

F488.Yr-p	<p>Rios, César Motta. O próprio e o comum [manuscrito] : rastros da interculturalidade na escrita de Filon de Alexandria / César Motta Rios. – 2013. 403 f., enc.</p> <p>Orientador: Jacyntho José Lins Brandão.</p> <p>Área de concentração: Literaturas Clássicas e Memória Cultural.</p> <p>Linha de pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural.</p> <p>Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Letras.</p> <p>Bibliografia: f. 372-403.</p> <p>Anexos: 400-600.</p> <p>1. Filon, de Alexandria. – Crítica e interpretação – Teses. 2. Interculturalidade – Teses. 3. Judaísmo – História – Período pós-exílio – 586 A.C.-210 D.C. – Teses. 4. Judeus – Diáspora – Teses. 5. Convertidos ao Judaísmo – Teses. 6. Filosofia judaica – Teses. 7. Alteridade – Teses. 8. Tragédia – Teses. 9. Literatura – Teses. 10. Bíblia. A.T. – Teses. I. Brandão, Jacyntho José Lins, 1952-. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Letras. III. Título.</p>
-----------	---

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

CESAR MOTTA RIOS

**o próprio e o comum:
rastros da interculturalidade na escrita de Fílon de
Alexandria**

**Belo Horizonte
2013**

CESAR MOTTA RIOS

o próprio e o comum:
rastros da interculturalidade na escrita de Fílon de Alexandria

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos Literários da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Doutor.

Área de concentração: Literaturas Clássicas e Medievais.

Linha de pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural.

Orientador: Jacyntho José Lins Brandão.

Belo Horizonte
2013

Para minha família,
inclusive você, גחלת יהודה, que chegará em breve.

AGRADECIMENTOS

Os agradecimentos não são parte tão à parte da tese. Eles revelam o caminho, emolduram o que se coloca e se defende, lembrando que o resultado advém de um processo cheio de encontros, e que, embora um só nome assine o texto, outros tantos o suportam. Claro, só menciono as pessoas (o café, por exemplo, tão importante, fica de fora) diretamente relacionadas, confiando na memória (que é falha).

Agradeço ao meu orientador, **Jacyntho José Lins Brandão**, por acolher minha pesquisa sobre Fílon desde a graduação, com confiança e tranquilidade. Já disseram que eu seria doutor em “Jacyntho” depois de tantos anos sendo orientado por ele. A verdade é que o Jacyntho dá grande liberdade a seus orientandos, não impondo nunca seu pensamento. Mas sua leitura experiente nos traz a segurança de que, se preciso, o caminho será corrigido. Agradecido, considero-me privilegiado.

Pois bem, o agradecimento se estende aos professores que me ensinaram em aulas durante este doutorado (**Reinaldo Martiniano**, **Ram Mandil**, **Júlio Jeha** e **Lyslei Nascimento**); ao professor **Teodoro Rennó**, que avaliou o projeto definitivo desta tese e fez uma crítica pontual que se revelou especialmente importante; à professora **Tereza Virgínia Barbosa**, que participou da *qualificação* e da *defesa*, ocasiões em que ofereceu valorosas sugestões; à professora **Graciela Ravetti**, que leu uma versão do projeto desta tese e, com a costumeira sagacidade, apontou possíveis ênfases e desdobramentos, o que teve parte no curso de mudanças posteriores; aos colegas de FALE/Pós-Lit, dentre os quais destaco os que colaboraram de alguma forma: **Thiago Bittencourt**, **Gilson Santos** e **Gustavo Araújo**.

Sou muito grato também a pesquisadores de outras instituições que, em certos momentos, dedicaram parte de seu precioso tempo para, por gentileza, contribuir de alguma forma. Destaco o professor **Manuel Alexandre Jr.** (Universidade de Lisboa), o grande filonista de língua portuguesa, que me incentivou com palavra e exemplo; **Tatiana Faia** (Universidade de Lisboa), por fazer-me chegar sua tradução anotada de *Legat.* antes da publicação; **Maren Niehoff** (Hebrew University of Jerusalem), que se importou com meu trabalho, entendeu o argumento e sugeriu leituras; a **Torrey Seland** (School of Mission and Theology, Noruega), que facilitou o acesso a um importante artigo de sua autoria; **Sarah Pearce** (University of Southampton, Inglaterra), que, por sua simpatia, fez um imenso favor quando eu precisei com urgência de um artigo que me era inacessível; **Carolyn Sharp** (Yale University), por gastar algum tempo respondendo dúvidas e por sugerir importantes leituras (meu passeio pelos densos bosques da Bíblia hebraica teria sido mais difícil sem seu auxílio);

Daniel Schwartz (Hebrew University of Jerusalem), por prontamente me fazer chegar um artigo de sua autoria publicado há mais de vinte anos em um número atualmente indisponível de um periódico israelense; **Christelle Veillard** (Université Paris Ouest Nanterre La Défense), por gentilmente me enviar um importante artigo de sua autoria antes da efetiva publicação; **José Pablo Martín** (Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina), por sua leitura atenta, simpatia e importantes observações durante a *defesa*; **Pedro Ipiranga Júnior** (UFPR, Curitiba), por suas contribuições durante a *defesa*; **Jaldemir Vitória** (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte), por suas pertinentes considerações quando da realização da *qualificação* e da *defesa*, e pelo incentivo.

Aos **servidores técnico-administrativos** do Pós-Lit e dos demais setores da Faculdade de Letras, por fazerem tudo funcionar.

Ao **CNPq**, pela bolsa de pesquisa (acompanhada da taxa de bancada), que possibilitou minha dedicação exclusiva à pesquisa, a compra de livros imprescindíveis e a participação em congressos que contribuíram para minha formação, dentre os quais destaco o *SBL International Meeting*, no mês de julho de 2011.

Ao **Centro de Estudos Clássicos** da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, que, a pedido do professor Manuel Alexandre Jr., viabilizou financeiramente minha participação na *Jornada Fílon de Alexandria nas Origens da Cultura Ocidental*, em Lisboa, no mês de março de 2011.

Sou grato também à **Biblioteca Padre Vaz** da Faculdade Jesuíta de Teologia e Filosofia (Belo Horizonte) e à **Cambridge University Library** (Cambridge, Reino Unido). Sem dúvida, o acesso ao acervo dessas bibliotecas possibilitou o desenvolvimento de uma tese mais consistente.

Preciso encontrar lugar, também, para um agradecimento tardio ao professor **Rogério Barbosa** do CEFET-MG. Foi em uma aula dele, no ano de 1997 (no 1º ano do Ensino Médio), que decidi estudar Letras, um caminho que me deu oportunidade de conhecer Fílon e tanto mais.

Agradeço também a todos os que me são caros. Em especial: **Valcir e Berenice** que, nesta altura da vida, não são somente pais, mas também grandes amigos, os melhores. **Nelma**, que foi perseverante e cursou com êxito sua graduação durante estes mesmos quatro anos (já depois dos 50 anos de idade e por gosto!). E, claro, **Regina**, “la più bella regina di tutti i tempi”, meu aconchego, alento e companhia nesta vida, por tudo.

Por fim, expresso minha gratidão **ÀQUELE-QUE-É**, que julgou conveniente ter em comum nossa precária condição, abandonando o que lhe era mais que próprio.

El desierto

A unos trescientos o cuatrocientos metros de la Pirámide me incliné, tomé un puñado de arena, lo dejé caer silenciosamente un poco más lejos y dije en voz baja: Estoy modificando el Sahara. El hecho era mínimo, pero las no ingeniosas palabras eran exactas y pensé que había sido necesaria toda mi vida para que yo pudiera decirlas. La memoria de aquel momento es una de las más significativas de mi estadía en Egipto.

J. L. Borges

RESUMO

Esta tese estabelece uma reflexão a respeito de maneiras como a interculturalidade deixa rastros na obra de Fílon de Alexandria, exegeta judeu de língua grega que viveu na primeira metade do século I d.C.. São consideradas como especialmente relevantes para a reflexão as noções de *próprio* e *comum*, entendidas como elementos trazidos ao texto na negociação intercultural que se desenvolve na escrita de Fílon. Primeiro, estabeleço reflexões iniciais sobre o pensamento de Fílon, desenvolvidas em diálogo com trechos da Bíblia hebraica, a respeito de três temas selecionados: alteridade com relação aos egípcios (capítulo 1); diáspora, exílio e a relação de Fílon com a ideia de um retorno à Judeia (capítulo 2); e a conversão de não-judeus ao judaísmo (capítulo 3). Na segunda parte da tese, apresento dois grandes capítulos que abordam diferentes tipos de rastros interculturais encontrados em manifestações da intertextualidade no texto de Fílon. No capítulo 4, estudo citações e outras referências mais sutis a textos gregos. No quinto, abordo a apropriação de características de um gênero literário propriamente grego, a tragédia, e proponho a noção de *trágico*, no intuito de explicar o fenômeno originado a partir da apropriação judaica do trágico. A hipótese que permeia toda a tese é de que, nas diversas apropriações que Fílon faz do legado cultural grego, não há submissão impensada à cultura helênica, mas uma atenta negociação que reconhece como necessária a configuração de limites do próprio e, simultaneamente, o reconhecimento de elementos comuns.

Palavras-chave: Fílon de Alexandria; interculturalidade; Bíblia hebraica; judaísmo helenístico.

ABSTRACT

This dissertation establishes a reflection about the ways in which the interculturality produced leads in the work of Philo of Alexandria, Greek speaker Jewish exegete who lived in the first half of I.C.E.. The notions of *own* and *common* are considered specially relevant to this study, as they are brought to the text in the intercultural negotiation which Philo develops in his writing. At first, I establish initial reflections on Philo's thought, developed in dialogue with selected passages from the Hebrew Bible, about three different subjects. Chapter 1 deals with the question of alterity in face of the Egyptians. Chapter 2 is about the difference between Diaspora and Exile, and the Philo's perspective on the idea of a "return" of the Jews to Judea. In chapter 3, I study the idea of the conversion of non-Jewish people to Judaism. In the second part of this dissertation, two big chapters approach different kinds of intercultural trails found in occurrences of the intertextuality in Philo's text. Chapter 4 studies quotations and other more subtle references to Greek authors in a number of Philo's treatises. In chapter 5, I analyze the appropriation of characteristics of a literary and spectacular genre proper of the Greeks, the tragedy (then, I propose the notion of *trajic*, in order to explain this phenomenon originated from the Jewish appropriation of the tragic). The hypothesis which goes through all this dissertation is that in the diverse appropriations which Philo makes from the Greek cultural heritage, there is no unthinking submission to Hellenic culture, but an attentive negotiation which recognizes as necessary the configuration of limits of the own and, simultaneously, the recognizing of common elements.

Key words: Philo of Alexandria; Interculturality; Hebrew Bible; Hellenistic Judaism.

ABREVIATURAS

Das obras de Filon

<i>Abr.</i>	<i>De Abrahamo</i>
<i>Aet.</i>	<i>De aeternitate mundi</i>
<i>Agr.</i>	<i>De agricultura</i>
<i>Anim.</i>	<i>De animalibus</i>
<i>Cher.</i>	<i>De Cherubim</i>
<i>Contempl.</i>	<i>De vita contemplativa</i>
<i>Conf.</i>	<i>De confusione linguarum</i>
<i>Congr.</i>	<i>De congressu eruditionis gratia</i>
<i>Decal.</i>	<i>De Decalogo</i>
<i>Deo.</i>	<i>De Deo</i>
<i>Det.</i>	<i>Quod deterius potiori insidiari soleat</i>
<i>Deus</i>	<i>Quod Deus sit immutabilis</i>
<i>Ebr.</i>	<i>De ebrietate</i>
<i>Flacc.</i>	<i>In Flaccum</i>
<i>Fug.</i>	<i>De fuga et inventione</i>
<i>Gig.</i>	<i>De gigantibus</i>
<i>Her.</i>	<i>Quis rerum divinarum heres sit</i>
<i>Hypoth.</i>	<i>Hypothetica</i>
<i>Ios.</i>	<i>De Iosepho</i>
<i>Leg. 1–3</i>	<i>Legum allegoriae I, II, III</i>
<i>Legat.</i>	<i>Legatio ad Gaium</i>
<i>Migr.</i>	<i>De migratione Abrahami</i>
<i>Mos. 1–2</i>	<i>De vita Moysis I, II</i>
<i>Mut.</i>	<i>De mutatione nominum</i>
<i>Opif.</i>	<i>De opificio mundi</i>
<i>Plant.</i>	<i>De plantatione</i>
<i>Post.</i>	<i>De posteritate Caini</i>
<i>Praem.</i>	<i>De praemiis et poenis, De exsecrationibus</i>
<i>Prob.</i>	<i>Quod omnis probus liber sit</i>
<i>Prov. 1–2</i>	<i>De Providentia I, II</i>
<i>QE 1–2</i>	<i>Quaestiones et solutiones in Exodum I, II</i>
<i>QG 1–4</i>	<i>Quaestiones et solutiones in Genesim I, II, III, IV</i>

<i>Sacr.</i>	<i>De sacrificiis Abelis et Caini</i>
<i>Sobr.</i>	<i>De sobrietate</i>
<i>Somn. 1–2</i>	<i>De somniis I, II</i>
<i>Spec. 1–4</i>	<i>De specialibus legibus I, II, III, IV</i>
<i>Virt.</i>	<i>De virtutibus</i>

De outras obras¹

<i>AJ</i>	<i>Antiquitates Judaicae</i> , Flávio Josefo
<i>BJ</i>	<i>De Bello Judaico</i> , Flávio Josefo
<i>Ap.</i>	<i>Contra Apionem</i> , Flávio Josefo
<i>HE</i>	<i>Historia Ecclesiastica</i> , Eusébio de Cesareia
<i>Praep. Ev.</i>	<i>Praeparatio Evangelica</i> , Eusébio de Cesareia
<i>Cal.</i>	<i>Caligula</i> , Suetônio
<i>HR</i>	<i>Historiae Romanae</i> , Dion Cássio
<i>De Stoic.</i>	<i>De Stoicorum repugnantiiis</i> , Plutarco
<i>De Virt.</i>	<i>De virtute morali</i> , Plutarco
<i>De Comm.</i>	<i>De communibus notitiis adversus Stoicos</i> , Plutarco
<i>Amat.</i>	<i>Amatorius</i> , Plutarco
<i>Alex.</i>	<i>Alexander</i> , Plutarco
<i>Vidas</i>	<i>Vidas dos filósofos ilustres</i> , Diógenes Laércio
<i>Brev. Vit.</i>	<i>De Brevitate Vitae</i> , Sêneca
<i>Tranq.</i>	<i>De Tranquillitate Animi</i> , Sêneca
<i>Cons. Marc.</i>	<i>De Consolatione ad Marciam</i> , Sêneca
<i>Adv. Log.</i>	<i>Adversus Mathematicos</i> , Sexto Empírico
<i>Adv. Eth.</i>	<i>Adversus Ethicus</i> , Sexto Empírico
<i>Strom.</i>	<i>Stromata</i> , Clemente de Alexandria
<i>Geog.</i>	<i>Geographica</i> , Strabo
<i>Od.</i>	<i>Odisseia</i>
<i>Il.</i>	<i>Ilíada</i>
<i>LXX</i>	<i>Septuaginta</i> (no sentido amplo do termo, abarcando toda a Bíblia grega)
<i>TM</i>	<i>Texto Massorético</i>

¹ Somente daquelas que são apresentadas por meio de abreviaturas no texto. Para as abreviaturas de livros da Bíblia, siga a *Bíblia de Jerusalém*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

Fílon, judeu que fala grego em uma Alexandria intercultural	13
<i>Multi-tradição ou multi-traição?</i>	18
<i>Identificação: limites moveções entre o próprio e o comum</i>	25
<i>Comparação: recurso da alteridade, recurso do pesquisador</i>	37
<i>A organização da tese e outros esclarecimentos</i>	38

PRIMEIRA PARTE

Reflexões sobre aspectos da resposta de Fílon a seu contexto intercultural apresentadas por meio de diálogos com a Bíblia Hebraica	42
---	----

CAPÍTULO 1 - A morte do egípcio: Êxodo 2:11-15 e sua reescrita em um judaísmo que fala grego 43 |

<i>1.1 A narrativa na Bíblia hebraica</i>	44
<i>1.2 Entre Shemot e Eksagogué, o Éksodos</i>	56
<i>1.3 Fílon de Alexandria e a morte do egípcio</i>	59
<i>1.4 Fílon e o egípcio como Outro</i>	61
<i>1.5 Conclusão: o corpus do delito</i>	69

CAPÍTULO 2 - Exílio, diáspora e saudades de Jerusalém: estudo a partir de Jeremias 29:1-14 e Fílon de Alexandria 72 |

<i>2.1 Jeremias 29:1-14: um judaísmo por correspondência</i>	73
<i>2.2 Fílon e o judeu de colônia</i>	85
<i>2.3 Conclusão</i>	95

CAPÍTULO 3 - Para lá de Nínive: a conversão dos não-judeus em Jonas, Rute e Fílon 97 |

<i>3.1 A mensagem, o profeta de má vontade e os gentios bem dispostos: o caso de Jonas</i>	102
<i>3.2 A moabita exemplar e o Deus da sogra: o caso de Rute</i>	108
<i>3.3 O primeiro judeu e outros exemplos para os prosélitos segundo Fílon</i>	111
<i>3.4 Conclusão</i>	123

<i>Excursus único do capítulo 3: A respeito da fala atribuída a Jesus em Mateus 23:15, que não evidencia necessariamente proselitismo judaico no século I</i>	125
---	-----

SEGUNDA PARTE

Encontros vários: A interculturalidade negociada na intertextualidade de Fílon de

Alexandria	132
CAPÍTULO 4 - Versos Prosélitos: um Homero circuncidado para se encontrar com Moisés	133
4.1 <i>Homero, os judeus e Fílon</i>	136
4.2 <i>A prática da citação na Antiguidade</i>	143
4.3 <i>Qual a apreciação de Fílon a respeito dos poetas?</i>	151
4.4 <i>Encontros marcados: O mohel-escritor tem faca e estilo nas mãos</i>	155
4.5 <i>Outros Encontros</i>	179
4.6 <i>Breve encontro: Moisés e Homero</i>	183
4.7 <i>Conclusão</i>	194
<i>Primeiro Excursus do Capítulo 4: Referências aos poetas em Todo homem bom é livre, que diferem consideravelmente das que se verificam nos tratados exegéticos de Fílon</i> ...	196
<i>Segundo Excursus do Capítulo 4: Sobre a citação de meio verso de Phainómena de Arato no discurso de Paulo em Atenas (Atos 17), que apresenta alguma semelhança com a prática da citação encontrada em Fílon</i>	204
CAPÍTULO 5 - “Situações trágicas requerem palavras trágicas”: encontro com a tragédia e o trágico em Legatio ad Gaium	213
5.1 <i>A tragédia entre os gregos: Platão, Aristóteles e períodos posteriores</i>	213
5.1.1 <i>Platão</i>	214
5.1.2 <i>Aristóteles</i>	216
5.1.3 <i>Além de Platão e Aristóteles</i>	220
5.1.4 <i>A metáfora do theatrum mundi</i>	224
5.2 <i>Há tragédia na Bíblia hebraica?</i>	227
5.2.1 <i>Moisés</i>	230
5.2.2 <i>Jó</i>	233
5.2.3 <i>Saul</i>	243
5.2.4 <i>Jefté</i>	248
5.2.5 <i>Amã</i>	253
5.2.6 <i>Considerações finais sobre o trágico e a Bíblia</i>	260
5.3 <i>Outras experiências judaicas com a tragédia</i>	262
5.3.1 <i>ΕΞΑΓΩΓΗ, tragédia de um judeu</i>	266
5.3.2 <i>Josefo e a tragédia na história</i>	271
5.4 <i>Fílon e o teatro</i>	276
5.5 <i>O tratado Embaixada a Gaio na obra de Fílon e sua contextualização histórica/teológica</i>	292

5.6 <i>Política Romana, Cultura Grega e Teologia Judaica: negociação em Legat.</i>	310
5.6.1 <i>Primeira inadequação: Cultura Grega (Legat. 78 – 113)</i>	313
5.6.2 <i>Segunda inadequação: Teologia Judaica (Legat. 114-118)</i>	320
5.6.3 <i>Terceira inadequação: Política Romana (Legat. 141-161)</i>	325
5.6.4 <i>O que isso faz notar a respeito de Legat. como um todo?</i>	334
5.7 <i>Cenas trágicas como recurso de comunicação em Embaixada a Gaio</i>	334
5.7.1 <i>Recepção dos espetáculos</i>	336
5.7.2 <i>Fingir (como ator em um teatro)</i>	339
5.7.3 <i>O espetáculo da divinização</i>	342
5.7.4 <i>Ignorância e ação: refrações do trágico</i>	343
5.7.5 <i>Infortúnio, sofrimento e a inserção do corpo no texto</i>	347
5.7.6 <i>Conversa com um pretense deus</i>	353
5.7.7 <i>A palinoidia na peripécia: o desfecho perdido da tragédia</i>	358
5.8 <i>Conclusão: apropriações, pistas de uma tragédia e o trágico</i>	365
CONCLUSÃO	
adiásporalidadacomoestilo	368
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	372

Introdução

Fílon, judeu que fala grego em uma Alexandria intercultural

Fílon era um nome comum no primeiro século desta era. Nome grego, mas não exclusivamente usado por gregos. Pode-se dizer que, depois de Alexandre, a Grécia não se contém em suas fronteiras e seus nomes também não.¹ Seus nomes, sua língua, sua formação cultural e escolar. Entre muitos homônimos, contudo, um específico me ocupa: Fílon de Alexandria, o qual também é conhecido como Fílon, o judeu.²

Fílon, o judeu. Essas duas palavras, assim colocadas lado a lado, trazem um paradoxo desde o princípio. O princípio do personagem histórico a que se referem, digo. Isso provavelmente se dá entre os anos 20 e 5 a.C.. Um nascimento requer um nome. Um nome grego é dado ao nascido, marca que o acompanhará por anos, provavelmente até meados da metade do século I d.C., quando morre.³ Contudo, a outra palavra (“judeu”) também requer

¹ Quanto ao relacionamento entre judeus e gregos especificamente, sabe-se que, antes de Alexandre o contato entre os dois povos era mínimo. Os gregos quase nada sabiam dos judeus. Os judeus, por sua vez, tinham uma noção um pouco maior a respeito dos gregos, mas nada que viabilizasse algo além da construção de uma imagem negativa de mercadores de escravos. As coisas mudam com Alexandre, e os caminhos de gregos e judeus se cruzam de modo mais definitivo (MODRZEJEWSKI, 1993, p. 72-73; cf. MOMIGLIANO, 1994, p. 10-11). Quanto ao uso de nomes gregos entre os judeus, Victor Tcherikover observa: “*Na Diáspora, assim como na Palestina, a helenização encontrou sua primeira expressão externa na mudança dos nomes pessoais. Os papiros e inscrições oferecem um amplo material sobre esse tema. Embora nomes hebraicos e semíticos como um todo não tenham desaparecido ao longo do período helenístico, ao seu lado apareceu uma multidão de nomes como Alexandre, Ptolomeu, Antipater, Demétrio, Jasão e outros semelhantes*” [In the Diaspora, as in Palestine, Hellenization found its first external expression in the changing of personal names. The papyri and inscriptions provide ample material on this subject. Although Hebrew and Semitic names as a whole did not disappear throughout the Hellenistic period, by their side appears a multitude of Greek names such as Alexander, Ptolomy, Antipater, Demetrius, Jason and the like] (TCHERIKOVER, 1999, p. 346).

² A necessidade de se acrescentar algo ao nome advém do simples fato de haver outras muitas pessoas que o compartilham na Antiguidade. Atualmente, Fílon é mais comumente referido como Fílon de Alexandria. Nos séculos XVIII e XIX, contudo, ele era frequentemente chamado de Philo Judaeus, isto é, Fílon o judeu. Conforme Runia, é no século XX, mais especificamente depois da Segunda Guerra, que a tendência à utilização de “Fílon de Alexandria”, com indicação mais geográfica, supera de modo mais definitivo a expressão “Fílon, o judeu”, que tem conotação mais étnica (RUNIA, 1994, p. 23-24).

³ Este texto, que tem por finalidade introduzir a presente tese, não contém propriamente uma introdução à vida e à obra de Fílon. Seleciono somente alguns aspectos que julgo importantes para o prosseguimento do estudo. Para um leitor que desconheça o personagem histórico de que trato e seu contexto, sugiro a leitura de um dos vários textos introdutórios atualmente disponíveis. Sugiro: RUNIA, 1990, por apresentar um texto sucinto e preciso na escolha dos temas; SANDMEL, 1979, que apesar de já antigo, ainda oferece considerável ajuda para um começo bem orientado (e me parece mais adequado para um leitor iniciante que a introdução escrita por seu professor:

uma marca permanente, mas não verbal: o menino Fílon é circuncidado, recebendo em seu corpo o testemunho de sua etnia e da religião pátria, isto é, dos pais.

Essa dupla inscrição de nosso Fílon pode ser ainda mais complexa, passando de dupla a *multi*, se considerarmos que seu lugar de nascimento é uma cidade no Egito⁴ e que, durante toda sua vida, esteve sob o domínio político de Roma. E esse domínio romano traz implicações para todas as relações estabelecidas no contexto cultural alexandrino, como se verá.

Roma, Jerusalém e Atenas se condensam, se apertam de alguma forma nas ruas de Alexandria do Egito. Certamente, os esbarrões, as cotoveladas e os olhares tortos não faltariam. Contudo, devo lembrar que o *encontro* alexandrino já estava em processo séculos antes da emergência da obra de Fílon.

Com certa recorrência, lê-se em artigos introdutórios à pessoa de Fílon a afirmação de que ele tentou conciliar a filosofia grega com a religião judaica. Assim dito, dá-se a entender que ele veio com sua cultura, encontrou a outra e resolveu conciliá-las em seu discurso. Não é assim que o vejo. Ele não escolhe conciliar algo que lhe é inerente com algo que é de outro, mas tem nele mesmo a incômoda convivência de uma múltipla inscrição. Ou seja, seus escritos se envolvem em uma lida com arquivos diferentes, primeiramente, porque seu universo discursivo é assim. Reconheço, certamente, que a maneira como ele articula suas heranças poderá indicar algum objetivo mais favorável à religião judaica, ou a uma certa

GOODENOUGH, 1940); HADAS-LEBEL, 2003 e SCHENCK, 2005, por serem os mais recentes livros introdutórios a respeito de Fílon. Não se deve desprezar tampouco as introduções que acompanham os volumes iniciais das traduções modernas. O texto de ARNALDEZ, 1961, que figura no primeiro volume da tradução francesa, é amplo e apresenta uma discussão própria a respeito de questões relevantes. MARTÍN, 2009, por sua vez, oferece um texto recente e informado da pesquisa atual sobre o alexandrino. Embora não apresente um texto especialmente primoroso, menciono também o livro *Philo's Alexandria* [A Alexandria de Fílon], que apresenta a cidade em que Fílon vivia a partir de trechos de sua obra, e, assim, constrói também uma peculiar apresentação do contexto em que ele vivia (SLY, 1996). Especificamente sobre a vida do alexandrino, cf. SCHWARTZ, 2009.

⁴ Os romanos se referiam à cidade como *Alexandria ad Aegyptum*, isto é, “Alexandria perto do Egito”, e não *Alexandria in Aegypto*, “Alexandria no Egito”. Isso pode ter várias implicações. David Runia, por exemplo, observa: “Alexandria é *ad Aegyptum*, não *in Aegypto*, isto é, ainda é pensada como parte do mundo grego” [Alexandria is *ad Aegyptum*, not *in Aegypto*, i.e. still thought of as part of the Greek world] (RUNIA, 2001, p. 296). O motivo pode, também, ser mais geográfico que ideológico: “A partir da perspectiva egípcia antiga, Alexandria estava localizada no lado de fora, ou simplesmente além da área que era tradicionalmente considerada ser o Egito” [from the ancient Egyptian perspective Alexandria was located on the outer edge of or just beyond the area that was traditionally considered to be Egypt] (COHEN, G. M., 2006, p. 423). Não obstante, noto que, na prática, conforme a tese de doutorado de Kyriakos Savvopoulos, as evidências arqueológicas assinalam uma considerável presença cultural egípcia na cidade, tanto no período helenístico quanto no romano (SAVVOPOULOS, 2011).

forma de religiosidade judaica, melhor dizendo. Contudo, percebo que sua obra se deixa marcar por uma interculturalidade que lhe é inevitável e que atravessa toda sua escrita, deixando rastros, pistas, ainda que por vezes fugidias.

Neste ponto, devo observar que a opção por referir-me a “interculturalidade” ou a “encontro” não é fortuita. Eu poderia fazer uma opção por termos como *transculturação* (RAMA, 2001⁵) ou *hibridação* (CANCLINI, 1980), por exemplo. Por isso, passo a explicar-me. A não opção por esses termos (e outros que surgiram do desenvolvimento ou embate com esses) não se deve à diferença do objeto, pois creio que uma teoria consistente pode adaptar-se a objetos cronologicamente distantes.

Parece-me, isso sim, que o conceito de transculturação remete a um processo que visa um fim, um término confortável. Essa perspectiva escatológica não é associável ao caso de Fílon. Ele seria o resultado de uma transculturação? Mas não há nele uma definição, uma acomodação, algo que se possa entender como resultado de um processo (desaculturação - aculturação - neoculturação / língua - estruturas literárias - cosmovisão). Antes, vejo-o como em processo. Ou melhor, entendo-o como o que anda por um caminho que não chega, nem tende a uma meta. Se há em Fílon uma transculturação, esta existe porque a cultura, enquanto processo, assim como a linguagem, parece ter uma vocação *trans*. Mas esse *trans* não deve indicar a passagem de uma situação de encontro a outra de resolução, nem uma série verificável de *transformações*. Trata-se de um eterno *trans*, análogo à imagem que tenho de Alexandria: uma condensação de fronteiras, na qual, ao cruzar uma destas, o caminhante não chega a outro lado, mas a mais fronteira (por isso, as linhas se aglomeram em um ponto negro, ponto negro de pura fronteira). Língua, estruturas e gêneros literários, bem como elementos de cosmovisões diferentes são negociados dia a dia e texto a texto, em uma constante revisão e re-localização do si em um universo cultural conflituoso.

Quanto ao termo *hibridação*⁶, devo dizer que me sinto impelido a adotá-lo como instrumento de reflexão, sobretudo devido às observações de Canclini referentes à relativização da identidade que se realiza por meio da consideração dos processos de hibridação (CANCLINI, 2003). Essa relação entre hibridação e mudança na concepção de

⁵ Obviamente, reconheço que o termo é cunhado por Ortiz. Contudo, como é Rama que o traz aos estudos de discursos literários, refiro-me a ele, o que indica que tenho em mente também sua aplicação do processo de *transculturação* aos textos latino-americanos.

⁶ Segundo Canclini, e nisso ele me parece correto, *transculturação*, *crioulização*, *mestiçagem* e *sincretismo* são termos que se referem a formas específicas de hibridação. Por isso, este último termo tem um alcance mais amplo, não se restringindo a um tipo específico de mistura ou a um lugar geográfico-histórico determinado (CANCLINI, 2003).

identidade parece-me muito pertinente para o caso que estudo. Porém, eu seria obrigado a uma ressalva por demais drástica. Acontece que se a *hibridação* se dá no encontro de culturas diferentes, o que gera uma forma que apresenta elementos das duas, sem ser uma ou outra como antes, é difícil limitar sua abrangência. Vejamos o caso de Fílon. Em princípio, poder-se-ia pensar que sua cultura é híbrida, resultado de um encontro greco-judaico. Contudo, os elementos dessa hibridação também se mostram híbridos. Os gregos, como mostrava Luciano de Samósata já no século segundo d.C., não gozam de uma identidade pura. Quanto aos judeus, não é preciso passar do primeiro verso de seu livro sagrado (“No princípio criou Deus o céu e a terra...” - Gn 1:1), fazendo a observação de que o termo que se traduz por “Deus” tem, em hebraico, a marca de um plural (אֱלֹהִים - *elohim*), embora o verbo que com ele se relaciona se apresente no singular (בָּרָא - *bará*). Isso pode dever-se à adaptação (linguisticamente violenta como se vê) de um termo do entorno politeísta, à narrativa tendenciosamente monoteísta já então perceptível nessa tradição judaica. O que há de puro no judaísmo se sua primeira frase se marca por um empréstimo como esse?⁷ Por que, então, caracterizar a cultura de Fílon como híbrida e não a cultura grega e a judaica que lhe são constitutivas? E se assim também o fizermos, não se estenderia a noção do híbrido *ad infinitum*, desprovendo-a de operacionalidade teórica? Por isso, seria preciso, creio, a seguinte ressalva: considero *híbrida* a cultura que ainda revela os elementos que a constituem em uma *latente* negociação. Não obstante, a abrangência desse “revelar” dependeria da capacidade de quem observa tal cultura, o que nos levaria a uma subjetividade que produziria discussões sem fim. Portanto, prefiro lançar mão de termos menos marcados como *interculturalidade* e *encontro*, desprovendo-os de sentidos teóricos que transcendam o perceptível por sua etimologia e seu uso corrente no vernáculo.⁸ Mas, ao mesmo tempo, observo que eles vão além da noção estanque de *multiculturalidade*, uma vez que supõem uma *inter-relação*

⁷ Sobre a existência de mudanças e interações desde o princípio da história judaica e ao longo de toda a Antiguidade, sugiro LEVINE, 2009, que aproveito adiante. A constatação não é incoerente com a persistente existência de um grupo que, ao longo de tanto tempo, se reconhece e é reconhecido como o dos “judeus”. O fato condiz com a observação de Fredrik Barth: “*distinções de categorias étnicas não dependem da ausência de mobilidade, contato e informação*” [categorical ethnic distinctions do not depend on an absence of mobility, contact and information] (BARTH, 1969, p. 9).

⁸ Além disso, evito assim certas antipatias nas leituras. Também isso carece de explicitação. O fato é que percebo no cenário acadêmico atual uma divisão entre pesquisadores com base nos termos adotados por uns e outros. Assim, quando alguém lê certo texto em que se adota termo que não lhe é do agrado, tende a deixar de atentar para sua argumentação, ocupando-se de destacar sua oposição ao nefasto significativo. Trata-se de uma impressão pessoal.

intensa:

Sob concepções multiculturais, admite-se a *diversidade* de culturas, sublinhando sua diferença e propondo políticas relativistas de respeito, que frequentemente reforçam a segregação. Em contrapartida, a interculturalidade remete à confrontação e ao entrelaçamento, àquilo que sucede quando os grupos entram em relações e trocas. Ambos os termos implicam dois modos de produção social: *multiculturalidade* supõe aceitação do heterogêneo; *interculturalidade* implica que os diferentes são o que são, em relações de negociação, conflito e empréstimos recíprocos (CANCLINI, 2005, p. 17).

Há, sem dúvida, algo a que se pode referir como um problema intercultural no momento histórico da escrita de Filon. Há ali “uma Grécia depositada numa biblioteca” e “um ponto de vista sobre a Grécia como cultura” (HARTOG, 2004, p. 119), o que se inscreverá na tessitura do alexandrino de modo contundente. Mas há também os gregos vivos⁹, os quais podiam, em situações específicas, representar um problema, um obstáculo à manutenção de direitos fundamentais para a existência dos judeus na Diáspora, como a isenção ao culto ao imperador (cf. *Legat.* e *Flacc.*). Há, ainda, a lembrança da resistência judaica liderada pelos Macabeus séculos antes em face da possível perda de sua liberdade religiosa no contexto da helenização da Palestina, bem como o testemunho (incômodo, imagino) dos mártires.¹⁰

Como observei anteriormente e, provavelmente, enfatizarei novamente conforme a necessidade do texto, os judeus interagiram com diversas culturas em diversos momentos de sua história, inclusive sob o domínio de diferentes impérios. Contudo, há algo especialmente tenso no sentido cultural-religioso (e, por conseguinte, especialmente interessante) no caso da relação com os gregos. Albert Baumgarten conclui:

[...] o problema com a soberania grega não foi o mesmo como com outros dominadores imperiais: não foi apenas econômico, político ou militar, mas tinha importantes componentes religiosos e culturais. Os judeus, assim, perceberam a necessidade de marcar o limite entre eles mesmos e os gregos muito mais do que eles perceberam no caso de outros poderes imperiais.¹¹

⁹ A distinção entre a “Grécia como cultura” e os “gregos vivos” de Alexandria é importante porque o próprio Filon parece não associar os dois em momento algum (cf. BIRNBAUM, 2001).

¹⁰ A esse respeito, vejam-se os livros dos *Macabeus* I e II. Em uma primeira versão dessa frase, eu havia escrito “resistência ao helenismo”. Não obstante, parece sensato considerar a possibilidade de que a guerra dos macabeus não tenha sido uma resistência geral ao helenismo enquanto cultura alheia (embora esse seja um posicionamento comum), mas sim à imposição específica de regras que levavam à inobservância da Lei. Essa mudança de percepção se deve principalmente a um instigante estudo de Erich Gruen publicado no final dos anos noventa (GRUEN, 1998, p. 1-40). Certamente, não deixa de haver uma tensão que se pode chamar de “cultural” nesse caso, uma vez que a Lei não se separa da cultura dos judeus.

¹¹ Minha tradução de: the problem with Greek overlord was not the same as with other imperial masters: it was not only economic, political or military, but had important religious and cultural components. Jews therefore felt the need to mark the boundary between themselves and the Greeks

(BAUMGARTEN, 2002, p. 8)¹²

Então, refaço a frase que utilizei há pouco acrescentando certa ênfase: Há, sem dúvida, algo a que se pode referir como um problema intercultural especialmente tenso e significativo no momento histórico da escrita de Fílon. Então, como hipótese, entendo que o que Fílon procura em sua escrita vai além da conciliação entre filosofia grega e religião judaica, alcançando um âmbito mais complexo, no qual estão em julgamento a sua tradição e a sua identificação. Trata-se, assim o entendo, de uma negociação constante, na qual se procura uma localização do si e de sua escrita (ou, talvez inclusive, do si em sua escrita).

Multi-tradição ou multi-traição?

A noção convencional de tradição tende a relacioná-la à repetição. Mas há tradição que persista em existir sem que se percebam rupturas (as quais em princípio poderiam ser entendidas como oposições) que lhe concedam uma dinamicidade imprescindível?¹³ É precisamente por uma valorização das rupturas (e criação de novas ligações) que me parece razoável procurar a maneira como Fílon se movimenta na tradição, ou nas tradições.¹⁴ Assim, apesar da diferença vocabular que apresento, por querer entender a noção de tradição como contendo em si mesma as rupturas, concordo com a seguinte

much more than they felt that need with other imperial powers.

¹² Uma diferença assinalada pelo pesquisador entre a atitude dos gregos e as dos outros dominantes me parece digna de menção. Albert Baumgarten ressalta que a prévia presença dos gregos em diferentes localidades e o interesse que tinham por outros povos facilitava seu envolvimento cultural com seus dominados. Além disso, eles procuravam explicações sobre as origens dos povos a partir de seu próprio padrão relativo ao passado (BAUMGARTEN, 2002, p. 9). De fato, isso seria marcadamente problemático para muitos dos judeus, inclusive para Fílon. Fazer Abraão depender ou descender de um personagem ou grupo representado na épica homérica não seria condizente com o lugar especial que atribuía ao povo judeu. Entre os romanos, por exemplo, a resposta podia ser bem diferente. A *Eneida* é exemplo conhecido disso. Virgílio localiza a origem de Roma no marco da narrativa iliádica. Poder-se-ia pensar que a ligação proposta entre judeus e espartanos em I *Macabeus* 12:6ss sugerisse algo no mesmo sentido. Contudo, não há necessariamente dependência ou descendência dos judeus a partir dos espartanos implícita no texto. Há, decerto, alguma semelhança entre a interação Gregos – Judeus e a do par Gregos – Romanos, como procura demonstrar Martin Goodman (GOODMAN, 2008, p. 102-106). Mas há também muitas diferenças que não devem ser desprezadas, oriundas de diferenças fundamentais políticas, culturais e religiosas entre Judeus e Romanos. Nesse sentido, concordo com a ressalva de Berthelot a Goodman (BERTHELOT, 2011, p. 52-53).

¹³ Para essa conclusão, dependo de BORNHEIM, 1987.

¹⁴ A bem da verdade, nem o singular nem o plural me parecem adequados ao que intento expressar. Seria preciso, isso sim, rasurar o termo tradição, de modo que contenha em sua constituição as noções de descontinuidade e alternância, deixando entrever uma potencial pluralidade no singular. Talvez fosse um passo nesse sentido dizer “as tradição”, mas fatalmente a norma gramatical me constrange a não fazê-lo.

constatação de Levine: “Essa contínua e criativa tensão e interdependência entre tradição e continuidade de um lado, e reinvenção e mudança do outro lado permanece como uma característica básica e inclusive persistentemente evasiva da experiência histórica judaica”¹⁵ (LEVINE, 2009, p. 40). É nessa tensão criativa que a tradição se faz possível para os judeus em geral, e também para Fílon em seu contexto específico.

O livro mais citado e provavelmente lido por Fílon é a *Torah*¹⁶. Isso o aproximaria da tradição farisaica palestina¹⁷, não fosse o fato de que ele lê o texto sagrado em sua tradução

¹⁵ Minha tradução de: This ongoing creative tension and interdependence between tradition and continuity on the one hand, and reinvention and change on the other, remains a basic, yet enduringly elusive, characteristic of the Jewish historical experience.

¹⁶ O termo *Torah* pode ser traduzido como *instrução* e se refere aos cinco primeiros livros do cânon sagrado dos judeus (a *Tanakh*), os quais se atribuem a Moisés. Reconheço a possibilidade de que se diga que o que Fílon lê não é estritamente a *Torah*, uma vez que a lê em uma tradução. Contudo, utilizo a palavra *Torah* em respeito a uma crença do próprio Fílon, segundo a qual também a tradução do texto ao grego foi inspirada por Deus, sendo, portanto, igualmente sagrada.

¹⁷ Não se deve pensar, por essa menção que faço, que considero pertinente a oposição absoluta entre *judaísmo helenístico* e *judaísmo palestino*, que perdeu força desde o estudo de Martin Hengel, que buscou demonstrar que também na Judeia o judaísmo era helenizado (HENGEL, 1974). Concordo, inclusive, com o estudo de Jonathan Goldstein, que sugere que o próprio Hengel superestimou a oposição ao helenismo em certas partes de seu livro, por exemplo, ao tratar da obra de Ben Sirach. Como Goldstein, entendo que, em geral, os judeus na Antiguidade não perceberam restrições da *Torah* para com o helenismo em geral. Certas rejeições pontuais não configuram oposição à cultura helênica como um todo (GOLDSTEIN, 1981). Contudo, também parece-me sensato a observação de Gregory Sterling sobre o fato de que a inexistência de uma oposição ou ruptura entre as formas de judaísmo praticadas na diáspora e na Judeia não significa que as respostas dadas no contato com a cultura helênica sejam as mesmas nas diferentes localidades. Sterling demonstrou, por meio de uma comparação entre as comunidades judaicas de Alexandria e Jerusalém, que “a situação política e demográfica de cada comunidade tinha um impacto enorme sobre a maneira como os judeus dentro de cada comunidade se integravam na cultura mais ampla” [The political and demographic situation of each community had an enormous impact on how Jews within each community integratec into the larger culture] (STERLING, 2001, p. 278). Um leitor habituado aos estudos do Novo Testamento (ou do cristianismo antigo em geral) talvez se lembre do capítulo 6 do livro de *Atos* que, em princípio, conforme uma interpretação bastante difundida, reflete uma aguçada oposição ideológica entre “hebreus” e “helenistas”. Um problema administrativo, que envolve esses dois grupos e que é narrado logo no começo do capítulo, é entendido como chave para a interpretação do prosseguimento de todo o capítulo e dos dois seguintes. Compreendido assim o discurso de Estevão, tratar-se-ia da expressão do pensamento de judeu-cristão helenista em oposição ao pensamento judeu-cristão da Judeia. Essa interpretação, contudo, não é segura e precisa ser revista (cf. HARVEY, 1998, p. 143). É possível perceber uma questão mais relacionada à língua principal de cada grupo do que propriamente um enfrentamento de noções teológicas. A menção à questão da língua serve de ensejo para uma observação importante: não é o uso do grego simplesmente que define a adesão a elementos da cultura grega por parte de um indivíduo judeu ou de uma comunidade de judeus. Textos escritos em aramaico podem apresentar características helenísticas, como, por exemplo, parece ser o caso do manuscrito encontrado em Qunram que recebeu o nome de *Genesis Apochryphon* (cf. COHEN, S. J. D., 2010b). Por fim, devo reconhecer que, embora eu tenda a considerar essa ampla difusão da cultura helênica também na Judeia anterior ao século I d.C., não deixo de considerar válidas algumas críticas a essa concepção, como, por exemplo, algumas das arroladas por Feldman (FELDMAN, 2006c). Digo “algumas” por

ao grego e utiliza um vocabulário e método mais próximos dos utilizados pelos gregos em sua interpretação¹⁸. Além disso, mobiliza saberes filosóficos, médicos e astronômicos (entre outros) gregos no desenvolvimento e na apresentação de sua leitura. Ou seja, a própria lida com o texto sagrado não se mantém encerrada em um universo puramente judaico, quer seja por motivos ideológicos ou meramente pragmáticos.

Com alguma frequência, também, ele cita versos homéricos ou se refere claramente a um ou outro lírico, tragediógrafo ou mesmo comediógrafo. Geralmente, contudo, ele procura demonstrar a manutenção de um limite entre o arquivo grego e o judaico, ou melhor, entre o arquivo grego e o mais sagrado núcleo do arquivo judaico: a *Torah*.¹⁹ A preocupação, que parece advir do confronto com certos “acusadores”²⁰, concretiza-se em oposições como as que a seguir se apresentam:

παλαιὸς μὲν οὖν ἄδεται λόγος, ὅτι τὸ θεῖον ἀνθρώποις εἰκαζόμενον ἄλλοτε ἄλλοις περινοστεῖ τὰς πόλεις ἐν κύκλῳ, τὰς τε ἀδικίας καὶ παρανομίας ἐξετάζον: καὶ τάχα μὲν οὐκ ἀληθῶς, πάντως δὲ λυσιτελῶς καὶ συμφερόντως ἄδεται. ὁ δὲ λόγος σεμνότερον καὶ ἀγιώτερον ταῖς περὶ τοῦ ὄντος ἐννοίαις ἀεὶ χρώμενος, ἅμα δὲ καὶ τὸν τῶν ἀφρόνων βίον παιδεῦσαι γλιχόμενος ἀνθρώπῳ μὲν εἵκασεν, οὐ μέντοι τῶν ἐπὶ μέρους οὐδενί.

entender que Feldman incorre, em certos momentos, no mesmo erro que acusa nos outros: supervalorização de evidências escassas e generalização a partir das mesmas, sem devida consideração da perspectiva do texto ou documento. Feldman, por exemplo, afirma o rechaço ao ginásio construído em Jerusalém a partir de 2 Mc 4:7-14 (FELDMAN, 2006c, p. 76), mas deixa de observar que o próprio texto afirma o entusiasmo de muitos judeus (judeus da Judeia, e até mesmo sacerdotes) com a instituição. A postura do judeu que escreve é combativa, mas sua contenda se dirige justamente contra a adesão demonstrada por outros judeus.

¹⁸ A esse respeito do principal método interpretativo utilizado por Fílon, veja-se RIOS, 2009. Embora não haja consenso absoluto a respeito das origens da *alegorese* de Fílon, as propostas mais pertinentes consideram seriamente a importância de hermenêuticas semelhantes praticadas entre os gregos para sua constituição. Frequentemente, a interpretação praticada entre os estoicos foi evocada como fonte. O fato foi questionado por um especialista no estoicismo (LONG, 1996; 1997). Ainda assim, parece-me pertinente apontar considerável paralelo. Outros pontos de comparação também devem ser mencionados. A *alegorese* de Fílon, que já havia sido aproximada, equivocadamente a meu ver (cf. RIOS, 2009, p. 61-62), por Bréhier à pitagórica da *Tábua de Cebe* (BRÉHIER, 1950, p. 39-44), foi aproximada à interpretação da tradição neopitagórica com maior pertinência (MOTUSOVA, 2010). Uma semelhança com a prática hermenêutica dos neoplatonistas também foi claramente demonstrada (BERTHELOT, 2012). Há, pois, inegável relação entre a hermenêutica de Fílon e o mundo grego.

¹⁹ Sucede que, talvez, seja possível dizer que a diferença se marca entre a *Torah* e o resto de tudo que está no arquivo, independente da origem.

²⁰ Alguns destes, segundo Fílon, diziam: “Eis que vossos livros, ditos sagrados, também contêm mitos, dos quais costumais rir, quando escutais outros narrando-os.” (ἰδοὺ γὰρ αἱ ἱεραὶ λεγόμεναι βίβλοι παρ’ ὑμῖν καὶ μύθους περιέχουσιν, ἐφ’ οἷς εἰώθατε γελᾶν, ὅταν ἄλλων διεξιόντων ἀκούητε. - *Conf.* 2)

Canta, pois, uma palavra antiga que a divindade assemelhando-se, ora a uns seres humanos outrora a outros, viaja em redor pelas cidades, escrutinando tanto as injustiças quanto as transgressões das leis. Talvez não com verdade, mas ao menos proveitosa e convenientemente canta. Já a Palavra, de modo mais solene e santo, sempre usando as concepções a respeito do Ser, e, ao mesmo tempo, esforçando-se para instruir também a vida dos insensatos, assemelhou-o ao ser humano mesmo, não, contudo, a ninguém em especial. (*Somn.* 1.233-234)

"Οἱ δὲ γίγαντες ἦσαν ἐπὶ τῆς γῆς ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις". Ἴσως τις τὰ παρὰ τοῖς ποιηταῖς μεμυθευμένα περὶ τῶν γιγάντων οἶεται τὸν νομοθέτην αἰνίττεσθαι πλεῖστον ὅσον διεστηκότα τοῦ μυθοπλαστεῖν καὶ τοῖς ἀληθείας ἴχνεσιν αὐτῆς ἐπιβαίνειν ἀξιούοντα.

“E havia gigantes sobre a terra naqueles dias” (Gn 6:4). Talvez alguém suponha que o legislador está se referindo a coisas contadas por parte dos poetas sobre os gigantes. Mas são coisas que estão tão distantes quanto possível do moldar mitos e que são dignas de andar pelas trilhas da verdade, só desta. (*Gig.* 58-59)

Percebe-se, no primeiro trecho, no qual há uma referência à *Odisseia*²¹, uma relativa valorização do poema homérico, apresentado como uma “palavra antiga” (παλαιὸς λόγος – *palaiós lógos*). Contudo, o livro de Moisés o supera em solenidade e santidade. Já no segundo trecho citado, a preocupação é manter um limite ainda mais claro, observando que o que se lê no livro sagrado nada tem a ver com o moldar mitos (μυθοπλαστεῖν – *mythoplasteîn*).²² Com base em passos como esses, percebe-se que o que alguns chamam de

²¹ *Odisséia* XVII 485-487.

²² A respeito de uma aparente exceção em *Praem.* 23, ver nota 245, página 140. Sobre a possibilidade de Fílon admitir, ao menos em alguns casos, a presença de uma *linguagem mítica* com finalidade pedagógica na Torah, cf. KAMESAR, 1998. O exegeta alexandrino parece admitir, por exemplo, que Moisés tenha se expressado dessa forma em seu uso do termo “gigantes” em Gn 6:1-4 (MARTÍN, 2002, p. 275). Não se deve, contudo, pensar que fato de ele se dirigir à alegoria diante de textos que mencionam seres como anjos ou que tenham alguma semelhança com mitos gregos, por exemplo, seja sempre uma afirmação da presença de um mito. Em *Conf.* 14, ele deixa a elaboração de uma refutação no nível literal para os que são especialistas nesse tipo de tratamento do texto. Ou seja, ele trata de resolver alegoricamente o texto por ser essa a sua especialidade, mas não desacredita necessariamente na possibilidade de resolvê-lo também em sua literalidade. Ademais, as possíveis relações genéticas entre as leituras de Fílon e a tradição da apocalíptica judaica devem ser estudadas com cuidado, pois semelhanças pontuais podem levar a deduções precipitadas. Por exemplo, a relação entre a interpretação de Fílon em *Gig.* com a literatura apocalíptica e sapiencial judaica foi explorada por Loren Stuckenbruck. Sua proposta deve ser lida com cuidado. A meu ver, o autor se equivoca ao apreciar como evidência de um contato com a tradição preservada em pseudo-Eupólemo o fato de Fílon aproximar, em sua interpretação, Nemrod ao episódio dos gigantes em Gn 6:1-4 (STUCKENBRUCK, 2007, p. 138). Quem está familiarizado com a hermenêutica de Fílon perceberá que a recorrência do termo γίγας – *gigas* em ambos os trechos da LXX é motivo suficiente para a associação entre os dois trechos. Ao final do artigo, Stuckenbruck faz uma observação muito pertinente: o eventual contato de Fílon com tradições

intento conciliatório de Fílon não se faz de modo impensado. Ou seja, há um *encontro* em desenvolvimento, mas o escritor procura manter alguns limites que parece julgar inegociáveis. Certamente, contudo, ao marcar a diferença entre os arquivos, não deixa de ler e mobilizar ambos em sua escrita.

Será, pois, possível conservar o arquivo sagrado intocado? Decerto, a própria colocação do outro, do grego, a seu lado deve modificá-lo na recepção, uma vez que, assim, ele é lido em contraste. Revela-se o sagrado em contraposição ao profano (a um profano específico, digo). Não se trata, então, do sagrado absolutizado na impossibilidade de qualquer comparação ou convívio. Há, antes, um tipo de convívio agonístico, uma negociação irresolvida.

Mas talvez não seja tão viável, como parece pretender Fílon (ou faz parecer pretender), a manutenção de duas tradições diferentes mobilizadas e relidas em uma mesma escrita. Se é possível pensar, como quer o escritor argentino Ricardo Piglia, em uma estreita relação entre tradição e memória, no sentido de que “Para um escritor a memória é a tradição. Uma memória impessoal, feita de *citações*, na qual se falam todas as línguas.” (PIGLIA, 1991, p. 60)²³, será difícil pensar em tradições isoladas numa mesma escrita. Isso, sobretudo, se considerarmos o fato de que a palavra castelhana *citas*, que traduzi por *citações*, carrega em si outra carga semântica que pode ser bem sugestiva: “tener una cita” é entendido como “ter um encontro marcado”. Pensando assim, a partir da linguagem, chega-se à noção da citação como encontro marcado, encontro no qual não há fronteira linguística. Há uma série de encontros marcados nos textos de todos os tempos, lugares e autores. Será possível controlar a tradição como memória, ao ponto de negar ao texto o direito a *citas* indesejadas? Ou, talvez, será impossível dissimular *citas*, deixando-as com aquela impressão de encontro fortuito?

oriundas da Judeia em hebraico ou aramaico pode se dar por meio de tradição oral, traduções ou textos escritos, o que faz com que não seja inviável uma influência de Jerusalém sobre os judeus alexandrinos (STUCKENBRUCK, 2007, p. 142). De fato, as trocas podiam ocorrer em ambos os sentidos. Mas uma pergunta pode ser repetida: Fílon veria toda essa literatura apocalíptica como tratamento de mitos? É preciso observar que falar em anjos, do ponto de vista de Fílon, não significa entrar em um universo mítico, como hoje se entende. Observo que não entendo, tampouco, que a opção pela lição que traz ἀγγέλλοι τοῦ θεοῦ – *angélloī toū theoū*, em vez de υἱοὶ τοῦ θεοῦ – *huiōi toū theoū* para traduzir בני הַאֱלֹהִים – *binei elohim* (em *Gig.* 6) represente adesão a uma leitura mítica ancorada em uma tradição extra-bíblica. É preciso considerar a possibilidade de que essa lição seja proveniente de um sentido sugerido na própria Bíblia hebraica (cf. Sl 29:1, TM; Jó 1:6; 2:1, TM>LXX; cf. também ARAÚJO, 1995, p. 133). Ademais, pode ser que ele tendesse a uma leitura alegórica também de textos judaicos secundários (isto é, que se apoiam na Torah).

²³ Minha tradução de: Para un escritor la memoria es la tradición. Una memoria impersonal, hecha de *citas*, donde se hablan todas las lenguas.

“Por isso, em literatura os roubos são como as lembranças: nunca totalmente deliberados, nunca inocentes demais.” (*Idem*)²⁴. Nesse sentido, procuro encontrar algumas perceptíveis pistas de lembranças-delito na escrita de Fílon, entendendo que elas revelam deslocamentos que não se limitam a dados do arquivo judaico, mas também do grego. Esses deslocamentos na gênese da escrita filônica devem ser estudados. Decerto, não julgo possível fazê-lo com vistas a uma sistematização das influências ou um inquérito de delitos, afinal, para isso seria preciso adentrar à memória-tradição de Fílon. Além do mais, parece-me plausível ver a tradição como aquele livro de areia, que assim se chamava “porque nem o livro nem a areia têm princípio nem fim” (BORGES, 1984)²⁵. Resta, pois, rastrear algumas pistas, alguns indícios desses deslocamentos furtivos, para, de alguma forma, compreender sua dinâmica na escrita filônica. Será parte dessa dinâmica tornar comum o que não lhe é próprio (ou tornar próprio o que nem comum é)?

Assim, um pouco diferente do que expresse por meio da linguagem até aqui e farei em outros pontos do trabalho, os arquivos não são estáticos e nem permanecem completamente separados. Fílon os tem juntos e intervém nesse conjunto, estabelecendo relações, alterando significados, escrevendo às margens, mudando posicionamentos. O presente do escritor muda o arquivo. E há mais: o arquivista não só mantém uma organização monumental que lhe é transmitida desde sempre, ele produz arquivos (DERRIDA, 2001, p. 88).²⁶ Tanto em sua escrita da narrativa no nível da alegoria, que jaz sob a narrativa literal da Bíblia (*Comentário Alegórico*), quanto em sua reescrita da própria narrativa Bíblica (*Exposição da Lei*), Fílon gera novos arquivos que fazem parte dessa nova organização, na qual tradição judaica e tradição helenística não se opõem, mas convivem e se conhecem. E são férteis, como foi quando Adão conheceu Eva. O arquivista, então, se vê dominado pela *poiética* (até mesmo para suprir uma falta do arquivo, *Mos.* 1.1-3). Ele pode até mesmo buscar uma localização especial para os cinco livros que mais preza, o princípio e governo (ἀρχή – *arkhé*) de seu trabalho. Mas esse intento se desestabiliza quando reescreve (ou escreve para fora o que estava oculto debaixo) sem copiar simplesmente, mas recorrendo ao que não está nesse núcleo sacro-principal do arquivo, mas a diferentes partes dele, e, inclusive, a uma não

²⁴ Minha tradução de: Por eso en literatura los robos son como los recuerdos: nunca del todo deliberados, nunca demasiado inocentes.

²⁵ Minha tradução de: porque ni el libro ni la arena tienen principio ni fin.

²⁶ Obviamente, devo a *Mal de Arquivo* essa percepção, ainda que Derrida escreva, em princípio, contra o conceito tradicional de arquivo da História, e em um contexto polêmico bem peculiar (cf. BIRMAN, 2008), sua reflexão me parece pertinente para esse tipo de arquivo textual em sentido mais amplo de que trato aqui.

identificada tradição oral (*Mos.* 1.4).

De uma forma ou de outra, o que se assinala com o que até aqui desenvolvi é uma maneira específica de lidar com a noção de tradição na leitura que proponho da obra de Fílon. Não me interessa uma concepção fechada como a que se entrevê na proposta metodológica de Marius-François Guyard (GUYARD, 1994). Por outro lado, pode ser enriquecedora uma concepção que não se limite a ver na obra estudada influências de uma ou outra anterior, mas que coloque os textos lidos em uma relação menos hierarquizada. Encontro, então, em *Kafka y sus precursores*, de Borges, uma maneira mais adequada para pensar a escrita de Fílon e sua localização quanto à tradição. Sobretudo, porque diz: “O poema *Fears and scruples* de Robert Browning profetiza a obra de Kafka, mas nossa leitura de Kafka afina e desvia sensivelmente nossa leitura do poema” (BORGES, 1974, p. 90)²⁷. De que maneiras e em que sentido a escrita de Fílon tem o poder, a dinâmica para desviar a leitura da épica homérica ou de um salmo hebreu? Percebe-se, a partir da proposta de Borges, como a relação entre textos que, permito-me dizer, compartilham uma mesma tradição, não é unidirecional. No mesmo sentido, Eliot, em seu ensaio *Tradição e talento individual*, observava: “Os monumentos existentes formam uma ordem ideal entre si, e esta só se modifica pelo aparecimento de uma nova (realmente nova) obra entre eles” (ELIOT, 1989, p. 39). Desvios e mudanças na ordem. Uma nova obra a entrar na tradição encontra seu espaço por meio de desvios e deslocamentos operados nas demais. Por outro lado, como também propunha Eliot, ela só entra na tradição por fazer-se sob um sentido histórico, uma consideração do anterior (ELIOT, 1989).

Quando Fílon cita um verso grego, recortando-o e colando-o em novo lugar, lendo-o segundo sua intenção e valorizando-o de modo diverso do habitual, ele parece ceder a uma repetição do patrimônio letrado grego. Mas, ao mesmo tempo, ele se coloca, ainda que de modo marginal, nos caminhos da tradição helênica, e propicia desvios nesta.

Não pretendo afirmar que a citação do arquivo grego fizesse parte de um projeto tramado por Fílon. Talvez seja precipitado propor algo nesse sentido. Prefiro lembrar Piglia (“nunca totalmente deliberados, nunca inocentes demais”), evocando, ainda, Derrida e sua observação de que herança não se escolhe, embora possa ser reafirmada (DERRIDA, 2002, p. 12). Lembro, neste passo, que Fílon não é um judeu de língua semita que se deslumbra com a cultura grega e resolve estudá-la, mas sim um judeu que fala grego (tendo essa língua como sua própria língua e não de outros, cf. *Conf.* 129) e que teve uma educação grega, muito

²⁷ Minha tradução de: El poema *Fears and scruples* de Robert Browning profetiza la obra de Kafka, pero nuestra lectura de Kafka afina y desvía sensiblemente nuestra lectura del poema.

provavelmente não sendo fluente em hebraico ou aramaico. Por fim, encerro esta breve discussão sobre tradição com um questionamento do já citado Derrida: “Um herdeiro fiel não deve também interrogar a herança? Submetê-la a uma reavaliação e a uma seleção constante, correndo o risco, como disse em algum lugar, de ser 'fiel a mais de um'?” (DERRIDA, 2004, p. 334).

Identificação: limites movediços entre o próprio e o comum

Émile Bréhier abre o primeiro capítulo de seu livro sobre Filon afirmando que este era um judeu fervoroso (“un Juif fervent”). Contudo, ao longo da obra, procura mostrar uma forte presença e influência grega no pensamento e no método de leitura do alexandrino, a partir do que percebe um universalismo judeu em seu fazer exegético (BRÉHIER, 1950). Wolfson, por sua vez, procura mostrar como, no período helenístico, os judeus foram uma exceção, por introduzirem algo novo na história da filosofia. Com isso em mente, o filonista procura mostrar com frequência as origens judaicas do pensamento filônico, apresentando-o não como mero dependente da filosofia grega, mas como um crítico dotado de outra forte tradição, a mesma que teria dado origem ao farisaísmo palestino (WOLFSON, 1982).

Com apenas esses dois exemplos, pode-se entrever quão diversas podem ser as leituras a respeito da identidade e dos propósitos do alexandrino a partir de sua relação com a tradição sob a sombra de sua dupla inscrição.²⁸ Talvez uma pergunta possa condensar a complexidade do problema: O que significa ser helenizado no caso de Filon?

E por que essa pergunta se faz tão necessária no caso de Filon? Samuel Sandmel indica que Filon é único por representar “a primeira importante mistura (combinação) entre judaísmo e helenismo” (SANDMEL, 1974, p. 4)²⁹. Outro estudioso dirá que “Filon reunirá em si os diversos aspectos deste judaísmo alexandrino: sua cultura helenística, sua lealdade romana, sua fé judaica” (DANIÉLOU, 1958, p. 12)³⁰. Seria, pois, essa mistura ou reunião de aspectos diferentes em si o que permitiria a Wolfson e Bréhier conclusões diferentes a

²⁸ A bibliografia a respeito de Filon é volumosa e não caberia uma revisão que mencionasse os diversos autores que procuraram relacioná-lo mais com o pensamento grego ou, por outro lado, aqueles outros tantos que procuraram enfatizar sua lealdade e dependência com relação ao judaísmo. Para tanto, sugiro a leitura de um artigo de Earle Hilgert (HILGERT, 1995), que expõe de modo detido a proposta de diversos autores dos séculos XIX e XX. O próprio Hilgert concluirá que “Filon é um helenista, mas, primeiro e sempre, um judeu” [Philo was a Hellenist, but first and always a Jew] (HILGERT, 1995, p. 15).

²⁹ Minha tradução de: the first major blend of Judaism and Hellenism.

³⁰ Minha tradução de: Philon réunira en lui les divers aspects de ce judaïsme alexandrin: sa culture hellénistique, son loyalisme romain, sa foi juive.

respeito do mesmo personagem histórico? Em princípio, sim. Mas parece-me simplista falar de mistura ou reunião, termos que não refletem o potencial de tensão inerente ao encontro.³¹ Prefiro pensar em uma *negociação*. Mas repito que não se trata de um encontro do representante de uma cultura isolada com outra que lhe é externa.³²

O cenário precisa ser compreendido a partir da consideração da impossibilidade de mesmidade absoluta e imutável de uma cultura, ou de seu fechamento total a influências. Impossibilidade esta que caracteriza todos os grupos, inclusive o dos judeus, não só de Alexandria ou da diáspora de língua grega no século I:

Apesar do fato de que, desde cedo, a identidade judaica estava em evidência e até estampada por um grau significativo de diferenciação, os judeus estavam continuamente interagindo com seus entornos e absorvendo influências de fora. Um povo pequeno no meio de uma cultura mais ampla e um império, como foram os judeus desde a era pérsica e adiante, não podia evitar ser tão afetado.³³ (LEVINE, 2009, p. 37)

Não há, então, uma cultura judaica pura (nem no século I d.C., nem nos séculos anteriores³⁴) com a qual comparar a experiência de Filon, que seria, no caso de tal tentativa, equivocadamente tida como uma tentativa de fundir “a cultura judaica” com “a cultura grega”.

Há, isso sim, o encontro em si de uma interculturalidade de partida, inevitável, e que, por isso, precisa ser negociada. Um encontro vinha sendo desenvolvido no entorno do

³¹ Um artigo de David Winston intitulado *Judaism and Hellenism: Hidden Tensions in Philo's Thought* [Judaísmo e Helenismo: Tensões ocultas no pensamento de Filon] me ajuda a perceber essa *tensão* no âmbito das noções filosóficas mobilizadas por Filon. Winston demonstra como Filon procura adotar noções filosóficas gregas na exposição da Bíblia, mas assinala que, em vários momentos, quando uma noção específica se choca com o entendimento proveniente do texto bíblico em si, ele pode não adotá-la, e procurar retirar ênfase do fato no sentido de não evidenciar a tensão. Contudo, diferente do que proponho e entendo ser mais pertinente a partir dos próprios indícios encontrados pelo pesquisador, Winston ainda se refere à obra de Filon como “extraordinária síntese do judaísmo e helenismo” [remarkable synthesis of Judaism and Hellenism] (WINSTON, 1990, p. 19).

³² Sobre as várias abordagens (com diferentes perspectivas) desenvolvidas ao longo das últimas décadas sobre a identidade de Filon, e que rompem a dicotomia grego – judeu, cf. BIRNBAUM, 2006.

³³ Minha tradução de: Despite the fact that early on Jewish identity was in evidence and often even stamped by a significant degree of distinctiveness, Jews were continuously interacting with their surroundings and absorbing outside influences. A small people in the midst of a larger culture and empire, as were the Jews from the Persian era onward, could not help but be so affected.

³⁴ Em seu *Rethinking the Other in Antiquity* [Repensando o Outro na Antiguidade], Erich Gruen demonstra que essa dinâmica de abertura ao que é alheio está presente nos encontros entre diversos grupos na Antiguidade. E, inclusive, também é observada por ele em diferentes momentos da história judaica (GRUEN, 2011, p. 277 - 351). Nesse livro, o pesquisador demonstra que a relação com o Outro não é essencialmente de rechaço e diferenciação absoluta, mas, por vezes, de acolhimento e integração.

Mediterrâneo (e em Alexandria especialmente) ao longo de séculos, com mudanças sociais e culturais e influências previamente sendo absorvidas em todos os lados que se encontram nessa mesa de negociação. Novas interpelações surgiam a cada momento e novas respostas eram propostas.³⁵

Parece-me razoável concordar com Gregory Sterling, que, a partir da consideração da ampla produção literária judaica em Alexandria, de evidências epigráficas e de papiros pertinentes, e das referências feitas sobre os judeus por autores não-judeus, constata que, do ponto de vista dos judeus de Alexandria, era algo normal ser judeu e compartilhar daquilo que veio a se chamar helenismo (educação helênica, entretenimento e atividades cívicas)³⁶. Sterling é enfático e claro:

Conquanto é um lugar comum assinalar para a observância judaica aos requerimentos da Torah como componente central da identidade judaica, eu gostaria de sugerir que, em Alexandria, o direito de participar no helenismo era intelectualmente tão importante quanto, e historicamente de maior consequência. Quando a comunidade olhava para o norte, cruzando o Mediterrâneo, ela não olhava somente ao leste, para a Palestina, mas a oeste, para a Grécia. Ambos horizontes desempenhavam papéis críticos na formação do auto-entendimento da comunidade, mas de perspectivas distintas.³⁷ (STERLING, 1995, p. 18)

Esse olhar duplo faria parte da autodefinição dos judeus alexandrinos. O autor sugere, ainda, que a chegada do domínio romano sobre Alexandria e subsequente estratificação mais definida entre diferentes etnias com limitação do acesso dos judeus à vida

³⁵ Obviamente, quando falo de negociação, interpelações e respostas, não estou pensando em uma situação de diálogo explícito, com perguntas e respostas sendo trocadas, por escrito ou oralmente, por Filon e interlocutores gregos ou judeus. Trata-se de uma negociação constituída no texto, e as questões enfrentadas devem ser percebidas no próprio texto. Conversas extra-texto que podem ter motivado algo no texto não nos são acessíveis. Em alguns casos, é até possível, devo reconhecer, supor algo a partir de trechos específicos, como diálogos de Filon com exegetas que usavam métodos diferentes, com curiosos sobre a história judaica ou judeus que estavam por se apostatar. Ainda assim, para os efeitos deste estudo, não faz muito sentido a pergunta proposta por Hadas-Lebel: “*E se toda a obra de Filon não tiver sido mais que um longo monólogo?*” [Et si toute l'oeuvre de Philon n'avait été qu'un long monologue?] (HADAS-LEBEL, 2003, p. 114).

³⁶ É curioso notar, inclusive, que, ao menos textualmente, o “helenismo” (isto é, o termo ἑλληνισμός - *hellenismós* utilizado com esse sentido relacionado com a cultura), surge para nós de certa forma já em oposição ao “judaísmo” (ἰουδαϊσμός - *ioudaismós*), e vice-versa, pois ambos os termos aparecem assim utilizados pela primeira vez no mesmo texto, II *Macabeus* (2 Mc 2:21; 4:13-14. cf. STERLING, 2001, p. 263).

³⁷ Minha tradução de: While it is a commonplace to point to Jewish observance of Torah requirements as a central component of Jewish identity, I would like to suggest that in Alexandria the right to participate in Hellenism was intellectually just as important and historically of greater consequence. As the community looked northward out across the Mediterranean, it not only looked east to Palestine, but west to Greece. Both horizons played critical roles in the shaping of the community's self-understanding, but from different perspectives.

cívica “helenista”³⁸ representa uma mutilação desse dado constitutivo de uma identidade. Esse fato histórico teria sido decisivo para a posterior extinção do judaísmo alexandrino tal qual vinha se desenvolvendo (STERLING, 1995, p. 17). Não há uma antítese entre judaísmo e helenismo. Portanto, não há resistência a um para a permanência no outro.

É preciso, então, considerar que Fílon e muitos dos que formavam a comunidade judaica alexandrina de seu tempo não pensavam que o que faziam, nos textos ou na vida, seria uma atividade conciliatória entre duas culturas. Eles viviam e escreviam tendo essa dupla tradição como parte de uma só vida, de um só texto. É nesse contexto complexo, nessa comunidade que vê dois lados ao olhar para seu norte, que Fílon nasce e escreve.

E, talvez possamos dizer que para nós, nesse cenário, nasce sua escrita e, a partir dela, nasce para os leitores de tempos futuros um personagem chamado Fílon, dotado de características que intrigam e confundem, e que, por isso mesmo convida à leitura. Observo aqui o cerne de meu interesse, ao que voltarei em breve: uma negociação feita no discurso de Fílon a respeito do si, do que lhe é próprio e do que é comum.³⁹ Devo destacar, também agora, a mútua definição de limites entre próprio e comum. Ou seja, quando um se define, o outro tem que ser reconfigurado e vice-versa. Além disso, é perceptível uma transitividade do termo “comum”. Ele parece pedir um complemento que o esclareça: comum *com* quem?

³⁸ Modrzejewski explicita a mudança nos seguintes termos: “*Sob o domínio dos Ptolomeus, os judeus haviam sido parte da comunidade dos 'helenos', o grupo dominante dos conquistadores falantes de grego. Quando os romanos, por sua vez, conquistaram o Egito, a situação foi completamente alterada. Não havia espaço nos limites da lei romana para a comunidade dos helenos, um conceito mais cultural que nacional. Ela era feita de diferentes elementos, cada um com sua própria identidade, e a soma desses elementos não podia ser reconhecida como uma única 'nação' ou 'povo'.*” [Under the Ptolomies, the Jews had been part of the community of 'Hellenes', the dominant group of Greek-speaking conquerors. When the Romans, in their turn, conquered Egypt, the situation was altered from top to bottom. There was no room within the limits of Roman law for the community of Helenes, a cultural rather than a national concept. It was made up of differentiated elements, each with its own identity, and the sum of these elements could not be recognized as a single 'nation' or 'people'.] (MODRZEJEWSKI, 2001, p. 161). O pesquisador se apoia em Josefo, que afirma judeus e gregos em Alexandria compartilhavam a mesma denominação de τῶν Ἑλλήνων – *toûs hēllēnas* (B.J. II 487). É preciso reconhecer, contudo, que não é necessariamente o caso de que todos os judeus se encontravam nessa mesma categoria, mas, certamente, muitos sim (cf. GAMBETTI, 2009, p. 49-50). Convém notar que Victor Tcherikover antecipa a constatação de Modrzejewski, indicando, inclusive, que, ao serem submetidos ao imposto conhecido como *laographia*, os judeus se viram no mesmo nível social dos egípcios (TCHERIKOVER, 1999, p. 311-312), algo que será importante em algum momento ao longo desta tese, especialmente no capítulo 1.

³⁹ Que isso é possível de ser feito no discurso me parece claro. Ainda assim, considere-se o que Michel Meyer diz, não a respeito da mesma questão, exatamente, mas de algo próximo: “A retórica parece pois capaz de anular as diferenças para criar a identidade, tal como pode operar no sentido inverso, mas na maior parte dos casos os dois movimentos coexistem” (MEYER, 2007, p. 135).

Quais são os limites do que Fílon pode considerar comum *com* o si-mesmo? Chega-se, assim, a questões relativas ao particular e ao universal. Ellen Birnbaum aborda o tema a partir do estudo dos termos *Judeu* (Ἰουδαίος- *Iudaíος*) e *Israel* (Ἰσραήλ- *Israel*) na obra de Fílon. Conforme observa sua pesquisa, as palavras têm sentidos diferentes. Enquanto *Israel* se refere, a partir de uma suposta etimologia hebraica, ao conjunto de pessoas “que veem a Deus”⁴⁰, *Judeu* se limita à nação, ao povo dos judeus, tanto ao histórico da narrativa bíblica, quanto ao contemporâneo, quer seja da diáspora, quer seja da Palestina. O que mais me interessa são os seguintes fatos: os dois termos não se superpõem. Ou seja, nem todos os que fazem parte dos *Judeus* são necessariamente *Israel*, e nem todos considerados *Israel* são necessariamente *Judeus*.⁴¹ Ademais, o grupo dos *Judeus* não está restrito aos judeus por

⁴⁰ De fato, Fílon costuma interpretar Ἰσραήλ - *Israel* como ὁρῶν θεόν – *horôn theón*, “(o) que vê a Deus”. Ao fazê-lo, provavelmente, ele reproduz uma interpretação do nome em hebraico, אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל – *ishrael*, como uma contração de אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל – *ish roê el*, “o homem (alguém) que vê a Deus” (cf. BIRNBAUM, 1996, p. 70-72). Hayward entende que Fílon chegou a essa interpretação não pela referida etimologia, mas pela leitura de Gn 28 (HAYWARD, 2000). Posteriormente, Marta Alesso, que reproduz muito do desenvolvido por esses outros dois estudos, também sugeriu que o próprio Fílon seja responsável por tal interpretação (ALESSO, 2010, p. 126). Quanto a isso, concordo com Birnbaum, inclusive porque o aproveitamento da interpretação etimológica desenvolvida por outros, possivelmente apresentada em listas de nomes e significados, é algo coerente com o que entendo que Fílon faz no caso de outros diversos nomes da Bíblia ao longo de seu trabalho exegético. Não há, de fato, registro anterior de algum exegeta que adote a mesma explicação do termo, mas alguns registros posteriores sugerem uma existência da mesma anterior a Fílon (BIRNBAUM, 1996, p. 73-74).

⁴¹ Hayward procura reduzir essas possibilidades ao afirmar duas coisas: embora alguém mais possa ser *Israel*, todos os *Judeus* certamente são (HAYWARD, 2000, 226); o fato de que um não judeu poderia ver a Deus poderia ser entendido como uma inspiração extraordinária, como no caso da mula de Balaão (Nm 22:28; cf. *Leg.* 3.210). Não concordo com a primeira das afirmações, uma vez que Fílon pode ser muito crítico dos judeus que não vivem de modo acorde com sua nobreza de origem, e o faz inclusive em contraposição a prosélitos, como se verá no Capítulo 3. Quanto à segunda afirmação, não me parece completamente errada, mas um tanto desnecessária. Se Fílon não restringe claramente o termo *Israel*, ele tampouco afirma que não judeus específicos sejam parte desse grupo de pessoas. Os exemplos dados por Birnbaum de não judeus que têm aptidão para “ver” (*Prob.* 74; *Prob.* 140; *Spec.* 2.45; cf. BIRNBAUM, 1996, p. 94) talvez não sejam tão relevantes quanto ela supõe. Primeiro, porque *Prob.*, embora certamente escrito por Fílon, tem bastante diferença com relação à maior parte de sua obra no que diz respeito ao tratamento do legado cultural grego ou não judeu em geral (cf. *Primeiro Excursus do Capítulo 4*). Ademais, essas referências caracterizam não judeus como aqueles que veem algo importante (a verdade, a natureza etc.), mas não a Deus. Birnbaum inclui na lista também os *terapeutas* (θεραπευταί – *therapeutai*) descritos em *Cont.*, e diz que Fílon não afirma, mas somente sugere que sejam judeus. Indiferente disso, pela leitura do tratado é óbvio o fato de que eles são judeus, inclusive porque são apresentados em comparação com os essênios (*Cont.* 1), seguem instruções de Moisés (*Cont.* 64) e se comportam como judeus nas sinagogas (Comparem-se *Somn.* 2.126-128 com *Cont.* 28-31. Cf. RIOS, 2009, p. 28-30). A respeito da relação desse grupo específico com os judeus em geral, cf. HAY, 2002, p. 344-345). Parece-me razoável, então, afirmar que Fílon não fecha o grupo de *Israel* nem o iguala ao dos *Judeus*, mas nada sugere que essa abertura seja tal que inclua alguém completamente ignorante da Lei mosaica. Questões pertinentes são abordadas no capítulo 3.

nascimento, podendo ser aumentado pelo acolhimento de prosélitos. Por tudo isso, segundo Birnbaum, não se pode considerar Filon um particularista, ainda que seu universalismo não seja tal que aceite as outras religiões de seu entorno cultural como igualmente válidas (BIRNBAUM, 1996). Nesse sentido, a pesquisadora critica a posição de Mendelson, que poucos anos antes, havia publicado uma obra sobre a identidade judaica de Filon, na qual, a partir de um estudo sobre a ortodoxia e a ortopraxia do alexandrino, o retrata como essencialmente particularista (MENDELSON, 1988). A pesquisa de Birnbaum tem a vantagem de observar de uma forma mais abrangente as afirmações de Filon. Isso porque, em alguns momentos, o alexandrino produz frases que refletem um particularismo extremo.

Não deve-se pensar, contudo, que negar o total particularismo ou uma alteridade absoluta deva levar à não consideração de qualquer limite. Se assim fosse, não haveria necessidade ou possibilidade de *negociação*. Há limites, mas nem todos são nitidamente percebidos. É possível, ainda assim, dar algum exemplo que desfaça a tentação de pensar que Filon proponha uma continuidade ou identificação total e impensada, sem qualquer definição de um dentro e um fora. Como exemplo, cito apenas dois fatos que me parecem suficientes. O primeiro é a constatação de que, proporcionalmente à possibilidade de um não-judeu vir a tornar-se judeu pela conversão, existe a possibilidade inversa, de um judeu tornar-se um apóstata, abandonando sua origem. “Somente a apostasia implica em um rompimento com a identidade Judaica”⁴² (MODRZEJEWSKI, 1993, p. 83), escreve Modrzejewski. O pesquisador cita como exemplo o famoso caso de Dossiteu, registrado em III *Macabeus* (*idem*). O texto grego que seleciona, inclusive, é bem claro quanto ao desligamento do apóstata, “que muda os costumes e que se torna estrangeiro com relação aos dogmas pátrios”⁴³ (3 Mc. 1:3).

John Barclay é mais meticoloso e ressalta que a apostasia está relacionada a perspectivas que variam entre diferentes círculos judaicos (BARCLAY, 1998, p. 93). Ainda assim, identifica dois pontos comuns que implicam na apostasia entre os diversos escritos que consulta (entre os quais está a obra de Filon): a participação em cultos de outros deuses e a inobservância das leis relacionadas com a comida (BARCLAY, 1998, p. 91-92). No caso de Filon especificamente, Barclay aponta para três principais tipos de apostasia: o repúdio das tradições e práticas judaicas pela ascensão social (*Mos.* 1.31), a adoção de costumes impuros e cultos estranhos pelo casamento com gentios (*Spec.* 3.29) e aqueles que rejeitam a Escritura

⁴² Minha tradução de: Only apostasy entails a break with Jewish identity.

⁴³ Minha tradução de: μεταβαλὼν τὰ νόμιμα καὶ τῶν πατρίων δογμάτων ἀπηλλοτριωμένος.

Sagrada, tratando-a como obra qualquer (*Abr.* 178-193; *Conf.* 2-13) (BARCLAY, 1998, p. 84-85).

Quanto à participação em outros cultos motivada pelo casamento, é preciso fazer uma observação. Não se deve pensar que a preocupação de Filon com a possibilidade de um judeu se envolver com cultos de outras religiões se restringisse à questão do casamento misto. Sandelin demonstrou que a amplitude da questão é maior (SANDELIN, 2012b)⁴⁴. Convém observar, também, a partir de outro estudo de Sandelin, que diversas evidências epigráficas e literárias apontam para a participação efetiva de judeus em práticas religiosas de outros povos. Alguns o faziam à força, outros voluntariamente. Alguns parecem inclusive julgar viável sua participação em cultos de outras divindades sem deixar de se reconhecerem como judeus (SANDELIN, 2006). Então, a participação de um judeu em cultos alheios ao judaísmo, algo que de fato podia acontecer, parece um dado crítico, ao menos para Filon, no que diz respeito à manutenção ou desligamento do pertencimento ao povo judeu.⁴⁵

Quanto à apostasia relacionada com a abordagem da Escritura, não estou completamente convencido de que Filon perceba tais pessoas como necessariamente apóstatas, ou, ao menos, tão definitivamente apartadas do judaísmo como aqueles que incorrem nos demais casos. Ademais, para afirmar com certeza que se tratam de apóstatas, teríamos que afirmar, antes, que se tratam de judeus (isto é, originalmente judeus), e não de pessoas de fora que tenham se interessado pelos textos dos judeus. Mas mesmo excluindo esse caso por cautela, é possível e importante notar que a possibilidade da apostasia e consequente consideração do apóstata como um “de fora”, assinala a existência de um limite mesmo para os que, em princípio, estavam “dentro” por relação genética.⁴⁶

Outro fato que menciono como evidência de que, apesar de não haver um

⁴⁴ Um problema pontual a se assinalar nesse artigo de Karl-Gustav Sandelin é a preocupação do autor com a presença de Filon em eventos cívicos que poderiam comportar alguma conotação religiosa, sobretudo, porque essa preocupação se baseia na afirmação de Feldman de que a simples presença de um judeu nesses eventos comprometeria sua ortodoxia (SANDELIN, 2012b, p. 44). O anacronismo ou, ao menos, a imprecisão de Feldman ao falar categoricamente de uma suposta ortodoxia nesse contexto é flagrante.

⁴⁵ Certamente, não somente Filon tinha tal percepção. É significativo que o mesmo Dossiteu, descrito como apóstata em 3 Mc. assumiu a função de sacerdote no Egito ptolomaico, conforme evidência de um papiro (*CPJ* 127e) (cf. REINHOLD; FELDMAN, 1996, p. 56-57; CROY, 2005, p. 39). Embora 3 Mc. não transmita tal informação, não é impossível conjecturar que a apostasia tenha sido associada fortemente a esse personagem histórico por esse motivo.

⁴⁶ A implicação comunitária do fato, contudo, nem sempre é discernível. Lester Grabbe, que enfatiza a naturalidade com que os judeus interagiam com a cultura helênica, faz a ressalva de que, ao menos em alguns casos, acusações de apostasia que nos chegaram podem refletir opiniões pessoais (GRABBE, 2008, p. 31).

particularismo absoluto, não há tampouco uma fusão impensada e abolição de limites é a constatação de Katell Berthelot em um estudo sobre o lugar dos *judeus* nas repartições que Fílon faz da população mundial. Fílon frequentemente lança mão da repartição do mundo entre *gregos* e *bárbaros*. E chega a utilizar o par claramente como definidor da totalidade, o que claramente acontece em *Spec.* 1.211, pois “gregos e bárbaros” (ἐλλήνων, βαρβάρων – *ellénon, barbáron*) aparece após “homens e mulheres” (ἀνδρῶν, γυναικῶν – *andrôn, gynaiikôn*) e é seguido por “habitantes dos continentes e das ilhas” (τῶν ἐν ἡπείροις, τῶν τὰς νήσους εἰληχότων – *tôn em epeírois, tôn tàs nésous eilekhóton*). A questão proposta pela pesquisadora seria pensar onde se encontrariam os judeus entre essas duas opções. Há, de fato, um problema notável. Proporcionalmente notável, contudo, é a resposta de Berthelot, que resolve a questão ao perceber que Fílon tende a considerar o povo judeu como a parte do mundo comum, não sendo contado entre os demais, em uma retomada de *Números* 23:9, e conclui:

[...] a utilização do par gregos – bárbaros por Fílon não se reduz à influência de sua educação grega, mas reúne sua inspiração bíblica e sua concepção mística de Israel, povo que vê a Deus, sacerdote a serviço da humanidade (*Spec.* 2.162-167) e oferta de primícias a Deus (*Spec.* 4.180). Se o povo judeu não é contado com o número das nações, ele não permanece menos ligado a todos os povos, e tem por vocação última reuni-los um dia no culto do Deus Único.⁴⁷ (BERTHELOT, 2011, p. 60-61)

Nessa perspectiva quase cosmológica, então, Fílon parece considerar uma especificidade absoluta do povo judeu, mas, mesmo nessa perspectiva, isso não torna esse povo completamente desprovido de ligação com os demais.⁴⁸ E, certamente, propor uma total desconexão é menos plausível ainda se essa perspectiva cosmológica pretende fazer algum sentido a partir de uma leitura da perspectiva histórica e social.⁴⁹ Fílon estabelece uma

⁴⁷ Minha tradução de: l'utilisation de la paire Grecs – barbares par Philon ne se réduit pas à l'influence de son éducation grecque, mais rejoint son inspiration biblique et sa conception mystique d'Israël, peuple qui voit Dieu, prêtre au service de l'humanité (*Spec.* 2.162-167) et prémices offertes à Dieu (*Spec.* 4.180). Si le peuple juif n'est pas compté au nombre des nations, il n'en demeure moins lié à tous les peuples, et a pour vocation ultime de les rassembler un jour dans le culte du Dieu Un.

⁴⁸ Alguns trechos podem dar uma impressão precipitada de que Fílon enquadra os judeus junto a um grupo ou outro. Ellen Birbaum menciona a expressão “nossa língua” como referência de Fílon ao grego como um exemplo de inserção entre os falantes de grego (BIRNBAUM, 2001, p. 47). Mas o fato de um escritor que usa o grego afirmar que ele e seus leitores estão entre os falantes desse idioma não é o mesmo que afirmar que todo o grupo dos judeus está. Birbaum também menciona *Mos.* 2.27 como uma possível inserção dos judeus entre os bárbaros (BIRNBAUM, 2001, p. 47; cf. GOUDRIAAN, 1992, p. 84-85). Contudo, como observa Berthelot, o trecho reproduz a opinião de não-judeus (BERTHELOT, 2011, p. 48).

⁴⁹ Pensando assim, concordo com Goudriaan: “Dizer que os judeus permanecem separados do resto da humanidade não implica que estejam à mesma distância de todos os povos não-judeus” [Saying

conexão entre a perspectiva histórica e a cosmológica, a meu ver, por exemplo, ao afirmar que o povo judeu ocupa, no conjunto da humanidade, o lugar que o sacerdote ocupa em um reino, uma vez que os sacrifícios oferecidos no Templo são em benefício de todos (cf. *Mos.* 1.149).⁵⁰ Ademais, deve-se lembrar, o pertencimento a esse grupo à parte não é dado por parentesco somente, nem por lugar de residência. O que define o povo é mais a aderência a um conjunto bem específico de leis e a prática do monoteísmo (UBIGLI, 2003, p. 72-73)⁵¹

Se o parâmetro mais importante é a Lei e o estricto monoteísmo que ela implica, e se o povo judeu está a parte do resto, ao menos a partir de uma perspectiva cosmológica (que não implica em sua plena separação no âmbito social e histórico), é possível compreender que, em dados momentos, Filon possa explicitar diferenças claras também para com os gregos. Diferenças teológicas são apresentadas ao longo da obra de Filon, mas um contraste pontual, que abarca diferentes temas, aparece concentrado em *Sobre a vida contemplativa*. São trechos seguidos (*Cont.* 14, 42, 57, 68) que podem ser considerados surpreendentes, uma vez que o alexandrino está tão ligado à cultura helênica (BIRNBAUM, 2001, p. 46). Maren Niehoff explica essa característica de *Cont.* afirmando que o tratado foi escrito em um período tardio da vida de Filon, quando ele se identificava, segundo ela, com a ideologia romana e, assim adotava os estereótipos comuns entre os romanos sobre os gregos, para localizar os judeus junto com a elite romana (NIEHOFF, 2001, p. 137-158). A meu ver, os trechos não devem suscitar grande surpresa, nem requerer necessariamente uma explicação muito complexa, baseada em uma cronologia hipotética. O alexandrino não afirma diretamente o pouco valor do comportamento dos gregos. Na verdade, em sua construção da comunidade dos judeus chamados “terapeutas”, que se localizava nos arredores de Alexandria, como

that the Jews keep aloof from the rest of mankind does not imply that they are at equal distance from all non-Jewish peoples] (GOUDRIAAN, 1992, p. 84).

⁵⁰ O culto judaico no Templo não só é afirmado como feito em benefício de toda a humanidade, mas também como um momento em que todo o cosmo cultua conjuntamente seu Criador (cf. *Spec.* 1.82-96; *Mos.* 2.133-135; *Somn.* 1. 203-215). Essa compreensão confere ao culto próprio dos judeus um significado comum a toda a criação, universal. Contudo, curiosamente, essa mesma noção se mostra em completa oposição à religiosidade helenística, pois, em vez de o humano cultuar elementos do cosmo (criado), o judeu alexandrino propõe que o cosmo é que cultua o Ser (não-criado) junto com o ser humano (HARL, 2011, p. 173; cf. BRÉHIER, 1950, p. 170). Para uma mínima exposição da interpretação cosmológica que Filon apresenta para a veste sacerdotal, em comparação com Josefo e *Sabedoria de Salomão*, cf. RIOS, 2009, p. 46-48).

⁵¹ O que pretendo demonstrar nesse trecho é a persistência de limites e definições mesmo quando há consideração do comum. Uma boa e sucinta exposição dessa realidade aparece em BIRNBAUM, 2011, p. 69-75. A autora, contudo, divide as evidências como representantes de duas correntes discrepantes no pensamento de Filon, uma que tende para mistura cultural e outra que tende para a diferença cultural. De acordo com meu argumento, essa discrepância aparente revela na verdade uma tensa negociação.

exemplo de vida ideal alcançado por *alguns* judeus, ele estabelece uma contraposição com o ideal alcançado por alguns gregos específicos, como os atletas, os filósofos e as sacerdotisas virgens. O âmbito da comparação se faz mais amplo somente quando se entende o ideal construído como meta da vida do conjunto de pessoas. Mas o ideal construído por Fílon em sua descrição dos “terapeutas” não figura como valor compartilhado pelos judeus, mas sim proposto por ele mesmo como algo que deveria receber tal lugar. Algo mais deve ser dito: o fato de contrapor seu ideal ao dos gregos demonstra o valor deste último em sua reflexão. Assim como os textos do arquivo grego são valorizados, mas menos importantes que o texto ideal (a Torah) dos judeus, comportamentos específicos dos gregos, embora louváveis em princípio, podem revelar-se menos importantes ou dignos de honra se comparados aos pertinentes a um possível ideal de vida propriamente judaico (que gravita em torno da própria Torah, deve-se dizer).

O contexto de Fílon não é, portanto, de um espaço vazio em que todos circulam sem que se pensem diferenças. Há linhas que formam um mapa. Mas elas não são dadas de antemão, para serem somente preservadas. São linhas muitas vezes esfumadas, não claramente nítidas, e constantemente negociadas. Percebo a necessidade de se pensar a diáspora como lugar de trocas muitas vezes não mapeáveis, lugar de uma negociação constante. O outro está em constante contato com o si-mesmo. Não digo que isso só aconteça na diáspora. Ricoeur procura demonstrar que o si-mesmo tem o outro como imprescindível para sua constituição em qualquer situação (RICOEUR, 1991). O que pretendo destacar é o fato de que a experiência de constantes fronteiras estabelecida na diáspora torna o contato com o outro tão cotidiano que o si-mesmo é constantemente chamado a reinterpretar-se, a tratar de seu limites e de seus alcances, em um jogo no qual o próprio outro deixa, por vezes, de ser tratado como outro, tornando-se constitutivo de uma identidade situacional. Isso deve ser frisado, essa identidade não se define em momento algum como uma mesmidade absoluta, mas como uma *ipseidade* marcada em uma negociação sobretudo discursiva e performática (ainda aqui dependendo da referida obra de Paul Ricoeur). Quando falo em negociação, decerto, suponho que os limites com que se joga não são rígidos e definitivos, mas maleáveis conforme necessidades e estratégias.

Nesse sentido, parece-me que a diáspora judaica em Alexandria exige uma noção de diferença que transcenda o binarismo tradicional, que opõe fixamente o um e seu oposto. Portanto, pode-se adotar a noção derridiana de *différance* como parâmetro da atual reflexão

sobre um caso antigo. Pois, apesar da relação estrita de Fílon com a crença e a prática religiosa judaica, percebe-se em seu texto um processo de identificação passível de deslizos, deslocamentos. Nisso, sigo inevitavelmente a proposta de Stuart Hall para a reflexão sobre a diáspora caribenha na Inglaterra dos séculos XX e XXI (HALL, 2003, p. 32; p. 58). Decerto, nem toda a reflexão de Hall será aplicável ao caso de Fílon, sobretudo porque, em alguns momentos, ele se refere a fenômenos especificamente oriundos de condições engendradas em nossos séculos. Contudo, a leitura de seus textos pode ajudar a pensar casos do passado. Por isso, a mobilizo com o cuidado de evitar imputar à obra de Fílon características dos tempos atuais, mas não privo de minha reflexão, inevitavelmente atual, o diálogo com meu universo discursivo.⁵² O mesmo devo dizer com respeito à alguns apontamentos de Bhabha que me parecem pertinentes. Sua reflexão lida frequentemente com problemas relacionados à cultura na era dos Estados Nacionais. Contudo, algumas de suas noções são aplicáveis, ou ao menos me servem de ponto de partida para uma reflexão mais específica e próxima do discurso filônico. Como exemplo, menciono a *negociação* que se dá na interculturalidade (BHABHA, 1998). Ora, percebo em Fílon justamente, como antes adiantei reiterativamente, uma constante negociação de seu lugar, dos limites de si-mesmo, do que é próprio e do que é comum *com*. Passo a exemplificá-lo minimamente.

Em *Embaixada a Gaio* Fílon procura demonstrar o erro contido nos atos do imperador Caio Calígula, sobretudo no que diz respeito a sua vontade de fazer-se deus. Ademais, ele narra sua ida a Roma, como parte de uma embaixada enviada pelos judeus alexandrinos com o objetivo de negociar, de solicitar do governante uma proteção contra perseguições que sofriam, além do reconhecimento deles mesmos como cidadãos alexandrinos. Enquanto os cinco representantes da embaixada esperavam uma oportunidade de falar diretamente com Calígula, chega um judeu com uma notícia desastrosa: uma imagem de Calígula-Zeus tinha sido colocada dentro do Templo, em Jerusalém. Esse personagem cumpre, a meu ver, a função de um verdadeiro mensageiro trágico. Fílon conta, então, que, após escutarem a nefasta novidade, todos se colocaram juntos e “pranteávamos

⁵² Reconheço que, provavelmente, o próprio Hall desaprovava a mobilização de seu aparato teórico para uma reflexão sobre a diáspora judaica (e antiga). Não obstante, isso pode dever-se a um equívoco com respeito às características do movimento diaspórico judaico, confundido por Hall com o sionismo (cf. BOYARIN, 2002, p. 12-13). John Barclay, na introdução de um volume intitulado *Negotiating Diaspora* assinala a pertinência (e também alerta para o cuidado necessário) no empreendimento desse tipo de abordagem, que considera o arcabouço conceitual atual e experiências de Diáspora de nossos tempos na reflexão a respeito das diásporas judaicas da Antiguidade (BARCLAY, 2004).

incessantemente, a uma só vez, em um só lugar, as sortes próprias e as comuns” (*Legat.* 190)⁵³. O advérbio ὁμοῦ - *homou* pode significar uma simultaneidade (por isso tento traduzi-lo por “a uma só vez”), bem como uma coincidência espacial (por isso “em um só lugar”). Independente dessa escolha, o importante é notar que nesse caso o próprio e o comum são co-pranteados. Há uma distinção, deve-se notar, mas um só pranto. E o que seria o próprio e o comum nesse caso? O comum se refere, pelo contexto, ao sucedido aos judeus como povo em geral. O próprio, por sua vez, poderia ater-se ao individual (cada um chora o fato segundo sua própria experiência) ou ao geográfico, uma vez que há alexandrinos e não-alexandrinos em conjunto. Em um trecho pouco posterior, as coisas se definem um pouco mais claramente. O narrador reflete sobre a mudança de prioridade entre a defesa dos direitos no âmbito do que é próprio e a luta em um âmbito mais amplo:

τοῖς γὰρ μεγάλοις τὰ βραχέα καὶ τοῖς κοινοῖς τὰ ἴδια ὑποστέλλειν ἀναγκαῖον, ὧν οἰχομένων ἔρρει καὶ ἡ πολιτεία. ποῦ γὰρ ὅσιον ἢ θεμιτὸν ἄλλως ἀγωνίζεσθαι, δεικνύντας ὡς ἔσμὲν Ἀλεξανδρεῖς, οἷς ὁ περὶ τῆς καθολικωτέρας πολιτείας ἐπικρέμαται κίνδυνος τῆς Ἰουδαίων;

Pois é necessário subordinar as pequenas coisas às grandes, e as próprias às comuns. Ora, quando estas se vão, se perde também a cidadania. Pois onde está o sagrado ou o direito em se rivalizar de outro modo, procurando mostrar como nós somos alexandrinos, nós a quem um perigo ameaça a cidadania mais universal, a dos judeus? (*Legat.* 193-194)

Antes de uma leitura atenta desses textos, alguém poderia pensar que o próprio, para Filon, seria o relativo à cultura judaica, enquanto o comum seria o que ele compartilha com o ambiente cultural grego.⁵⁴ Contudo, as coisas se revelam mais complexas. O comum pode ser o judaísmo como um todo e o próprio a comunidade judaica alexandrina. Próprio e comum se veem alterados em um jogo de perspectivas variáveis. Em algum momento, como visto, Filon pode inclusive assumir a divisão grega de mundo entre gregos e bárbaros e referir-se a César como “aquele que curou as doenças comuns dos gregos e bárbaros” (*Legat.* 145)⁵⁵. E se o estudo de seus textos pode levar à conclusão de que ele coloca os judeus à parte dessa divisão, como observei há pouco⁵⁶, isso não está explícito em uma simples leitura do texto. No passo mesmo, para um leitor não estritamente informado do pensamento do

⁵³ Minha tradução de: ἀθρόοι ἰδίας ὁμοῦ καὶ κοινὰς τύχας ἐθρηνοῦμεν

⁵⁴ A língua que usava, por exemplo, veio a ser chamada Grego *Koiné*, isto é, o grego comum, por ser a variante difundida em todo o mundo helenofônico pós-Alexandre.

⁵⁵ Minha tradução de: ὁ τὰς κοινὰς νόσους Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων ἰασάμενος.

⁵⁶ Cf. p. 31-32.

alexandrino, nada indica que há um grupo fora dessa contagem.

Falar do próprio e do comum é tratar de limites. Compreendo que, para a definição de um grupo, geralmente importa mais os *limites* que o separa de outros grupos do que necessariamente o *conteúdo* cultural que se encontra dentro desses limites (BARTH, 1969, p. 15). Mas, a partir dessa constatação, não me restrinjo a pensar o próprio de um lado e o Outro do outro lado desse limite. Esse pensamento pode ser o principal na definição de um grupo. Na negociação, por outro lado, a noção do comum se coloca em destaque.

Julgo, então, válido investigar a questão da identificação (desempenhada no texto) de Fílon por meio de um mapeamento, em seus escritos, do que lhe é próprio e do que lhe é comum, tendo em mente a maleabilidade dessas noções, desses limites. Acredito que, já em Fílon, talvez por sua experiência de diáspora, a identidade não se baseia em uma mesmidade absoluta, mas em um complexo processo de identificação.⁵⁷ Nesse, questões como perspectiva, situação e estratégia são fundamentais, uma vez que se mobilizam em uma constante negociação. Assim, enquanto Ellen Birnbaum procurava, conforme o título de seu livro⁵⁸, o lugar do judaísmo no pensamento de Fílon, eu suspeito que haja uma certa instabilidade nos lugares ocupados por cada elemento na escrita filônica. São lugares manejáveis. Por isso, procuro, em um estudo literário, não mais que rastros do que é próprio (e do que é comum) na tessitura do alexandrino, considerada como uma cartografia que pode ser lida sempre em movimento.

Comparação: recurso da alteridade, recurso do pesquisador

Como comentei antes, o fato de lidar com dois arquivos literários distintos leva Fílon a estabelecer comparações entre um e outro. Hartog observa que a comparação é um recurso comum da retórica da alteridade (HARTOG, 1999, p. 229-271). A observação é válida, mas sempre devo lembrar que, ao menos no caso de Fílon, é preciso ter cuidado para não se pensar em uma alteridade radical que polarize o próprio e o outro em âmbitos nitidamente demarcados. Contudo, o fato que agora me interessa observar é que, se a comparação foi um recurso utilizado por Fílon na tessitura de sua obra, ela pode também ser

⁵⁷ É válido enfatizar que não apresento essa característica como peculiaridade dos judeus naquele contexto. Shaye J. D. Cohen bem observou que a identidade dos judeus na Antiguidade era elusiva e incerta (COHEN, S. J. D., 1999, p. 3). Mas Joseph Geiger, muito perspicaz, demonstrou que, mesmo quanto a isso, “os judeus tinham muito em comum com o resto dos habitantes do império [Romano]” [the Jews had much in common with the rest of the inhabitants of the empire] (GEIGER, 2009, p. 145-146).

⁵⁸ *The place of judaism in Philo's Thought.*

um recurso utilizado na produção de um texto sobre esta.

A bem da verdade, a própria leitura da obra de Fílon parece induzir à comparação. Os arquivos distintos com que trabalha são evocados à mente do leitor, caso este tenha um mínimo contato prévio com eles. Mesmo em um estudo detido, como o que proponho, as comparações surgem imperiosas. Como observei antes, a tessitura de Fílon se vê intrinsecamente relacionada com seu universo discursivo, com seus roubos, suas citações (*citas*), sua memória-tradição. Por isso, estudar sua obra implica em deparar-se com essa busca de um lugar entre tantos textos.

Três tipos de comparações se mostram bem plausíveis no que diz respeito a um estudo literário da obra do alexandrino: Fílon – literatura grega; Fílon – literatura hebraica em língua semita; Fílon – literatura judaico-helenística. Os dois primeiros tipos de comparação propostos podem revelar a maneira como o alexandrino lida com os diferentes arquivos e, de alguma forma, deixar entrever algo de sua negociação discursiva dos limites. O terceiro, a meu ver, pode apresentar sua obra junto a outras que se depararam com questões semelhantes (semelhantes, não iguais) e revelar algo de específico em sua maneira de responder a estas. O que pretendo não é demonstrar relações de influência do mais antigo sobre a escrita filônica, mas ler esta obra em paralelo com outras para encontrar fios de seu tecido e as maneiras que ele tem de trançá-los. Em outras palavras, procurarei comparar para conhecer melhor meu objeto de pesquisa, não para cobrar-lhe dívidas antes despercebidas. De certo, fazendo-o, procuro também perceber como a maneira de lidar com os textos anteriores pode revelar algo sobre o que o *meu* autor busca ou propõe para a escritura que há de vir.

A organização da tese e outros esclarecimentos

O presente estudo procura ter em consideração as questões apresentadas, desenvolvendo-as conforme a necessidade das leituras que se realizarão. Divido-o em duas partes que, embora possam ser lidas individualmente, complementam-se mutuamente.

Na primeira parte, apresento três questões pertinentes ao panorama intercultural de Fílon a partir de leituras de trechos de sua obra em paralelo com textos da Bíblia hebraica. Essas três questões (que se referem à definição de limites de alteridade, ao lugar de Jerusalém e da expectativa de retorno para o judaísmo de Fílon e à conversão de gentios ao judaísmo) se desenvolverão em três capítulos ou ensaios, que definirão parâmetros importantes para o desenvolvimento da parte seguinte.

Na segunda parte, apresento dois grandes capítulos. O primeiro abordará a relação entre interculturalidade (ou melhor, *negociação* intercultural) e intertextualidade (incluindo-se citações e outras referências menos evidentes) na tessitura de Fílon de Alexandria. Estudarei especificamente as maneiras como o alexandrino se utiliza dos poemas homéricos em sua obra, e como essas maneiras podem refletir a *negociação*. O segundo capítulo trata da aproximação que Fílon faz com o gênero trágico em um de seus tratados. Nesse ponto, será preciso pensar de modo detido sua relação com a tragédia, bem como a relação do judaísmo em geral com tal gênero. O objetivo é pensar como a utilização de elementos de um gênero literário próprio dos gregos pode ser uma maneira de tornar algo comum, e considerar que tipo de esforço atento é necessário para tanto.

Por fim, apresentarei uma breve reflexão final (como minha *Conclusão*), que se intitulará “adiásporalidade como estilo”.

Convém que eu ofereça, ainda, alguns esclarecimentos que facilitarão a compreensão de algumas características do texto que segue.

Quanto às traduções de textos em línguas antigas (grego, hebraico e latim), observo que muitas são de minha responsabilidade. Quando for diferente, o tradutor será informado no texto. As traduções de trechos da obra de Fílon, por exemplo, são geralmente minhas, salvo as dos tratados *Flac.* e *Legat.*, para as quais, o mais das vezes, adoto tradução de Tatiana Faia, indicando o fato no local.⁵⁹ As traduções de textos da Bíblia hebraica e do Novo Testamento também são minhas. Isso não significa que eu não considere boas muitas das traduções disponíveis. Acontece que o processo tradutório me serve como passo para o estudo detalhado do texto, e a tradução própria me permite evidenciar alguns dos detalhes que me parecem importantes de modo mais propício ao meu texto.

Em geral, os textos antigos são apresentados em destaque na língua original com a tradução em seguida, mesmo se tratando de trechos pequenos. Algumas vezes, contudo, posso favorecer o fluxo da leitura inserindo frases no corpo do texto. Nesse caso, o texto fonte aparecerá em nota ou, no caso de expressões ou orações muito breves, entre parênteses no próprio corpo do texto. Resta dizer que, tanto para versos gregos quanto hebraicos, minha tradução não tem qualquer pretensão poética. Procuro manter a apresentação versificada somente com o objetivo de viabilizar o cotejo por parte do leitor.

⁵⁹ Quando opto por oferecer uma tradução própria de trecho de um desses tratados, o leitor deverá entender que o faço não por julgar equivocada a tradução de Faia, mas com vistas à apresentação de um texto que realça aspectos importantes para minha leitura.

No caso das traduções de obras em línguas modernas, procuro, sempre que possível, aproveitar traduções já existentes em língua portuguesa. Nesses casos, o tradutor é creditado nas *Referências Bibliográficas* somente. Quando acesso o texto somente em língua estrangeira e o traduzo para citá-lo, apresento a versão original em nota. Essa dupla exposição do texto pode parecer excessiva, mas se justifica com dois argumentos: julgo pertinente apresentar os textos originais para possibilitar ao leitor o acesso à ideia do autor em sua própria formulação; por outro lado, julgo necessário traduzir o texto (diferente do que ocorre em algumas publicações) para viabilizar a compreensão por parte de um eventual leitor que não leia a língua original.

Algo também deve ser dito sobre as transliterações. Não translitero textos citados, mas somente palavras ou expressões que apareçam no corpo de meu texto. O objetivo é possibilitar a continuidade da leitura (e, por vezes, o acompanhamento do argumento baseado em detalhes da língua) por parte de leitor não versado nos alfabetos antigos utilizados. Ao transliterar, não tenho por objetivo tornar desnecessária a exposição das palavras com seus próprios caracteres, mas viabilizar a identificação dos sons. Por isso, sobretudo no caso do hebraico, não me dedico a uma transliteração meticulosa que produza uma correspondência precisa entre sons e, ao mesmo tempo, torne possível a transliteração inversa. O leitor que leia hebraico deve valer-se das palavras escritas no próprio alfabeto do hebraico, que não deixarão de figurar no texto.

Por se tratar de uma tese defendida no século XXI, alguns leitores certamente acusarão a ausência do método histórico-crítico ou alguma abordagem semelhante na leitura dos textos da Bíblia. Interesso-me pela forma final do texto bíblico e não imediatamente por sua formação. Nesse sentido, me aproximo não da abordagem de Fílon, mas sim de sua apreciação do texto. O método é diferente, mas o objeto é, de modo semelhante, considerado como unidade. Folker Siegert afirma que “de certo modo, é preciso resistir a Fílon, ainda hoje, se se quer engajar-se no campo da ciência bíblica. É preciso se libertar de Fílon 'o bispo'”⁶⁰ (SIEGERT, 2011, p. 393). Ao contrário da recomendação, não resisto a Fílon, mas, em certa medida, resisto com Fílon, para compartilhar um dos aspectos de seu ponto de vista.

Não me parece anacrônica essa minha opção. Não pretendo me fazer antigo. Leio, nesta tese, a Bíblia como peça literária com profunda significância histórica e para a memória cultural. E inclusive do ponto de vista dos estudos da Bíblia, é preciso reconhecer que, mesmo

⁶⁰ Minha tradução de: D'une certaine façon, il faut résister à Philon, même aujourd'hui, si on veut s'engager en matière de science biblique. Il faut se libérer de Philon.

havendo um domínio crescente do método histórico-crítico, talvez haja ainda espaço para abordagens um pouco mais semelhantes em alguns aspectos à que desenvolvo, como me parece ser o caso de diversas abordagens da Bíblia como literatura, e também, da chamada “abordagem canônica” (*canonical approach*), que propõe o entendimento da Bíblia hebraica, na forma como se constituiu, como literatura sagrada religiosa para a comunidade de Israel (ainda que não despreze decididamente a crítica), e cujo maior promotor foi Brevard S. Childs, de Yale.⁶¹ O que quero ressaltar é que não me desprendo de meu tempo, de minha plataforma de observação, para simular outro lugar de observação impraticável, mas que seleciono, isso sim, uma perspectiva existente em meu tempo, que me possibilite um ponto de vista mais compatível ou harmônico com o do autor que estudo.⁶²

Feitas essas observações, o que resta é o prosseguimento da tese, que está colocada para dar continuidade ao diálogo.

⁶¹ Um livro fundamental para a compreensão da proposta de Childs, que rompe com o rumo dos estudos da Bíblia que já estavam vigentes no século XX, é o seu *Introduction to the Old Testament as Scripture* [Introdução ao Antigo Testamento como Escritura] (CHILDS, 1979). Para uma apreciação a respeito do projeto de Childs, cf. NOBLE, 1995. Para uma observação da vida acadêmica e do pensamento de Childs ao longo de sua carreira, DRIVER, 2012. Além do método de Childs, eu mencionaria como ponto de comparação a hermenêutica teológica de Karl Barth, mas esse meu ímpeto advém mais de uma impressão de curiosas semelhanças entre Fílon e o teólogo suíço, que propriamente de constatações bem pensadas.

⁶² Uma mudança radical nessa perspectiva significaria, a meu ver, uma mudança no próprio objeto estudado, como argumento na nota 437, p. 261.

Primeira Parte

**Reflexões sobre aspectos da resposta de Fílon a seu
contexto intercultural apresentadas por meio de diálogos
com a Bíblia hebraica**

Capítulo 1

A morte do egípcio:
Êxodo 2:11-15 e sua reescrita em um judaísmo que fala grego

...quebrando o egoísmo de seu eu, ele [Moisés] descobre o próximo. E é esta descoberta que, no fim das contas, provoca o Êxodo. O distanciamento entre os homens desapareceu. De outro, que até aqui podia se esfumar até o ponto de se esmorecer em uma não-parecença absoluta, cada um se transformou no próximo.⁶³ (NEHER, 1956, p. 92)

Moisés golpeou o egípcio e o escondeu na areia. Esse episódio, narrado de modo rápido na Bíblia (Êxodo 2:11-15), poderia passar despercebido como um evento normal, esperado inclusive, para um momento de grande tensão. Mais que isso, poderia ter se confundido com outras tantas mortes ocorridas em guerras travadas pelos hebreus até seu estabelecimento em Canaã. Não obstante, o assassinato se dá de forma isolada, fora de uma cena de batalha. Além disso, não é motivado por uma ordem “superior”.⁶⁴

Neste ensaio abordarei primeiramente a narrativa tal qual se apresenta na Bíblia Hebraica. Considerarei minimamente seu contexto dentro do *corpus* que constitui e analisarei o texto em seus detalhes. Para tanto, o primeiro passo será propôr uma tradução pessoal do texto, seguida de uma leitura comentada, feita a partir do texto e em diálogo com outros leitores de nosso tempo.

Ao longo da leitura do texto hebraico, dialogarei com alguns importantes comentadores e importantes nomes da hermenêutica bíblica, mas procurarei verificar no texto a viabilidade de suas asserções. Intentarei, em minha leitura, ir além do mero *juízo* da ação de Moisés, na intenção de alcançar a *crítica* do texto, de modo a demonstrar, ao final, que o *crime* de Moisés não é necessariamente o tema central do texto. Parece-me que a dificuldade de julgar a ação narrada pode explicar-se justamente pelo fato de que o texto não se constituiu com vistas a isso. O corpo que jaz (ou deveria jazer) sob a areia aponta para o crime, mas também para estâncias que transcendem o evento localizado entre dois indivíduos,

⁶³ Minha tradução de: brisant l'egoïsme de son Moi, il découvre le prochain. Et c'est cette découverte qu'en fin de compte provoque l'Exode. L'éloignement entre les hommes a disparu. De *l'autre*, qui jusqu'ici pouvait s'estomper jusqu'à s'évanouir dans une non-ressemblance absolue, chacun est devenu *le prochain*.

⁶⁴ Isso o diferencia do assassinato de Fineias e da mulher que com ele estava, o que se narra em *Números 25*.

alcançando uma significância mais ampla, relacionada com a própria constituição de uma identidade.

Posteriormente, observarei minimamente o texto apresentado pela *Septuaginta*, tradução da *Torah* ao grego, que dá início a uma grande tradição literária judaica nesse idioma. Por fim, apresentarei e comentarei de forma breve a leitura em forma de re-escrita que Filon de Alexandria oferece para o episódio em *Sobre a Vida de Moisés*, contrastando seu texto com o de Ezequiel, tragediógrafo judeu que o precede no tempo. Com esses movimentos, creio que terei reunido elementos suficientes para voltar a afirmar a hipótese inicial e compreender como a questão central do texto pode reaparecer ou se esconder em um judaísmo que fala grego.

1.1 A narrativa na Bíblia Hebraica

- 11 וַיְהִי בַיָּמִים הָהֵם וַיִּגְדַּל מֹשֶׁה וַיֵּצֵא אֶל-אָחִיו וַיֵּרָא בְּסִבְלָתָם
וַיֵּרָא אִישׁ מִצְרַיִם מִכָּה אִישׁ-עִבְרִי מֵאֲחִיו:
- 12 וַיִּפֶן כֹּה וְכֹה וַיֵּרָא כִּי אֵין אִישׁ וַיִּדַּךְ אֶת-הַמִּצְרַיִם וַיִּטְמְנֵהוּ בַחֹל:
- 13 וַיֵּצֵא בַיּוֹם הַשֵּׁנִי וְהַיְהוּה שְׁנֵי-אֲנָשִׁים עֹבְרִים נֹצִים וַיֹּאמֶר לְרִשָּׁע לָמָּה תִכֶּה רֵעִי:
- 14 וַיֹּאמֶר מִי שְׂמוֹךְ לְאִישׁ שֶׁר וְשִׁפְט עָלֵינוּ הֲלִהְרַגְנִי אַתָּה אָמַר
כְּאֲשֶׁר הִרְגֵת אֶת-הַמִּצְרַיִם וַיֵּרָא מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אָכֵן נֹדַע הַדָּבָר:
- 15 וַיִּשְׁמַע פְּרַעֲה אֶת-הַדָּבָר הַזֶּה וַיִּבְקֹשׁ לְהַרְגוֹ אֶת-מֹשֶׁה וַיִּבְרַח מֹשֶׁה מִפְּנֵי פְרַעֲה
וַיֵּשֶׁב בְּאֶרֶץ-מִדְיָן וַיֵּשֶׁב עַל-הַבְּאֵר:

11. Naqueles dias, Moisés tinha crescido e saiu para junto dos irmãos dele. Ele os viu em seus enfados. E viu um homem egípcio que golpeava um homem hebreu, um de entre os irmãos dele.

12. E ele se virou para aqui e para ali e viu que não havia nenhum homem. E golpeou o egípcio e o escondeu na areia.

13. E saiu no segundo dia. E ali estavam dois homens hebreus que lutavam entre si. E disse ao culpado: Por que golpeias teu companheiro?

14. E disse: Quem te pôs para ser um membro especial, chefe e juiz, sobre nós? Acaso tu estás pretendendo matar-me, assim como mataste o egípcio? Moisés teve medo e disse a si mesmo: “Oh! O caso se tornou conhecido...”

15. E o Faraó ouviu esse caso e procurou matar Moisés. E Moisés fugiu da face do Faraó e se estabeleceu na terra de Midiã; estabeleceu-se sobre o poço.

Shemot / Êxodo 2:11-15

Devemos começar pelo começo. Mas antes da primeira palavra (וַיְהִי - *wa-yehi*, literalmente, “e aconteceu” - que aqui marca o início de um episódio a ser narrado, não sendo vertida por qualquer significante em minha tradução, mas sutilmente lembrada por um espaço em branco), devo observar em que ponto da trama maior ela emerge. Os primeiros capítulos do *Êxodo* são dotados de uma linha de desenvolvimento e um objetivo mais ou menos

definidos. Narrar a saída de Israel do Egito é, de alguma maneira, narrar a saída de Israel da condição de *clãs* sob opressão para a existência como *povo*. Nas palavras de André Lacocque, “Com o Êxodo, os *clãs* hebreus se tornam um povo constituído” (LACOCQUE, 1965, p. 345).⁶⁵ E, embora no início do livro Deus não apareça nomeado explicitamente⁶⁶, a constituição desse novo *povo* parece ser tida como uma nova criação. Aqui, ele “passa do estado indiferenciado do caos àquele da criação, ele se torna ele mesmo”⁶⁷ (LACOCQUE, 1965, p. 345)⁶⁸. Para se chegar a isso, a trama é narrada de maneira concisa, mas cuidadosa, em um jogo no qual, a meu ver, o trecho que agora pretendo estudar ocupa um lugar fundamental, uma vez que oferece, em seus detalhes, pistas importantes da mudança que está para ocorrer.

No início do *Êxodo*, nos é apresentada a mudança de situação que viveram os descendentes de Jacó no Egito. Agora, eles já não são bem acolhidos. Já não contam com a simpatia conquistada por José. O Faraó teme que se multipliquem ainda mais, por isso lhes impõe um controle populacional nada pacífico. Em meio a essa situação, Moisés nasce. Sua mãe encontra uma maneira de salvá-lo da morte, e ele acaba sendo adotado pela filha do Faraó.⁶⁹ É ela quem o nomeia. Pronto, o texto não nos informa nada mais sobre sua criação. Imediatamente, segue o texto de que agora me ocupo.

Moisés aparece crescido.⁷⁰ Em sua primeira ação narrada, ele saiu. O ponto de

⁶⁵ Minha tradução de: Avec l'Exode, les clans hebreux deviennent un Peuple constitue.

⁶⁶ Implicitamente, contudo, o texto parece remeter a Deus desde o início, ao narrar o que poderia ser lido como o cumprimento de uma de suas promessas: a fertilidade dos hebreus. Cf. Gn 22:17.

⁶⁷ Minha tradução de: Il passe de l'etat indifferencie du chaos a celui de crdation, il devient lui-meme.

⁶⁸ Ackerman, ao estabelecer relações textuais e temáticas entre o relato da criação, do dilúvio e do nascimento de Moisés, afirma: “O narrador está claramente dizendo que o destino do homem, como anunciado na Criação e depois do dilúvio, está em processo de ser cumprido pelos descendentes de Israel” [The narrator is clearly saying that the destiny of man, as announced at the Creation and after the Flood, is in the processo of being fulfilled by the descendants of Israel.] (ACKERMAN, 1974, p. 77).

⁶⁹ Tendo sido criado o mundo e a humanidade, e tendo esta sido poupada por meio de uns poucos em uma *embarcação*, chega enfim o momento de que um homem, salvo por meio de outra *embarcação* (esta bem menor e exclusiva), coopere na gênese do povo judeu. O termo que se utiliza no texto hebraico para referir-se à “arca” de Noé no *Gênesis* (תִּבְרָה - *tebah*) é o mesmo que, no *Êxodo*, se utiliza para referir-se ao “cesto” que a mãe de Moisés preparou para colocá-lo no rio e salvá-lo da morte. Sobre a repetição do termo, conferir ACKERMAN, 1974, p. 91.

⁷⁰ No verso imediatamente anterior, há outra ocorrência do verbo *crescer* (גָּדַל - *gadal*) exatamente com a mesma forma (וַיִּגְדַּל - *waigdal*, *qal* imperfeito com *wav*), mas com sentido levemente diverso. Ali, o crescer parece dizer respeito a um primeiro processo que se dá com a amamentação (embora o período não seja claramente definido). Aqui, por outro lado, o processo parece mais longo e, pela cena que está por narrar-se, Moisés parece já um adulto, ou, no mínimo, um jovem. A repetição pode ser vista como vestígio de uma inserção desta narrativa (de tradição *Javista*, como

origem não é nomeado, mas parece ser a casa da família do Faraó. O ponto de destino não é completamente definido. Ele vai rumo aos irmãos dele. Quem são esses? São irmãos? Então ainda estamos nos referindo a esse povo como uma família. Não lhes é dada uma designação específica? Não ainda. Mas é nesse ponto que Moisés começa a ver. Ele vê seus irmãos em seus enfados, situação que já era conhecida do leitor desde o capítulo anterior e que já nos define que se está chamando de irmãos aqueles que o são por afinidade genética, não por criação. Depois de ver a paisagem geral na qual se encontravam os seus, ele foca a visão e vê⁷¹ “*um homem egípcio que golpeava um homem hebreu, um de entre os irmãos dele*”. Agora, todos os “irmãos dele” aparecem designados por um termo aplicado a um indivíduo específico. O homem hebreu é um de entre os irmãos dele. E esse *homem hebreu* (אִישׁ־עִבְרִי - *ish ivri*) é antecedido, na mesma frase, por aquele *homem egípcio* (אִישׁ מִצְרִי - *ish mitsri*) que o espanca. A reação de Moisés é rápida, dura um pequeno versículo. Ele se vira para um lado e outro⁷² e vê que não há *homem* (וַיֵּרָא כִּי אֵין אִישׁ - *wayare ki ein ish*). Talvez pudéssemos traduzir simplesmente por “não havia ninguém”, o que seria mais natural em português, mas a

se define na *Bíblia de Jerusalém*) após o episódio do nascimento (que seria, por sua vez, fruto de tradições *Javista-Eloístas*, ou somente *Eloístas*, segundo os anotadores da mesma edição). Segundo Childs “Duas histórias são unidas com uma leve sobreposição” [Two stories are joined with a slight overlapping] (CHILDS, 1974, p. 28). Essa leitura, ao menos neste caso, parece-me desnecessária, uma vez que as duplas ocorrências com sentidos diferentes se repetirão no episódio. Já com relação à sintaxe do verso 11 - uma vez que o mesmo Childs indica esta impediria que este fosse tido como uma frase de reinício, “*a resumptive clause*” (CHILDS, 1974, p. 28-29. Para outro argumento do mesmo autor, cf. CHILDS, 1965, p. 121.) - devo dizer que parece plausível que marque sim o início de outro episódio de uma mesma história. Seja qual for o processo de criação, parece-me que o resultado é um texto em cuja leitura deve-se atentar para essa dinâmica de aproximação e distanciamento de sentido. Lê-la somente como *indício* ou *efeito colateral* de uma compilação tardia pode ser empobrecedor. Aproveito para assinalar que as questões relativas à composição do livro, enquanto crítica da forma, não são alvo de meu interesse aqui.

⁷¹ Desde este primeiro episódio que mostra Moisés em ação, o olhar parece ser algo característico dele. No capítulo seguinte, por exemplo, conta-se que ele viu (וַיֵּרָא - *waiêra*) uma sarça que arde sem se consumir e propôs a si mesmo dar a volta para ver (אָסַרְהָנָא וְאַרְאֶהָ - *assurá-ná wereh*, “darei a volta e verei”) o que acontecia ali. A atitude é observada por IHWH, que reage de forma interessante: “E viu (וַיֵּרָא) IHWH que ele deu a volta para ver (לִרְאוֹת) - *lir'ót*), e o chamou Deus...” (cf. Ex 3:1ss). De forma sutil, a construção parece colocar a fala de IHWH somente após a constatação da insistência de Moisés em ver, o que pode sugerir que o fenômeno se tratava de um teste, para se averiguar a capacidade de observação do futuro legislador. Ou seja, muitos poderiam ver o fenômeno e sequer observar que o fogo não consumia a planta (leva um tempo para perceber isso). Essa capacidade de observação da sutileza parece-me importante para se entender o que está em jogo no relato de *Êxodo* 2:1ss. Por isso, já é atribuída a Moisés e solicitada do leitor.

⁷² כֹּה וְכֹה - *kô wakô*. Literalmente, “*esse e esse*” ou “*assim e assim*”. Curiosamente, o texto parece supôr alguém que conte a história oralmente e demonstre “*este e aquele lados*”. Cf. *Números* 11:31, que usa a partícula de modo semelhante.

repetição insistente do termo *homem* (אִישׁ - *ish*) me interessa. É a terceira ocorrência e ainda faltam duas (uma no plural e outra no singular, versos 13 e 14). Propp entende que essa repetição, que dá coesão aos episódios, “*pode simbolizar a maturação e socialização de Moisés, em contraste ao reiterado yeled (criança) na unidade anterior*”⁷³ (PROPP, 1999, p. 162)⁷⁴. É certa a observação, mas o que pretendo mostrar é que nesse novo âmbito em que Moisés se insere, o dos *homens* (dos *anashim*), ele é convidado, e junto com ele os leitores, a perceber que, embora todos sejam *homens*, há diferentes tipos deles, diferentes grupos. Voltarei a isso posteriormente, com nova perspectiva e inclusive mudando a tradução do termo. De momento, sigamos a narrativa: Ele golpeia o egípcio. Está feito. E tão feito está, que logo ele o esconde na areia.

O verso 12 contém toda a ação na sequência dos passos, em uma dicção ligeira: o que ele faz antes de matar (וַיִּפֶן כָּה וַיִּרָא כִּי אִין אִישׁ - *waiphen kô wakô wayare ki ein ish*); o assassinato (וַיִּדְ אֶת־הַמִּצְרִי - *wayakh et-hamitsri*); a ocultação do cadáver (וַיִּטְמְנֵהוּ בַחֹל - *waitmnehu bakhol*). O assassinato está enquadrado pela preparação e pelo ato contíguo, em uma sequência/frase cheia de nuances complicadas, que só se deixam ler no sentido pleno quando se depara com o final: a existência do cadáver. Primeiro, observo o assassinato, para depois ponderar sobre a ação anterior e subsequente. O verbo que narra o golpe que Moisés aplica sobre o egípcio é o mesmo que narra o que esse *homem egípcio* fazia com o *homem hebreu*: נָכַח – *nakhah*. Não somos informados da intensidade do golpe que o egípcio aplicava sobre o hebreu. Mas sabemos que o golpe de Moisés foi letal. O termo usado é o mesmo, mas a força talvez não.

Os que almejam justificar a atitude de Moisés dirão que o verbo tem o mesmo significado nas duas ocorrências. Martin Noth, por exemplo, afirma: “*por alguma razão aparentemente trivial, um egípcio pode matar um israelita imediatamente (o verbo nikkah precisa certamente ter o mesmo sentido aqui como ele sem dúvida tem no verso seguinte e, então, significa “matar” e não somente “bater”)*” (NOTH, 1962, p. 35-36).⁷⁵ De modo

⁷³ Minha tradução de: ...may symbolize Moses' maturation and socialization in contrast to the repeated yeled 'child' of the preceding unit.

⁷⁴ Além da repetição, de termos diferentes nas duas unidades, o contraste é marcado pela mudança na função sintática. O Moisés-criança aparece quase que exclusivamente como objeto no episódio anterior (salvo no verso 10, quando diz que *a criança cresceu*), agora, *ele-homem* e os demais homens se alternam como sujeito e objeto.

⁷⁵ Minha tradução de: for some apparently trivial reason an Egyptian can kill an Israelite on the spot (the verb nikkah must surely have the same meaning here as it doubtless has in the following verse and thus means 'kill' and not just 'beat'.)

semelhante, Walter Vogels afirma: “*O texto usa o mesmo verbo para o egípcio que maltratou um hebreu (v. 11). O resto do versículo confirma que o feriu até a morte. O assassinato é vingado por outro assassinato*” (VOGELS, 2003, p. 77).⁷⁶ Contudo, a meu ver, ambos estão indo além do texto ou, no mínimo, fazendo uma leitura simplificadora deste, privando-o da possibilidade de ser mais complexo do que esperam. Childs, por outro lado, marca que o autor deixa o sentido da primeira ocorrência em aberto (Bateu? Matou?), e que a morte do egípcio só é anunciada pela continuação do verso, a ocultação do corpo, não pelo verbo utilizado (CHILDS, 1974, p. 29). Essa posição parece respeitar os limites dessa narrativa concisa. A dúvida é necessária e a variação de sentido é plenamente possível, afinal גרל (*gdl*) tem sentidos diferentes nos versos 10 e 11, e אמר (*'mr*) tem dois sentidos em um mesmo verso (14, *dizer*, simplesmente, e *ter a intenção de*).⁷⁷ Propp parece também respeitar as possibilidades do texto, ao não impor uma repetição de significado pela repetição do significante. Mas ele vai um pouco além e afirma a diferença, não sua possibilidade: “Lexicalmente, podemos dizer, o egípcio recebe exatamente o que merece, pancada por pancada. Mas o golpe que ele recebe é diferente do golpe que ele estava disferindo” (PROPP, 1999, p. 166).⁷⁸

O texto não nos permite afirmar que o egípcio de fato matou aquele hebreu que ele golpeava, mas também não nos assegura do contrário. O significante é o mesmo, mas o significado, ou a intensidade dele, *pode* não ser. Os dois batem. Alguém poderá afirmar que a não utilização, nesse ponto do texto, de um verbo específico para a ação de matar pode sugerir que o resultado do golpe foi além do propósito de Moisés. Talvez por isso Matthias Grenzer afirme que o que Moisés fez foi causar “*um ferimento mortal involuntário*” (GRENZER, 2004, p. 26). Ora, se o resultado do golpe foi revelado pela continuação do verso, seu objetivo pode ser esclarecido pela parte anterior: Moisés olha para um lado e para outro e vê que não havia homem. Minha primeira leitura procura estabelecer uma coerência entre o antes e o depois: se Moisés esconde o corpo na areia, ele olha antes para os lados para verificar se não haveria testemunhas. Assim o entende também Vogels: “*Tais precauções indicam que Moisés percebe que sua ação é comprometedor*” (VOGELS, 2003, p. 77). Então, há premeditação.

⁷⁶ Com base nessa suposição, Vogels pode defender Moisés evocando a lei do talião (Ex 21:23-25): “*O gesto de Moisés anuncia a lei do talião*” (VOGELS, 2003, p. 77).

⁷⁷ Adiante, semelhante fato se verificará para o verbo וַיִּשֶׁבַע (*wa-yeshev*).

⁷⁸ Minha tradução de: Lexically, we might say, the Egyptian gets his just deserts, blow for blow (Cassuto 1967:22). But the beating he receives differs from the beating he was dispensing.

Mas a concisão do texto pode nos levar a conclusões precipitadas. Há outra possibilidade de leitura. Em Propp, encontro a sugestão de que comparemos o verso com outros da Bíblia Hebraica, sobretudo de *Isaias* (41:28, 50:2, 59:15b-16, 63:5), nos quais *olhar e não haver nenhum homem* se relaciona com a procura por (e constatação da ausência de) outro que possa ajudar ou servir como alternativa (PROPP, 1999, p. 163). Ou seja, Moisés poderia mesmo olhar para os lados para procurar outro que pudesse intervir em seu lugar ou ajudá-lo a resolver a questão. Com o devido cuidado, Propp não nega que também a outra opção é possível e até mesmo sugerida pela continuação do verso 11. Por fim, observa que pode-se pensar que o olhar de Moisés tem uma dupla função: ver se há alguém disposto a ajudar ou a denunciá-lo (PROPP, 1999, p. 163). Ou seja, Moisés poderia mesmo olhar para os lados para procurar outro que pudesse intervir em seu lugar ou ajudá-lo a resolver a questão.

Enfim, o ato de Moisés é narrado, mas suas intenções não são definidas com clareza pelo texto. Uma leitura rápida poderia gerar conclusões aparentemente definitivas, mas uma observação cuidadosa parece solicitar a permanência da dúvida.

Apesar dessa obscuridade do texto, muitos exegetas não se privam de julgar a ação de Moisés, o que já foi evidenciado há pouco. Childs observa que esse episódio leva a duas tendências interpretativas: uma que procura mostrar o lado louvável da ação de Moisés, de modo que ele possa ser um herói impecável, e outra que o acusa tacitamente de assassino (cf. CHILDS, 1974, p. 40ss). Seguindo alguns casos mencionados por Childs, verificando-os nas fontes e agregando outros, apresento minimamente, a seguir, alguns exemplos de hermeneutas e hermenêuticas que se dispuseram a tomar o lugar de *advogados* ou *promotores* para o caso.

A tendência de justificar a atitude de Moisés aparece no Novo Testamento. No capítulo sétimo dos *Atos dos Apóstolos*, Estêvão reconta, antes de ser apedrejado, a história dos judeus e não deixa o episódio de lado, mas atribui uma interessante motivação para a ação de Moisés: “*Mas [Moisés] julgava fazer os seus irmãos entenderem que Deus lhes dava salvação por meio de suas mãos, mas eles não entenderam*” (*Atos 7:25*).⁷⁹ Ou seja, a ação do legislador estaria justificada por sua motivação didática (um assassinato didático?), quase profética. Muitos Pais da Igreja seguiram essa tendência, além dos reformadores Calvino e Lutero. Convém oferecer um exemplo mais recente: Matthias Grenzer, teólogo católico-romano antes citado, afirma decidido: “*A morte do egípcio é consequência da intenção*

⁷⁹ Minha tradução de: ἐνόμιζεν δὲ συνιέναι τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ ὅτι ὁ θεὸς διὰ χειρὸς αὐτοῦ δίδωσιν σωτηρίαν αὐτοῖς, οἱ δὲ οὐ συνῆκαν.

louvável de Moisés querer defender o agredido diante do agressor” (GRENZER, 2004, p. 26). Para que não faltem exemplos de leitores judeus (embora eu considere a leitura apresentada nos *Atos* ainda judaica, mesmo que já também cristã), menciono o Rabi Ismael, que utiliza o episódio para provar que Moisés estava disposto a dar sua vida por Israel (e pela justiça, considerando-se o segundo dia narrado) (Cf. SAÍZ, 1995, p. 168-169). É também célebre a interpretação de Maimônides. Em seu *Guia dos Perplexos*, o filósofo judeu enumera diferentes graus de profecia. O primeiro deles diz respeito a quando um socorro divino vem de encontro a um indivíduo e o encoraja a uma ação virtuosa e de grande importância. O assassinato do egípcio é, então, evocado como exemplo desse grau de profecia (II 45).⁸⁰

Entre os que seguem a outra tendência talvez haja menos exemplos célebres à mão. Mas um considerável será Santo Agostinho, que, em *Contra Faustum* (XXII 70), compara a atitude de Moisés à precipitação de Pedro ao usar sua espada na cena do Getsêmani (Cf. *Mateus* 26:51ss). Contudo, a crítica não é atroz, uma vez que ele reconhece que a motivação das ações (de Moisés e Pedro) não foi detestável crueldade (*detestabili immanitate*), mas um fervor passível de correção (*emendabili animositate*).⁸¹ O que Childs destaca a respeito desse grupo de acusação é a inclinação à leitura psicológica que relaciona o ato a características interiores do personagem (imaturidade, impaciência etc.).⁸² Bem mais recentemente, Propp, embora não pretenda se deter no julgamento, não deixa tampouco de afirmar que a atitude de Moisés é *moralmente errada* (PROPP, 1999, p. 166).

Tendo observado o que disseram alguns hermeneutas diante da ação de Moisés no primeiro dia, passemos ao que acontece quando ele sai *no segundo dia* (בַּיּוֹם הַשֵּׁנִי - *bayom hasheni*), expressão que, como bem observa Propp (PROPP, 1999, p. 164), pode referir-se ao

⁸⁰ Entre os outros graus de profecia enumerados se incluem o fato de alguém ser tomado por algo que o faz dizer palavras que não são suas, o fato de um indivíduo sonhar com um anjo que lhe diz algo, ter a visão de um anjo que lhe diz algo etc. Talvez influenciado por Maimônides, quer direta ou indiretamente, ou por escritores cristãos (ver nota seguinte), Georges Auzou, teólogo católico, apresentará a ação de Moisés como um *gesto profético* (cf. AUZOU, 1969, p. 72-74).

⁸¹ Antes, contudo, de oferecer esse comentário ao debatedor, Fausto, o maniqueísta, ele observa que poderia argumentar que a ação fora divinamente permitida e já advinda de um certo caráter profético de Moisés.

⁸² O fato faz-me lembrar que Childs não menciona o texto de Freud, *Moisés e o monoteísmo*, em que se lê: “O próprio relato bíblico atribui a Moisés certas características, às quais pode-se muito bem dar crédito. Descreve-o como sendo de natureza irascível, a encolerizar-se facilmente, tal como quando, indignado, matou o brutal feitor que estava maltratando um trabalhador judeu...” (FREUD, 1975, p. 47). Talvez Childs omita o pai da psicanálise por não considerar esse texto como trabalho de um exegeta. A bem da verdade, a decisão de Freud de conceber Moisés como egípcio, entre outros dados, o aproxima por demais de uma tradição anti-semita (ou melhor, judeofóbica) que se desenvolveu sobretudo no Egito, a partir de Maneto e, já no primeiro século de nossa era, Ápion.

segundo dia em uma sucessão cronológica dos fatos, ou ao segundo dia abarcado pela narrativa, mesmo que haja outros dias entre os dois narrados.

Moisés saiu novamente *e eis* (וַהֲיִהְיֶה - *wa-hine*) dois homens brigando. A partícula demonstrativa parece indicar o olhar de Moisés e, ao mesmo tempo, convidar o leitor a olhar junto. E o que vemos? Dois *homens hebreus* em uma briga. A reação de Moisés já não é olhar e matar, mas falar. A diferença da reação pode transparecer uma maior compreensão ou brandura por parte do personagem nesse momento⁸³, mas pode também ser tomada como resultado da surpresa causada pela cena. Ele parece procurar entender, mas sua pergunta não é dirigida a ambos, mas sim *ao culpado* (לְרָשָׁע - *la-rasha'*), isto é, àquele que está designado (pelo texto somente, ou por Moisés?) como o culpado. Trata-se de um termo jurídico - como ressalta Childs a partir da menção de outros trechos exemplares como Dt 25:1, 1 Rs 8:32 e Pr 24:24 (CHILDS, 1974, p. 28) - utilizado para designar a parte que está errada em um caso específico. Mas não deixa de ser perceptível o fato de que o sentido da palavra transcende o significado técnico aplicável a casos específicos. Os termos רָשָׁע (*rasha'*) e צַדִּיק (*tsadik*), sendo este o termo a que se opõe aquele nos trechos mencionados por Childs, podem realmente compor a oposição *culpado – inocente*, mas não deixam de ser usados em um sentido amplo, como representando a diferença entre *ímpio e justo*, o que é flagrante em alguns textos muito conhecidos.⁸⁴ Minha dúvida seria, então, se um leitor atento a essa amplitude do termo (quer por uma reflexão detida, quer pelo hábito de leitura de outros textos) não se surpreenderia, como Moisés, com a constatação de que entre os *homens hebreus* há um (ao menos um) רָשָׁע - *rasha'*.

E sabemos, pela pergunta de Moisés, que esse hebreu, assim como o egípcio do primeiro dia, batia no outro: “*Por que golpeias teu companheiro?*”. O verbo utilizado na pergunta é exatamente o mesmo que fora utilizado nos versos anteriores para a ação do egípcio sobre o hebreu, bem como de Moisés sobre o egípcio. Nesse episódio, um dos *homens hebreus* é o mau (da história), que agride um companheiro⁸⁵, um que está no mesmo

⁸³ Cf. a leitura de VOGELS, 2003, p. 78.

⁸⁴ Confira-se, por exemplo, o Salmo 1. Reconheço que, com isso, estou considerando toda a *Tanakh* como compartilhando um único sistema linguístico, o que pode ser precipitado. Mas, ao menos do ponto de vista da recepção, é um procedimento plausível.

⁸⁵ O termo em hebraico é רֵעַ - *ra'a* acrescido do sufixo possessivo de segunda pessoa (masculino), exatamente o que aparece na parte legislativa da *Torah*, inclusive no Decálogo (Cf. Ex 20:17, Lv 19:18, Dt 5:21), contextos em que é frequentemente traduzido por “*próximo*”. Esse dado pode ser significativo, uma vez que Moisés não questionou nada ao egípcio (ao menos isso não é dito pelo texto), mas sim a esse hebreu, como se a ação deste solicitasse uma explicação por sua estranheza.

grupo, segundo a percepção do legislador. Mas Moisés não o mata. Depois de sua pergunta, o agressor dispara duas. A primeira o questiona sobre o que ele faz hoje: “*Quem te estabeleceu como um membro chefe ou juiz sobre nós?*”.

Neste ponto é preciso fazer uma pausa na reflexão e observar detidamente a pergunta, pois é motivo de uma querela linguística. Há aqui mais uma ocorrência do termo hebraico אִישׁ – *ish*, que não costuma transparecer como “homem” nas traduções deste trecho específico. Embora eu quisesse, em princípio, conservar todas as ocorrências do termo hebraico como “homem” no texto de chegada, esta pareceria por demais estranha: “*Quem te pôs para homem, chefe e juiz sobre nós?*”. É preciso encontrar outra solução. Alguns gramáticos assinalam que, em alguns casos, o termo pode ser usado de forma apositiva como um indefinidor.⁸⁶ Assim, traduziríamos a expressão לְאִישׁ שָׂר (l-*ish sar*) de nosso texto por “um juiz”, ou בַּת אִישׁ כֹּהֵן (bat *ish cohen*) de Lev 21:9 por “a filha de um sacerdote” e assim por diante. Não obstante, uma questão simples pode retirar a base do argumento: “*Mas por que esse termo tem que aparecer se o substantivo sem o artigo está, por si só, indefinido?*”. Decerto, há outra proposta de compreensão da expressão no verso que agora estudamos. Em 1981, Dahood publicou uma pequena nota sugerindo que o *lamedh* que vem junto a אִישׁ – *ish* fosse lido como introdutor de um vocativo, o que, segundo ele, evidenciaria um sarcasmo na pergunta dirigida a Moisés: “*Quem te pôs, oh mortal, como chefe e juiz sobre nós?*” (DAHOOD, 1981, p. 414). Um ano depois, contudo, Couroyer publicava um artigo no qual observava a proposta de Dahood e, através de uma comparação entre o hebraico e o egípcio clássico, além da observação de outros trechos da torah, nos quais אִישׁ – *ish* parece “designar um personagem constituído de dignidade”⁸⁷, constata que a leitura é desnecessária (COUROYER, 1982, p. 48-51). Semelhantemente, Propp repudia a leitura de Dahood como “desnecessariamente exótica”⁸⁸, embora reconheça que não é gramaticalmente impossível (PROPP, 1999, p. 164). Apesar das críticas, a leitura desse *lamedh* como vocativo é acolhida por alguns exegetas, talvez por tranquilizá-los diante da aparente estranheza do texto.⁸⁹ De minha parte, concordo com Propp quanto à exotividade da proposta, embora minha leitura e

O estranho, então, parece ser a violência praticada entre *companheiros*, integrantes de um mesmo grupo. Por isso, a pergunta. No outro caso, simplesmente a ação.

⁸⁶ Cf. WALTKE, 2006.

⁸⁷ Minha tradução de: *désigner un personnage constitué en dignité*.

⁸⁸ Minha tradução de: *unnecessarily exotic*.

⁸⁹ Cf. VOGELS, 2003, p. 78., que a aceita e a utiliza sem discussão.

tradução também difiram da que ele propõe. Minha tradução se baseia em um estudo de David Stein (STEIN, 2008), no qual o termo *ישׁ* - *ish* é apresentado como *relacional* ou *de afiliação*. Por conseguinte, minha tradução, que é acadêmica e apresenta uma solução meramente provisória, diferirá de grande parte das publicadas em português e se aproximará, embora por um caminho diferente, da leitura de Couroyer mencionada acima. De momento, não explicito as conclusões de Stein, uma vez que em seguida haverá melhor ensejo para fazê-lo.

Voltemos à frase, conforme a tradução que propus: “*Quem te estabeleceu como um membro chefe ou juiz sobre nós?*” De fato, Moisés parecia intervir como um chefe e estabelecer julgamento como um juiz. Depois, o *hebreu* disferiu uma pergunta que remete ao ato de Moisés no outro dia: “*Acaso tu estás pretendendo matar-me, assim como mataste o egípcio?*” Moisés teve medo e constatou com surpresa⁹⁰ que o caso já era sabido. É possível indagar a respeito desse caso (*דָּבָר* - *davar*, “palavra”, “assunto”, “coisa”) que Moisés percebe já ser de domínio público. Refere-se somente ao assassinado antes cometido ou a algum outro detalhe de sua história, como o fato de ser, por sangue, um dos hebreus-escravos?⁹¹ Seja qual for a compreensão específica de Moisés diante da fala do outro hebreu, o desenrolar o leva a fugir, pois imediatamente o Faraó decide matá-lo. O texto utiliza o verbo *הָרַג* - *harag*, “matar”, o mesmo que o *hebreu* utilizou em sua segunda pergunta dirigida a Moisés. Ou seja, sabemos que Moisés matou um egípcio, mas o narrador não usou este verbo para referir-se ao ato, mas sim um com sentido mais amplo, conforme observei. Em seguida, a ação é designada com um verbo específico, mas pela boca de um dos personagens, um que é *hebreu*, mas também *culpado/ímpio*. Agora, o narrador usa o termo, mas Moisés já não é o sujeito, mas sim o objeto da ação. Parece que o texto, em sua instância narrativa, se priva de relacionar o verbo com Moisés. Embora apresente a ação e seu resultado, mantém um cuidado ao menos lexical em sua relação com o legislador. Coincidentemente ou não, mesmo esse verbo *הָרַג* - *harag* não é o que aparece no Decálogo (Ex 20:13 e Dt 5:17), onde o verbo utilizado é *רָצַח* - *ratsakh*. Este parece exclusivo para mortes provocadas em um contexto mais privado, aquele pode também ser usado para situações de combate (Cf. GESENIUS, 1844).

⁹⁰ A expressão *אֲכֵן* (*akhen*), que traduzi por “oh!” indica a surpresa, embora também possa ser vertida por “verdadeiramente”, “decerto” etc.

⁹¹ Propp menciona E. Auerbach como responsável pela questão (cf. PROPP, 1999, p. 168).

Por outro lado, a reação apresentada é bem semelhante à de um assassino, mesmo se comparada ao proto-assassino do *Gênesis*, Caim. Em Gn 4:8, o verbo utilizado para narrar a ação de Caim é o mesmo que escutamos na segunda pergunta do *hebreu culpado* e depois relacionado pelo narrador ao Faraó. O mais interessante no paralelo, contudo, é a reação. Depois do diálogo com IHHW, “*Caim saiu de diante da face de IHHW e se estabeleceu na terra de Nod*” (וַיֵּצֵא קַיִן מִלְפָּנֵי יְהוָה וַיֵּשֶׁב בְּאֶרֶץ נֹד). Compare-se com a segunda parte de nosso verso 15: “*E Moisés fugiu da face do Faraó e se estabeleceu na terra de Midiã*” (וַיִּבְרַח מֹשֶׁה מִפְּנֵי פַרְעֹה וַיֵּשֶׁב בְּאֶרֶץ מִדְיָן). O verbo inicial, no caso de Moisés, é mais específico: fugir. O que se lê no caso de Caim é justamente aquele que expressa o movimento genérico de sair, o mesmo verbo que lemos duas vezes (versos 11 e 13) com referências ao movimento de Moisés que saía (do palácio?) para junto de seus irmãos.⁹²

A última ação de Moisés nesse trecho, contudo, é marcada por duas (não uma) ocorrências do verbo יָשַׁב. Ele se estabelece na terra de Midiã e se estabelece sobre o poço. A repetição parece incômoda, tanto que a *Bíblia de Jerusalém* prefere abandonar o texto hebraico e seguir as versões grega e siríaca, que trazem dados diferentes: retirar-se para Midiã e assentar-se no poço. A opção dessas versões parece mais “lógica” ao tradutor. De fato, pode parecer mais lógica, mas o texto pode também (e acho justo que concedamos esse direito inclusive aos textos antigos) abrir mão de alguma lógica para jogar com as palavras e seus sentidos. Isso digo pensando que a repetição do termo com tamanha proximidade e sentidos parecidos, mas não idênticos, pode fazer o leitor, ao menos no fim da narrativa, atento para o fato de que aqui (isto é, nesse episódio) os termos devem receber a devida atenção, pois embora sejam lexicalmente os mesmos, apresentam nuances diferentes em cada ocorrência.⁹³

Terminado o conto, é preciso voltar a ele mais uma vez e direcionar os dados observados a uma confluente hipótese de leitura. Antes, contudo, preciso rever o sentido do termo אִישׁ - *ish* conforme a proposta de David Stein. Como observei previamente, Stein propõe, com base em um estudo linguístico meticuloso, que não se tome “adulto do sexo masculino” como o primeiro significado do mencionado termo do hebraico bíblico. Segundo

⁹² Decerto, a aproximação que proponho entre Moisés e Caim é meramente textual e temática. As diferenças nos detalhes dos dois assassinatos são certamente marcantes, tanto que Filon poderá tratar os dois casos e maneira oposta (cf. MENDELSON, 1997, p. 114-115). Não obstante, justamente pela diferença entre os casos, a semelhança textual torna-se mais instigante.

⁹³ Referi-me a isso há pouco. Agora, apenas apresento essa última dupla ocorrência como uma evidência a mais, antes de explorar uma possível implicação do fato.

ele, o termo é *relacional*, o que assim se explica:

Um termo relacional tem, com efeito, não um, mas dois referentes: um referente direto e um indireto. No caso de nosso termo שׂוֹנֵן, ele aponta diretamente para o indivíduo (membro, ou participante, ou representante), enquanto indiretamente se refere ao grupo, ou situação, ou conjunto ao qual aquele שׂוֹנֵן está afiliado. E nosso termo funciona de modo a relacionar aqueles dois referentes um com o outro (STEIN, 2008, p. 10).⁹⁴

Ora, com esse significado e essa dinâmica do termo em mente, talvez a sua insistente repetição em nosso texto pareça ainda mais significativa. Moisés sai e vê um membro do grupo dos egípcios batendo em um membro do grupo dos hebreus (e aqui se marca que esse membro é um de entre seus irmãos, donde subtende-se ou se faz recordar que ele também é um שׂוֹנֵן - *ish* desse grupo). Ele olha para os lados e vê que não há nenhum membro (de nenhum grupo, ou aqui o referente indireto é “o grupo dos egípcios” mas está implícito?). No outro dia, vê dois membros do grupo dos hebreus lutando e interroga: “se são membros do mesmo grupo, por que você bate nele?”. A pergunta do hebreu culpado faz muito sentido: “Quem te pôs como membro representativo, chefe ou juiz sobre nós?”. Ou seja, quem estabeleceu a você, um que vive entre os egípcios, como um membro especial em *nosso* grupo? Então Moisés tem medo. Tem medo porque a vida de pertencimento entre esses dois grupos chegou a um momento crítico.

Esse episódio é notavelmente violento⁹⁵, contudo, trata, mais que de um assassinato pontual, da questão de pertencimento. Outras palavras apresentam nele significados ou nuances diferentes em diferentes ocorrências (creio que fui bastante insistente nesse ponto), o que, a meu ver, serve para assinalar ao leitor: “veja que também o termo שׂוֹנֵן - *ish* pode ter significados diferentes, conforme muda seu referente *indireto*”. Há grupos diferentes. O leitor precisa atentar para isso, assim como Moisés, que, deliberadamente ou não, definiu a sua condição. Ao matar um membro dos egípcios, o referente direto, sabendo ou não, ele matou também *para si* o referente indireto: o Egito. A partir de agora ele não seria

⁹⁴ Minha tradução de: A relational term has, in effect, not one referent but two: a direct referent and an indirect one. In the case of our noun שׂוֹנֵן, it points directly to the individual (member or party or representative), while indirectly it refers to the group or situation or party with which that שׂוֹנֵן affiliated. And our noun functions so as to relate those two referents to each other.

⁹⁵ “Característico deste texto é o altíssimo nível de violência. A expressão 'matar' aparece cinco vezes (incluem-se aqui os usos de 'golpear, ferir'). Podem-se ainda acrescentar os termos 'brigar', 'maltratar', 'espancar' e 'fugir'” (ANDIÑACH, 2010, p. 48). Concordo com a impressão que tem Pablo Andiñach quanto à violência no texto. Ressalto, portanto, que essa característica da passagem é importante, mesmo com a mudança de foco que proponho, do assassinato para a definição de limites étnicos.

um membro aceito, mas um indivíduo a ser aniquilado pelo líder, o Faraó. Então, foge para Midiã.⁹⁶ Um leitor atento pode chegar a uma leitura semelhante ainda que entenda que o termo em questão se refere a “adulto do sexo masculino”, mas a compreensão semântica proposta por Stein permite um entendimento mais claro, não só do sentido do texto como um todo, mas da recorrência do termo, em todas as suas ocorrências.

Em suma: Assim como o léxico que mobiliza, a própria narrativa parece ter um referente direto, que pode ser identificado como as ações dos personagens (que são, em alguma medida explicadas nos versos), e também um referente indireto, que se relaciona com a formação de um limite entre os diferentes grupos implicados na trama. O *crime*, então, parece um ensejo para definir questões maiores. O texto o expõe, mas impossibilita o julgamento de seu responsável. Ao impedir um nítido julgamento pela exposição da narrativa em uma forma muito concisa, e ao negar-se a fazê-lo (o que se percebe pela escolha lexical), o texto convida à crítica. O hermenauta, contudo, pode perder-se no julgamento e negligenciar a tarefa que lhe é encomendada.

1.2 Entre *Shemot* e *Eksagogué*, o *Éksodos*

Sem julgar ter explorado todas as possibilidades de leitura do texto hebraico, mas sim ter alcançado uma leitura suficiente para o presente propósito, sigo o caminho e observo minimamente a tradução que se encontra na *Septuaginta*⁹⁷.

Não cabe, neste ensaio, realizar um estudo minucioso da tradução, de suas repercussões etc. O que proponho, então, é simplesmente uma observação da re-configuração lexical que a *Septuaginta* opera, com base em uma comparação direta entre o Texto Massorético e o grego. Decerto, convém observar que não afirmo categoricamente que o texto utilizado pelos tradutores era exatamente como o texto hebraico que agora uso. Assim, fica reduzida a relevância da hierarquia entre Texto Original – Tradução. Não obstante, a comparação pode ser proveitosa, ao menos para vislumbrar possíveis diferenças e refletir minimamente sobre as consequências destas. A seguir, apresento os dois textos marcados, de

⁹⁶ Convém mencionar a hipótese de Propp quanto ao motivo e à natureza da fuga. Segundo ele, a ida de Moisés a Midiã é uma questão de asilo, ele estaria nessa condição por ter matado alguém sem fazer-lhe emboscada (cf. as leis em Nm 35:9-34, Deut. 4:41-43 e 19:1-13). Assim Propp encontra uma explicação para o enigmático trecho de Ex 4:24-26, que parece contar que IHWH procurou matar Moisés: “*Se é assim, é a tentativa de Moisés de voltar portando uma culpa de sangue sem expiação que provoca o ataque de IHWH*” [If so, it is Mose's attempt to return bearing unexpiated bloodguilt that elicits Yahweh's attack] (PROPP, 1999, p. 235).

⁹⁷ Esse texto poderá ser referido, doravante, como LXX, o texto hebraico, por sua vez, poderá aparecer referido como TM (isto é, Texto Massorético).

modo a transparecer as recorrências lexicais no texto hebraico e sua diferente configuração no texto grego:

- 11 וַיְהִי בַיָּמִים הָהֵם וַיִּגְדַּל מֹשֶׁה וַיֵּצֵא אֶל־אֶחָיו וַיִּרְא בְּסִבְלָתָם
וַיִּרְא אִישׁ מִצְרִי מִכָּה אִישׁ־עֲבָרִי מֵאֶחָיו:
12 וַיִּפֶן כֹּה וְכֹה וַיִּרְא כִּי אֵין אִישׁ וַיִּדְ אֶת־הַמִּצְרִי וַיִּטְמַנְהוּ בַחֹל:
13 וַיֵּצֵא בַיּוֹם הַשֵּׁנִי וַהֲנִה שְׁנֵי־אֲנָשִׁים עֲבָרִים נֹצִים וַיֹּאמֶר לְרָשָׁע לָמָּה תִכָּה רָעָךְ:
14 וַיֹּאמֶר מִי שָׁמְךָ לְאִישׁ שֶׁר וְשִׁפְט עָלַינוּ הַלְהַרְגֵנִי אַתָּה אָמַר כִּאֲשֶׁר הִרְגָתָךְ
אֶת־הַמִּצְרִי וַיִּרְא מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אָכֵן נִדְעַתְּךָ:
15 וַיִּשְׁמַע פְּרַעֲה אֶת־הַדְּבָר הַזֶּה וַיִּבְקֶשׁ לְהַרְגוֹ אֶת־מֹשֶׁה וַיִּבְרַח מֹשֶׁה מִפְּנֵי פְרַעֲה
וַיָּשָׁב בְּאֶרֶץ־מִדְיָן וַיֵּשֶׁב עַל־הַבְּאֵר:

11. Ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ταῖς πολλαῖς ἐκείναις μέγας γενόμενος Μωσῆς ἐξῆλθεν πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ τοὺς υἱοὺς Ἰσραηλ.
κατανοήσας δὲ τὸν πόνον αὐτῶν ὄρᾳ ἄνθρωπον Αἰγύπτιον τύπτοντά τινα Εβραῖον τῶν ἐαυτοῦ ἀδελφῶν τῶν υἱῶν Ἰσραηλ:
12. περιβλεψάμενος δὲ ὧδε καὶ ὧδε οὐχ ὄρᾳ οὐδένα καὶ πατάξας τὸν Αἰγύπτιον ἔκρυσεν αὐτὸν ἐν τῇ ἄμμῳ.
13. ἐξελθὼν δὲ τῇ ἡμέρᾳ τῇ δευτέρᾳ ὄρᾳ δύο ἄνδρας Εβραίους διαπληκτιζομένους καὶ λέγει τῷ ἀδικοῦντι Διὰ τί σὺ τύπτεις τὸν πλησίον;
14. ὁ δὲ εἶπεν Τίς σε κατέστησεν [] ἄρχοντα καὶ δικαστὴν ἐφ' ἡμῶν; μὴ ἀνελεῖν με σὺ θέλεις, ὃν τρόπον ἀνεῖλες ἐχθρὸς τὸν Αἰγύπτιον; ἐφοβήθη δὲ Μωσῆς καὶ εἶπεν Εἰ οὕτως ἐμφανὲς γέγονεν τὸ ῥῆμα τοῦτο;
15. ἤκουσεν δὲ Φαραὼ τὸ ῥῆμα τοῦτο καὶ ἐζήτηι ἀνελεῖν Μωσῆν: ἀνεχώρησεν δὲ Μωσῆς ἀπὸ προσώπου Φαραὼ καὶ ᾤκησεν ἐν γῆ Μαδιαμ: ἐλθὼν δὲ εἰς γῆν Μαδιαμ ἐκάθισεν ἐπὶ τοῦ φρέατος.

A primeira cadeia lexical que quero observar é justamente a que me parece mais importante. Trata-se da que é formada pelo termo שִׁישׁ - *ish*, e que está destacada em vermelho no texto acima citado. Já demonstrei sua importância. Basta, então, observar que trata-se de cinco repetições (sendo que em uma o termo está no plural). Na LXX, por sua vez, não há repetição de nem um termo sequer nos lugares em que no TM se lê שִׁישׁ - *ish*. Primeiro, onde leríamos em português “homem egípcio”, o texto grego traz ἄνθρωπον Αἰγύπτιον (*ánthronon Aigýption*, acus.), usando um termo que se refere ao “ser humano” em geral. Em seguida, onde se tem “homem hebreu”, o texto grego se nega à repetição e apresenta τινα Εβραῖον (*tina Ebraíon*), lançando mão de um indefinido: “certo hebreu”, ou “um hebreu”. Em seguida, no trecho em que Moisés olha para os lados e não vê homem [nenhum], a LXX faz como a maioria das traduções em português: οὐδένα (*oudéna*, acus.), isto é, “ninguém”. Por fim, ao referir-se aos dois hebreus que brigam, o texto utiliza ἄνδρας (*ándras*, acus. plural), termo que remete ao “homem”, enquanto “adulto do sexo masculino”. Quanto ao

último ponto, o texto grego não apresenta qualquer vocábulo que seja relacionável com וַיֵּשׁ - *ish*, deixando-o sem correspondente. Não há, pois, em grego, a mesma insistência em um único termo. Parece mitigada a referência constante aos membros e a seus respectivos grupos por um termo relacional. Mas é notável, também, que o texto grego acrescenta, depois da expressão “irmãos dele” um sintagma que os identifica: “os filhos de Israel”⁹⁸, explicitando o caráter do grupo referido como *irmãos de Moisés* logo de início. A que conclusão podemos chegar? Em princípio, eu não iria além de afirmar que o tradutor não se sentia estilisticamente à vontade com uma repetição insistente de um só termo, e que, talvez, tenha deixado a questão da delimitação entre os grupos mais clara desde o princípio da narrativa. Ou seja, o que é desenrolado aos poucos no texto hebraico, em um jogo de complexas referências e delimitações, está já preparado com vistas a uma compreensão mais imediata no texto grego.

Uma maior diversidade lexical no texto grego se verifica também na observação das outras cadeias destacadas, conforme a seguinte tabela⁹⁹:

Hebraico	Grego	Cor
וַיַּרְא (<i>wa-yare</i> , “e viu”): três ocorrências nos versos 11 e 12.	1ª. κατανοήσας (<i>katanoéssas</i> , “tendo percebido”, “tendo entendido”). 2ª e 3ª. ὀρᾶ (<i>horá</i> , “vê”).	verde
נָכַח (<i>nakhah</i> , “golpear”): três ocorrências do verbo em formas diferentes (Particípio; terceira pessoa imperfeito com <i>waw</i> ; segunda pessoa imperfeito respectivamente)	1ª e 3ª. τύπτω (<i>týpto</i> , “bater”): particípio durativo, acusativo; segunda pessoa presente. 2ª. πατάξας (<i>patáksas</i> , “tendo golpeado”): particípio aoristo ativo, masculino.	azul
הָרַג (<i>harag</i> , “matar”): três ocorrências do verbo em formas diferentes: infinitivo prefixado por partícula interrogativa e sufixado por pronome objeto; segunda pessoa perfeito; infinitivo.	ἀναιρέω (<i>anairéo</i> , “tirar”, “destruir”, “matar”): 1ª e 3ª: infinitivo aoristo; 2ª: aoristo, seg. pessoa.	violeta
וַיֵּשֶׁב (<i>wa-yeshev</i> , “e se estabeleceu”): duas ocorrências no	1ª. ἐλθὼν (<i>elthòn</i> , “tendo ido”) 2ª. ἐκάθισεν (<i>ekáthissen</i> , “se	laranja

⁹⁸ Cf. sintagmas negritados no verso 11 do texto antes citado. Assim se lê: “...*Moisés saiu para junto dos irmãos dele, os filhos de Israel*” (Μωσῆς ἐξήλθεν πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ **τοὺς υἱοὺς Ἰσραηλ**). E adiante: “...*vê um humano egípcio batendo em certo hebreu, um dos irmãos dele mesmo, dos filhos de Israel*” (ὀρᾶ ἄνθρωπον Αἰγύπτιον τύπτοντά τινα Εβραῖον τῶν εαυτοῦ ἀδελφῶν **τῶν υἱῶν Ἰσραηλ**).

⁹⁹ Se uma palavra aparece em uma só forma, esta aparecerá na tabela. Se, por outro lado, há variação por conjugação/declinação, aparecerá a forma da entrada dos dicionários, seguida por especificações mínimas de sua forma de ocorrência.

verso 15.	assentou”)	
-----------	------------	--

Somente a cadeia lexical formada pelo verbo **הרג** (*harag*, “matar”) conserva uma recorrência semelhante em grego. As outras apresentam variações, pela utilização de termos alternativos de um mesmo campo semântico ou outros advindos, aparentemente, de uma interpretação de diferentes significados dos termos hebraicos em seus diferentes contextos. Quero observar, ainda, que, no caso da cena em que Moisés mata o egípcio, o grego usa um verbo diferente do utilizado para referir-se à ação do egípcio sobre o hebreu ou (pela boca de Moisés) de um hebreu sobre o outro, no segundo dia. Contudo, o verbo utilizado para Moisés, **πατάσσω** - *patáссо*, também não é exclusivamente utilizado para casos em que há morte.¹⁰⁰ Ou seja, se não há correspondência lexical entre as ações, tampouco há uma caracterização imediata da ação de Moisés como um “matar” por parte da LXX, não nesse ponto do texto.¹⁰¹

Considero suficiente essa mínima observação sobre o texto da LXX¹⁰². Portanto, passo ao tópico seguinte, no qual observarei textos que derivam, de maneiras diversas, dessa tradução.

1.3 Filon de Alexandria e a morte do egípcio

ἦσαν γὰρ τινες τῶν ἐφεστηκότων ἀτίθασοι σφόδρα καὶ

¹⁰⁰ Embora o L&S indique que o verbo significa, com frequência, simplesmente “matar” na LXX, esse não é seu sentido primeiro, nem exclusivo (cf. Ex 21:26). Cabe observar que **πατάσσω** - *patáссо* é frequentemente utilizado para traduzir **נכה** - *nakhah* em muitos outros trechos da *Tanakh* além deste que está em estudo. Uma pesquisa específica sobre esses problemas semânticos e tradutológicos é conveniente, mas extrapola o objetivo deste ensaio.

¹⁰¹ Para uma apresentação geral de questões relacionadas com a linguagem da LXX, cf. HARL, 1988. A autora enumera, entre as “perdas estilísticas” da tradução grega um “enfraquecimento do vocabulário da violência” [*Affaiblissement du vocabulaire de la violence*] (HARL, 1988, p. 264). O fato não se verifica, a meu ver, no trecho aqui em estudo. O que há parece ser uma *mudança estilística*, talvez motivada pelo fato de o tradutor evitar uma repetição incomoda de alguns termos, uma questão infelizmente não abordada nesse sentido no texto de Marguerite Harl.

¹⁰² Na LXX, o livro que lemos é chamado de **ἔξοδος** (*éksodos*, “saída”), referindo-se ao tema maior da narrativa: a saída do povo hebreu do Egito. No caso da Bíblia Hebraica, os nomes dos livros da *Torah* são sempre a primeira palavra significativa de cada um, donde temos, para o *Êxodo*, **שמות** (*Shemot*, isto é, “nomes”). Por isso, o **ἔξοδος** - *éksodos* foi considerado aqui como uma escala necessária entre o **שמות** e o **ἐξαγωγή** (*Eksagogué*), termo pelo qual Filon usualmente se refere ao livro (Cf. *Migr.* 14, *Her.* 14, *Her.* 251 e *Somn.* 1.117). Conforme Naomi Cohen, a adoção desse termo por parte de Filon pode dever-se à disseminação da tragédia homônima de Ezequiel. Este, por sua vez, e também o próprio Filon, podem ter procurado um termo alternativo a **ἔξοδος** - *éksodos* pelo fato de que este já era, então, um termo técnico utilizado no teatro grego (COHEN, N. G., 1997, p. 58ss).

λελυττηκότες, μηδὲν εἰς ἀγριότητα τῶν ἰοβόλων καὶ σαρκοβόρων διαφέροντες, ἀνθρωποειδῆ θηρία, τὴν τοῦ σώματος μορφήν εἰς δόκησιν ἡμερότητος ἐπὶ θήρα καὶ ἀπάτη προβεβλημένοι, σιδήρου καὶ ἀδάμαντος ἀπειθέστεροι. τούτων ἓνα τὸν βιαιότατον, ἐπειδὴ πρὸς τῷ μηδὲν ἐνδιδόναι καὶ ταῖς παρακλήσεσιν ἔτι μᾶλλον ἐξετραχύνετο, τοὺς τὸ προσταχθὲν μὴ ἀπνευστὶ καὶ ὀξύχειρῃ δρῶντας τύπτων, προπηλακίζων ἄχρι θανάτου, πάσας αἰκίζόμενος αἰκίας, ἀναιρεῖ δικαιώσας εὐαγὲς εἶναι τὸ ἔργον: καὶ ἦν εὐαγὲς τὸν ἐπ' ὀλέθρῳ ζῶντα ἀνθρώπων ἀπόλλυσθαι.

Com efeito, alguns dos capatazes eram extremamente indomáveis e enfurecidos, em nada diferindo, quanto à selvageria, dos animais peçonhentos e carnívoros. São feras com aparência de humanos, que expõem, por rapinagem e fraude, na aparência, a forma corpórea de docilidade, sendo mais impersuadíveis que o ferro e o aço.

A um destes, o mais violento, visto que não fazia concessões e, ante os pedidos, se fazia ainda mais insolente, espancando aqueles que cumpriam o encargo com mãos ágeis e sem folego, tratando-os com indignidade até a morte, ultrajando-os com todos os ultrajes, [Moisés] destruiu, julgando ser livre de culpa a ação. E era livre de culpa matar aquele que vivia para a destruição de seres humanos. (*Mos.* 1.43-44)

Com essas palavras, Filon narra o episódio. Percebe-se que ele, explicitamente, coloca o julgamento de Moisés em evidência. Mais que isso, ele coloca Moisés como juiz de seus próprios atos, e concorda com o veredito: matar, neste caso, foi um ato puro.¹⁰³ Filon, aqui, narra interpretando (e interpreta narrando) de modo que lembra os *midrashim* que já se produziam na Judeia. Embora se sirva do texto canônico, ele acrescenta outras informações. O que ele avisa estar para fazer logo no começo de seu texto, quando diz que sua fonte não seria somente o texto escrito, mas também certa tradição oral, a que ele tinha acesso por meio de anciões de seu povo.¹⁰⁴ Mas, seja qual for a fonte, uma coisa é certa: Filon seleciona cautelosamente e trabalha também de modo metuculoso cada informação que traz a seu texto. Observe-se, por exemplo, a caracterização negativa daquele que será a vítima de Moisés. Após definir o grupo a que ele pertencia como feras humanoides, beirando a constituição de um monstro, ele ainda define o elemento assassinado como o mais violento dentre esses. A caracterização extremamente negativa da vítima priva o leitor de qualquer identificação com ela e, por conseguinte, o ato do matador não será repudiado de imediato. Por isso, antes de apresentar o verbo *matar* (ἀναιρεῖ - *anairēi*), que aparece sem sujeito-assassino explícito,

¹⁰³ Torrey Seland utiliza este trecho de *Sobre a vida de Moisés*, além de outros, para demonstrar que, segundo Filon, há casos em que é correto matar, e que, em tais casos, o assassinato deve ser considerado um “dever religioso” (SELAND, 2003, p. 11). Cf. também *Ebr.* 74.

¹⁰⁴ Essas questões serão novamente mencionadas no prosseguimento da tese.

vem a enorme frase que define o objeto-vítima. Outra característica importante do texto é que o “segundo dia” não acontece. Nada é dito com respeito à briga entre os dois hebreus, nem com respeito à pergunta que estremeceu Moisés. O único vestígio daquela cena é o verbo grego agora mencionado: ἀναιρεῖ – *anairēi*. Filon o utiliza para referir-se ao ato de Moisés, mas lembre-se de que, no texto da LXX, ele só é usado pelo *hebreu-culpado* em sua interpelação e pelo narrador quando se refere ao intento do Faraó.

Enfim, Filon parece acrescentar um julgamento ao interior da narrativa (e reproduzi-lo em sua enunciação), o que extrapola as possibilidades de interpretação oferecidas pelo próprio texto. Por outro lado, ele toma um elemento do texto que é, por vezes, menosprezado por outros tantos hermeneutas, a saber, a necessidade da diferenciação entre *hebreus* e *egípcios*, e o potencializa ao máximo. Transformando os egípcios em quase-monstros, marcando uma alteridade extrema com respeito a eles.

Além disso, a percepção de Filon de que o texto trata de algo mais amplo do que de um crime pontual, transparece na cena seguinte, quando nos é apresentado o motivo do incômodo do Faraó.

ταῦτ' ἀκούσας ὁ βασιλεὺς ἠγανάκτει δεινὸν ἠγούμενος, οὐκ εἶ τις τέθνηκεν ἢ ἀνήρηκεν ἀδίκως ἢ δικαίως, ἀλλ' εἰ ὁ θυγατριδοῦς αὐτῷ μὴ συμφρονεῖ μηδὲ τοὺς αὐτοῦς ἐχθροὺς καὶ φίλους ὑπείληφεν, ἀλλὰ μισεῖ μὲν οὖς αὐτὸς στέργει, φιλεῖ δὲ οὖς προβέβληται καὶ ἐλεεῖ πρὸς οὖς ἀτρέπτως καὶ ἀπαραιτήτως ἔχει.

Tendo escutado estas coisas, o rei se irritava, tomando o fato como algo terrível, não que alguém tinha matado ou sido morto, justa ou injustamente, mas que o filho de sua filha não pensava como ele, nem os mesmos inimigos e amigos tinha para si, mas odeia aqueles que ele tem em afeição, enquanto ama os que ele censura e se compadece dos que ele tem de um modo imutável e inexorável. (*Mos.* 1.45)

O Faraó de Filon é, conforme o raciocínio que venho tentando demonstrar, melhor hermeneuta da ação do que aqueles que, frente ao texto, se ocupam com o julgamento de Moisés. Ele vai além da necessidade de dizer “culpado” ou “inocente”, e isso lhe permite perceber o que está em jogo de fato.

1.4 Filon e o egípcio como *Outro*

Filon reconta o texto do *Êxodo* de modo a enfatizar uma alteridade com relação aos egípcios. Esse fato chama a atenção sobretudo quando se atenta para sua especificidade, bem como para suas implicações e possíveis explicações.

É preciso observar, de início, que esse procedimento não é característico de toda a literatura judaica em língua grega. Como bem sublinha Maren Niehoff, um contraste notável se encontra quando se compara o texto de Filon com a história de Moisés como contada por Artapano, pois este, em vez de marcar uma alteridade entre os hebreus e os egípcios, estabelece uma congenialidade entre esses povos (NIEHOFF, 2001, p. 71ss).¹⁰⁵

Decerto, entre essas duas propostas, tão discrepantes, encontram-se leituras-escritas que podem ser consideradas como intermediárias, pois não radicalizam a diferença nem indicam a igualdade. O tragediógrafo Ezequiel, por exemplo, em sua peça intitulada *Eksagogué*, que consiste em uma re-escrita do *Êxodo* em forma de teatro, não potencializa a diferenciação entre os grupos encontrados no texto. A passagem que está em estudo é contada, nessa peça, pelo próprio Moisés, que, recém chegado a Midiã, relata o motivo de sua fuga. Quanto aos personagens do “primeiro” dia, são caracterizados somente como um hebreu, um irmão, e um egípcio. Eles são vistos simplesmente como homens brigando (ἄνδρας ἐν χειρῶν νόμῳ - *ándras en kheirôn nómo*). O egípcio não é monstrificado como em Filon. Na verdade, ele não é sequer acusado de estar agredindo gravemente um hebreu que não tem recursos para se defender. Ademais, ele oculta uma informação do “segundo dia”. Diz ter visto dois homens (ἄνδρας δύο - *ándras díyo*) brigando, dois homens da mesma raça (συγγενεῖς - *syngeneís*), mas não informa sobre se seriam egípcios ou hebreus. Apenas diz ter dito: “Por que golpeias o que é mais fraco que tu?” (τί τύπτεις ἀσθενέστερον σέθεν;). Assim, não fica marcada a existência de uma briga ou a presença de um indivíduo mau entre os hebreus, mas somente a intervenção de Moisés diante de uma briga desigual. Não digo, com isso, que Ezequiel estivesse deliberadamente mitigando a diferenciação entre egípcios e hebreus, mas que isso não era algo urgente em sua agenda.¹⁰⁶ Nesse sentido,

¹⁰⁵ Cf. *Praep. Ev.* 9.27.

¹⁰⁶ Louis H. Feldman, por sua vez, procura explicar as omissões de Ezequiel com base em uma suposta configuração da audiência do autor, apoiando-se no comentário de Howard Jacobson (JACOBSON, 1983, p. 79-80). Quanto ao evento do primeiro dia, supondo que parte da audiência era formada por judeus, Feldman entende que, ao não apresentar o egípcio como opressor e ao não tentar justificar a atitude de Moisés, Ezequiel estaria mostrando a seus contemporâneos judeus que o legislador se preocupava com a situação dos hebreus e tomava partido nela (FELDMAN, 2007, p. 63), não importando-se simplesmente por questões humanitárias ou de justiça. Quanto ao segundo dia, supondo que Ezequiel escrevia para uma dupla audiência, Feldman entende que o autor pretendia que os leitores judeus, atentos para a versão bíblica (“aware of biblical version”), entendessem que se tratava de dois judeus, enquanto os leitores egípcios poderiam entender tratar-se de dois egípcios, o que não lhes daria fundamento para uma crítica dos judeus (FELDMAN, 2007, p. 64). Ora, essa proposta de leitura tem seu valor e sua complexidade, mas também revela sua fragilidade. Por que os judeus estariam “atentos à versão bíblica” quando liam o episódio do segundo dia, sendo capazes de identificar a etnia dos dois que brigavam, mas não se recordariam,

concordo com a seguinte observação de Sarah Pearce: “É notável que, em vários sentidos, Filon desenvolva uma hostilidade permanente para com os egípcios, a um grau sem precedentes em textos judaicos anteriores”¹⁰⁷ (PEARCE, 1998, p. 84). Alguns autores chegam a considerar que Ezequiel demonstra uma aversão total aos egípcios (cf. GRUEN, 2002, p. 65; BARCLAY, 1996, p. 135-136). No entanto, como observa Sarah Pearce em outra publicação, as referências negativas aos egípcios encontradas na *Eksagogué* estão diretamente relacionadas com palavras do próprio texto bíblico. Portanto, se explicariam pela proximidade da referida tragédia com o texto canônico, e não necessariamente por uma hostilidade deliberada. Assim, a atitude especialmente negativa do autor para com os egípcios não é fato comprovado (PEARCE, 2007, p. 37. Cf. nota 217). Ele não deixa de marcar, por exemplo, a falta de hospitalidade que ocorrera no Egito com respeito ao trato com os estrangeiros, os hebreus.¹⁰⁸ Mas nisso depende do relato bíblico, não demonstrando nenhum aguçamento da polêmica.

A atitude de Filon para com os egípcios é, pois, notável e solicita alguma explicação ou, no mínimo, reflexão. De início, é preciso observar que a apreciação negativa que ele revela não se restringe ao povo egípcio representado na narrativa bíblica, mas alcança seus contemporâneos. Isso se torna claro pela leitura de *In Flaccum* e *Legatio ad Gaium* (cf. PEARCE, 2007, p. 79-80). Não obstante, um desafio do intérprete é justamente considerar equilibradamente as implicações que a interpretação do texto bíblico e a interação com as

quando lendo o episódio do primeiro dia, que não se tratava de uma briga entre um egípcio e um hebreu, mas de uma séria agressão daquele sobre este? E, quanto ao primeiro dia, qual seria a reação dos leitores não-judeus diante de um assassinato definido somente pela etnia?

¹⁰⁷ Minha tradução de: it is notable that in a number of respects Philo develops a sustained hostility towards Egyptians to a degree unprecedented in earlier Jewish writings.

¹⁰⁸ Isso se faz inclusive pela apresentação do casamento de Moisés com Sêfora, que, como observa Pierluigi Lanfranchi, parece ilustrar a relação ideal entre judeus e não-judeus, em oposição ao que ocorrera no Egito (LANFRANCHI, 2007, p. 258). Erich Gruen percebe no tratamento que Ezequiel dá a tal casamento uma visão desproblematizada do casamento com uma estrangeira e a constituição de certa introdução de elementos “internacionais e multiculturais” no ancestral dos judeus (GRUEN, 1998, p. 130). O casamento de Moisés é mencionado em Ex 2 e Nm 12:1. Há divergência a respeito da identificação ou diferenciação entre as duas menções. Há, inclusive, uma hipótese de que esse segundo texto se refira a um casamento que teria sido narrado primeiramente em um contexto da diáspora, e, em seguida, acomodado na narrativa canônica (RÖMER, 2008, p. 8-9). Neste caso, um casamento de Moisés não poderia somente ser interpretado de modo proveitoso para a Diáspora, mas gerado nesse contexto. A leitura de Thomas Römer sobre a figura de Moisés e a construção de uma identidade para a Diáspora encaminha a essa possibilidade. A Diáspora não só lê, mas também escreve a Torah conforme suas necessidades. Não me aprofundo nessa questão por entender que, pensando em um período tardio como o da diáspora alexandrina sob domínio romano, isso já não é sequer plausível. Ademais, parece-me que a proposta depende de considerável especulação.

questões do século primeiro têm na constituição do texto de Fílon.

Peder Borgen considera o contraste que Fílon estabelece entre os judeus e os egípcios (especialmente em *Legatio*) como uma categoria interpretativa (BORGEM, 2005, p. 184) e o próprio conflito como um tipo de dualismo teológico radical, entre os que adoram o Deus único e aqueles que adoram os animais (BORGEM, 2005, p. 185). No entanto, falta em seu livro uma explicação mais clara de como esse discurso em princípio (e talvez só parcialmente, a meu ver) teológico está estreitamente relacionado com uma intenção política contemporânea. Concordo com Borgen que *Legatio* e *In Flaccum* devem ser entendidos como uma *interpretação* filônica para os eventos de seu tempo, mas parece-me necessário considerar que seu texto não é fruto e fomentador simplesmente de uma teologia contemplativa, mas de uma intervenção na própria situação da *pólis* em que se insere. Por isso, a vida da *pólis*, e não somente a do texto (e do Livro) e a do teólogo devem ser levadas em conta.

Uma abordagem diferente foi realizada por Maren Niehoff em seu estudo sobre a visão de Fílon a respeito da cultura e identidade judaicas. A pesquisadora enfatizou, por um lado, o papel que os egípcios ocupam no pensamento de Fílon como o *Outro* extremo dos judeus.¹⁰⁹ Por outro lado, afirmou que os gregos e romanos teriam lugares diferentes na relação com o alexandrino, uma vez que representariam, para ele, como “identidades complementares” (NIEHOFF, 2001, p. 46). Assim fazendo, ela está em acordo com o que Erich Gruen procuraria demonstrar anos mais tarde: que o encontro com outra cultura, na Antiguidade, não produzia somente uma relação de estranheza e alteridade extremas. Gruen estuda casos de diferentes encontros e conclui:

Vários antigos tomaram um caminho afirmativo, colocaram o estranho em uma luz mais branda, encontraram conexões entre povos, se apropriaram da tradição de outros, se inseriram nas genealogias e lendas de estrangeiros, e aumentaram sua própria auto-percepção pela proclamação de sua participação em uma cena cultural mais ampla.¹¹⁰ (GRUEN, 2011, p. 357)

Ou seja, a definição de uma alteridade se faz necessária para a formação de uma

¹⁰⁹ Nesse capítulo, Maren Niehoff depende da observação do antropólogo Fredrik Barth, segundo quem as fronteiras culturais são construções sociais, e não elementos objetivos dados de antemão. Assim, ela se vê instigada a procurar a oposição Judeu-Egípcio como algo que revela sua construção no texto de Fílon e não como um simples fato registrado pelo alexandrino. (cf. NIEHOFF, 2001, p. 45; BARTH, 1969).

¹¹⁰ Minha tradução de: Many ancients took the affirmative route, set the alien in a softer light, found connections among peoples, appropriated the traditions of others, inserted themselves into the genealogies and legends of foreigners, and enhanced their own self-image by proclaiming their participation in a broader cultural scene.

diferenciação e, por conseguinte, a definição de um grupo. Mas não é o único modo de relação. Filon, então, teria utilizado maneiras diferentes com determinados povos. Para com os gregos, uma relação mais ampla, não de marcada oposição, embora não haja necessariamente identificação (cf. NIEHOFF, 2001, p. 58). Para com os egípcios, por outro lado, alteridade total. Niehoff demonstra o fato e procura explicá-lo pelo estudo dos próprios textos de Filon em relação com seu contexto discursivo.¹¹¹ Em sua argumentação, encontra-se inclusive uma aproximação da representação dos egípcios bíblicos em Filon com a representação dos persas na peça de *Ésquilo*. As semelhanças são de fato demonstráveis. Por isso, ela pode afirmar:

A construção que Filon faz dos egípcios da Bíblia como persas tem implicações importantes para a identidade judaica. É de início óbvio que esse é o caminho pelo qual ele integra os judeus entre as nações civilizadas do Ocidente. Gregos e judeus, unidos pela oposição comum ao barbarismo, estão no mesmo lado de uma divisão básica entre leste e oeste. Ambos defendem liberdade e dignidade racional. (NIEHOFF, 2001, p. 58)¹¹²

Por fim, a pesquisadora germano-israelense localiza a estratégia filônica em um contexto mais amplo e afirma que essa representação do Egípcio-Outro corresponde de perto à imagem que ele também tem entre os romanos.¹¹³ Ademais, ela diz que o alexandrino “claramente queria integrar os judeus na cultura romana e, imediatamente, associá-los com os governantes do mundo”¹¹⁴ (NIEHOFF, 2001, p. 74). A disposição de Filon se explica, então, como uma estratégia tomada com vistas a um melhor *status* sócio-cultural para os judeus. Evitar qualquer ligação com os egípcios, que formavam o nível social mais baixo na Alexandria romana, e, ao mesmo tempo, aproximar-se dos que detinham o poder é uma

¹¹¹ Isso se faz em concordância com o que havia definido na introdução do livro: “Suas discussões sobre a identidade e cultura podem, por conseguinte, não ser entendidas pela referência a critérios externos, tais como a Bíblia e a literatura rabínica. Elas devem, em vez disso, ser apreciadas por um questionamento sobre o que faz Filon um judeu a seus próprios olhos” [His discussions on Jewish identity and culture can therefore not be understood by reference to external criteria, such as the Bible and rabbinic literature. They must instead be appreciated by asking what made Philo a Jew in his own eyes] (NIEHOFF, 2001, p. 5).

¹¹² Minha tradução de: Philo's construction of the Biblical Egyptians as Persians has important implications for Jewish identity. It is initially obvious that this is the way he integrates the Jews among the civilized Western nations. Greek and Jews, united by their common opposition to barbarism, stand on the same side of a basic division between East and West. Both defend freedom and rational dignity.

¹¹³ Antes, ela havia afirmado que Filon contava com o fato de que o discurso romano avalizava sua construção dos Egípcios como o *Outro* (NIEHOFF, 2001, p. 49) e mencionado textos romanos como exemplo (NIEHOFF, 2001, p. 49-50).

¹¹⁴ Minha tradução de: He clearly wished to integrate the Jews into Roman culture and directly associated them with the rulers of the world.

estratégia razoável.¹¹⁵ Não se trataria, segundo Koen Goudriaan, de uma estratégia de todo estranha naquele contexto. Ele percebe algo semelhante também entre alguns não-judeus, os quais, percebendo o risco de serem classificados como Egípcios, tomavam a iniciativa de denunciar a alteridade dos judeus como recurso para enfatizar sua própria adesão à identidade helênica (GOUDRIAAN, 1992, p. 90). Um fator motivador para a mobilização dessas estratégias étnicas na Alexandria do século primeiro poderia ser o fato de que o governo romano, diferente do que era feito no Egito na era ptolomaica, adotava o pertencimento étnico como forma de organizar a população, inclusive para diferenciar uma classe privilegiada e definir obrigatoriedade de impostos (GOUDRIAAN, 1992, p. 94).

A leitura de Maren Niehoff - embasada nos trabalhos de F. Barth e K. Goudriaan, mas acrescida de uma aproximação da oposição proposta por Filon com a imagem do egípcio no universo discursivo romano - não passou despercebida entre os estudiosos da obra do alexandrino. Uma grande virtude de seu livro foi a consideração do marco político do poder e da cultura de Roma na produção do *corpus* filônico¹¹⁶. Mas é também essa consideração (ou um suposto exagero nessa consideração) que motivou algumas críticas que devem ser notadas. Em seu livro inteiramente dedicado ao estudo da representação dos egípcios na obra de Filon, Sarah Pearce faz coro com E. Birnbaum e J.M.G. Barclay, que publicaram resenhas sobre o livro de Maren, ao formular a seguinte questão: “Ela identificou o contexto correto para iluminar o pensamento de Filon a respeito dos egípcios?” (PEARCE, 2007, p. XXV).¹¹⁷ Pearce apresenta duas principais críticas à proposta de Niehoff: a complexa e variada natureza da “romanização”, o que dificultaria a consideração do que seria a perspectiva romana, inclusive de uma elite romana; a dificuldade de se comprovar a familiaridade de Filon com a

¹¹⁵ Cf. GOUDRIAAN, 1992 - Importante artigo que menciono a seguir. Poucos anos antes, Alan Mendelson havia afirmado que o que Filon fazia era simplesmente redirecionar as acusações que atingiam os judeus para o grupo mais abaixo na escala social, os egípcios (MENDELSON, 1988, p. 117-118). Mendelson chega a especular que os próprios tratados de Filon, com sua postura contrária aos egípcios, podem ter contribuído para desgastar a relação entre as etnias na cidade de Alexandria, o que culminaria com o *pogrom* de 38 d.C. (MENDELSON, 1988, p. 12). Confira-se também BARRACLOUGH, 1984, p. 426, que já apresentava uma perspectiva semelhante à de Goudriaan.

¹¹⁶ Em resenha, Gregory Sterling afirma: “*Ela fez um sério esforço para considerar a importância de Roma para a identidade de Filon. Na minha opinião [...] é uma contribuição notável e bem-vinda para um aspecto negligenciado da localização social e identidade de Filon*” [She has made a serious effort to consider the importance of Rome for Philo's identity. In my opinion [...] is a noteworthy and welcome contribution to a neglected aspect of Philo's social location and identity.] (STERLING, 2002).

¹¹⁷ Minha tradução de: But has she identified the right context for illuminating Philo's thought about Egyptians?

literatura romana (PEARCE, 2007, p. XXV-XXVI). Em seguida, Sarah Pearce menciona um importante artigo de Carlos Lévy, no qual o francês também apresenta suas ressalvas à pesquisa de Niehoff, ao observar que a imagem que os romanos apresentam sobre o Egito não é sempre negativa (PEARCE, 2007, p. XXVI; LÉVY, 2004, p. 297).

O artigo de Lévy traz, contudo, algo a favor da metodologia de Maren Niehoff. Ele reconhece que a leitura da literatura em latim não seria o único meio de Filon adquirir o conhecimento da representação romana sobre os egípcios (LÉVY, 2004, p. 297). Sarah Pearce não deixa de notá-lo, mas volta a defender sua ressalva antes apresentada (PEARCE, 2007, p. XXVI). Concordo com Lévy e observo, inclusive, que Maren Niehoff não defende que Filon tenha lido diretamente os autores romanos, mas, sensível às permeabilidades da cultura e consciente da circulação da sua família em um ambiente cultural romano, julga possível estabelecer uma relação. Ora, Filon não cita textos latinos, como observa Birnbaum (BIRNBAUM, 2002). Mas isso não invalida a sua relação (não digo influência) com o mesmo ambiente cultural da produção daqueles. Tanto é assim, que a mesma Sarah Pearce, que lança mão do argumento para criticar a metodologia de Niehoff, utiliza uma semelhante em outra parte de seu estudo. Em certo ponto, ela diz que Filon não explicita um embate com acusações anti-judaicas, mas observa que “o caráter defensivo de algumas de suas interpretações da lei judaica sugere que ele pode ter tido tais acusações em mente. Ele insiste, por exemplo, que o Shabbat não encoraja a indolência, uma acusação que era lugar-comum entre romanos, por volta do século primeiro”¹¹⁸ (PEARCE, 2007, p. 41-42). E entre os exemplos dessas críticas que ela arrola em nota estão textos de Sêneca, Tácito e Juvenal. Ora, assim como Filon não dependeria da leitura direta desses textos para ter ciência do teor das críticas relacionadas ao Sábado, tampouco precisaria ler a literatura romana para conhecer parte importante de seu pensamento sobre os egípcios.

Parece-me, então, que o trabalho de Maren Niehoff permanece como um passo importantíssimo no entendimento da relação de Filon com os egípcios. Juntamente com Goudriaan, ela esclarece suficientemente a estratégia que transparece no texto de Filon. Não nego que essa explicação deve ser acrescida de uma consideração ampla da importância do texto bíblico em todo o pensamento filônico, inclusive nessa questão (cf. LÉVY, 2004, p. 298). Mas ele não deve ser utilizado como uma maneira de julgar a correção do judaísmo ou

¹¹⁸ Minha tradução de: the defensive character of some of his interpretations of Jewish law suggests that he may had such charges in mind. He insists, for example, that the Shabbath law does not encourage indolence, a commonplace charge among Romans by the first century.

da identidade judaica de Fílon (concordo com Maren Niehoff), mesmo sendo um elemento central de toda sua atividade.

Não obstante, é preciso dizer, Sarah Pearce enfatiza a Bíblia e o significado alegórico que Fílon encontra para os egípcios em suas diversas leituras. Nesse sentido e em muitos outros, seu livro a respeito da representação do Egito em Fílon é extremamente metucioso e proveitoso. Ela é hábil em demonstrar a visão negativa que Fílon apresenta ao longo de sua obra a respeito dos egípcios e do Egito.¹¹⁹ Diz:

Para Fílon, este, essencialmente, é o que significa ser 'egípcio': falhar em ver a Deus, o verdadeiro Deus que é eterno criador e regente deste mundo. Nessa classe de pessoas, Fílon localiza concepções imperfeitas sobre Deus, comprometimento com falsas doutrinas, deificação do material e mortal, linguagem ímpia, e até mesmo interpretações impróprias de Deus derivadas da Escritura.¹²⁰ (PEARCE, 2007, p. 308)

A autora percebe, então, que o “egípcio” vai além da noção étnica simplesmente. Disso estou convencido. Inclusive, parece-me proveitoso pensar assim, uma vez que revela que as fronteiras e definições são negociadas e não estabelecidas simplesmente pela origem genética. Em *Leg.* III 12-14, por exemplo, a separação que Moisés realiza com relação ao Faraó e o Egito com sua fuga para Midiã é entendida como um afastamento com respeito a suas próprias paixões. O afastamento físico e étnico corresponde, na alegoria, a um afastamento ético. Mas considero, também, que o fato não invalida a repercussão dessa

¹¹⁹ A egiptóloga Michèle Broze procura demonstrar certa ambiguidade no discurso de Fílon a respeito dos egípcios. Ela reconhece que, em geral, o alexandrino é crítico. Mas aponta para trechos que revelariam uma visão mais positiva. Algumas das observações de Broze são, no mínimo, instigantes, mas parece-me que ela exagera no estabelecimento de alguns paralelos ou, ao menos na relevância que encontra. (De qualquer forma, o que ela aponta não altera em nada a reflexão que exponho aqui.) Ao ler *Mos.* 1.23-24, em que Fílon fala da formação de Moisés, ela ressalta o fato de que a narrativa afirma que Moisés teria recebido a “filosofia por meio de símbolos” (τὴν διὰ συμβόλων φιλοσοφίαν – *tèn dià symbólon philosophían*). A conclusão a que chega é que Moisés teria, segundo Fílon, aprendido o método alegórico com os egípcios (BROZE, 2011, p. 110). Em seguida, a pesquisadora procura apontar para outras semelhanças entre o método alegórico do próprio Fílon e interpretações semelhantes praticadas entre os egípcios do período ptolomaico ao romano. Prefiro a postura mais cautelosa de Pearce, que, ao se deparar com a peculiar expressão citada, afirma que o sentido não é claro, que talvez se trate dos próprios hieróglifos ou de uma interpretação simbólica dos cultos propostos pelos sacerdotes egípcios (PEARCE, 2007, p. 301). Mais importante ainda que a cautela em manter a dúvida, é a ênfase que Sarah Pearce dá ao fato de que o texto de Fílon afirma também que, de tudo que lhe foi ensinado, Moisés rejeitou o que não estava de acordo com a verdade (PEARCE, 2007, 301-302).

¹²⁰ Minha tradução de: For Philo, this, primarily, is what means to be 'Egyptian': to fail to 'see God', the true God who is the eternal creator and ruler of this world. Within this class of people, Philo locates imperfect conceptions of God; commitment with false doctrines; the deification of the material and mortal; impious language; even improper interpretations of God derived from Scripture.

interpretação negativa mais ampla no âmbito mais restrito meramente étnico. Parece-me que ampliar uma noção negativa do restrito (representado pelo termo em seu sentido primeiro) ao amplo (representado pelo novo sentido que o termo acolhe) não retira a negatividade do primeiro. Por isso, Filon demonstra também uma visão negativa para com os egípcios contemporâneos, sem deixar qualquer indício de que essa oposição se fundamente somente um significado metafórico. Inclusive, é preciso lembrar constantemente que o alegórico, para Filon, não é necessariamente o único sentido verdadeiro das Escrituras. O sentido literal é, o mais das vezes, conservado e valorizado. Semelhantemente, nossa leitura de sua obra deve considerá-lo, tal qual ele se via, como alguém que considera a alma sem desconsiderar o corpo. Afinal, ele não deve ser visto como aqueles “alma somente”, os alegoristas extremos que chega a criticar duramente.¹²¹ Há, certamente, um diálogo entre sua concepção do mundo contemporâneo e sua leitura da Bíblia.

Exemplo desse diálogo se percebe na interpretação alegórica desenvolvida em *Fug.* 148 para mesma cena do assassinato. Moisés é interpretado como a alma e o egípcio como o prazer que a tenta seduzir. A alma aniquila a tentativa do prazer. Mas, além disso, Filon insere no significado encontrado na narrativa uma polêmica de Moisés contra as doutrinas de Epicuro (RANOCCHIA, 2008, p. 89). Pode-se dizer que a extrema diferença que Filon procura marcar entre os egípcios e os judeus não é menor que o óbvio distanciamento entre seu pensamento e o sistema filosófico dos epicúreos. Ou seja, uma polêmica própria de sua vivência no mundo, marcada por uma radical alteridade, é reconhecida no significado alegórico da narrativa bíblica. A diferença com relação ao nosso estudo realizado a partir de *Mos.* reside no fato de que, em sua investigação alegórica, Filon aproveita o texto para marcar uma fronteira entre concepções da realidade, sistemas de pensamento, o que é bem razoável, uma vez que sua alegorese lida constantemente com esse âmbito intelectual, enquanto em sua interpretação literal a fronteira é demarcada entre povos, seguindo referências étnicas do próprio sentido literal do texto da Bíblia.

Como se vê, o diálogo entre a interpretação alegórica e a concepção do mundo contemporâneo é mesmo complexo. Respeita, além das leituras do hermeneuta e das contemplações do teólogo, as urgências que afligem o pensador e o “cidadão”, de tal modo que, mesmo que tratando de âmbitos diferentes, movimentos semelhantes podem ser

¹²¹ Cf. *Mig.* 89-90. Sobre esse trecho, conferir o importante artigo de David Hay, segundo o qual a crítica de Filon não parece dirigida a um grupo social específico, mas a intérpretes diversos, entre os quais ele possivelmente circulava, que se viam por demais tomados pelas especulações alegóricas, a ponto de negligenciar as implicações do sentido literal dos textos (HAY, 1997, p. 42).

identificados na interpretação alegórica e na literal. Ambas trazem o texto antigo para o presente. E não é justamente esse o fazer de um hermeneuta: atualizar sentidos?

Conclusão: o *corpus* do delito

A delimitação étnica e social, marca de um momento de crise cultural, está na base dos textos aqui estudados. Embora o crime em si, por vezes, pareça receber toda a atenção dos leitores, o dilema tratado é mais amplo.¹²²

Brian Britt observa que a imagem bíblica de Moisés “sugere uma luta entre o louvor a um herói e a decisão de subordinar seu prestígio à tarefa de resolver crises culturais e inaugurar tradições escritas”¹²³ (BRITT, 2004, p. 1). O mesmo Brian acusa repetidas vezes, do início ao fim do mencionado livro, que a imagem biográfica de Moisés desenvolvida no judaísmo de língua grega por Fílon e Flávio Josefo encobre, à maneira de um eclipse, essas questões do texto, que são mais importantes que a própria vida da personagem. Não obstante, em um dos poucos pontos do livro em que cita a obra de Fílon¹²⁴, Britt se vê obrigado a fazer uma concessão: “Apesar de seu foco hagiográfico, Fílon identifica uma questão central para minha análise do texto bíblico” (BRITT, 2004, p. 118).¹²⁵ Algo semelhante talvez se possa dizer quanto ao texto de Fílon que foi há pouco citado por mim. O alexandrino realmente se impõe a tarefa de narrar a vida de Moisés à maneira das biografias escritas em seu tempo para heroicizar e autorizar certos personagens históricos ou literários (cf. NAJMAN, 2003, p. 92;

¹²² Josefina Ludmer, que estuda a literatura argentina, propõe-se utilizar o delito como um *instrumento crítico*. Não obstante, o que percebo quanto ao tratamento dado ao texto que estudei neste ensaio é diverso. O delito, enquanto solicitador de um *juízo* para a personagem, pode ser inibidor da *crítica* do texto. Decerto, a diferença entre os *corpora*, digo, o de Ludmer e o *nosso*, pode explicar o fato. O texto da Bíblia Hebraica, tanto por seu caráter de texto sensível (sagrado), quanto pela importância posterior do personagem que apresenta em ação, bem como por ecos judeofóbicos que produziu, tende a receber um tratamento especial por parte da tradição hermenêutica. E os hermeneutas, então, deixam de atentar para o delito (de Moisés) como “*uma fronteira cultural que separa a cultura da não-cultura, que funda culturas, e que também separa linhas no interior de uma cultura*” (LUDMER, 2002, p. 11). Permito-me apropriar-me do texto de Ludmer, embora, diferentemente, não tenda a uma leitura psicanalítica. Conforme meu entendimento, o crime *funda culturas e separa linhas* em uma estratégia textual de explicitação e chamada à percepção. O substrato freudiano, para meu propósito, é indiferente.

¹²³ Minha tradução de: ...suggests a struggle between hero worship and a decision to subordinate his prestige to the tasks of resolving cultural crises and inaugurating written traditions.

¹²⁴ Esta talvez seja uma crítica a se fazer ao livro. Britt é insistente em marcar as obras “biografizantes” de Filon e Josefo como ponto de partida para o que ele chama de *eclipse do texto*, mas, embora analise romances variados, filmes, pinturas e, inclusive, textos da Bíblia Hebraica, não reserva nenhum capítulo à análise dessas obras do judaísmo de língua grega.

¹²⁵ Minha tradução de: Despite his hagiographic focus, Philo nevertheless identifies an issue central to my analysis of the biblical text.

FELDMAN, 2007, p. 16-19)¹²⁶, mas seu texto ainda lida com outros aspectos do *texto* bíblico, e até mesmo pode potencializar um ou outro, conforme o contexto em que ele escreve e o inscreve. Uma leitura atenta de seu texto, inclusive quando contrastado com o de Ezequiel, deixa evidente que ele retoma esse dado que me parece de suma importância no texto canônico: a definição de identidades e alteridades. E ele é capaz de fazê-lo porque, ainda que a narrativa faça sombra sobre o texto, ela não o esconde por completo, assim como a areia não é um bom esconderijo para um corpo. Moisés que o diga!

¹²⁶ O que esses autores assinalam não destoa da conclusão anteriormente oferecida por Philip Shuler ao se deparar com semelhanças entre *De Vita Mosis* e o *Evangelho de Mateus*. Segundo ele, as duas narrativas pertencem ao gênero das biografias de tipo encomiástico (SHULER, 1990).

Capítulo 2

Exílio, diáspora e saudades de Jerusalém:
estudo a partir de *Jeremias* 29:1-14 e Fílon de Alexandria

Neste ensaio, será importante marcar, em princípio, a distinção entre exílio e diáspora. Provisoriamente, direi que considero a voluntariedade ou não do distanciamento da terra de origem como dado diferenciador. O exilado é levado por força ao exílio, enquanto o disperso está na diáspora, em alguma medida, por opção (ou por necessidade sócio-econômica, mas não por imposição de outro).¹²⁷

Os textos que serão analisados correspondem e respondem a fenômenos diferentes. Primeiro, abordarei a carta de Jeremias enviada aos que estavam exilados na Babilônia (Jr 29). Segundo Feinberg, as recomendações encontradas nessa carta são seguidas pelos judeus da dispersão ao longo dos séculos (FEINBERG, 1982, p. 198). Se essa percepção estiver correta, estamos diante de um documento fundamental para quem quer entender a disposição dos judeus (de qualquer judeu?) em terras alheias. Meu estudo não depende da leitura desse comentarista, podendo até mesmo suspeitar dela em algum momento. Não obstante, reconheço a importância da carta de Jeremias como texto exemplar, que contém de modo conciso os dilemas e expectativas de um povo dividido pelo exílio, o que a faz fonte privilegiada para um ensaio comparativo e relativamente breve como este.

Em seguida, observarei trechos da obra de Fílon, nos quais se apresentam, direta ou indiretamente, considerações sobre a experiência de estar em diáspora. A opção por abordar fragmentos específicos da obra de Fílon se deve ao risco que eu correria, se me dedicasse a um único longo discurso, de explicitar apenas uma de suas facetas com respeito à situação em que vivia. Não quero, contudo, perder-me em referências múltiplas e confusas. Para tanto, estabelecerei diálogo com filonistas importantes, de modo a inserir-me em uma reflexão já em andamento e direcionar-me por meio dela.

No decorrer das leituras, as diferenças entre diáspora e exílio se evidenciarão, mas, em algum momento, deverão também confundir-se novamente, uma vez que, como se há

¹²⁷ Essa distinção de partida é tomada do uso dos termos hoje, e construída a partir do contraste entre a experiência do judaísmo de língua grega dos tempos de Fílon e a dos judeus levados à Babilônia a força. Reconheço, contudo, que uma preocupação etimológica e histórica do uso dos termos nos períodos em que tais experiências ocorreram revelaria uma complexidade maior. A esse respeito, cf. MORDZEJEWSKI, 1993, p. 65-71). A simplificação aqui adotada favorece a exposição do tema.

de ver, o exilado pode passar a perceber-se como em diáspora, bem como o disperso pode vir a ver-se como exilado. Ademais, permearão este estudo, ao menos tangencialmente, temas como profetismo e escatologia, que parecem relacionar-se, em princípio, com a emergência de uma saudade. A saudade de Jerusalém, então, será observada como elemento ao mesmo tempo unificador e diferenciador entre Fílon e Jeremias.

2.1 Jeremias 29:1-14: um judaísmo por correspondência

- 1 וְאֵלֶּה דְבָרֵי הַסֵּפֶר אֲשֶׁר שָׁלַח יְרֵמְיָה הַנָּבִיא מִירוּשָׁלַם אֶל־יֹתֵר זְקֵנֵי הַגּוֹלָה וְאֶל־הַפְּתָנִים
וְאֶל־הַנְּבִיאִים וְאֶל־כָּל־הָעָם אֲשֶׁר הִגְלָה נְבוּכַדְנֶאצַּר מִירוּשָׁלַם בְּבָבֶלָה:
2 אַחֲרֵי צֵאת יְכֻנְיָה הַמֶּלֶךְ וְהַגְּבִירָה וְהַסָּרִיסִים שָׂרֵי יְהוּדָה וִירוּשָׁלַם וְהַחֲרָשׁ
וְהַמְסַנֵּר מִירוּשָׁלַם:
3 בְּיַד אֶלְעָשָׂה בֶן־שָׁפָן וּגְמַרְיָה בֶן־חֶלְקִיָה אֲשֶׁר שָׁלַח צְדָקְיָה מֶלֶךְ־יְהוּדָה אֶל־נְבוּכַדְנֶאצַּר
מֶלֶךְ בָּבֶל בְּבָבֶלָה לֵאמֹר:
4 כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לְכָל־הַגּוֹלָה אֲשֶׁר־הִגְלִיתִי מִירוּשָׁלַם בְּבָבֶלָה:
5 בְּנוּ בָתִּים וְשִׁבּוּ וּנְטַעוּ גִּנּוֹת וְאָכְלוּ אֶת־פְּרִיָן:
6 קַחוּ נָשִׁים וְהוֹלִידוּ בָנִים וּבָנוֹת וְקַחוּ לְבָנֵיכֶם נָשִׁים וְאֶת־בָּנוֹתֵיכֶם תִּנּוּ לְאִנְשֵׁים וְתִלְדְּנָה
בָּנִים וּבָנוֹת וְרַבּוּ־שָׂם וְאֶל־תִּמְעָטוּ:
7 וְדַרְשׁוּ אֶת־שְׁלוֹם הָעִיר אֲשֶׁר הִגְלִיתִי אֶתְכֶם שָׁמָּה וְהִתְפַּלְלוּ בַעֲדָהּ אֵל־יְהוָה
כִּי בְשְׁלוֹמָהּ יִהְיֶה לָכֶם שְׁלוֹם:
8 כִּי כֹה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֶל־יְשִׂיאוּ לָכֶם נְבִיאֵיכֶם אֲשֶׁר־בְּקִרְבְּכֶם
וְקִסְמֵיכֶם וְאֶל־תִּשְׁמְעוּ אֶל־חֲלֹמֹתֵיכֶם אֲשֶׁר אַתֶּם מַחְלֹמִים:
9 כִּי בְשִׁקְרָהּ הֵם נְבִיאִים לָכֶם בְּשִׁמִּי לֹא שְׁלַחְתִּים נְאֻם־יְהוָה:
10 כִּי־כֹה אָמַר יְהוָה כִּי לִפִּי מְלֹאֵת לְבָבְךָ שְׁבַעִים שָׁנָה אֶפְקֹד אֶתְכֶם
וְהִקְמַתִּי עֲלֵיכֶם אֶת־דְּבָרֵי הַטּוֹב לְהָשִׁיב אֶתְכֶם אֶל־הַמְּקוֹם הַזֶּה:
11 כִּי אֲנִכִּי יַדְעֹתִי אֶת־הַמַּחְשְׁבֹת אֲשֶׁר אֲנִכִּי חָשַׁב עֲלֵיכֶם נְאֻם־יְהוָה מִחֲשֻׁבוֹת שְׁלוֹם
וְלֹא לְרָעָה לְתַת לָכֶם אַחֲרֵית וְתִקְוָה:
12 וְקִרְאתֶם אֹתִי וְתִלְכְּתֶם וְהִתְפַּלְלֶתֶם אֵלַי וְשָׁמַעְתִּי אֲלֵיכֶם:
13 וּבְקִשְׁתֶּם אֹתִי וּמְצַאתֶם כִּי תִדְרָשׁוּנִי בְּכָל־לְבַבְכֶם:
14 וּנְמַצְאתִי לָכֶם נְאֻם־יְהוָה וְשִׁבְתִּי אֶת־שְׁבִיתְכֶם
וְקִבְצְתִּי אֶתְכֶם מִכָּל־הַגּוֹיִם וּמִכָּל־הַמְּקוֹמוֹת אֲשֶׁר הִדְחִיתִי אֶתְכֶם שָׁם
נְאֻם־יְהוָה וְהִשְׁבִּיתִי אֶתְכֶם אֶל־הַמְּקוֹם אֲשֶׁר־הִגְלִיתִי אֶתְכֶם מִשָּׁם:

1 E estas são as palavras do rolo que Jeremias, o profeta, enviou desde Jerusalém ao resto dos anciãos do exílio, aos profetas, e a todo o povo que Nabucodonosor levou ao exílio de Jerusalém para a Babilônia,

2 depois de sair o rei Jeconias e a rainha, os eunucos chefes de Judá e Jerusalém, o artesão e o ferreiro de Jerusalém,

3 pela mão de Elássá, filho de Shapan, e Guemariah, filho de Hilquias, os quais Zedequias, rei de Judá, enviou a Nabucodonosor, rei da Babilônia, à Babilônia dizendo:

4 Assim disse YHWH dos exércitos, Deus de Israel, para todo o Exílio que foi exilado de Jerusalém

para a Babilônia:

5 *Construí casas e habitai. Plantaí pomares e comei o fruto deles.*

6 *Tomai mulheres e gerai filhos e filhas. Tomai mulheres para vossos filhos, e dai as vossas filhas para homens. E elas gerarão filhos e filhas. Tornai-vos numerosos aí e não diminuireis.*

7 *E procurai a paz da cidade que vos exilei para lá. E orai em favor dela a YHWH, pois na paz dela haverá paz para vós.*

8 *Pois assim disse YHWH dos exércitos, Deus de Israel: Não vos dirijam vossos profetas que, no meio de vós, advinham para vós. E não dareis ouvidos a vossos sonhos, que vós estais sonhando.*

9 *Porque em falsidade eles estão profetizando para vós em meu nome. Eu não os envieí, declaração de YHWH.*

10 *Porque assim disse YHWH, que logo que se cumprirem para a Babilônia setenta anos, visitarei a vós e confirmarei para vós minha boa palavra, para fazer-vos voltar para este lugar.*

11 *Pois eu mesmo conheço os pensamentos que eu penso sobre vós, declaração de YHWH, pensamentos de paz e não para o mal; darei a vós um depois e uma esperança.*

12 *Vós me chamareis, e vireis e orareis a mim. E escutarei a vós.*

13 *Vós me procurareis e me encontrareis, pois me buscareis com todo vosso coração.*

14 *Serei encontrado por vós, oráculo de YHWH. Eu trarei vossos cativos, ajuntar-vos-ei de entre todas as nações e de todos os lugares a que vos dispersei, oráculo de YHWH. E vos farei voltar ao lugar de onde vos exilei.*

É preciso localizar minimamente o texto no tempo. O acontecimento-chave que nos dará o rumo se situa no ano de 597 a.C., quando Nabucodonosor subjuga Jerusalém e leva parte do povo à força para a Babilônia. O texto parece considerar que Jerusalém ainda não foi destruída, o que ocorreria em 587 a.C.. Temos assim, um período de dez anos para a redação (cf. SCHMIDT, 2004, p. 392). Contudo, se consideramos que a carta pode ter sido escrita realmente no contexto que transparece de suas palavras (e não vejo necessidade de duvidar disso), concordaremos com Jack R. Lundbom e diremos que nosso texto provém de pouco tempo depois de 597 a.C. (LUNDBOM, 2004, p. 349).¹²⁸ Afinal, não faria sentido enviar as instruções básicas para os deportados em uma carta, se eles já estivessem devidamente instalados e habituados a sua nova condição.

Se o texto não é plenamente explícito quanto ao momento do envio da carta, outras informações são detalhadamente informadas. Entre o verbo “enviou” (שָׁלַח - *shalákh*),

¹²⁸ Convém observar, ainda, outra opção que me aproxima do trabalho de Lundbom: a compreensão de que o TM parece conservar uma forma próxima à do texto original. Com isso, mostro-me contrário às análises de William Mckane, que privilegia, a meu ver em demasia, o texto da LXX, em sua comparação com o TM (MCKANE, 1996). Sua pressuposição constante de que os tradutores da LXX tiveram acesso a uma fonte hebraica mais antiga que a preservada pelo TM (o que explicaria a ausência de frases inteiras) não me parece acertada em todos os casos. O próprio Lundbom demonstrou que muitos dos versos rejeitados por Mckane (por sua ausência na LXX) podem faltar na tradução ao grego por erros comuns entre copistas, como o salto bordão. Como a questão extrapola o objetivo do presente estudo, simplesmente remeto aos trabalhos dos dois. No mais, observo que, seja como for, o valor literário (que é o que importa aqui) do texto preservado pelo TM não se vê diminuído. Voltarei a mencionar possíveis problemas de crítica textual somente quando houver alguma variação considerável ou dificuldade de leitura.

no verso 1, e o fim da frase, no verso 3, que traz “à Babilônia dizendo”, encontramos consideráveis dados sobre o ato de comunicação. Os destinatários da carta e o meio de envio estão evidentes, além do remetente, que havia aparecido como sujeito do verbo. A Jeremias se atribui a carta. Bem, por isso ela está no livro, diremos. Não pretendo abordar a discussão sobre a veracidade da atribuição, muito menos dedicar-me ao tema da formação do livro de Jeremias e da relação de cada uma de suas partes com o profeta. Não obstante, em alguns momentos, a leitura da carta enviada me levará a outros trechos da obra e à figura do próprio profeta. Farei, pois, as referências necessárias, considerando que literariamente a carta as requer. O meio de envio é bem definido: dois homens enviados a Babilônia por Zedequias. Pode-se questionar como uma carta enviada por Jeremias poderia ser levada em uma comitiva oficial enviada por Zedequias, uma vez que havia uma oposição marcante entre os dois. As especulações são muitas, mas as possibilidades também. O paradoxo, que poderia ser um ponto contrário à veracidade da carta, pode também ser lido como evidência de sua autenticidade, afinal, quem é que, tendo a opção de inventar um contexto propício, procuraria a opção mais estranha? Isso também não afetará minha leitura, portanto, apenas menciono o problema, sem qualquer pretensão de resolvê-lo. Devo ocupar-me, isso sim, um pouco mais detidamente, dos destinatários: “*ao resto dos anciãos do exílio, aos profetas, e a todo o povo que Nabucodonosor levou ao exílio de Jerusalém para a Babilônia*”.

O grupo de destinatários começa restrito e chega a uma generalidade considerável. Primeiro, é mencionado o resto dos anciãos do exílio (יְתֵר זִקְנֵי הַגּוֹלָה - *yeter ziqnei ha-golah*). O sentido do termo יְתֵר - *yeter* é debatido. Tradicionalmente se entende *resto*, mas, por sua raiz, o termo pode indicar algo como *excedente*, donde seria possível entender *proeminente*. A opção por *resto* não traz grandes problemas, e *proeminente* gera alguma redundância, como observado por Lundbom (LUNDBOM, 2004, p. 348). Pode-se imaginar que o grupo de anciãos a que se destina a carta é referido como um resto porque muitos teriam sucumbido durante a viagem à Babilônia, ou mesmo que muitos teriam resistido à força imperial e sido mortos por isso.¹²⁹ Poder-se-ia pensar, também, em uma leitura mais abstrata do termo *ancião*, que passaria a indicar, mais que um grupo de pessoas, a autoridade por elas representada. Nesse caso, estaríamos falando de um resto de autoridade que havia na organização judaica da Babilônia. Não importa tanto como se lê, o que enfatizo é o próprio

¹²⁹ Cf. THOMPSON, 1980, p. 545, que procura apresentar algumas hipóteses. Nenhuma, contudo, é detalhada ou respaldada por evidências.

termo *resto*, como o primeiro termo do primeiro sintagma que identifica os destinatários, ligado à preposição por um *maqef*: אֶל-יָתֵר - *el-yeter*, ao resto. A palavra parece desnecessária, mas ao mesmo tempo chama a atenção a ponto de poder parecer todo o destinatário. Jeremias escreve a um resto, um resto de anciãos, um resto da tradição, um resto da força de tradição que estava cativo. Junto desse resto, aparecem os profetas, aos quais, isso se notará, a carta combaterá, e todo o povo. Ademais, deve-se marcar que, aqui, todo o povo aparece como tendo sido levado ao exílio por Nabucodonosor, o que mudará, quando as palavras forem de YHWH. Parte desse destinatário coletivo aparece em seguida, mas como marcação temporal. A carta foi enviada depois que rei, rainha, eunucos, o artesão e o ferreiro foram levados.

A eles chega, pois, a carta com uma mensagem surpreendente. Primeiro dado surpreendente é que o texto começa diretamente com palavras do próprio YHWH. É ele quem diz as palavras do texto, não havendo necessidade de apresentações por parte do profeta Jeremias ou de seu amanuense Baruc. Além disso, ele não vem despido de epíteto, mas apresenta-se como YHWH dos exércitos (יְהוָה צְבָאוֹת - *YHWH tsabaot*) e *Deus de Israel* (אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל - *elohei israel*). Uma apresentação forte, que poderia gerar a expectativa de uma promessa também belicosa, de ação imediata e terrível contra Nabucodonosor, o suposto responsável pelo exílio. Mas não é o que se encontra a seguir.

Construir casas e morar nelas. Plantar pomares e comer de seus frutos. Nada mais natural, esperado, cotidiano. Sim, mas isso para um contexto de paz. Essas construções com seus imperativos remetem ao oposto, a uma maldição que aparece em *Deuteronômio* e reaparece em outros lugares, como *Amós*.¹³⁰ Não obstante, uma maldição pode transformar-se completamente. Por isso, assim como em *Amós* 9:14, nosso texto apresenta uma realidade de consecução feliz das atividades cotidianas, não de frustração. Pode-se observar, ainda, que essas frustrações, remetidas pela maldição (e paralelamente pela promessa nela refletida), tendiam a sobrevir especificamente em tempos de guerra. Jeremy Smoak demonstrou, pela

¹³⁰ “[C]onstruirás uma casa e não a habitarás (בֵּית תְּבַנֶּה וְלֹא תֵשֵׁב בּוֹ); plantarás uma vinha e não a vindimarás (כָּרַם תִּטַּע וְלֹא תִחַלְלֶנּוּ)” (Dt 28:30). “[C]onstruístes casas de cantaria, mas não as habitareis (בֵּיתֵי גִזִּית בְּנִיתֶם וְלֹא תֵשְׁבוּ בָם)” (Am 5:11). Traduções da *Bíblia de Jerusalém*. Como se nota, o primeiro item dessas maldições revela uma proximidade lexical muito marcada com Jr 29:5. No segundo, a diversidade dos termos é um pouco maior, mas o conteúdo permanece semelhante.

observação da iconografia e de textos assírios, que essa ameaça reflete bem o que seria o resultado de um sítio bem executado pelo exército daquele povo (SMOAK, 2008, p. 20-24). Assim, a carta de Jeremias apresenta YHWH dos exércitos prometendo, com ordens aos pares, que os tempos subsequentes não envolveriam uma condição de guerra, mas de estabilidade, ausência de combates bélicos, ou, por assim dizer, paz. Duas reações parecem surgir das ordens. A primeira é de estranhamento. Alberto Mello marcara o paradoxo de que a demora em terra estranha, no exílio, tornará possível a paz, o bem estar, que era impossível na terra própria (MELLO, 2007, p. 86)¹³¹. É possível ter paz vivendo longe de Jerusalém? A segunda reação às ordens pode ser de espanto, pois, por esses imperativos e pelos seguintes (*tomar mulheres...*), se deduz que o tempo de estada em Babilônia não será curto. Afinal, além de indicar a estabilidade por ausência de conflitos, o ato de plantar e poder colher da árvore plantada indica a permanência por algum tempo no mesmo lugar. O mesmo se pode dizer sobre a construção de uma casa. Se compensa gastar força para construir a casa é porque haverá tempo suficiente para habitar nela. Mais explicitas ainda são as ordens seguintes. Ter filhos, casar filhos, ter netos... Enfim, multiplicar-se na Babilônia.¹³² O tempo necessário para o nascimento de outras duas gerações não é pouco. O leitor começa, então, a suspeitar da demora. Talvez já se antecipe a ideia que só será aclarada pela promessa contida nos versos 10-14, de que o exílio durará longos anos. Por isso seria necessário ter filhos e netos, para que eles fossem os beneficiários da restauração (OSUJI, 2010, p. 244).

Há mais. O verso seguinte apresenta duas novidades aos leitores: uma ordem inesperada e uma afirmação aparentemente estranha: *E procurai a paz da cidade a qual vos exilei para lá. E orai em favor dela a YHWH, pois na paz dela haverá paz para vós.* O verbo *procurai* traduz o imperativo de דַּרַשׁ – *darash*. Lundbom observa que esse verbo frequentemente significa *orar*, no Antigo Testamento (LUNDBOM, 2004, p. 351). No entanto, o segundo verbo do verso é mais específico para esse sentido, o que me leva a pensar que דַּרַשׁ – *darash* talvez conserve, aqui, um significado mais amplo, que pode incluir o orar, mas igualmente todo o comportamento da comunidade. Procurar a paz implica em evitar distúrbios, viver de modo a preservar a estabilidade local. Schmidt evidenciará a surpresa de que a *shalom* possa vir a acontecer fora de *Yeru-shalem* (SCHMIDT, 2004, p. 393). Buscar a

¹³¹ De modo muito semelhante, Ramiro Mincato observa: “Paradoxalmente é a longa duração do exílio que justamente poderá consentir a Israel aquilo que já era impossível na sua própria terra: ter uma vida plenamente humana, de amplo respiro, aberta ao futuro. É esta, em síntese, a mensagem da carta enviada aos exilados (c. 29)” (MINCATO, 1996, p. 44).

¹³² O que talvez também não fosse possível para os que permaneceram em Judá, cf. Jr 16:1-4.

shalom da cidade para a qual *eu* os envie. Não uma cidade específica. Poderia se tratar de mais de uma. Talvez com isso em vista, a LXX não traduz, nesse verso, שְׁלוֹם הָעִיר (*shalom ha-'ir*) por εἰρήνην τῆς πόλεως (*eiréne tês póleos*), mas por εἰρήνην τῆς γῆς (*eiréne tês gês*), *a paz da terra*. Nada de surpreendente, uma vez que os judeus levados ao exílio devem ter se instalado em mais de uma localidade. O que pode surpreender é o fato de que o sujeito do verbo גָּלָה – *galah* já não é Nabucodonosor, como no verso 1, que apresentava a carta, mas sim a primeira pessoa do singular, o enunciador, no caso, YHWH, o próprio. Procurai a paz da cidade a cidade *para a qual eu vos exilei!*

O verso requer, e possibilita, uma observação breve, mas imprescindível, a respeito da compreensão teológica que os profetas encontraram para o exílio. Thomas Raitt afirma que o desenvolvimento da explicação, que pode ser entendida como uma teodiceia, começa por uma questão colocada por pessoas comuns. Ou seja, o povo mesmo requisita uma explicação, formulando perguntas semelhantes a algumas que se encontram nos Salmos¹³³ (RAITT, 1977, p. 86-87). A explicação da parte do profeta, por sua vez, costuma vir em um *oráculo de julgamento*, que traduz uma concepção geral da teodiceia, a saber: “A teodiceia básica de Israel designa a desgraça como uma punição de Deus, e insiste que ela é proporcional a um pecado de igual gravidade”¹³⁴ (RAITT, 1977, p. 90). Ou seja, o oráculo dialoga tanto com uma teologia da aliança (do ponto de vista do pecado cometido pelo povo, que fere a aliança estabelecida), quanto com a teodiceia (do ponto de vista da consequência catastrófica operada por Deus) (RAITT, 1977, p. 92).

Mais recentemente, Geraldo Vieira, em sua tese de doutorado sobre *Jeremias* 1:11 a 6:30, enfatizou o caráter educativo da punição. Em sua análise da expressão *grande ruína* (שֶׁבֶר גָּדוֹל - *shever gadol*), que aparece em Jr 4:6, diz:

A contribuição do campo semântico técnico-jurídico para a compreensão do conteúdo teológico e pedagógico de *grande ruína* consiste especificamente na característica processual e corretiva de todo procedimento legal. [...] ...mesmo após o veredito de condenação e a sua execução, o Senhor continua educando e corrigindo o seu povo, chamando para uma nova e radical experiência de casamento e aliança (VIEIRA, 2008, p. 205).

Ainda que consistentemente representado como negativo na Bíblia hebraica, o exílio não é o fim definitivo da nação, mas parte de um processo teologicamente interpretado.

¹³³ Leia-se, por exemplo, o Salmo 44, versos 24 e 25.

¹³⁴ Minha tradução de: Israel's basic theodicy designates the misfortune as God's punishment and insists that it is proportionate to a sin of equal seriousness.

Marca o fim da desobediência na terra natal e o começo da formação de um novo Israel (ODED, 2008, p. 90).

Dentro desse contexto da teodiceia e desse processo pedagógico divino será possível entender o que lemos na carta. YHWH é o que exilou Israel, mas, mesmo após essa punição, continua educando, ainda que por correspondência. Ele oferece instruções para que os que estão sob sua punição possam comportar-se de modo devido. Devem levar uma vida normal e orar pela paz da cidade em que vivem, pois a paz deles mesmos depende disso. Há uma comunhão entre eles e a cidade. Ao menos com relação a isso, há uma comunidade (de interesse) entre os judeus e os babilônios.

YHWH diz o que devem fazer e, nos versículos 8 e 9, o que não devem fazer: atentar para os profetas que se dizem enviados por ele, mas que não o são. E o que estariam profetizando de tão diferente da mensagem que trazia Jeremias? Os versos seguintes apresentam o contraste. Jeremias afirma que o retorno à Judeia se dará somente dentro de setenta anos. As suspeitas dos leitores de que construir, plantar, casar e ter filhos implicava longo tempo se confirmam. Setenta anos é tempo suficiente para tudo isso. Mas os outros profetas tinham, ao que parece, uma expectativa mais rápida. Provavelmente, o embate entre Jeremias e Ananias, que dizia que Nabucodonosor cairia no prazo de dois anos (cf. Jr 28), está sendo, de alguma maneira, refletido na carta, motivado pela suposição ou constatação de que também na Babilônia alguns profetas entusiasmam o povo com promessas de um retorno em breve.¹³⁵

O retorno está distante no tempo, mas deve ser esperado, inclusive porque há um prazo definido¹³⁶. Setenta anos se passarão e YHWH os fará voltar “a este lugar” (אֶל-הַמָּקוֹם הַזֶּה - *el ha-maqom ha-ze*). O ponto de referência é lembrado mais uma vez. A profecia foi em carta, mas YHWH está falando de Jerusalém, lugar referido pelo demonstrativo, e é para lá, para junto do que fala, que eles devem ser levados no futuro. No processo, o povo terá uma experiência religiosa exitosa: rezarão e serão ouvidos, procurarão a Deus e o encontrarão. Essas palavras do verso 12 e 13 soam possivelmente como uma resposta aos pedidos que podiam ser entoados em forma de lamento (cf. Salmo 102, versos 2-3).

¹³⁵ Sobre a questão do embate entre verdadeira e falsa profecia, cf. OSUJI, 2010.

¹³⁶ Ainda que “setenta” não deva ser lido literalmente, mas somente como uma cifra que indica um tempo prolongado, prazo de uma vida inteira (cf. Sl 90:10), em oposição ao prazo mais imediato de Ananias, sua verbalização indica um prazo com término esperável.

Setenta anos. E ele os trará de volta *de todas as nações* (מִכּוֹל-הַגּוֹיִם - *mikol ha-goyim*) e de todos os lugares (וּמִכּוֹל-הַמְּקוֹמוֹת - *u-mikol ha-maqomot*) para onde ele os havia dispersado. A carta é para os que estão na Babilônia, mas a promessa tem uma abrangência maior. Enfim, a carta traz instruções para que se acomodem devidamente na terra estranha, mas aponta para um grande retorno. Em princípio, alguém poderia pensar que a promessa dos versos 10-14 contradiz os imperativos que abrem a carta (plantem, construam, casem etc.). Mas concordo com Anthony Osuji, que percebe certa complementariedade no par: “A instrução para se estabelecer no exílio nos versos 5-9 contrapõe-se à expectativa popular da brevidade do exílio e do imediato retorno, enquanto o conselho para olhar além do exílio anula a tendência ao desespero”¹³⁷ (OSUJI, 2010, p. 248-249).

Uma questão a se pensar seria se os conselhos antes dados valem somente para esse intervalo de setenta anos, ou também serviriam para mais tempo, para outros momentos, para outros contextos e lugares. René Krüger afirma convicto:

Os conselhos de Jeremias, por sua vez, eram apenas orientações para a sobrevivência temporária no exílio, não para a instalação definitiva na terra estrangeira e estranha. Eram uma estratégia para a autoconservação do povo e, com isso, uma forma adequada de resistência até que Deus levasse seu povo de volta à sua terra. (KRÜGER, 2009, p. 31.)

De modo semelhante, John Skinner entende que os conselhos apresentados na carta compõem uma espécie de “ética de íterim”, válida para aquele momento específico, uma vez que, do contrário, destoaria do ensino geral do profeta Jeremias, que ainda guardaria certo nacionalismo (SKINNER, 1966, p. 272-273).¹³⁸

Se considerarmos somente a carta, sem observar o desenrolar da história, devemos concordar com Skinner e Krüger. A ênfase no retorno, tanto no verso 10 quanto na pregação do livro de Jeremias em geral, emoldura os conselhos dados em uma situação definida, mas não definitiva. As saudades de Jerusalém têm a força de apontar para o retorno a cada passo. Nesse sentido, a *shalom* possibilitada na terra estranha não é plena, mas se completa com a esperança prometida de que, no futuro, ela se realizará na Judeia. Não obstante, as saudades de Jerusalém talvez não tenham sido experimentadas da mesma forma na vida diária e na

¹³⁷ Minha tradução de: The instruction to settle in exile in vv. 5-9 counteracts the popular expectation of the shortness of the exile and immediate return while the counsel to look beyond the exile nullifies the tendency to despair.

¹³⁸ Vale observar que Skinner chega a essa conclusão apesar de não considerar o verso 10 como parte da carta original, o que anuncia sem oferecer exemplo algum do que chama de “muitas razões plausíveis” (SKINNER, 1966, p. 272).

produção textual. Uso as palavras de Schmidt:

...os exilados não regressaram à pátria em bloco, quando tiveram esta possibilidade sob domínio persa (após a conquista da Babilônia por Ciro, em 539 a.C.). Muitos permaneceram – apesar dos vários grupos que regressaram (cf. Ed 2:7) – de livre vontade no estrangeiro; a Golá deportada à força tornou-se diáspora. Quão favoráveis podem ter sido as condições de vida na época persa mostram os documentos comerciais da casa bancária “Murashu e Filhos”, do século 5, encontrados em Nippur, nos quais aparecem também nomes judaítas. (SCHMIDT, 2004, p. 422.)

A Golá tornou-se diáspora. Por fim, estar no estrangeiro não pareceu tão ruim para muitos. Eles construíram casas, plantaram pomares, tiveram descendentes e fizeram outros negócios. Seguiram os conselhos da carta de forma primorosa, mas, ao final dos setenta anos, talvez seus filhos e netos já não ansiassem tanto pelo retorno. Afinal, retornariam a uma terra que não haviam conhecido pessoalmente. A carta de Jeremias tentou cultivar uma saudade, mas também mandou cultivar pomares e possibilitou a criação de raízes em terra estrangeira. Skinner entende que a carta não advogava pela permanência, mas pode ter servido de ensejo para uma teoria que a possibilitasse (SKINNER, 1966, p. 273).

Resta observar que essa Golá transformada em diáspora não desprezou as saudades de Jerusalém, mas aprendeu novas maneiras de vivenciá-la. Financiou em parte a reconstrução da cidade de Davi (cf. Zc 6:11 e Ed 7:16), mas aprendeu, talvez com ajuda da carta de Jeremias, que a vida ao longe podia ainda ter relevância religiosa, possivelmente pela prática da oração.

Não obstante, alguma tensão permanece, inclusive no nível poético. Se as saudades de Jerusalém motivaram as palavras do profeta, elas podem também ser tema de outro tipo de composição, que se atém ao lamento e parece não dar lugar à esperança. Para exemplificar, cito o Salmo 137, que foi provavelmente escrito anos após a produção de *nossa* carta, uma vez que menciona a destruição de Jerusalém como fato acontecido, mas ainda antes da chegada de Ciro, uma vez que o texto parece supor que Edom ainda não foi subjugada, como aconteceria com toda a região à época do imperador persa.¹³⁹

¹³⁹ Cf. SCHÖKEL, 1998, p. 1562 e BRIGGS, 1986, p. 485. Ambos concordam com essa datação aproximada, que me parece possível. Não obstante, a questão é disputada. Alguns entendem que o contexto é posterior ao retorno dos exilados a Jerusalém, sendo relato de experiência passada (cf. ALLEN, 2002, p. 304; FIFIELD, 2010, p. 1089). Há que se mencionar, ainda, a proposta de James William Thirtle. Ele entende que a mera menção à “Babilônia” no primeiro verso tem levado à errônea compreensão do contexto de produção do salmo, que deveria ser lido como proveniente dos tempos do reino de Judá, após a invasão dos Assírios. A favor do contexto por ele proposto, Thirtle menciona, por exemplo, o fato de que reis assírios se nomeavam “reis da Babilônia”, e as evidências de um exílio perpetrado pelos Assírios em um texto da Bíblia (2 Reis 18) e no Cilindro

- 1 על נהרות בבל שם ישבנו גם־בכינו בזכרנו את־ציון:
 2 על־עַרְבִים בתוכה תלינו כנרותינו:
 3 כִּי שֵׁם שְׁאֵלוֹנוּ שׁוֹבֵינוּ דְבַר־יִשׁוּר וְתוֹלְלֵינוּ שְׁמִחָה
 שִׁירוּ לָנוּ מִשִּׁיר צִיּוֹן:
 4 אֵיךְ נָשִׁיר אֶת־שִׁיר־יְהוָה עַל אֲדָמַת נֶכֶר:
 5 אִם־אֲשַׁכְּחֶךָ יְרוּשָׁלַם תִּשְׁכַּח יְמֵינִי:
 6 תִּדְבֹק־לְשׁוֹנִי לְחִפֵּי אִם־לֹא אֲזַכְּרֶכֶּי
 אִם־לֹא אֲעֲלֶה אֶת־יְרוּשָׁלַם עַל רֹאשׁ שְׁמִחָתִי:
 7 זָכֵר יְהוָה לְבָנֵי אֲדוֹם אֵת יוֹם יְרוּשָׁלַם
 הָאֲמָרִים עָרוּ עָרוּ עַד הַיְסוּד בָּהּ:
 8 בַּת־בְּבֶל הַשְׁדוּדָה אֲשֶׁר־יִשְׁלַם־לָךְ אֶת־גְּמוּלָךְ
 שְׁנַמְלֵת לָנוּ:
 9 אֲשֶׁר־יִשְׁיַחֲזוּ וְנַפֵּץ אֶת־עַלְלֶיךָ אֶל־הַסֵּלַע:

- 1 À beira dos canais de água da Babilônia, ali nos sentamos e também pranteamos,
 com nossas lembranças de Sião.
 2 Sobre os salgueiros que há no meio dali, penduramos nossas liras,
 3 pois lá, os que nos haviam levado nos pediam palavras de canto.
 E nossos zombadores: “Alegria! Cantai para nós de uma canção de Sião.”
 4 Como cantar a canção de YHWH sobre um terreno estranho?
 5 Se de ti me esqueço, Jerusalém, que se esqueça minha direita.
 6 Cole-se minha língua a meu céu-da-boca se não me lembrar de ti,
 se não elevar Jerusalém sobre o topo de minha felicidade.
 7 Lembra-te, YHWH, para com os filhos de Edom, do dia de Jerusalém,
 os quais diziam: “Derribem! Derribem até a fundação dela!”
 8 Filha de Babilônia, destruída,
 Oh felicidade daquele que retribuir a ti o feito que fizeste contra nós,
 9 Oh felicidade daquele que agarrar e despedaçar teus meninos contra a rocha!

O tom do Salmo 137 diverge do que lemos na carta de Jeremias no que se refere à esperança e à compreensão da impossibilidade ou possibilidade de vida em paz no exílio. Os judeus são apresentados à beira dos canais da Babilônia, em um cenário composto por árvores

de Taylor (THIRTLE, 1907, 134-135). Quanto a uma datação relacionada ao exílio babilônico, ele a acha insustentável por vários motivos: o salmo seria o canto de alguém que lembra do sofrimento depois de retornar do exílio e Jerusalém ainda não foi destruída. Isso já oferece um problema histórico, pois Jerusalém foi destruída antes que os exilados na Babilônia pudessem regressar (THIRTLE, 1907, 130-131). Ademais, ele imagina que, se o exílio babilônico durou longos setenta anos, um exilado que regressasse seria idoso demais para agora cantar e tocar a lira neste lamento. Certamente, hoje não nos seria necessário pensar na composição do salmo de forma tão pessoal. No entanto, o texto de Thirtle levanta questões interessantes que, se não convencem completamente, ao menos precisam ser levadas em consideração quando o objetivo é procurar uma mais precisa datação para o Salmo 137. Contudo, este não é o objetivo central deste escrito. Ainda que o contexto não seja aquele que suponho com Schökel e Briggs (durante os dez primeiros anos do exílio babilônico), a comparação da carta de *Jeremias* 29 com o salmo ainda se justifica, se já não por proximidade contextual ou cronológica, ao menos por semelhança temática.

que margeiam as águas. Seria um cenário bastante aprazível e mesmo atrativo para um povo que vivia na aridez da Judeia.¹⁴⁰ Mas as águas que refrescam são encobertas pelas lágrimas do pranto dos exilados. Eles choram com saudades de Sião.¹⁴¹ Suspendem sua alegria religiosa. Não veem possibilidade de entoar hino de seu Deus em uma terra que, apesar de aparentemente agradável, não é reconhecida como lugar para se organizarem como povo. Para a tradução de אֲדָמַת נֶכָר - *admat nekhar* por “terreno estranho”, segui o comentário e Guido Ceronetti, que convém transcrever:

O uso de *adamah* exclui que se aluda ao país estrangeiro. Trata-se do próprio solo, do terreno, de uma matéria considerada sem nome, um não-lugar. O exilado ali conhece o nome geográfico, mas lhe nega a consistência, a realidade, o poder de ser mãe de qualquer um. *Nekhar*, mais que estrangeiro é o ignorado, terra desconhecida, terra que não tem identidade, a que se recusa admitir como uma terra (CERONETTI, 2006, p. 412).¹⁴²

Nesse sentido, a possibilidade de acomodação, de busca de conforto no lugar do exílio não é considerada no poema. Mas é preciso ressaltar qual é o motivador desse desconforto. Bob Becking observa que, em concordância com o que tem sido descoberto pela arqueologia e epigrafia, o Salmo 137 não reclama de más condições de vida, opressão, fome etc. Sua queixa é de um sofrimento específico, causado pelo distanciamento com relação a Sião (BECKING, 2009).

Não será visto como opção o esquecer-se de Jerusalém. Por isso, se me esqueço da cidade de origem, não me adianta ter minha [mão] direita, que ela não me sirva para nada;

¹⁴⁰ Para essa argumentação, não considero a interpretação dada pelo *Midrash Tehillim* 522, segundo o qual os judeus choram ali porque as águas desses canais teriam causado a morte de muitos deles. Assim, como observa James L. Kugel, o início do primeiro verso poderia ser traduzido como uma expressão de causa, e não de lugar: “Por causa dos canais da Babilônia, ali...” (cf. KUGEL, 1994, p. 183). Contudo, ainda que possível, a proposta do *midrash* em questão não me parece obrigatoriamente aceitável.

¹⁴¹ Embora a raiz do termo nos remeta simplesmente ao ato de lembrar, em conjunto com a cena evoca um estado que costumamos chamar de “saudade”. Assim, não me parece acertada a observação de Gutiérrez: “Fala de lembranças, mas não fala que tinha saudades. Talvez porque a saudade é uma forma de esperança, e a palavra esperança está ausente neste salmo” (GUTIÉRREZ, 1994, p. 32). Ora, talvez fosse conveniente uma melhor definição dos termos. Saudade é uma forma de esperança? Há quem afirme sentir saudade de entes queridos que morreram. Seja como for, indico que entendo por saudade algo como uma lembrança marcada pela forte vontade de estar junto do referente lembrado, o que leva, geralmente, a sentimentos próximos à tristeza e à percepção de uma carência.

¹⁴² Minha tradução de: L'uso di 'adamàh esclude che si alluda al pese straniero: si tratta proprio del suolo, del terreno, di una materia considerata senza nome, un non-luogo. L'esiliato ne conosce il nome geografico, ma gli nega la consistenza, la realtà, il poter essere madre di qualcuno: nekhar più che straniero è l'ignoto, terra sconosciuta, terra che non há identità, che ci si rifiuta di ammettere come una terra.

e o mesmo para minha língua.¹⁴³ Afinal, não cantarei nem tocarei (a não ser as minhas saudades de Jerusalém?). A única obra, a única poética possível será aquela que cuida da saudade? A única atitude para com a Babilônia será o ódio vingativo?¹⁴⁴ Não é o que se vê na carta de Jeremias. Em resposta a uma situação semelhante, os dois textos apontam para atitudes muito diferentes.

Não obstante, não penso que seja necessário, ainda nesse período, distinguir nitidamente grupos de judeus com comportamentos diferentes (os que se acomodaram na Babilônia, os que têm esperança do retorno e os que se deprimem sem ver sentido na vida)¹⁴⁵. Deve-se, isso sim, compreender que o gênero literário que se está mobilizando e os objetivos almejados em cada texto requerem alguma ênfase em um ou outro aspecto de um conjunto complexo de sentimentos e atitudes diante da nova situação. Ou seja, os mesmos sentimentos e atitudes podem transitar por toda a população exilada, que os manifesta diferentemente em momentos (comunitários ou privados) específicos. Decerto, essa é uma suposição que sugere uma pesquisa detalhada sobre o tema, não uma constatação definitiva. O que entendo é simplesmente que a carta procura estabelecer um equilíbrio entre a expectativa do retorno e o estabelecimento de um cotidiano adequado ao prosseguimento da vida, enquanto o poema de lamento, representado pelo Salmo 137, que provavelmente seria cantado em situações específicas e circularia também no cotidiano do povo juntamente com outras canções, profanas ou não, cultivava enfaticamente as saudades de Jerusalém. Porque, de alguma forma,

¹⁴³ Em um curioso artigo sem grandes méritos filológicos ou literários, mas com interessante respaldo técnico, por ter por autores professores de medicina, encontro a associação dos “sintomas” apresentados nos versos 5 e 6 como indicadores de um “acidente vascular da artéria cerebral média esquerda, levando a afasia motora com hemiplegia direita” (cf. RESENDE; WEBER, 2008). Esse diagnóstico não retira força da imagem poética, mas sugere que o salmista estaria descrevendo uma imagem reconhecível em sua experiência e também na nossa.

¹⁴⁴ O tema da vingança é marcante nos últimos versos. No verso 8, se explicita a expectativa de retribuição. A mesma, ou uma semelhante, se expressa também na cena violenta descrita pelo verso 9. Ao menos lexicalmente (talvez também como metáfora), o ato brutal pode ser visto como um retribuição proporcional. O verbo נָפַץ (*naphats*) que traduzi por “despedaçar”, também pode significar algo como “dispersar”, com referência a um povo ou rebanho. Assim acontece em *Isaias* 11:12, em que se lê: “E os dispersos (וְנִפְצוֹת) - *u-nphutsot*) de Judá ajuntarei!”.

¹⁴⁵ Schökel e Carniti vão por esse caminho: “Podemos imaginar-nos os desterrados repartidos em grupos. Os que encontraram nova pátria na Babilônia: família, negócios, bem-estar, inclusive práticas religiosas. Os desesperados ou resignados inertes que pensam que tudo terminou, ainda que seja por culpa própria. Os que continuam fiéis ao passado político e religioso e cultivam a esperança. Os três grupos formam o fundo da pregação de Ezequiel e do Segundo *Isaias*, e explicam as invectivas, as chamadas à esperança, a polêmica com os deuses pagãos. O conteúdo das cartas de Jeremias (*Jr* 29) pode ter contribuído a fomentar a esperança. Quando *Ciro* promulga seu edito de tolerância e repatriação, só voltarão os que cultivaram a esperança e a saudade: ‘todos os que se sentiram movidos por Deus’ (*Esd* 1,5).” (SCHÖKEL, 1998, p. 1562).

Jerusalém, como objeto da saudade e da expectativa do retorno, possibilitava a existência e o viver cotidiano em uma situação de paz, sem que se perdesse a noção de pertencimento étnico, a referência a algo externo que dava ao povo da Judeia uma especificidade no meio da Babilônia. Também nisso, a carta e o salmo são, em última instância, semelhantes ou, ao menos, complementares; e a leitura de um deve levar em consideração a existência do outro.

2.2 Filon e o judeu de colônia

Ἰουδαίους γὰρ χώρα μία διὰ πολυανθρωπίαν οὐ χωρεῖ χωρεῖ. ἦς αἰτίας ἔνεκα τὰς πλείστας καὶ εὐδαιμονεστάτας τῶν ἐν Εὐρώπῃ καὶ Ἀσίᾳ κατὰ τε νήσους καὶ ἠπείρους ἐκνέμονται μητρόπολιν μὲν τὴν ἱερόπολιν ἡγούμενοι, καθ' ἣν ἰδρυταὶ ὁ τοῦ ὑψίστου θεοῦ νεῶς ἅγιος, ἃς δ' ἔλαχον ἐκ πατέρων καὶ πάππων καὶ προπάππων καὶ τῶν ἔτι ἄνω προγόνων οἰκεῖν ἕκαστοι πατρίδας νομίζοντες, ἐν αἷς ἐγεννήθησαν καὶ ἐτράφησαν: εἰς ἑνίας δὲ καὶ κτιζομένας εὐθύς ἦλθον ἀποικίαν στειλάμενοι, τοῖς κτίσταις χαριζόμενοι.

Pois, pela grande quantidade de pessoas, uma única região não contém os judeus. Por essa causa, as muitas e prósperas regiões na Europa e Ásia, tanto nas ilhas quanto nos continentes, eles habitam, considerando, por um lado, como cidade-mãe a cidade sagrada, onde está estabelecido o templo santo do Deus altíssimo, por outro lado, cada um julgando como pátria as que receberam dos pais, avós, bisavós e de ascendentes ainda mais acima para morar, nas quais foram gerados e criados. E a algumas, inclusive, quando fundadas, chegaram imediatamente, tendo organizado uma colônia, sendo agradáveis aos fundadores. (*Flacc.* 46)

Esse trecho de *Contra Flaco* talvez seja o mais evocado, quando se busca uma compreensão do posicionamento de Filon com respeito à diáspora. E, de fato, é um bom começo para a presente reflexão, pois, em poucas palavras, vislumbramos a versão de Filon sobre o motivo da presença de judeus fora da Judeia e uma proposta para a compreensão da relação desses judeus para com a terra em que vivem. Não há qualquer relação entre a saída dos Judeus de sua terra de origem com a atuação de uma teodiceia. Eles simplesmente não cabem na Judeia, pois não caberiam em nenhum país individualmente.¹⁴⁶ De fato, Filon não vê necessidade de uma explicação complexa, de uma teoria da diáspora, porque não percebe as comunidades da diáspora como condenadas a viver um judaísmo fragmentado ou

¹⁴⁶ O mesmo motivo da grande quantidade de pessoas é apresentado por Filon em *Hypoth.* 6 como uma das justificativas para a saída do povo judeu do Egito. O contexto é claramente apologético, o que, em alguma medida, também ocorre no trecho agora estudado. A abundância de pessoas aparece como justificativa de uma movimentação populacional livre de implicações éticas negativas.

desconectado, e nisso ele parece assemelhar-se aos demais judeus que viviam em colônias no Mediterrâneo (cf. GRUEN, 2002, p. 243). Ademais, os judeus que vivem *agora* em outras terras, as receberam de seus antepassados e as reconhecem como sua pátria. Seus pais, avós e outros antes desses viveram nesses lugares. Eles nasceram ali e ali foram criados. Não se trata de terra estranha, como a Babilônia no Salmo 137. Ao contrário, eles estão tranquilos em suas cidades e talvez não lhes parecesse estranho nem mesmo se lhes fosse pedido que orassem pelos governantes gentios.¹⁴⁷

Não obstante, no mesmo trecho, lemos a menção de Jerusalém como *metrópolis*, cidade-mãe desses judeus, inclusive porque ali está o Templo do Deus altíssimo. A relação dos judeus helenísticos para com o Templo e a cidade de Jerusalém foi considerada por Daniel Schwartz a partir da pergunta: “Templo ou Cidade: O que os judeus helenísticos viam em Jerusalém?” Ele conclui que, no âmbito do judaísmo helenístico, percebe-se uma mudança de foco, do Templo para a cidade de Jerusalém. Isso teria acontecido, por um lado, pela incongruência para com o ambiente intelectual helenístico da ideia de que Deus habitasse um espaço limitado, o Templo. Por outro lado, pela alta valorização das cidades na tradição grega e helenística (SCHWARTZ, 1996). Quanto a Fílon, Schwartz enfatiza que, o mais das vezes, ele espiritualiza a noção de Templo e Cidade de Deus, o que indicaria que trechos como os que evoco neste capítulo (de *Legatio ad Gaium* e *In Flaccum*) seriam exceções (SCHWARTZ, 1996, p. 119-120).¹⁴⁸ É preciso lembrar, contudo, que a explanação de algo como espiritual, para Fílon, não exclui seu contra-ponto material. Assim como a interpretação alegórica das Leis, não anula a necessidade de seu cumprimento literal. Deixar de perceber essa peculiaridade importante das leituras de Fílon pode nos levar a conclusões precipitadas. Andrea Lieber, por exemplo, ao discutir justamente a relação da Diáspora no pensamento de Fílon com Jerusalém e o Templo, chega a pensar que “a alegoria de Fílon alcança uma

¹⁴⁷ Cf. *Virt.* 105. Comentando leis da Torah a respeito da maneira como deveriam ser recebidos os estrangeiros que se achegassem à terra, Fílon observa que os que se achegam devem prestar alguma honra aos anfitriões, se estes os recebem bem. Ele parece referir-se especificamente aos prosélitos (cf. 102-103), mas, ao mesmo tempo, apresenta a instrução como própria da filantropia e, com isso, parece entender a amplitude do princípio. Cf. Também *Flacc.* 49, em que Fílon observa que os judeus honravam a família imperial em suas sinagogas.

¹⁴⁸ Outra observação que pode servir para diminuir a importância do Templo para Fílon diz respeito ao fato de que “o lugar sagrado e objeto de alegorização mais frequentado é a tenda do tabernáculo que Moisés construiu no deserto” [el lugar sagrado y objeto de alegorización más frecuentado es la tienda del tabernáculo que construyó Moisés en el desierto] (ALESSO, 2007, p. 13), e não o Templo. Contudo, deve-se observar que, como Fílon alegoriza predominantemente a partir da LXX, é completamente esperado que o Tabernáculo, não o Templo, figurasse com mais frequência em suas interpretações.

verdadeira democratização do sacerdócio”¹⁴⁹ (LIEBER, 2007, p. 209). Jutta Leonhardt-Balzer corrobora minha afirmação ao evidenciar a relevância social dos ritos em seu sentido literal, ressaltando que o sentido espiritual que Fílon atribui aos mesmos não diminui a importância de sua realização histórica repetidas vezes (LEONHARDT-BALZER, 2007, p. 40-43). Allen Kerkeslager também afirma a importância simbólica do Templo para grande parte dos judeus ao longo da Antiguidade, mesmo entre os que não chegavam a fazer a peregrinação a Jerusalém, embora lembre que alguns se opunham ao mesmo (KERKESLAGER, 1998, p. 122).

Templo e cidade são importantes também em sua concretude. Então, temos uma *patrís* e uma *metrópolis*. Ou melhor, uma *metrópolis* e uma significativa gama de possíveis *patrídes*. Fílon parece mobilizar uma configuração diferenciada, ao menos terminologicamente, que explicita o que se poderia chamar de “dupla lealdade”¹⁵⁰, pois, como observa Erich Gruen, é recorrente nos textos judaicos helenísticos o tema da Palestina como *patrís* (GRUEN, 2002, p. 240). Essa relação com a *patrís* não é necessariamente equivalente à noção moderna de patriotismo, que é marcado por um sentimento de amor e devoção. Nisso, concordo com a ressalva de Isaiah Gafni (GAFNI, 1997, p. 47). No entanto, ainda que essa declaração da cidade de residência como pátria tenha implicações mais práticas que sentimentais, sua importância não deve ser negligenciada. Gafni diz que o que é implicado pode ser “*meramente* que os judeus – como outros – se relacionam com o lugar de sua residência da maneira própria, pela manifestação do requerido grau de lealdade e devoção para o bem estar e a segurança da *patrís*”¹⁵¹ (GAFNI, 1997, p. 47). Compreendo que a frase se acomoda bem na argumentação do pesquisador, mas o termo “*meramente*” ainda assim me parece desnecessário. A declaração de Alexandria como *patrís* pode ser bem pragmática e até mesmo querer transparecer uma lealdade judaica, mas não se reduz a fins apologéticos. Pode-se entrever na referência aos antepassados e mesmo no fato de que os judeus habitantes dessas diferentes *patrídes* foram gerados e criados ali uma relação de apego, mesmo porque a vida dessas pessoas estava cotidianamente ligada a seu lugar de residência. Por isso, a peregrinação com vistas a prestar sacrifício no Templo pode ser apresentada por Fílon como um tipo de

¹⁴⁹ Minha tradução de: Philo's allegory accomplishes a true democratization of the priesthood.

¹⁵⁰ “Theirs is thus a double loyalty” (HORST, 2003, p. 143).

¹⁵¹ Minha tradução de: merely that Jews – like other – relate to their place of residence in the proper manner, by evincing the requisite degree of loyalty and devotion to the well-being and security of the 'patrís'.

teste para a verificação da boa disposição do homem.¹⁵² Deixar seu lugar de residência e viajar longamente para prestar o sacrifício não é pequena prova de devoção. Nas suas palavras:

ὁ γὰρ μὴ μέλλων θύειν εὐαγῶς οὐκ ἂν ὑπομείναι ποτὲ πατρίδα καὶ φίλους καὶ συγγενεῖς ἀπολιπὼν ξενιτεύειν, ἀλλ' ἔοικεν ὑπὸ δυνατωτέρας ὀλκῆς ἀγόμενος τῆς πρὸς εὐσέβειαν ὑπομένειν τῶν συνηθεστάτων καὶ φιλτάτων ὥσπερ τινῶν ἠνωμένων μερῶν ἀπαρτᾶσθαι.

Pois aquele que não está disposto a sacrificar de modo puro não suportaria ir ao estrangeiro, deixando para trás a pátria, amigos e parentes, mas é verossímil que permaneça, levado por uma atração mais forte do que aquela direcionada à devoção, em vez de afastar-se do que lhe é mais habitual e mais amado, como se fossem partes que se unificaram. *Spec.* 1.68

Certamente, há uma percepção de pertencimento e acomodação no lugar de residência, uma ligação com a *patris*, ainda que essa ligação não se traduzisse em uma devoção intensa e sentimentalista e não fosse a mais importante na definição das identidades.

Se, para Fílon, a terra onde se vive pode ser identificada como pátria, foi preciso encontrar outro termo e outra concepção para a cidade de Jerusalém. Que concepção seria esta? Até que ponto se ligam emocionalmente à *metrópolis*? Existe um desejo de abandonar a *pátria* e retornar definitivamente para a *metrópolis*? Começarei por esta última pergunta.

Harry Wolfson entende que, por causa das dificuldades inerentes à vida em diáspora, sobretudo a possibilidade de contaminação com os costumes gentios, o desejo do retorno, inclusive marcado por uma era messiânica, estava fortemente presente em Fílon. Ele baseia sua argumentação sobretudo em um trecho de *Sobre prêmios e penas*, no qual Fílon realmente parece indicar a esperança do retorno a partir da interpretação de *Números* 24:7 (WOLFSON, 1982, p. 395ss). No entanto, as conclusões apontadas não convencem de imediato, pois qualquer leitor da obra de Fílon percebe que, embora seja aparentemente correta a leitura de Wolfson, o trecho abordado parece destoar do conjunto da obra.¹⁵³ Por

¹⁵² Sobre a peregrinação ao Templo de Jerusalém, cf. KERKESLAGER, 1998, p. 104-109). O autor observa que a viagem não era realizada anualmente por todos os judeus da diáspora, mas somente por alguns, geralmente homens, devido aos altos custos envolvidos. O fato de que Fílon se refere a um festival que teria presenciado entre os “*terapeutas*” (*Cont.* 64-89), que ele supõe tratar-se da Páscoa, possibilita a afirmação de que, ao menos uma vez, ele teria considerado possível fazer uma peregrinação mais curta, para essa comunidade sectária localizada perto de Alexandria, em vez de empreender uma longa jornada a Jerusalém (KERKESLAGER, 1998, p. 107). Com isso, o autor pretende demonstrar que a peregrinação anual não era vista como obrigatória, havendo outras opções mais acessíveis, e que também fomentavam a constituição de uma identidade judaica.

¹⁵³ Thomas H. Tobin parece ter a mesma impressão, quando diz: “*Não obstante, se De praemiis não tivesse sido preservado, ninguém teria imaginado que Fílon tivesse escrito esse tratado*” [Nevertheless, had De Praemiis not been preserved, no one would have imagined Philo had written such a treatise] (TOBIN, 1997, p. 94).

isso, convém atentar para as críticas de Collins, que observa algumas debilidades na leitura do outro filonista. Segundo ele, Fílon aponta mais para a vitória da virtude do que para a intervenção de um rei messiias. Além disso, o tratado como um todo apontaria mais para uma distinção entre virtuosos e maus do que para uma definição estritamente étnica. Ademais, dever-se-ia considerar que, para Fílon, o significado simbólico dessa recompensa, que Wolfson identifica fortemente com uma era messiânica, é mais importante que os eventos realizados no mundo cotidiano (COLLINS, 2000, p.134-136). Ainda assim, Collins reconhece que há uma dimensão política nessa escatologia de Fílon, mas observa:

A escatologia de Fílon difere daquela de muitos escritores apocalípticos e da maior parte dos livros sibilinos não tanto nos conceitos em si, mas no grau de urgência. A escassez de referências à escatologia nacional mostra que ela não estava no centro de seu pensamento. Fílon fala de Jerusalém como a metrópolis dos judeus, mas admite que “eles tinham fortemente aquela terra como sua terra pátria ... na qual eles nasceram e foram criados” (*Flacc.* 46). Fílon se mostra ávido por estabelecer os direitos dos judeus nas terras em que eles são “colonos e amigos, avidamente buscando igualdade de privilégios como habitantes e já estando próximos, no *status*, a cidadãos, diferindo pouco dos nativos” (*Mos.* 1.35). A conquista de direitos em Alexandria está de longe mais alto, na agenda de Fílon, do que o retorno a Jerusalém. (COLLINS, 2000, p. 136-137)¹⁵⁴

Parece que Wolfson enfatiza consideravelmente algo que, na obra de Fílon em si, não recebe tanta ênfase. Mas Collins pode, também ele, ter se precipitado ao considerar a diferença entre a escatologia de Fílon e dos oráculos Sibilinos como uma questão de urgência e não de conceito. E essa comparação me leva a um artigo de Thomas H. Tobin, no qual o estudioso jesuíta compara justamente a escatologia de Fílon, a partir do tratado *Sobre Prêmios e Penas*, com aquela encontrada nos oráculos sibilinos. Tobin propõe uma interpretação a meu ver muito instigante e pertinente para esse discurso destoantemente escatológico de Fílon. Em linhas gerais, entende que o alexandrino deve ter composto sua escatologia em contraposição aos oráculos sibilinos, no intuito de demonstrar que uma escatologia correta deveria ater-se aos livros de Moisés como os verdadeiros oráculos e que ela deveria ser conquistada pela observação da Lei por parte dos judeus, sem derramamento

¹⁵⁴ Minha tradução de: Where Philo's eschatology differs from that of many apocalyptic writers and from that of most of the sibylline books is not so much in the actual concepts as in the degree of urgency. The paucity of references to national eschatology shows that it was not at the heart of his thought. Philo speaks of Jerusalem as the metropolis of the Jews, but he admits hat “they severally hold that as their fatherland ... in which they were born and reared” (*In Flaccum* 46). Philo is eager to establish the rights of the Jews in the lands in which they are “settlers and friends, eagerly seeking equality of privilege with burgesses and already being near in status to citizens, differing but little from natives” (*De Vita Mosis* 1.35). Attainment of rights in Alexandria is far higher on Philo's agenda than return to Jerusalem.

de sangue, e não pela vingança de povos inimigos específicos, por meio de batalhas sangrentas. Além disso, ele assinala que Filon teria se contraposto aos oráculos sibilinos, isto é, teria oferecido um caminho também escatológico, comparável àquele, mas diferente, para evitar que a popularização desses oráculos engendrasses algum levante da população judaica contra as autoridades romanas, o que, sem dúvida, não lhe pareceria proveitoso (TOBIN, 1997).

Ora, considerando acertada a leitura de Tobin, entendo que o trecho que parecia destoante do conjunto da obra de Filon pode se explicar por meio da observação de seu ambiente discursivo mais amplo e da situação social que ele vislumbrava. E a observação de Collins permanece, em parte, pertinente, mas agora pode ser completada: a pouca atenção que o alexandrino dedicou à escatologia no plano político realmente demonstra que sua agenda o encaminhava a outras questões, e, completando, mesmo quando se dedicou a ela, sua intenção última parece ter sido acalmar os ânimos, de modo que sua verdadeira agenda não fosse impossibilitada por causa de perturbações sociais.¹⁵⁵

Resta, ainda, refletir sobre o lugar de Jerusalém como *metrópolis*. Se o objetivo de Filon não era promover uma ardente esperança de retorno, porque venerar a cidade? Seria uma atitude estranha cultivar uma saudade sem que houvesse realmente uma vontade de retorno? Então, que lugar é esse de Jerusalém para o judaísmo de língua grega?

John Barclay explica o “forte apego emocional à terra” expresso na literatura da Diáspora com base em três dados: a centralidade de Jerusalém expressa nas Escrituras, a celebração anual da Páscoa e as peregrinações, além do próprio nome da etnia (Ἰουδαῖοι - *ioudaíoi*), que os relacionava (etimologicamente) com a terra (Ἰουδαία - *Ioudaía*) (BARCLAY, 1996, p. 421-422)¹⁵⁶. Embora não seja possível avaliar com precisão a intensidade da participação dos judeus da diáspora nas peregrinações, ou a maneira como se liam nas diversas sinagogas os textos da Bíblia que exaltam Jerusalém, a observação de

¹⁵⁵ Não se deve, contudo, desconsiderar a relevância histórica e comunitária do empreendimento contemplativo e do progresso da alma descrito nas interpretações alegóricas de Filon. O desenvolvimento individual de cada ser humano pode ser visto como um caminho para a consumação de um tempo escatológico, não após a morte ou o fim deste mundo, mas na própria história do mundo (pela adoção da Lei mosaica por todos os povos). A esperança escatológica pode não ser, afinal, um corpo estranho no *corpus* filônico, se seus textos forem lidos atentamente. A ênfase dada é que pode ser específica e destacável em um trecho específico, como acontece em *Praem.* (MARTÍN, 2010, p. 192-193).

¹⁵⁶ Daniel Schwartz chega a mencionar a possibilidade de que Ἰουδαῖοι - *ioudaíoi*) proviesse de Ἰουδαϊσμός (*ioudaismós*), mas, dada a pequena evidência de difusão deste último termo na Antiguidade, não insiste na hipótese (SCHWARTZ, 1996, p. 118).

Barclay aponta para possíveis elementos constitutivos de uma continuidade do judaísmo, apesar de seu deslocamento territorial. No entanto, a centralidade de Jerusalém pode ir além de uma questão emotiva ou de uma fidelidade ao texto sagrado, uma vez que tem implicações (talvez explicações, como se há de ver) no contexto contemporâneo dos judeus da diáspora.

Peder Borgen observa que Fílon dá evidências de que “Jerusalém era o centro de uma rede que ligava conjuntamente os judeus da Palestina e os da Diáspora”¹⁵⁷ (BORGEN, 2005, p. 20). Em seguida, o pesquisador norueguês nota que Fílon compreendia os judeus como uma só nação, não importando se viviam na Judeia ou na Diáspora (BORGEN, 2005, p. 21). Ou seja, a diferenciação clara entre dois judaísmos pode ser mais uma construção posterior do que uma realidade percebida pelos judeus do Segundo Templo. Por isso, Gruen chega a afirmar que “Eles [os judeus] não se descrevem como parte de uma diáspora”¹⁵⁸ (GRUEN, 2002, p. 243). E adiante ressalta a interdependência existente, e, por conseguinte, a importância de Jerusalém:

A auto-percepção dos judeus do Segundo Templo projetava uma estreita solidariedade entre centro e diáspora. As imagens de exílio e separação não os perseguiram. Eles não eram compelidos a escolher entre a restauração da Eretz Israel e o recurso à Palavra como sua “pátria portátil”. O que afetava os habitantes de Jerusalém afetava os judeus em todo lugar. O tema da experiência entrelaçada e da identidade interdependente é reiterado com impressionante frequência e variedade.¹⁵⁹ (GRUEN, 2002, p. 247)

O que afeta Jerusalém afeta a todos os judeus, sem delimitação de fronteira. É o que percebemos claramente na narrativa que Fílon apresenta em *Embaixada a Gaio*. Mas embora Jerusalém preocupe aos judeus da Diáspora, inclusive territorialmente, no sentido de que se preserve o Templo e a cidade, não os preocupa tê-la como lugar de residência (GRUEN, 2002, p. 252).¹⁶⁰

No caso de Fílon, contudo, é possível alcançar uma maior compreensão de sua

¹⁵⁷ Minha tradução de: ... Jerusalem was the center of a network which tied the Palestinian and the Diaspora Jews together.

¹⁵⁸ Minha tradução de: They did not describe themselves as part of a diaspora.

¹⁵⁹ Minha tradução de: The self-perception of Second Temple Jews projected a tight solidarity between center and diaspora. The image of exile and separation did not haunt them. They were not compelled to choose between restoration to Eretz Israel and recourse to the Word as their “portable homeland.” What affected the dwellers in Jerusalem affected Jews everywhere. The theme of intertwined experience and interdependent identity is reiterated with impressive frequency and variety.

¹⁶⁰ Convém assinalar que se constata certa escassez de preces que pedem o reajuntamento dos judeus na Judeia no âmbito das diásporas. Isso contrasta com a abundante ocorrência desse tipo de pedido em textos oriundos da própria Judeia, inclusive entre os escritos da seita de Qumran, cujos membros se consideravam voluntariamente exilados por causa da corrupção do Templo (cf. CHAZON, 2007).

definição de Jerusalém como cidade-mãe. Maren Niehoff propõe uma leitura bastante elaborada para o problema. Um diferencial de sua abordagem é a relevância que ela encontra no contexto imperial romano para a compreensão da obra de Fílon. Nesse sentido, observa que o papel central que Fílon concede a Jerusalém pode ser compreendido a partir da relação das colônias gregas para com as cidades de origem e, em especial, em comparação com a posição de Roma no Império. Assim, “a lealdade a Jerusalém proporcionaria a eles [judeus educados] o mesmo tipo de identidade que a cidadania romana – uma identidade que, apesar de ser étnica na origem, transcendia as estreitas fronteiras de um estado específico e criava o senso de comunidade mundial”¹⁶¹ (NIEHOFF, 2001, p. 36). Assim, a centralidade de Jerusalém não proporciona somente uma piedade religiosa direcionada para aquela cidade, mas também uma aproximação com o padrão romano de identificação, além de uma concepção de comunidade que transcende as fronteiras e as questões locais (cf. NIEHOFF, 2001, p. 44).

Torrey Seland aborda a questão a partir de uma perspectiva diferente: os estudos pós-coloniais. Ele questiona pontos da argumentação de Maren Niehoff, como sua suposição de que os leitores de *In flaccum* e *Legatio* seriam somente judeus, para os quais Fílon escreveria com o objetivo de centrar suas identidades na referência àquela cidade (SELAND, 2010, p. 26). Contudo, apesar das divergências, ele percebe que Niehoff observou aspectos importantes, que deveriam, segundo ele, ser interpretados a partir da noção de *mimetismo* e *hibridação*. Seland afirma, de modo compatível com o proposto por Niehoff, que “Fílon está mimetizando os processos de colonização, tanto o grego quanto o romano” (SELAND, 2010, p. 26)¹⁶². Além da diferença na terminologia utilizada, a grande variação entre os resultados dos dois pesquisadores reside no fato de que Torrey Seland entende que Fílon está escrevendo em resposta ao Império, como em uma escrita de oposição, na qual ele lança mão do recurso da *mimetização*, o que levaria à *hibridação* e que é recurso comum em contextos semelhantes ao dele. Sendo assim, Fílon não estaria preocupado em conceder certa estratégia identitária aos colegas judeus, mas em informar os Romanos, em tom ameaçador, que os judeus estavam espalhados, à maneira das colônias, por todo o mediterrâneo, e que, por conseguinte, incomodá-los em seu monoteísmo poderia gerar conflitos em todas as partes do Império Romano (SELAND, 2010, p. 27).

¹⁶¹ Minha tradução de: Loyalty to Jerusalem would provide them with the same kind of identity as Roman citizenship – an identity which, though ethnic in origin, transcended the narrow boundaries of a specific state and created the sense of world-wide community.

¹⁶² Minha tradução de: Philo is here mimicking the colonization processes, both Roman and Greek.

Entendo que, embora seja sim possível pensar que *Legatio e In Flaccum* foram escritos com um público leitor romano em mente, é inevitável considerar que Fílon *sabia* que seu texto seria lido por colegas judeus. Assim, ao longo da escrita, ele teria um duplo leitor-modelo em mente, o que poderia gerar uma dupla estratégia. Ao mesmo tempo em que ele *responde*, por meio de uma mimetização, ao Império, ele se comunica com os seus. Inclusive porque, o próprio ato de “escrever em resposta ao Império”, quando lido pelos que estão de alguma maneira subjugados, produz mudança em sua maneira de ver a si mesmos, não somente o Império. Niehoff e Seland, assim, apresentam hipóteses não completamente excludentes.

Sarah Pearce, contudo, é mais enfática em sua leitura contrária à de Niehoff. Em um artigo dedicado exclusivamente a Jerusalém como cidade-mãe na obra de Fílon, a pesquisadora britânica dedica algumas páginas para assinalar debilidades da leitura de Niehoff. Entre outros pontos problemáticos, que sugeririam que a hipótese se baseia não nas evidências textuais somente, mas também em conjecturas, Pearce aponta para o fato de que a ideologia romana a respeito da identificação com Roma não era unânime, e que, podia apontar para uma realidade muito diferente de qualquer uma que fosse aplicável aos judeus:

A ideologia romana (de forma alguma acolhida positivamente por todos os romanos) expressa a dominação política de Roma no mundo e a subjugação de povos e terra ao poder de Roma, e não uma vasta expansão dos cidadãos romanos. No tempo de Fílon, é claro, os cidadãos romanos não constituíam nada parecido com uma vasta expansão, mas eram, pelo contrário, uma minoria da população do Império.¹⁶³ (PEARCE, 2004, p. 30)

Sarah Pearce propõe, então, que se leia a referência a Jerusalém como cidade-mãe em Fílon não a partir de uma comparação com a posição de Roma, o que seria ir além dos textos, mas como mobilização de termos e conceitos oriundos do próprio texto bíblico (cf. Is. 50:1; Sal. 86:5 etc.), que em algum momento apresenta inclusive o termo utilizado pelo alexandrino (cf. Is. 1:26 na tradução grega), ainda que Fílon possa certamente usar esses termos tendo em mente a lógica das colônias gregas, que seria um ponto de comparação mais apropriado que Roma e seu Império (PEARCE, 2004, p. 33-34). Além disso, Pearce observa que, em alguns trechos, Fílon parece referir-se a Jerusalém como *metrópolis* para assinalar sua função como de uma capital somente, o que seria comum entre outros falantes de grego no

¹⁶³ Minha tradução de: The Roman ideology (by no means embraced positively by all Romans) expresses Rome's political domination in the world and the subjugation of peoples and land to Rome's power, and not a vast expanse of Roman citizens. In Philo's time, of course, Roman citizens did not constitute anything like a vast expanse but were rather a minority of the Empire's population.

Império Romano ao indicarem a cidade central de um povo, com um grande templo geralmente, sem que isso implique em colonialismo (PEARCE, 2004, p. 34-35).

Há, ainda, uma observação importante na exposição de Pearce que me parece especialmente útil. Tanto em *Flacc.* 46 quanto em *Legat.* 281-282, dois passos em que Fílon, em princípio, pareceria utilizar o termo *metrópolis* para ressaltar a centralidade de Jerusalém, não há uma exaltação da importância da cidade:

O contexto da afirmação de Fílon mostra que ele não retrata Jerusalém como tendo maior ou menor significância que as pátrias ou colônias. Pelo contrário, a *μητρόπολις* é mencionada para introduzir as colônias, sobre as quais Fílon foca a atenção. A ênfase é sobre o amplo fenômeno dos judeus que se sentem enraizados em outras terras onde, como em Alexandria, eles estão preparados para defender suas instituições até a morte.¹⁶⁴

Assim, para Maren Niehoff, apontar para Jerusalém e exaltá-la como centro do judaísmo pode não significar simplesmente um desejo de retorno, mas o contrário, uma estratégia para conciliar a dispersão com a unidade, tornando possível a manutenção de uma sem prejuízo da outra. Torrey Seland veria nisso, também, uma maneira de afirmar essa unidade e amplitude do povo judeu diante dos que regem o poder político e militar. Já Sarah Pearce pensa em uma continuidade com relação à representação de Jerusalém na Bíblia, mas sem que esta cidade receba uma exaltação especial, pois especialmente em foco estaria, pelo contrário, a exposição das numerosas colônias, surgidas a partir dessa capital. Tendo a concordar com a cautelosa leitura de Pearce, que mitiga a impressão inicial de que a referência a Jerusalém como *metrópolis* por parte de Fílon possa ser profundamente significativa, laudatória ou submissa. Desfaz-se a necessidade de se conjecturar a respeito de uma estratégia complexa de identificação arquitetada pelo alexandrino, a qual, embora possível, permanece improvada a partir da leitura dos textos em si.¹⁶⁵ Fílon diz: Jerusalém é a

¹⁶⁴ Minha tradução de: The context of Philo's statement shows that he does not portray Jerusalem as having greater or less significance than the fatherlands or colonies: rather, the *μητρόπολις* is mentioned in order to introduce the colonies on which Philo focuses attention. The emphasis is on the widespread phenomenon of Jews who feel rooted in other lands where, as in Alexandria, they are prepared to defend their institutions to the point of death.

¹⁶⁵ Não estou, ressaltando, negando a possibilidade de que a proposta de Maren Niehoff seja pertinente. Apenas indico que a tomo como possibilidade, não como fato comprovado pelos textos. E mais, a tomo como uma possibilidade entre outras. E parece-me que, ainda que Fílon tenha em mente a relação de Roma com o Império ao falar da relação de Jerusalém com suas colônias – pois não julgo a imprecisão da comparação como fator determinadamente impossibilitador da mesma – essa ideia não é mobilizada de forma enfática nos textos, não podendo ser considerada, portanto, o cerne da estratégia do alexandrino. Não obstante, minha resistência a essa leitura não se deve a qualquer dúvida quanto à possibilidade de que Fílon tenha acesso às ideias desenvolvidas entre os pensadores romanos que escreviam em Latim. Por isso, no capítulo anterior, pude concordar com outra leitura de Niehoff que pressupõe esse tipo de relação.

capital. Mas a frase completa seria algo assim, com as colônias como tópico: Muitas colônias há, das quais Jerusalém é a capital.

A saudade dessa capital não é, portanto, permeada por uma dor que gera inatividade de um indivíduo ou por uma ativa desvalorização do lugar em que ele está. Conforme venho pensando neste texto, tanto no que se refere ao exilado na Babilônia quanto ao disperso no mundo greco-romano, ela manifesta-se, não como uma experiência sentimental do indivíduo, mas como uma disposição comunitária, que parece ser cultivada de diferentes formas, quer pela profecia, pelo lamento, ou pela exposição das Escrituras. E digo *saudade*, não *nostalgia*, porque uma interpretação etimológica deste último termo (νόστος - *nóstos*, “retorno”, e ἀλγή - *algé*, “dor”) poderia levar à inexata ideia de que a manutenção de Jerusalém no pensamento precisaria se manifestar como uma espera dolorosa pelo retorno.

Conclusão

A postura de Fílon apresenta uma diferença e uma semelhança para com a carta. Ou melhor, apresenta diferença justamente na semelhança. Tanto Fílon quanto o autor da carta procuram acalmar os ânimos ao lidar com o risco trazido pelos anúncios de um desenrolar escatológico eminente. Mas o fazem de modo diverso. Na carta, encontramos a denúncia aberta de uma falsa profecia, que deveria ser destituída de seu valor profético e substituída pelo novo anúncio, que informava justamente o adiamento dos eventos escatológicos. O alexandrino, por sua vez, apresenta uma escatologia baseada na hermenêutica da Torah, que se contrapõe à popular e mais animosa escatologia sibilina. Ambos, Fílon e a carta, procuram respaldar sua versão da escatologia em uma autoridade que faltaria ao anúncio a que se opõem. O profeta se respalda na afirmação de que suas palavras constituem a verdadeira profecia. O hermeneuta, como não poderia ser diferente, encontra seu argumento no fato de que ele parte do Livro.

Se considerarmos o desenvolvimento do judaísmo na Babilônia, talvez em uma época não muito posterior à da carta, outra semelhança com diferença poderá ser observada. Tanto os judeus da Babilônia quanto os judeus de Alexandria estão bem ligados a seus lugares de residência e procuram até mesmo afirmar essa ligação e certa lealdade. Mas Isaiah Gafni parece ter alguma razão ao contrapor as motivações dessa alegação:

A questão aqui não era a necessidade de convencer gentios (ou judeus) da lealdade e honrável pedigree histórico e social da comunidade judaica local, mas, antes, criar e manter um suporte teórico para a emergente e crescente

assertividade judaica babilônica diante de outras comunidades judaicas, mais notavelmente aquela da terra de Israel (GAFNI, 1997, p. 57).¹⁶⁶

A constatação parece dar conta do grande material disponível de fontes judaicas da Babilônia que chegavam a afirmar a maior pureza do judaísmo praticado naquele lugar, inclusive sobre o praticado na Judeia (cf. GAFNI, 1997, p. 52ss). Decerto, como antes assinalei, parece-me prudente não atribuir a afirmação de lealdade local, ao menos no caso de Fílon, exclusivamente a uma intenção apologética.

Não obstante, a leitura de Gafni para o caso babilônico me leva a mencionar outro dado importante no pensamento de Fílon, em que se pode entrever uma comparação do seu judaísmo com o da Judeia: a inspiração da tradução grega da Torah (*Mos.* 2.40). Embora não haja uma afirmação de superioridade, há sim a de igualdade de importância da leitura praticada no judaísmo helenofônico de Alexandria. Se os primeiros cativos na Babilônia recebiam a notícia que poderiam enviar suas mensagens ao Eterno em oração, os habitantes judeus de Alexandria sabiam por Fílon que poderiam receber a mensagem do Eterno em sua própria língua, o grego, sem prejuízo algum em comparação com os leitores da Judeia. O Templo está em Jerusalém, mas o Livro os acompanha, o que torna o cotidiano religioso possível, mesmo que, em ocasiões, a custosa viagem se faça necessária e uma (em certa medida) importante referência identitária esteja entre distantes e saudosas colinas.

¹⁶⁶ Minha tradução de: The issue here was not the need to convince Gentiles (or Jews) of the local Jewish community's loyalty and honorable social and historical pedigree, but rather to create and maintain a theoretical underpinning for the emerging and growing Babylonian Jewish assertiveness vis-à-vis other Jewish communities, most notably that of the Land of Israel.

Capítulo 3

Para lá de Nínive: a conversão de não-judeus em *Jonas*, *Rute* e Fílon

A conversão de não-judeus ao judaísmo e sua integração na sociedade dos hebreus (ou a possibilidade de que isso ocorra) não é um fato unanimemente reconhecido como recorrente na Bíblia hebraica. Parece que, em geral, os dilemas religiosos, as rebeliões e convites à conversão acontecem dentro dos limites do próprio povo de Israel. Mas é possível encontrar no cânon hebraico referências a fenômenos que, em princípio, poderiam ser considerados como conversões coletivas ou individuais.

Neste ensaio, abordarei dois textos da *Tanakh* que lidam de perto com a conversão de não judeus. No livro de *Rute*, encontro exemplo de conversão individual. Já no livro de *Jonas*, dois casos de conversão coletiva.¹⁶⁷ Em seguida, estudarei o que Fílon diz sobre os conversos, estabelecendo um possível diálogo entre suas ideias e aquelas comunicadas pelos referidos livros canônicos. Antes, contudo, é necessário introduzir uma questão, não com o objetivo de respondê-la definitivamente, mas para esclarecer o tema da reflexão que inicio: A conversão de não-judeus era algo almejado pelo judaísmo na Antiguidade?

O cristianismo nasceu missionário, se considerarmos os relatos do livro de *Atos*. Mas a questão não é tão clara quando se trata do judaísmo antigo, quer seja o dos tempos do primeiro templo, seja o do segundo templo, ou o posterior a sua destruição.

Joseph Rosenbloom, citando passagens supostamente universalistas de Isaías e dos Salmos, se mostrava convencido de que a conversão dos gentios aparecia como algo esperado no âmbito da Bíblia hebraica. “O fenômeno da conversão, não formalmente articulado, mas amplamente praticado contudo, foi algo sempre crescente durante o período bíblico” (ROSENBLOOM, 1978, p. 31)¹⁶⁸. Semelhantemente, Albert Goldstein havia encontrado grande simpatia na Bíblia Hebraica para com a possibilidade da conversão e

¹⁶⁷ Os dois livros estão afastados um do outro nas ordens tradicionais do cânone (*Rute*, na Bíblia Hebraica, aparece entre os demais “escritos”, os *ketuvim*, entre *Provérbios* e *Cantares*, e na Bíblia Cristã, o livro está após *Juizes*, o que se justifica pelo fato de que a narrativa localiza justamente no tempo dos juizes o seu contexto. *Jonas*, por sua vez, figura entre os livros proféticos). Mas eles guardam uma semelhança marcante quanto ao gênero literário. Juntamente com *Ester*, são as únicas narrativas curtas apresentadas sob a forma de livros independentes.

¹⁶⁸ Minha tradução de: The phenomenon of conversion, not formally articulated but widely practiced nonetheless was ever-increasing one during the biblical period.

integração dos gentios. Sobre Esdras-Neemias, o único livro¹⁶⁹ que, segundo ele, parece apresentar uma nota negativa com respeito ao proselitismo, afirma:

Também esses dados são dignos de nota: Esdras-Neemias não tem absolutamente nada a favor ou contra a conversão dessas mulheres e crianças ao judaísmo. O ideal profético do proselitismo simplesmente não entrou em suas mentes afiadamente focadas [...] A situação toda é única. Nada do tipo ocorre em outro lugar na Bíblia, nem, até onde concerne ao assunto, em toda a história judaica subsequente. A atitude que Esdras-Neemias tomou contra os estrangeiros como tais é contrária àquela dos seus predecessores bíblicos, e não passou sem ser desafiada por seus sucessores literários.¹⁷⁰ (GOLDSTEIN, 1965, p. 26.)

Mais recentemente, Kenton Sparks assinalou que a atitude favorável que se encontra no *Deuteronômio* com respeito aos “forasteiros” (גרים - *gerim*) facilitava a assimilação de forasteiros não-judeus à comunidade religiosa israelita (SPARKS, 1998, p. 283)¹⁷¹. Assim, a própria Lei favorecia o acolhimento do estrangeiro residente em Israel que quisesse se converter, embora nem todos quisessem. O mesmo autor, baseado em textos de *Ezequiel* e do *Código de Santidade* (Lv 17-26), observa que, durante os primeiros tempos do Exílio babilônico, os sentimentos étnicos e os limites que eles traziam se intensificaram, provavelmente motivados pela ameaça de assimilação naquele contexto. Por isso, se enfatizavam marcas de pertencimento, tais como a observação do *Shabbath*, a preocupação com a pureza ritual e a participação nas atividades comunitárias (SPARKS, 1998, p. 314-315). No entanto, ele observa:

[...] apesar das primeiras impressões, os fortes sentimentos étnicos dos exilados não os privava de acolher os não-israelitas que desejassem se unir à sua comunidade. Isso era especialmente evidente na atitude muito apoiadora que ambos, o código de Santidade e Ezequiel, têm para com o גר (SPARKS, 1998, p. 315).¹⁷²

¹⁶⁹ Esdras e Neemias, que hoje figuram como livros independentes na maioria das edições da Bíblia, compunham originalmente um só livro na Bíblia Hebraica.

¹⁷⁰ Minha tradução de: Also worth noting are these items: Ezra-Nehemiah had nothing at all to say for or against converting these women and children to Judaism. The prophetic ideal of proselytism just does not seem to have entered their sharply focused minds [...] The entire situation is unique. Nothing of the sort occurs elsewhere in the Bible nor, for that matter, in all subsequent Jewish history. The stand which Ezra-Nehemiah took against foreigners as such is contrary to that of their Biblical predecessors, and did not go unchallenged by their literary successors.

¹⁷¹ Muito embora o autor entenda que essas leis de apoio aos *gerim* surgiram como esforço para facilitar a entrada de forasteiros israelitas do Norte na comunidade.

¹⁷² Minha tradução de: in spite of first appearances, the strong ethnic sentiments of the exiles did not prevent them from embracing the non-Israelites who desired to join their community. This was especially evident in the very supportive attitude that both the Holiness Code and Ezekiel had toward the גר.

Parece haver acordo quanto à abertura do judaísmo dos tempos bíblicos para a recepção de convertidos. No entanto, isso não indica necessariamente um intento missionário. A conversão era, ao que parece, algo aceitável. Mas, seria algo almejado? Vários autores, como William Braude (BRAUDE, 1940), Bernard J. Bamberger (BAMBERGER, 1968) e Louis Feldman (FELDMAN, 1993,1994)¹⁷³, responderiam afirmativamente. No mesmo sentido, em um pequeno artigo, o rabino Leonardo Alanati afirma de forma rápida que “...até o século IV da era comum, o judaísmo era proselitista e se esforçava para expandir o número de seus fiéis” (ALANATI, 1993, p. 20).¹⁷⁴

Não obstante, a concepção do judaísmo antigo como uma religião proselitista tem sido vista como um erro. Três importantes textos originalmente publicados no início da década de 1990 tratam dessa questão com cuidado e são, a meu ver, imprescindíveis para a discussão. Em 1991, Scot McKnight publica seu livro *A Light to the Gentiles* [Uma luz para os gentios], no qual analisa variada gama de evidências e defende veementemente que os judeus estavam abertos aos que se aproximavam, considerando-se como luz *disponível* para os gentios, mas que não se empenhavam em buscar novos adeptos (MCKNIGHT, 1991).

No ano seguinte, Shaye Cohen escreveu um artigo intitulado *Was Judaism in Antiquity a Missionary Religion?* [O Judaísmo na Antiguidade era uma religião missionária?], no qual apresenta de modo sistemático seis possíveis posturas de uma religião para com os convertidos e a conversão. Em um extremo, ele apresenta o primeiro retrato do judaísmo como uma religião verdadeiramente missionária, com uma política bem organizada de expansão pela conversão. No outro extremo, está o retrato do judaísmo como uma religião que não aceita convertidos. Entre os dois polos, estão posturas intermediárias, sendo que somente a segunda concederia, assim como a primeira, o *status* de "religião missionária" ao judaísmo, com a diferença de que a "missão" seria, no caso da segunda postura, resultado de iniciativas individuais, não de uma iniciativa organizada e sistemática. A terceira postura seria a de um judaísmo aberto aos de fora e ávido por aceitar não-judeus interessados no judaísmo. A quarta e quinta representam atitudes mais fechadas, aproximando-se do extremo da exclusividade absoluta. Cohen considera que o judaísmo só foi agressivamente missionário, enquadrando-se na primeira postura, na época das conquistas dos macabeus, o que teria sido

¹⁷³ Como se verá, Feldman revê seu posicionamento posteriormente.

¹⁷⁴ O título do artigo de Alanati “*Percorrendo o mar e a terra para fazer um prosélito: Proselitismo judaico no início do cristianismo*” remete a Mt 23:15. A respeito desse versículo, que, em princípio, parece indicar a atribuição de uma prática proselitista ao judaísmo farisaico, confira-se o *Excursus* ao final do capítulo.

uma exceção notável. Em seguida, avalia evidências que indicariam o judaísmo na Antiguidade como bem enquadrado na segunda postura, de uma religião missionária, mas não sistematicamente organizada nesse sentido. No fim, ele chega à conclusão de que:

[...] tanto na terra de Israel quanto na Diáspora, o judaísmo não era uma "religião missionária". Antes, era aberto aos convertidos e não levantava obstáculos em seu caminho, mas com poucas notáveis exceções ele também fazia pouco ou nada para solicitá-los. As poucas notáveis exceções exemplificam a postura número 2, mas a regra geral é a postura 3, que não é a postura de uma religião missionária (COHEN, S. J. D., 2010, p. 307).¹⁷⁵

No mesmo ano em que Shaye publicou seu artigo, Claude Orrieux e Edouard Will lançaram o livro *"Proselytisme Juif"? Histoire d'une erreur* [Proselitismo judeu? História de um erro], no qual afirmam que nenhum texto concernente aos *guerim* (TM) / *prosélytos* (LXX) sugerem a ideia de um "proselitismo" convertedor e que nem o estabelecimento do monoteísmo absoluto refletido nos textos proféticos introduziu uma atividade missionária da parte dos israelitas. Além disso, os dois procuram demonstrar que a atribuição de uma intensa atividade missionária por parte dos judeus do período bíblico e posterior é um erro motivado por questões ideológicas e teológicas do cristianismo, sobretudo de teólogos liberais alemães do século XIX. Uma virtude do livro de Orrieux e Will em comparação com o antecessor escrito por McKnight consiste na atenção que dão às evidências utilizadas contra a tese que defendem, no sentido de demonstrar detalhadamente o erro que entendem existir na interpretação das fontes (ORRIEUX;WILL, 1992).

Mais recentemente, de modo harmônico para com essas críticas, Terence L. Donaldson observou que o fenômeno da conversão ao judaísmo tem múltiplos testemunhos textuais e arqueológicos, mas não o atribuiu ao resultado de uma prática missionária, e sim a uma atração dos gentios pelo judaísmo, sobretudo por causa do culto monoteístico, do diferente modo de vida prescrito na Lei, e pelo caráter inclusivo da comunidade. Ele assinalou também, da parte dos judeus, uma comum prontidão em acolher o gentio que se aproximava do judaísmo, oferecer-lhe instrução e encorajamento (DONALDSON, 2007, p. 483-492).

Já Louis Feldman indica que mudou sua visão com respeito ao proselitismo judaico. Em artigo relativamente recente, ele afirma que já não encontra evidência de

¹⁷⁵ Minha tradução de: [...] in both the land of Israel and the diaspora, was not a "missionary religion. Rather it was open to converts and did nothing to raise obstacles in their path, but with a few notable exceptions exemplify stance no. 2, but the overall pattern is stance no. 3, which is not the stance of a missionary religion. (Note-se que o artigo foi originalmente publicado em 1992. O meu acesso ao mesmo se deu por meio de sua reimpressão em uma coletânea de 2010. Por isso, a referência bibliográfica pode parecer destoar da época assinalada em meu texto.)

atividade missionária, mas que, na Antiguidade, os judeus se mostravam abertos àqueles que quisessem se converter. E ele vai além e afirma que provavelmente muitos de fato se converteram (FELDMAN, 2006, p. 205-206). Com base em um estudo demográfico fortemente baseado nas informações oferecidas por Josefo, Feldman chega à conclusão de que o grande aumento na população judaica pode ser bem explicado justamente por um grande número de conversos (FELDMAN, 2006, p. 237). Uma questão a pensar seria como haveria tantos convertidos se não havia atividade missionária por parte dos judeus. O autor, primeiramente, observa que não é completamente seguro que não houvesse qualquer material escrito com o intuito de difundir a religião judaica, embora nada que se enquadre de forma definitiva nesse tipo de texto tenha sobrevivido. Além disso, lembra que a maioria dos convertidos eram, provavelmente, iletrados, e que devem ter sido convertidos por contato oral, ainda que não houvesse esforços organizados para tanto (FELDMAN, 2006, p. 243). Essa observação de Louis Feldman é importante. De fato, mesmo o cristianismo, reconhecido como uma religião intensamente missionária desde o princípio, teve no contato oral o grande meio de persuasão para a conversão. As cartas de Paulo, por exemplo, são destinadas a comunidades cristãs já constituídas, mas sua atividade missionária se fazia por viagens e conversas pessoais, se considerarmos os relatos do livro de *Atos*. Se quiséssemos depender exclusivamente do registro das cartas neotestamentárias, talvez não pudéssemos reconhecer a amplitude da responsabilidade de Paulo na conversão de novos adeptos para o cristianismo incipiente. Portanto, é possível que a difusão do judaísmo não dependesse necessariamente de textos, mas de conversas. Ainda que essas talvez não tenham sido desenvolvidas por um missionário especialista como Paulo, mas por habitantes de uma cidade para com seus vizinhos gentios.¹⁷⁶ Feldman, contudo, tem o cuidado de indicar somente o que os indícios

¹⁷⁶ Neste ponto, considero conveniente observar que, mesmo depois dos primeiros anos da década de 1990, nem todos os pesquisadores da área se viram convencidos da inexistência de um proselitismo judaico. James C. Paget, por exemplo, entende que os argumentos contrários não se baseiam em evidências (ou ausência de evidências) suficientemente significativas. Ele percebe, então, no proselitismo cristão, uma apropriação de prática já colocada em andamento pelo judaísmo anterior (PAGET, 1996). Embora o artigo de Paget apresente uma argumentação cuidadosamente estruturada e, em alguns momentos, bastante convincente, prefiro não me unir a ele e afirmar, com os outros já mencionados pesquisadores, a inexistência de um proselitismo *organizado* por parte do judaísmo do início do século I d.C. e anterior. Decerto, insiro o termo “organizado” por considerar nossa incapacidade de acessar os acontecimentos cotidianos dos judeus daquele período, e para indicar que não desconsidero algumas das suspeitas de James Paget. Convém observar, também, que a proposta do pesquisador não permanece sem apoio. John Dickson adota e defende os argumentos de Paget repetidas vezes no primeiro capítulo de seu livro (DICKSON, 2003). Um ponto negativo a se assinalar nas análises de Dickson diz respeito justamente à abordagem de dois textos de Fílon que serão abordados a seguir, como *Spec.* 1.320-323 (DICKSON, 2003, p. 37). Ele

apresentam como fato: muitos judeus pareciam estar dispostos a acolher e ensinar aqueles que se interessavam pela conversão. E esses interessados, segundo ele, provavelmente eram motivados por diversas razões, “especialmente vantagens econômicas e as instituições de caridade dos judeus” (FELDMAN, 2006, p. 252)¹⁷⁷.

Tendo apresentado minimamente o que se tem pensado a respeito da conversão ao judaísmo na Antiguidade, passarei ao estudo dos casos que selecionei. Seria Jonas um exemplo isolado de missionário vacilante mas exitoso no âmbito do judaísmo antigo? E Rute, não seria sua história um exemplo motivador para novas conversões? E quanto a Fílon, ele simplesmente aceitava os prosélitos ou chegava a almejá-los? Questões como essas permearão as páginas seguintes.

3.1 A mensagem, o profeta de má vontade e os gentios bem dispostos: o caso de Jonas

Um livro aparentemente simples, por vezes chamado de “livrinho”, *Jonas* guarda desafios hermenêuticos bastante complexos. As discussões aquecidas e apaixonadas sobre a historicidade ou não da narrativa (ou de partes dela) são acompanhadas e entrelaçadas por questões ainda mais instigantes: a datação do texto, seu gênero, sua localização no cânone, seu relacionamento com os outros textos proféticos etc. Como tenho uma busca específica a cumprir, tentarei não me perder em inquirições que, embora convidativas, não contribuem para o estudo sobre o tema da conversão.

Deixo, pois, as especulações de lado e começo a contar o conto de modo sucinto, sem me esquecer de parar em dois momentos específicos e apresentar a tradução de dois trechos especialmente importantes, para analisá-los com algum detalhe.

A primeira frase não é estranha para um livro que se encontra entre os profetas: “A palavra do Senhor aconteceu a Jonas, filho de Amati”¹⁷⁸. É uma frase muito semelhante às que lemos com respeito à experiência de outros profetas e importantes personagens da Bíblia hebraica¹⁷⁹, tão marcada como tradicional que uma expressão semelhante será usada em grego para referir-se à vocação de João Batista no *Evangelho Segundo Lucas*¹⁸⁰.

No caso de Jonas, a palavra ouvida foi a seguinte: “Levanta! Vai até Nínive, a

parece sobrevalorizar a evidência, tendendo a enfatizar demasiadamente o ímpeto de fazer prosélitos, não necessariamente implicado no texto de Fílon.

¹⁷⁷ Minha tradução de: especially economic advantages and the charitable institutions of the Jews.

¹⁷⁸ וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֶל־יוֹנָה בֶן־אָמַתַי

¹⁷⁹ Como exemplo, menciono: Abraão (Gn 15:1), Samuel (15:10), Salomão (1Rs 6:11), Elias (1Rs 17:2 e diversas outras ocorrências), Isaías (Is 38:4), Ezequiel (Ez 1:3).

¹⁸⁰ Cf. Lc 3:2.

grande cidade, e clama contra ela, pois chegou à minha presença a maldade deles”¹⁸¹. Diante de um chamado divino como esse, alguns profetas argumentam que não são aptos, como Moisés que diz ser gago, Isaías que diz ter lábios impuros e Jeremias que diz ser jovem. Jonas, contudo, nada diz. Ele escuta, levanta e vai. Mas vai para o lado contrário, para Tárzis. Ora, por que ele foge? O leitor não é informado. Se o problema é ele não gostar de estar entre gentios, não faz sentido, pois vai para um porto cheio de estrangeiros, para tomar um navio cheio de mais estrangeiros e ir se esconder em uma longínqua cidade estrangeira. Só na cena final da história Jonas contará a Deus (e a nós) o motivo de sua atitude. Contentemo-nos, pois, com a leitura desta cena. Enquanto Jonas dorme no fundo do navio, uma tempestade amedronta todos os demais, que gritam a seus deuses, cada um ao seu deus (וַיִּזְעֻקוּ אִישׁ אֶל-אֱלֹהָיו - *waiz'aqu ish el-elohaiv*). Logo, o comandante vai até o profeta, o acorda e o convida a também clamar a seu próprio deus. Parece que Jonas não reage. Os marinheiros lançam sortes para ver quem era a causa da desgraça. Como a sorte aponta para Jonas, eles pedem que ele explique quem é e o que faz ali. Jonas expõe sua confissão: “Eu, eu sou hebreu. A IHWH, Deus do Céu, eu venero, aquele que fez o mar e a terra”¹⁸². Ao ouvirem isso, os homens são tomados por grande temor, afinal, se a caracterização do deus de Jonas está correta, como ele poderia pensar em fugir desse deus indo de navio a outra cidade?¹⁸³ Jonas diz que devem jogá-lo ao mar, para que tudo se acalme. Os marinheiros ainda tentam chegar à terra, mas não conseguem e encerram assim sua participação na história:

14 וַיִּקְרְאוּ אֶל-יְהוָה וַיֹּאמְרוּ אָנָּה יְהוָה אֱלֹהֵי נָא נֹאכְדָה בְּנֶפֶשׁ הָאִישׁ הַזֶּה
 וְאֶל-תִּתֵּן עָלֵינוּ דָם נָקִיא כִּי-אַתָּה יְהוָה כַּאֲשֶׁר חָפַצְתָּ עֲשִׂיתָ:
 15 וַיִּשְׂאוּ אֶת-יוֹנָה וַיִּטְלֻהוּ אֶל-הַיָּם וַיַּעֲמֵד הַיָּם כְּזֹעֶפּוֹ:
 16 וַיִּירְאוּ הָאֲנָשִׁים וַרְאָה גְדוֹלָה אֶת-יְהוָה וַיִּזְבְּחוּ זֶבַח לַיהוָה וַיִּדְרוּ נְדָרִים:

E chamaram a IHWH e disseram: 'Ah, IHWH, que não pereçamos por causa da vida deste homem! E não coloques sobre nós sangue inocente, pois tu, IHWH, conforme desejaste, agiste.

E ergueram Jonas e o jogaram ao mar. E o mar parou com sua ira.

E os homens temeram a IHWH com grande temor. E sacrificaram um sacrifício a IHWH e fizeram votos. (Jonas 1:14-16)

Há algo de surpreendente em cena. Os marinheiros que há pouco clamavam cada um a seu deus, agora dirigem seus clamores a YHWH, que lhes havia sido apresentado,

¹⁸¹ קוּם לְךָ אֶל-נִינְוָה הָעִיר הַגְּדוֹלָה וּקְרָא עָלֶיהָ כִּי-עָלְתָה רָעַתָּם לְפָנָי:

¹⁸² עֲבְרִי אֲנֹכִי וְאֶת-יְהוָה אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם אֲנִי יְרֵא אֲשֶׁר-עָשָׂה אֶת-הַיָּם וְאֶת-הַיַּבָּשָׁה:

¹⁸³ As atitudes de Jonas não são coerentes com a noção teológica revelada por sua confissão (KILPP, 2008, p. 53).

inclusive pelo nome, por Jonas. Como observa Sasson, a sutil mudança do verbo usado para referir-se ao ato de evocar, clamar, sugere a alteração na disposição religiosa dos marinheiros (SASSON, 1990, p. 131-132). No verso 5, o verbo usado é זעק (*z'q*), que se usa como “invocar”, mas também “gritar”. Já no verso 14, a ação deles é exposta pelo verbo קרא (*qr'*), “chamar”, que é o que o texto usa quando faz referência às falas de Jonas a Deus (1:3 – verso em que o próprio comandante sugere a Jonas que ele chame o seu Deus - e 2:3). Lexicalmente, sugere-se que agora eles imitam a forma de devoção de Jonas.

Eles são piedosos, têm um temor religioso que os faz implorar a esse deus recém conhecido que não lhes impute a culpa pela morte do homem que haveriam de lançar ao mar. Depois, no verso 16, prestam um culto ao deus. Sacrificam a ele e fazem votos especificamente a ele. O reconhecimento é muito razoável, afinal, acabam de presenciar um sinal considerável e amedrontador¹⁸⁴ de que a confissão de fé de Jonas poderia estar certa. Um deus que tivesse criado o mar de fato teria poder para interferir naquela tempestade. Algumas questões costumam aturdir os leitores: Como os marinheiros oferecem sacrifícios em um barco? Eles tinham animais a disposição para isso? Sabiam sacrificar a YHWH? Que votos fizeram? As leituras são muitas e, por conseguinte, muitas são as respostas plausíveis (cf. STUART, 1987, p. 464-465). Mas o que me importa não muda, independente das respostas que forem dadas a essas questões. O que preciso pensar é justamente a compreensão que se pode ter diante cena como um todo.

Milton Schwantes exclama: “Tornam-se hebreus!” (SCHWANTES, 1991, p. 30). Parece exagerada a constatação. Os marinheiros se voltam a YHWH naquele momento, mas isso não quer dizer que tenham desistido de cultuar seus deuses. A própria cena em que o comandante insta Jonas a buscar seu próprio deus lembra que, naquele contexto, cada um cultua seu deus mas não descrê dos que são cultuados pelos demais. Nelson Kilpp é mais cuidadoso. Observa que não se mencionam símbolos de pertencimento à religião judaica importantes durante a época à qual ele atribui o livro¹⁸⁵: a circuncisão e a observância do

¹⁸⁴ O temor é dado importante no processo que os marinheiros experimentam. Tanto que há, conforme a demonstração de Sasson (SASSON, 1990, p. 138), uma progressão na representação desse medo no aumento de sua expressão quando comparados os versos 5 – os marinheiros temeram -, 10 – os marinheiros temeram um grande temor - e 16 – os marinheiros temeram um grande temor a YHWH (duplo objeto direto). O temor também terá seu lugar na conversão dos ninivitas.

¹⁸⁵ Assim como Schwantes, Kilpp entende, por razões linguísticas e de conteúdo, que o livro de Jonas deve ser de algum momento próximo ao fim do império Persa. Intérpretes mais conservadores atribuirão a composição da obra ao tempo da vida do profeta Jonas mencionado em 2Rs 14:25, durante o reinado de Jeroboão II no século VII a.C..

sábado. Ademais, lembra que sacrifícios e votos compõem a expressão religiosa de vários povos antigos (KILPP, 2008, p. 57). Ou seja, eles cultuam esse novo deus da forma como cultuavam os seus. Suspeita-se, assim, que os marinheiros se voltem momentaneamente ao deus que havia acabado de revelar sua força para cultuá-lo, mas que não tenham abandonado suas outras crenças. Não lhes é dada sequer informação detalhada sobre o culto dos hebreus, para que possam converter-se ao judaísmo.

A outra conversão coletiva que pretendo observar pode trazer mais elementos à reflexão. Por isso, sigamos a história. Jonas é engolido por um grande peixe, que é usado como meio de transporte coercivo, para que ele, que permanece com sua já conhecida má vontade¹⁸⁶, volte ao lugar de onde havia saído no momento do chamado. Ele pretendia razoavelmente cumprir o voto feito dentro do peixe (2:9), indo ao Templo para oferecer um sacrifício, mas seu plano é ironicamente frustrado (SHARP, 2009, p. 181). Em vez de ir para o núcleo de sua religião, ele é novamente levado para fora.

A palavra de YHWH ocorre novamente a Jonas e, desta vez, ele não tenta fugir. Detenho-me no relato de como foi a transmissão da mensagem e a reação por parte dos ninivitas:

3 וַיִּקָּם יוֹנָה וַיֵּלֶךְ אֶל-גִּיּוֹנָה כְּדַבֵּר יְהוָה וַיִּגְוֶה הַיָּתֵה עִיר-גְּדוּלָּה לְאֱלֹהִים מִהַלְךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים: 4 וַיַּחַל יוֹנָה לָבוֹא בְעִיר מִהַלְךְ יוֹם אֶחָד וַיִּקְרָא וַיֹּאמֶר עוֹד אַרְבָּעִים יוֹם וַיִּגְוֶה נְהַפְכֶת: 5 וַיֹּאמְרוּ אֲנָשֵׁי גִיּוֹה בְּאֱלֹהִים וַיִּקְרְאוּ-צוֹם וַיִּלְבְּשׁוּ שָׂקִים מִגְדוּלָם וְעַד-קֶטָנִים: 6 וַיִּנַּע הַדָּבָר אֶל-מֶלֶךְ 2 גִּיּוֹה וַיִּקָּם מִכְסָּאוֹ וַיַּעֲבֵר אֶת־דַּתוֹ מֵעֲלָיו וַיִּכַּס שָׁק וַיֵּשֶׁב עַל-הָאָפֶר: 7 וַיִּזְעַק וַיֹּאמֶר בְּגִיּוֹה מִטַּעַם הַמֶּלֶךְ וַיִּגְדֵּל לָיו לֵאמֹר הָאָדָם וְהַבְּהֵמָה הַבְּקָר וְהַצֹּאן אֵל-יִטְעֲמוּ מֵאוֹמָה אֶל-יָרְעוּ 3 וּמִים אֶל-יִשְׁתּוּ: 8 וַיִּתְכַּסּוּ שָׂקִים הָאָדָם וְהַבְּהֵמָה וַיִּקְרְאוּ אֶל-אֱלֹהִים בְּחִזְקָה וַיֵּשְׁבוּ אִישׁ מִדְּרָכּוֹ הֲרָעָה וּמִן-הַחֶמֶס אֲשֶׁר בְּכַפֵּיהֶם: 9 מִי-יִדַּע יָשׁוּב וְנָחַם הָאֱלֹהִים וְשָׁב מִחֲרוֹן אַפּוֹ וְלֹא נֹאכַד: 10 וַיִּרְא הָאֱלֹהִים אֶת-מַעֲשֵׂיהֶם כִּי-שָׁבוּ מִדְּרָכָם הֲרָעָה וַיִּנָּחֵם הָאֱלֹהִים עַל-הֲרָעָה אֲשֶׁר-דִּבֶּר לַעֲשׂוֹת-לָהֶם וְלֹא עָשָׂה:

E se levantou Jonas e foi a Nínive, conforme a palavra de IHWH. E Nínive era uma cidade grande com relação a Deus, um caminho de três dias. E Jonas se pôs a entrar na cidade, caminho de um dia. Ele clamava e dizia: 'Mais quarenta dias e Nínive será destruída!' E os homens de Nínive confiaram em Deus, proclamaram jejum e se vestiram com sacos, desde o maior até o menor deles. E o caso

¹⁸⁶ A prece proferida por Jonas no ventre do peixe que o transporta pelo mar poderia ser vista como indício de uma mudança de disposição, reconhecimento do erro. Contudo, pode ser mais adequado reconhecer a ironia construída nos detalhes do texto, e entender que o tom crítico persiste também nessa parte da narrativa: Jonas procura manipular a divindade (SHARP, 2009, p. 180). Até o fim do livro, ele permanece inalterado em sua posição (SHARP, 2009, p. 182).

*alcançou o rei de Nínive. E ele se levantou de seu trono, retirou o manto de cima de si, cobriu-se com um saco, e se assentou sobre a cinza. E proclamou e disse em Nínive, a partir de decreto do rei e de seus grandes, dizendo: 'O Humano, o animal, gado grande ou rebanho de pequeno porte, não provem coisa alguma. Não se alimentem. E não bebam água. E cubram-se com sacos o humano e o animal. E clamem a Deus com força. E **retorne** cada um de seu caminho mau e da violência que está em suas mãos. Quem sabe Deus **retorna** e demonstra compaixão, e faz **retornar** o furor de sua ira, e não pereceremos?' E Deus viu aquilo que fizeram, que **voltaram** de seu caminho mau. E Deus teve compaixão deles, a respeito do mal que disse haver de fazer a eles, e não fez. (Jonas 3:3-10)*

A mensagem que Jonas anuncia é breve. Ele só fala de uma destruição iminente. Não há argumentos, explicações. Mas é o suficiente. A reação inicial parte das pessoas comuns, que, nas ruas, poderiam ter tido contato imediato com o discurso de Jonas. Elas saem de seu comportamento cotidiano para demonstrar contrição. Em seguida, indiretamente, o assunto se faz conhecido pelo rei. Ele também faz mostras de arrependimento e decreta que todos o façam. Com o rei, a reação alcança toda a comunidade, tanto pelo fato de que ele representa a totalidade dos ninivitas, quanto pela ordem que dá a todos eles. E “todos” inclui, curiosamente, os animais. Ele diz também que todos devem clamar a Deus, mas o nome YHWH não é usado, uma vez que não foi declarado na mensagem de Jonas. Logo, ordena que cada pessoa da cidade volte atrás em suas más ações. “Voltar” e “retornar” são os termos que utilizo para traduzir o verbo hebraico שׁוּב - *shuv*, que é usado também com o sentido metafórico relacionado à conversão, ao arrependimento. A questão fundamental é saber de que é que se volta atrás. Nada se diz a respeito de uma mudança de prática religiosa por parte dos ninivitas. Eles não se voltam para o culto centrado no Templo de YHWH, mesmo porque não receberam instrução para tanto, mas somente retornam das maldades que estavam fazendo. E isso basta para que esse Deus volte atrás e deixe de executar o que havia planejado.

Também com relação a essa conversão, Milton Schwantes acredita em uma adesão à religião dos hebreus: “Em todo caso, não se trata apenas de conversão ética. Trata-se também de conversão ao Deus de Jonas: 'creram em Deus' (3,5). Os ninivitas aderem por completo à religião do profeta, ainda que este não se dedique muito à sua tarefa de profetizar, de evangelizar: Gasta cinco palavras em um dia!” (SCHWANTES, 1991, p. 32). Parece-me, contudo, um exagero concluir tudo isso a partir dessa única expressão: וַיֵּאֱמִינוּ אֱנֹשׁי נִינְוָה בְּאֱלֹהִים - creram [...] em Deus. Em minha tradução, inclusive, optei por adotar o verbo “confiar”, pois entendo que se trata de uma crença nesse Deus com respeito à mensagem que eles haviam escutado. Ou seja, eles confiaram que aquela mensagem vinha de

um deus e que ele a cumpriria. É digno de nota, inclusive, o fato de que, enquanto a expressão confiar/crer em YHWH é comum na Bíblia hebraica, confiar/crer em Deus (*elohim*) só aparece nesse trecho de *Jonas* e no Salmo 78 (SASSON, 1990, p. 244).

Se nos ativermos ao texto, perceberemos indicações do retorno de uma condição ética degradada. O que se apresenta é uma conversão ética (cf. KILLP, 2008, p. 95. WILL; ORRIEUX, 1992, p. 79). Cada membro do povo retornou de seu caminho mau. E “esta sincera conversão vive na esperança de que *Deus se converta*”¹⁸⁷ (WOLFF, 1982, p. 144), o que de fato acontece. Deus viu que retornaram de seu caminho mau e, por isso, retornou de seu propósito.¹⁸⁸ Não há, contudo, uma conversão como mudança de religião, adesão a uma prática religiosa específica. Neste sentido, a conclusão de Gottwald parece acertada:

Não há indicação de que o livro urja uma missão para converter nações estrangeiras ou que aborde a questão sobre se os prosélitos deviam ser incorporados a Israel caso viessem voluntariamente. Contudo, uma vez que aqueles que dão a inesperada resposta positiva a Yahweh são estrangeiros, a força do livro consiste em um alerta contra o prejulgamento e a visão estereotipada dos gentios. (GOTTWALD, 1985, p. 561)¹⁸⁹

De modo semelhante, Jonathan Magonet observa que há uma inversão inesperada na narrativa de *Jonas*. Geralmente, na Bíblia hebraica, nos deparamos com um profeta bom que fala contra povos maus. Aqui, contudo, temos bons pagãos (utilizo este termo porque o autor o utilizou) e um profeta problemático, o que força o leitor a re-examinar as posições que ele julgava bem definidas (MAGONET, 1983, p. 94). James Limburg vai na mesma direção ao destacar que o representante israelita na narrativa não desempenha muito bem seu papel, ao contrário dos não-judeus, que “são retratados como admiráveis seres humanos”¹⁹⁰ (LIMBURG, 1993, p. 59). Assim, embora o livro de *Jonas* não represente ou fomente a conversão ao judaísmo, ele, no mínimo, solicita uma consideração diferente do não-judeu,

¹⁸⁷ Minha tradução de: Questa sincera conversione vive nella speranza che *Dio si converta*.

¹⁸⁸ Isso digo com referência a *Jonas* 3:10. Entendo, contudo, que a frase final do livro suscita problemas mais complexos de interpretação. Seria uma pergunta retórica? Uma afirmação irônica? Ou, simplesmente, uma afirmação da futura destruição (historicamente real) de Nínive? Para uma discussão a respeito, confira-se ZVI, 2009, que defende que é gramaticalmente possível ler a frase tanto como pergunta quanto como afirmação. Cf. também, no mesmo periódico, a resposta de Philippe Guillaume ao artigo de Ehud Zvi (GUILLAUME, 2009), na qual ele enfatiza a pertinência da leitura da frase como afirmativa e afirma que a leitura da mesma como pergunta é inadequada.

¹⁸⁹ Minha tradução de: There is no indication that the book enjoins a mission to convert foreign nations or that it addresses the issue of whether proselytes should be incorporated in Israel if they come voluntarily. Nonetheless, because those who make the unexpectedly positive response to Yahweh are foreigners, the force of the book is to caution against prejudging and stereotyping Gentiles.

¹⁹⁰ Minha tradução de: are portrayed as admirable human beings.

uma consideração mais aberta à percepção de aspectos positivos.¹⁹¹

3.2 A moabita exemplar e o Deus da sogra: o caso de Rute

וַתֹּאמֶר רוּת אֶל-תַּפְנְעֵי-בִי לְעֹזְבֵךְ לָשׁוּב מֵאַחֲרַיִךְ
 כִּי אֶל-אִשְׁרָתְךָ תֵּלְכִי אֶלֶךְ
 וּבְאִשְׁרָתְךָ תֵּלְיִנִי אֶלְיָן
 עִמָּךְ עַמִּי וְאֶל-תְּנוּךְ אֱלֹהֵי:
 בְּאִשְׁרָתְךָ תָּמוּתִי אָמוּת וְשָׁם אֶקְבֹּר
 כֹּה יַעֲשֶׂה יְהוָה לִי וְכֹה יִסְיַךְ
 כִּי תִמְנָת יִפְרִיד בֵּינִי וּבֵינְךָ:

E disse Rute: Não insistas comigo para abandonar-te, para voltar de junto de ti, pois para onde fores, irei.
 Onde quer que habitares, habitarei.
 Teu povo será meu povo; teu deus será meu deus.
 Onde quer que morreres, morrerei e lá serei sepultada.
 Assim faça YHWH a mim, e acrescente assim,
 pois a morte é que fará separação entre tu e eu. (ou: *se algo além da morte fizer separação...*)
 (Rute 1: 16-17)

Quem profere essas palavras é Rute, “a moabita” (הַמֹּאֲבִיָּה - *ha-moabiah*). Ela é assim caracterizada repetidas vezes ao longo da narrativa, como se fosse necessário lembrar o leitor dessa característica específica da protagonista. Ela não somente é estrangeira, mas integrante de um povo que deveria ser excluído da assembleia de YHWH, segundo *Deuteronômio* 23:3, por sua atitude para com os hebreus nos tempos do Êxodo. Porém, se eles não foram acolhedores naquele tempo, parecem ter se comportado de modo diferente para com a família de Noemi, a sogra de Rute. Ela migrara com o marido e filhos para a terra dos moabitas e, não só se estabeleceram bem por lá, mas também encontraram esposas moabitas para os filhos. Agora, tendo os homens morrido, Noemi está a ponto de regressar para a terra de seu povo. Uma das noras aceita seu conselho e volta para a casa do pai. Rute, porém, se nega a deixá-la e a convence de seu firme propósito com a fala citada.

¹⁹¹ Concordo com Douglas Stuart quanto ao fato de que *Jonas* não deve ser considerado como um tratado universalista em oposição às reformas apresentadas em Esdras-Neemias (STUART, 1987, p. 434-435). De fato, o embate não fica claro no texto, uma vez que os principais temas que ocupam Esdras-Neemias não se apresentam nem de relance no nosso *livrinho*. E, também é verdade, os ninivitas e os marinheiros não são retratados como pessoas que recebem o mesmo privilégio de Israel, o de ser separado como povo escolhido. Mas, se a narrativa não pode ser chamada com precisão de “universalista”, ela, ao menos, furta subsídios de um pretenso “particularismo” absoluto e, ao fazê-lo, esquiva-se agilmente desses rótulos, propondo, a meu ver e como outros observaram, uma re-consideração dos estereótipos.

É interessante notar que a decisão de Rute a leva a uma situação de extrema incerteza. Em princípio, ela não teria um *status* legal favorável em Israel. Ela é uma estrangeira¹⁹², mas não é chamada de *ger*, inclusive porque esse é um termo masculino. Agnethe Siquans observa que o autor confere a ela um *status* por meio de dois passos: relacioná-la por meio da narrativa, não do léxico, à situação dos *gerim* e apresentá-la como “esposa do morto”, com a mesma expressão utilizada em Dt 25:5, de modo a valer-se da lei do levirato (SIQUANS, 2009).

Mas minha questão não será tanto o estatuto social de Rute em Israel, mas sim sua motivação ao dispor-se a enfrentar toda essa incerteza e declarar sua lealdade incondicional a Noemi. Em princípio, pode-se entrever em sua fala a declaração de uma conversão. Tanto que é esse desenvolvimento que a fala de Rute toma no *Rute Rabbah*¹⁹³. Cito um breve fragmento para exemplificar:

“... a deixar-te ou a retornar de seguir-te, pois aonde você for eu irei, e onde você morar eu morarei, seu povo será meu povo, e seu Deus meu Deus”
 “Sob todas as circunstâncias, eu pretendo me converter, mas é melhor que isso seja por meio de sua ação e não pela de outro”
 Quando Noemi a ouviu dizer isso, começou a expor a ela as leis que governam os prosélitos.
 Ela disse a ela: “Minha filha, não é costume das mulheres israelitas ir a teatros e circos construídos por idólatras”.
 Ela disse a ela: “Aonde você for eu irei”.
 Ela disse a ela: “Minha filha, não é costume das mulheres israelitas habitar em casas que não têm Mezuzah”
 Ela disse a ela: “Onde você morar, eu morarei”. (*Rute Rabbah para Rute 1:16, XX:i, 2A e B e 3 A, B, C, D e E*)¹⁹⁴.

A forma como o *Rute Rabbah* completa os vazios do texto, neste caso, com supostas falas de Noemi entre as sentenças de Rute, lembra justamente que no texto de *Rute* em si essas falas não figuram. O que quero observar é que se essa ampliação é necessária para esclarecer o contexto de uma conversão, talvez isso ocorra porque, no texto canônico, esse contexto não esteja evidente ou enfatizado. Por isso, Erich Gruen pode afirmar: “A promessa para Noemi foi uma promessa pessoal, não uma decisão religiosa” (GRUEN, 2011, p. 298)¹⁹⁵.

¹⁹² Como observei, o leitor é lembrado constantemente do fato pela repetição do epíteto “moabita”. Mas o texto pode manter a origem estrangeira da personagem em evidência também, conforme procura demonstrar Timothy Lim, por meio de pequenos detalhes linguísticos nas falas de Rute, que fariam perceber alguma limitação, apesar da fluência considerável (LIM, 2011).

¹⁹³ Também nos Targumim algo semelhante acontece. Rute aparece como protótipo de um prosélito (Cf. NIELSEN, 1997, p. 49).

¹⁹⁴ Texto traduzido a partir da tradução em inglês que se encontra em NEUSNER, 1989, p. 80.

¹⁹⁵ Minha tradução de: The pledge to Naomi was a personal pledge, not a religious decision.

De fato, Rute parece expressar mais sua fidelidade à sogra que uma mudança religiosamente motivada. “Seu deus será meu deus” é uma afirmação entre outras. Está concatenada com outras ações. Ela não define que vai a Israel, mas declara que vai aonde Noemi for. Ela não define especificamente onde habitará, mas deixa claro que será junto de Noemi, onde quer que ela esteja. Ela define sim o povo a que pertencerá, pois sabe qual é o povo de Noemi. Por fim, ela sabe qual é o deus de Noemi e diz que ele também será seu deus. Mas o motivo não é uma compreensão teológica mudada ou uma experiência religiosa resultante de um chamado divino, mas sua decisão de seguir a sogra. Não é que “YHWH, o único Deus, será meu Deus”, mas “o teu, será o meu”. Tua direção, teu lugar de habitação, teu povo, e, inclusive, teu deus.

O resto da narrativa também encaminha a essa leitura, pois YHWH praticamente não aparece na trama. Além disso, determinada cena pode ajudar a pensar especificamente a relação de Rute para com seu novo entorno social e religioso. Em *Rute* 2:12, Boaz, o futuro marido de Rute, se encontra com ela pela primeira vez e lhe diz que sabe do que ela havia feito por Noemi. Em seguida, tece uma espécie de desejo de boas vindas, desejando que lhe retribua YHWH, o Deus de Israel, “sob cujas **asas** ela foi se refugiar” (*Rute* 2:12). Imediatamente, ela responde sem referir-se a YHWH, mas expressando seu desejo de achar graça diante de seu senhor, isto é, de seu interlocutor, Boaz. A mudança de referência na conversa poderia passar despercebida. No entanto, a repetição do termo “asa” em outra conversa chama a atenção. Rute foi, seguindo instruções de sua sogra, procurar deitar-se com Boaz no meio da noite. Quando percebe sua presença, ele pergunta quem está lá. Ela diz seu nome e acrescenta um ousado pedido de casamento: “Estende a borda de teu manto (em hebraico, **כַּנָּפֶיךָ** - *knaphekha*, que significa, também, “tua asa”) sobre tua serva pois tu és parente” (*Rute* 3:9). Nehama Aschkenasy bem observa que Rute parece dizer aqui que tipo de asas ela busca para seu refúgio, não a esperança do auxílio do Deus dos hebreus, mas o casamento com Boaz (ASCHKENASY, 2007, p. 450). Ainda que não negue ou desdenhe da religião de Israel, ela deixa claro, com suas falas e atitudes, que sua preocupação se resolve no âmbito social. Poder-se-ia pensar que Rute estaria afirmando a ação de YHWH por meio das ações comuns humanas, mas isso seria fazer dela uma teóloga, o que extrapola o texto.¹⁹⁶

¹⁹⁶ Kirsten Nielsen entende que há uma inter-relação oculta entre ação humana e controle de Deus nos capítulos 2-3, e sugere o jogo com a palavra “asas” como evidência (NIELSEN, 1997, p. 31). Contudo, ela não considera implicações advindas do fato de que a palavra não é usada diretamente pelo narrador, mas dita por Boaz e repetida por Rute. Parece-me mais sensato atribuir a existência do jogo a uma repetição deliberada pela personagem. E, se assim for, como afirmei, é pouco

Pois bem, ainda que a conversão religiosa não seja o principal intento de Rute, nem promover ou exemplificar o proselitismo, o objetivo de *Rute*, o texto apresenta algo interessante para a presente reflexão. O que Erich Gruen procura demonstrar ao apontar para a falta de ênfase na conversão é o fato de que a narrativa trata com naturalidade a integração de uma estrangeira na sociedade israelita (GRUEN, 2011, p. 293-299). Essa naturalidade pode não ser absoluta. A tensão que se percebe quando se aproxima o livro de *Rute* de *Esdras-Neemias*, também pode transparecer em vestígios dentro do próprio texto. Uma evidência de semelhante tensão pode estar na fala do capataz em *Rute* 2:6-7, pela ênfase na procedência da mulher e pelas suspeitas de sua atitude, reveladas na leitura de Jonathan Grossman (GROSSMAN, 2007). Outra evidência poderia transparecer na fala do “parente mais próximo” do falecido marido de Rute. Em *Rute* 2, ele se interessa por adquirir o terreno de Noemi, mas, ao ser informado por Boaz de que ao fazê-lo teria também que casar-se com Rute, ele lhe cede o direito. Por fim, é notável que Rute entre na genealogia de Davi. Contudo, quando ela dá à luz um filho de Boaz, Noemi é quem o toma nos braços para criá-lo. E as mulheres dizem que Noemi teve um filho (cf. *Rute* 4:16-17). Rute sai do foco.

Mas, ainda que essa tensão entre aceitação e reservas para com o estrangeiro ecoe no interior da própria narrativa, é sim notável que a protagonista consiga seus objetivos na sociedade israelita mesmo sendo “a moabita”. E, ainda que o foco mude, é notável que ela seja aquela a viabilizar a continuidade da linhagem que culminará no nascimento de Davi. É notável também que, ainda que a religião não seja o tema principal da narrativa em momento algum, e que a conversão de Rute não seja motivada por implicações teológicas, mas por uma lealdade descomunal, é uma moabita que se converte e se comporta de modo exemplar em sua fidelidade, empenho e obediência. É uma moabita, convertida (ainda que por um motivo pessoal não necessariamente religioso), que se torna um exemplo a ser imitado pelos leitores israelitas (cf. BUSH, 1996, p. 53).

3.3 O primeiro judeu e outros exemplos para os prosélitos segundo Fílon

Em toda a vasta obra de Fílon que nos chegou, não há menção sobre os casos de Rute, dos marinheiros ou dos ninivitas como exemplos de conversão ao judaísmo. Mas o alexandrino encontra um modelo ainda mais célebre para os convertidos: Abraão.

provável que sua intenção seja estabelecer uma reflexão teológica. A alternativa que sugeri no texto me parece mais razoável.

No livro de *Gênesis*¹⁹⁷, lemos que Deus chamou Abraão. Este ouviu o chamado e o aceitou. Deixou sua família e foi para onde Deus havia mandado. Não há explicações sobre a vida progressa do patriarca, sobre seu cotidiano ou seus pensamentos prévios que o teriam conduzido a essa resposta imediata ao que Deus lhe ordenara. Há informações sobre sua genealogia e lugar de procedência, nada mais.

Fílon, contudo, apresenta o caso de outra maneira. Em *Sobre as Virtudes* (212ss), quando está a dissertar sobre a “nobreza de nascimento” (εὐγένεια - *eugéneia*), o alexandrino apresenta "o mais antigo membro do povo dos Judeus" (τοῦ τῶν Ἰουδαίων ἔθνους ὁ πρεσβύτατος γένος) de forma cuidadosa. Ele é Caldeu. Filho de um astrólogo, partilhava da crença de que o céu e o mundo como um todo são deuses. Esse erro de entendimento é apresentado como uma grande marca de falta de nobreza, pois impedia o conhecimento do único Deus, do não-criado, criador de tudo, que o raciocínio humano não pode conter.

E é justamente depois de ter uma noção (ἔννοιαν λαβὼν - *énnoian labòn*) dessas coisas e de receber uma inspiração (ἐπιθειάσας - *epitheíasas*) que ele abandona seu país e tudo mais, pois percebeu que era preciso deixar aquele entorno politeísta para chegar à compreensão do Ser.¹⁹⁸ Dois dados da exposição nos são interessantes, porque parecem favorecer a compreensão e aplicação da narrativa ao caso dos prosélitos contemporâneos de Fílon. Na narrativa canônica, o chamado é o único motivador da saída de Abraão. Aqui, ao lado deste, aparece outro que pode ser mais coerente com a experiência (ou experiência esperada por parte de Fílon) dos convertidos do século um: uma percepção intelectual. Além disso, o abandono do país do pai tem como causa, aqui, o afastamento do politeísmo. Para Fílon, decerto, era imprescindível que alguém que abraçasse a fé dos judeus estivesse convicto do monoteísmo¹⁹⁹. A descrição de Fílon prossegue:

ἅμα δὲ καὶ τὸν πόθον ὃν ἐπόθει γνῶναι τὸ ὄν
προσανερρίπισε λόγια χρησθέντα, οἷς ποδηγετούμενος ἐπὶ
τὴν τοῦ ἐνὸς ἀοκνοτάτη σπουδῇ ζήτησιν ἦει: καὶ οὐ

¹⁹⁷ Cf. Gn 11:29-32 e 12:1-4.

¹⁹⁸ Peder Borgen bem observa que essa motivação intelectual da migração de Abraão nessa leitura mais literal do texto, que possibilita sua associação com o tema do prosélito, tem certo contato com as interpretações alegóricas do mesmo movimento, pois nesta também está implicada a questão da busca por mais apurado conhecimento (cf. BORGEM, 2005, p. 217-218).

¹⁹⁹ Ao final de *De Opif.* (170-172), Fílon diz que Moisés ensinou muitas coisas, dentre as quais, havia cinco mais belas e melhores (πέντε δὲ τὰ κάλλιστα καὶ πάντων ἄριστα), a saber, que há um Deus, que Ele é um somente, que Ele criou o mundo, que o mundo criado é um somente, que Deus exerce sua providência sobre o mundo.

πρότερον ἀνήκεν ἢ τρανοτέρας λαβεῖν φαντασίας, οὐχὶ τῆς οὐσίας-τοῦτο γὰρ ἀμήχανον-, ἀλλὰ τῆς ὑπάρξεως αὐτοῦ καὶ προνοίας.

E, de uma só vez, os oráculos recebidos reavivaram o desejo que sentia de conhecer o Ser. E, sendo guiado por esses oráculos, prosseguia, com esforço sem qualquer hesitação, na busca do Um. E não desistiu antes de receber uma visão mais nítida, não da essência – pois isso é impraticável -, mas da existência e providência dele (*Sobre as Virtudes* 215).

Além da percepção intelectual, aparece agora um desejo de conhecimento. E a relação desse desejo com o chamado narrado pelo texto canônico é construída a partir da imagem de um braseiro que é reavivado pelo vento. Há um desejo em Abraão, e este é fortalecido pelos oráculos divinos que ele recebe. Da parte do humano, então, há dois dados não explicitados na narrativa do *Gênesis* - a obtenção de uma noção intelectual a respeito do Ser e um desejo de conhecê-lo -, ambos os quais poderiam gerar uma pronta identificação, tanto por parte dos eventuais leitores prosélitos quanto à sua experiência, quanto por parte dos leitores judeus que se relacionavam com prosélitos e possíveis candidatas a tais.

Fílon prossegue observando que, na Bíblia, Abraão é o primeiro a respeito do qual se diz ter crido em Deus (πιστεῦσαι λέγεται τῷ θεῷ πρῶτος). Em seguida, observa que essa é a mais firme das virtudes (τὴν τῶν ἀρετῶν βεβαιοτάτην) e que, junto com esta, ele adquiriu também todas as outras. Com isso, ele foi mudado para melhor com relação a tudo: os olhos, a pele, a estatura, postura, movimento e voz. Isso porque o Espírito de Deus lhe conferiu ao corpo uma beleza especial, persuasão a suas palavras e entendimento a seus ouvidos (217). Uma completa transformação.²⁰⁰ Em seguida, Fílon reforça sua observação de

²⁰⁰ Esse detalhe do processo de “conversão” de Abraão narrado por Fílon me faz perceber algumas semelhanças com a conversão da protagonista feminina do romance *José e Asseneth*. Asseneth também é transformada em um processo assessorado por um anjo (*José e Asseneth* 14ss). Isso, inclusive, parece ser um acontecimento requisitado para a conversão, pois, antes, ao orar por ela a Deus, José pede: “remodela-a com tua mão” (ἀνάπλασον αὐτὴν τῇ χειρὶ σου - *anáplason autèn tēi kheirí sou*, 8.11). E esse fato é marcado mesmo sendo Asseneth apresentada no começo da narrativa como visualmente comparável a Sara, Rebeca e Raquel, pois “nada tinha de semelhante com as filhas dos egípcios, mas era em tudo semelhante às filhas dos hebreus” (Καὶ αὕτη οὐδένα εἶχεν ὅμοιον τῶν θυγατέρων τῶν Αἰγυπτίων, ἀλλὰ ἦν κατὰ πάντα ὅμοία ταῖς θυγατράσι τῶν Ἑβραίων, 1.7). Essa descrição, inclusive, parece uma antecipação, uma preparação para a conversão que viria a ser narrada. Assim como Abraão tem algo que antecede sua conversão, no caso, uma curiosidade intelectual, Asseneth tem uma predisposição visual, funcional na narrativa. Outros pontos de comparação me parecem significativos. Um exemplo, certa ênfase no abandono do politeísmo e, diretamente relacionado a essa ação um desligamento da parentela. No caso de Asseneth, esse desligamento não é definitivo, pois se revela como problema em sua oração, quando diz que os pais a renegam porque ela abandonara seus deuses (12.11), mas se resolve posteriormente. Outra semelhança considerável é a utilização da personagem como exemplo que favoreceria outros futuros convertidos, em uma

que essa atitude de desprendimento com relação a sua parentela e interesse em se aproximar de Deus é uma grande marca de nobreza desse Abraão convertido. E afirma de modo claro:

οὗτος ἅπασιν ἐπηλύταις εὐγενείας ἐστὶ κανών, δυσγένειαν μὲν τὴν ἐξ ἀλλοκότων νόμων καὶ ἐκθέσμων ἐθῶν, ἃ λίθοις καὶ ξύλοις καὶ συνόλως ἀψύχοις ἰσοθέους ἀπένειμε τιμάς, καταλιποῦσι, καλὴν δ' ἀποικίαν στειλαμένους πρὸς ἔμψυχον τῷ ὄντι καὶ ζῶσαν πολιτείαν, ἧς ἔφορος καὶ ἐπίσκοπος ἀλήθεια.

Este é padrão de nobreza (εὐγενεία) para todos os prosélitos, os quais abandonaram a vulgaridade (δυσγένεια) das leis estrangeiras e dos costumes desregrados, que atribuem honras semelhantes às divinas a pedras e madeiras e, em conjunto, a coisas desprovidas de alma, e instalaram uma bela colônia junto a uma *politeia* verdadeiramente vivente e provida de alma, da qual a verdade é guardiã e supervisora. (*Virt.* 219)

Abraão e sua história representam o padrão, a medida de nobreza para todos os prosélitos. A descrição do que fazem estes é muito importante. Como Abraão, eles abandonam (καταλιποῦσι - *katalipoúsi*) a prática politeísta, fomentada por leis estranhas e

espécie de expansão do significado da conversão pontual (15.16ss). O anjo que dirige a transformação de Asseneth após sua oração lhe muda o nome de um modo semelhante ao que se lê na narrativa bíblica. Ela já não seria chamada Asseneth, mas seu nome seria “Cidade de Refúgio” (πόλις καταφυγῆς- *pólis kataphygés*). A explicação é dada: “pois em ti muitas etnias buscarão refúgio, e sob tuas asas muitos povos serão protegidos, e em teu muro serão guardados os que se agregam a Deus por meio do arrependimento” (διότι ἐν σοὶ καταφεύξονται ἔθνη πολλὰ καὶ ὑπὸ τὰς πτέρυγὰς σου σκεπασθήσονται λαοὶ πολλοί, καὶ ἐν τῷ τείχει σου φυλαχθήσονται οἱ προσκείμενοι τῷ θεῷ διὰ μετανοίας, 15.6). Depois desse trecho, segue um trecho que exalta o arrependimento, algo que não seria estranho para Filon. Pois bem, na narrativa de *José e Asseneth*, a conversão tem lugar importante por ser o que viabiliza o casamento do patriarca hebreu com uma egípcia. A maneira como essa conversão é apresentada, apesar de seus componentes visuais peculiarmente maravilhosos (cf. 16.13), de maneira semelhante em vários sentidos à maneira como Filon reescreve a “conversão” de Abraão. Tendo a pensar que, se esse romance judaico foi escrito, como se costuma pensar, antes de I d.C. por um escritor judeu (cf. COLLINS, 2000, p. 103-110; GRUEN, 1998, p. 89-99), pode refletir, em um gênero diferente, uma preocupação semelhante a de Filon. Contudo, Ross Kraemer propõe que a datação correta seria muito diferente, não antes do terceiro século d.C., e que não há como definir se o autor era um judeu, um gentio temente a Deus ou um Cristão (KRAEMER, 1998, p. 225-285). Embora a proposta de Kraemer pareça diminuir, em princípio, a relevância das semelhanças encontradas, na verdade é possível propor que em muitos aspectos o conteúdo da narrativa retoma tradições mais antigas e especificamente judaicas, que podem facilmente remeter ao contexto de Filon ou aproximado. Recentemente, contudo, Rivka Nir foi além e dedicou todo um livro a afirmar que o romance seja não só entendido como proveniente do terceiro ou quarto séculos d.C., mas também que como tendo sido escrito certamente por um cristão, não dizendo respeito absolutamente ao judaísmo de língua grega (NIR, 2012). A discussão a respeito da correção ou não das propostas de Kraemer e Nir, contudo, extrapolam o objetivo central deste estudo, de modo que tratá-las de modo detido exigiria espaço e tempo além dos disponíveis. Por isso mesmo, apresento essa possível aproximação com a conversão narrada no romance como nota e não no corpo do texto, o que a tornaria parte componente da argumentação e exigiria uma definição mais precisa sobre proveniência e datação.

costumes desregrados, e se instalam em um lugar melhor. A imagem sugerida poderia fazer-nos crer que Fílon está se referindo unicamente aos prosélitos como aqueles que foram, nos tempos relatados pelo Pentateuco, habitar na Judeia com os hebreus. Não obstante, em outro trecho, deixa claro que não lê o termo como indicando mero deslocamento geográfico. Em *Sobre as leis especiais*, pelo fato de o termo *prosélytos* não ser comum fora da LXX, o alexandrino explica seu significado dizendo que eles são assim chamados “a partir do fato de que se achegaram (προσεληλυθέναι - *proselelythénai*) a uma *politeia* nova e que ama a Deus - os quais desconsideraram as composições míticas (μυθικῶν πλασμάτων - *mytikôn plasmáton*), e abraçaram a verdade sem mistura” (*Spec.* 1.51)²⁰¹. Já em *Questões sobre Êxodo* 2:2, ele reconhece que o termo tem os dois sentidos possíveis: o meramente relacionado à mudança de lugar de habitação, e aquele relacionado à adesão das leis e costumes.

O que se constata até aqui está em acordo com o que Gregory Sterling encontra em sua pesquisa sobre a conversão em Fílon. Segundo ele, no pensamento do alexandrino a esse respeito:

Há dois aspectos: o primeiro é a conversão do politeísmo, e o segundo é a reforma ética. Este último é claramente influenciado pelo conceito [de arrependimento presente] na filosofia helenística, como sua inclusão de virtudes e vícios helênicos deixa evidente. O último é uma extensão de sua orientação judaica.²⁰² (STERLING, 2008, p. 87-88)

Só me parece pertinente esclarecer que a influência da filosofia helenística se dá na forma de apresentação do conteúdo ético, mas não necessariamente na noção de aperfeiçoamento ético, uma vez que esta também se faz presente na Bíblia hebraica. Ademais, outro aspecto propriamente judaico, e importante a meu ver, marca a conversão ao judaísmo de Fílon. Para discerni-lo, voltemos pois ao recém citado trecho de *Sobre as Leis Especiais*. Além de assegurar que a compreensão de Fílon para o termo *prosélytos* transcende o meramente geográfico, o texto nos informa algo mais a respeito da mudança que vive o convertido. Se em *Sobre as Virtudes*, os prosélitos são vistos como aqueles que abandonam leis estranhas e costumes desregrados, aqui outro item aparece como abandonado: “composições míticas” (μυθικῶν πλασμάτων - *mytikôn plasmáton*). Afirmações

²⁰¹ Minha tradução de: ἀπὸ τοῦ προσεληλυθέναι καινῇ καὶ φιλοθέῳ πολιτείᾳ-, οἱ μυθικῶν μὲν ἀλογοῦσι πλασμάτων, περιέχονται δὲ ἀκραιφνοῦς ἀληθείας.

²⁰² Minha tradução de: There are two aspects: the first is turning from polytheism to monotheism and the second is ethical reform. The latter is clearly influenced by the concept in Hellenistic philosophy as his inclusion of Hellenic virtues and vices makes evident. The former is an extension of this with a Jewish orientation.

semelhantes, e com a mesma expressão, se encontram em *Sobre as Leis Especiais* IV 178 e em *Sobre as Virtudes* 102. Em *Sobre as Leis Especiais* I 308, os prosélitos deixam a pátria e as “composições mentirosas” (ψευδῶν πλασμάτων – *pseudôn plasmáton*).

Esses textos fazem pensar que, para Fílon, o convertido adere a novos costumes e leis e, também, a um novo arquivo discursivo. Ele deixa os mitos e escolhe os livros de Moisés. Mas essa escolha não deveria incluir, no entender de Fílon, algum tipo de “queima de livros” ou proibição de leitura, porque ele mesmo lia e bem conhecia os textos que chamava de mitos. É sensato entender que ele fala de uma mudança não de textos lidos, mas de textos aos quais o convertido dedica sua confiança e lealdade.

Mas voltemos ao texto sobre a nobreza, no qual Fílon lança mão de Abraão como exemplo. Após o trecho que citei, no qual Abraão é apresentado como medida de nobreza para os prosélitos, o alexandrino observa que há exemplos de mulheres que também zelaram pela nobreza demonstrada por Abraão. Ele acrescenta, então, o exemplo de Tamar, a qual, segundo seu relato, vivia em meio ao politeísmo, mas que no meio da escuridão profunda, viu um estreito raio de luz da verdade. Então, mesmo correndo risco de morte, ela foi para o lado da devoção, sem se preocupar com a preservação de sua vida, ou se viveria bem. “Ela passou a considerar 'viver bem' como nada além do ser cultuadora e suplicante da única Causa”²⁰³ (*Virt.* 221).

Em seguida, Fílon extrai outro exemplo da narrativa canônica: as servas de Lia e Raquel. Na narrativa de Gênesis, cada uma das esposas de Jacó dá a ele sua própria serva com o objetivo de que estas gerem filhos no lugar delas²⁰⁴. Na apresentação de Fílon, esse objetivo não aparece. Ele diz simplesmente que as criadas são promovidas a um nível de honra quase igual ao das esposas legítimas. E são as próprias esposas legítimas, Lia e Raquel, que as promovem (*Virt.* 223). Essa atitude benevolente das filhas de Labão é apresentada como algo reconhecidamente difícil de se crer (ἀπιστότατον - *apistótaton*). Por isso, uma importante frase é acrescentada como comentário:

φθόνος γὰρ οὐκ εἰσοικίζεται σοφῶν ψυχαῖς, οὐ μὴ παρόντος κοινοπραγοῦσι τῶν ἀγαθῶν.

Pois o ciúme não habita as almas dos sábios. E não estando este presente, eles compartilham as coisas boas que possuem (*Virt.* 223).

²⁰³ Minha tradução de: τὸ δὲ καλῶς ἀνέφερεν ἐπ’ οὐδὲν ἕτερον ἢ τὴν θεραπείαν καὶ ἰκεσίαν τοῦ ἐνὸς αἰτίου.

²⁰⁴ Cf. Gn 30.

É como se Fílon fizesse um parêntese na narrativa para explicar o motivo de uma ação narrada, e, ao mesmo tempo, apresentar, a partir dela, uma verdade geral, válida inclusive para seus contemporâneos. Em seguida, ele retorna à narrativa para observar que havia uma bondade recíproca entre os membros daquela complexa família, tanto entre os filhos e as diferentes mães, quanto entre os meio-irmãos, que, embora se reconhecessem como meio-irmãos da raça, não julgavam digno estimar uns aos outros pela metade (224-225). Isso porque eles supriam o aparente prejuízo da relação esforçando-se para coincidir na harmonia e na união dos costumes (225).

Ao lado de Abraão, o padrão de nobreza para os prosélitos, aparecem Tamar, que escolhe servir a Deus mesmo sem se preocupar com o benefício material que isso lhe trazia²⁰⁵, e a família de Jacó, que demonstra a aceitação dos que estão fora da linhagem pura e o esforço para preservar a unidade. Entrevejo nos três exemplos uma intenção didática de apresentar parâmetros de conversão para os prosélitos – motivação e procedimento para com os costumes novos e antigos - e de relação entre os prosélitos e os judeus por nascimento – acolhimento e honra. Ao finalizar os exemplos, Fílon se encaminha para a conclusão do tratado, na qual deixa evidente sua opinião de que confiar que se possui nobreza com base no que foram ou fizeram os antepassados é um erro dos mais graves. Porque “a Lei avalia cada um por si mesmo, concedendo louvores ou punições segundo as virtudes e vícios dele mesmo, não dos parentes” (*Virt.* 227)²⁰⁶. Posso acrescentar, ainda, um trecho que deixa a questão bastante explícita:

ἔστω γὰρ ἡμῖν μία οἰκειότης καὶ φιλίας ἐν σύμβολον ἢ πρὸς θεὸν ἀρέσκεια καὶ τὸ πάντα λέγειν τε καὶ πράττειν ὑπὲρ εὐσεβείας: αἱ δ' ἐκ προγόνων ἀφ' αἵματος αὐταὶ λεγόμεναι συγγένειαι καὶ αἱ κατ' ἐπιγαμίας ἢ τινὰς ἄλλας ὁμοιοτρόπους αἰτίας οἰκειότητες ἀπορριπτέσθωσαν, εἰ μὴ πρὸς τὸ αὐτὸ τέλος ἐπείγονται, τὴν τοῦ θεοῦ τιμὴν, ἢ πάσης ἐνωτικῆς εὐνοίας ἄλυτος δεσμός ἐστιν

Com efeito, que haja para nós somente uma relação de familiaridade e um só símbolo de amizade: a disposição de servir a Deus e o falar e agir sempre em favor da piedade. Já essas ditas relações de parentesco, oriundas dos progenitores a partir do sangue, bem como aquelas relações de familiaridade que se dão conforme casamentos mistos ou por algumas outras causas de modo semelhante, sejam rejeitados, se não se dirigem para o mesmo fim, a honra de Deus, que é o elo indissolúvel de toda a benevolência unificadora.

²⁰⁵ Talvez Fílon não se visse livre para dizer exatamente o mesmo de Abraão, seu primeiro exemplo, em vista da promessa de Deus em Gn 12:1-3.

²⁰⁶ Minha tradução de: τοῦ νόμου δοκιμάζοντος ἕκαστον αὐτὸν ἐφ' ἑαυτοῦ καὶ μὴ συγγενῶν ἀρεταῖς ἢ κακίαις ἐπαινοῦντος ἢ κολάζοντος.

(*Spec.* 1.317)

Esse ensino²⁰⁷ é o mesmo que o faz afirmar, em outro passo, que o bom prosélito encontrará lugar no céu, enquanto a pessoa má, ainda que tenha nobreza por nascimento, irá ao Tártaro (*Praem.* 152)²⁰⁸.

E se o prosélito podia compartilhar do acolhimento no desenrolar escatológico, também no cotidiano histórico presente, Fílon esperava que fosse bem recebido e integrado pelos judeus, uma vez que entendia que isso era o que determinava a Lei:

κελεύει δὴ τοῖς ἀπὸ τοῦ ἔθνους ἀγαπᾶν τοὺς ἐπηλύτας, μὴ μόνον ὡς φίλους καὶ συγγενεῖς ἀλλὰ καὶ ὡς ἑαυτούς, κατὰ τε σῶμα καὶ ψυχὴν, <κατὰ μὲν σῶμα> ὡς οἶόν τε κοινοπραγούντας, κατὰ δὲ τὴν διάνοιαν τὰ αὐτὰ λυπουμένους τε καὶ χαίροντας, ὡς ἐν διαιρετοῖς μέρεσιν ἐν εἶναι ζῶον δοκεῖν, ἀρμοζομένης καὶ συμφυῆς ἀπεργαζομένης τῆς κατ' αὐτὸ κοινωνίας.

Ele [o legislador] ordena aos membros da nação que amem os prosélitos, não somente como amigos e parentes, mas também como a si mesmos, segundo o corpo e a alma. Com respeito ao corpo, agindo de modo comum na medida do possível. Com respeito à reflexão, sofrendo e alegrando-se com as mesmas coisas, de modo que pareçam, em partes diferentes, ser um só ser vivo, que a comunhão torna completamente unido e harmonizado em um único e mesmo ser (*Virt.* 103).

O próximo que se deve amar como a si mesmo, segundo Fílon, não é o judeu por nascimento somente, mas também o prosélito. Este não é um corpo estranho, mas parte de um mesmo corpo. É isso que Fílon encontra na Lei e é o que ele descreve como o que acontece em seu mundo (cf. *Legat.* 211).

Encontro em Fílon, então, não somente a disposição para acolher os prosélitos,

²⁰⁷ Observe-se a semelhança com o que, segundo os Evangelhos, ensinava João Batista diante da suposta pretensão de suficiência do pertencimento étnico dos fariseus e saduceus. Confira-se Mt 3:7-10, sobretudo o versículo 9, onde se lê: “E nem conjectureis dizer entre vós mesmos: Temos a Abraão por pai. Eu vos digo que Deus pode erguer filhos a Abraão destas pedras!” (καὶ μὴ δόξητε λέγειν ἐν ἑαυτοῖς, Πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ, λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι δύναται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγεῖραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ.).

²⁰⁸ Ellen Birnbaum sugere que a frase com que Fílon fecha esse trecho de *Sobre Prêmios e Punições* traz a conclusão de que Deus aceita a virtude inclusive daqueles que não têm nobre nascimento, não restringindo essa virtude especificamente àquela dos prosélitos. Ou seja, ele poderia estar se referindo a qualquer ser humano virtuoso (BIRNBAUM, 1996, p. 206). No meu entender, o paralelo que ele apresenta com o prosélito levaria o leitor a restringir a significação do termo. Seja como for, permanece como fato interessante para a discussão a inclusão do prosélito que vai ao Céu e da outra pessoa que vai ao tártaro como exemplos (*παραδείγματα* - *paradeigmata*), que, sendo vistos, farão com que todos os seres humanos (*πάντες ἄνθρωποι* - *pántes ánthropoi*) ponderem a respeito dessa maneira de agir de Deus.

mas também a expectativa de que eles realmente se aproximem e sejam bem recebidos por todos os judeus. Isso, conforme a leitura que ele realiza de Ex 12:37-38, teria acontecido já nos tempos do Êxodo. Muitos dos que saíram do Egito entre os Hebreus teriam se juntado a eles por terem se tornado prosélitos (ἐπηλύται - *epelytai*) ao admirarem (ἀγάμενοι - *agámenoi*) o amor a Deus. Outros, por terem passado a ter bom senso (μετεβάλλοντο σωφρονισθέντες - *metebálonτο sophronisthéntes*) a partir dos sofrimentos que haviam afligido seu próprio povo (*Mos.* 1.147). De uma forma ou de outra, pessoas de outros povos se ajuntam aos hebreus por um aprendizado, ou por observação da experiência dos hebreus, ou por observação de sua própria experiência. Não há, contudo, uma clara propaganda com vistas à conversão. O princípio da mudança (a busca, a percepção intelectual, o desejo) parte do prosélito.

De modo diverso, Louis Feldman, em um texto do início da década de noventa, quando procurava defender a ideia de que houve sim algo que se pudesse chamar de proselitismo judaico, encontra uma breve evidência de que Fílon quisesse que o judaísmo fosse divulgado em praça pública. Ele menciona *Sobre as Leis Especiais* 1.320 - em que Fílon repreende certos místicos que restringem seus conhecimentos a poucas pessoas, quando deveriam compartilhá-lo no meio da ágora de modo que todos os homens pudessem ter uma vida melhor e mais feliz – como evidência de uma estratégia missionária (FELDMAN, 1993, p. 318). Contudo, mesmo se considerarmos esse texto, que não é acompanhado por outros semelhantes, não teríamos que reconhecer que Fílon expõe necessariamente um *modus operandi* para uma atuação proselitista. Ele pode estar simplesmente enfatizando a necessidade de que o ensino da Lei não seja esotérico, mas aberto e disponível a todo que queira dele desfrutar. Em seguida, Feldman, faz de Abraão um missionário, simplesmente pelo fato de que, no trecho que antes mencionei (*Virt.* 217), Ihe é atribuída persuasão na voz e capacidade de entendimento nos ouvidos. No entanto, Abraão, nesse trecho, é apresentado somente como convertido, não como convertedor. Se, no trecho, Fílon ressalta que os servos do patriarca julgavam suas palavras serem melhores que de costume, provavelmente o faz no sentido de enfatizar a mudança intelectual (e discursiva) associada à conversão. Entender a narrativa como a apresentação de um modelo de missionário é, no meu entender, algo arbitrário.

Peder Borgen, que segue no mesmo sentido de Feldman sem referir-se a ele, soma aos trechos comentados outros dois como evidências que também apontariam para a

possibilidade de um intento proselitista por parte de Filon. Ele afirma que “conforme *Virt.* 177 Moisés ativamente se aproxima dos gentios. Ele convida politeístas e oferece a eles instrução, exortando-os a mudarem dos muitos deuses para Deus, o Criador e Pai de tudo”²⁰⁹ (BORGEM, 2005, p. 223). É preciso observar, contudo, que, no passo, Filon discute o tema do arrependimento. Ele observa que a ausência total de pecados é algo próprio de Deus (ἴδιον θεοῦ – *ídiou theoû*), ou talvez também do homem divino (τάχα δὲ καὶ θείου ἀνδρός – *tákha dè kai theíou andrós*). Em seguida, em contraposição (marcada pela introdução da partícula δέ - *dé* após um μέν - *mén*, que introduzia a oração anterior), diz que mudar dos erros para uma vida irrepreensível (ἀνοπαίτιος - *anypáition*) é próprio daquele que é sábio (φρονίμου - *phronímou*) e não ignora completamente o que convém (τὸ συμφέρον εἰς ἅπαν οὐκ αγνοήσαντος - *tò sumphéron eis hápan ouk agnoésantos*). Logo, Filon diz que é a tais pessoas (τοὺς τοιούτους – *toùs toioútous*) que Moisés ajunta e instrui. Ou seja, mesmo neste texto, e mesmo se considerássemos que Filon pretende fazer dessa ação de Moisés um paradigma para seu tempo, não há referência a uma pregação à multidão para que alguns passem a aderir à Lei. Há uma predisposição de um grupo que está intelectualmente disposto. O outro texto sugerido por Borgen é *Legat.* 245, no qual Filon informa que Petrônio tinha rudimentos da religião e filosofia judaicas, que teria adquirido em lições no passado por seu interesse pela cultura. Contudo, mesmo que essas lições tenham sido dadas por judeus, o que não é improvável, a aquisição de informação sobre o judaísmo por parte de um não-judeu é indício, no máximo, de uma abertura para recepção, e não de proselitismo.

Concordo, pois, com Edouard Will e Claude Orrieux, que não encontram texto algum que justifique a visão de Filon como missionário judeu (WILL; ORRIEUX, 1992, p. 81-99). Inclusive, convém mencionar que eles percebem que a conversão em massa dos gentios à Lei só se encontra, no pensamento de Filon, como expectativa escatológica (cf. *Mos.* 2.17-44), que deveria ser fruto da Providência divina, não do proselitismo. O papel dos judeus seria simplesmente o de testemunhar a Lei por meio de suas vidas (WILL; ORRIEUX, 1992, p. 92).

Contudo, não se deve desprezar a relevância do desejo expresso por Filon de que os povos todos abandonassem suas leis e seguissem as de Moisés. Ainda que não resultasse em um ânimo missionário, a esperança do desenrolar escatológico podia influenciar a

²⁰⁹ Minha tradução de: According to *Virt.* 177 Moses actively reached out to the gentiles. He invites polytheists and offers them instruction, exhorting them to turn away from the many gods to God, the Creator and Father of all.

disposição dos judeus em seu trato no tempo histórico. Se algo estava para acontecer em um tempo definido pela Providência, nada mais natural que agir de acordo com isso, o que significaria, segundo penso, estarem abertos à integração dos convertidos e dispostos a colaborar com sua conversão (provavelmente depois que eles, os gentios, se interessassem por ela). E, coerente com isso, Fílon celebra a tradução da Torah ao grego como evento que a tornava acessível à metade do mundo que não a lia (*Mos.* 2.27). Ou seja, se o momento em que os povos abandonariam suas leis para aderirem à de Moisés está no horizonte escatológico, isso não torna menos relevante ou louvável um evento histórico que parece facilitar a realização daquilo que se espera. Outras atitudes que direcionassem ao mesmo fim também não seriam louváveis ou relevantes, inclusive escrever um tratado acessível aos gentios a respeito da vida de Moisés?²¹⁰

Para a apreciação de uma questão final, é preciso lembrar da distinção que Ellen Birnbaum percebe, no pensamento de Fílon, entre as entidades *Israel* e *Judeus*, e pensar na relação dos prosélitos para com esses dois grupos. Eles se tornam parte dos *Judeus* ou de *Israel*? Nas palavras da própria autora, encontramos o seguinte:

[...] Embora ele apresente ambas as entidades potencialmente abertas a forasteiros, os prosélitos deviam ser associados com os Judeus, mas não necessariamente com “Israel”. Como a visão de Deus mesmo, “Israel” parece ser uma entidade elusiva e mutável, capaz de abarcar quem quer que seja espiritualmente qualificado, sem importar a sua ancestralidade. Os Judeus, por outro lado, são definidos por nascimento e fé e culto do único Deus. Se alguém não é nascido na nação, pode se tornar Judeu – não com base na habilidade espiritual, como no caso de “Israel” - mas por meio de uma escolha deliberada. Abandonando seu passado para se unir a uma nova *politeia*, os prosélitos executam somente essa escolha.²¹¹

Como Birnbaum percebe que Fílon toma o termo *Israel* a partir de uma interpretação etimológica (“aquele que vê Deus”)²¹², que o deixa aberto e o retira do âmbito

²¹⁰ Louis Feldman entende que *Sobre a vida de Moisés* foi escrito primeiramente com vistas a um público não judeu (cf. FELDMAN, 2007, p. 11-16). Ele afirma, inclusive, que a passagem há pouco comentada a respeito do abandono das leis e adesão à lei de Moisés por parte dos não-judeus (*Mos.* 2.44) refere-se a uma desejada conversão em massa (FELDMAN, 2007, p. 14).

²¹¹ Minha tradução de: Although he presents both entities as potentially open to outsiders, proselytes are to be associated with the Jews, but not necessarily with “Israel.” Like the vision of God itself, “Israel” appears to be an elusive and changeable entity, able to encompass whoever is spiritually qualified, regardless of ancestry. The Jews, however, are defined by birth and belief in and worship of the one God. If one is not born into the nation, one may become a Jew – not on the basis of spiritual ability, as in the case of “Israel” - but through a deliberate choice. By leaving their past to join a new polity, proselytes exercise just such a choice.

²¹² Como mencionado na Introdução, Fílon provavelmente compreende (ou, mais provavelmente, segue a compreensão de uma tradição que assim o indicava) que o termo se tratava da junção de um grupo de palavras como *אִשׁ רֹאֵה אֵל* (*ish roê el*). Confira-se a discussão da autora sobre a

meramente étnico, ela aventava a possibilidade de que não-judeus sejam, aos olhos de Filon, *Israel*, caso alcancem a visão do Ser. Já a entrada no grupo dos Judeus requereria uma conversão marcada por uma escolha deliberada de abandono de certas coisas e união a outras novas. Os prosélitos, então, seriam aqueles que entram no grupo dos *Judeus*. Um não-judeu membro de *Israel* poderia, em hipótese, permanecer não-judeu ou prosélito.

Donaldson entende essas duas possibilidades de adesão (aos *Judeus* e a *Israel*) como dois padrões de universalismo apresentados por Filon (DONALDSON, 2007, p. 275). Mas logo observa um paradoxo. Embora em *Virt.* 65 Filon apresente a observação da Lei como um caminho paralelo ao da filosofia, tendo ambos o mesmo fim, o conhecimento da Causa, em outros trechos ele nega que a razão possa, por si mesma, alcançar Deus (*Ebr.* 4-6; *Mos.* 2.6). A constatação do problema é muito pertinente. A conclusão, talvez, nem tanto. Ele diz: “Então, com uma parte de sua mente, Filon acreditava que a lei e a filosofia eram duas rotas para o mesmo destino, enquanto, com a outra, sustentava que o destino só podia ser alcançado por meio da Lei” (DONALDSON, 2007, p. 275)²¹³. Essa alegada divisão da mente do alexandrino pode ser mais facilmente afirmada que a mudança de pensamento ao longo de sua produção, uma vez que a datação de seus escritos é muito complicada de se fazer com correção. No entanto, é uma alegação quase aleatória. Seja como for, não será preciso pensar em variação de pensamento no tempo ou em compartimentos da mente, se considerarmos que o alexandrino lança mão de estratégias didáticas e de *negociação* em seus escritos, não refletindo a todo momento necessariamente seu pensamento de forma direta. Aproximar o caminho proposto pelo judaísmo ao da filosofia e igualar o Deus dos judeus à Causa da filosofia pode ser algo compreendido nesse sentido, tanto se entendemos que o público almejado era judeu, quanto se, pelo contrário, esperamos um público gentio. Ao gentio culto, ficaria claro que a proposta da Lei não era algo incompreensível, desatinado, mas, pelo contrário, um modo de conduzir uma multidão àquilo a que poucos conseguiam chegar por meio da filosofia. Quanto ao judeu de Alexandria, isso influenciaria em sua auto-estima, uma vez que perceberia sua fé valorizada nos padrões da cultura que o acolhia e convidava por vezes à apostasia.

Algo mais há de ser observado. O trecho em questão (*Virt.* 65) não fala de

origem da etimologia em BIRNBAUM, 1996, p. 70-77.

²¹³ Minha tradução de: Thus with one part of his mind Philo believed that the law and philosophy are two routes to the same destination, while with another he held that the destination could be attained only through the law.

qualquer filosofia, mas da mais aprovada (δοκιμωτάτης - *dokimotátes*), que não somente possibilita o conhecimento da Causa de todas as coisas, mas também que o faz ao rejeitar o engano dos deuses criados. A simpatia de Fílon para com essa filosofia e a possibilidade de utilizá-la comparativamente na exposição do judaísmo pode residir no fato de que ela contribui com parte considerável para a adesão à fé dos judeus. Ele não diz que a filosofia é completa em sua função. Pode entendê-la como colaboradora.

Quanto aos prosélitos e sua relação com as duas entidades a que se refere Birnbaum (*Judeus e Israel*), é preciso observar que, diferente do que ela parece definir no trecho citado, também a adesão ao grupo dos judeus por meio da conversão pode incluir uma habilidade espiritual ou perspicácia intelectual. Foi justamente o que encontramos nas histórias de Abraão e Tamar, como apresentadas por Fílon em *Sobre as Virtudes*. E ambos são apresentados como padrão para os prosélitos, para os que se convertem e passam a integrar a sociedade dos judeus, e não para os supostos espiritualmente privilegiados que poderiam permanecer gentios e, ainda assim, ser considerados Israel.

Fílon se mostra aberto à conversão. Nesse sentido, ele apresenta uma abertura universal e, até mesmo, a esperança de um reconhecimento universal da superioridade da Lei mosaica. Ele não é particularista. No entanto, seu suposto universalismo não é aberto e plural, no sentido de valorizar de modo igualitário as diversas manifestações culturais e religiosas. Alguns dos elementos de sua escrita que parecem indicar certo universalismo podem, na verdade, ser entendidos como marcas de sua disposição à *negociação*, ao diálogo, ou reflexo de sua preocupação didática. Essa disposição e essa preocupação não podem ser menosprezadas como algo secundário. Inclusive, entendo que só são possíveis, na maneira como Fílon as realiza, porque ele não é completamente exclusivista, mas reconhece, em última instância, algo que hoje chamaríamos de relativização dos lugares sociais e pertencimentos étnicos. E talvez isso provenha mais de sua concepção teológica do que, propriamente, de suas especulações filosóficas. Em *Sobre o Querubim* 119-120, encontramos uma interessante afirmação de que todos os seres humanos (e tudo o que é criado) são, no fim das contas, com relação a Deus, “estrangeiros e forasteiros” (ἐπηλύτων καὶ παροίκων - *epelýton kai paroikon*). Somente Deus seria de fato cidadão (πολίτης - *polítes*), enquanto os seres humanos que assim se chamam o fariam por catacrese. Todos somos recém chegados ao mundo, como a uma cidade. Isso não exclui o fato de que ele observa o povo judeu como

especialmente eleito, como sacerdotes de toda a humanidade²¹⁴, mas possibilita a conversa compreensível com seus co-forasteiros, desde que não se comprometa o único verdadeiro Cidadão e sua Lei.

3.4 Conclusão

Depois de apresentar uma leitura das cenas de conversão do livro de *Jonas* e *Rute* e de trechos da obra de Fílon que tratam de semelhante questão, parece-me sensato reconhecer que nenhuma das obras reflete um ímpeto proselitista.²¹⁵ Por outro lado, nenhuma apresenta os não-judeus como irremediavelmente ruins ou desprovidos de nobreza. Ao contrário, mesmo no livro de *Jonas*, no qual não há conversão à religião dos judeus, os gentios são apresentados com características positivas. No livro de *Rute*, por sua vez, uma moabita aparece como exemplo a ser seguido. E em Fílon, de modo claro, encontramos a afirmação de que um não judeu convertido é mais nobre que um judeu que não vive de modo condizente com sua origem. Assim, embora com diferenças nas ênfases ou na recorrência do tema, é possível perceber uma continuidade entre o que se encontra na *Tanakh* e em Fílon, ainda que este não lance mão de nem de *Jonas*, nem de *Rute* em momento algum. Como de costume, mantém-se restrito ao Pentateuco, mas o lê de modo a fazer sentido com relação a suas questões contemporâneas e sua *negociação*.

²¹⁴ Cf., por exemplo, *Abr.* 98, *Mos.* 1.149, *Spec.* 1.97, entre outros trechos.

²¹⁵ Parece-me pertinente a comparação que Gregory Sterling estabelece entre o judaísmo do Segundo Templo e o cristianismo com relação à prática proselitista: “Aquilo que os judeus do Segundo Templo empregaram passivamente, os primeiros cristãos perseguiram ativa e agressivamente” [What Second Temple Jews employed passively, early Christians pursued actively and aggressively] (STERLING, 2008, p. 95). Convém observar que, antes de chegar a essa conclusão, Sterling constatou que a noção de conversão transmitida pelo Novo Testamento, sobretudo em *Lucas* e *Atos*, segue de perto o padrão encontrado em Fílon (STERLING, 2008, p. 89ss). Ainda que algumas noções sejam partilhadas, a grande diferença prática entre judaísmo e cristianismo incipiente permanece relevante. Nesse sentido, é importante o estudo de Michael Bird, que considera o problema a partir da consciência da inexistência de uma missão judaica e da relação com os gentios durante o próprio movimento de Jesus (BIRD, 2007).

Excursus único do Capítulo 3

A respeito da fala atribuída a Jesus em *Mateus* 23:15, que não evidencia necessariamente proselitismo judaico no século I

Percorrendo o mar e a terra para fazer um prosélito: Proselitismo judaico no início do cristianismo, título do artigo de Leonardo Alanati mencionado rapidamente em meu texto como exemplo de pensamento que afirma a prática proselitista no judaísmo do século I, parece fazer alusão a uma fala de Jesus em *Mateus* 23:15:

Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι περιάγετε τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηρὰν ποιῆσαι ἓνα προσήλυτον, καὶ ὅταν γένηται ποιεῖτε αὐτὸν υἱὸν γεέννης διπλότερον ὑμῶν.

Ai de vós, escribas e fariseus hipócritas, porque percorreis mar e terra para fazer um prosélito, e quando ele se torna isso, vós o fazeis filho da *Geena*, duas vezes mais que vós.

Durante algum tempo, o testemunho desse versículo somente era responsável pela inferência de que havia uma intensa prática missionária no judaísmo antigo. Assim, concluía-se a partir do texto um dado pretensamente histórico, que, logo, era utilizado para explicar o texto, em um exercício cíclico vicioso.

Entre os comentadores do *Evangelho*, há de fato aqueles que afirmaram a existência do proselitismo judaico para explicar o versículo, procurando outras evidências para a historicidade da prática, como se não se apoiassem no próprio versículo para inferir o seu contexto histórico. Rinaldo Fabris, por exemplo, assim comenta:

O segundo “ai” confirma esse juízo negativo tomando em consideração a atividade missionária do judaísmo, presente com numerosas colônias nos centros mais importantes do litoral mediterrâneo. A plena conversão de um pagão ao judaísmo mediante o rito da circuncisão comportava a plena observação das leis segundo as interpretações dos mestres. Nessa crítica do proselitismo judaico se percebe o eco daquele conflito entre os dois grupos missionários, judaico e cristão, que se encontram nas zonas da diáspora. A igreja de Mateus vive um momento particularmente feliz de expansão missionária entre os pagãos.²¹⁶ (FABRIS, 1982, p. 470)

O biblista deduz haver um caráter missionário do judaísmo nas colônias da

²¹⁶ Minha tradução de: Il secondo “guai” conferma questo giudizio negativo prendendo in considerazione l'attività missionaria del giudaismo, presente con numerose colonie nei centri più importanti del bacino mediterraneo. La piena conversione di un pagano al giudaismo mediante il rito della circoncisione comportava la piena osservanza della legge secondo l'interpretazione dei maestri. In questa critica del proselitismo giudaico si avverte l'eco di quel conflitto tra i due gruppi missionari, giudaico e cristiano, che si scontrano nelle zone della diaspora. La chiesa di Matteo vive un momento particolarmente felice di espansione missionaria tra i pagani.

diáspora. Mas a existência das comunidades de diáspora não é necessariamente evidência de prática missionária. Tratava-se de comunidades que viviam em outros territórios, não de pontos de apoio para missões de caráter religioso. Ainda assim, ele toca em dois pontos que convém ressaltar, pois apareceram em outras propostas que apresentarei. Por um lado, ele apresenta a ideia de que o texto reflete um conflito entre a comunidade de Mateus e grupos missionários judaicos. Como se verá, há proposta que justifica a frase como oriunda de semelhante encontro. Decerto, não do encontro de grupos missionários, mas da comunidade cristã, que teria realmente um caráter missionário, com a comunidade judaica, que não o teria. Outro ponto levantado pelo comentador que voltará a este texto em seguida é o reconhecimento de que uma “plena” conversão requereria a circuncisão. Na leitura que proporei como hipótese, não tanto a circuncisão, mas o reconhecimento de que há uma “plena” conversão, que requer algum tipo de oficialização, diferente da mera simpatia ou da aceitação na comunidade como “temente a Deus”, será vital.

Outros comentadores, de modo semelhante, parecem não ter encontrado problemas na frase. Albright e Mann, por exemplo, não discutem qualquer problema de historicidade ou veracidade. Apenas frisam que a crítica se dirigiria a um grupo de judeus extremamente legalistas, que praticariam algo não compartilhado pelo judaísmo em geral (ALBRIGHT; MANN, 1982, p. 280).

Warren Carter, por sua vez, tem o cuidado de apontar para o fato de que a conversão ao judaísmo na Antiguidade é bem atestada, mas não considera com o devido cuidado a possibilidade de que a existência de conversões não seja fruto de proselitismo ativo. Apenas menciona testemunho de autores latinos que parecem, em princípio, acusar os judeus de tentar agregar outras pessoas a seu grupo, sem discutir acuradamente os textos, nem considerar o contexto em que surgem.²¹⁷ E diz:

Mateus não contesta a missão e esforços do proselitismo, visto que os discípulos são ensinados a fazer o mesmo (cap. 10; 28,18-20). O problema é o impacto da obra e ensino dos fariseus. Se eles não podem interpretar e discernir os propósitos de Deus e não reconhecem Jesus como Messias, então seus prosélitos não recebem, na perspectiva do evangelho, o que eles precisam para entrar no império de Deus. O seu destino é o inferno/Geena. (CARTER, 2002, p. 569)

James LaGrand também afirma que Jesus se referia a uma prática proselitista que

²¹⁷ Peter Schäfer apresenta uma leitura detalhada dos principais textos latinos que evidenciaríamos uma oposição ao proselitismo judaico (são trechos de Horácio, Tácito e Suetônio, entre outros), e demonstra que não há querela propriamente contra o proselitismo nos mesmos (SCHÄFER, 1998, p. 106ss).

seria comum entre os fariseus. Embora tenha escrito seu livro já em meados da década de 1990, LaGrand não se refere às obras publicadas poucos anos antes, que negam veementemente a prática proselitista entre judeus do século I d.C.. O peculiar de sua leitura consiste no motivo teológico que encontra para a crítica. Segundo ele, Jesus estaria, em conformidade com a própria teologia judaica, que ele encontra expressa em um discurso atribuído ao Rabbi Helbo (III ou IV d.C.), a afirmar que os fariseus estariam apressando o fim escatológico. Isto é, ao se esforçarem para converter gentios, estariam tentando fazer por esforço próprio algo que deveria ser deixado em espera para o tempo adequado (LAGRAND, 1999, p. 157). Ou seja, o problema não seria propriamente a prática, mas o momento em que se realiza.

Por outro lado, há leitores que acusam o texto de não só não ser historicamente correto, mas também de deliberadamente não dizer a verdade.²¹⁸ Conforme a leitura de Claude Orrieux e Edouard Will, a frase não atesta a prática proselitista no judaísmo antigo. Segundo eles, a fala deve ser lida a partir da compreensão de um contexto especialmente polêmico que existiria entre a comunidade judaico-cristã, na qual teria sido composto o *Evangelho de Mateus*, e o judaísmo farisaico-sinagoga. Dessa forma, se compreenderia que Mt 23:15 atribui aos judeus uma prática comum não no judaísmo, mas no cristianismo. A frase, então, teria sido construída já no período de redação do *Evangelho* e seria intencionalmente não veraz, não condizendo com a realidade da prática judaica (ORRIEUX; WILL, 1992, p. 115-136).

Esse tipo de leitura tem a seu favor o estudo de Andrew Overman, publicado pouco tempo antes, que, em resumo, lê o *Evangelho de Mateus* como escrito a partir de uma situação específica de polêmica para com o judaísmo formativo, que vinha se desenvolvendo simultaneamente. Overman afirma:

O atrito e, por fim, a separação entre o judaísmo de Mateus e o formativo têm a emoção e o conflito de um rompimento familiar. Não se pode estar certo sobre se o desenvolvimento social e as formas de legitimação adotadas pela comunidade de Mateus, no final, resultaram na sobrevivência e perpetuação da comunidade. É obviamente verdade, contudo, que ao menos por um tempo, a comunidade de Mateus e o judaísmo formativo se desenvolveram e cresceram lado a lado e em oposição um ao outro. Em sua competição e desacordo um com o outro, eles foram forçados a se desenvolver e mudar. Assim, o judaísmo formativo e a comunidade de

²¹⁸ A diferenciação entre historicidade e veracidade que incluo na reflexão reside nas diferentes possibilidades que se divisam. O texto pode errar ao tentar refletir o contexto histórico, o que o torna historicamente falho. Pode, por outro lado, distorcer os fatos históricos com uma intenção definida, o que o torna não verdadeiro.

Mateus se apoiam um no outro e não podem ser entendidos ou abordados separadamente um do outro.²¹⁹ (OVERMAN, 1990, p. 160-161)

Não pretendo e nem caberia afrontar a teoria de Overman, que tem sido bem aceita pelos biblistas atuais.²²⁰ Mas, em certa medida, terei que desconsiderá-la em minha leitura. Isso não significa que eu a despreze. Acontece que, ainda que o contexto redacional do *Evangelho* seja de vital importância para a compreensão do texto, e que a ausência da frase em estudo no *Evangelho de Lucas* possa favorecer uma leitura que a tome como invenção engenhosa da comunidade de Mateus, não é completamente descartável a possibilidade de que a frase tenha sido realmente proferida no período de enunciação anunciado pelo texto, e que, posteriormente, tenha sido aproveitada exclusivamente na comunidade de Mateus por se adequar de modo oportuno em seu contexto. No contexto da redação do *Evangelho de Lucas*, por outro lado, talvez parecesse desnecessário acrescentar essa crítica em meio a tantas outras. Enfim, não convido o leitor a descartar a leitura de Overman, mas a considerar uma possibilidade, seguindo outra perspectiva. O exercício que faço é pensar a possibilidade de que alguém tenha proferido a frase do versículo 23:15 do *Evangelho de Mateus* na primeira metade do século I d.C., sem cometer erro histórico nem ter a intenção de mentir deliberadamente.

Parece-me possível ler o verso como representação de uma realidade histórica judaica, mesmo se consideramos como certa a inexistência de prática proselitista por parte dos judeus do século I d.C.. Mas, para tanto, seria preciso rever o sentido da expressão “fazer um prosélito” e lê-la como se referindo não a uma pregação proselitista, mas sim à realização de uma instrução catequética ou a um ritual de conversão.²²¹

O substantivo גר - *ger*, que, na Bíblia Hebraica, não designa especificamente o novo adepto da religião dos judeus, mas o forasteiro, em período posterior passa a indicar o

²¹⁹ Minha tradução de: The struggle and eventual separation between formative and Matthean Judaism have all the emotion and conflict of a family falling apart. One cannot be sure if the social developments and the forms of legitimation adopted by the Matthean community in the end resulted in the survival and perpetuation of the community. It is / obviously true, however, that at least for a time the Matthean community and formative Judaism developed and grew alongside of and over against one another. In their competition and contention with one another they were forced to develop and change. To this extent, formative Judaism and the Matthean community have a stake in one another and cannot be understood or engaged apart from each other.

²²⁰ Embora eu, realmente, não me alinhe com os decididos admiradores da obra, compartilhando de algumas ressalvas que podem ser vislumbradas na resenha de Stanley Saunders (SAUNDERS, 1994).

²²¹ Geralmente, as conversões eram oficializadas por um batismo (banho ritual), circuncisão e um sacrifício no Templo.

convertido. Mas há, ainda, outra inovação linguística que é de vital importância para meu argumento: o verbo correlato a esse substantivo ganha, com o tempo, um factivo (no piel - גייר), que indica justamente a ação de receber formalmente um gentio como parte de uma comunidade por meio da conversão oficial.²²²

Orrieux e Will dirão que essa mudança linguística é tardia, o que talvez serviria para negar a possibilidade de que o texto do *Evangelho* expressasse, em grego, esse sentido comum em língua semita (cf. ORRIEUX; WILL, 1992, p. 53). Não obstante, é preciso observar a grande falibilidade das datações dessa natureza, sobretudo por serem tardios os registros escritos dos pensamentos dos sábios da Judeia. Nada impede que o verbo hebraico viesse sendo utilizado oralmente com o novo sentido desde o século I d.C. ou um pouco antes, e que só viesse a aparecer registrado com a compilação tardia dos escritos rabínicos.

Pois bem, é preciso lembrar que os mesmos autores reconhecem que os *sheliahim* do judaísmo sinagoga, diferentemente dos *apóstolois* cristãos, não viajavam para fazer uma missão exterior, mas interior, isto é, organizar e fomentar a ortodoxia das sinagogas (ORRIEUX; WILL, 1992, p. 122). Embora tampouco se registre um trabalho específico desses “missionários interiores” com os convertidos, não é impossível pensar que os que guardam a ortodoxia tivessem papel na confirmação de conversões.

É bom resumir a presente hipótese: a expressão ποιῆσαι ἕνα προσήλυτον (*poiêsai hēna prosélyton*) de Mt 23:15 pode ser correlata ao inovador factivo do verbo גר (*gar*), e referir-se, então, a algo que não estaria muito distante da realidade histórica. Os “missionários do interior” podiam viajar longas distâncias para *formalizar uma só conversão* (de um gentio que tivesse se interessado pelo judaísmo). A falta de relatos que remetam a ações dos *sheliahim* com essa natureza específica não nos tem que levar necessariamente a desacreditar definitivamente da historicidade da prática, pois é normal que as fontes antigas não nos forneçam um relato completo de tudo quanto se fazia.

Quanto à afirmação de que eles faziam o convertido vir a ser filho da *Geena*, algumas leituras me parecem plausíveis. Por causa de seu ensino destoante da proposta cristã, poderia ser dito por alguém que fala no âmbito do cristianismo incipiente que o missionário judeu leva o convertido ao “inferno”. Ou, se pudéssemos pensar a partir do ensino paulino a

²²² Essa informação de que o verbo passa a significar algo como “fazer um prosélito” ou “iniciar alguém na fé judaica” é comunicada pelos próprios Orrieux e Will. É confirmada, também, pelo Dicionário de Marcus Jastrow (ver referências). Além do *Talmud*, o *Bereshit Rabbah* registra uso do verbo com sentido semelhante.

respeito da Graça e da Lei, talvez a afirmação se esclarecesse um pouco mais. Mas, mesmo sem considerar o *corpus* paulino, poderíamos encontrar em falas relatadas no próprio *Evangelho*, e atribuídas ao mesmo período de enunciação da fala de Mt 23:15 (inclusive nos embates com Jesus e seus discípulos), referências ao rigor com que os fariseus aplicavam a Lei. Isso possibilita uma explicação: Eles mandariam à *Geena*, isto é, aplicariam a Lei de forma a condenar os recém-convertidos, de forma ainda mais dura do que faziam consigo mesmos. O próprio versículo 4 do capítulo 23 serve como exemplo de fala consistente com essa visão do ensino dos fariseus: “Amarram fardos pesados e os colocam sobre os ombros das pessoas, mas eles mesmos nem com o dedo querem movê-los”²²³. No restante do discurso que segue ao versículo 15, também há referência ao ensino dos fariseus com respeito à observância das leis. Eles são chamados de “guias cegos” (ὁδηγοὶ τυφλοὶ – *hodegoi typhloi*), que coam mosquitos, mas engolem um camelo. Certamente, uma acusação pesada e adequada para alguém que se dedica a instruir um novo convertido, mas que não se relaciona diretamente com a busca por novos convertidos.²²⁴

Assim, concluo que o versículo do *Evangelho* pode não afirmar o proselitismo judaico, mas referir-se a uma prática realizada para com pessoas previamente convertidas e em fase de conversão, já no período ao qual se atribui a enunciação da frase ali escrita (e não somente no período de redação do texto). Para tanto, basta-me aventar a possibilidade de que a expressão ποιῆσαι ἓνα προσήλυτον (*poiēsai hēna prosēlyton*, “fazer um prosélito”) seja lida como indicando não uma pregação para conversão, mas sim a formalização (catequética e/ou ritual) da conversão de alguém que tenha se achegado ao judaísmo por interesse próprio. Não haveria, pois, necessariamente incompatibilidade entre a frase, mesmo se a consideramos oriunda do período de enunciação, e o que se tem afirmado em pesquisas recentes a respeito da inexistência de um ímpeto missionário no judaísmo antigo, paralela à existência de considerável número de conversões.²²⁵

²²³ δεσμεύουσιν δὲ φορτία βάρεια καὶ ἐπιτιθέασιν ἐπὶ τοὺς ὤμους τῶν ἀνθρώπων, αὐτοὶ δὲ τῷ δακτύλῳ αὐτῶν οὐ θέλουσιν κινήσαι αὐτά.

²²⁴ Faço essa breve referência que faço a outros versículos do capítulo 23 de Mateus como exemplo de ensinamentos também atribuídos ao período de enunciação de Jesus. Não pretendo fazer, contudo, um estudo do contexto no qual a frase de Mt 23:15 aparece no *Evangelho*. Isso envolveria questões relativas à redação feita a partir do que se considera enunciado por Jesus. Minha questão é mais pontual e simples: É possível pensar na frase de Mt 23:15 dita por alguém (no caso, Jesus), que fala com verdade (isto é, indicando uma realidade existente) na primeira metade do século I (durante o período de vida de Filon)? O fato de ser Jesus o falante e de a frase estar no *Evangelho*, é algo que, embora gere repercussões e agravamentos óbvios, é alheio à minha reflexão.

²²⁵ Certamente, apresento a conclusão enfaticamente como “possibilidade” por reconhecer que seria necessário executar outros movimentos metodológicos antes de afirmar de modo mais definitivo o

Ressalto que não é somente essa minha leitura, que apresento mais como exercício de reflexão sobre uma possibilidade que como hipótese a ser defendida, que harmoniza a frase e o contexto histórico tal qual preponderantemente entendido hoje. Outra possibilidade de leitura é apresentada por Martin Goodman, que também entende não ter havido na Antiguidade nenhum esforço missionário judaico. A proposta de Goodman consiste em que se entenda a frase como se referindo a um esforço dos fariseus por converter outros judeus ao farisaísmo, e não gentios ao judaísmo (GOODMAN, 2007, p. 100).²²⁶

Percebe-se que há diferentes maneiras de ler o versículo do *Evangelho* de modo a eximi-lo do papel de único testemunho em favor do proselitismo judaico no século I. E é notável que é possível ler a frase, inclusive, sem negar a possibilidade de que tenha sido proferida no período de enunciação declarado pelo texto, isto é, durante a vida do próprio Jesus²²⁷, sem negar a veracidade da afirmação, e sem afirmar tampouco o proselitismo judaico.

que proponho. Entre esses movimentos está a verificação da existência e do sentido de expressão grega semelhante em outros escritos do contexto judaico, além de uma investigação mais aprofundada sobre a relação de um *sheliakh* com o processo de conversão. Não é esse o foco desta tese e, portanto, deixo essas especulações para eventual pesquisa posterior. Observo somente que, depois de realizada esta parte da pesquisa e estabelecido o texto, constatei semelhança, não na abordagem necessariamente, mas na constatação, entre o que proponho aqui e o proposto em MCKNIGHT, 1991, p. 177, e, mais recentemente, em BARNETT, 2000, p. 272.

²²⁶ O argumento de Irina Levinskaya segue pelo mesmo caminho, cf. LEVINSKAYA, 1996, 35-46.

²²⁷ Como se nota, aquele período de tempo que se costuma indicar como *período do Jesus histórico*, eu prefiro indicar como *período da enunciação (anunciado pela narrativa)*, em contraste com o *período da redação*.

Segunda Parte

**Encontros vários: A interculturalidade negociada na
intertextualidade de Fílon de Alexandria**

Capítulo 4

Versos prosélitos: um Homero circuncidado para se encontrar com Moisés

Há encontros que são claramente marcados. Na presente reflexão, a citação ocupará o lugar destes. Com isso, quero ressaltar que essa forma de referir-se a outro texto não é a mais importante ou relevante realização da intertextualidade, mas, isso sim, aquela que se mostra de forma mais imediata. Pois há também encontros que querem parecer não marcados, mas que podem deixar evidências do contrário. Ou outros que, ainda que realmente não marcados, acontecem.

Este capítulo será dividido em seis tópicos principais. Os três primeiros são como notas introdutórias de questões importantes para uma melhor apreciação do estudo que se seguirá. No primeiro tópico, exponho de modo sucinto algumas relações dos poemas homéricos com os judeus na Antiguidade e, a título de antecipação, com Fílon. No segundo, procuro contextualizar minimamente a prática da citação em um contexto mais próximo do de Fílon. Isto é, busco observar a citação como fenômeno na Antiguidade, para possibilitar algum entendimento sobre o que significa, em seu próprio contexto histórico e discursivo (e histórico do discursivo), aquilo que o alexandrino faz ao recortar um poema e aproveitá-lo em seu texto. No terceiro, abordo a questão da citação dos poetas nos tratados de Fílon mesmo, tentando responder à seguinte pergunta: Por que Fílon cita os poetas?

Já no quarto tópico, que inicia propriamente as leituras de citações, abordarei os encontros marcados, isto é, citações que Fílon faz de versos homéricos, considerando o texto repetido e suas implicações no sistema que o acolhe. No tópico seguinte, tratarei de outros encontros mais discretos com os poemas de Homero, marcas mais sutis de intertextualidade, que favorecem uma relação, mas não de modo inevitável. São, como antes sugeri, encontros menos demorados ou com ares de desinteresse, como encontros fortuitos. No sexto tópico, continuarei tratando desses encontros fortuitos, mas mais especificamente dos que se dão no tratado *Sobre a vida de Moisés*, livro primeiro.

Devo observar que a escolha por Homero não se baseia na escassez de encontros com outros autores nos textos de Fílon. Na verdade, líricos e dramaturgos também passeiam pelos escritos do alexandrino. Contudo, era preciso fazer algum recorte. Escolhi fazê-lo pela seleção de um autor específico. E Homero parece ser o mais apropriado quantitativa e

qualitativamente. Ele é o autor mais frequente nos textos estudados, e tem lugar especial, tanto na história da literatura (grega), quanto na apreciação do próprio Fílon, que o chama de “o mais glorioso dos poetas que há entre os gregos” (τῶν παρ’ ἑλλησι ποιητῶν ὁ δοκιμώτατος – *tôn par’ héllesi poietôn ho dokimótatos*, *Mut.* 178). Ademais, em *Abr.* 10, de passagem, Fílon observa que, mesmo havendo uma multidão de poetas, Homero é chamado “poeta” por excelência (κατ’ ἐξοχήν – *kat’ eksokhén*).²²⁸

Além disso, talvez não somente Homero tenha lugar especial no texto de Fílon, mas também este na história do texto de Homero. Maren Niehoff argumenta que Fílon e Plutarco “são os primeiros autores conhecidos na tradição platônica a reintegrar Homero no discurso filosófico, antecipando assim os neoplatonistas”²²⁹ (NIEHOFF, 2012, p. 128). Como o alexandrino viveu uma geração antes de Plutarco, ele aparece como o primeiro. Mas Niehoff reconhece que Plutarco não depende de Fílon, embora compreenda que a relação de ambos com a cidade de Alexandria tenha viabilizado a mudança que realizam na apreciação dos poemas Homéricos. No caso específico de Fílon, que é o que me interessa imediatamente, os motivos são assim expostos pela pesquisadora:

Fílon era capaz de fazer isso [superar a crítica de Platão a Homero e reintegrá-lo na cidade dos filósofos] porque ele, como um judeu relativamente conservador, estava comprometido em manter a santidade da Escritura, um texto de natureza mitológica similar à épica de Homero. Ademais, Fílon era familiar com a abordagem aristotélica da épica²³⁰, que gozava de considerável popularidade na comunidade judaica de Alexandria.²³¹ (NIEHOFF, 2012, p. 135)

Fílon, então, para negociar o estatuto da Torah, o que define a validade de sua

²²⁸ Fílon terá percebido o uso há muito praticado (cf., por exemplo, em Platão, *Górgias* 485d). Mas, certamente, a consideração que faz não é dele somente, mas feita a partir das de outros leitores gregos. Para mencionar somente um autor como exemplo, opto por um quase contemporâneo de Fílon. Strabo, assim como Fílon no trecho mencionado, evoca a posição especial de Homero com relação ao termo “poeta” em uma comparação. No caso do geógrafo, o fato de o Mar Negro ser chamado de “Mar” é comparado ao fato de Homero ser chamado de “poeta”: “*Julgava-se que era o maior de nossos mares. Por isso, por excelência (κατ’ ἐξοχήν – kat’ eksokhén), o chamavam propriamente de 'Mar', como Homero, 'poeta'*” [καὶ γὰρ μέγιστον τῶν καθ’ ἡμᾶς ἐνομίζετο, καὶ διὰ τοῦτο κατ’ ἐξοχήν ἰδίως πόντον προσηγόρευον, ὡς ποιητὴν Ὅμηρον.] (*Geog.* I 2,10).

²²⁹ Minha tradução de: are the first known authors in the Platonic tradition to reintegrate Homer into the philosophical discourse, thus anticipating the Neo-Platonists.

²³⁰ A relação de Fílon com a abordagem aristotélica praticada em Alexandria, bem como de seus antecessores judeus do período helenístico, é apresentada por Maren Niehoff em outra obra (NIEHOFF, 2011), que será apresentada por mim adiante.

²³¹ Minha tradução de: Philo was able to do so because he, as a relatively conservative Jew, was committed to maintaining the holiness of Scripture, a text of similar mythological nature as Homer’s epics. In addition, Philo was familiar with the Aristotelian approach to the epics, which enjoyed considerable popularity in the Jewish community of Alexandria.

religião e tem consequências imediatas na constituição de sua identidade, acaba por entrar em outra negociação, que se refere justamente ao estatuto do principal par de poemas do arquivo grego. E, certamente, de minha parte, entendo que é razoável considerar que ele realiza essa negociação motivado, sim, pela similar empreitada referente à Torah, mas também pelo uso dos poetas em obras de outros filósofos (alheios à tradição platônica) que ele lia e aproveitava em seus escritos. Como observarei adiante de modo breve, citar poemas em meio à argumentações não é algo novo em Fílon. Inclusive, tragediógrafos, tão reprovados quanto Homero por Platão, eram citados com frequência. Com isso, não pretendo invalidar a constatação de Niehoff. Pelo contrário, intento enfatizar a complexidade da negociação em que Fílon se vê envolvido, pois sua motivação pode ser dupla: estabelecer um estatuto especialmente proveitoso para a Torah, o que favorece seu texto em seu contexto restrito do judaísmo de língua grega, mas também justificar uma prática comum entre seus pares gregos e romanos.²³² Ou seja, se o resultado é duplo, o ponto de partida pode ser também. A dinâmica entre próprio e comum se mostra verdadeira também aqui.

²³² Obviamente, para tanto, não considero Fílon exclusivamente ligado à tradição platônica. Decerto, ele se relaciona de perto com o platonismo, talvez inclusive com influência do de Antíoco de Ascalão, mediada por Eudoro de Alexandria (DILLON, 2008, p. 232), mas não está submetido a nenhum tipo de fidelidade estrita. Tem autonomia para fazer escolhas, rejeitar algumas ideias e acolher noções de outras escolas, como do estoicismo (BONAZZI, 2008, p. 251). Ele pode, inclusive, silenciar noções pontuais de Platão, enquanto aproveita outras pertinentes ao mesmo tema, como no caso de seu aproveitamento da psicologia platonista (DILLON, 2010, p. 169). Por sinal, a respeito desse mesmo tema, é possível afirmar que Fílon se utiliza tanto do modelo psicofisiológico platonista quanto do estoico, conforme as possibilidades e necessidades do contexto exegético (REYDAMS-SCHILS, 2008, p. 194). Não me parece difícil perceber essa diversidade no pensamento de Fílon se não o compreendo, como não faço de fato, como filósofo interessado em ser sistemático, mas como um exegeta, como faz Peter Borgen (BORGEM, 2005). Nas palavras de Runia: “Uma vez que Fílon deve ser considerado, antes de tudo, como um exegeta das Escrituras filosoficamente orientado, é melhor, a meu ver, não descrevê-lo sem alguma qualificação como um 'filósofo'” [Because Philo should be regarded above all as a philosophically orientated exegete of scripture, it is better, in my view, not to describe him without qualification as a 'philosopher'] (RUNIA, 1986, p. 445). Convém acrescentar que a própria Maren Niehoff sugere uma perspectiva diferente a respeito do relacionamento de Fílon com as escolas filosóficas de seu tempo. A partir de uma hipotética ordenação cronológica dos tratados do alexandrino, ela procura demonstrar (habilmente, como de costume) uma mudança na maneira como se posiciona entre o platonismo e o estoicismo. Ele passaria de um reflexo mais direto do platonismo alexandrino, perceptível em seu *Comentário Alegórico*, que seria mais antigo, a uma maior consideração do estoicismo em uma etapa posterior. Ele teria chegado, inclusive, a uma tentativa de síntese inovadora entre o transcendentalismo platonista e o imamentismo estoico em *Opif.*, motivado por seu maior contato com o ambiente romano, em que o estoicismo experimentava grande importância, e por sua compreensão da importância de Roma em seu mundo. Fílon, segundo Niehoff, seria “o mais romanizado dos platonistas alexandrinos” [the most Romanized of the Alexandrian Platonists] (NIEHOFF, 2010b, p. 38).

4.1 Homero, os judeus e Fílon

Essa consideração de Fílon a respeito do destaque de Homero entre os poetas não é estranha. De um ponto de vista amplo, a leitura de Homero figurava como parte da formação de um homem culto²³³. Pensando especificamente no contexto judaico, é perceptível que a épica grega (Homero, obviamente sendo reconhecido como ícone dessa tradição) marca presença entre os judeus da Antiguidade, que respondem a isso de diversas maneiras.

No plano literário, é possível mencionar uma instigante referência que aparece numa tradução latina de uma crônica perdida escrita originalmente em grego no século V d.C.. O texto, conhecido como *Excerpta Latina Barbari*, constitui-se como uma lista de governantes do Egito paralela com outra de autoridades sacerdotais da Judeia. O registro não apresenta uma cronologia corretamente ajustada. Quando se refere ao reinado de Ptolomeu XII, que ocorreu entre 80 e 51 a.C., diz que em Jerusalém os sumo-sacerdotes eram Simão e João, que, na verdade, exerceram a função entre 142-104 a.C.. Nesse período, de difícil identificação pela confusão do cronista, é inserida a anotação do seguinte fato histórico: “Nesses tempos, era conhecido em Alexandria Sósates, o Homero Hebreu”²³⁴. Não temos nenhum verso que seja atribuído a tal autor, nem sequer outra referência a tal poeta em textos da Antiguidade. Contudo, não deixa de ser possível que a crônica esteja certa, e que a obra do Homero Hebreu, como a de outros autores que favoreceriam uma melhor compreensão do contexto daqueles tempos, tenha se perdido ao longo dos séculos (cf. COHEN, S. J. D., 2010c). Não é impossível que um judeu alexandrino tenha se dedicado a escrever versos com estilo homérico ou conteúdo semelhante a ponto de ser reconhecido dessa forma.

Para permanecer no âmbito do que nos é conhecido de forma mais segura, é possível dizer com certeza que pelo menos dois poetas, Fílon²³⁵ e Teódoto, se aventuraram na composição de poemas épicos com temas especificamente judaicos, ambos sendo citados por Alexandre Poliístor e transmitidos a nós por meio da obra de Eusébio de Cesareia.²³⁶ Esse Fílon parece ter se dedicado a uma reescrita de episódios da Bíblia anteriores ao estabelecimento de Jerusalém. E Teódoto, no escasso trecho que nos chegou, refere-se à cidade de Siquém.²³⁷ Infelizmente, poucos são os versos que nos chegaram, o que impede uma

²³³ Ler os grandes poetas do passado fazia parte da formação comum (cf. *Congr.* 15) a que se submetiam os jovens livres de famílias com certas condições.

²³⁴ Minha tradução de: *Hisdem temporibus Sosates cognoscebatur ille Ebraicus Omirus in Alexandria.*

²³⁵ Que não deve ser confundido com *nosso* Fílon.

²³⁶ O fato de terem sido citados por Alexandre Poliístor estabelece um *terminus ante quem*. Ambos os poetas escreveram antes da primeira metade do século I a.C..

²³⁷ A referência a Siquém poderia sugerir que se tratasse de um poeta samaritano, não propriamente

reconstrução que possibilite a amplitude dos temas tratados nas obras e as ressonâncias propriamente homéricas que apresentam. Ainda assim, com base no disponível, há quem afirme que Teódoto apresenta um estilo tomado de empréstimo da *Iliada* (BERTHELOT, 2011, p. 145). Independente da precisão dessa afirmação, esses dois poetas permanecem como testemunho do apelo que a épica grega podia exercer sobre judeus dados às letras.²³⁸

A relação de judeus com a épica homérica, contudo, não se restringia à produção de poemas com temas próprios inseridos nessa tradição. Além do âmbito literário, outras áreas da vida de um judeu podiam ver-se marcadas pelos poemas homéricos, inclusive sua morte. Uma pequena parte das inscrições judaicas encontradas até hoje, apenas 19 das 2000 totais, aparecem em versos métricos. Trata-se de epitáfios que seguem as características dos epitáfios helenísticos em geral. A maioria se encontra em Leontópolis, no Egito (HORST, 1998, p. 27-28). É digno de nota, contudo, que inclusive dois epitáfios encontrados em Beth She'arim²³⁹, datados como oriundos do século III d.C., apresentam vocabulário e expressões homéricas reconhecíveis. Cito apenas os versos finais de um deles, que julgo suficientes para explicitar o fato:

καὶ γ' ἔλθ[ων ε]ἰς Ἄδην Ἰουστο[ς ... αὐτ]όθι κείμα[ι]
 σὺν πολλοῖσιν ἑοῖς, ἐπὶ ἧθελε Μοῖρα κραταίη.
 Θάρσει, Ἰουστε, οὐδεὶς ἀθανατος.

E tendo ido ao Hades, eu, Justus, jazo aqui,
 com muitos dos meus, visto que o quis a Moira poderosa.
 Coragem, Justus, ninguém é imortal! (BS II 127)

Ir “ao Hades”, como observa van der Horst, não implica em uma concepção do mesmo como a dos gregos e seus poetas. Parece, pelo contrário, que se mantém a noção que na Bíblia hebraica é comunicada pelo termo *לְשֵׁן שְׁאוּל* - *sheol*. Mas, como o mesmo pesquisador

judeu, mas Collins me parece convincente ao demonstrar o contrário (COLLINS, 2000, p. 57-60).

²³⁸ Menos significativo me parece o fato de que, conforme a transmissão de Eusébio (*Praep. Ev.* XIII 12ss) e Clemente de Alexandria (*Strom.* V, 14, 107), Aristóbulo citou versos (inventados) de Homero e Hesíodo para provar que ambos teriam tomado da Bíblia a ideia de que o sétimo dia é sagrado (cf. BERTHELOT, 2011, p. 145). Ainda que o testemunho dos escritores cristãos seja correto e identifique corretamente a fonte, deve-se observar o fato de que o texto não cita os autores épicos em destaque, mas entre muitas outras referências a vários filósofos e poetas.

²³⁹ Há um importante cemitério em catacumbas de Beth She'arim. A localidade teria ganhado importância como lugar para sepultamento a partir do século II d.C.. Estava, inclusive, provida de estrutura adequada para banhos rituais adequados para grande público. Tais banhos seriam prescritos pela tradição rabínica aos que tiveram contato de segundo grau com o morto durante o funeral, isto é, que tenham tocado aqueles que tocaram o morto (cf. AMIT; ADLER, 2010. Para um detalhamento que explicita a relação entre os preceitos da *Halakhah* e os banhos rituais após sepultamentos, elucidando a questão dos locais para banho junto aos cemitérios, não restritos aos de Beth She'arim, confira-se ADLER, 2009).

observa, a referência à “Moira poderosa” é mais marcante. A expressão é formular para encerramento de versos nos poemas homéricos e dificilmente se harmoniza com a cosmovisão do judaísmo e da Bíblia hebraica (HORST, 1998, p. 35-36). E mesmo se apropriando de Homero, Justus se apraz em afirmar que está sepultado entre muitos dos seus (σὺν πολλοῖσιν ἑοῖς – *sὺn póllōisin heoís*), outros judeus. É curioso observar que a localidade de Beth She'arim, na Galileia, norte de Israel, era um importante centro para os estudiosos do judaísmo, sendo também a tumba de muitos deles. Isso faz com que van der Horst indague:

[...] por que há dois epitáfios métricos em grego homérico na necrópolis de Beth She'arim, que era o lugar do túmulo do Rabino Judah ha-Nassi, o codificador da Mishnah, e de outros rabinos e de suas famílias? A frase de Tertuliano *Quid Hierosolymis cum Athenis* poderia ser refeita aqui como *Quid Mishnae cum Homero?*²⁴⁰ (HORST, 1998, p. 41)

Responder a pergunta de van der Horst me seria impossível. Eu só observaria que existe a possibilidade da coincidência. Inclusive, é bom observar que não sabemos com certeza onde o Justus que ali está sepultado passou sua vida.²⁴¹ Como se tratava de um lugar muito requisitado para sepultamentos, não é impossível que viesse de outra localidade. Mas, ainda assim, depois de perceber por meio do epitáfio que a épica homérica poderia ser revestida de importância na vida de um judeu a tal ponto que ele a deixa gravada em seu túmulo, a pergunta “*Quid Mishnae cum Homero*” serve como ensejo para passar a outra questão, não relativa à *Mishnah*, mas à própria *Torah*. O que tem Homero com o estudo da *Torah*?

Com a *Torah* em si, talvez Homero nada tenha, em princípio. Mas com a leitura da *Torah*, a leitura de Homero talvez tenha mais do que se vinha supondo. É comum que, ao se estudar as origens da leitura alegórica da Bíblia, se mencione a leitura alegórica dos poemas homéricos entre os gregos. Mas a relação pode ser mais intrincada se for possível perceber uma relação entre os judeus alexandrinos e o estudo dos textos literários gregos desenvolvido na cidade.

²⁴⁰ Minha tradução de: [...] *why two metrical epitaphs in Homeric Greek in the necropolis of Beth She'arim which was the burial-place of Rabbi Judah ha-Nasi, the codifier of the Mishnah, and of other rabbis and their families? Tertullian's phrase *Quid Hierosolymis cum Athenis* could be rephrased here as *Quid Mishnae cum Homero*?*

²⁴¹ Talvez van der Horst considere que Justus seja daquela região por dizer que está enterrado com os seus, conforme um dos versos que citei, mas não é possível precisar o que se deve entender por “seus”. Poderia ser sim sua família, mas também os demais judeus. Quiçá se trate da referência de alguém que, tendo vivido em outras terras, é sepultado em Israel. O verso 4, que não mencionei, refere-se a “minha Beth She'arim”, mas justamente a parte que identifica a cidade como própria do que profere as palavras é reconstruída, não estando legível na inscrição em si: ἐ[ν οἷς Β]εσάρ[οις] – e[*n hoís B*]esár[*ois*].

Em um estudo especificamente focado na questão da nomeação dos gêneros literários do Pentateuco por Fílon, Adam Kamesar encontra evidências de que ele reproduziria uma classificação dos gêneros elaborada no meio judaico-helenístico alexandrino séculos antes, em consonância com o que se desenvolvia entre os gramáticos de orientação aristotélica em sua abordagem da literatura grega. O pesquisador demonstra a novidade de sua observação nas seguintes palavras: “É algo surpreendente, pois isso sugere que pode ter havido um elo entre a interpretação judaico-helenística e a pesquisa peripatética/alexandrina muito mais consistente do que se reconhecia antes”²⁴² (KAMESAR, 1997, p. 187).

Mais recentemente, Maren Niehoff, não sem reconhecer a pertinência da pesquisa de Kamesar (NIEHOFF, 2011, p. 9), promoveu considerável avanço na reflexão. A pesquisadora propõe que é perceptível uma relação, seja de repulsa ou de apropriação, entre vários escritores judeus de Alexandria e as pesquisas em torno dos poemas homéricos que se realizavam no Museu da cidade, que se contrapunham às interpretações alegóricas. Os judeus de Alexandria que lidavam com o estudo da Bíblia não seriam informados a respeito de Homero somente pela via popular da recepção dos poemas, mas também pelo meticuloso estudo dos textos que ali se desenvolvia:

Meu argumento a favor de conexões estreitas entre a pesquisa bíblica e homérica também aponta para a integração dos judeus alexandrinos na cultura da elite da cidade. Pensadores judeus estavam familiarizados com os métodos acadêmicos desenvolvidos e discutidos no Museu, que permanecia sem impacto visível entre a mais ampla população do Egito helenístico.²⁴³ (NIEHOFF, 2011, p. 13)

Em uma primeira parte de sua pesquisa, que consiste sobretudo na comparação de interpretações da Bíblia no âmbito do judaísmo de língua grega com métodos alexandrinos revelados em escólios dos poemas homéricos, a autora estuda indícios do relacionamento com a pesquisa do Museu em obras que teriam sido escritas por judeus em meados do segundo século a.C. na cidade de Alexandria: a *Carta de Aristeias*, e escritos de Demétrio, o cronógrafo, e Aristóbulo.²⁴⁴ O autor da *Carta de Aristeias* teria uma atitude conservadora frente ao que se desenvolvia nos estudos homéricos, reagindo contra qualquer possibilidade

²⁴² Minha tradução de: This is somewhat surprising, for it suggests that there may have been a link between Judaeo-Hellenistic interpretation and Peripatetic/Alexandrian scholarship which was much firmer than has been previously acknowledged.

²⁴³ Minha tradução de: My argument for close connections between Homeric and biblical scholarship also points to the integration of Alexandrian Jews in the elite culture of the city. Jewish scholars were familiar with academic methods developed and discussed at the Museum, which remained without visible impact among the broader population of Hellenistic Egypt.

²⁴⁴ Desses dois últimos só nos chegaram fragmentos.

de se esmiuçar o texto da LXX com vistas a encontrar nele interpolações tardias (NIEHOFF, 2011, p. 19ss). Já os outros dois apresentariam posturas bem mais favoráveis e em sintonia com o que se desenvolvia no Museu, apresentando formas de interpretação bem mais próximas daquelas da tradição aristotélica (NIEHOFF, 2011, p. 38-74).

Em seguida, Maren Niehoff aborda especificamente a obra de Fílon. Primeiro, ela procura demonstrar que certos (e vários) intérpretes das escrituras a que Fílon se opõe em seus textos, sem mencionar seus nomes, aplicavam justamente métodos em uso pelos gramáticos do Museu. A partir das informações que o próprio Fílon oferece a respeito da prática hermenêutica desses intérpretes opositores, a pesquisadora consegue identificar três diferentes tipos de abordagem praticados por judeus em Alexandria: mitologia comparada (NIEHOFF, 2011, p. 77-94), estudo do texto em perspectiva histórica (NIEHOFF, 2011, p. 95-111) e crítica textual, no sentido mesmo da tentativa de identificação de uma versão mais confiável do texto, livrando-o de interpolações (NIEHOFF, 2011, p. 112-129).

Por fim, a pesquisadora foca suas análises nas interpretações do próprio Fílon, estudando seus tratados conforme a já tradicional divisão em *Comentário Alegórico*, *Exposição da Lei* e *Questões e Respostas*. Especialmente na série chamada *Comentário Alegórico*, que seria destinada a um público já instruído nas escrituras judaicas, Niehoff constata que Fílon demonstra desenvoltura ao aplicar em sua interpretação da Bíblia métodos de estudo literal do texto próprios da pesquisa praticada em Alexandria sobre os textos de Homero. Contudo, Fílon não resolve os problemas do texto da maneira como se fazia entre os homeristas alexandrinos. Ele não admite assinalar trechos da *Torah* como interpolações, nem compará-los com mitos.²⁴⁵ Recorre, pois, à alegoria de conteúdo platônico para mostrar que os

²⁴⁵ Alguém poderia dizer que Maren Niehoff se esquece de mencionar *Praem.* 23 como uma exceção em que Fílon aceita tratar a narrativa bíblica como mito comparável a mito de outra cultura. Cheguei a cogitar uma crítica nesse sentido, já que o trecho não é mencionado no livro. Mas embora o trecho seja especialmente interessante, entendo que não contém, no entender de quem o escreve, comparação de mitos. Ele afirma que aquele que os gregos chamam pelo nome Deucalião é chamado Noé entre os hebreus. Contudo, parece não considerar ambos como personagens de mitos comparáveis, mas como uma mesma figura, sem negar sua historicidade. Inclusive, localiza Noé/Deucalião no tempo, indicando o dilúvio como referência. O modo como os aproxima é semelhante ao que faz a respeito de Sócrates e Taré em *Somn.* 1.58.. Assim, parece-me haver uma aproximação muito interessante no passo, mas não uma consideração da narrativa bíblica como mito. Há, talvez, a partir do ponto de vista de Fílon, uma interpretação do texto bíblico com relação a sua localização em histórica, o que não deixa de ensejar uma reflexão e uma pesquisa que seria proveitosa, inclusive tendo em consideração o contexto dos estudos homéricos em Alexandria. Infelizmente, Fílon menciona a identificação de Noé e Deucalião como uma mesma figura de passagem e não desenvolve a reflexão, de modo que não é possível apreender todas as implicações que ele percebe no fato. É possível que ele retirasse um pouco da ênfase na identificação, como faz no prosseguimento do referido trecho de *Somn.* 1 a respeito de Sócrates e Taré.

aparentes problemas do texto em seu sentido literal se explicam pelo sentido oculto que proporcionam (NIEHOFF, 2011, p. 133-151).²⁴⁶

Há, certamente, questões controversas propostas por Maren Niehoff que, provavelmente, devem ser discutidas nos próximos anos. Algumas afirmações categóricas que faz podem parecer resultado da sobrevalorização de pequenos indícios em estado fragmentar.²⁴⁷ Mas, entre outros alcances de seu livro, ela demonstra, com indícios pontuais, algo que já era bastante razoável pensar: Fílon está atento para os métodos de leitura não-judaicos que se realizavam há séculos em Alexandria e, especialmente, está informado das leituras literais que se faziam de Homero. Seria mesmo inusitado pensar que um estudioso atento para os mais diversos âmbitos da cultura helenística, da filosofia, da historiografia e da literatura, negligenciasse algo que se desenvolvia em sua própria cidade. Ora, disso conclui-se que Fílon e alguns de seus colegas judeus alexandrinos não estão somente habituados à leitura de Homero, mas também ao estudo detido de seu texto, conscientes dos vários tratamentos que são dados a seus versos. O alexandrino não será, pois, capaz somente de decorar alguns versos do poeta de Quios e mencioná-los esporadicamente. Se essa impressão é verdadeira, o que é reforçado pelo livro de Niehoff, posso supor que Fílon não só lê Homero, mas *entende* de Homero, a ponto de mobilizar seus versos em sua escrita de modo competente e arguto.

Erkki Koskenniemi observou que Fílon cita Homero com frequência e, apesar de

²⁴⁶ O estudo de Niehoff me parece muito mais consistente que o empreendido por Folker Siegert, que compara a abordagem de Fílon com a de Strabo. Siegert nega qualquer uso consciente por parte de Fílon de métodos do Museu. Alguns pontos de seu texto me parecem especialmente problemáticos. Por exemplo, ele acusa erro por parte de Fílon defender textos “prescritivos” quando uma crítica foi feita a textos “narrativos” em *Conf.* 2 (SIEGERT, 2011, p. 396-397). Um leitor de Fílon sabe que para o alexandrino essa distinção entre texto “narrativo” e “prescritivo”, embora percebida como diferença de gênero textual, não é absoluta. A parte narrativa da Torah também é Lei para Fílon. Outro ponto que me parece falho é acusar o não recurso de Fílon à crítica textual, pela comparação de manuscritos (SIEGERT, 2011, p. 399), e não ressaltar que a atitude é justificada pela concepção claramente formulada que ele tem a respeito da inspiração, da perfeição verbal, e necessidade de preservação integral do texto da LXX em seus detalhes. Certamente, contudo, que esses descuidos do professor Siegert não se devem a uma falta de conhecimento por parte do pesquisador, mas sim ao tom apaixonado e combativo de seu texto, no qual chega a afirmar que no âmbito da Igreja “se canonizou a negligência de Fílon” [on a canonisé la négligence de Philon] (SIEGERT, 2011, p. 401). Maren Niehoff demonstrou que não se trata de negligência, mas de uma opção pensada de Fílon a não adoção dos métodos utilizados nos estudos homéricos praticados em Alexandria.

²⁴⁷ Estou pensando em afirmações como a seguinte, a respeito dos judeus alexandrinos cujas leituras seriam percebidas a partir do texto de Fílon, que os combate: “Eles fizeram uma contribuição altamente original para a pesquisa alexandrina, porque aplicaram noções aristotélicas de modo ainda mais consistente a seu próprio texto fundacional que seus colegas gregos tinham feito no contexto da épica homérica” [they made a highly original contribution to Alexandrian scholarship, because they applied Aristotelian notions even more consistently to their foundational text than their Greek colleagues had done in the context of the Homeric epics.] (NIEHOFF, 2011, p. 129).

apontar para a possibilidade de que tenha esses versos decorados por consequência de sua formação, chega a supor que o alexandrino tivesse uma biblioteca particular provida com os poemas do educador da Grécia (KOSKENNIEMI, 2010, p. 304).²⁴⁸ Ademais, o que é mais importante, o pesquisador finlandês observou que, embora demonstre ser preciso, para preservar inclusive as peculiaridades dialetais dos versos citados, Fílon pode deliberadamente alterar algo no texto por razões teológicas (KOSKENNIEMI, 2010, p. 322). A constatação de Koskenniemi é certa. Contudo, resta observar melhor a dinâmica das citações na *negociação* desenvolvida por Fílon, e, inclusive, perceber como essas “razões teológicas” se inserem no processo intercultural.

Katell Berthelot dá um passo nessa direção, e procura demonstrar por meio de alguns exemplos que:

Fílon cita ou se refere a Homero como a um autor, se não inspirado, ao menos dotado de uma grande sabedoria. A obra homérica pode ser invocada para dar suporte a um ensinamento filosófico, como no mundo grego, mas também para ilustrar a verdade de um ensinamento bíblico, ou seu significado universal. Existe para Fílon uma convergência e um acordo, em certos casos ao menos, entre os dois grandes textos de referência da cultura grega e da cultura judaica, um e outro se reforçando mutuamente no plano hermenêutico.²⁴⁹ (BERTHELOT, 2011, p. 150)

Nesse breve trecho, Berthelot consegue evidenciar a complexidade da relação de Fílon com Homero, ou melhor, das relações que se mostram nos escritos de Fílon com respeito aos poemas homéricos. Sugerir que Fílon pudesse considerar Homero um autor inspirado me parece um exagero.²⁵⁰ Felizmente, a pesquisadora não chegou a tal nível de ênfase. Além desses detalhes, a única diferença que eu marcaria é que, do meu ponto de vista, a tal convergência que ela entende *existir* para Fílon, é, antes, algo construído pelo alexandrino, negociado no discurso em momentos específicos. Por isso, ela tem que fazer certa ressalva, dizendo “em certos casos ao menos”. Não se trata de algo que existe, que há, estaticamente, mas de algo que se negocia, algo que, como a identidade que é construída por

²⁴⁸ A hipótese me parece ter caráter bastante imaginativo. Contudo, embora não tenha indícios que a sustentem, tampouco gera consequências importantes. O máximo que julgo poder ser dito é que Fílon provavelmente tinha acesso, de alguma forma, aos poemas homéricos em manuscritos.

²⁴⁹ Minha tradução de: Philon cite ou se réfère à Homère comme à un auteur sinon inspiré, du moins doté d'une grande sagesse. L'oeuvre homérique peut être invoquée pour étayer un enseignement philosophique, comme dans le monde grec, mais aussi pour illustrer la vérité d'un enseignement biblique, ou sa portée universelle. Il existe pour Philon une convergence et un accord, dans certains cas au moins, entre les deux grands textes de référence de la culture grecque et la culture juive, l'un et l'autre se renforçant mutuellement sur le plan herméneutique.

²⁵⁰ Volto a essa questão adiante, ao mencionar citação feita por Sêneca, na qual certo texto de um poeta é apresentado como possivelmente inspirado (p. 148).

meio dos discursos, se coloca de modo diverso conforme a situação. Essa hipótese influenciará em alguma medida as leituras que apresentarei neste capítulo.

4.2 A prática da citação na Antiguidade

Em princípio, citar é algo simples. Consiste em recolher parte de um discurso e fazê-la acolhida em outro. Mas, para tanto, é preciso um escritor, um discurso que possa acolher parte de outro, e esse outro discurso, que é necessariamente dotado de alguma característica que o faça *citável*. Julie Sanders bem observa:

... a adaptação e a apropriação tendem, em geral, a operar dentro dos parâmetros de um cânone estabelecido, servindo certamente, algumas vezes, para reforçar tal cânone ao assegurar um interesse continuado na fonte original do texto, embora em circunstâncias revisadas de entendimento.²⁵¹
(SANDERS, 2006, p. 97-98)

Embora Sanders se ocupe de objetos de estudo e fenômenos intertextuais diferentes daquele que é estudado aqui, a citação em um autor da Antiguidade, sua observação é útil em diferentes sentidos. Primeiramente, por assinalar a necessidade de um cânone, isto é, de um texto ou conjunto de textos que seja entendido por um grupo de pessoas como tendo valor especial, que o faça ser continuamente lido, referido e reconhecido. Além disso, ela faz notar que, embora o texto que lança mão do outro dele se sirva, também serve a ele, pois contribui para sua perpetuação no cânone. Mas a autora bem fala de “circunstâncias revisadas de entendimento”, que se instauram no novo texto, ou, no caso específico do fenômeno que me interessa, no texto citante. Essa dinâmica será observada no caso de Fílon. Como se verá, ao citar Homero, ele não deixa de participar de uma comunidade de literatos que perpetuam a canonicidade do poema. Poder-se-ia pensar, inclusive, que contribui de modo especial para a perpetuação de tal canonicidade em seu âmbito mais específico (como quer que o consideremos ou nomeemos: judaísmo helenístico, helenismo judaico, literatura religiosa judaica e cristã etc). Mas também será evidenciado de modo claro o fato de que Fílon pode propiciar novo entendimento dos versos que cita. Ele não é subserviente ao cânone, mas um leitor/escritor que ativamente se impõe no processo de criação, não restringindo seu texto a si mesmo, mas também não doando sua significação a uma autoridade literária alheia de modo definitivo. Ele negocia sentidos, referências e estatutos de canonicidade.

Bem, mas o que me fez citar o trecho do livro Sanders, que ensejou esses

²⁵¹ Minha tradução de: ... adaptation and appropriation tend on the whole to operate within the parameters of an established canon, serving, indeed at times to reinforce that canon by ensuring a continued interest in the original or source text, albeit in revised circumstances of understanding.

comentários antecipados, em princípio, foi a relevância do cânone nas relações intertextuais. E o fiz para assinalar que, quando se trata de estudar citação em textos antigos, um problema é a frequente indisponibilidade do registro do discurso do qual advém o texto citado, o que, frequentemente, torna inviável identificar com precisão o fenômeno, ou mesmo identificá-lo absolutamente se o trecho do discurso alheio não é apresentado como tal no texto que o acolhe. E ainda que a citação não seja anunciada, não é possível dar a ela outro nome, como considerando que o escritor usurpasse palavras alheias esperando que isso passasse despercebido, pois é igualmente possível que o trecho que ele aproveita fosse amplamente conhecido pelos receptores almejados para seu texto, embora completamente ignorado por nós, isto é, que a fonte fosse evidente e não precisasse de apresentação.²⁵² Considerarei, então, nesta discussão inicial, preferentemente apenas as citações que se declaram como tal.

Recolher parte de um discurso e apresentá-lo em outro, explicitando o ato com informação mínima de sua origem exótica é uma prática antiga. Semônides de Amorgos, lírico do século sétimo a.C.²⁵³, cita um verso em uma elegia, atribuindo-o a outro, indicado como “o homem de Quios” (χῖος ἀνὴρ – *khîos anér*). O verso é tomado da *Iliada* (VI 146), núcleo de um conhecido símile que contrapõe folhas e seres humanos. O lírico desenvolve nos versos subsequentes à citação uma ideia semelhante à que é comunicada pelo símile homérico em seu contexto original.

Embora em um contexto poético, Semônides produziu uma espécie de citação com alguma importante semelhança para com o tipo de repetição do discurso alheio que me interessa em Fílon. Ele cita um verso de Homero para, a partir desse texto dotado de autoridade tradicional, expor um ensinamento. É um ato diferente do praticado pelo comentador, por exemplo, que somente repete trechos do poema para expor sua interpretação sobre o mesmo. Embora comente o texto recolhido, o poema de Semônides não se apresenta meramente como comentário com vistas à explicação do verso somente, mas como meio de transmissão de um ensinamento.²⁵⁴

²⁵² O problema se faz ainda mais complexo se considerarmos como possíveis citações fenômenos de um período (anterior ao de Fílon) de maior importância da oralidade, no qual a escrita ainda não era o meio (exclusivo) utilizado para a composição dos poemas.

²⁵³ Há uma persistente discussão a respeito da autoria e, por conseguinte, da datação do poema. M. L. West, por exemplo, considera que o poema não deve ser atribuído a Semônides de Amorgos nem a seu tempo. Adoto, contudo, o ponto de vista defendido por Teodoro Rennó Assunção (ASSUNÇÃO, 2004, p. 72 - 76; ASSUNÇÃO, 2007, p. 40-42).

²⁵⁴ Tomo o poema de Semônides como exemplo por ser possivelmente uma das mais antigas e preservadas ocorrências de citação explícita entre os poetas arcaicos. Se fosse o caso de seguir com outros exemplos entre líricos, seria possível mencionar a correção de Mimnermo (6W) por Sólon

A citação da obra de poetas por não poetas também não é estranha em ambiente helênico. E não só retores, mas também os mais afamados filósofos de Atenas recorreram a versos poéticos para ilustrar suas exposições.

Decerto, a citação de Homero em Platão implica em problemas complexos, tanto pelo gênero dialógico de seus escritos, que atribui as palavras a terceiros, quanto pela conhecida posição de seu protagonista predileto, Sócrates, com respeito ao poema homéricos. Embora as citações existam em quantidade razoável nos diálogos, é possível perceber que são feitas não com a função de respaldar um ensino ou comprovar uma afirmação, mas para a demonstração da impertinência das próprias citações. Homero é citado para atestar a necessidade de se silenciar Homero quando se busca, pela dialética, uma compreensão ampla das coisas (cf. BOUVIER, 2004).

Aristóteles, por sua vez, não citou os poetas somente para comentá-los como poesia, seja positiva ou negativamente. Na *Ética a Nicômaco*, por exemplo, recorre a diferentes poetas, e, inclusive, para explicitar uma noção de “coragem”, cita palavras proferidas por Diomedes e Heitor na *Ilíada*²⁵⁵ (*Étic. Nic. III 8*), além de outros versos e expressões dos poemas homéricos. A obra dos poetas talvez sirva como exemplo que facilita a compreensão justamente por ser algo compartilhado por aquele que ensina e por aquele que recebe o ensino.

Entre os estoicos, Crisipo foi especialmente profuso em citações dos poetas. E foi criticado por esse costume. Segundo Diógenes Laércio, em um de seus tratados, Crisipo teria citado a *Medeia* de Eurípidés quase toda, de modo que alguém que a lia respondeu ao que lhe perguntava o título do livro que tinha nas mãos: “a *Medeia* de Crisipo” (*Χρυσίππου Μήδειαν* – *Khrysíppou Médeian, Vida dos Filósofos Ilustres VII, 7, 180*). Ademais, Apolodoro ateniense teria afirmado em tom crítico:

εἰ γὰρ τις ἀφέλοι τῶν Χρυσίππου βιβλίων ὅσ' ἀλλότρια παρατέθειται, κενὸς αὐτῷ ὁ χάρτης καταλείπεται.

Se alguém retirasse dos livros de Crisipo todas as passagens alheias que são citadas, restaria para ele uma folha em branco. (*Vida dos Filósofos Ilustres VII, 7, 181*)

Embora não tenhamos disponíveis longos tratados escritos por Crisipo, uma

(26 G. e P.) (Cf. ASSUNÇÃO, 2002/2003) ou alguma utilização de Homero por Píndaro (cf. NAGY, 1990).

²⁵⁵ *Ilíada* XXII, 100 e VIII, 148-149, respectivamente.

consulta aos fragmentos que nos chegaram, bem como aos relatos a respeito de seus escritos²⁵⁶, é suficiente para confirmar o fato de que ele costumava citar trechos de obras poéticas para respaldar e comunicar seu próprio ensino. Plutarco repetidas vezes relata citações feitas por Crisipo, como no seguinte trecho:

Χρύσιππος ἀποφαίνει μήτε κακίας ὑπερβολὴν ἀπολείπειν μήτε κακοδαιμονίας τὸν βίον ὥστ', εἰ λάβοι φωνήν, εἰπεῖν ἂν αὐτὸν τὰ τοῦ Ἡρακλέους γέμω κακῶν δῆ, κοῦκέτ' ἔσθ' ὅπου τεθῆ.

Crisipo mostra que a vida não admite acréscimo de males nem de tristeza, de modo que, se tivesse voz, ela poderia dizer as palavras de Hércules: 'estou cheio de males, e já não há lugar para que mais se coloque.' (*De Stoic.* 31)

Além de registrar a citação que Crisipo realizou, Plutarco revela minimamente como o verso²⁵⁷ se relaciona com o argumento do filósofo. Neste outro trecho, isso fica ainda mais claro:

μικρὸν προελθὼν 'τὰ γὰρ ἐπιγιγνόμενα' φησὶ 'πάθη ἐκκρούει τοὺς λογισμοὺς, καὶ τὰ ὡς ἑτέρως φαινόμενα βιαίως προωθοῦντα ἐπὶ τὰς ἐναντίας πράξεις:' εἶτα χρῆται μάρτυρι τῷ Μενάνδρῳ λέγοντι
οἴμοι τάλας ἔγωγε, ποῦ ποτε φρένες
ἡμῶν ἐκεῖνον ἦσαν ἐν τῷ σώματι
τὸν χρόνον, ὅτ' οὐ ταῦτ' ἀλλ' ἐκεῖν' ἠρούμεθα;

Indo um pouco adiante, [Crisipo] diz: "Pois as paixões que sobrevêm repelem os raciocínios e fazem os fenômenos parecerem diferentes, urgindo com força para as ações contrárias." Em seguida, como testemunho, se utiliza de Menandro que diz:

'Ai de mim, eu mesmo um sofredor, onde é que nossos miolos estavam no corpo naquele tempo, que não escolhemos isso, mas aquilo?' (*De Virt.* 450c)

Crisipo, então, ao expor um pensamento estoico, recorre a versos do comediógrafo como testemunho. E, embora os dois exemplos que escolhi sejam de Plutarco, não é preciso suspeitar que esse fato seja atestado somente por ele. Diógenes Laércio, Galeno e outros também o deixam evidente.

Por essa avultada quantidade de citações e pela característica das mesmas, Erkki Koskenniemi chega a afirmar:

Obras clássicas levavam testemunho para a filosofia estoica, desde que fossem corretamente interpretadas. Isso é precisamente também o que Filon fazia. Ele estava certo de que a Escritura continha a última verdade, e que uma parte (na verdade, a melhor parte) da sabedoria grega clássica era compatível com ela. Aqui nós temos a razão para as numerosas citações *en*

²⁵⁶ Sugiro consulta a *Stoicorum veterum fragmenta* (ARNIM, 2004) ou a um dos tratados de Plutarco em que há explícita polêmica contra os estoicos.

²⁵⁷ Nesse caso, trata-se de um verso de Eurípides: *Herc. Fur.* 1245.

passant nos textos de Filon. Crisipo forneceu a ele tanto o conceito quanto o modelo literário.²⁵⁸ (KOSKENNIEMI, 2006, p.147-148)

A explicação do recurso de Filon aos poetas gregos meramente embasada em uma prática semelhante comumente realizada por um autor específico não me parece apropriada. Ainda que a semelhança seja flagrante em alguns casos, é preciso considerar a distância temporal entre os autores, não no sentido de negar a possibilidade de relação direta entre um e outro, mas para considerar a repercussão da prática da citação, intensificada talvez por Crisipo, em um plano mais amplo do universo discursivo compartilhado por Filon. Dos tempos de Crisipo (século III a.C.) ao tempo de Filon, não existe um vácuo, mas uma vasta produção escrita realizada por diferentes autores. Não me vejo em condições de aferir com precisão a dimensão do passo que o filósofo estoico dá além do que praticava Aristóteles, por exemplo. O máximo que posso dizer é que ele conferiu uma dinamicidade à citação que se faz ecoar em textos posteriores. Ele não é o modelo de Filon, mas propulsor de toda uma tradição, de um recurso que se torna comum. Assim, não diria que Filon cita necessariamente porque Crisipo citou. Mas ele, talvez, cite, porque em seu tempo, em parte devido a Crisipo, o tipo de citação que faz é reconhecido como recurso discursivo plausível.

Em artigo posterior, Koskenniemi ampliará um pouco sua leitura e diz que Filon “segue a maneira de Crisipo e dos estoicos” (KOSKENNIEMI, 2010, p. 322). É prudente a ampliação, ainda que sem referências nominais. A ausência de nomes de outros estoicos *citantes* talvez se dê pela incerteza de qual escolher como exemplo. Eu não hesitaria em mencionar Sêneca, filósofo que escreve em latim, mas que tem considerável importância por ser um prolixo e muito conhecido estoico contemporâneo de Filon. Em *De Brevitate Vitae*, por exemplo, encontramos:

quibusdam nihil, quo cursum derigant, placet, sed marcentis oscitantisque fata deprendunt, adeo ut quod apud maximum poetarum more oraculi dictum est, verum esse non dubitem : "Exigua pars est vitae, qua vivimus."

A alguns não agrada nada que dirija seu curso, mas as calamidades (os destinos) os surpreende enquanto se deitam e bocejam, de tal modo que não duvido que seja verdade o que é dito no maior dos poetas à maneira de um oráculo: “Escassa é a parte da vida que vivemos”. (*Brev. Vit. II, 2*)

O trecho é interessante porque também Filon pode apresentar poetas com esse tom

²⁵⁸ Minha tradução de: Classical works bore witness to the Stoic philosophy, provided they were correctly interpreted. This is precisely what also Philo did. He was certain that the Scripture contained the ultimate truth, and that a part (actually the best part) of classical Greek wisdom was compatible with it. Here we have the reason for the numerous quotations en passant in Philo's texts. Chrysippus offered him both the concept and the literary model.

laudatório, aqui aparente pela expressão “o maior dos poetas” (*maximum poetarum*)²⁵⁹, e pode também, até mesmo, aproximar um verso poético aos oráculos (cf. adiante p. 196-197). Mas seria precipitado, certamente, afirmar uma dependência entre os dois. Lembro que o que almejo evidenciar é simplesmente a vigência do recurso à citação de poetas nos textos de pensadores do século I. Sem dúvida, contudo, as semelhanças entre esses e outros autores não devem ocultar a significância de pequenas diferenças e peculiaridades de cada um. Cito mais um trecho de Sêneca que facilitará o argumento. Ele cita um verso das *Geórgicas* de Virgílio (III 66):

Clamat ecce maximus vates et velut divino ore instinctus salutare carmen canit: Optima quaeque dies miseris mortalibus aevi prima fugit. "Quid cunctaris?" inquit, "Quid cessas? Nisi occupas, fugit." Et eum occupaveris, tamen fugiet; itaque cum celeritate temporis utendi velocitate certandum est et velut ex torrenti rapido nec semper ituro cito hauriendum. Hoc quoque pulcherrime ad exprobrandam infinitam cunctationem, quod non optimam quamque aetatem sed diem dicit.

Eis que o maior poeta declara, e canta um proveitoso canto como se impelido pela fala de um deus: 'O melhor dos dias da vida, para um mortal miserável, é o primeiro a ir-se.' “Por que hesitas?” - diz - “Por que ficas parado? Caso não tomes posse, ele se vai”. E se tiveres tomado posse dele, ainda assim se irá. Por conseguinte, é preciso competir com a celeridade do tempo na velocidade em que ele deve ser usado, e como de uma rápida torrente, que não vai correr para sempre, é preciso beber velozmente. E também é excelente, para que seja reprovada a procrastinação sem limites, o fato de que não diz o melhor 'período da vida', mas 'dia'. (*Brev. Vit. IX, 2*)

O pequeno trecho exemplifica a utilização de um verso poético²⁶⁰ para o ensino de uma doutrina e, ao mesmo tempo, realça o valor sapiencial atribuído ao mesmo pelo filósofo, por meio de uma descrição da enunciação do poeta como inspirada por uma divindade. Fílon também recorrerá a poetas ilustres em seus ensinamentos, e, de modo semelhante, não deixará de conceder-lhes adjetivos de modo benevolente, conforme adiantei. Mas a inspiração divina, para ele, implica em questões que não teriam ocupado o filósofo romano. Assim, não é esperado que um tipo de inspiração divina seja atribuído por Fílon a um poema épico, lírico ou peça trágica.²⁶¹ Uma semelhante relação com a divindade podem ter as palavras da Torah e de sua tradução ao grego (*Mos. 2.37-40*)²⁶², além das de um profeta (*Conf. 44, Cher. 49*), do

²⁵⁹ Embora receba tal caracterização por parte do filósofo, o autor do verso nos é desconhecido.

²⁶⁰ Trata-se do verso 66 do terceiro canto das *Geórgicas* de Virgílio.

²⁶¹ O exemplo que contraponho a Fílon é latino, mas, entre os gregos é considerável a atribuição de algo semelhante a Homero (Cf. BUFFIÈRE, 1956, p. 25-31).

²⁶² cf. PAUL, 2000, 207-213.

livro de Reis (*Conf.* 148), e até dele mesmo (*Cher.* 27).²⁶³ Quanto a palavras de poetas, o alexandrino pode concordar que tenham sido ditas “de modo filosófico” (φιλοσόφως – *philosóphos*, *Prob.* 48), ou “não sem propósito” (οὐκ ἀπὸ σκοποῦ – *ouk apò skopoũ*, *Abr.* 134). Poetas podem ser corretos filosoficamente e pertinentes no que dizem. Mas implicar a divindade, concebida por Fílon como única e pessoal, no que é proferido no poema teria implicações subsequentes. A concepção teológica (assim como outros tantos fatores) interfere na arquitetura das citações. Outro ponto de comparação ensejado pelo trecho citado é o elogio à precisão das palavras apresentadas no verso, algo que é comparável aos elogios que Fílon faz à formulação das frases, não dos poetas, mas frequentemente de Moisés (cf. *Somn.* 2.72).

Além de servir como exemplo para uma mínima comparação contemporânea, que permite vislumbrar o empreendimento de Fílon como algo esperado em seu ambiente discursivo, mas também dotado de especificidades, a menção a Sêneca suscita oportunidade para outra observação. Como era tanto filósofo quanto poeta, faz lembrar que a relação entre poesia e estoicismo não teve um sentido apenas. A naturalidade com que os filósofos citaram vários poetas, é a mesma com que doutrinas filosóficas da escola se introduziram em versos poéticos. Isso aconteceu tardiamente, entre os fins do século I a.C. e do I d.C., na produção literária romana (GILL, 2006, p. 60), mas já tinha um exemplo antigo no *Hino a Zeus*, de Cleantes²⁶⁴. Não pretendo explorar todas as possíveis repercussões dessa interação dinâmica entre filosofia estoica e poesia, mas mencioná-la torna mais compreensível a plausibilidade da citação de textos poéticos no século I d.C., em meio a argumentos a respeito de ética, cosmologia ou outro assunto próprio dos filósofos. Provavelmente, Fílon não recorre a Crisipo de modo isolado, como tendo escolhido seu modelo. Ele se forma como escritor em um ambiente que favorece semelhante recurso.

Embora essa relação com a prática de outros escritores contemporâneos seja suficiente para justificar a prática de citação, não é fora de propósito considerar que Fílon perceberia nisso algum paralelo com sua experiência de citar o texto bíblico, tanto para interpretá-lo quanto para embasar a interpretação de outro texto bíblico em estudo. Por isso, observarei rapidamente a questão da citação da Bíblia em contexto judaico anterior a Fílon.

No âmbito da própria Bíblia hebraica, será difícil apreciar com precisão processos

²⁶³ Muito embora não pareça de todo impossível que, em princípio, algo parecido pudesse ser dito a respeito de palavras algum escritor grego, em alguma situação específica, já que o grupo dos pitagóricos, por exemplo, pode ser caracterizado como “sacratíssimo” (ἱερότατον – *hierótaton*, *Prob.* 2)

²⁶⁴ Considero o referido hino como expressão da doutrina estoica conforme a leitura de ASMIS, 2007.

de citação e alusão. São quase inexistentes as citações²⁶⁵, e é difícil distinguir a existência de reais alusões ou de meras coincidências ou utilizações de tradições comuns, devido à dificuldade de datação e, por conseguinte, de estabelecimento de relação cronológica entre os textos.²⁶⁶ Fora da Bíblia hebraica, contudo, as citações da Torah e de outros livros da Tanakh se farão frequentes em textos que, como muitos dos de Fílon, procuram dar-lhes interpretações. Será o caso dos *Pesharim* encontrados nos manuscritos de Qumran (cf. BERRIN, 2005), de diversos textos do Novo Testamento, e da interpretação rabínica que se pode discernir a partir da Mishnah (cf. SAMELY, 2002).

Conforme Devorah Dimant, as citações praticadas nesses textos são predominantemente “citações de exposição”, isto é, são bem definidas, e apresentam o trecho bíblico para fazer uma exposição de seu significado em seguida. Diferentemente, em outro grupo de textos, os chamados apócrifos ou pseudepígrafos, a pesquisadora encontra mais citações que ela chama “citações de composição”, que se manifestam geralmente como repetições que, eventualmente não anunciadas, são utilizadas na composição de um novo texto, o qual, embora conceda interpretação às palavras bíblicas, não o faz de modo explícito (DIMANT, 1988, p. 382-383).

Entre os pseudepígrafos e apócrifos, Dimant encontra alguns exemplos de citações explícitas, seja pela introdução do nome do responsável pelas palavras no texto bíblico ou alguma outra indicação da fonte (DIMANT, 1988, p. 385), seja pela referência a um personagem ou circunstância da narrativa bíblica que providencia uma espécie de aviso quanto à citação (DIMANT, 1988, p. 391). A maior parte das repetições de trechos dos discursos bíblicos, contudo, ocorre como citações implícitas. Expressões ou frases inteiras do texto bíblico passam a fazer parte de um novo texto sem que sejam anunciadas (DIMANT, 1988, p. 400ss).

Parte da literatura estudada por Dimant sob os nomes de pseudepígrafos e apócrifos foi produzida ou traduzida em Alexandria. Ainda assim, é difícil afirmar categoricamente que Fílon a tenha acessado com frequência e em grande quantidade. Mas é razoável ter em mente que, ainda que estivesse ancorado em uma tradição de escrita grega, tendo sido instruído na formação comum dos gregos²⁶⁷, ele fosse capaz de reconhecer uma

²⁶⁵ A única explícita de que tenho conhecimento está em 2 Reis 14:6, que cita Dt 24:16.

²⁶⁶ Cf. uma discussão a esse respeito entre ESLINGER, 1992 e SOMMER, 1996.

²⁶⁷ Que Fílon era instruído na formação comum dos gregos e além é obviamente evidenciado pela forma e conteúdo de seus próprios escritos. Há, ainda, alguns trechos destes que o assinalam, como *Spec.* 2.230. Cf. MARTÍN, 2009, p. 14-15; BORGÉN, 2005, p. 16-17.

prática de citação dinâmica, variada e, em alguma medida, semelhante, sendo realizada em outros textos que tratavam e recuperavam temas e palavras das Escrituras. No decorrer deste capítulo, ficará patente que o alexandrino também apresenta semelhante dinamicidade e variedade no uso das citações dos poemas gregos, fazendo repetições de versos e expressões tanto anunciadas (por vezes, com precisa indicação da fonte) quanto implícitas, pelo entrelaçamento de palavras alheias em seu próprio texto.

4.3 Qual a apreciação de Fílon a respeito dos poetas?

É possível antecipar que a complexidade e variedade do uso das referências a Homero (e outros poetas) em Fílon refletem uma proporcional complexidade que ele tem na apreciação dessas obras, que não deixa de estar relacionada, de alguma forma, com a negociação intercultural que se percebe em sua escrita. Em dois trechos de *Todo homem bom é livre*, tratado filônico que apresenta um uso dos textos poéticos diferente do que se verifica na maioria dos demais²⁶⁸, o alexandrino justifica o recurso aos poetas:

Τῆς δὲ σπουδαίων ἐλευθερίας μάρτυρές εἰσι ποιηταὶ καὶ συγγραφεῖς, ὧν ταῖς γνώμαις Ἕλληνες ὁμοῦ καὶ βάρβαροι σχεδὸν ἐξ αὐτῶν σπαργάνων ἐντρεφόμενοι βελτιοῦνται τὰ ἦθη, πᾶν ὅσον ἐξ ὑπαιτίου τροφῆς καὶ διαίτης ἐν ταῖς ψυχαῖς κεκιβδήλευται μεταχαραττόμενοι πρὸς τὸ δόκιμον.

Testemunhas a respeito da liberdade dos bons são os poetas e escritores, em cujos entendimentos tanto gregos quanto bárbaros sendo criados quase desde os próprios cueiros são aperfeiçoados quanto aos costumes, moldando novamente em forma genuína tudo que, nas almas, foi adulterado por meio de alimento e modo de vida condenáveis. (*Prob.* 98)

διὰ τί δὲ οὐ μέλλομεν; παιδευταὶ γὰρ οὗτοί γε τοῦ σύμπαντος βίου, καθάπερ ἰδίᾳ γονεῖς παῖδας καὶ οὗτοι δημοσίᾳ τὰς πόλεις σωφρονίζοντες

Por que não haveríamos de fazê-lo [nos dedicarmos ao que dizem os poetas]? Pois eles são educadores da vida como um todo, assim como os pais dão senso aos filhos no âmbito privado, eles o dão aos cidadãos no âmbito público. (*Prob.* 143)

Diferente, e praticamente oposto ao que se encontra na *República* de Platão, os poetas (e escritores de textos em prosa) são elogiados por Fílon pelo potencial que seus escritos têm de promover um aperfeiçoamento moral dos cidadãos, algo apresentado como fato observado na realidade. É, obviamente, algo adequado para ser afirmado em um texto no

²⁶⁸ Fato que será evidenciado no primeiro *Excursus* disposto ao final deste capítulo (p. 196).

qual se lança mão repetidas vezes de textos poéticos em meio aos argumentos. Mas é inevitável lembrar da diferenciação que Filon estabelece entre o texto bíblico e o de Homero, com vistas a excluir a possibilidade de se abordar os livros de Moisés como invenção. A obra dos poetas tem valor, mas não se iguala ao das Escrituras. Se bem observados, os trechos citados de *Prob.* não invalidam essa diferenciação. Mas a questão se torna mais complexa se considerado um trecho em que Filon discute justamente a utilidade da formação comum, e de cada uma de suas partes. O estudo da poesia, que aparece como parte do estudo das letras (γραμματική - *grammatiké*), tem sua utilidade descrita da seguinte maneira:

γραμματική μὲν γὰρ ἱστορίαν τὴν παρὰ ποιηταῖς καὶ συγγραφεύσιν ἀναδιδάξασα νόησιν καὶ πολυμάθειαν ἐργάσεται καὶ καταφρονητικῶς ἔχειν ἀναδιδάξει τῶν ὅσα αἱ κενὰ δόξαι τυφοπλαστοῦσι, διὰ τὰς κακοπραγίας, αἷς τοὺς ἄδομένους παρ' αὐτοῖς ἥρωάς τε καὶ ἡμιθέους λόγος ἔχει χρῆσασθαι.

Com efeito, o estudo das letras (γραμματική - *grammatiké*), ao ensinar histórias que há nos poetas e autores de prosa, produzirá entendimento e abundante aprendizado, e ensinará a agir com desdém para com todas as coisas que as vãs opiniões inventam, por meio das desventuras, as quais se conta que os heróis e semideuses cantados entre eles experimentaram. (*Congr.* 15)

Novamente, em contraste com o que se declarava na *República* de Platão, a poesia pode sim servir para o progresso moral. A relação com a proposta de Platão fica evidente se se percebe, como faz Maren Niehoff, a utilização dos termos δόξα – *dóksa* e νόησις – *nóesis*, que têm lugar justamente no processo recomendado pelo filósofo ático para o progresso moral e intelectual (NIEHOFF, 2012, p. 131).

Mas é preciso lembrar que, mesmo nesse trecho, o estudo da poesia constitui-se como parte da formação comum, da παιδεία – *paideía*, que não é o alvo final daquele que progride intelectual e moralmente. Usando da alegoria do próprio Filon, lembro que Abraão não fica somente com Agar, mas a tem como uma etapa necessária. Seu filho legítimo, contudo, lhe é gerado por Sara. Ao dizer que a poesia é útil para a formação, Filon não a coloca no mesmo nível das Escrituras, ou mesmo da Virtude.

Algo semelhante é percebido também em *Somn.* 1.233-234. No trecho, Filon defende a superioridade da lição encontrada nas Escrituras, mas, ao mesmo tempo, reconhece o proveito dos versos referidos da *Odisseia*, ainda que não sejam verdadeiros. Ou seja, no mesmo trecho, o alexandrino defende também a poesia, e compõe essa defesa justamente como contraponto a uma acusação encontrada em um trecho da *República* (381e) (NIEHOFF,

2012, p. 131-132), em que Sócrates remete aos mesmos versos e afirma que quem conta coisas desse tipo blasfema contra os deuses e faz as crianças serem medrosas. Fílon, por sua vez, vê utilidade pedagógica nos mesmos versos, como invertendo a crítica do filósofo.

Então, a diferenciação que Fílon considera haver entre o texto de Moisés e Homero não implica na exclusão total deste último, mas aparece como um ponto de partida a ser observado e mantido em evidência. Em alguns trechos, como já observei, Fílon informa que a obra de Moisés está à parte por não haver mitos (μῦθοι - *mýthoi*) em seus livros. Mas, ainda que a oposição esteja clara, talvez fique ainda mais evidente ou completa em um trecho específico. Em *Det.* 124, Fílon fala sobre a origem de Isaque, cujo artífice (δημιουργός - *demiourgós*) teria sido o Deus não-criado. Em seguida, a aproximação com a arte poética começa a se realizar. Fílon diz que, conforme testemunho de Sarah²⁶⁹, Deus é o poeta (ποιητής - *poietés*) responsável pelo “riso”, isto é, Isaque. Poderíamos supor que a aproximação é ocasional, e que o termo ποιητής - *poietés* é usado em seu sentido mais geral, significando “aquele que faz” alguma coisa, sem relação específica com o campo semântico da poesia. Mas, no prosseguimento do texto, Fílon fala de uma poética de Deus de maneira tal que leva certamente à percepção de que o que ele realiza é uma comparação entre textos:

εἴ τις οὖν ἰκανός ἐστιν ἀκούσαι τῆς θεοῦ ποιητικῆς, γέγηθε μὲν ἐξ ἀνάγκης αὐτός, συγχαίρει δὲ καὶ τοῖς ἀκροατικῶς πρότερον ἐσχηκόσιν. ἐν δὲ τῇ τοῦ θεοῦ ποιητικῇ μύθου μὲν πλάσμα οὐδὲν εὐρήσεις, τοὺς δὲ ἀληθείας ἀσινεῖς κανόνας ἅπαντας ἐστηλιτευμένους, οὐδ’ αὖ τὰ φωνῆς μέτρα καὶ ῥυθμοὺς καὶ μέλη ἀκοᾶς διὰ μουσικῆς ψυχαγωγούντα, τὰ δὲ φύσεως αὐτῆς τελειότατα ἔργα τὴν ἴδιον εὐαρμοστίαν κεκληρωμένα.

Então, se alguém é apto a escutar a arte poética de Deus, ele necessariamente se regozija, e também se alegra junto com os que antes já eram afeitos a escutá-la. Na arte poética de Deus não encontrarás nenhuma composição de mito, mas todas as ilesas regras da verdade registradas em uma estela. Também não encontrarás os metros da voz, nem ritmos e melodias que dispersam a audição por meio da música, mas as mais perfeitas obras da própria natureza, que receberam por parte, cada uma, a adequação que lhe é própria. (*Det.* 125)

Nesse passo, além de asseverar que a obra composta por Deus não contém mitos, Fílon observa também que não está escrita em versos. Sem dúvida, o intento é manter um claro limite que separa o texto sagrado do que hoje chamaríamos “literatura”, pois, como Adam Kamesar observa, no século I, em geral, a presença de mito e metro caracterizavam

²⁶⁹ Cf. Gn 21:6.

uma obra como poesia (KAMESAR, 1997, p. 160-161)²⁷⁰. Parece-me, pois, que a ênfase nessa diferenciação é proporcional à sua importância no projeto de Fílon, o que não é estranho, uma vez que a definição do estatuto do texto estudado é, razoavelmente, algo básico e necessário com antecedência para o empreendimento de um exegeta.²⁷¹ E isso se revela inclusive na necessidade que ele expressa de que o prosélito adote tal diferenciação com segurança, como observei no capítulo anterior.²⁷² Ora, se ele considera a especificidade do texto de Moisés quando se dispõe a interpretá-lo, seu (potencial) leitor também deveria fazê-lo.

Mas, como também observei no referido trecho do capítulo anterior, Fílon não requer que o prosélito (e, logicamente, também o judeu por nascimento) abandone a leitura dos poetas, mas a aprecie de modo diferente. Não é difícil perceber que esse conhecimento da poesia não produz submissão ao objeto estudado, pois não se trata da verdadeira filosofia ou da virtude em si. Essa será encontrada na obra de um verdadeiro filósofo chamado Moisés.²⁷³ Mas essa lida com a obra poética sem submissão (mas com consideração) é componente importante para uma negociação intercultural, pois não será o caso, em uma negociação, de negar a uma tradição inteira qualquer validade, como se não fosse sequer necessário conhecê-la.

Então, essa diferenciação de partida, ou “de segurança”, eu diria, entre a Torah e a poesia grega não limita o variado uso dos poemas homéricos. Como venho argumentando, não há exclusão, interdição do conhecimento. Pelo contrário, nessa negociação será imprescindível a capacidade de lidar com a obra poética grega, de mover-se com segurança em seus meandros, sabedor de seus detalhes, de modo a envolver-se com ela pensadamente, aproveitando o que convém e silenciando o que é prejudicial em cada situação. A seguir, por meio de exemplos, veremos como isso se dá nos escritos de Fílon.

²⁷⁰ Kamesar argumenta que o mito (μῦθος - *mýthos*) ocupa no período helenístico e posterior o lugar que, em Aristóteles, era ocupado pela mimesis (μίμησις - *mímesis*) na identificação da obra poética (KAMESAR, 1997, p. 161).

²⁷¹ Maren Niehoff, conforme mencionei há pouco, entende a afirmação da ausência de mitos nas Escrituras como uma tentativa de interdição a uma abordagem do texto sagrado nos padrões dos gramáticos alexandrinos. (Cf. acima p. 140, em que apresento a pesquisa exposta em NIEHOFF, 2011.)

²⁷² Cf. p. 115-116.

²⁷³ *Her.* 301. Cf. LÉVY, 2003, p. 106. Cf. também CLIFFORD, 2007, sobre a consistente construção elaborada por Fílon de um Moisés filósofo. Para Fílon, “filosofia’ é sobretudo o estudo e a prática da Lei judaica ou, em outros termos, os ensinamentos contidos nos livros de Moisés” [‘philosophy’ is above all the study and the practice of Jewish Law or, put in different terms, the teachings contained in the books of Moses] (PEARCE, 2011, p. 118-119). Assim como Sarah Pearce, remeto a NIKIPROWETZKY, 1974, p. 97-116 para uma abordagem mais aprofundada sobre a “filosofia” em Fílon.

4.4 Encontros marcados: O *mohel*-escritor²⁷⁴ tem faca e estilo nas mãos

Na Introdução, referi-me à citação como *encontro*, lançando mão de uma especificidade da língua hispânica utilizada por Ricardo Piglia em um artigo sobre o tema. Sugeri e sugiro que, na citação, o encontro entre diferentes arquivos é bem definido, ainda que suas motivações e repercussões nem sempre sejam também assim. Isso acontece porque, embora o trecho citado seja verbalmente idêntico ao encontrado em seu contexto original, sua realização é diversa. O enunciado se repete, mas a enunciação é nova, única. O enunciado é repetido, a enunciação não, ela é repetidora, como observa Antoine Compagnon (cf. COMPAGNON, 1979, p. 55-57). Assim, o texto repetido está em um sistema diferente e entra em um novo jogo de significados, sem, contudo, deixar de fazer parte de seu sistema original. Portanto, ele estabelece uma relação entre os dois sistemas. O estabelecimento dessa *relação*, eu o chamei de *encontro*.

Quando Fílon cita um verso homérico, retirando-o de seu contexto cultural, de seu tempo, de seu canto, e trazendo-o para sua prosa, seu argumento e negociação, ele provoca uma série de repercussões que merecem ser pensadas. Homero existe como poema antigo. Existe também como patrimônio cultural da cultura grega e helenista do tempo de Fílon. E passa a coexistir, dentro do sistema criado pelo próprio Fílon, com o arquivo ali predominante, o *Pentateuco*.

Para pensar essa coexistência, é bom observar também que, quando se destacam palavras de um texto para deixá-las em evidência em outro, é normal que o valor dessas palavras seja alterado. Inclusive porque se, no texto original, elas eram parte da concatenação de um discurso ou poema, sem que detivessem um lugar especial, no novo contexto elas são emolduradas pelas palavras próprias do autor. Elas são isoladas, selecionadas, recortadas de seu contexto, e são revestidas do poder (e são alvo da expectativa) de concentrar um sentido em si mesmas, independente de seu contexto originário. E esse sentido que as palavras citadas passam a possuir (ou que se espera que possuam) pode ser gerado de modo complexo, a partir das palavras em si, sem dúvida, mas também destas em relação ao seu novo ambiente e, possivelmente, também pela memória de seu ambiente primeiro. Exemplos podem esclarecer e aproximar a reflexão ao caso específico de Fílon.

Em *Sobre os Sonhos* (1.52ss), Fílon discorre sobre a saída de Taré, Abraão e sua

²⁷⁴ *Mohel* (מֹהֵל) é o nome dado, na tradição judaica, para o responsável pela remoção do prepúcio no rito da circuncisão.

família da Caldeia rumo a Harã. Esta última cidade é interpretada por ele como “a metrópole dos sentidos”²⁷⁵. A Caldeia, por sua vez, é representada como o lugar daqueles que investigam os astros. Então, a mudança é entendida como um aviso da *palavra sagrada* àqueles que se dedicam ao estudo do universo antes de se conhecerem a si mesmos. No meio de um discurso atribuído à própria palavra sagrada, lemos:

ἀνάβαινε νῦν εἰς οὐρανὸν καὶ καταλαζονεῦοι περὶ τῶν ἐκεῖ,
μήπω δεδυνημένος γινῶναι κατὰ τὸ ποιητικὸν γράμμα
ὅττι τοι ἐν μεγάροισι κακὸν τ' ἀγαθὸν τε τέτυκται

Sobe agora ao céu e vangloria-te das coisas que há ali, ainda não tendo sido capaz de notar, conforme o escrito poético, 'o que de bom e de ruim se produziu no teu palácio' (*Somn.* 1.57).

O *escrito poético* (τὸ ποιητικὸν γράμμα – τὸ ποιητικὸν γράμμα) a que Fílon se refere é a *Odisseia*. Mais precisamente, ele cita o verso 392 do canto IV. Em seu texto, o termo palácio parece assumir um significado metafórico, referindo-se ao corpo do indivíduo, uma vez que disso ele está a falar, justamente a respeito do autoconhecimento. Assim, o verso ganha um sentido em si mesmo, livre da concatenação em que se inseria na narrativa original. Um sentido livre, mas não absolutamente distinto.

No passo da *Odisseia* do qual foi extraído o verso, quem fala é Idotea. Essa figura mitológica orienta Menelau a procurar seu pai, Proteu, para saber como regressar à casa. Ela diz que, além do caminho, ele lhe diria, caso o monarca quisesse saber, o que de bom e de ruim se produziu no palácio dele durante o tempo que esteve errante. Portanto, pude dizer que o sentido novo que o verso recebe em Fílon não é absolutamente distinto, pois também no poema a questão é de *vir a conhecer*. No poema, não é o narrador que canta essas palavras, mas a filha de Proteu, que diz que o pai iria *fazer saber* o que há na morada, no sentido literal. No texto de Fílon, não é Fílon que diz essas palavras, mas a “palavra sagrada”, que observa que o seu interlocutor *ainda não sabe* o que há na morada, no sentido metafórico.

Pela instauração do significado metafórico, o sentido que o verso tem no contexto mitológico e narrativo é transportado e transformado no contexto da hermenêutica de Fílon, adaptando-se, de maneira semelhante à de um item lexical que se adapta a diversas (mas também semelhantes) estruturas sintáticas em diferentes frases.²⁷⁶

²⁷⁵ Cf. *Somn.* 1.41.

²⁷⁶ Noto que o mesmo verso de Homero é utilizado em *Mig.* 195 com o mesmo sentido, em argumentação semelhante. Ali, contudo, não são explicitadas as figuras de Sócrates e Taré. Mais importante, talvez, é observar que também em Plutarco se encontra o mesmo verso retirado da narrativa homérica e trazido isolado para um contexto em que recebe sentido mais amplo (*De*

Com essa adaptação, um verso de Homero pode ser utilizado em um discurso da “palavra sagrada”, não para respaldar, divulgar ou valorizar o mito grego, mas para explicitar um ensinamento que é extraído, por uma hermenêutica peculiar, do texto bíblico.

Esse ensinamento, por sua vez, também está relacionado ao arquivo grego. Não ao literário, mas ao da filosofia.²⁷⁷ Isso se nota pela frase seguinte no mesmo discurso da *palavra sagrada*: “*Conhece-te a ti mesmo*” (γνῶθι σαυτόν – *gnôthi sautón*, *Somn.* 1.57). A colocação do verso homérico quase junto a essa oração deixa claro que as palavras de Idotea são de fato associadas à máxima délfica que, por sua vez, é mobilizada no ensinamento socrático.²⁷⁸ Isso é flagrante se considerado o fato de que Sexto Empírico afirma que “Sócrates nos exortou a não examinarmos nada mais que *'o que de bom e de ruim se produziu no teu palácio'*”²⁷⁹ (*Adv. Log.* 21)²⁸⁰. Ademais, posteriormente, o verso aparece da mesma forma relacionado com o ensinamento socrático em Diógenes Laércio (*Vidas* 2,21). Diógenes Laércio, contudo, afirma recuperar informações de Demétrio de Bizâncio. Como tal historiador viveu antes de Fílon, é preciso reconhecer a possibilidade de que o alexandrino tenha aproveitado o verso seguindo uma tradição já existente.

Há mais a dizer a respeito. Fílon não restringe a referência a Sócrates a essa menção de seu ensino, mas menciona seu nome no trecho que segue:

τὸν τρόπον τοῦτον Θάρρα μὲν Ἑβραῖοι, Σωκράτην δὲ Ἕλληνας ὀνομάζουσι· καὶ γὰρ ἐκείνον ἐγγράσαι φασὶν τῇ περὶ τοῦ γνῶθι σαυτόν ἀκριβεστάτῃ σκέψει, μηδὲν ἔξω τῶν καθ' ἑαυτὸν φιλοσοφοῦντα. ἀλλ' ὁ μὲν ἄνθρωπος ἦν, Θάρρα δ' αὐτὸς ὁ λόγος ὁ περὶ τοῦ γνῶναί τινα ἑαυτὸν προκειμένου οἷα δένδρον εὐερνέστατον, ἵν' ἔχοιεν εὐμαρῶς οἱ φιλάρετοι τὸν περὶ ἠθοποιίαν δρεπόμενοι καρπὸν σωτηρίου καὶ ἡδίστης ἐμπίπασθαι τροφῆς.

Esta figura, os hebreus nomeiam Taré, e os gregos, por sua vez, Sócrates.

Comm. 1063 d-e). Curiosamente, o contexto da citação de Plutarco é marcado por uma polêmica contra Crisipo. Como se verá, a partir de fatos mencionados a seguir, é possível suspeitar que a citação deste verso por Plutarco no trecho seja feita como referência à filosofia de Sócrates.

²⁷⁷ A distinção entre arquivo literário e filosófico é feita a partir da perspectiva atual. Decerto, reconheço que é possível considerar, em alguma medida, a obra de Platão como também pertencente ao arquivo literário.

²⁷⁸ Embora a máxima délfica seja mais antiga que Platão, e apareça em diferentes contextos, parece-me sensato considerar que Fílon a associa diretamente a Sócrates. Isso se confirmará adiante. No que diz respeito ao ensino desenvolvido por Fílon no trecho, parece-me razoável considerar a semelhança no aproveitamento da máxima com relação ao realizado em *Fedro* 229e.

²⁷⁹ Minha tradução de: ὁ Σωκράτης παρήγγελλε μηδὲν ἄλλο ζητεῖν εἰ μὴ ὅτι τοι ἐν μεγάροισι κακὸν τ' ἀγαθόν τε τέτυκται.

²⁸⁰ Cf. também *Adv. Eth.* 2. Sexto Empírico introduz o mesmo verso afirmando que Sócrates ensinou isso ser o mais necessário a se buscar (ἀναγκαιότατον ζητεῖν – *anagkaiótaton dzeteîn*).

Pois verdadeiramente dizem que este envelheceu na mais rigorosa observação referente ao “conhece-te a ti mesmo”, nada filosofando fora das coisas relacionadas a si mesmo. Entretanto, ele era um ser humano, enquanto Taré é o próprio arrazoado a respeito de alguém conhecer a si mesmo, proposto como uma árvore muito bem brotada, para que os amantes da virtude tenham como saciar-se facilmente com um alimento salvador e agradabilíssimo, colhendo para si o fruto da formação de caráter. (*Somn.* 1.58)

Homero, que não é nomeado, é usado como forma de referência ao ensino socráticos e, assim, antecipa a entrada em cena do próprio Sócrates. Este, por sua vez, é aproximado a Taré e elogiado por sua vida. Mas é também diferenciado do personagem bíblico, pois este não é simplesmente um ser humano com uma vida limitada a determinado tempo, mas um arrazoado, um discurso (λόγος – *lógos*) a respeito de tal modo de vida. E Taré-discurso é apresentado como árvore convidativa, para que os amantes da sabedoria recorram a ele. Sendo assim, os judeus amantes da sabedoria não precisam recorrer ao exótico, mas a algo que está plantado no próprio arquivo hebraico. De modo paralelo, alguém que julgue que procurar tais coisas é buscar algo alheio deve reavaliar sua consideração e perceber a presença do mesmo princípio, de modo ainda mais potente, nas próprias Escrituras.

O verso homérico pode ter sido utilizado, no presente caso, de modo semelhante e, em alguma medida, subordinado à utilização da figura de Sócrates, isto é, como ponto de comparação e demonstração de harmonia com o arquivo grego, não para exaltação deste, mas defesa da pertinência do judaico.

Aplicar um novo sentido filosófico ou teológico para um verso da narrativa homérica é recurso utilizado de modo ainda mais explícito em *Sobre a confusão das línguas* 170. E nesse trecho, fica também evidente o fato de que a negociação começa já no cuidado com o recorte feito para a citação.

Ao interpretar o relato da Torre de Babel, Filon se depara com uma fala atribuída ao próprio Deus, a qual, segundo ele, merece ser observada de modo não incidental (σκέψασθαι δ' οὐ παρέργως ἄξιον – *sképsasthai d'ou parérgos áksion*). Trata-se do verso 7 do capítulo onze de *Gênesis*: “Vamos, descendo, confundamos ali a língua deles”²⁸¹. O problema que ocupa a leitura do alexandrino é a possibilidade de que se suspeite de uma multiplicidade de deuses pelo uso da forma plural do particípio (καταβάντες – *katabántes*) e do verbo συγγέωμεν – *synkhéomen*, na primeira pessoa do plural. Em vez de negligenciar o

²⁸¹ Minha tradução de: δεῦτε καὶ καταβάντες συγγέωμεν ἐκεῖ αὐτῶν τὴν γλῶτταν.

detalhe, o intérprete refere-se a outros trechos em que semelhante peculiaridade ocorre.²⁸² Em seguida, diz que é preciso dizer antes de tudo (λεκτέον οὖν ἐκεῖνο πρῶτον – *lektéon oûn ekeîno prôton*) que nada que existe tem a mesma honra que Deus, e que há somente um governante, regente e rei (εἷς ἄρχων καὶ ἡγεμῶν καὶ βασιλεύς – *heîs árkhon kai hegemôn kai basileús*). Logo, introduz os versos homéricos da seguinte maneira:

τὸ γὰρ οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη, εἷς κοίρανος ἔστω, εἷς βασιλεὺς οὐκ ἐπὶ πόλεων καὶ ἀνθρώπων λέγοιτ' ἄν ἐν δίκῃ μᾶλλον ἢ ἐπὶ κόσμου καὶ θεοῦ: ἐνὸς γὰρ ἕνα ποιητὴν τε καὶ πατέρα πάλιν καὶ δεσπότην ἀναγκαῖον εἶναι.

Pois “Não é boa a liderança dividida por muitos; que haja um líder, um rei” não se diria a respeito de cidades e seres humanos com mais justiça do que a respeito do mundo e de Deus, pois de um é forçoso que o criador, pai e senhor, por sua vez, seja também um. (*Conf.* 170)

Fílon demonstra estar atento para o fato de que está transportando o verso de seu contexto (*Iliada* II 203-4), no qual se falava de autoridade entre humanos, e adaptando-o para a relação teológica entre Criador e criação. Uma questão seria pensar o motivo desse esforço por adaptar um verso homérico à argumentação monoteísta, se estava certamente acessível na memória do escritor a frase recitada em *Deuteronômio* 6:4: “*Escuta Israel: IHWH é nosso Deus, IHWH é um!*”²⁸³ A primeira grande diferença entre a citação efetivada e esta que suponho acessível e facilmente utilizável no contexto em questão talvez seja a amplitude do alcance das duas, bem como sua capacidade de produção de compreensão. Enquanto o verso canônico, conhecido como *shemá*, demarca seu público e nomeia o Deus de que fala²⁸⁴, o verso homérico, conforme o recorte operado por Fílon, reflete a experiência cotidiana de todos os habitantes do Império Romano de seu tempo. Além disso, os judeus, que já tinham o *shemá* na memória²⁸⁵, agora podiam ver o monoteísmo ser respaldado por um verso que era patrimônio comum de todos. A sua fé, então, não era mais defendida meramente como sistema fechado, dotado de sentido somente enquanto se restringisse o âmbito dos pensamentos, mas como algo coerente com a existência cotidiana e com a totalidade do

²⁸² Ele menciona Gn 1:26 e Gn 3:22.

²⁸³ Minha tradução de: : שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד

²⁸⁴ O verso soa mais restrito, mesmo quando considero a possibilidade aventada por Birnbaum (ver cap. 3) de que *Israel*, em Fílon, não se refira exclusivamente aos judeus por nascimento ou conversão, e o fato de que na LXX o nome IHWH se vê substituído pelo termo comum κύριος – *Kýrios*, Senhor.

²⁸⁵ Embora não haja evidências definitivas de que o *shemá* fosse recitado publicamente, a importância do versículo no judaísmo antigo, inclusive no âmbito helenofônico, é perceptível (cf. LEONHARDT, 2001, p. 139-140).

mundo existente.

Mas, como sugeri há pouco, a seleção e o recorte do trecho citado são importantes para que a amplitude da citação não comprometa limites impostos pelo próprio argumento. Para demonstrar esse aspecto da citação, é preciso lembrar rapidamente o contexto original do trecho citado. Agamenon havia testado os guerreiros dizendo que poderiam perder a guerra. O teste resulta em uma debandada geral rumo aos navios. Atena vai a Odisseu e o encarrega de colocar ordem nas coisas, de modo que as naus não zarpassem, o que, se acontecesse, colocaria fim à guerra sem que se tivesse alcançado o objetivo da mesma. Odisseu anda por entre as pessoas e diz palavras convincentes aos poderosos e aos do povo. A estes últimos, ele ordena que esperem as instruções dos superiores. Então, emite a frase que Fílon cita no trecho agora em estudo. Para facilitar a lembrança, volto a transcrevê-la: “Não é boa a liderança dividida por muitos; que haja um líder, um rei”. Mas a frase, no poema, continua com as seguintes palavras: “ao qual o filho de Cronos, o de tortuoso conselho, deu o cetro e os julgamentos, para que deliberasse entre eles” (*Iliada* II 204-205)²⁸⁶.

É uma deusa que motiva a fala de que se extrai o trecho citado. E há mais: nessa mesma fala, mais precisamente no segundo verso citado, do qual apenas duas palavras são recolhidas, a diversidade de deuses é explícita. O próprio princípio da monarquia, no verso, é atrelado a um respaldo de Zeus, filho de Cronos. A seleção do trecho a ser citado e seu recorte preciso permitem que ele seja extraído sem que nele restem evidentes resquícios de seu contexto politeísta original. Assim, Fílon pode lançar mão do princípio monárquico, o mesmo que no poema que cita é respaldado por um deus inserido na mitologia politeísta dos gregos, para respaldar a existência de um só Deus. Uma citação de fato instigante quando observada de perto, pois lembra que a movimentação do alexandrino entre os arquivos não é fortuita, mas negociada e atenta.

E ainda outro dado relevante pode ser acrescentado à reflexão. A primeira metade do verso (“Não é boa a liderança dividida por muitos” - οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη) é utilizada por Fílon em *Legat.* 149 para respaldar como positiva a ação de César Augusto, ao constituir-se sozinho como primeiro imperador romano. Ou seja, embora nesse outro trecho Fílon também mantenha o contexto politeísta excluído, ele conserva um elemento do contexto original do verso: a defesa do princípio monárquico. No trecho, César Augusto é elogiado de modo a fazer contraste a Gaio Calígula, que, segundo Suetônio, teria usado, pelo menos uma

²⁸⁶ Minha tradução de: ᾧ δῶκε Κρόνου πάϊς ἀγκυλομήτεω σκῆπτρόν τ' ἠδὲ θέμιστας, ἵνά σφισι βουλευῆσι.

vez, a outra metade do verso homérico e começo do seguinte (“que haja um líder, um rei” - εἷς κοίρανος ἔστω, εἷς βασιλεύς) para destacar a unicidade do governo durante um banquete com nobres (*Cal.* 22)²⁸⁷. Pela natureza marcadamente de contraposição da passagem de Fílon em *Legat.* 149²⁸⁸, não me parece de todo impossível que ele esteja utilizando o verso sabendo que era utilizado por Calígula, como para demonstrar sua melhor adequação a César Augusto.

Isso pode fazer suspeitar que a aplicação do verso para a defesa do monoteísmo poderia também ter sido ensinada pela mesma polêmica, ou alguma semelhante. Já que Calígula queria ser considerado um deus, não seria fora de propósito fazer notar em *Conf.* 170 que o verso por ele usado para ressaltar seu poder exclusivo é melhor aplicado ao Deus verdadeiro. Mas, nesse ponto, há mais suposição que evidência. O que se pode afirmar com segurança sobre *Conf.* 170 a partir da leitura de *Legat.* 149 é que Fílon não só reconhece que o verso em seu contexto original trata da monarquia como sistema de governo entre humanos, e não do princípio monoteísta, mas também está ciente de que o verso pode ser usado, por meio da citação, justamente para a defesa de sistemas monárquicos vigentes no mundo extra-poema. Ele está, pois, atento para a diferença da leitura que faz e da recontextualização que implementa para o verso. Mas é importante notar que um movimento semelhante já havia sido realizado por Aristóteles na *Metafísica* (1076a), pois o filósofo cita o mesmo verso homérico ao tratar da unidade do princípio cósmico.²⁸⁹

Uma questão que surge e que merece ser mencionada, ainda que sua solução nem sempre seja viável, consiste em inquirir se Fílon, ele mesmo, lê o texto de Homero e opera essas interpretações que lhe atribuem outro sentido, ou se tem acesso a essas leituras por intermédio de outros intérpretes. É de se supor que Fílon conhecesse interpretações alegóricas produzidas por intérpretes de Homero. E isso fica evidente quando se constata que ele realmente coincide com algumas interpretações que nos chegaram por outros caminhos. Nesse sentido, Robert Lamberton menciona, entre outras, a interpretação do epíteto homérico de Hefesto (χολός - *kholós*) que transparece em *Sobre a Eternidade do Mundo* 127²⁹⁰, a qual

²⁸⁷ Suetônio parece ser crítico sobre essa vontade de Calígula de reafirmar e destacar a todo momento sua posição. No mesmo trecho em que narra a citação do verso por parte de Calígula, observa que este atribuía a si mesmo uma porção de títulos, entre os quais o de “melhor e maior César” (*optimus maximus Caesar*, *Cal.* 22.1).

²⁸⁸ O trecho será estudado adiante, no capítulo seguinte (p. 325ss).

²⁸⁹ Sobre essa citação em Aristóteles, seu uso em Fílon e, posteriormente, entre autores cristãos, cf. MARTÍN, 1997.

²⁹⁰ A referência ao deus pela utilização da palavra que lhe serve de epíteto é garantida pela expressão “como dizem os poetas” (ἥ φασιν οἱ ποιηταί). Concorro com Colson, que observa como impossível, embora engenhosa, a emenda proposta por Cumont, pela qual o próprio nome do deus

também foi conservada em um escólio (LAMBERTON, 1986, p. 52). Outra interpretação interessante mencionada pelo estudioso encontra-se em *Sobre os Sonhos 2*:

οὐχ ὀρᾶς, ὅτι ὁ γήινος ὄγκος, Ἄδάμ, ὅταν ἄψηται τοῦ διδύμου ξύλου, θνήσκει, δνάδα τιμήσας πρὸ μονάδος καὶ τὸ γενόμενον πρὸ τοῦ πεποικηκότος ἐκθαυμάσας; ἀλλὰ σύ γε τοῦ μὲν καπνοῦ καὶ κύματος ἐκτὸς βαίνε καὶ τὰς καταγελάστους τοῦ θνητοῦ βίου σπουδᾶς ὡς τὴν φοβερὰν ἐκείνην χάρυβδιν ἀποδίδρασκε καὶ μηδὲ ἄκρω, τὸ τοῦ λόγου δὴ τοῦτο, δακτύλῳ ψαύσης.

Não vês que a “massa de terra”, Adão, quando tocou a árvore dupla, morreu, havendo honrado a duplicidade em vez da unidade, e tendo admirado o criado em vez daquele que [o] fez? Mas tu, sai “para fora da fumaça e da onda”, e escapa das absurdas diligências da vida mortal, como daquela temível Caríbdis, e não toques, como na expressão, nem com a ponta do pé, nem com o dedão. (*Somn.* 2.70)

Fílon deixa de falar sobre Adão por um momento para dirigir-se à audiência e fazer um alerta. Ele cita um verso da *Odisseia* (XII 219) sem anunciá-lo, mas menciona o nome de Caríbdis, o que torna mais fácil reconhecer a procedência do mesmo. Fica claro que ele compartilha de uma interpretação tradicional, que lê a viagem de Odisseu como a da alma racional, que retorna do mundo criado para sua morada celestial (LAMBERTON, 1986, p. 52). No mesmo sentido, John Dillon entende que o uso frequente que Fílon faz do verbo νήχω – *nékho*, “nadar”, para descrever o esforço do ser humano para superar a existência material, “sugere seu conhecimento da alegorização do naufrágio de Odisseu perto da Feácia no canto V da *Odisseia*, em que Homero usa o verbo repetidamente”²⁹¹ (DILLON, 1981, p. 183).

A esses exemplos, outros podem ser agregados. Em *Dec.* 54, Fílon demonstra estar informado dos significados alegóricos físicos atribuídos a vários dos personagens da mitologia grega: Core, Deméter, Plutão, Possêidon, Hera, Hefesto, Apolo, Ártemis, Afrodite e Hermes. Em seguida, em *Dec.* 56, Fílon se refere aos Dióscuros (cf. *Odisseia* XI 298-303) como se representassem dois hemisférios, um sobre e outro sob a terra. A mesma lição é transmitida por Sexto Empírico em *M.* IX, 37. Trata-se de uma interpretação que resolve em um significado físico o par de personagens míticos.

apareceria no texto de Fílon. Como Lamberton não cita o texto ao comentá-lo, não sei se considera a emenda como correta para afirmar o que afirma. Não obstante, o texto como nos chegou parece-me suficiente para se reconhecer a referência ao deus grego e o conhecimento da tradição alegórica referente a ele nesse trecho de *Aet.* Não obstante, um problema adicional pode tirar importância da evidência: a autoria do tratado *Sobre a eternidade do mundo* é colocada em dúvida (cf. Início do *Excursus* que segue este capítulo).

²⁹¹ Minha tradução de: suggests his acquaintance with the allegorizing of Odysseus' shipwreck off Phaeacia in *Odyssey* V, where Homer employs this verb repeatedly.

Contudo, em sua leitura da Bíblia, Filon pode explicar um dado da narrativa resolvendo-o em um sentido alegórico físico e, alternativamente, o que parece preferir, em um sentido moral. De modo semelhante, ele parece conhecer outro sentido para Castor e Pólux. Os mesmos personagens parecem receber, de passagem, outra interpretação em *Somn.* 1.150. A alternância entre vida e morte dos irmãos gêmeos serve como ponto de comparação para a vida do *praticante*, que é irregular e se alterna entre o progresso e o retrocesso no aperfeiçoamento moral/espiritual. Interessante notar que, no passo, os irmãos não são mencionados de forma alguma. Cito o trecho de modo estendido para assinalar alguns detalhes:

ἴσως δὲ καὶ τὸν ἑαυτοῦ βίον ὁ ἀσκητῆς φαντασιούται κλίμακι ἑοικότα: φύσει γὰρ ἀνώμαλον πρᾶγμα ἄσκησις, τοτὲ μὲν προϊούσα εἰς ὕψος, τοτὲ δ' ὑποστρέφουσα πρὸς τοῦναντίον, καὶ τοτὲ μὲν καθάπερ ναῦς εὐπλοία τῇ τοῦ βίου, τοτὲ δὲ δυσπλοία χρωμένη. ἑτερήμερος γάρ, ὡς ἔφη τις, τῶν ἀσκητῶν ὁ βίος, ἄλλοτε μὲν ζῶν καὶ ἐγρηγορώς, ἄλλοτε δὲ τεθνεώς ἢ κοιμώμενος. καὶ τάχα οὐκ ἀπὸ σκοποῦ τοῦτο λέγεται: σοφοὶ μὲν γὰρ τὸν Ὀλύμπιον καὶ οὐράνιον χῶρον ἔλαχον οἰκεῖν, ἄνω φοιτᾶν ἀεὶ μεμαθηκότες, κακοὶ δὲ τοὺς ἐν Ἄιδου μυχοῦς, ἐξ ἀρχῆς ἄχρι τέλους ἀποθνήσκουσιν ἐπιτετηδευκότες καὶ εἰς γῆρας ἐκ σπαργάνων φθορᾶς ἐθάδες ὄντες. οἱ δ' ἀσκηταὶ – μεθόριοι γὰρ τῶν ἄκρων εἰσὶν – ἄνω καὶ κάτω πολλάκις ὡς ἐπὶ κλίμακος βαδίζουσιν, ἢ ὑπὸ τῆς κρείττονος μοίρας ἀνελκόμενοι ἢ ὑπὸ τῆς χείρονος ἀντισπώμενοι, μέχρις ἂν ὁ τῆς ἀμίλλης καὶ διαμάχης ταύτης βραβευτῆς θεὸς ἀναδῶ τὰ βραβεῖα τάξει τῇ βελτίονι, τὴν ἐναντίαν εἰσάπαν καθελών.

E, talvez, também, o praticante veja em aparição sua própria vida, assemelhada na escada. Pois, por natureza, a prática é uma tarefa irregular, que ora avança para o topo, ora volta em rumo contrário, e, assim como um navio, ora faz bem a viagem da vida, ora com dificuldade. Pois uma alternância de dias, como dizia alguém, é a vida dos praticantes, **um tempo vivendo e estando desperto, noutro tendo morrido ou estando adormecido**. E, provavelmente, isto não é dito sem acerto, pois os sábios receberam por parte um **lugar olímpico e celestial** para habitar, tendo aprendido sempre a frequentar o alto, enquanto os maus, **os recônditos no Hades**, tendo do princípio ao fim tratado de morrer e sendo, das fraldas à velhice, acostumados com a perdição. Os praticantes, por sua vez – visto que são os que fazem a fronteira dos extremos – caminham frequentemente para cima e para baixo, como por uma escada, ou sendo puxados para cima pela melhor sina, ou sendo arrastados de volta pela pior, até que Deus, árbitro deste conflito e combate, distribua os prêmios à melhor equipe, acabando totalmente com a oposta. (*Somn.* 1.150-152)

Como se vê, apenas o resultado de uma possível leitura alegórica dos Dióscuros aparece, seguindo uma leitura da escada vista por Jacó em Betel, que é retomada e melhor

explicada no parágrafo seguinte. A exposição que se inicia com a interpretação de um elemento da narrativa bíblica, continua com a apresentação de uma leitura semelhante de um mito grego. Pode tratar-se de um rastro que indica que a origem do significado encontrado para a narrativa bíblica se encontra na leitura do mito grego. Mas pode, também, ser o caso de que a própria leitura da narrativa bíblica tenha propiciado a percepção de um possível paralelo, no nível literal, com o mito dos gêmeos. E, então, uma leitura desenvolvida para a aparição da escada de Betel a Jacó pode ter sido aplicada ao mito grego. Ambas as possibilidades apontam para uma interessante relação entre os dois arquivos na realização da *alegorese* de Fílon. Mas, nesse último caso, tendo a pensar não em uma relação exclusiva com o poema homérico, embora inicialmente possa ser assim. O que me faz suspeitar de outra referência poética para o argumento de Fílon (e como possibilitadora da aproximação entre o trecho da Bíblia e o dado do mito) é a informação de que a alternância de que fala não se dá somente entre vida e morte, como nos versos da *Odisseia*, mas também entre “lugar olímpico e celestial” e “os recônditos do Hades”. Ora, essa referência espacial com oposição vertical é justamente o que torna o mito dos gêmeos visualmente mais próximo da aparição da escada em Betel, texto bíblico interpretado no trecho por Fílon.²⁹² E, se essa alternância de lugares não aparece em Homero, figura sim em Píndaro. Ao final da décima *Nemeia*, encontro a seguinte fala de Zeus que pressagia o futuro pós-vida dos irmãos com uma descrição mais próxima daquela explicitada no texto de Fílon:

καὶ τόδ' ἐξαύδασ' ἔπος: ἔσσί μοι υἱός: τόνδε δ' ἔπειτα πόσις
 σπέρμα θνατὸν ματρὶ τεῶν πελάσαις
 στάξεν ἥρωος. ἀλλ' ἄγε τῶνδέ τοι ἔμπαν αἴρεσιν
 παρδίδωμ': εἰ μὲν θάνατόν τε φυγῶν καὶ γῆρας ἀπεχθόμενον
 αὐτὸς Οὐλύμπου θέλεις ναίειν ἐμοὶ σὺν τ' Ἀθαναίᾳ κελαινεγγεῖ τ' Ἄρει,
 ἔστι τοι τούτων λάχος: εἰ δὲ κασιγνήτου πέρι
 μάρνασαι, πάντων δὲ νοεῖς ἀποδάσασθαι ἴσον,
 ἧμισυ μὲν κε πνέοις γαίης ὑπένερθεν ἐών,
 ἧμισυ δ' οὐρανοῦ ἐν χρυσέοις δόμοισιν.'

E proferiu a seguinte palavra: 'Tu és meu filho. Mas ele, logo depois, tendo se aproximado de sua mãe o marido, semente mortal semeou o herói. Mas, vamos, ainda assim, a ti uma escolha eu concedo. Se fugindo da morte e da velhice odiada tu queres habitar o **Olimpo** comigo, com Atena, e com Ares de lança negra, é teu este lote. Mas se a respeito de teu irmão

²⁹² Outro possível motivo concorrente para a aproximação talvez seja o fato de que Jacó tem um irmão gêmeo, Esaú. Os dois, então, podem ser tidos como um potencial ponto de comparação hebreu para o par de irmãos do mito grego. Contudo, é preciso ter em consideração o fato de que o irmão de Jacó não é mencionado no texto de Fílon, enquanto, por outro lado, a variação vertical da localização recebe considerável ênfase.

contendes, e tens em mente tudo compartilhar igualmente,
 por uma metade, poderás respirar estando **debaixo da terra**,
 por outra metade, **nas moradas de ouro do céu**.
 (*Nemeia* X 150ss)²⁹³

Não afirmo definitivamente que Fílon tenha necessariamente se baseado no poema de Píndaro, embora isso seja possível, mas sim que ele acessa o mito em uma forma mais completa (e visualmente complexa) que aquela exposta rapidamente na *Odisseia*, uma forma mais próxima daquela transmitida na *Nemeia* X.

É interessante notar que, em *Legat.* 84, Fílon ressalta o fato de que um dos irmãos era mortal e outro imortal, algo que, como notado por Smallwood em sua tradução anotada, não está explícito no poema homérico, que afirma que ambos são filhos do mesmo pai humano, enquanto o poema de Píndaro marca a diferente paternidade, um sendo filho de Zeus e outro de um herói. Também isso parece indicar um afastamento de Fílon com relação à versão da *Odisseia*.

Contudo, em *Legat.* 85, um detalhe faz aumentar a suspeita de que Fílon não depende tampouco exclusivamente dos versos de Píndaro, pois, diferente do que acontece no poema, é o próprio Pólux que “alcança fazer uma troca admirável” (θαυμαστήν ἐμεγαλοῦργησεν ἀντίδοσιν – *thaumastèn emegaloúrghesen antidosin*). Ele é o responsável pela concepção da possibilidade do compartilhamento de sua condição com o irmão, e não Zeus. Nisso, Fílon se aproxima da versão transmitida em *Fasti* V 715-720 de Ovídio. Nos versos do poeta latino, não é o deus que oferece a divisão entre os dois irmãos, mas Pólux que faz semelhante proposta.

Ou seja, a mesma diferença que distancia a versão de Ovídio da de Píndaro também afasta Fílon do poeta grego, que, justamente por essa similaridade na diferença, se aproxima do poeta latino. Mas, apesar dessa diferença pontual, a versão de Ovídio se assemelha à de Píndaro e pode, em alguma medida, depender dela. Nesse passo específico, uma semelhança notável e importante para a discussão a respeito de Fílon é o fato de que a proposta feita por Pólux consiste em dividir entre os dois (*partire duobus*) o céu (*caelum*) que seria dado a um somente. Após a fala, também, o poema diz que, com o que disse o

²⁹³ Antes ainda, nos versos 100 - 110, o poema inicia a referência ao mito por uma descrição do estado pós-vida dos gêmeos, eles alternam o lugar de existência entre “junto do querido pai Zeus” (παρὰ πατρὶ φίλῳ Δι - *parà patrì philoi Di*) e “sob as profundezas da terra, nos buracos de Terpna” (ὕπὸ κεῦθεσι γαίας ἐν γυάλοις Θεράπνας – *hypò keýthesi gaías em guálois Therápnas*). Certamente, essas expressões indicam o Olimpo e o Hades (ou o mundo subterrâneo) respectivamente. Mas a semelhança lexical que encontro entre o texto de Fílon e a fala de Zeus me fez preferir citá-la em detrimento desse outro trecho igualmente significativo.

personagem, ele “redimiu o irmão com a localização alternada” (*alterna fratrem statione redemit*). Percebe-se, então, que o deslocamento espacial alternado, e não somente a alternância entre vida e morte, é referido por Ovídio de modo semelhante ao de Píndaro e Fílon. Como Ovídio viveu pouco antes de Fílon, seu testemunho é bastante significativo, pois, ainda que não especulemos um acesso do alexandrino ao poema em latim, os versos de *Fasti* revelam, no mínimo, que, em período próximo ao dele, o mito circulava em forma semelhante à que se faz reconhecer em seus escritos.

Em face de tais semelhanças, é necessário ter cautela. O máximo que constato a partir das evidências é que o alexandrino não se restringe à leitura dos poemas homéricos no aproveitamento dos mitos e suas leituras. Ainda assim, não é despropositado pensar na possibilidade de que o poema de Píndaro (e, talvez também, outro que siga a mesma tradição e uma possível interpretação alegórica antiga da mesma) tenha alguma influência na aproximação. Não obstante, ainda que a relação com o mito grego deixe rastros que nos possibilitam suspeitas, Fílon não a explicita nesse caso.²⁹⁴

Mais frequentemente mencionada e mais precisa evidência no sentido de um aproveitamento de leituras alegóricas realizadas entre os gregos é a convergência de conteúdo entre uma interpretação alegórica comumente realizada para a relação entre Ulisses e Penélope, na *Odisseia*, e uma que Fílon desenvolve para os casamentos de Abraão no livro de *Gênesis*. A interpretação de orientação estoica indica que, na *Odisseia*, os pretendentes têm acesso somente às servas de Penélope, mas não à própria, enquanto o herói somente chega a tê-la, porque esta significa a filosofia, enquanto aquelas, a formação comum.²⁹⁵ Em *Congr.* 9ss, Fílon afirma que Agar, a primeira a gerar filho para Abraão, é a formação comum (*παιδεία* - *paideía*). O patriarca tem que passar por ela para depois chegar a alcançar a virtude (*ἀρετή* - *areté*), significada por Sara. Essa proximidade de conteúdo entre a *alegorese* de Fílon e a dos intérpretes do poema homérico sugere que o alexandrino, que desenvolve seu método, ao menos em parte, a partir do que esses realizam, pode recorrer também ao conteúdo encontrado por eles.²⁹⁶

²⁹⁴ Se confirmada a leitura de John Dillon, haveria um exemplo semelhante de referência sutil, até mesmo dissimulada, a uma leitura alegórica alheia em *Deus* 155-158, *Somn.* 2.183 e 249. A leitura seria do personagem iliádico Ganimedes e não foi transmitida por outra fonte (DILLON, 1981). Contudo, não me vejo convencido pela exposição de Dillon de que Fílon de fato se refira a Ganimedes nos trechos mencionados. Parece-me bem possível que a ideia comunicada lhe seja sugerida por outros motivos.

²⁹⁵ Cf. Plutarco, *De liberis educandis* 7d, além *Vidas dos Filósofos* II 79, de Diógenes Laertius. Para detalhamento, cf. COLSON, 1917.

²⁹⁶ Entre outros vários autores que se referiram a isso, cf. COLSON, 1917, em artigo a respeito da

Outro indício desse fato está em uma relação demonstrada por Adam Kamesar entre uma interpretação alegórica exposta por Fílon para Moisés e seu irmão (*Mig.* 76-81), Arão, e uma interpretação conservada no escólio-D da *Iliada* para Oto e Efialtes (*Il.* V 385). Kamesar é cuidadoso em demonstrar que a interpretação registrada no escólio é proveniente do período helenístico, provavelmente anterior a Aristarco (séc. III-II a.C.), o que o torna possivelmente conhecido por Fílon. Embora reconheça que seria possível que Fílon ou outro judeu helenístico houvesse chegado a uma tal interpretação por conta própria, o pesquisador se mostra convencido de que as semelhanças entre as leituras são muito consistentes, e considera que a prática de apropriação de leituras praticadas entre os gregos era comum (KAMESAR, 2004).

Há, ainda, um trecho de Fílon concernente à leitura alegórica de Homero especialmente digno de nota: *De Providentia* II 34-41. Buffière se refere a ele como exemplo em um capítulo no qual trata das acusações e defesas que os poemas homéricos receberam de filósofos ao longo dos tempos (BUFFIÈRE, 1956, 20-21). Mas é preciso ressaltar que não se trata do segundo fragmento de *De Providentia* preservado em grego, mas sim do segundo livro da série de três conservados em armênio e apresentados em sua tradução ao latim na edição de Richter. À organização dessa edição se refere a numeração. O tratado é, na verdade, um diálogo entre Fílon e Alexandre, seu sobrinho. Este último, que tem a palavra entre os parágrafos 34 e 39, tece acusações contra Hesíodo e Homero, sobretudo com respeito a coisas que dizem a respeito dos deuses. A estas investidas, a partir do parágrafo 40, Fílon se opõe apresentando a necessidade de se perceber que os poetas falavam de fenômenos da natureza. Ele chega a mencionar somente algumas relações alegóricas (Hefesto com o fogo, Hera com o ar e Hermes com a razão), mas indica haver muitas outras. Afirma, então, que se o interlocutor compreendesse essas coisas não seria mais acusador, mas um elogiador desses poetas. E é incisivo ao dizer que se ele não admite as regras da alegoria ou dos sentidos permanecerá como uma criança, na ignorância (*Prov.* II, 41 – Richter).

A mesma promoção que Fílon faz, em seus tratados exegéticos, da leitura alegórica da Torah, aqui é utilizada na defesa dos poemas épicos gregos. E, inclusive, a

educação segundo Fílon; WOLFSON, 1982, p. 145-146, que menciona o fato ao discorrer sobre o lugar da educação comum na formação e pensamento de Fílon; ALEXANDRE, 1967, em sua introdução à tradução francesa do tratado *Congr.*; SANDMEL, 1970, p. 20-21, que se refere a essa semelhança justamente quando procura demonstrar a relação entre a alegorese filônica e a interpretação dos estoicos; AMIR, 1984, em um breve artigo que aborda justamente transferências de alegorias gregas a motivos bíblicos em Fílon; BERTHELOT, 2011, p. 148-149, que, como eu, procura justamente respaldar o fato de que Fílon conhecia interpretações alegóricas de Homero.

expressão “regras da alegoria”²⁹⁷, que aparece algumas vezes naqueles tratados, indicando, ao que parece, alguns subsentidos previamente conhecidos para alguns elementos da narrativa bíblica, figura aqui indicando algo pertinente à tradição interpretativa desses poemas. Isso indica claramente um conhecimento de Fílon a respeito não somente da existência de uma prática de *alegorese* aplicada aos poemas homéricos, mas também de algumas leituras e dos conteúdos frequentemente encontrados como subentendidos.²⁹⁸

Certamente, se, como comentei no início do capítulo, Maren Niehoff demonstra que Fílon tinha ciência do tratamento literal dos poemas homéricos que se desenvolvia em Alexandria, não é mesmo estranho que conhecesse e se interessasse por leituras alegóricas dos poemas mesmos desenvolvidas pela tradição filosófica. Isso pode se refletir no sentido que ele dá para alguns dos trechos que cita, e favorecer a possibilidade da citação em alguns casos, mas toda a maneira como cita não se explica pelo recurso a esse conhecimento. O jogo próprio de Fílon requer outras estratégias.

Ainda que algumas vezes se apoie em leituras tradicionais, sua dinamicidade como escritor não fica diminuída por isso. É notável que ele pode, por exemplo, não somente usar parte do discurso de uma personagem divina da *Odisseia* para respaldar sua própria teologia, mas também colocar um verso homérico no discurso de um personagem bíblico. Em

²⁹⁷ A expressão “regras da alegoria”, que aparece na edição de Richter como *regulas alegoriae*, ocorre algumas vezes, nos tratados de Fílon preservados em grego, em construções com *κανόνες* - *kanónes* ou *νόμοι* - *nómoi* (cf. *Abr.* 68, *Spec.* 1.287, *Somn.* 1.73 e *Somn.* 1.102), mas seu sentido não é identificado com precisão. A esse respeito, cf. RIOS, 2009, p. 92-93.

²⁹⁸ Katell Berthelot procura demonstrar que, diferente do usualmente considerado, a relação de Fílon com a interpretação alegórica de Homero o aproximaria mais dos neoplatônicos (que lhe são posteriores, mas que reproduziriam características de platonistas anteriores) que dos estoicos. Conforme a pesquisadora, “o conhecimento e uso da obra homérica é similar, de muitas maneiras, ao dos neoplatonistas: ele defende o poeta contra seus acusadores, ele o cita em seu comentário sobre as Escrituras como os neoplatonistas fariam em seus comentários sobre Platão, e ele usa interpretações alegóricas de versos homéricos em sua própria obra” [Philo’s knowledge and use of the Homeric work is similar in many ways to those of the Neo-Platonists: he defends the poet against his detractors, he quotes him in his commentary on Scriptures as the Neo-Platonists would do in their commentaries on Plato, and he uses allegorical interpretations of Homeric verses in his own work] (BERTHELOT, 2012, p. 164). A dificuldade no estudo de Berthelot, reconhecida inclusive por ela própria, é a escassez de testemunhos seguros contemporâneos de Fílon a respeito da interpretação alegórica de orientação platônica. O texto que ela aborda com ênfase é *O antro das ninfas*, de Porfírio (séc. III d.C.). Uma evidência de semelhança entre neoplatonistas e Fílon feita pela pesquisadora é especialmente digna de nota. Ela observa que, em *Quest. Gen.* 3,3, Fílon faz referência tanto a Homero quanto a Platão, combinando a referência às Sereias que ocorrem na *Odisseia* com as que se fazem ao final da *República* (BERTHELOT, 2012, p. 163). Embora não haja propriamente uma interpretação alegórica explicitamente demonstrada, o trecho permite a Berthelot perceber semelhança com o que fariam os neoplatonistas, e, também, me serve como mais um indício da capacidade de Fílon de conhecer e mobilizar Homero e as leituras de Homero.

Sobre José 265, em meio a palavras proferidas a seus irmãos, José se refere a seu Deus nos seguintes termos:

ἔχομεν τὸν ἀγένητον, τὸν ἄφθαρτον, τὸν αἰδιον, "ὃς ἐφορᾷ πάντα καὶ πάντων ἐπακούει" καὶ τῶν ἡσυχάζόντων, τὸν αἰεὶ βλέποντα καὶ τὰ ἐν μυχοῖς τῆς διανοίας

Temos o [pai] não-criado, imperecível, eterno, 'o qual tudo supervisiona e escuta a todos', inclusive os que guardam silêncio; e que sempre vê até aquilo que está no interior da mente (*Ios.* 265).

O verso citado aparece uma vez na *Iliada* e duas na *Odisseia* caracterizando o Sol, que, é preciso lembrar, além de ser o astro, é um deus nos poemas. Inclusive, as ocorrências do verso citado na *Odisseia* (XI 109 e XII 323) se dão em um contexto em que o Sol é claramente referido como deus, a saber, o episódio em que os companheiros de Odisseu comem as vacas sagradas do deus Sol. A divindade do Sol está também explícita na ocorrência da expressão na *Iliada* (III 277), uma vez que se dá na prece que Agamenon faz a algumas divindades, entre elas, e caracterizado pelo verso, o Sol.

A citação no discurso de José não é anunciada ou emoldurada por qualquer referência ao poeta, ao poema, ou de que se trata de um verso poético. O José de Fílon furtivamente usa o verso homérico, sem dar-lhe crédito. Poder-se-ia dizer que se trata de uma expressão formular, pronta para ser repetida pelo aedo que canta o poema, facilitando a composição da narrativa com a métrica adequada. Isso faz lembrar que a noção de autoria é diferente no contexto dos poemas homéricos. Mas, no tempo de Fílon, a noção de autoria dos poemas atribuídos a Homero está bem consolidada. A expressão, ainda que formular, é, então, tida como de Homero, e colocada deliberadamente no discurso de José, como se ele fosse o aedo que encontra essa ajuda para seu discurso. E ele aproveita a caracterização do deus grego, mas a aperfeiçoa, indicando que o seu Deus alcança não só o que se vê e o que se ouve naturalmente, mas também o não dito, enclausurado ainda na mente. O Sol, tal como o caracteriza o verso homérico, se assemelha ao Deus de José, caracterizado de modo semelhante, por exemplo, em *Jó* 28:24. Mas não chega a perscrutar as mentes, como é o caso do Deus do patriarca, que assim é descrito após a citação homérica, em concordância com os versos do Salmo 139, por exemplo.²⁹⁹

²⁹⁹ De modo semelhante, Fílon aplica a Deus muitos epítetos costumeiramente usados para divindades gregas. Wolfson assinala que, já que escreve em grego, é natural que ele lance mão dessas expressões por saber que, embora fossem palavras comuns na religião popular grega, expressavam bem descrições que as próprias Escrituras faziam de Deus (WOLFSON, 1982, p. 39). De fato, no trecho que agora estudo, a coerência entre a descrição da divindade grega e algumas descrições do

Fílon seleciona o verso e, como no exemplo anterior, o recorta segundo seu objetivo, privando-o de seu referente original e adotando-o como predicado para outro, tirando-o do mito e levando-o para o relato bíblico. E ele faz esse recorte de modo tranquilo, dando a impressão de que o verso sempre descrevesse o Deus dos judeus. Ou melhor, revelando a possibilidade de que o verso abandonasse um contexto e se adaptasse de modo mais verdadeiro a outro.³⁰⁰

Algo semelhante acontece em *Sobre fuga e encontro* 61. Fílon havia afirmado que o modo de vida mais livre da morte está baseado em ter amor e amizade para com Deus. Logo, passa a exemplificar os opostos. De um lado, apresenta Nadab e Abiu como exemplos positivos, os quais, ainda que mortos fisicamente na narrativa bíblica (Lv 10:1-3), são vivos por seu relacionamento com Deus, o que é demonstrado por meio de citações de *Levítico* e dos *Salmos*. Do outro lado, aparece Caim e o oráculo sobre ele proferido, segundo o qual ele recebeu um sinal que indicava que não devia ser morto se encontrado por alguém (Gn 4:15). Então, Fílon o associa à “impiedade” e afirma que esta realmente não pode ser extinta. Logo, introduz uma citação de Homero, afirmando que o que diz o [escrito] poético se adapta (ἀρμόττειν - *harmóttein*) à maldade. Somente um verso, o 118 do canto XII da *Odisseia*, é citado: “Ela não é mortal, mas um mal imortal”³⁰¹.

A maneira como introduz o verso de Homero deixa claro que ele está consciente de que o que faz é aplicar o que se diz de uma coisa a outra. E é de fato o que faz.³⁰² No poema, o que Circe descreve com o verso é Cila, o monstro que Odisseu enfrentaria em breve. Na adaptação que Fílon faz do mesmo, não importa mais a deusa Circe nem o monstro. É notável que Fílon não acrescenta a essa citação nenhuma que seja do Pentateuco ou de outro livro judaico, mas somente uma expressão muito citada de certo Heráclito com vistas a descrever esse que está vivo do ponto de vista biológico, mas desprovido de alma e morto

Deus de Fílon encontradas na Bíblia é verificável.

³⁰⁰ Parece-me que seria proveitoso observar, como ponto de possível comparação, outra experiência semelhante no século I d.C., oriunda de uma aproximação de uma concepção teológica semelhante à de Fílon com uma obra poética grega. O exemplo que me parece mais plausível é a citação de meio verso no discurso atribuído a Paulo no capítulo 17 do livro de *Atos*. Apesar das diferenças, há uma dinâmica que lembra a que encontro nesse exemplo e nos seguintes que tomo dos textos do alexandrino, sobretudo no que diz respeito ao recorte cuidadoso e atribuição de novo sentido no novo contexto. Explícito o fenômeno no *Segundo Excursus* ao final deste capítulo (p. 204).

³⁰¹ Minha tradução de: ἡ δὲ τοι οὐ θνητὴ, ἀλλ’ ἀθάνατον κακὸν ἔστιν.

³⁰² Que ele está atento para a adaptação que faz fica claro quando se constata que, em outro tratado, falando sobre a loucura, ele lança mão do mesmo verso, mas, de modo diferente, fazendo uma comparação explícita: “como o monstro Cila, é um mal imortal” (ὥσπερ ἡ μεμυθευμένη Σκύλλα, κακὸν ἀθάνατόν ἐστιν – *Det.* 178 – Grifo meu).

com relação à vida que há em Deus: “mais jogados fora que sujeira” (κοπρίων ἐκβλητότερον – *korpíon ekbletóteron*).

Esse tipo de citação, em que o autor parece fazer conscientemente a aplicação de um verso a um tema que nada compartilha com o contexto original, acontece também em *Quem é herdeiro das coisas divinas* 189. Nesse trecho, é citado o verso 97 do canto nono da *Iliada*: “Em ti terminarei, e de ti começarei”³⁰³. Trata-se de uma fala de Nestor a Agamenon, e a utilização da segunda pessoa deixa claro que Nestor fala justamente de Agamenon. Fílon lança mão do verso dizendo que poderia ser proferido por todo e qualquer número para a unidade. Como no caso da aplicação à impiedade de uma descrição de Cila, também neste, no qual se aplica uma fala sobre Agamenon à *unidade*, o novo tema guarda escassa semelhança com o originário. Digo *escassa*, e não *nenhuma*, porque um exercício de observação poderá nos levar a suspeitar que a monstrosidade é comum a Cila e à Impiedade personificada em Caim³⁰⁴, e que a *unicidade* do poder é elemento relevante para a expressão composta para a fala de Nestor.

De modo diverso, em outras ocasiões, Fílon pode de modo muito claro citar Homero sem conceder ao trecho citado um significado alternativo ou, a um predicado específico, outro sujeito. Em *Sobre a mudança de nomes* 179, após caracterizar o responsável pelo verso como o mais glorioso dentre os poetas que há entre os gregos, ele cita uma expressão utilizada por Atena para enfatizar a velocidade das naus dos Feaces no canto VII da Odisseia, verso 36: “como asa de pássaro ou um pensamento”³⁰⁵. O que lhe interessa na expressão citada é a menção do pensamento como algo extremamente ágil, a ponto de servir como imagem de coisa veloz. Seu interesse se dá porque, no trecho do tratado, interpreta a frase “disse em sua mente” (τῇ γὰρ διανοίᾳ εἶπεν – *tê gàr dianoía eípen*) de Gn 17:17, e afirma que “em sua mente” é uma expressão relevante, pois, de outra forma, a fala de Abraão neste ponto do relato seria incompatível com o que dele se diz em Gn 15:6, uma vez que neste versículo se lê que Abraão creu, e, agora, ele diz palavras de dúvida. O detalhe observado por Fílon é que ele não profere, mas diz em sua mente simplesmente, e isso porque o Texto Sagrado, no detalhe, apresentaria essa dúvida não como duradoura, mas sim como extremamente passageira, “em sua mente”, e não chegando à boca (Cf. *Mut.* 178).

³⁰³ Minha tradução de: ἐν σοὶ μὲν λήξω, σέο δ' ἄρξομαι.

³⁰⁴ Inclusive, o sentido etimológico de “monstro” se reflete na narrativa canônica pela colocação do sinal em Caim.

³⁰⁵ Minha tradução de: ὡς εἰ περὸν ἢ ἐ νόημα.

A expressão homérica, com seu sentido próprio, auxilia o alexandrino a demonstrar a peculiaridade de uma expressão que poderia passar despercebida em uma leitura desatenta do Pentateuco. Especificamente nesta aproximação dos arquivos, Fílon não tem que se preocupar com a atribuição de sentido especial ao texto épico. Ele somente recolhe e, em um exercício quase de linguista, de reflexão semântica, utiliza a expressão para lançar luz sobre um elemento da linguagem de outro texto.

Algo semelhante ocorre em *Sobre a Migração de Abraão* 156. Fílon lê de modo peculiar as queixas dos hebreus no deserto a respeito dos alimentos que costumavam ter no Egito e já não tinham. Os alimentos representam as paixões, e o choro dos hebreus (Nm 11:4) em meio a seus lamentos pode não ser de tristeza, mas de alegria por se verem livres de tais paixões. Então, para justificar a associação do choro com a alegria, diz que é justamente a partir dessa possibilidade que ele *julga* que o [escrito] poético diz (ἀφ’ οὗ καὶ τὸ ποιητικὸν εἰρήσθαι μοι δοκεῖ) “rindo entre lágrimas” (δακρυόεν γελάσασα – *dakryóen gelásasa*). Uma expressão do texto homérico, estranha pelo aparente paradoxo, ajuda o intérprete do texto bíblico a ilustrar e defender a pertinência de sua afirmação. E ele diz que entende nesse sentido peculiar a expressão poética. A leitura é inusitada, pois uma leitura do trecho de onde ela provém (*Iliada* VI 484) deixa a impressão de que a cena é realmente triste, já que quem ri entre lágrimas é a esposa de Heitor que se despede do marido que voltará para a batalha. As lágrimas existem por esse motivo, e o riso, ao que parece, pelo filho e pela prece que Heitor acaba de fazer por este. O choro é pela guerra. O riso, por uma cena doméstica, familiar. Contudo, Fílon não se interessa pela cena, mas pela expressão isolada. Interessa-se por ela assim, pois assim lhe é proveitosa, assim como, no parágrafo seguinte de seu texto, seriam proveitosos versos de dois *Salmos*, lidos com sentido bem diferente do costumeiro, também transformando cena de sofrimento em expressão de felicidade (cf. *Mut.* 157).³⁰⁶

³⁰⁶ O recurso aos versos dos *Salmos* é, neste caso, muito semelhante ao que se faz ao verso da *Iliada*. De fato, embora Fílon pareça reconhecer os *Salmos* como divinamente inspirados, o uso que faz dos mesmos difere muito daquele que faz do Pentateuco (cf. RUNIA, 2001). Em alguns trechos, ele apresenta versos dos *Salmos* como prova (revestida de autoridade em seu argumento retórico), mas o mesmo faz com versos da literatura grega. A respeito das citações de Fílon de textos dos Profetas e Escritos (Tanakh, excluída a Torah), devo sugerir a leitura de COHEN, N. G., 2007, embora eu não me veja convencido de sua tese central, que consiste em afirmar que as citações de Fílon evidenciam a existência de uma *Haftarah* no judaísmo do Segundo Templo. Isto é, com base na série de leituras sinagogais dos profetas que temos hoje disponível, Cohen procura demonstrar que muitas das citações que Fílon faz dos profetas se devem a leituras desses que seriam feitas ciclicamente nas sinagogas de Alexandria após a leitura da Torah.

Quando digo que Fílon demonstra estar consciente de que, ao citar, está não só selecionando um trecho, mas também apresentando uma leitura do mesmo, estou inferindo a disponibilidade de algo que chamei de sentido mais fácil, ou costumeiro. Como observei, em *Mig.* 156, ele diz que “julga” que o verso homérico se refere a determinada situação. E “julga” por saber da existência de outro sentido, no presente caso, como procurei demonstrar, um sentido mais óbvio e adequado à narrativa épica em comparação com aquele que ele propõe. Mesmo que nos pareça o mais óbvio, convém apresentar indício de que esse outro sentido mais simples estaria acessível na Antiguidade. Recorro, pois, a um escólio, que evidencia que essa possibilidade de interpretação mais simples (em oposição à outra que entende o choro como de alegria) circulava de fato entre intérpretes antigos:

δακρυόεν γέλασσα : δυνατῶς ῥηθὲν ἀνερμήνευτόν ἐστιν· οὐ γὰρ ἀπλοῦν τὸ πάθος, ἀλλὰ σύνθετον ἐξ ἐναντίων παθῶν, ἡδονῆς καὶ λύπης. εἰς γέλωτα μὲν γὰρ αὐτὴν προήγαγε τὸ βρέφος, εἰς δακρῦον δὲ ἡ περὶ Ἑκτορος ἀγωνία. οὐκ ἐνόησεν οὖν Καλλίμαχος τὸν στίχον εἰπὼν· “ἐπεὶ θεὸς οὐδὲ γέλασεν ἀκλαυτί” ᾗθη γὰρ ὑπὸ τῆς διαχύσεως τοῦ γέλωτος τὰ δάκρυα γενέσθαι.

“Rindo entre lágrimas”: Muito possivelmente, o que foi dito é de difícil interpretação. Pois não é simples a afecção, mas composta a partir de afecções opostas: prazer e dor. O recém-nascido a leva ao riso, enquanto a agonia a respeito de Heitor [ou, a batalha de Heitor], às lágrimas. Então, Calímaco não apreendeu o verso ao dizer: 'visto que nem deus riu sem pranto', pois suspeitava que as lágrimas eram geradas pela extensão do riso. (*Scholia Vetera ad Iliadem* VI 484)

Em vez de considerar a possibilidade de um choro de alegria, o intérprete admite que a aparente contradição nas palavras da narrativa provém da complexidade do narrado, como fiz em minha primeira leitura há pouco.

Também em *Sobre a vida contemplativa* 17, Fílon cita o poeta e apresenta uma leitura como sua opinião a respeito do citado:

τοῦτό μοι δοκεῖ καὶ Ὅμηρος αἰνίξασθαι ἐν Ἰλιάδι κατὰ τὴν ἀρχὴν τῆς τρισκαιδεκάτης ῥαψωδίας διὰ τούτων τῶν ἐπῶν: "Μυσῶν τ' ἀγχεμάχων καὶ ἀγαῶν Ἰππημολγῶν, γλακτοφάγων ἀβίων τε, δικαιωμάτων ἀνθρώπων," ὡς τῆς μὲν περὶ βίον σπουδῆς καὶ χρηματισμὸν ἀδικίαν γεννώσης διὰ τὸ ἄνισον, δικαιοσύνην δὲ τῆς ἐναντίας προαιρέσεως ἕνεκα ἰσότητος, καθ' ἣν ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος ὄρισταί καὶ παρευημερεῖ τὸν ἐν ταῖς κεναῖς δόξαις.

Parece-me que isso é o que também Homero declarou enigmáticamente na *Iliada*, no princípio da décima terceira rapsódia, por meio destes versos: 'dos missos que lutam de perto, e dos ilustres hipemolgos, *dos abios / dos que*

*são sem meio de subsistência*³⁰⁷ e se alimentam de leite, os mais justos dos seres humanos', como se a diligência a respeito dos meios de vida e negócios fosse também geratriz da injustiça, por meio da desigualdade, enquanto, tomando-se o caminho oposto, a justiça fosse consequência da igualdade, conforme a qual a riqueza da natureza é repartida e sobrepassa aquela que existe nas vãs glórias. (*Cont.* 17)

Há alguns aspectos dignos de comentário nesse trecho. Algo notável é a maneira como os versos são localizados detalhadamente no poema. Vimos, no caso das citações comentadas anteriormente, que Homero nem sempre aparece nomeado. Aqui, não somente seu nome é mencionado, mas também o nome da obra e a precisa localização dos versos. Talvez, esse fato atípico se dê por não se tratarem de versos muito afamados da *Iliada*, o que poderia gerar dúvidas sobre a precisão da atribuição dos mesmos a Homero. Mas também pode dever-se a outros fatores por nós desconhecidos (e porventura triviais, como a disponibilidade de um rolo aberto no momento da escrita, ou como a inserção da informação por parte de um copista primoroso por detalhes do tipo).

Mais importante, contudo, é o aspecto que me motivou a mencionar o trecho. A relação proposta por Filon entre as duas metades do segundo verso não está explícita no poema. Por isso, ele inicia sua apresentação afirmando que se trata de algo que *lhe parece*. A existência de outra leitura, como opção ou concorrente de outras possíveis, transparece na escrita do comentário.

No caso dessa interpretação, talvez a opção que ele faz possa ser melhor percebida. Filon entende o termo ἀβίων – *abíon* como significando aqueles que são privados (o *α* sendo lido como privativo) de abundante meio de subsistência (βίος – *bíos*).³⁰⁸ Logo, refere-se a essa escassez geral do povo de que se fala como motivo de serem os mais justos seres humanos, pelo fato de que todos viviam em igualdade de condições e sem anseios por coisas supérfluas. A Filon parece que Homero fala a respeito disso. E esse *parecer* é alcançado por meio de uma leitura que explora o verso em detalhe e sinaliza que algo está implicado, para usá-lo conforme a necessidade.

Se bem observado, parece que Filon não só seleciona o trecho e faz uma leitura,

³⁰⁷ As duas opções em itálico serão alvo de uma discussão que se seguirá. Será preciso discernir se Filon entende o termo como nome próprio de um povo ou como adjetivo. Mantenho a dúvida na tradução, pois definir entre uma ou outra opção seria dar a resposta antes da reflexão.

³⁰⁸ O termo tem sido entendido pela ampla maioria dos intérpretes e tradutores como nome de um povo (Por exemplo: Carlos Alberto Nunes, A. T. Murray e Samuel Butler). Mas, a leitura de Filon, em um primeiro momento, me pareceu tomar o termo como mero adjetivo, que caracterizaria, então, os hipemolgos. Adiante, apresentarei argumentos contrários a essa minha primeira impressão, que, como se verá, é consonante com a posição de Félix Buffière.

mas também escolhe uma tradição hermenêutica que o lê de certa maneira. Segundo Buffière, ele segue uma corrente que relacionava os hipemolgos com esse tipo especial de organização comunitária que se poderia chamar comunista (BUFFIÈRE, 1956, p. 362-364).³⁰⁹ A ocorrência serve como exemplo para que Katell Berthelot possa afirmar que “as passagens que ele [Fílon] cita ou aquelas às quais faz alusão são frequentemente aquelas que se encontram sob a pluma dos autores gregos”³¹⁰ (BERTHELOT, 2011, 147).³¹¹ Mas o estudo de Félix Buffière traz à cena algo mais, que também especialmente importante. Não é simplesmente o caso de Fílon citar o que outros citam, mas de acompanhar a leitura dos poemas homéricos praticada entre os intérpretes gregos. O pesquisador francês o demonstra ao observar um paralelo com os escólios da *Iliada* (*Venetus A a Il. XIII, 6*). Conforme a leitura de Buffière, os escólios apresentam dois modos de se interpretar o nome ἀβίων – *abíon*: como nome de um povo, ou como adjetivo, que só poderia ser ligado a Ἰππημολγῶν – *Hippemolgôn*. O intérprete que o toma como nome entende que esse povo, o dos Abios, constituía uma comunidade que compartilhava tudo. Se for tomado como adjetivo, os escólios apresentam diferentes opções de sentido: “os que ignoram a violência”, “os que não usam o arco”, “os que têm vida longa”, “os que não conhecem nossa existência civilizada” e “os que não têm meios de vida” (BUFFIÈRE, 1956, p. 362-363). Assim, o que Fílon faria seria simplesmente adotar, em sua leitura apresentada em *Cont. 17*, o último desses sentidos arrolados (BUFFIÈRE, 1956, p. 363). Contudo, a leitura que faço dos escólios me sugere um ponto de complexidade que talvez não tenha sido explorado pelo pesquisador francês. Considere-se o seguinte trecho:

Ἀβίων: τῶν νομάδων Σκυθῶν, ὅθεν καὶ ὁ Ἀνάχαρσις ἐστίν· οὗς δὴ φησι δικαιωτάτους εἶναι πάντων, ὅτι κοινοὺς ἔχουσι παῖδας καὶ γυναῖκας καὶ τὰ πάντα πλὴν ξίφους καὶ ποτηρίου. τούτοις δὲ αὐτομάτως ἢ γῆ βίον φέρει οὐδέν τι ζῆον ἐσθίουσιν. τούτους Ἀισχύλος “Γαβίρους” φησιν. Ἀβιοὶ δὲ ἐκλήθησαν ἢ παρὰ τὸν βίον ἢ τὴν βίαν.

³⁰⁹ Inicialmente, atentei para esse aspecto da observação de Buffière a partir da leitura do artigo de Katell Berthelot (BERTHELOT, 2011, p. 147-148). O texto de Buffière, por sua vez, me remeteu aos escólios. E estes, como se verá, me fizeram desconfiar da precisão da leitura de Buffière, aceita por Berthelot.

³¹⁰ Minha tradução de: Les passages qu'il cite ou auxquels il fait allusion sont souvent ceux que l'on retrouve sous la plume des auteurs grecs.

³¹¹ Como disse antes no caso do aproveitamento que Fílon pode fazer de leituras alegóricas então tradicionais de Homero, esse tipo de envolvimento com a prática citante de outros autores gregos [Não vejo porque, como repetirei em outra ocasião, não considerar Fílon como um autor grego entre outros nesse momento.] não reduz a importância da sagacidade do escritor alexandrino. Ao contrário, ele se mostra capaz de entrar em um jogo no qual não só o poema homérico é considerado quando está para ser recortado para, em seguida, entrar em seu texto. Ele pode considerar também algumas marcações deixadas por outros escritores.

Dos ábios: Dos nômades da Cítia, de onde também é Anacársis. Estes, então, diz ser os mais justos de todos, porque têm em comum os filhos, as mulheres e todas as coisas, exceto a espada e o copo. E para estes a terra traz espontaneamente o meio de vida (βίον – *bíon*). Não comem nenhum animal. Estes Ésquilo diz “*gabirus*”. E são chamados ábios ou por causa de “meios de subsistência” (βίον - *bíon*) ou por causa de “violência” (βίαν - *bían*). (*Scholia Vetera ad Iliadem* XIII, 6)

Depois desse trecho seguem os significados arrolados por Buffière para o termo ἄβίων – *abíon*, que ele entende ser tomado pelos intérpretes antigos como adjetivo. O que me chama a atenção é o fato de que a mesma interpretação apresentada no escólio que entende que ἄβίων – *abíon* é o nome de um povo também oferece sutilmente a explicação etimológica desse nome. Com isso em mente, suspeito que os significados dados não indicam necessariamente que os intérpretes responsáveis pelos mesmos pretendem explicar um adjetivo ligado a hipemolgos. Um indício disso é o fato de que, nos escólios, não há nenhuma referência ao termo que seria adjetivado.

Volto, pois, ao texto de Fílon e percebo que ele mesmo também não informa que entende ἄβίων – *abíon* como adjetivo. O leitor é que o deduz. Mas, se o alexandrino tomasse o termo como simples adjetivo ligado a hipemolgos, como Buffière pensa acontecer, por que diria que lhe parece que Homero disse tais coisas *enigmáticamente* (αἰνίξασθαι – *ainíksasthai*)? Se uma simples leitura literal explicitasse o sentido, o verso não teria caráter enigmático. Deve-se notar que o verbo αἰνίσσομαι – *ainíssomai* é utilizado por Fílon com frequência para indicar que o que está dito é passível de uma interpretação alegórica. E uma das maneiras que Fílon utiliza para acessar as ὑπόνοιαι – *hypónoiai*, isto é, os sentidos ocultos de uma narrativa, é justamente a observação do sentido etimológico de nomes presentes no texto. Isso ele faz frequentemente em sua leitura da Torah.³¹² Entendo, pois, que Fílon não está, em *Cont.* 17, a explicar um adjetivo que seria ligado a Ἰππημολγῶν – *Hippemolgôn*, mas sim expondo uma interpretação do nome de um povo, os ἄβιοι – *Ábioi*. E, fazendo o percurso inverso, não da leitura dos escólios para depois ler Fílon, mas de Fílon para depois ler os escólios, suspeito que aqueles significados ali explicitados também não são necessariamente sentidos de um adjetivo, mas explicações de um nome.

Esse confronto com a leitura de Buffière pode aparentemente ter me desviado do estudo central que faço por algum tempo, mas pareceu-me importante por evidenciar a complexidade das relações intertextuais (e da cautela necessária para o estudo das mesmas).

³¹² cf. RIOS, 2009, p. 127; RUNIA, 2004; GRABBE, 1988.

Fílon não somente cita do arquivo grego aquilo que outros citaram, e não somente o lê como outros leram. Ele escolhe versos e leituras para aplicar o que lhe parece melhor. Ele tem opinião a respeito do sentido do verso homérico. E, conforme a necessidade de seu texto, ele, de modo pensado, coloca esse poema (bem como outros do arquivo grego) em contato com a Torah, e pode até mesmo adotar eventualmente um método semelhante de exposição para ambos.

Entretanto, é preciso observar que a relação entre os arquivos nem sempre é completamente controlável, inclusive porque nem sempre os únicos discursos envolvidos na aproximação são o texto de origem do qual se extrai o trecho citado, o Texto Sagrado e o texto final do autor. Em *Sobre a confusão das línguas*, um primeiro problema com o qual Fílon se depara é a acusação de certas pessoas de que os livros sagrados dos judeus contêm mitos, semelhantes aos que eles tanto criticam quando lidos em outros escritos.³¹³ Então, duas histórias que seriam paralelas ao relato da Torre de Babel são expostas, como modo de demonstrar que este está no mesmo âmbito delas, não merecendo consideração especial. Uma delas é uma fábula, segundo a qual, houve dias em que humanos e animais compartilhavam uma única linguagem (*Conf.* 6-8). A outra, que é apresentada antes, é extraída da *Odisseia*, mais precisamente, do canto XI, quando Odisseu, ao relatar o que havia visto em sua viagem ao Hades, entre tantos personagens mitológicos, diz ter visto Ifimedea, sobre cujos filhos relata um mito. Para introduzir a citação, que é curta e precedida por uma explicação breve do mito, Homero é, como em outro trecho antes mencionado, caracterizado como o maior e mais glorioso dos poetas (ὁ μέγιστος καὶ δοκιμώτατος τῶν ποιητῶν – *ho mégistos kai dokimótatos tôn poietôn*). Os versos citados são o 315 e o 316: “Planearam colocar a Ossa em cima do Olimpo, e sobre a Ossa / o Pélion de florestas trementes, para que o céu pudesse ser escalado”.³¹⁴ Logo, vem a explicitação do paralelo proposto:

Ἦλυμπος δὲ καὶ Ἦσσα καὶ Πήλιον ὄρων ὀνόματα. πύργον δὲ ὁ νομοθέτης ἀντὶ τούτων εἰσάγει πρὸς τῶν τότε ἀνθρώπων κατασκευαζόμενον θελησάντων ὑπ’ ἀνοίας ἅμα καὶ μεγαλαυχίας οὐρανοῦ ψαῦσαι.

Olimpo, Ossa e Pélion são nomes de montanhas. No lugar destes, o legislador introduz uma torre construída por seres humanos de então, os quais planejavam, por estupidéz e arrogância, tocar o céu. (*Conf.* 5)

³¹³ *Conf.* 2. Trecho citado em nota na Introdução (Cf. página 20).

³¹⁴ Tradução de Frederico Lourenço para: Ἦσσαν ἐπ’ Οὐλύμπῳ μέμασαν θέμεν, αὐτὰρ ἐπ’ Ἦσση Πήλιον εἰνοσίφυλλον, ἴν’ οὐρανοῦς ἀμβατὸς εἴη

De modo semelhante ao dos homens de Babel, Oto e Efiates tentaram escalar até os céus. O método usado, contudo, difere. Em vez de construir uma torre, decidiram fazer uma pilha de montanhas. Eles não tiveram êxito. Foram impedidos por Leto, filho de Zeus, que os matou enquanto ainda jovens. A semelhança faz com que se perceba o texto de Moisés como mera adaptação do mito grego.

A dinâmica desta citação é complexa, pois, como observei, quem a requisita não é a própria argumentação do autor, mas a crítica de outros. E até mesmo os comentários que a emolduram parecem ser resultado de uma reprodução dos argumentos desses críticos por parte de Fílon, um empréstimo de voz.³¹⁵ Por isso, diferente do que observei sobre outros casos, o recorte operado não livra a citação de seu contexto mítico. Ao contrário, aproxima do cânone judaico justamente esse aspecto do texto homérico, de modo burlesco talvez. Digo “talvez” por lembrar que Maren Niehoff está convencida de que o que esses supostos críticos estão a fazer é, simplesmente, aplicar ao estudo das Escrituras o método de comparação de mitologias, comum no tratamento de outros textos em Alexandria (NIEHOFF, 2011, p. 79ss). É possível que o fizessem de modo não polêmico ou zombeteiro, e que Fílon o tomasse e o apresentasse como crítica, como uma forma de fazer seu leitor compartilhar de sua aversão a tal tipo de leitura. Assim, este caso peculiar não reduz a importância do recorte nos outros casos. Pelo contrário, como ponto de contraste, deixa mais evidente a sagacidade da escrita do alexandrino.

O motivo de Fílon se referir a essas críticas, ou a esse tipo de leitura, trazendo ao texto inclusive os argumentos dos tais opositores do Livro Sagrado, pode residir no fato de que talvez fossem por demais divulgadas entre os mais instruídos para que fossem completamente negligenciadas. Por outro lado, elas lhe servem também como modo de encaminhar-se ao método alegórico. Ele não responde às críticas dos acusadores. Apenas sugere que os que se dedicam especificamente ao sentido literal do texto poderiam fazê-lo, enquanto anuncia que seu caminho seria outro, o da leitura alegórica.

Como não é meu objetivo mapear todas as citações que Fílon faz de Homero, e como julgo que as que foram comentadas já são suficientes, passo a um comentário breve, antes de seguir ao tópico seguinte. Percebo que as citações de Homero têm diferentes funções em Fílon e aparecem de diversas formas. Mas são sempre escolhidas, recortadas e coladas

³¹⁵ Ele mesmo, quando chega o momento de confrontar os que compõem e arquitetam com maldade essas críticas (τοὺς δὴ ταῦτα συντιθέντας καὶ κακοτεχνούοντας - *Conf.* 14), abdica-se de fazê-lo, e, sem respaldá-las tampouco, indica que procurará outro caminho, o da leitura alegórica.

conforme as necessidades e os limites da negociação estabelecida na escrita do alexandrino. Em Fílon, o poeta não tem a autoridade de definir um pensamento, mas somente a tarefa de ilustrar ou respaldar algo que ele já encontrou no Pentateuco ou que julga coerente com este. Homero não é o educador do judeu-alexandrino; não molda seu pensamento. Mas, sendo citado tantas vezes, decerto, esteve presente em seu processo de formação como conteúdo estudado. E, também, parece ser elemento considerável na estruturação didática dos escritos do alexandrino, como caminho para o estabelecimento de conexões, comunicações (como pontos de comunhão) entre o lido na Palavra Sagrada e o compartilhado pelo mundo, inclusive pelo público leitor, como patrimônio cultural helênico. Com sua importância inegável, pode aparecer nomeado ou não. Mas, até aqui, observei somente trechos nos quais ele é, ao menos, indicado como “poeta” ou “escrito poético” e copiado. Há outras situações que também podem contribuir para a reflexão que venho desenvolvendo, na medida em que, segundo penso, respaldam o que acabo de afirmar. Portanto, encaminho-me a seu estudo.

4.4 Outros Encontros

Como visto, Fílon cita Homero, muitas vezes, sem mencionar seu nome ou especificar a obra da qual extrai o trecho citado. A identificação é possível justamente pela identidade das palavras transcritas. Em outros momentos, contudo, ele faz referência a alguma obra poética, de modo nada específico, e não a cita literalmente. Outras vezes, pode nem sequer explicitar a referência, mas deixá-la passível à exploração do leitor.

Em *Cont.* 40, Fílon descreve as refeições dos *terapeutas* e as compara com as das outras pessoas, as quais não se controlam e, depois de ficarem completamente bêbadas, mordem umas as outras. Assim fazendo, acabam por respaldar como verdadeira (ἀποδεδειχέναι ἀληθῆ – *apodedeikhénai alethê*) a história (μῦθον – *mýthon*) do Ciclope que comeu “bocados” (ψωμούς – *psomóús*) de seres humanos, devorando os companheiros de Odisseu. Além dos nomes, Ciclope e Odisseu, o termo ψωμούς – *psomóús* é o único extraído da narrativa homérica e trazido para o texto de Fílon. E esse termo é identificado como oriundo do texto poético pela expressão “como diz o poeta” (ἢ φησιν ὁ ποιητής – *hêi phesin ho poietés*). Temos nomes de personagens, referência ao poeta e uma palavra copiada. Trata-se, a bem da verdade, de uma brevíssima citação, que poderia, portanto, ter sido abordada no tópico anterior. Mas essa mínima citação, resto de poema homérico deixado em uma trabalhada e explicada referência ao episódio, serve aqui de modo apropriado como exemplo

de algo que está a meio caminho entre as citações antes observadas, as referências explícitas que passarei a observar e as menos claras, que também receberão alguma atenção. Dela, só observo o fato de que é usada como comparação, para reforçar a repugnância dos simpósios dos outros (τῶν ἄλλῶν - *tôn állon*), que podem ser justamente os gregos, em contraste com os realizados entre os “terapeutas”. Uma cena de um poema dos gregos, na qual um ser nada grego exhibe toda a falta de hospitalidade e civilidade possível, é utilizada para caracterizar comportamentos de gregos. Maren Niehoff entende essa referência ao episódio do Ciclope em *Cont.* 40 como excepcional, por tratar-se, segundo ela, de uma referência negativa a Homero, o que destoava do que é usual nas obras anteriores (segundo a cronologia que ela considera) de Fílon (NIEHOFF, 2010, p. 100-101). Parece-me, em princípio, convincente o argumento central desenvolvido no artigo, segundo o qual, neste tratado, o alexandrino desenvolve uma oposição semelhante à realizada por alguns escritores romanos, colocando os gregos como *o outro*, cujos simpósios são desprezíveis, enquanto os dos *terapeutas* são louváveis.³¹⁶ Não obstante, embora o elemento grego seja reprovável, não me parece que seja o caso de reprovar-se a Grécia como cultura. Isto é, não é Homero quem é diminuído, mas práticas dos gregos, que acabam por tornar-se semelhantes ao monstro da *Odisseia*, o qual, mesmo em uma leitura rápida do poema, revela-se como marcadamente não-civilizado, em oposição a Odisseu, o herói dos gregos. Ou seja, não há referência negativa a Homero, mas ao comportamento do Ciclope, que é representado negativamente por Homero mesmo.

Pois bem, referência igualmente identificável, mas que de forma alguma se constitui como uma citação, ocorre em *Cont.* 9. Uma menção do nome de um personagem da *Iliada* é o que acarreta o breve encontro. Ao criticar o culto que os egípcios faziam de animais selvagens, Fílon observa que o absurdo residia no fato de que, com isso, seres civilizados cultuavam os incivilizados, racionais, os irracionais, líderes, os subalternos, e, semelhantemente, os que tinham parentesco com o divino cultuavam seres que não se comparam nem a Tersites. Os temas das oposições estão todos explicitados (civilização, raciocínio, liderança) por palavras claras. Já o tema da beleza (oposta à feiura dos animais cultuados) só se explicita pela referência ao personagem homérico, o qual, no canto II da *Iliada* é caracterizado nos seguintes termos:

αἴσχιστος δὲ ἀνὴρ ὑπὸ Ἴλιον ἦλθε:
 φορκὸς ἔην, χωλὸς δ' ἕτερον πόδα: τὸ δέ οἱ ὤμῳ
 κυρτὸν ἐπὶ στῆθος συνοχωκότε: αὐτὰρ ὑπερθε

³¹⁶ Essa leitura de Niehoff foi mencionada na introdução (cf. p. 33).

φοξὸς ἔην κεφαλὴν, ψεδνὴ δ' ἐπενήνοθε λάχνη

Era o mais feio que veio para Ílion:
 tinha as pernas tortas e era coxo num pé; os ombros
 eram curvados, dobrando-se sobre o peito. A cabeça
 era pontiaguda, donde despontava uma rala lanugem.
 (*Iliada* II 216 – 219)³¹⁷.

É somente Tersites, o nome dele somente, que indica o tema da oposição. O outro item contraposto, o parentesco com o divino, poderia indicar algo além da aparência.³¹⁸ Isso indica que, no entender de Fílon, a associação com a feiura seria feita por seus leitores facilmente a partir da menção do personagem homérico.

Em outros casos, não há nome de personagem mencionado, nem definição de poeta ou obra, mas somente uma expressão reproduzida e atribuída a indeterminada obra poética. Em *Fug.* 31, o assunto é novamente o comportamento à mesa. Ao caracterizar a maneira como o descomedido bebe, Fílon usa o advérbio *χανδόν* - *khandón*, “de boca bem aberta”, ao qual segue a expressão “como dizem os poetas” (ὡς οἱ ποιηταὶ λέγουσι – *hos hoi poietai légousi*). Não diz “o poeta”, o que sugere, em princípio, que ele não associa o uso do advérbio nesse contexto como algo característico de Homero. Contudo, no canto XXI da *Odisseia*, encontramos o mesmo advérbio utilizado por Antínoo, um dos pretendentes de Penélope, para descrever justamente o exagero no consumo de bebida alcoólica.³¹⁹

Algumas vezes, também, é possível suspeitar que Fílon usa uma expressão homérica, mas é difícil precisar a natureza da apropriação. Em *Dec.* 69, para enfatizar o grau

³¹⁷ Tradução de Frederico Lourenço.

³¹⁸ Seria até esperado, em princípio, que o parentesco com o Divino não expressasse nenhuma relação com aparência física em Fílon, por ele se opor à associação de Deus com qualquer coisa física.

³¹⁹ Cf. *Odisseia* XXI 291-294. É preciso reconhecer, contudo, que o termo é utilizado por outros integrantes da tradição poética grega, entre os quais os autores de poemas épicos Nicandro e Opiano, além do tragediógrafo alexandrino Licofron. Em todos estes, encontro o termo sendo usado para referir-se à abertura da boca no momento de beber algo. Tanto é assim que a expressão *χανδὸν πιεῖν* - *khandón pieîn* aparece inclusive definida por um lexicógrafo chamado Hesíquio como “beber boquiaberto e continuamente com toda a boca” (κεχηνότως καὶ ἀθρόως πιεῖν ὄλω στόματι). Não obstante, a proximidade entre o contexto em que o termo é utilizado na *Odisseia* e o que se encontra no texto de Fílon favorece a relação entre os dois. Ademais, quanto ao gênero, ao menos Nicandro e Opiano seguem a tradição inaugurada pelos poemas de Homero. Certamente, esse detalhe não escaparia à percepção do alexandrino, que pode ter percebido a recorrência do termo e, por isso, mencionado que é usado por “poetas”, ainda que a aplicação do mesmo em determinado contexto tenha sido motivada por um específico, o mais glorioso de todos. Cabe acrescentar que Fílon utiliza o termo *χανδόν* – *khandón* em outra ocasião, em *Spec.* 4.122, mas o faz sem referir-se aos poetas. Refere-se, nisso sim assemelhando esta ocorrência à de *Fug.* 31, a homens que levam o modo de vida entregue aos sentidos, à maneira de Sardanapalo, cuja vida havia sido contada por Ctésias em sua *Pérsica*. Mas esta obra não seria identificada por Fílon como de um poeta. Homero continua, então, a meu ver, a referência mais provável.

de ignorância que ele acusa naqueles que não são capazes de distinguir o Criador de sua obra criada, ele diz que isso “até uma criança sem entendimento sabe” (καὶ παῖς ἔγνω νήπιος – *kai paîs éгно nepios*). Essas mesmas palavras, ἔγνω νήπιος – *éгно népios*, ocorrem na *Iliada* (XVII 32) com um sentido parecido, e em *Os Trabalhos e os Dias*, em uma forma que seria mencionada posteriormente como provérbio (παροιμία - *paroimía*) em *O Banquete* de Platão (222b), conforme observa Colson em nota. Se Platão já reconhecia o dito como provérbio, é difícil afirmar com alguma certeza que um escritor muito posterior precisasse recorrer à épica grega para utilizar as mesmas palavras, se ele não dá indício algum da natureza de sua fonte.

Algo semelhante, mas talvez com outra complexidade implicada, ocorre em *Spec.* 2.6. Ao referir-se a certo tipo de pessoas, que não distingue entre o que é sagrado e o que é profano, Filon usa uma expressão e a anuncia como se tratasse de um dito:

τὸ λεγόμενον δὴ τοῦτο, "ἀνίπτοις χερσὶ" πάντα φύροντες, ὡς δέον

Como sendo adequado este dito: *com as mãos sem lavar*, eles bagunçam tudo. (*Spec.* 2.6)

A expressão “com as mãos sem lavar” (ἀνίπτοις χερσὶ – *aníptois khersí*) ocorre na *Iliada* (VI 266) justamente em uma cena na qual Heitor demonstra piedade ao negar-se a fazer libação a Zeus “com as mãos sem lavar” (ἀνίπτοις χερσὶ – *aníptois khersí*). Contudo, a expressão revela-se muito ligada ao tema da piedade religiosa, mas não especificamente a Homero. Ela ocorre em um conselho explícito em *Os Trabalhos e os Dias* (725). Não se deve fazer libação a Zeus ou a qualquer imortal “com as mãos sem lavar” (ἀνίπτοις χερσὶ – *aníptois khersí*), pois a prece não seria ouvida. Parece-me, pois, que a colocação dessas duas palavras juntas não se deve tanto à tradição homérica, mas, sobretudo, à ideia de uma pureza ritual que permeia diferentes culturas. Observe-se que pode ocorrer em contexto judaico. No *Evangelho de Mateus* (15:20), por exemplo, em meio a uma discussão a respeito do cumprimento da norma que manda lavar as mãos antes de comer, figura exatamente a mesma expressão. Ou seja, o muito uso da expressão em um contexto próximo daquele em que Filon discute em seu tratado (a correção no que concerne à observação do que é sagrado), me faz considerar a possibilidade de que ele realmente tome a mesma não como própria de Homero, mas como provérbio compartilhado em diversas discussões semelhantes. O que ele faz não é apontar para a piedade homérica, mas ressaltar a impiedade daqueles que descreve por meio de um dito que é compreendido a partir da experiência religiosa de diferentes culturas. A relação com o poema me parece existir, mas não como relação intertextual gerada por citação

ou alusão, mas indireta, mediada por um dado cultural. Se há encontro, neste caso, trata-se de um encontro fortuito, de fato.

Vê-se que não só de citações se constroem as relações com os poemas homéricos no texto de Fílon. A seguir, observo ocorrências semelhantes a essas que acabo de discutir, mas que considero especiais, por aparecerem de modo peculiar na biografia que o alexandrino escreve de Moisés, texto em que, curiosamente, Homero não é citado nenhuma vez.

4.6 Breve encontro: Moisés e Homero

Em *Sobre a vida de Moisés* 1.60, Fílon diz que Moisés recebeu sua primeira lição sobre como ser líder ao assumir a função de pastor de ovelhas, e observa:

διὸ καὶ "ποιμένες λαῶν" οἱ βασιλεῖς, οὐχ ὡς ὄνειδος ἀλλ' ὡς ὑπερβάλλουσα τιμή, προσαγορεύονται.

Pois também os reis são chamados “pastores de povos”, não como forma de desdém, mas como honra excessiva.

Certamente, a analogia entre o pastor de animais e o líder de pessoas não é desconhecida em outros universos discursivos³²⁰, mas a recorrência da expressão utilizada como epíteto de reis nos poemas homéricos é bastante sugestiva³²¹, inclusive pelo fato de que, assim utilizada, ela funciona como marcação de honra, justamente a função que Fílon demonstra perceber em seu uso. Após as leituras das citações e referências mencionadas até aqui, já nos é possível considerar Fílon um leitor de Homero, e, sem muitas dúvidas, reconhecer que ele esperava que seus leitores também o fossem, haja vista, por exemplo, a referência a Tersistes que há pouco mencionei. Portanto, embora ele não faça referência explícita a Homero, a uma obra e nem mesmo a um gênero de discurso no qual a expressão seja usada, é possível estabelecer uma relação com os usos da mesma na *Iliada* e na *Odisseia*, e entender que ele e seus leitores mais sagazes também estavam atentos a isso.³²²

Até aqui, observei citações, com ou sem referência à sua fonte poética ou especificamente homérica, além de breves menções de expressões, nomes ou palavras, com referência mais ou menos explícita aos poemas homéricos de onde são tiradas, ou, como no último caso, ao menos com referência ao fato de que o dito é dito por outro. Esses vários

³²⁰ Confirmam-se, por exemplo, no arquivo judaico, *Jeremias* 23:2 e *Naum* 3:18.

³²¹ Decerto, nos poemas homéricos, o termo λαός – *laós* parece indicar, mais do que “povo” em geral, “povo em armas”, isto é, o conjunto dos guerreiros. Donde entende-se que a expressão, na verdade, refere-se ao rei enquanto líder militar.

³²² A expressão é mencionada por Fílon também em *Ios*. 2. Comentarei alguma diferença adiante.

encontros, que vão dos mais marcados e explícitos a alguns mais rápidos e aparentemente sem muita importância, sugerem a possibilidade de que ocorram também encontros aparentemente ainda mais despropositados; encontros talvez marcados, mas despistados, com ares de acaso.

Já que não se constitui como citação de um verso e que o empréstimo não é indicado com palavras, pode ser difícil identificar e assinalar com convicção esses encontros sutis. Mas ao menos um me chama a atenção. Para observá-lo com cuidado, preciso apresentar minimamente o tratado em que ocorre. E é justamente no mesmo livro em que se encontra o trecho com a expressão “pastores de povos”, *Sobre a Vida de Moisés*.

Nesse tratado, como em outros, Fílon elabora uma espécie de reescrita do Pentateuco, recontando vidas de personagens ilustres. Sobre a vida do maior de todos, o legislador, ele escreve dois livros. O primeiro deles, especialmente, se caracteriza como uma espécie de biografia, que, diferente das outras duas grandes biografias escritas por Fílon, *Sobre José* e *Sobre Abraão*, mantém o foco quase que exclusivamente no personagem cuja vida é contada.

De início, o alexandrino reclama a ausência da figura de Moisés no arquivo grego. Ele entende que o fato é consequência do mal uso que os helenos fizeram de suas próprias habilidades e da má escolha que fizeram para os temas de suas obras (*Sobre a vida de Moisés* 1.2)³²³. Algumas perguntas poderiam ser feitas a esse respeito: a tradução grega da *Torah*, não seria uma suficiente presença da vida de Moisés no ambiente discursivo grego? Fílon desconhecia a tragédia de Ezequiel³²⁴ ou esta não lhe parecia suficiente? Essas perguntas devem ser pensadas, mas não neste momento. Agora, importa observar que, apesar da crítica aos poetas gregos e da contraposição insistentemente marcada entre os arquivos, na tessitura filônica são deixados rastros de uma memória delituosa, como no caso da mencionada referência aos “pastores de povos”. E pode haver vestígios ainda mais discretos. Por exemplo, o seguinte trecho, o qual segue pouco depois da crítica antes mencionada aos escritores gregos:

πατρός δὲ καὶ μητρὸς ἔλαχε τῶν καθ' ἑαυτοῦς ἀρίστων, οὓς

³²³ Sobre os autores gregos, ele diz abertamente: “*A maioria destes homens ultrajou as habilidades – as quais obtiveram pela educação – compondo, em poemas e escritos em prosa, comédias e fábulas grosseiras...*” (ὧν οἱ πλείους τὰς δυνάμεις ἃς ἔσχον διὰ παιδείας ὕβρισαν ἐν τε ποιήμασι καὶ τοῖς καταλογάδην συγγράμμασι κωμῳδίας καὶ συβαριτικὰς ἀσελγείας συνθέντες.)

³²⁴ Peça dramática de um judeu de língua grega (mencionada no capítulo 1, e que voltará a ser objeto de estudo no capítulo 5), na qual Moisés é personagem. Pode ser que Fílon não a considere por não representar uma ampla narração da vida do legislador.

φυλέτας ὄντας ἢ ὁμοφροσύνη μᾶλλον ὠκείωσεν ἢ τὸ γένος.

[Moisés] recebeu por pai e mãe os melhores dentre os seus, os quais, embora fossem da mesma tribo, eram unidos mais pela *igualdade de pensamento* do que pela procedência familiar. (*Mos.* 1.2)

O termo furtado, ou, segundo a reflexão de Piglia³²⁵, esquecido para ser usado como novo, é ὁμοφροσύνη - *homophrosýne*, que traduzo por “igualdade de pensamento”. Essa caracterização do casamento dos pais de Moisés inexistente no cânon judaico. Por isso, lembro que Fílon, no início de seu texto, não restringe sua fonte, mas observa que suas informações foram obtidas tanto dos livros sagrados (κακ βίβλων τῶν ἱερῶν) quanto junto a alguns dos anciãos de seu povo (παρά τινων ἀπὸ τοῦ ἔθνους πρεσβυτέρων).

Uma questão importante é pensar a que tipo de fonte oral Fílon estaria se referindo. Estaria falando sobre algo semelhante à Lei Oral, transmitida pelos sábios da Judeia e observada com a mesma veneração concedida à *Torah*? Louis Feldman entende que sim. Ele reconhece que Fílon se refere frequentemente à “lei não escrita” como se tratando da vida dos patriarcas. Mas ressalta que, ao menos em *Spec.* 4.149-150, ele usa a expressão de modo semelhante ao do encontrado no judaísmo praticado na terra da Judeia. Logo, Feldman observa que Fílon se refere às peregrinações que os judeus da diáspora faziam rumo a Jerusalém, sugerindo que esse trânsito de pessoas possibilitava também o trânsito da tradição produzida na Judeia. E observa também que as interpretações da Lei realizadas por Fílon têm frequentemente paralelos com a Lei Oral dos sábios palestinos. Em seguida, conclui que:

Quando Fílon diz em *Mos.* que recorre a alguns dos anciãos da nação, ele está se referindo aos expoentes da lei oral na terra de Israel. Em outro lugar, ele se refere a costumes que são leis não-escritas que são ordenadas por homens divinamente dotados, que são maiores do que aqueles de seu próprio tempo. Isso pareceria ser uma referência aos rabinos que expunham a Lei Oral.³²⁶ (FELDMAN, 2007, p. 29)

Apesar de demonstrar que Fílon reconhece a existência da tradição oral na Judeia, Feldman não consegue, a meu ver, definir, a partir do texto de *Sobre a vida de Moisés*, o motivo pelo qual se deve considerar que Fílon se refere, neste tratado, especificamente a essa tradição e não (ou, e não também) a uma tradição oral desenvolvida na diáspora. Se, como

³²⁵ Cf. Introdução.

³²⁶ Minha tradução de: when Philo says in *Mos.* That he has drawn from some of the elders of he nation, he is referring to the exponents of the oral law in the Land of Israel. Elsewhere, he refers to customs that are unwritten laws that were ordained by divinely gifted men who are greater than those of his own time. This would appear to be a reference to the rabbis who expounded the oral law.

procurei comentar no capítulo 2, Fílon não percebe uma ruptura entre o judaísmo praticado na diáspora e o praticado na Judeia, parece-me provável que ele não estabeleça uma hierarquia que atribua maior valor à tradição oral preservada à sombra do Templo. E se percebemos que algumas de suas interpretações têm paralelo com as exposições que nos chegaram dos rabinos, é preciso ponderar também o fato de que muitas não apresentam semelhanças e, inclusive, que Fílon parece dialogar com intérpretes que desenvolviam seu trabalho em Alexandria mesmo, não na *metrópole*.³²⁷ Com isso, quero ressaltar que concordo com o fato de que as fontes orais a que Fílon se refere podem incluir elementos de uma tradição oral oriunda das terras de Israel, mas também que entendo que o texto não delimita geograficamente essa origem, mesmo porque essa ruptura não parece fazer parte da concepção de Fílon a respeito de sua situação. Parece-me mais cauteloso compreender que ele se refere a dois tipos de fonte, a escrita e a falada, mas não a procedências geográficas. Os anciãos do povo podem falar grego, hebraico ou aramaico. Ainda assim são anciãos. Ainda assim guardam a tradição.

Independente de qual seja a fonte específica, o importante é que é justamente por sempre entrelaçar (ἀεὶ συνόφαινον – *aei synóphainon*) as coisas ditas com as lidas que ele acredita produzir uma análise mais meticulosa (ἀκριβῶσαι – *akribôsai*), mais que as dos outros, sobre as coisas concernentes à vida de Moisés. Contudo, nesse entrelaçar de fonte lida e fonte ouvida, sendo esta última menos mapeável, a memória-tradição parece inserir dados estranhos, como essa ὁμοφροσύνη - *homophrosýne* que lemos no trecho citado. O dado é estranho no arquivo judaico, e pode não advir da tradição oral do judaísmo praticado na Judeia, mas do arquivo grego, como passo a demonstrar.

Na *Odisseia*, mais precisamente no discurso de Odisseu a Nausicaa, no canto sexto, encontra-se uma singular descrição do que seria um casamento excelente. Bem ao fim do discurso, tentando conquistar benevolência da jovem desconhecida, o herói diz:

σοὶ δὲ θεοὶ τόσα δοῖεν, ὅσα φρεσὶ σῆσι μενοινῶς,
 ἄνδρα τε καὶ οἶκον, καὶ ὁμοφροσύνην ὀπάσειαν
 ἔσθλην: οὐ μὲν γὰρ τοῦ γε κρείσσον καὶ ἄρειον,

³²⁷ Ademais, os que observam as semelhanças entre interpretações de Fílon e de textos rabínicos reconhecem que os ensinamentos destes foram compilados tardiamente, séculos depois da produção de Fílon (por exemplo, COHEN, N. G., 1995). Afirmam que esses ensinamentos parecem ser antigos, até anteriores ao século I d.C.. Bem, é possível que realmente sejam antigos. Mas não se sabe exatamente a forma que teriam e as mudanças que teriam sofrido até seu registro escrito definitivo. E, se nos baseamos em possibilidades, eu poderia dizer também que é possível que esses ensinamentos rabínicos tenham sofrido influência de tradições da diáspora antes de seu registro. Essa possibilidade não costuma ser considerada.

ἢ ὄθ' ὁμοφρονέοντε νοήμασιν οἶκον ἔχῃτον
 ἀνὴρ ἠδὲ γυνή.

E que a ti os deuses concedam tudo o que teu coração deseja:
 um marido e uma casa. Que a ambos deem *igual modo de sentir*
 (ὁμοφροσύνην – *homophrosýnen*),
 essa coisa excelente! Pois nada há de melhor ou mais valioso
 do que quando, *sintonizados nos pensamentos* (ὁμοφρονέοντε νοήμασιν –
homophronéonte noémasin), numa casa
 habitam um homem e uma mulher. (*Odisseia* VI 180-184)³²⁸

A expressão “igual modo de sentir” é a tradução proposta por Frederico Lourenço para o substantivo ὁμοφροσύνην - *homophrosýne* e “sintonizados nos pensamentos” provém da expressão ὁμοφρονέοντε νοήμασιν (*homophronéonte noémasin*). No versos citados, essas palavras são usadas para definir um bom casamento. Mas elas não são usadas com frequência para este fim. Na verdade, conforme Sarah Bolmarcich, esta é a “única referência na literatura grega arcaica e clássica que sugere que a ὁμοφροσύνη - *homophrosýne* pode existir entre um homem e uma mulher”³²⁹ (BOLMARCICH, 2001, p. 209). As outras ocorrências costumam se referir a relações entre companheiros de combate. A própria autora observa em nota que, após o poema homérico, o primeiro a usar o termo para caracterizar inequivocamente uma relação entre marido e esposa é justamente Filon em *Sobre a Vida de Moisés* (BOLMARCICH, 2001, p. 209). Ademais, convém observar, ela entende que Odisseu estaria falando de seu próprio casamento, um bom casamento pela existência desta igualdade de pensamento, que o diferiria dos demais casais apresentados na *Odisseia* (BOLMARCICH, 2001, p. 213). Assim, a palavra parece estar realmente em destaque no trecho, sobretudo pelo caráter não comum de sua utilização. Fato que seria acessível para alguém que, como Filon, é não somente experiente na leitura em primeira mão do poema em si, mas também está inteirado nas leituras que se fazem do mesmo.

É conveniente, neste ponto da reflexão, acrescentar uma observação a respeito da possibilidade ou não que um leitor na Antiguidade pudesse perceber que Homero concede tamanho destaque à ὁμοφροσύνη - *homophrosýne* como característica de um casamento exitoso. Primeiramente, procuro indícios em uma leitura dos escólios que apresentam interpretações para o trecho do canto VI da *Odisseia* estudado por Bolmarcich. Mas não encontro nada muito significativo. Nada que vá além de uma definição do termo como

³²⁸ Tradução de Frederico Lourenço. Grifos meus.

³²⁹ Minha tradução de: the only reference in archaic and classical Greek literature that even hints that ὁμοφροσύνη can exist between a man and a woman.

“genuína afeição” (γνησίαν φιλίαν – *gnesían philían*).

O termo γνησία – *gnesía*, que traduzo por “genuína”, poderia levantar leve suspeita de similaridade se pudéssemos com segurança reconhecer nele um outro sentido, mais ligado à sua origem etimológica: “pertencente à raça”. Afinal, Filon informa a proveniência dos pais de Moisés como sendo da mesma tribo. Prefiro não explorar essa pequena possibilidade que vislumbro nesse escólio³³⁰, não para abandonar a reflexão, mas para apresentar outro escólio que a justifica de modo muito mais direto.

Um escólio para o verso sétimo do Canto X da *Odisseia* apresenta uma ocorrência importante de ὁμοφροσύνη – *homophrosýne*. Apesar de se tratar de um comentário ao texto, e não de um texto poético, deve-se notar que o trecho comentado do poema não inclui o termo, mas trata do tema do casamento. É o comentador que faz a associação. Assim diz:

ἐνθ' ὄγε θυγατέρας πόρεν υἰάσιν] ἀρχαῖον ἔθος τὸ
 συνοικίζειν ἀδελφούς. καὶ ὁ Ζεὺς ἀδελφῆ οὕσῃ συνοικεῖ τῇ
 Ἑρᾷ. (Il. δ, 60.) μέγιστη γὰρ εὐδαιμονία καθ' Ὀμηρον
 ἢ ὁμοφροσύνη. ὅταν οὖν τῷ τῆς συνοικήσεως ἐπιτερπεῖ
 προσυπάρχη τι φυσικὸν φιλοστοργίας πάθος ἐκ γένους καὶ
 συνανατροφῆς παιδικῆς, διπλασιάζεται εὐνοια.

Foi nesse lugar que deu as filhas aos filhos. Era um costume antigo fazer coabitarem os irmãos. E Zeus coabita com Hera, que é sua irmã (Il. IV 60). Com efeito, a maior felicidade, conforme Homero, é a igualdade de pensamento (ὁμοφροσύνην - *homophrosýne*). Então, quando junto ao prazer da coabitação houver uma afecção natural de afeto, proveniente do parentesco e da criação em conjunto durante a infância, é dupla a benevolência [para com o casal].

O intérprete responsável pelo escólio demonstra perceber o destaque concedido no poema homérico à ὁμοφροσύνη – *homophrosýne*. E ele o faz tanto ao mencionar a palavra quando está a tratar do tema do casamento em um trecho completamente alheio àquele em que Ulisses o utiliza, quanto ao indicá-la como “a maior felicidade, conforme Homero”. É notável, também, que o verso comentado se refere a casamentos intrafamiliares. As filhas e os filhos de Éolo se casam. O escólio inicia a explicação do incesto afirmando tratar-se de um costume antigo, praticado, inclusive, entre os deuses. Logo, acrescenta o tema da ὁμοφροσύνη – *homophrosýne*, apresentando-a, ao que parece, como uma consequência do parentesco

³³⁰ Inclusive porque considero que o sentido que propus inicialmente é o mais plausível. Também um escólio que interpreta o verso 198 do Canto XV, contexto alheio tanto a casamentos quanto a relações de membros de uma mesma família, apresenta significado semelhante para ὁμοφροσύνη – *homophrosýne*. Telêmaco diz ao filho de Nestor que a viagem que fariam juntos os uniria com ὁμοφροσύνη – *homophrosýne*. A expressão é interpretada pelo escólio como significando “com as mais genuínas afeições” (φιλίας γνησιωτέραις – *philiais gnesiotérais*).

original, o que, junto com a coabitação, seria um duplo proveito.

O que me faz entender o escólio como especialmente importante para minha reflexão é o fato de que, antes de introduzir o tema da ὁμοφροσύνη – *homophrosýne*, Fílon havia explicitado justamente o parentesco dos pais de Moisés. Ambos eram da tribo de Levi, diz ele. O escoliasta apresenta a ὁμοφροσύνη – *homophrosýne* não como algo oriundo do relacionamento matrimonial em si, mas da peculiar proximidade sanguínea do casal. Certamente, Fílon não permitiria qualquer suspeita de incesto no caso dos pais do legislador.³³¹ Por isso, talvez, se apressa em informar que a ὁμοφροσύνη – *homophrosýne* os une *mais que* o parentesco (e não, como no caso dos filhos e filhas de Éolo segundo o escólio, *por causa de* um parentesco por demais próximo).

O termo tal qual utilizado no poema homérico, em destaque, conforme Bolmarcich, fazia suspeitar de uma apropriação por parte de Fílon, por haver duas coincidências: a caracterização do matrimônio de um casal ilustre e a ocorrência da palavra. O escólio comentado, por sua vez, confirma a suspeita ao acrescentar a esses dois outro dado coincidente: o parentesco prévio dos cônjuges. Parece-me razoável entender que a utilização do termo no poema juntamente com sua referência no exercício hermenêutico apresentado no escólio (ou outro semelhante que lhe tenha servido de fundamento) ensejam o aproveitamento do mesmo no tratado de Fílon.

Assim, entendo que a peculiaridade do termo na *Odisseia*, a ocorrência do mesmo no escólio e sua aplicação semelhante por parte de Fílon para descrever o casamento dos pais de Moisés, quando consideradas juntamente com a vasta referência aos poemas homéricos por parte do alexandrino, fazem crer que o que se encontra no texto pode ser um encontro intencional disfarçado de coincidente.³³²

Uma característica do casamento excelente segundo a fala de Odisseu é agregada a uma descrição do casamento dos pais de Moisés. Curiosamente, como o foco do texto de Fílon é Moisés, nem sequer os nomes dos pais do legislador, frequentes na tradição judaica³³³,

³³¹ Fílon afirma a pertinência das leis da Torah que interditam o incesto em *Spec.* 3.11ss. Inclusive, ele não deixa de mencionar ao menos um caso de incesto no arquivo grego, o de Édipo e Jocasta (Cf. adiante, p. 291).

³³² Digo “aplicação semelhante por parte de Fílon” por reconhecer que ele utiliza a mesma palavra de forma diferente em outros tratados. Ao todo, são cinco ocorrências do termo na obra filônica que nos chegou. Além do trecho em estudo, *Flacc.* 52, *Virt.* 119, *Praem.* 87 e *Hypoth.* 6.3 apresentam aplicações de ὁμοφροσύνη – *homophrosýne* que não estão restritas ao âmbito doméstico e, menos ainda, à relação entre homem e mulher. Em todos os trechos, contudo, percebe-se uma considerável valorização dessa qualidade, como possibilitadora de coesão social e paz.

³³³ Tomados a partir de Ex 6:20.

são mencionados. Mas essa peculiar característica sim. Com o termo, o casamento é caracterizado como excelente. Com o mesmo termo, também, a possível suspeita de um incesto é excluída, sem que uma semelhante acusação tenha que ser pronunciada. E, é preciso concluir, Moisés é o fruto mais importante e proveitoso desse casamento, que deveria, portanto, ser especialmente bom. Se no âmbito público, a ὁμοφροσύνη - *homophrosýne* resulta em paz e estabilidade, no matrimônio, ela resulta, ao menos neste caso, no nascimento de um filho extraordinário, que, em seguida, se tornaria proveitoso também para o público.

O elemento grego se imiscui em meio às pouco nítidas informações de uma tradição oral, que Feldman quer puramente judaica e de terras israelenses. Fílon fala grego, sua tradição fala grego, ainda que, em partes, um grego que traduz língua semita. E no comércio dos relatos, na lida com as palavras, a língua não deixa as fronteiras intactas. Assim como versos são trazidos e anunciados, outros elementos vêm mais desavisados, mas também são importantes.

Resta observar algo que cheguei a mencionar de passagem há pouco: a curiosa ausência de referências explícitas aos poemas homéricos no tratado *Sobre a Vida de Moisés*. Esse fato poderia gerar suspeitas de que a expressão “pastor de povos” não foi retirada por Fílon de sua leitura de Homero (que ele não tenha percebido a relação), ou de que o termo ὁμοφροσύνη - *homophrosýne* tenha aparecido na descrição do casamento dos pais de Moisés por coincidência. Não obstante, pode haver outro modo de pensar o problema, o que procurarei desenvolver em poucas palavras a seguir.

A expressão “pastores de povos” é apresentada por Fílon, em *Mos.* como maneira como “são chamados” os reis. Ele não aponta para uma fonte homérica ou mesmo para o gênero épico ou poético como um todo. Poder-se-ia pensar que, desde Homero, essas palavras tivessem alcançado um uso comum no linguajar cotidiano das pessoas, ou ao menos em discursos retóricos, e que, por isso, Fílon já não era capaz de identificar sua origem. Não obstante, em outro texto ele se refere à mesma expressão, em contexto muito semelhante. O líder que faz “estágio” como pastor não é Moisés, mas José:

ἤρξατο μέντοι συγκροτεῖσθαι περὶ ἕτη γεγονὼς ἑπτακαίδεκα τοῖς κατὰ ποιμενικὴν θεωρήμασιν, ἃ συνάδει τοῖς περὶ πόλιν: ὅθεν οἶμαι καὶ τὸ ποιητικὸν γένος "ποιμένας λαῶν" τοὺς βασιλεῖς εἶθ' ἐν ὀνόματι:

Começou, contudo, a ser treinado tendo por volta de dezessete anos de nascido nas teorias relacionadas ao pastoreio, as quais estão de acordo com aquelas relacionadas à cidade; e, segundo penso, este é o motivo pelo qual o

gênero poético costuma nomear os reis de 'pastores de povos'. (*Ios.* 2)

Ora, também em *Sobre José* a expressão não é atribuída a Homero, mas Fílon restringe seu uso aos poetas, o que ele silenciou em *Sobre a Vida de Moisés*.

Essa referência seria suficiente para fazer suspeitar da intencionalidade do silêncio. Mas a suspeita se fortalece ainda mais se se considera ainda outro tratado de Fílon. Em *Sobre o fato de que todo homem bom é livre*, a afirmação é completa:

“Ὅμηρος μὲν οὖν "ποιμένας λαῶν" εἶωθε καλεῖν τοὺς βασιλέας

Homero, então, tem o costume de chamar os reis de 'pastores de povos'. (*Prob.* 31)

Diferentemente, em *Mos.*, mencionar a expressão fortaleceria o argumento de Fílon, mas mencionar a tradição poética não fazia parte do plano. Então, ele se refere à expressão sem lembrar de seu contexto.³³⁴ O esquecimento permite essa manobra. E pode permitir algo semelhante, como a utilização do termo ὁμοφροσύνη - *homophrosýne*, com o qual Fílon consegue exaltar a qualidade excelente do casamento dos pais de Moisés, já expressa pelo fato de ambos pertencerem à tribo de Levi, sem ter que comprometer-se explicitamente com a tradição homérica. Por uma apropriação não anunciada, ele deixa em

³³⁴ Uma reflexão semelhante a essa que faço a partir das ocorrências da expressão “pastores de povos” poderia ser motivada pela expressão ἄχθος γῆς - *ákhthos gês*, “carga de terra” ou “carga para a terra”. Ela parece ser uma recuperação de ἄχθος ἀρούρης - *ákhthos aroúres*, “carga de terra (arável)”, que ocorre em *Il.* XVIII 104 e *Od.* XX 379. Em *Mos.* 1.30, a expressão ocorre no plural e com ordem inversa, γῆς ἄχθη - *gês ákhthe*, e não é anunciada (assim como em *Congr.* 171). Em *Spec.* 1.50, Fílon usa a expressão tal qual aparece nos poemas e acrescenta “como disse alguém” (ὡς εἶπέ τις - *hos eîpé tis*), anunciando que a toma de outro escritor. Já em *Spec.* 1.74, o anúncio se faz mais específico: “como dizem os poetas” (ὡς οἱ ποιηταὶ φασὶ - *hos hoi poietai phasi*). Pode ser interessante observar que a expressão parece ter se revestido de certo valor proverbial, sendo utilizada para se referir a coisa inútil, desprovida de valor. Isso se percebe já no *Teeteto* de Platão (176d), bem como nos diversos trechos de Fílon mencionados. Em *Mos.* 1.30, de modo especial, Fílon diz que essa expressão é uma das formas que os homens que prosperaram um pouco geralmente usam para desdenhar daqueles que eles consideram como menos importantes. E é interessante que, na *Odisseia*, a expressão é utilizada justamente por um dos pretendentes de Penélope que, em fala dirigida a Telêmaco, refere-se de modo pejorativo a Odisseu disfarçado de mendigo (uso da expressão que já seria uma alusão ao uso da expressão por Aquiles para referir-se a si mesmo em *Il.* XVIII 104, conforme BAKKER, 2010, p. 48). Ainda que o uso proverbial seja um dificultador para o discernimento seguro de uma relação direta entre o trecho de Fílon e o poema homérico, a especulação a respeito não é despropositada, uma vez que em um trecho ao menos o alexandrino assinala que entende a expressão como própria dos poetas. E não destoa da reflexão que venho desenvolvendo o fato de que no tratado a respeito da vida de Moisés, a expressão aparece sem ser anunciada como retirada da tradição literária grega. Preferi, contudo, abordar o caso da outra expressão no corpo do texto, por ser mais emblemático, enquanto este caso aparece em nota, como alternativa que deve reforçar o desenvolvido.

seu texto alguma semelhança com o outro, como se o fizesse inadvertidamente, por semelhança das realidades narradas, e não por empréstimo textual.³³⁵

E a falta de referências explícitas à tradição literária grega em *Sobre a Vida de Moisés* se verifica também quando se buscam vestígios de outros autores além de Homero. Não há nenhuma citação. Em *Mos.* 1.279, uma palavra parece aproveitada de um trecho de *Níobe* de Ésquilo, o qual nos é conhecido por intermédio de uma citação presente na *República* de Platão. O termo é ἀγχίσποροι - *ankhísporoi*, que significa algo como “parente próximo”. No texto de Fílon, quem o utiliza é Balaão, que diz a Balak que os hebreus são parentes próximos de Deus. No texto de Ésquilo, apesar do estado fragmentário em que foi conservado o trecho, pode-se perceber que se fala de pessoas que são parentes próximos dos deuses, que estão perto de Zeus (cf. *República* III 391E). Em nota, Colson sugere que, como não há semelhante frase no texto da LXX, deve-se considerar que se trata de “uma citação consciente” (“*a conscious quotation*”). A semelhança do genitivo que acompanha a palavra realmente faz pensar nesse sentido, embora se possa verificar que Fílon a usa também em outro contexto³³⁶, o que poderia fazer pensar que a palavra não está tão marcada como oriunda do texto de Ésquilo, e que poderia ter-se configurado em um sintagma semelhante ao do dramaturgo por coincidência. Seja como for, se se trata de uma relação com o texto dramático, eu não diria que se configura como citação. O que acontece é mais semelhante ao caso que acabo de estudar, com o termo ὁμοφροσύνη - *homophrosýne*.

A outra possível referência a texto literário em *Sobre a Vida de Moisés*, também anotada por Colson, pode também ser útil para a presente reflexão. Ou melhor, inclusive a própria nota do tradutor pode indicar algo considerável. Ele sugere que um verso de

³³⁵ Alguém poderia, também, supor exagero identificar uma só palavra como tomada dos poemas homéricos, o que faria o caso de ὁμοφροσύνη – *homophrosýne* não comparável ao da expressão “pastores de povos”. Mas não é impossível encontrar termos propriamente homéricos nos textos de Fílon, nem mesmo perceber que ele usa um termo com o mesmo sentido peculiar utilizado em um verso específico de um poema homérico. Dois exemplos são úteis para demonstrar tal fato. Em suas notas, Colson identifica o termo πανάπαλος – *panápalos* utilizado por Fílon em *Praem.* 146 como homérico, e remete a *Od.* XIII 223. Já em *Virt.* 222, Colson identifica algo mais sutil, comparável à minha observação a respeito de ὁμοφροσύνη – *homophrosýne*. Ele assinala que o sentido do termo κούριδιος – *kourídios*, utilizado no texto filônico para se referir ao primeiro marido de Tamar, não é o mais comum de “marido legítimo”, uma vez que o segundo marido da personagem também é legítimo, e tal característica não poderia ser usada como contraste. O sentido preciso do termo é encontrado, então, como sendo o mesmo que Stephanus, em seu dicionário, encontra para o termo em seu uso em *Od.* XV 22. Como no caso de Tamar, o hipotético segundo marido de Penélope seria, em princípio, também legítimo. Por isso, Stephanus define o termo como significando o marido “*que desposou a jovem virgem*” (*cui juveni virgo nupserat*). É o sentido que Colson entende que Fílon tem em mente.

³³⁶ Cf. *Spec.* 4.235.

Eurípides, que Filon cita em *Somn.* 1.154, é parafraseado em *Mos.* 1.31. Para facilitar a apreciação de tal possibilidade, insiro a seguinte tabela, com o fragmento que nos chegou do texto de Eurípides, a citação em *Somn.* 1, e a suposta paráfrase:

Fragmento 420 (Nauck)	Citação em <i>Somn.</i> 1.154	Paráfrase em <i>Mos.</i> 1.31
<p>ὄρῳ τυράννου δια μακρῶν ηὔξημένους, ὡς μικρὰ τὰ σφάλλοντα, καὶ μί' ἡμέρα τὰ μὲν καθεῖλεν ὑπόθεν, τὰ δ' ἦρ' ἄνω.</p>	<p>ἡ μία γάρ, ὡς ἔφη τις, ἡμέρα τὸν μὲν καθεῖλεν ὑπόθεν, τὸν δὲ ἦρεν ἄνω, μηδενὸς ἐν ὁμοίῳ πεφυκότος μένειν τῶν παρ' ἡμῖν, ἀλλὰ παντοίας μεταβαλλόντων τροπᾶς.</p>	<p>τύχης γὰρ ἀσταθμητότερον οὐδὲν ἄνω καὶ κάτω τὰ ἀνθρώπεια πεττεούσης, ἢ μιᾷ πολλάκις ἡμέρα τὸν μὲν ὑψηλὸν καθαιρεῖ, τὸν δὲ ταπεινὸν μετέωρον ἐξαίρει:</p>
<p>Vês os tiranos que por longo tempo aumentaram seu poder, como são breves as quedas, e em um dia a certas coisas faz cair do alto, enquanto a outras eleva para o alto.</p>	<p>Pois <i>um dia</i>, como dizia alguém, <i>a um faz cair do topo, enquanto a outro eleva para o alto</i>, já que nenhuma das coisas que nos dizem respeito têm a natureza de permanecer em igual estado, mas se transformam em todo tipo de mudanças.</p>	<p>Pois nada é mais instável que o acaso, que joga as coisas humanas para cima e para baixo, o qual, frequentemente, em um dia faz cair o altivo enquanto eleva o humilde no alto.</p>

A primeira diferença, conforme indiquei anteriormente, é o fato de que o texto de Eurípides é copiado em *Somn.* 1 e não em *Mos.* 1. Outra diferença reside no fato de que naquele tratado, Filon indica que está citando palavras alheias, ainda que não indique a fonte. Já na biografia de Moisés, ele não usa exatamente os mesmos termos. Eu poderia pensar que Colson é apressado demais ao afirmar a existência da paráfrase. Não poderia tratar-se de coincidência de termos? Em princípio, sim. Contudo, no texto de *Mos.*, a menção do “acaso” (τύχη – *týkhe*) me remete à tradição da tragédia grega. Filon não diz que cita. E não cita. Mas lembra em outras palavras, fingindo não lembrar, para tornar seu; dizer somente. Contudo, deixa o vestígio, por meio de um item lexical, da fonte voluntariamente esquecida. Assim, esse trecho, em contraste com a citação mais explícita ocorrida em *Somn.* 1, reforça minha impressão de que ele deliberadamente oculta as referências ao arquivo literário grego em *Mos.* 1.

Duas questões se interpõem, antes que eu possa me encaminhar à conclusão: Por que não explicitar as relações com as tradições poéticas gregas neste tratado? E por que construir essas relações se não se quer deixá-las perceptíveis?

Para a primeira pergunta, sugiro que Filon escreve todo o tratado lembrando do que estabelece no início: a ausência de uma representação adequada de Moisés no arquivo

literário grego, oriunda justamente da má aplicação dos recursos por parte dos autores helênicos. Não afirmo que isso impossibilitaria a citação, mas que pode tê-lo desencorajado de fazê-lo. Talvez quisesse, neste texto, deixar em evidência somente as anunciadas fontes judaicas, escrita e oral.

Quanto à outra pergunta, não encontro elementos nos textos estudados que me permitam respondê-la com convicção, mas vejo-me inclinado a considerar o seguinte: talvez fosse inviável para alguém formado com o arquivo literário grego, e habituado a mover-se por ele, lê-lo e citá-lo, simplesmente anulá-lo no momento da escrita. Além disso, talvez o próprio Fílon percebesse que, assim como a língua grega, o arquivo literário e cultural grego cooperava para a efetividade da comunicação com seus almeçados leitores. Por isso, não lançaria mão somente do vocabulário e sintaxe próprios dos gregos (a língua), mas também de elementos de sua tradição literária ou inclusive provérbios (cf. *Mos.* 1.22), ainda que não quisesse deixar os empréstimos evidentes, já que começara o tratado com a referida polêmica.

4.7 Conclusão

Tendo observado considerável parte das citações e outras referências a versos homéricos na obra de Fílon, percebo que os versos, expressões e palavras, citados ou roubados como lembrança esquecida para fazer-se invenção própria, são patrimônio de uma cultura que se impõe como comum e com grande alcance. Mas também uma cultura à qual o alexandrino parece propor a conversão. Versos prosélicos, expressões ou palavras igualmente convertidas, são aqueles e aquelas que abandonam o mito e integram a narrativa venerada por esse judeu-alexandrino, que conta o nascimento daquele que haveria de comunicar a Lei.

O trabalho de seleção, recorte e colagem, ou, poderia ser dito, de acolhimento, circuncisão e reeducação, se realiza conforme um jogo meticuloso de relacionamento tenso com o outro. Um jogo que se revela não completamente controlável, nem em sua realização por parte do autor (no caso, Fílon), nem em sua análise (no caso, eu), pois as palavras estabelecem e sugerem relações que fogem ao controle. Não obstante, a maneira como Fílon realiza citações e demais referências, bem como a especificidade da realização delas em *Sobre a Vida de Moisés* em comparação com o resto de seus tratados, sugere que ele atenta para a importância desses encontros que faz ou permite que aconteçam em seu texto.

Ele não é ingênuo, mas um engenhoso tecelão, que escolhe os fios e os tingem conforme a necessidade, inclusive com atenção para as repercussões que um nó ou outro

podem gerar no trabalho final, e em sua recepção. E seu engenho, por vezes, consiste em aceitar sugestões de outros tecelões, escolhendo fios-versos semelhantes e, inclusive, lançando mão das mesmas tinturas-leituras, em certas ocasiões. Em alguns casos estudados ficou patente o aproveitamento de citações feitas por outros autores e, ao menos em parte, da aplicação realizada por eles.

Deve-se observar que, como no caso da produção da arte poética, também no caso de seu aproveitamento, a originalidade absoluta não é um valor necessariamente almejado. O diálogo com a tradição de outros citantes permite a construção de sentido, a tessitura de algo significativo, compartilhável, comunicável. Enfatizo que Filon faz isso em seu texto com cuidado. Ele não deixa de manejar a faca. Não a cede definitivamente a terceiros. Mas considera cortes já feitos, como cicatrizes deixadas no texto, como resquício de outros encontros também tensos. E isso não torna seu trabalho menor, nem faz dele um *mohel* negligente. Pelo contrário, revela a complexidade da tarefa que executa com persistência. Ele não tem uma receita ou plano cirúrgico previamente definidos, mas atua conforme a situação, e conforme necessidades geradas pelo *encontro*, e não por um sistema de pensamento somente, isto é, não exclusivamente pela prescrição da Torah lida conforme sua tradição, e também não exclusivamente pelo pensamento grego, mesmo que em sua forma mais virtuosa, a filosofia. O corte e a citação, que nascem do *encontro* e que também realizam o *encontro*, seguem, de alguma maneira, requisitos do *encontro*, ou melhor, da *negociação* que se realiza nele.

Primeiro Excursus do Capítulo 4

Referências aos poetas em *Todo homem bom é livre*, que diferem consideravelmente das que se verificam nos tratados exegéticos de Fílon

Ao longo deste capítulo, tratei das citações e outras referências que Fílon faz aos poemas homéricos. Abordei ocorrências nos tratados exegéticos do alexandrino, acrescidos de alguma menção a um ou outro tratado que não se enquadra nesse grupo, como *Cont. e Legat.*. Embora tenha restringido minha abordagem a Homero por questão metodológica, estou certo de que o observado se assemelha consideravelmente ao que acontece com a obra de outros poetas gregos nessa parte (que é a maior parte) do *corpus* filônico.³³⁷

Não obstante, há outros tratados de Fílon que parecem apresentar uma dinâmica diferente com respeito às citações. Penso em *De Aeternitate Mundi* e *Quod omnis probus liber sit*. Ambos divergem dos demais escritos do alexandrino a ponto de levantarem dúvidas sobre sua autoria. Dúvidas mais contundentes circundam *De Aet.* que foi considerado como não filônico por Roald Skarsten em sua tese de doutorado defendida em 1987³³⁸ (RUNIA, 2000, p. 53-54), aparentemente corroborando com dados concretos e sistemáticos suspeitas já muito comuns em décadas anteriores.³³⁹ Mesmo que a negativa da autoria ainda não seja consensual³⁴⁰, parece-me conveniente focar minha reflexão apenas no tratado menos

³³⁷ Não deixo de reconhecer, contudo, que as citações tomadas de outros poetas são tão importantes quanto, em vários aspectos. Haja vista, por exemplo, a famosa citação do poemas das idades de Sólon em *Opif.* 104.

³³⁸ A tese foi defendida na Universidade de Bergen, Noruega. Poucos anos depois, em um artigo que anuncia e defende a utilidade da metodologia utilizada, que se baseia em um estudo linguístico apoiado pelo uso de computadores (o que, obviamente, na época, ainda era menos comum que hoje), Skarsten demonstra sua convicção no resultado obtido ao chamar o tratado de *pseudo-filônico* (SKARSTEN, 1991). Outro tipo de dado que promove a mesma suspeita, mas que me parece ser mais frágil, diz respeito ao conteúdo filosófico do tratado quando comparado com noções apresentadas por Fílon em outras de suas obras. Um exemplo recente desse tipo de abordagem se encontra em FUGLSETH, 2006.

³³⁹ Em sua obra introdutória à Fílon, datada de 1979, Samuel Sandmel informava que somente uma minoria dos estudiosos consideravam *De Aeternitate Mundi* como sendo autenticamente de Fílon (SANDMEL, 1979, p. 76).

³⁴⁰ Em uma edição recente do periódico *The Studia Philonica Annual*, por exemplo, Lucia Saudelli oferece um artigo que estuda a transmissão do pensamento de Heráclito de Éfeso em *De Aeternitate Mundi*, considerando o tratado como sendo de Fílon, e meramente reconhecendo as dúvidas sobre sua autoria em uma nota (SAUDELLI, 2007). Em sua tese de doutorado (defendida no ano de 2008, no programa de pós-graduação da University of Notre Dame, cujo diretor é Gregory E. Sterling), John T. Conroy faz grande uso de *Aet.* como evidência do pensamento de Fílon, e apenas indica, em nota, concordar com os argumentos de Colson (da década de 1940) a favor da autoria filônica, sem mencionar o trabalho de Skarsten (CONROY, 2008, p. 80). Algo

problemático nesse sentido. Assim, passarei a observar algumas citações que Fílon realiza em *Quod omnis probus liber sit*, com o objetivo de suprir uma falta do capítulo finalizado. Ademais, essa exposição poderá ser útil para a melhor apreciação do que foi até aqui estudado, servindo como contraste.

O tratado *Quod omnis probus liber sit*, caracterizado por Sandmel como “uma obra em grande parte secular”³⁴¹ (SANDMEL, 1979, p. 36), discute a tese estoica anunciada em seu título, e, conforme sua primeira linha, é o prosseguimento de outro tratado que discutia o oposto, isto é, que todo homem mau é escravo. Ao longo da exposição sobre o tema, Fílon não se restringe a ilustrações do âmbito judaico. Usa como exemplos os sete sábios da Grécia (*Prob.* 73), os gimnosofistas e os magos da Pérsia (*Prob.* 74), assim como, no meio judaico, os essênios (*Prob.* 75). Ao contrário do que acontece em seus escritos exegéticos, recorre a muitas ilustrações oriundas do arquivo grego, mas a poucas da Bíblia. Mas a questão que pretendo considerar não é meramente quantitativa. A maneira de citar os poetas gregos é o que me interessa, e para confirmar o que tenho como suspeita, passo a estudar alguns poucos exemplos.

Mencionei anteriormente que é em *Prob.* 31 que Fílon nomeia Homero como responsável por chamar os reis de “pastores de povos”³⁴². Não se trata de detalhe pouco significativo, mas de indício de uma das características que se destacam como não exclusivas, mas apresentadas de modo consistente no tratado. Diferente do que ocorre em outros textos de Fílon, nesse, os autores dos versos são nomeados com mais frequência. A primeira citação tomada de um poeta, por exemplo, aparece introduzida da seguinte maneira:

ἀναφθέγγεται γὰρ ἐκεῖνο τὸ Σοφοκλειον οὐδὲν τῶν
 πυθοχρήστων διαφέρον: "θεὸς ἐμὸς ἄρχων, θνητὸς δ' οὐδεὶς". τ
 ᾧ γὰρ ὄντι μόνος ἐλεύθερος ὁ μόνῳ θεῷ χρώμενος ἡγεμόνι,
 κατ' ἐμῆν δὲ διάνοιαν καὶ τῶν ἄλλων ἡγεμόν,

semelhante acontece em BOERI, 2010, que, ainda assim, oferece uma instigante leitura de *Aet.*, que favorece, se não sua compreensão como tratado filônico, ao menos como escrito de um pensador judeu adepto da Torah. Filonistas eminentes como David Runia (RUNIA, 2008) e Maren Niehoff (NIEHOFF, 2006, 2007) também continuam estudando o tratado como sendo parte da obra de Fílon. Ademais, na mais recente apresentação das obras de Fílon, as suspeitas sobre a autoria e o trabalho de Skarsten não são mencionados (ROYSE, 2009, p. 56). Esses fatos mostram que o trabalho de Skarsten ainda não repercutiu suficientemente para mudar a concepção geral entre os estudiosos, ou não foi considerado convincente. Não encontro, porém, uma refutação precisa do trabalho do estudioso norueguês e, portanto, preferirei, por cautela, abster-me de citar *Aet.* como de Fílon. Não obstante, assinalo que a maneira como os textos dos poetas figuram no tratado se assemelha mais ao que acontece em *Prob.* que à prática que se encontra nos tratados exegéticos de Fílon.

³⁴¹ Minha tradução de: Largely a secular work.

³⁴² Cf. p. 191.

ἐπιτετραμμένος τὰ περίγεια, οἶα μεγάλου βασιλέως, θνητὸς ἄθανάτου, διάδοχος.

Ecoará, com efeito, esse verso sofocliano em nada diferente dos oráculos píticos: “deus é meu governante, mas nenhum mortal”, pois, na verdade, o único livre é aquele que tem somente a deus por comandante. Mas, segundo minha reflexão, esse é também comandante dos outros, comissionado das coisas terrenas, como substituto de um grande rei, mortal de um imortal. (*Prob.* 19-20)

Além de Homero e Sófocles, outros nomes são mencionados ao longo do tratado, como Eurípides (99, 141), Ésquilo (143) e Íon (134). Mas, com o objetivo de ir além dessa peculiar prática de referência nominal, observo outros detalhes que podem levar a questões igualmente relevantes. A obra de onde é tirado o verso, catalogado por Nauck (688), nos é desconhecida. Aristóteles cita a primeira metade do mesmo (*Ética Eudemia* 1242a 37), mas apresenta Zeus (ζεύς - *dzeús*) no lugar de deus (θεός - *theós*). O nome adotado por Aristóteles, como observa Colson em nota, cumpre o requisitado pelo metro anapéstico, uma vez que ζεύς - *dzeús* se conta como uma sílaba longa, diferente de θεός - *theós*, que se dividiria em duas sílabas e prejudicaria o metro do verso. Diante do fato de que Ambrósio, que teria tido o tratado de Fílon como fonte, cita o mesmo verso traduzido ao latim utilizando *Jupiter* e não *Deus*, Colson considera sensato supor que ele tenha lido Zeus (ζεύς - *dzeús*) no texto de Fílon de que dispunha. Então, Fílon teria trocado Zeus (ζεύς - *dzeús*) por deus (θεός - *theós*) e um copista teria restituído a forma original na família de manuscritos da qual uma cópia chegou a Ambrósio? Ou teria Fílon utilizado a forma Zeus (ζεύς - *dzeús*), sem alteração, mas um copista teria piedosamente corrigido o que podia supor ser um lapso do alexandrino, e essa correção teria se perpetuado nos manuscritos que nos chegaram, mas não no que Ambrósio leu? Bem, não estou certo da pertinência dessa inquirição, pois, talvez, os dados sugeridos não sejam completamente seguros. Por exemplo, não estou completamente convencido da impossibilidade de que Ambrósio tivesse outra fonte para o verso. Mas aproveito a suspeita de que Fílon tenha citado o verso mencionando o nome de Zeus para assinalar que a relação que ele estabelece com a mitologia e a religiosidade gregas em *Prob.* é diferente da que se divisa nas citações que faz de Homero que estudei antes. Não seria de todo estranho que, nesse tratado, ele tivesse mantido o verso de Sófocles inalterado, ainda que, em geral, eu pense que, entre a teologia e o metro, ele preferiria manter a precisão na primeira.

Ainda nessa citação, é perceptível, por exemplo, que ele compara o verso de Sófocles a um oráculo pítico. Se fossem retiradas do tratado as não muito abundantes

referências ao texto bíblico e a menção dos essênios, talvez não seria percebida nenhuma tensão na relação do escritor com o pensamento religioso helênico. E é curiosa precisamente a maneira como Fílon, neste tratado, parece não se importar em fazer coexistirem sem muitos cuidados as diferentes cosmovisões que subjazem nos textos com que tece seus argumentos. Em certo passo, Fílon escreve:

πρὸς τούτοις τίς οὐκ ἂν εἶποι τοὺς φίλους τῶν θεῶν ἐλευθέρους εἶναι; εἰ μὴ τοῖς μὲν τῶν βασιλέων ἑταίροις | ἄξιον οὐ μόνον ἐλευθερίαν ἀλλὰ καὶ ἀρχὴν ὁμολογεῖν συνεπιτροπεύουσι καὶ συνδιέπουσι τὴν ἡγεμονίαν, τοῖς δὲ θεῶν τῶν Ὀλυμπίων δουλείαν ἐπιφημιστέον

Por conseguinte, quem não diria que os amigos de deus são livres? Se porventura não for digno reconhecer aos companheiros dos reis, que guardam e conduzem em conjunto o comando, não somente a liberdade mas também o governo, só então será preciso atribuir a escravidão aos companheiros dos deuses olímpicos! (*Prob.* 42)

De início, poder-se-ia pensar que Fílon estava pensando no Deus dos judeus somente. Mas, logo, ele explicita que seu referencial é o grego, pois usa o plural e ainda acrescenta o adjetivo “olímpicos”. Em *Prob.*, o alexandrino parece realmente ocupado em argumentar a favor de uma tese estoica a partir do compartilhado pelos pensadores da tradição helenística, sem insistir em demonstrar a prevalência do texto bíblico, ou da concepção teológica judaica que ele comunica em outros tantos tratados. Por isso também, ao falar das vicissitudes da vida, ele pode elogiar aquele que “voluntaria e pacientemente permanece firme sob o que lhe vem da *Týkhe*”³⁴³ (*Prob.* 24).

E se a verdadeira liberdade do homem é caracterizada, entre outras coisas, por sua postura diante do que lhe confere o Acaso, não é inusitado que importante parte dos argumentos desenvolvidos no tratado são ilustrados ou corroborados por exemplos oriundos de tragédias gregas. E mais, não se trata somente de versos soltos aos quais se atribui um novo sentido a partir de novo contexto. Entre 100 e 104, por exemplo, Fílon recorre a Hércules e suas ações na peça *Syleus* de Eurípides como exemplo de homem bom, diligente (*σπουδαῖον* – *spoudaíon*, *Prob.* 100), que não pode ser escravo. E ele se dá ao trabalho de explicitar o enredo, apresentando inclusive o diálogo entre Hermes e aquele que estava por se tornar o “dono” de Hércules. Em seguida, Fílon conta o resultado da aquisição. O senhor encontra Hércules festejando com sua propriedade, depois de ter sacrificado um touro a Zeus, e não tem como contê-lo, pois não tem autoridade sobre ele. Enfim, o enredo é explicitado,

³⁴³ Minha tradução de: ἔκουσίως ἅμα καὶ τλητικῶς ἐγκαρτερῶν τοῖς ἀπὸ τύχης.

com seus detalhes e sem omissão de nomes ligados à mitologia. Além disso, o próprio enredo é utilizado como prova do argumento, não havendo prévia incursão alegorizante para aproveitá-lo.³⁴⁴

É flagrante, também, a consciência que Fílon tem da natureza do exemplo que está utilizando, pois, em seguida, supõe que alguém poderia argumentar que “não se deve introduzir os nobres feitos dos heróis como prova”³⁴⁵ (*Prob.* 105), devido à especificidade desses, que têm uma natureza ligada por parentesco aos Olímpios etc. Ele passa então a um exemplo baseado em personagens históricos, Anaxarco e Zeno, que ele logo observa não terem ascendência divina, entre outros. O que percebo de notável nesse detalhe é que Fílon não só recorre ao arquivo grego para compor sua argumentação a favor de uma proposição oriunda de filósofos gregos, como também tem o cuidado de antever críticas feitas do ponto de vista de outros pensadores gregos.³⁴⁶ Não seria estranho que alguém supusesse que Fílon procura, com este texto, um diálogo com pares que fossem alheios ao estudo do judaísmo. Não se trataria, então, de um escrito com forte fundamentação estoica dirigido a judeus de língua grega simplesmente. Por isso, talvez, as referências a Moisés se façam pela expressão “o legislador dos judeus” (ὁ τῶν ἰουδαίων νομοθέτης – *ho tōn ioudaion nomothétes*)³⁴⁷, e não simplesmente, como é comum na ampla maioria dos outros tratados, por “o legislador” (ὁ νομοθέτης – *ho nomothétes*). Não me é possível afirmar com certeza que seja esse o caso, e, menos ainda, discernir, no caso de ter sido tal o objetivo do texto, qual teria sido a repercussão do mesmo entre os pensadores gregos. Ainda assim, a própria suspeita, que se origina a partir da leitura do texto, é um dado importante.

Agora, preciso seguir e comentar algo a respeito de Homero em *Todo homem bom é livre*, com vistas a uma maior harmonia deste pequeno texto com o ensejo proporcionado

³⁴⁴ Nisso, discordo de Erkki Koskenniemi, que afirma que a maneira como Fílon aborda os textos de Eurípedes em *Prob.* é análoga ao que faz com o texto de *Gênesis* em seu *Comentário Alegórico*. Não percebo, no caso de *Prob.*, uma deliberada alegorização do enredo trágico, nem dos exemplos de personagens históricos que Fílon arrola em seguida. O próprio sentido literal é apresentado como argumento. Koskenniemi percebe uma aplicação alegórica ou metafórica que resulta no seguinte: “O herói já não é um homem, que mostra coragem ao enfrentar tiranos, mas a alma que resiste aos ataques dos prazeres” [Minha tradução de: The hero is no longer a man, who shows courage in facing tyrants, but the soul withstanding the attacks of the pleasures] (KOSKENNIEMI, 2006, p. 147). Contudo, se há tal aplicação alegórica, ela é sutil, discreta e acessória, em nada se assemelhando à alegorese desenvolvida por Fílon nos livros de seu *Comentário Alegórico*.

³⁴⁵ Minha tradução de: οὐ χρή, φήσκει τις, τὰς τῶν ἡρώων παράγειν εἰς πίστιν ἀρετᾶς

³⁴⁶ Digo “outros pensadores gregos” por considerar que, nesse momento, não faz sentido não considerar Fílon como um (comum) entre eles.

³⁴⁷ Cf. *Prob.* 29, 43 e 68. Nesse último trecho, Fílon acrescenta o adjetivo “sábio” (σοφός – *sophós*).

pelo capítulo que o antecede.

Nesse texto permeado por citações de tragédias e por algum lírico (156), não há abundantes citações dos poemas homéricos. Além da já mencionada atribuição da expressão “pastor de povos”, há somente um verso citado diretamente por Fílon. O alexandrino conta um episódio a respeito de dois lutadores que tinham força de tal forma equilibrada e que estavam tão decididos a vencer que sua luta acabou com a morte dos dois por exaustão. Então, diz que alguém poderia dizer a respeito dos dois “Oh nobre, o teu ímpeto te destruirá”³⁴⁸, palavras que são ditas na *Iliada* por Andrômaca a Heitor. Essa expressão “alguém poderia dizer” (εἶποι τις ἄν – *eípoi tis àn*, *Prob.* 112) pode não ser despropositada. Fílon percebe que em seu entorno se aplicam citações dos poemas a várias situações alheias aos poemas em si. “Alguém poderia dizer” pode não se referir somente ao conteúdo do dito, mas indicar, sem dúvida, que ele entende que alguém poderia, ao ver aquela situação ou dela vir a saber, citar aquele verso da *Iliada*. O que segue deixará o fato evidente.

Outras duas citações de Homero que figuram no tratado são relatadas por Fílon como tendo sido feitas por outros pensadores. Elas mostram o que ele percebia sendo feito com os poemas homéricos por aqueles que ele considera dignos de menção como exemplos de homens bons. Uma das citações é feita por Diógenes, filósofo cínico. Ele tinha sido abordado por ladrões e levado para ser vendido como escravo. No caminho, após receber pouco alimento, argumenta por receber mais e é bem sucedido. Ao repartir com os demais cativos, percebe que um deles estava abatido demais até para comer e diz:

"οὐ παύσῃ τῆς συννοίας; χρῶ τοῖς παροῦσιν" ἔφη:
 "καὶ γάρ τ' ἠύκομος Νιόβη ἐμνήσατο σίτου,
 τῇ περ δώδεκα παῖδες ἐνὶ μεγάροισιν ὄλοντο,
 ἕξ μὲν θυγατέρες, ἕξ δ' υἱέες ἠβώοντες."

“Não vais parar com essa ansiedade? Aproveita o que tens no presente.” - disse -

“pois até Niobe de bela cabeleira se lembrou do alimento, quando pereceram no palácio doze crianças, seis filhas e seis filhos que estavam no vigor da juventude.” (*Prob.* 122)

Os versos citados (*Il.* XXIV 602-4) fazem parte da fala de Aquiles a Príamo, e a menção à personagem mitológica é feita pelo herói com o intento semelhante ao de Diógenes, isto é, de convencer o interlocutor a comer apesar de estar em situação de infortúnio. Um episódio relatado por um personagem no poema com dada função é aplicado pelo filósofo com a mesma função. Não se trata de sagacidade para citar, mas de memória e recurso a texto

³⁴⁸ δαίμονι φθίσει σε τὸ σὸν μένος, *Il.* VI 407

pertinente ao contexto. É o tipo de artifício que faz com que Fílon esperasse que alguém citasse o verso homérico para comentar o que ocorrera aos dois lutadores mortos por exaustão.

Não muito diferente, mas com algum novo procedimento, é a citação de um certo Carea que teria vivido em Alexandria, e que teria sido ameaçado pelo Ptolomeu. Em vez de emudecer diante do rancor do governante, Carea lhe responde com as seguintes palavras:

"Αἰγυπτίοισιν ἄνασσε, σέθεν δ' ἐγὼ οὐκ ἀλεγίζω
οὐδ' ὄθομαι κοτέοντος."

Sê senhor dos egípcios. Mas eu não me importo contigo.
Nem tenho em conta que te enraiveças. (*Prob.* 125)

No poema, a fala é de Agamêmnon dirigida a Aquiles. Decerto, o que a cita faz uma adaptação no texto para que este lhe sirva. Troca mirmidões (μυρμιδόνεσσιν - *myrmidónessin*) por egípcios (αἰγυπτίοισιν - *aigyptíoisin*). Se, no episódio protagonizado por Diógenes, a mudança está somente na enunciação e no enunciador, aqui, além disso, o texto enunciado é adaptado habilmente ao novo contexto, pela mudança de uma palavra.

O que esses relatos que Fílon traz a seu texto me sugerem é justamente que ele tem modelos de citação a seguir. É óbvio que isso se infere pelo que sabemos de seu contexto, mas é ainda assim proveitoso perceber que ele tem tais exemplos presentes consigo ao ponto de mencioná-los cuidadosamente. Fílon cita Homero, e cita também atos de citação de Homero. Assim como sabe da Torah e dos estudos da Torah, Fílon sabe Homero e sabe do saber lidar com Homero (o mesmo valendo para demais poetas gregos), o que é evidenciado pela antes referida pesquisa de Maren Niehoff. Isso fica evidente em *Todo homem bom é livre*. Mas fica evidente também a capacidade do alexandrino de variar sua negociação, de deixar móveis os limites de pertencimento e identidade. Ele é também um pensador grego, que tem exemplos enriquecedores provenientes de sua experiência peculiar, por isso cita a Bíblia, fala dos essênios e do legislador dos judeus, o que seus colegas não costumam fazer.

Para finalizar e deixar patente essa disposição de Fílon, observo que entre os exemplos de homens notáveis por não se deixarem escravizar está um certo Teodoro, apelidado “ateu” (ἐπικληθέντα ἄθεον - *epiklethénta átheon* - 127ss). É digno de nota que Fílon, que por motivo óbvio é bastante crítico para com o ateísmo³⁴⁹, aqui se utilize da ação de

³⁴⁹ O tom crítico contra o ateísmo aparece de forma mais ou menos discreta em diversos trechos da obra de Fílon, como por exemplo em *Ebr.* 77-78. É especialmente destacável que ele chega a ser incisivo em sua crítica ao chamar o ateu (ἄθεος - *átheos*) de ἄγονος - *ágonos*. Entendo o termo como significando “não nascido”, como em *Il.* III 40. Um significado mais comum seria “estéril”,

um deles, destacando e não silenciando que ele fora acusado de ateísmo, como exemplo. Alguém poderia supor que esse tipo de contradição seria indício da não autoria por parte do alexandrino.³⁵⁰ Há, contudo, muitas semelhanças também, tanto de conteúdo quanto na linguagem utilizada. Tende-se a afirmar que o tratado teria sido escrito na juventude de Fílon³⁵¹, o que poderia servir como ponto de partida para a explicação de muitas das diferenças. Observo que, ainda que também haja distanciamento cronológico, diferenças e semelhanças se evidenciam porque acontecem em uma *negociação* na qual posições não são tão fixamente estabelecidas, mas contextuais e criadas no discurso com vistas a certo objetivo.

Encerro este *Excursus*, então, considerando que pude demonstrar alguma diferença na maneira como Fílon cita os poetas em *Todo homem bom é livre*, e que, ademais, foi possibilitada a reflexão a respeito da questão central desta tese a partir de novos dados de não pequena relevância.

mas parece-me que a ausência de um deus é vista como motivo para ver o ateu como desprovido de pai, e não de filhos. Reforça essa minha impressão o fato de que, no mesmo trecho, em contraposição, Fílon afirma que o politeísta é filho de uma prostituta (ὁ ἐκ πόρνῆς – *ho ek pórnēs*), uma vez que são como um filho que não sabe qual é seu pai verdadeiro, e que, por isso, recorre a vários (*Mig.* 69). Em *Opif.* 170, por outro lado, Fílon distingue dois tipos de ateus, como se definisse um tipo pior que o outro. Os primeiros são os que somente duvidam que haja um deus. Os outros, mais audaciosos (τολμηρότεροι - *tolmeróteroi*), afirmam que não há um deus.

³⁵⁰ Outra muito perceptível está na maneira como, aqui, Fílon enfatiza como mostra de que o bom não se deixa escravizar a maneira como ousadamente vários sábios responderam diante daqueles que política ou socialmente estavam em posição de autoridade sobre eles. Isso difere de sua mais ponderada proposta, que aponta para a estultícia dos que falam com reis ou tiranos sem pensar nas consequências, exercendo uma franqueza fora do tempo oportuno (ἄκαιρον – *ákairon*), que, na verdade, não é verdadeira franqueza (cf. *Somn.* 2.83ss). Sobre o tema em geral, sugiro BOSMAN, 2006. Embora o autor não se dedique ao trecho de *Somn.* que assinalo como diferente, oferece informações contextuais relevantes para a compreensão do desenvolvimento da ideia em Fílon, e se dedica a *Prob.* em um tópico específico (BOSMAN, 2006, p. 42-43).

³⁵¹ Cf. SANDMEL, 1979, p. 32, assim como a introdução ao tratado na edição de preparada por Colson (Vol. IX, p. 2).

Segundo Excursus do Capítulo 4

Sobre a citação de meio verso de *Phainómena* de Arato no discurso de Paulo em Atenas (*Atos* 17), que apresenta alguma semelhança com a prática da citação encontrada em Fílon

No *Novo Testamento*, cuidado semelhante a esse que encontro em Fílon, quanto ao recorte e nova contextualização de versos poéticos, acontece em uma citação presente no discurso atribuído a Paulo de Tarso no capítulo 17 do livro de *Atos*. Embora o contexto e a intenção caracteristicamente missionária³⁵² do enunciador suscitem diferenças, a similar noção da divindade compartilhada por Fílon e Paulo (de Tarso ou de *Atos*)³⁵³ possibilita uma aproximação potencialmente interessante. Conforme a narrativa, o apóstolo vinha divulgando sua mensagem por Atenas e foi levado a expor seu ensino no Areópago. Entre seus ouvintes estavam filósofos epicúreos e estoicos. Paulo, então, inicia seu discurso de modo eloquente. Aproveitando-se de um altar dedicado “a um deus desconhecido” (ἀγνώστῳ θεῷ - *agnósto theô*), ele diz que vinha anunciar justamente esse deus. Em princípio, parece ganhar a simpatia dos estoicos ao condenar o culto politeísta às imagens feitas por mãos humanas, algo que

³⁵² De acordo com a narrativa de *Atos*, contudo, apesar de o episódio ocorrer depois do concílio em Jerusalém, que estabeleceu a validade e um padrão para o anúncio da mensagem cristã entre os gentios (*At* 15), a ida de Paulo a Atenas não parece intencional, como se fosse parte de um plano missionário a se realizar entre os não judeus (GRAY, 2004, p. 207).

³⁵³ Como se vê, não me dedico a discutir o problema da atribuição a Paulo de Tarso do discurso encontrado no livro de *Atos*. O conhecimento da filosofia e literatura gregas que o discurso implica me parece possível tanto para Paulo quanto para o autor do livro. Não ignoro, contudo, o fato de que há certo incômodo motivado por discrepâncias assinaladas entre o Paulo das epístolas e representado no livro de *Atos* como um todo, assim como pela aparente divergência entre a postura de Paulo diante da ideia de uma “revelação natural” em *Romanos* 1 e aquela que parece estar implícita nesse discurso de *Atos* 17 (contrário à existência de tal divergência está GÄRTNER, 1955). Mas concordo com a seguinte percepção: “*A grande distância entre o Paulo de Atos e o Paulo das epístolas imaginada por um número tão grande de estudiosos é, na verdade, uma distância entre uma descrição distorcida do Paulo supostamente autêntico e uma interpretação unilateral do Paulo de Atos. É verdade que não deixa de haver alguma distância entre os dois, mas não maior do que poderíamos encontrar entre a descrição que alguém faz de si mesmo e aquela que um amigo simpatizante faz com um objetivo específico em mente*” (CARSON, 1992, p. 214). Seja como for, a questão não afeta de modo imediato e prejudicial minha reflexão. Referir-me-ei ao discurso como de Paulo, sem definir se penso (ou proponho que se pense) no Paulo de Tarso, autor de várias das epístolas neotestamentárias, ou no Paulo de *Atos*, isto é, o personagem histórico tal qual constituído na narrativa do livro de *Atos*, conforme determinadas estratégias. Ambas as opções não me impedem de apreender tal discurso como proveniente de um período próximo ao de Fílon, elaborado com consideráveis similaridades por um autor versado nas Escrituras judaicas e conhecedor do arquivo grego. Não digo, com isso, que não seja pertinente e interessante um estudo que considere a narrativa tal qual apresentada no livro de *Atos*. Um exemplo de leitura bem sucedida elaborada nesse sentido é um artigo de Patrick Gray, que explora a recepção da narrativa por seus primeiros leitores almejados (GRAY, 2004).

servia, ao mesmo tempo, como introdução de sua mensagem a respeito de um deus único, mas, diferente do que pensavam os estoicos, pessoal. Então, no seguinte trecho, ele se serve de meio verso de um poeta grego:

ἐποίησέν τε ἐξ ἑνὸς πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων κατοικεῖν ἐπὶ παντὸς προσώπου τῆς γῆς, ὀρίσας προστεταγμένους καιροὺς καὶ τὰς ὁροθεσίας τῆς κατοικίας αὐτῶν, ζητεῖν τὸν θεὸν εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὕροιεν, καὶ γε οὐ μακρὰν ἀπὸ ἑνὸς ἐκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα. ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, ὡς καὶ τινες τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν· Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν. γένος οὖν ὑπάρχοντες τοῦ θεοῦ οὐκ ὀφείλομεν νομίζειν χρυσοῦ ἢ ἀργύρου ἢ λίθου, χαράγματι τέχνης καὶ ἐνθυμήσεως ἀνθρώπου, τὸ θεῖον εἶναι ὅμοιον.

E ele fez, a partir de um, todos os grupos de seres humanos, para habitarem sobre toda a face da Terra, tendo separado tempos prescritos e o estabelecimento dos limites da habitação deles, para buscarem a deus; para ver se o procuram e encontram. E, de fato, ele não se encontra longe de cada um de nós. Pois nele vivemos, e nos movemos, e existimos, como também alguns dos poetas que há entre vós disseram: Pois dele somos geração. Então, sendo geração de Deus, não precisamos considerar que Deus é semelhante a ouro, prata ou pedra, escultura de arte e concepção de um ser humano. (Atos 17:26-29)

Percebe-se que o verso se harmoniza de modo preciso no discurso paulino contra a idolatria praticada no âmbito da religiosidade popular ateniense. As palavras deviam agradar aos filósofos, e, ao mesmo tempo, extirpar a possibilidade de que Paulo fosse reconhecido como ateu³⁵⁴. Mas, como toda citação, ainda que sujeita aos limites estabelecidos pelo texto citante, esta nos instiga a observar seu contexto original.

As palavras que introduzem a citação se referem a “alguns” (τινες - *tines*) dos poetas dos gregos (τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν – *tôn kath'hymâs poietôn*)³⁵⁵. Isso leva a uma busca no sentido de encontrar mais de um poeta que tenha escrito as palavras citadas.³⁵⁶ De fato,

³⁵⁴ Uma acusação comum contra os judeus, uma vez que cultuavam algo que não se via e que não participavam de cultos junto com os cidadãos nas cidades em que viviam. Em contexto politeísta, aquele que venera um deus não desacredita no deus do outro. Portanto, espera-se que os habitantes de uma cidade cultuem conjuntamente em algumas ocasiões (cf. de Josefo, *C. Ap.* II 6; de Tácito, *Historiae* V 5). Cf. BARCLAY, 1996, p. 429-434.

³⁵⁵ Aqui, encontro um problema de crítica textual significativo. Alguns manuscritos antigos apresentam καθ' ἡμᾶς – *kath' hemâs*, “entre nós”, em vez de καθ' ὑμᾶς – *kath' hymâs*, “entre vós”. Embora não discorde da opção apresentada pela edição que adoto, compreendendo que “entre vós” está presente em manuscritos importantíssimos e faz muito sentido no texto, não me pareceria impossível que fosse dito “entre nós”, uma vez que aquele que argumenta fala grego e se imiscui na tradição grega para alcançar seu objetivo. Não obstante, a expressão pode indicar de modo implícito não somente “entre vós [gregos]”, mas “entre vós [filósofos gregos]”. Ou seria possível, ainda, que indicasse “entre vós [atenienses]”, uma vez que o poeta citado (assim como o outro, Cleantes, possivelmente implicado), embora não seja natural de Atenas, esteve fortemente relacionado com a cidade em sua formação e produção.

³⁵⁶ Outra possibilidade, que não exploro, é considerar que há mais de um autor sendo citado nesse

embora somente um poema nos tenha chegado com esse meio verso tal qual figura no texto de *Atos*, outro transmite a mesma ideia com um vocabulário diferente. Ambos, contudo, partilham da mesma escola de pensamento, a estoica, e são praticamente do mesmo período.

Em seu *Hino a Zeus*, Cleantes começa com a seguinte invocação:

κύδιστ' ἀθανάτων, πολυώνυμε, παγκρατὲς αἰεὶ,
 Ζεῦ, φύσεως ἀρχηγέ, νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν,
 χαῖρε· σὲ γὰρ πάντεσσι θέμις θνητοῖσι προσαυδᾶν.
ἐκ σοῦ γὰρ γενόμεσθα θεοῦ μίμημα λαχόντες
 μοῦνοι, ὅσα ζῶει τε καὶ ἔρπει θνήτ' ἐπὶ γαῖαν·

Oh mais nobre dos imortais, multinominado, sempre todo-poderoso,
 Zeus, origem da natureza, que tudo governa com lei,
 salve. Pois é direito para todos os mortais dirigir a palavra a ti,
 pois a partir de ti viemos a ser, tendo recebido por parte o ser cópia imitada
 de deus]
 nós somente, entre quantos seres mortais vivem e se movem sobre a terra

À primeira vista, o filósofo parece adotar uma postura teológica mais próxima da popular, que toma os mitos como transmissão de um conhecimento religioso confiável, mas, na verdade, pode-se dizer que ele “usa crenças tradicionais para dar suporte a uma visão totalmente filosófica de Zeus”³⁵⁷ (ASMIS, 2007, p. 413). Trata-se, pois, não de um Zeus como deus pessoal dotado de corpo em forma humana, mas de uma força única e imanente.³⁵⁸ A partir desse deus, diz o poeta filósofo, somos gerados. Meio verso que transmite a mesma noção daquele que Paulo cita. E talvez seja esse o motivo de ele se referir a “alguns” dos

ponto do discurso. Poderia haver uma citação antes da expressão. Com efeito, as palavras “nele vivemos, e nos movemos, e existimos” podem ter sido tomadas de um poeta, embora não conservem a métrica de um verso (cf. LAKE, 1933, p. 250-251). Nesse caso, a citação teria sido acrescentada após a exposição, e, em seguida, outra citação seria inserida para concatenar outra parte da exposição. No entanto, devido às muitas dificuldades de apreensão da dinâmica dessa suposta citação, restrinjo minha reflexão ao caso mais evidente e mapeável, que, ainda assim, revelará uma complexidade considerável e será suficiente para o presente propósito.

³⁵⁷ Minha tradução de: uses traditional beliefs to support a thoroughly philosophical view of Zeus.

³⁵⁸ É difícil definir o “deus” dos estoicos e até mesmo qualificar sua concepção como monoteísta, panteísta ou politeísta, pois os mesmos autores parecem tender em momentos diferentes a descrever a divindade de diferentes formas e, inclusive, a atribuir a ela termos que pareceriam conceder-lhe certa personalidade. Essa complexidade é proveniente do método teológico estoico. Os pensadores não partem de um livro inspirado, como judeus ou cristãos, mas de uma cosmologia. Aliás, a teologia estoica é tida como parte de sua física. Além dessa observação da natureza, consideram certas preconcepções, livres de conformações ideológicas, que os humanos em geral teriam a respeito do divino. Por isso, “as várias maneiras que eles podiam representar seu panteísmo e sua *justaposição* de panteísmo e teísmo podem ser explicadas por referência às características peculiares da física e da metafísica estoicas” (ALGRA, 2006, p. 189). Embora os estoicos possam utilizar termos que caracterizam a divindade como quase pessoal (ALGRA, 2006, p. 187), e isso possa afetar a leitura do discurso de Paulo em Atenas, considerarei como uma diferença entre a teologia do apóstolo e a dos filósofos a convicção judaica (e cristã) da personalidade de Deus.

poetas e não a um somente.

Já o verso de fato citado provém da parte inicial do poema *Phainómena* de Arato.

Cito o trecho com o fragmento recolhido por Paulo em destaque:

Ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα, τὸν οὐδέποτ' ἄνδρες ἐῶμεν
 ἄρρητον. Μεστὰ δὲ Διὸς πᾶσαι μὲν ἀγυαί,
 πᾶσαι δ' ἀνθρώπων ἀγοραί, μεστή δὲ θάλασσα
 καὶ λιμένες· πάντη δὲ Διὸς κεκρήμεθα πάντες.
Τοῦ γὰρ καὶ γένος εἰμὲν. ὁ δ' ἥπιος ἀνθρώποισι
 δεξιὰ σημαίνει, λαοὺς δ' ἐπὶ ἔργον ἐγείρει
 μιμνήσκων βίότιο·

Começamos a partir de Zeus, o qual os homens nunca deixamos de mencionar. Cheias de Zeus estão todas as ruas, assim como todos os mercados das pessoas, cheio está o mar e os portos. Em todos os lugares todos precisamos de Zeus. **Pois somos geração dele.** E ele, favorável para com os humanos, sinalizou sua aprovação, e levantou os povos para o trabalho fazendo lembrar dos meios de subsistência. (*Phaen.* 1-7)

Novamente, Zeus é o tema dos versos. Mas neste caso a concepção propriamente estoica é mais evidente, apesar de certa ambiguidade que possibilita também outra leitura. “Tudo está cheio de Zeus” é uma afirmação estranha se esse é concebido como uma divindade pessoal. Ao afirmar que Zeus está nos diversos lugares, então, Arato inicia seu poema com um louvor não à divindade, mas ao ensino estoico. Zeus está em tudo, preenche todo o cosmos, como uma força divina em tudo, que sugere uma espécie de panteísmo. Contudo, a primeira frase deixa outra leitura disponível àqueles que insistem em compreender Zeus conforme os mitos ou a religiosidade popular. Os homens nunca deixam Zeus sem ser mencionado. Então, tudo está cheio de Zeus porque, por todos os lados, estão falando dele. As ruas e os mercados marcam o cenário urbano repleto de pessoas que ali fazem seus negócios, vendem suas mercadorias e conversam. O mar e os portos também estão povoados por aqueles que formam um dos dois grupos de possíveis interessados nesse poema didático que diz respeito à astronomia e meteorologia. O outro grupo, os agricultores, não deixa de ser também referido nos versos finais que citei. Não me parece impossível que a ambiguidade seja deliberadamente arquitetada pelo poeta, uma vez que ele escreve um poema que exalta as teorias estoicas, mas que também está fortemente baseado na obra de Hesíodo, um poeta tradicional e responsável pela versificação de grande parte do acervo de mitos que suportam a religiosidade tradicional grega (cf. REAL, 2003).

É desse poema, que já traz em si uma tensão entre uma doutrina filosófica e uma religiosidade popular, que Paulo extrai meio verso, para utilizá-lo em uma argumentação que

se realiza em um contexto no qual a mesma tensão se faz presente. Uma questão a se pensar seria de onde ele conheceria o poema para citá-lo. Poderia conhecê-lo diretamente ou a partir da leitura de outro autor que o citasse. As duas possibilidades me parecem completamente viáveis. Aristóbulo havia citado os primeiros versos do poema anteriormente, inclusive o meio verso utilizado por Paulo em Atenas. E, o que é previsível e importante, o escritor judeu tratou de redefinir a identidade da divindade implicada nos versos com as seguintes palavras:

σαφῶς οἶομαι δεδειχθαι διότι διὰ πάντων ἐστὶν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ. καθὼς δὲ δεῖ, σεσημάγκαμεν περιαιρῶντες τὸν διὰ τῶν ποιημάτων Δία καὶ Ζῆνα: τὸ γὰρ τῆς διανοίας αὐτῶν ἐπὶ θεὸν ἀναπέμπεται, διόπερ οὕτως ἡμῖν εἴρηται. οὐκ ἀπεικόντως οὖν τοῖς ἐπεζητημένοις προενηνέγεμεθα ταῦτα. πᾶσι γὰρ τοῖς φιλοσόφοις ὁμολογεῖται διότι δεῖ περὶ θεοῦ διαλήψεις ὁσίας ἔχειν, ὃ μάλιστα παρακελεύεται καλῶς ἢ καθ' ἡμᾶς αἵρεσις. ἢ δὲ τοῦ νόμου κατασκευῆ πᾶσα τοῦ καθ' ἡμᾶς περὶ εὐσεβείας τέτακται καὶ δικαιοσύνης καὶ ἐγκρατείας καὶ τῶν λοιπῶν ἀγαθῶν τῶν κατὰ ἀλήθειαν.

Eu acho que está claramente demonstrado que em todas as coisas está o poder de Deus. Então, conforme é preciso, o indiquei ao retirar os nomes de Zeus que aparecem ao longo dos poemas; Pois, o que estava na mente deles remete a Deus, de modo que assim nos é dito. Então, não foi de modo inadequado para as questões que nos foram levantadas que introduzimos estas coisas. Pois é consenso entre todos os filósofos que é preciso, a respeito de Deus, ter opiniões piedosas, o que, sobretudo, muito bem prescreve a nossa escola. Pois toda a preparação da Lei pertinente a nós está arranjada em torno da piedade, da justiça, do autocontrole e do restante de coisas boas conforme a verdade. (*Praep. Ev. XIII, 12,6-7*)

Ou seja, o pensador judeu do Egito ptolomaico não extirpa o termo Zeus, inclusive porque ele quer provar que os autores gregos, em seus próprios textos, reproduzem os ensinamentos de Moisés.³⁵⁹ Para que seu argumento seja, pelo menos, tido como respeitável, ele precisa respeitar as palavras dos textos que cita e explicar a compreensão que tem das próprias palavras desses textos, sem excluí-las simplesmente, pois isso seria facilmente percebido como adulteração da evidência apresentada. A compreensão que ele tem do sentido e a mudança da palavra é, então, apresentada de modo claro. E é justamente essa compreensão, que substitui Zeus por Deus, no poema, que se perceberá no discurso de Paulo. Mas, isso é suficiente para afirmar com certeza que o apóstolo leu a obra de Aristóbulo e, por

³⁵⁹ Erich Gruen caracteriza a empreitada de Aristóbulo como ingênua e a define como uma campanha para transformar escritos gregos em notas de rodapé da Torah (GRUEN, 2002, p. 223). Em texto posterior, o mesmo autor enfatiza a criatividade do escritor e destaca o fato de que, quer seja essa empreitada séria ou realizada com vistas ao entretenimento, o autor opera uma reversão da alteridade (GRUEN, 2011, p. 319).

isso, se viu possibilitado de aproveitar o verso? Parece-me que não necessariamente. O poema de Arato era amplamente conhecido na Antiguidade. Foi traduzido ao latim mais de uma vez, vários comentários foram escritos a seu respeito por diferentes autores, e chegou a ser traduzido para o árabe. Chega-se a se afirmar que, depois da *Iliada* e da *Odisseia*, foi o poema grego mais comumente lido (cf. TAUB, 2003, p. 47). Isso faz crer que, embora a dependência de Aristóbulo seja plausível, é completamente possível que Paulo tenha acessado o poema diretamente. E, como vimos Fílon fazer de modo semelhante, não seria estranho que também Paulo, por sua própria conta, aplicasse o verso que fala de Zeus, a seu Deus. Não seria preciso depender de Aristóbulo ou outro qualquer para isso.

Seja como for, há algo que Paulo faz e que, definitivamente, não provém do texto de Aristóbulo. Ele não argumenta sobre o significado do termo Zeus. Ele o exclui. É o recorte feito pelo apóstolo cristão (que também é um judeu) que livra o trecho citado de seu contexto relacionado à divindade grega (seja ela pessoal e redutível a imagens, seja ela uma força que tudo permeia), como observei Fílon fazer algumas vezes. Talvez, em alguma medida, a fala que antecede a citação, poderia ser entendida como uma referência aos versos iniciais do poema. Paulo fala que Deus não está longe. Diz que nele todos se movem, vivem e existem. Mas, se ele parece adotar uma visão estoica, isso só se faz no discurso. Inclusive, ele pode considerar a presença da divindade a partir do próprio arquivo hebraico (cf., por exemplo, Sl 139).³⁶⁰

Se a dúvida permanece, na frase que segue à citação, Paulo começa a impor o novo contexto e, por conseguinte, a nova divindade à qual o verso passa a se referir, como se introduzisse uma consequência lógica do próprio verso: “Então” (οὕτως - *oûn*), já que somos parentes do Deus (τοῦ θεοῦ - *toû theoû*), não vamos pensar que esse deus é semelhante às imagens feitas por mãos humanas.

Ainda assim, os filósofos poderiam pensar que Paulo estaria relativamente alinhado com a doutrina estoica, e apenas usando, como os poetas, de um imaginário popular a respeito de deus, ou de deuses. E mesmo a ênfase que ele apresenta a respeito da atuação desse deus no mundo, em uma forma de providência, não seria estranha aos estoicos,³⁶¹ pois

³⁶⁰ De modo semelhante, uma alusão a Gn 1:26-27, em que se diz que Deus criou o homem conforme a imagem de Deus (κατ' εἰκόνα θεοῦ – *kat'eikóna theoû*), poderia ser entendida como reprodução da ideia do verso quarto do *Hino a Zeus* de Cleantes, conforme o qual os seres humanos são cópia imitada de deus (θεοῦ μίμημα – *theoû mímema*). A aparente coincidência entre concepções da Torah e da teologia estoica pode favorecer uma apressada e distorcida apreciação das fontes do discurso.

³⁶¹ Neste ponto, os epicúreos, descrentes na providência, discordariam. A situação se assemelha, em

eles afirmavam algo semelhante e, como vimos, chegavam a utilizar termos que caracterizavam a divindade cósmica como quase pessoal.

Mas, no prosseguimento do discurso, Paulo diz que esse deus observou o tempo da ignorância (χρόνους τῆς ἀγνοίας - *khronous tes agnoias*), e agora convida todos as pessoas de todos os lugares a se arrependem (μετανοεῖν - *metanoein*). Revela-se um deus pessoal, que parece ser único, como o dos judeus, chamando todos a uma mudança de mente. E é o Deus dos judeus (afinal, um judeu está falando). E a ignorância não parece ser atribuída somente à massa que idolatra estátuas, mas também aos filósofos, que vinham escutando com atenção o discurso. Inclusive, quando fala a respeito da determinação dos limites de todos os povos, que deveriam procurar a Deus, Paulo pode estar demonstrando certo reconhecimento de que, apesar da especificidade da revelação judaica, que chega agora (νῦν - *nyn*) como solução para a ignorância, os outros, no caso, os estoicos, procuravam e se aproximavam da noção de Deus em alguma medida.

Mas se faltava algo para que percebessem que o embate os envolvia também, e se agitassem, Paulo acrescenta a expectativa de um dia em que esse Deus julgaria o mundo, e anuncia a ressurreição dos mortos.³⁶²

Sem sutileza alguma, o discurso deixou uma postura conciliatória, que chamava a atenção dos ouvintes, e passou a apresentar de modo contundente doutrinas estranhas ao pensamento dos filósofos. Nesse momento, os ouvintes se dão conta de que o meio verso de Arato recebera um sentido completamente novo no discurso do forasteiro. Ele havia escolhido e recortado palavras que falavam de uma força impessoal a partir do vocabulário de uma religiosidade popular. Parecia usar a porção escolhida contra essa religiosidade popular, que entendia a divindade como pessoal, antropomórfica e representável. Mas também não estava a defender uma impessoalidade da divindade. A concepção era basicamente a dos judeus: um Deus pessoal, mas invisível, único e não disponível para representação.

O fato de que o livro de *Atos* narra todo o contexto do discurso, inclusive sua repercussão imediata, favorece essa reflexão a respeito da recepção das palavras do apóstolo. Isso não acontece no caso dos textos de Fílon, nem dos trechos em que cita poemas gregos. É

grau reduzido, à de *Atos* 23, quanto, estando sob julgamento diante de duas seitas judaicas, Paulo se posiciona a favor da doutrina de uma e ganha certa simpatia, provocando discussão entre as duas.

³⁶² O ensino a respeito da ressurreição também pode ser caracterizado como judaico, uma vez que fazia parte das crenças dos fariseus, conforme Josefo (*BJ* II 162-164) e o próprio livro de *Atos* (23:6-10). A esse respeito, cf. OPPENHEIMER, 1991 e TORRENTS, 1981, p. 73. E se o testemunho do livro de *Atos* é confiável, o próprio apóstolo Paulo era fariseu (*Atos* 23:6).

praticamente impossível precisar qual seria a reação de um leitor não-judeu. Mas não seria de todo impraticável imaginar que, em alguma medida, algum eventual leitor grego reagisse como os filósofos que escutavam Paulo no Areópago. Em princípio, recebem as palavras e esperam, já que parecem condizer com alguma ideia que se compartilha. Em algum momento, contudo, se deparam com afirmações próprias da teologia judaica e alheias ao sistema filosófico grego. Repudiam, então, o texto. Contudo, no caso de *Atos*, alguns teriam aceitado as palavras do apóstolo (*Atos* 17:34). Semelhantemente, algum leitor não-judeu de Fílon poderia, se não aderir ao judaísmo, ao menos considerar o pensamento como algo razoável e respeitável como alguma outra escola filosófica grega.

Não afirmo nem sugiro que Fílon, como Paulo, tenha intento missionário ao lançar mão de versos gregos. Contudo, parece-me que há uma semelhança na negociação estabelecida no discurso de *Atos* 17 e em alguns passos dos tratados filônicos.³⁶³ Ambos procuram construir uma noção de que há algo comum, um compartilhamento de noções e textos, mas não deixam de apresentar também algo que lhes é próprio.

Não me parece completamente apropriada a conclusão a que Lake chega para o caso de Paulo: “O que é verdadeiramente significativo é que as citações gregas parecem desempenhar aqui o mesmo papel que o Antigo Testamento desempenha nos discursos dirigidos aos judeus ou em uma sinagoga”³⁶⁴ (LAKE, 1933, 251). Parece-me possível dizer que as citações dos poetas gregos, aqui, ocupam o lugar das citações da Bíblia. Mas isso, mais de um ponto de vista estático, como se o discurso fosse observado como um quadro, pois, quando se aproxima do mesmo com vistas à identificação de sua dinâmica, isto é, da maneira como os elementos desempenham certas e variadas funções, as diferenças são marcantes. A Lei e os Profetas são evocados para provar que os eventos históricos que haviam sucedido há pouco cumpriam o que ali já estava escrito. Em outras palavras, a tarefa do citante era fazer perceber que o que parecia estranho era próprio (daquela tradição dentro da qual se discutia). No caso da citação dos poetas gregos, a tarefa é mais fazer perceber que há um plano comum, a partir do qual o que é estranho ao outro e próprio do enunciador pode ser compreendido/acolhido.

Tanto no caso de Fílon quanto no de Paulo, quando citam os poetas gregos, há negociação, há recorte, aproveitamento e comunicação. O que diferencia seus discursos não é

³⁶³ E a consideração dessa semelhança se torna ainda mais significativa por se tratarem de autores quase contemporâneos.

³⁶⁴ Minha tradução de: The really significant thing is that Greek quotations seem here to play the same part as the Old Testament in speeches to Jews or in a synagogue.

tanto, a meu ver, o fato de Paulo anunciar a Cristo, dado alheio ao sistema de pensamento do alexandrino, mas a intenção final. Desde o começo, tal qual apresentado, o discurso do apóstolo parece buscar a adesão dos outros a sua crença. A mudança de concepção, o arrependimento, é seu propósito nesse discurso prematuramente interrompido. Já Filon parece prever, em princípio, uma convivência, possibilitada pelo reconhecimento de que há algo comum além do que é próprio de cada um. E esse comum é usado para fazer o próprio ser tido como aceito, não necessariamente adotado.

Capítulo 5

“Situações trágicas requerem palavras trágicas”: Encontro com a tragédia e o trágico em *Embaixada a Gaio*

*A tragédia é algo a-judaico.*³⁶⁵
L. Wittgenstein

A presença da cultura helênica na escrita de Fílon não se revela apenas nas marcas deixadas em seus textos como citações reconhecíveis e alusões encontradas em um trecho ou outro. Uma forma peculiar de relacionamento intertextual que o contexto intercultural da obra de Fílon pode gerar é, segundo procurarei demonstrar, a adoção de características de um gênero literário e produto cultural essencialmente grego, a saber, a tragédia, como estratégia para a composição de um tratado (*Legatio ad Gaium*) que comunica (isto é, torna *comum*) uma experiência do ponto de vista *próprio* do povo judeu. E, uma vez que a experiência é comunicada, com o recurso à tragédia, por um judeu, o trágico se inscreve como trágico. A rasura que faço será explicada adiante e se justificará pela necessidade de considerar a impossibilidade do trágico grego, tal como se manifesta na Atenas do período Clássico, em uma cosmovisão de crença estritamente monoteísta, que tem como certa não só a existência, mas também a Providência de um Deus único interessado no bem do povo.

5.1 A tragédia entre os gregos: Platão, Aristóteles e períodos posteriores

O teatro, a edificação, se destaca em importância na paisagem das cidades gregas. De modo proporcional, o teatro, a manifestação cultural, participa da vida dos cidadãos gregos de modo intenso e cotidiano. Não se tratava, como erroneamente poderíamos hoje supor, de uma mera forma de deleite estético ocasional. O teatro e, mais especificamente, a tragédia, que me interessa diretamente neste estudo, se constituía como parte da vida cívica, política e religiosa da população.

Assim, não é sem razão que aqueles diálogos de Platão que dizem respeito à organização legislativa de cidades, em especial *A República* e *As Leis*, se ocupam de pensar a regulação da relação entre os cidadãos e as obras dramáticas, uma vez que estas contribuía de modo contundente na formação dos mesmos.

³⁶⁵ Minha tradução de: Die Tragödie ist etwas unjüdisches (WITTGENSTEIN, 1999, p. 43).

5.1.1 Platão

A República é o diálogo conhecido pela expulsão dos poetas, os trágicos inclusive, da cidade que Sócrates formula pelo diálogo com seus interlocutores. A preocupação exposta é inicialmente a possibilidade de que as más ações atribuídas a deuses e heróis nas tragédias existentes fossem imitadas pelos cidadãos guerreiros da cidade pensada no discurso. A questão dos riscos implicados pela *mimesis* é tratada longamente, em uma reflexão que se atém à metafísica. A poesia mimética é perversa por estar distante da realidade do mundo inteligível, da qual ela não se ocupa. Mas é possível suspeitar que o que o Sócrates de Platão teme não é tanto a forma, o gênero das composições, mas sim o conteúdo das mesmas e sua possível influência negativa do ponto de vista ético.³⁶⁶ A *imitação* é colocada sob suspeita sobretudo pelo risco de que o objeto *imitado* não seja algo proveitoso, ou de que o *imitador* não tenha a competência para imitar um objeto válido. Afinal, Platão escreve diálogos, que não muito diferem do que fazem os tragediógrafos em suas peças, cedendo a palavra diretamente aos personagens, com pouco ou nenhum enquadramento narrativo. Ao apresentar trecho de certo diálogo, o professor José Américo Pessanha chega a exclamar: “isso e uma cena de teatro, de puro teatro!” (PESSANHA, 1997, p. 12). E atentando para essa característica dos diálogos platônicos, além de observar que Platão “não está recusando o teatro enquanto teatro, mas está simplesmente recusando o teatro das paixões, que é também um teatro ilusionista” (PESSANHA, 1997, p. 19), ele assinala que a “visão teatral dramática é inerente à filosofia de Platão, não estando simplesmente acoplada a ela como se fosse uma vestimenta” (PESSANHA, 1997, p. 33).

Por isso, não é de causar espanto nos depararmos com as afirmações do ateniense anônimo, de conversa muito semelhante à de Sócrates, em *As Leis* VII 817. De início, diz que se deveria impedir a livre entrada dos tragediógrafos na cidade, para a qual ele e seus interlocutores pensam uma constituição enquanto caminham. Os magistrados deveriam previamente verificar a concordância das obras dos tragediógrafos com o que eles mesmos faziam. Se essa concordância não existisse, a entrada seria proibida. Afinal, os legisladores deveriam responder, segundo o ateniense, que eles mesmos também são poetas trágicos, os

³⁶⁶ Observo, concordando com André L. Susín (SUSIN, 2010, p. 13), que a relação específica entre o argumento metafísico (relativo ao distanciamento da Ideia) e o risco ético não é claramente desenvolvida no diálogo de Platão. Será preciso um exercício de reflexão para observar que o poeta apreende e imita somente uma aparência da virtude, nas ações concretas de certos heróis, não estudando o que é a virtude em si; o espectador por sua vez se ilude pensando que o que se apresenta é verdadeira virtude e se influencia de modo equivocado (SUSIN, 2010, p. 40-41).

responsáveis pela mais verdadeira tragédia, sendo a república que eles regem *mimesis* da mais bela e melhor vida.³⁶⁷

Parece, então, que o teatro não é extirpado por Platão especificamente por suas características estéticas e estruturais. Ao contrário, ele, como tudo, deve, isso sim, estar submetido à racionalidade filosófica, que seria o padrão de verificação para definir o que é proveitoso para levar as pessoas à virtude.

Em *O Banquete*, encontramos um possível exemplo de como tragédia e comédia podem não ser consideradas de todo impróprias para o alcance da sabedoria. Tragediógrafo e comediógrafo expõem suas definições de Desejo (ἔρως - *Éros*), e são seguidos pelo filósofo, Sócrates. Este último consegue fazer a exposição mais completa, que dialoga com a de ambos os antecessores. O tragediógrafo, Agaton, no contexto do diálogo platônico, havia acabado de receber o primeiro prêmio em uma disputa no teatro. Agora, o filósofo o sobrepuja nesta disputa, e é, por isso, louvado. São dois concursos de virtuosidade no uso das palavras. Mas o critério deste concurso que o filósofo vence é a qualidade filosófica do discurso.³⁶⁸

O dado que me interessa é a afirmação, por parte do próprio Sócrates, de que se alguém fosse capaz de, ao mesmo tempo, compor tragédia e comédia, produziria algo útil à formação dos cidadãos. Neste caso, o problema apontado na arte dramática não é sua forma, pois nisso tragédia e comédia se assemelham e a união de ambas não resultaria em algo muito diferente em termos de apresentação. O problema é, antes, a incompletude inevitável no que elas transmitem, devido à falta de reflexão filosófica a embasá-las. A forma como se transmite, contudo, não é acusada de inadequação. De modo concorde com isso, Stephen Halliwell sugere que a oposição de Platão à tragédia se relaciona com a percepção do trágico como “uma filosofia em fase embrionária” (HALLIWELL, 1998, p. 347), cujo pensamento se opunha ao da filosofia que ele ensinava.³⁶⁹

³⁶⁷ Cf. o estudo de Susan Meyer a respeito desse passo. Cito a conclusão da autora por julgar que antecipa e corrobora o que se segue no texto: “Se a tragédia é o gênero que fala a respeito de assuntos sérios, então a mais verdadeira tragédia é a composição cuja fala a respeito de tais assuntos é mais correta. Na visão de Platão, o verdadeiro tragediógrafo não é o poeta que encoraja a propensão humana a lamentar nossa desgraça, mas o legislador que nos ensina que a única desgraça que pode abater-se sobre uma pessoa é falhar em alcançar a virtude” [If tragedy is the genre that pronounces on serious subjects, then the truest tragedy is the composition whose pronouncements on these subjects are most correct. In Plato's view, the true tragedian is not the poet who encourages the human propensity to lament our misfortunes, but the legislator who teaches us that the only misfortune that can befall a person is to fail to achieve virtue] (MEYER, 2011, p. 402).

³⁶⁸ Nessa breve leitura de *O Banquete*, considero os apontamentos de EPSTEIN, 1999, p. 44-57.

³⁶⁹ O trágico estaria baseado em uma visão de mundo segundo a qual o indivíduo estaria sujeito a um

É importante assinalar essa *nuance* da “expulsão dos poetas” por Sócrates³⁷⁰, pois os textos de Platão serão de extrema importância para a tradição posterior, chegando inclusive, como é sabido, a influenciar consideravelmente o pensamento de Fílon de Alexandria. Este, inclusive, tem certamente a expulsão dos poetas como algo marcante e conhecido vindo de Platão³⁷¹, mas não terá deixado de perceber que o teatro não tem sua validade negada de forma completa e definitiva. Decerto, também a leitura diferente oferecida por Aristóteles contribuiria para a não desvalorização do teatro.

5.1.2 Aristóteles

Como se sabe, Aristóteles desenvolve na *Poética* uma abordagem consideravelmente diferente da que se observa em Platão.³⁷² Em sua leitura, a tragédia não é avaliada em comparação com a filosofia em sua capacidade de conduzir à verdade ou à virtude, mas como uma arte poética independente, dotada de uma estrutura e dinâmica próprias. A *mimesis* não representa, por sua vez, um afastamento do objeto real ou da verdade. E o que se produz pela *mimesis* não tem seu valor estimado como menor pela diferença com respeito ao objeto mimetizado, uma vez que a *representação* não visa o engano, pois o representante não visa passar-se pelo representado. A tragédia não é vista como eticamente danosa ou corruptora, mas como uma espécie da arte poética, que deve ter suas próprias características e seus próprios recursos estudados. E se bem estudada ela se revelará inclusive proveitosa do ponto de vista didático. A tragédia pode, pois, ser definida de modo descritivo, e não expulsa de modo judicativo.

ἔστιν οὖν τραγωδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ χωρὶς ἐκάστῳ τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις, δρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας, δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιοῦτων παθημάτων κάθαρσιν.

É pois a tragédia imitação de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada e com as várias espécies de ornamentos distribuídas pelas diversas partes [do drama], [imitação que se efetua] não por narrativa, mas mediante atores, e que, suscitando o “terror e

destino definido por forças exteriores. Adotar essa visão significaria fazer do mundo um palco trágico. Por outro lado, entender que o próprio indivíduo pode chegar a ter uma vida feliz pela escolha correta entre o bom e o ruim é mais adequado às aspirações refletidas nos diálogos de Platão. (HALLIWELL, 1998)

³⁷⁰ A esse respeito, convém ler também ROIG, 2012, p. 143-156.

³⁷¹ Uma referência em *Gig.* 58-59, por exemplo, me permite afirmar isso.

³⁷² Fernando Santoro oferece uma interessante leitura que apresenta a especulação de Aristóteles na *Poética* como resposta a uma afirmação de Sócrates em *Rep.* 607c-d, lida como desafio (SANTORO, 2008).

a piedade, tem por efeito a purificação das emoções”. *Poética* 1449b³⁷³

O efeito da tragédia, que tem gerado intermináveis discussões ao longo de várias décadas, não é imediatamente importante para minha atual reflexão. Mesmo sem investigar sua natureza e suas repercussões, basta-me observar que se trata de algo proveitoso, ou, no mínimo, de algo não indesejado.

Agora, ainda partindo da definição citada, preciso focar a reflexão em um ponto específico que me será importante posteriormente e que ainda se relaciona com a mudança de abordagem de Platão a Aristóteles: a atuação, o espetáculo. O que foi traduzido por “[imitação que se efetua] não por narrativa, mas mediante atores” é um bom ponto de partida, mesmo se traduzido de forma mais próxima do original, “por agentes, e não por um relato” (δρώντων καὶ οὐ δι’ ἀπαγγελίας), considerando que o termo específico para “atores de teatro” não aparece no texto. O fato que quero marcar é a consideração dos agentes, os que executam as ações, como meio de realização da tragédia. A tragédia é realizada à vista dos espectadores, e não relatada. Por isso, o espetáculo (ὄψις - *opsis*) é uma das seis partes constitutivas dessa espécie de arte, juntamente com mito, caráter, elocução, pensamento e melopeia. Não obstante, como o termo usado para designar os “agentes” não é exclusivamente usado para “atores”, poderíamos pensar que Aristóteles estivesse pensando nos personagens como “agentes” e não necessariamente nos atores que os representariam. Mas outro trecho pode esclarecer a questão e ainda lançar alguma luz sobre a importância do espetáculo como constitutivo da tragédia segundo a concepção aristotélica:

ἐπεὶ δὲ πράττοντες ποιοῦνται τὴν μίμησιν, πρῶτον μὲν ἐξ ἀνάγκης ἂν εἴη τι μῦρον τραγωδίας ὁ τῆς ὄψεως κόσμος:

Como esta imitação é executada por atores (*práttontes*), em primeiro lugar o espetáculo cênico (*ho tês ópseos kósmos*) há de ser necessariamente uma das partes da tragédia. *Poética* 1449b

Se o espetáculo cênico é necessariamente parte da tragédia por causa daqueles que realizam as ações, é certo que esses que realizam as ações, os agentes, não são simplesmente os personagens, pois a esses bastariam as indicações do texto. Isso é importante para que se leia o próximo trecho que cito com o devido cuidado:

ἡ δὲ ὄψις ψυχαγωγικὸν μὲν, ἀτεχνότατον δὲ καὶ ἥκιστα οἰκεῖον τῆς ποιητικῆς: ἡ γὰρ τῆς τραγωδίας δύναμις καὶ ἄνευ ἀγῶνος καὶ ὑποκριτῶν ἔστιν, ἔτι δὲ κυριωτέρα περὶ τὴν ἀπεργασίαν τῶν ὄψεων ἢ τοῦ σκευοποιῦ τέχνη τῆς τῶν ποιητῶν ἔστιν.

³⁷³ Tradução de Eudoro de Souza, como nas outras citações da *Poética*.

Quanto ao espetáculo cênico, decerto que é o mais emocionante (ψυχαγωγικὸν - *psykhagogikòn*), mas também o menos artístico e menos próprio da poesia. Na verdade, mesmo sem representação e sem atores, pode a tragédia manifestar seus efeitos; além disso, a realização de um bom espetáculo mais depende do cenógrafo que do poeta. *Poética* 1450b

A primeira frase não deve ser tomada de modo equivocado. Aristóteles não diz que o espetáculo seja algo sem valor, mas que é menos relacionado à arte que ele está a estudar. Isso é bastante compreensível, uma vez que o assunto que ele estuda é especificamente a poesia, por meio do produto que se tem dela, o texto poético. Assim, ele pode reconhecer que há outra arte (τέχνη - *tékhnē*) mais propriamente relacionada com a realização do espetáculo: a arte do cenógrafo, do fazedor de cenas. O que há de novidade nas palavras de Aristóteles é o estabelecimento dessa divisão, da possibilidade de se pensar a tragédia como texto, desconectada de sua realização no teatro, pelo fato de que “a potência da tragédia existe sem o concurso e sem os atores” (ἢ γὰρ τῆς τραγωδίας δύναμις καὶ ἄνευ ἀγῶνος καὶ ὑποκριτῶν ἔστιν).

Mas, sendo a tragédia um gênero que surgiu e se desenvolveu em meio aos concursos que definiam vencedores e perdedores diante de um público, que não lia as peças, mas via as encenações, qualquer leitor pode suspeitar que os poetas trágicos pensavam suas composições tendo em mente o que aconteceria no teatro. O “espetáculo”, como meta, certamente estaria presente no momento de criação do mito, isto é, da trama, que é, segundo Aristóteles, o mais importante elemento da tragédia. E isso se verifica em um caso contado em outro trecho da *Poética*:

δεῖ δὲ τοὺς μύθους συνιστάναι καὶ τῇ λέξει συναπεργάζεσθαι ὅτι μάλιστα πρὸ ὁμμάτων τιθέμενον: οὕτω γὰρ ἂν ἐναργέστατα [ὁ] ὄρων ὥσπερ παρ’ αὐτοῖς γινόμενος τοῖς πραττομένοις εὐρίσκοι τὸ πρέπον καὶ ἥκιστα ἂν λανθάνοι [τὸ] τὰ ὑπεναντία. σημεῖον δὲ τούτου ὁ ἐπετιμᾶτο Καρκίνῳ. ὁ γὰρ Ἀμφιάραος ἐξ ἱεροῦ ἀνήει, ὃ μὴ ὄρωντα [τὸν θεατὴν] ἐλάνθανεν, ἐπὶ δὲ τῆς σκηνῆς ἐξέπεσεν δυσχερανάντων τοῦτο τῶν θεατῶν.

Deve pois o poeta ordenar as fábulas e compor as elocuições das personagens, tendo-as à vista o mais que for possível, porque desta sorte, vendo as coisas claramente, como se estivesse presente aos mesmos sucessos, descobrirá o que convém e não lhe escapará qualquer eventual contradição. Que assim deve ser, assinala-o a censura em que incorre Cárcino: Anfiarau saía do templo, mas de tal não se apercebeu o poeta, porque não olhava a cena como espectador, e o público protestou porque o ofendia a contradição. *Poética* 1455a

O poeta deve colocar o acontecimento que ele compõe ante seus olhos (πρὸ

ὁμμάτων – *prò ommáton*). Visualizar a cena no momento da escrita é preciso porque o texto deve funcionar bem quando for levado ao palco, transformado em espetáculo.³⁷⁴ Ainda que Aristóteles proponha a possibilidade de se perceber a arte poética da tragédia como suficiente para produzir seu efeito, ele não despreza, ao menos nesse trecho citado, a implicação que o espetáculo tem para a tragédia desde sua composição escrita.

Greice Ferreira Drumond Kibuuka se dedicou especificamente a esse tema e ao problema da aparente contradição entre diversos trechos da *Poética*, nos quais Aristóteles propõe a separação do “espetáculo”, para depois considerá-lo importante inclusive na composição das obras. Sua conclusão pode ajudar a seguir na reflexão:

Na análise apresentada na *Poética*, é levado em conta um elemento que, mesmo sem ser elencado nos itens que caracterizam a tragédia, está presente na encenação das peças de teatro: o público. A sua preocupação ao separar a *ópsis* da arte do poeta, para depois, em certo aspecto, integrá-la à composição dos enredos, objetiva promulgar uma excelência poética e também qualificar o público para que ele verifique a produção dramática sob o aspecto propriamente poético. Assim, podemos observar como são concatenados os elementos que contribuem de forma positiva para o espetáculo, não considerando somente o trabalho do cenógrafo e do ator, mas, valorizando, conjuntamente, o criador de enredos, o poeta, e seu público. (KIBUUKA, 2008, p. 72)

O público, como observa a autora, aparece discretamente na análise de Aristóteles, mas tem seu papel bem claro, assim como tinha nas considerações de Sócrates, uma vez que sua preocupação era o resultado da tragédia produzido nos espectadores. Mas, se Kibuuka está certa, Aristóteles dá um passo adiante e procura conduzir o espectador a uma condição diferente, de avaliador da composição poética e não de alguém passivamente conduzido³⁷⁵ pelo espetáculo que lhe é apresentado ante os olhos somente.

Essa conclusão é importante para a reflexão que proponho, pois pretendo considerar o teatro em sua dimensão espetacular como algo presente na cultura grega após Aristóteles. E mais: preciso pensar que essa dimensão espetacular é tão importante que pode ser transportada (com todas as repercussões inevitáveis) ao interior dos textos, como estratégia de composição de um escritor que sempre tem a cena diante dos olhos quando

³⁷⁴ A partir de um estudo das próprias obras trágicas, Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa observa: “o texto de Ésquilo se propõe a ser visto e ouvido e garante, em si, todas as marcações de um bom espetáculo. Portanto, duvidamos que os poetas trágicos tenham escrito suas tragédias prevendo nelas a exclusão do espetáculo” (BARBOSA, 2003, p. 169).

³⁷⁵ Lembrar que em *Poet.* 1450b, trecho há pouco citado, Aristóteles apresenta o espetáculo justamente como ψυχαγωγικόν – *psykhagogikòn*, isto é, algo atraente, persuasivo, ou seja, aproveitando o termo em si, algo que conduz a alma do espectador.

escreve.

Antes de dar um passo além e seguir adiante no tempo, devo mencionar um estudo de Edith Hall, no qual a pesquisadora analisa a curiosa ausência do contexto cívico no estudo de Aristóteles sobre a tragédia na *Poética*. Tal ausência é realmente instigante pelo fato de que o teatro esteve desde seu nascimento intimamente relacionado com a *pólis* ateniense. A consideração de Hall pode ser proveitosa neste momento em que pretendo observar o período que sucede a obra do filósofo:

O quase total deslocamento da *pólis* da tragédia me parece ser uma inovação original impressionante, que antecipa o incipiente e futuro status da tragédia como uma forma de arte internacional. A tragédia estava por ser em breve consumida e apreciada por uma grande variedade de indivíduos, em situações políticas amplamente distintas, muito diferentes do ponto de vista físico, e em localidades geograficamente a grande distância do teatro ateniense de Dioniso.³⁷⁶ (HALL, 1998, p. 304-305)

Essa ampliação do âmbito da poesia trágica é importante para o prosseguimento de meu texto, uma vez que me levará a pensar, ainda que resumidamente, em uma multiplicidade de contextos agrupados em um quadro amplo, o do período helenístico, antes de novamente focar um contexto um pouco mais específico, o judaico helenístico.

5.1.3 Além de Platão e Aristóteles

Para começar a expansão do contexto, é pertinente que me refira àquele que concretamente expandiu as fronteiras de sua Macedônia e a transformou em um vasto império à disposição da difusão da cultura grega. Alexandre o Grande teve o afamado autor da *Poética* como seu principal professor³⁷⁷. E, curiosamente, Plutarco registra um episódio de sua vida que, inventado ou não, servirá de ensejo para o que segue adiante neste texto. Alexandre estava na Ásia desprovido de outros livros além da *Iliada*, que sempre estava sob seu travesseiro. Pede, então, a Harpalo que lhe traga alguns.

κάκεινος ἔπεμψεν αὐτῷ τὰς τε Φιλίστου βίβλους καὶ τῶν Εὐριπίδου καὶ Σοφοκλέους καὶ Αἰσχύλου τραγωδιῶν συχνάς, καὶ Τελέστου καὶ Φιλοξένου διθυράμβους.

³⁷⁶ Minha tradução de: The *Poetic's* near-total displacement of the *Polis* from tragedy seems to me to be an astonishingly original innovation, which adumbrates the incipient and future status of tragedy as an international art-form. Tragedy was soon to be consumed and appreciated by multifarious individuals, in widely disparate political situations, in physical quite unlike, and in geographical locations at great distances from the Athenian theatre of Dionysus.

³⁷⁷ Cf. Plut. *Alex.* VII. Aqui, e em minha apreciação da vida de Alexandre de modo amplo, não sigo somente o que foi registrado por Plutarco, considero também FOX, 2010.

E ele lhe enviou os livros de Filisto, além de várias das tragédias de Eurípides, Sófocles e Ésquilo, e ditirambos de Télesto e Filóxeno. (*Alex.* VIII 3)

O trecho é emblemático, pois possibilita visualizar o fato de que a tragédia grega de Atenas, representada por uma coleção de textos dos três grandes trágicos, segue, enquanto objeto físico, o caminho de Alexandre. Esse movimento da tragédia em sua materialidade serve para observar que sua difusão na cultura das cidades helenizadas (ou assim criadas) pela ação do conquistador também se daria de modo rápido. Não afirmo, com isso, que a tragédia tenha estado até a formação do império de Alexandre reclusa em Atenas. Agora, contudo, a expansão tem proporções maiores e a tragédia passa a ser compartilhada como patrimônio cultural e literário de diversas localidades, como se percebe pela leitura das *Vidas* dos poetas trágicos, textos biográficos que teriam surgido justamente no período helenístico, e que revelam uma apresentação da sua atividade, especialmente Ésquilo e Eurípides, como menos focada em Atenas, mas mais internacionalizada, e até disputada por diferentes comunidades (cf. HANINK, 2010, p. 39-67). Certamente, a ampliação do âmbito de influência da tragédia não é proporcionado somente pelas armas de Alexandre, mas também pela língua que ele leva consigo.³⁷⁸

Observar que Alexandre recebe as tragédias dos clássicos atenienses serve para lembrar que não nos chegaram textos trágicos do período posterior ao dos grandes tragediógrafos do quinto século suficientemente preservados e em quantidade satisfatória para que seja possível avaliar com clareza suas características literárias. A iniciativa ordenada por Licurgo no século IV a.C. de registrar em cópias oficiais e arquivar as tragédias do século quinto, canonizando-as, tanto é indício de uma especial valorização da produção do século anterior, quanto favoreceu sua preservação mais completa em comparação com o que sucedeu à posterior. Contudo, embora também os textos de retórica do século IV a.C. acusem um apreço especial pelos tragediógrafos clássicos, a produção de tragédias não deixava de ser intensa, ainda que sob a incômoda sombra dos três mais louvados, citados e aludidos poetas trágicos (cf. WILSON, 1998).

É comum que se atribua a essas obras posteriores um menor valor, como sendo reproduções pouco inovadoras do que já havia sido produzido no esplendor da tragédia ateniense do período clássico. Contudo, não é tanto a qualidade literária que importa neste ponto de minha exposição, mas sim a amplitude desse gênero artístico, que já havia

³⁷⁸ Cf., por exemplo, de Plutarco, *Alex.* XLVII 3.

extrapolado os limites de Atenas e deixado de estar restrito aos festivais de Dioniso.

Por um lado, a tragédia parece perder sua centralidade na vida da cidade ao longo do período helenístico. Por um ou outro motivo, o concurso trágico deixa, por exemplo, de ser o espaço privilegiado para a atribuição de honras cívicas, passando a dividir esse privilégio com outras disputas de performances artísticas ou mesmo atléticas (CECCARELLI, 2010). Por outro lado, contudo, a performance trágica pode exercer uma influência mais dispersa e ampla na vida cívica, não se restringindo ao espaço ou momento das encenações. Angelos Chaniotis observa que a apresentação da vida dos homens públicos nos textos helenísticos se faz como se esses homens executassem papéis em um palco. Ele afirma:

...a teatralidade helenística não é uma invenção de seus autores contemporâneos, mas uma característica distintiva da vida nos centros urbanos helenísticos, intimamente ligada com a popularidade das performances teatrais no mundo helenístico; [...] que a teatralidade na vida pública é parte da transformação da cidade helenística em uma sociedade de 'espectadores'. (CHANIOTIS, 1997, p. 224)³⁷⁹

Dois são os pontos importantes discutidos por Chaniotis nesse artigo e explicitados nessa citação: no período helenístico, a tragédia, indiferente de sua qualidade literária, é manifestação cultural amplamente divulgada e consumida; além disso, ela chega a tal importância na formação da cultura que não se restringe a um espaço específico, mas tem participação na maneira como as pessoas se inserem (e percebem a vida) no contexto público das cidades. Chaniotis chega a tal constatação pela observação de diferentes características da relação entre o teatro e a teatralidade, no período helenístico, para com outras instâncias públicas da vida cívica. Entre outras coisas, o autor assinala que: o teatro (a edificação) aparece como lugar de reuniões cívicas; a atuação (ὑπόκρισις - *hypókrisis*) se desenvolve como importante elemento das apresentações dos oradores; os políticos são descritos como se executassem performances, para as quais utilizavam diferentes vestimentas; as aparições dos reis são também verdadeiras encenações; o papel desempenhado pelo rei é associado ao de um ator; os festivais passam a ser ensaiados e assistidos como espetáculos (CHANIOTIS, 1997, p. 219-259). Praticamente todos esses dados serão verificados em uma leitura do tratado *Embaixada a Gaio*, que me ocupará adiante. Por ora, basta-me mencioná-los de modo a fazer perceber a presença do teatro e de sua influência nas cidades helenísticas. E mais: importa que

³⁷⁹ Minha tradução de: ...that Hellenistic theatricality is not a literary invention of contemporary authors, but a distinctive feature of life in the Hellenistic urban centers, closely connected with the popularity of theatrical performances in the Hellenistic world; [...] that theatricality in public life is part of the transformation of the Hellenistic city into a society of 'onlookers'.

se perceba que tal presença não se restringe ao elemento meramente literário, mas que, pelo contrário, é marcadamente ligada ao teatro como espetáculo. Ou seja, no cotidiano prático das cidades helenísticas, a separação teórica que Aristóteles faz em sua *Poética* entre a poética da tragédia e a encenação da tragédia não fez com que o espetáculo recebesse menos atenção.³⁸⁰ Parece, isso sim, que, a partir de sua execução no âmbito do teatro, a tragédia influenciou outras “performances” da vida cívica, tornando esta, em alguma medida, teatral.

De alguma maneira, ao menos parte desse quadro que Chaniotis percebe no período helenístico já se mostra em desenvolvimento nos discursos retóricos do século IV a.C.. Observando um destes, o conhecido *Contra Alcebiades*, P. J. Wilson constata:

[...] isso é uma sutil manipulação do trágico e daquilo que alguém pode chamar de *tragédico* (aquilo que se relaciona com a tragédia como uma instituição teatral) para representar Alcebiades como o Outro trágico dentro da cena cívica e lançar mão dos poderosos efeitos emocionais da tragédia para impulsionar sua audiência para uma ação contra a tragédia “real” que tinha lugar na *polis*.³⁸¹ (WILSON, 1998, p. 320)

Considerando que a Alexandria de Fílon já é uma cidade dominada pelo Império Romano, é pertinente observar, ainda, que a tragédia grega exerceu considerável influência também em Roma, desde o período republicano. A tragédia esteve presente não somente nos primórdios da história da literatura romana³⁸², mas também em contextos além do literário em períodos posteriores. A presença do gênero no ensino de língua e retórica na formação da aristocracia romana possibilitou sua ampla divulgação durante longos anos (cf. GILDENHARD, 2010). Tanto é assim que é possível dizer que: “Para Cícero [...] a tragédia grega tinha deixado o palco e se tornado uma presença real na sociedade romana”³⁸³

³⁸⁰ Um curioso indício dessa percepção da tragédia como estando estritamente relacionada com o componente visual, o espetáculo, se afigura em um trecho ao final da *Carta de Aristeias* (312ss), texto do período helenístico. No passo, conta-se o caso de dois escritores, um historiador e um tragediógrafo, que sofreram males por quererem utilizar-se da narrativa da Bíblia em seus trabalhos. O historiador sofre uma confusão mental (*ταραχήν τῆς διανοίας* – *tarakhèn tês dianóias*), enquanto o tragediógrafo foi acometido de catarata nas vistas (*τὰς ὄψεις ἀπεγλαυκώθη* – *tàs ópseis apeglaukóthe*). Parece que, na concepção desse escritor judeu do período helenístico, a visão está para o que escreve peças teatrais, assim como a boa faculdade mental está para aquele que faz inquirições, investigações a respeito dos acontecimentos passados, observando origens e causas. (Esse trecho da *Carta de Aristeias* será mencionado em outra discussão adiante.)

³⁸¹ Minha tradução de: [...] this is a subtle manipulation of the tragic and of what one might term the *tragedic* (that which relates to tragedy as a theatrical institution) to represent Alkibiades as the tragic Other within the civic scene and to harness the powerful emotional effects of tragedy to galvanize his audience into action against the 'real' tragedy taking place in the *polis*.

³⁸² A começar pelas traduções e criações de Lívio Andrônico.

³⁸³ Minha tradução de: For Cicero [...] Greek tragedy had left the stage and become a real presence in Roman society.

(GILDENHARD, 2010, p. 181).

Essa ampliação do âmbito da tragédia para além dos palcos, que se exemplifica tanto por sua presença na vida cívica das cidades helenísticas, quanto no pensamento do orador romano, é justamente o que torna imprescindível, neste ponto da reflexão, ainda antes de dirigir a atenção para o contexto judaico, observar a metáfora do *theatrum mundi*, ainda que de modo breve.

5.1.4 A metáfora do *theatrum mundi*

Enquanto escrevo este capítulo, uma pessoa relativamente próxima faleceu. Os procedimentos fúnebres foram tradicionais, como imagino que são costumeiramente os que ocorrem em famílias católicas do interior. Um momento específico me chamou a atenção. Quando o caixão é baixado terra adentro, os presentes aplaudem. Aplaudem como se aplaude um ator que conclui sua apresentação. Os enlutados parecem se colocar como espectadores da vida do falecido, pois aplaudem não a cena que presenciam, mas a obra desempenhada ao longo de oitenta e quatro anos até o inexorável desfecho, quando se fecham as cortinas.

Ora, o parágrafo acima pode parecer estranho. Mas o estranhamento se dá mais pela referência a um acontecimento real e pessoal em um escrito como este, e menos pela comparação estabelecida entre o teatro e nosso mundo, a atuação dos atores e a vida de um indivíduo, pois esse procedimento já está estabelecido como *cliché* há séculos. E o que me leva a abordar o tema é justamente o fato de que essa comparação, que chega a fazer-se metáfora por vezes, já era bem reconhecida nos tempos de Filon, entre gregos e também romanos.

A mais antiga comparação entre o mundo e um lugar de espetáculo se encontra na tradição pitagórica, conforme observa Jean-François Balaudé, que cita um trecho das *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* (VIII 8), no qual se atribui ao próprio Pitágoras uma analogia entre diferentes tipos de seres humanos e os diferentes tipos que se faziam presentes nas panegírias. Os filósofos são assemelhados aos espectadores, por superarem a agitação, não se prendendo às glórias, e estarem em posição privilegiada para observar (BALAUDÉ, 2009, p. 6).

Jean-François encontra também em Platão duas comparações que, igualmente, antecedem de alguma maneira o desenvolvimento da metáfora do *theatrum mundi* entre os estoicos: o mito da caverna (*República* 514a – 517d), no qual a comparação se constrói por

meio de uma espécie de teatro de sombras; e a comparação dos seres humanos como marionetes criadas pelos deuses (*Leis* I 644d-645c; VII 803c-804b) (BALAUDÉ, 2009, p. 7-8). Apesar de ter vivido parte do quinto século, período de efervescência do teatro em Atenas, Platão não chega a desenvolver uma comparação específica entre a vida e as peças que se assistiam no teatro.³⁸⁴

É entre os filósofos do Pórtico, contudo, que se encontrarão as mais claras e abundantes comparações e metáforas que relacionam o mundo especificamente com o teatro. Mas ainda antes, Bion de Borístenes, um cínico que viveu entre o fim do século quarto e a primeira metade do século terceiro a.C., conforme citação presente em escrito de Teles de Megara, teria formulado a comparação de um modo claro:

Δεῖ ὡσπερ τὸν ἀγαθὸν ὑποκριτὴν ὅ τι ἂν ὁ ποιητὴς περιθῆ πρόσωπον τοῦτο ἀγωνίζεσθαι καλῶς, οὕτω καὶ τὸν ἀγαθὸν ἄνδρα ὅ τι ἂν περιθῆ ἢ τύχη. καὶ γὰρ αὕτη, φησὶν ὁ Βίων, ὡσπερ ποιήτρια, ὅτε μὲν πρωτολόγου, ὅτε δὲ δευτερολόγου περιτίθησι πρόσωπον, καὶ ὅτε μὲν βασιλέως, ὅτε δὲ ἀλήτου. μὴ οὖν βούλου δευτερολόγος ὦν τὸ πρωτολόγου πρόσωπον: εἰ δὲ μή, ἀνάρμοστόν τι ποιήσεις.

Assim como é preciso que o bom ator interprete bem o papel que o poeta lhe atribua, assim também o bom homem, o que a *Týkhe* lhe atribua. Pois também esta, diz Bíon, como uma poetisa, ora atribui o papel de protagonista, ora de coadjuvante, e ora de rei, ora de vagabundo. Então, sendo coadjuvante, não queira o papel de protagonista. Caso contrário, farás algo inadequado. (*Peri autarkeías – Sobre a autossuficiência* 1)

Bíon, com essa comparação, estabelece a aproximação entre o mundo e o palco teatral não somente pela relação analógica entre os homens e os atores, mas também pela relação entre o poeta, que compunha as peças teatrais, e a *Týkhe*, o Acaso.³⁸⁵ O trecho apresenta também uma instrução que se apoia na comparação. Cada pessoa deve agir conforme o papel que lhe foi atribuído pelo Acaso, assim como, no teatro, cada ator interpreta especificamente o papel que o poeta lhe atribuiu. É razoável perceber, então, que a comparação é usada para ilustrar um ensino, facilitando sua comunicação.

O mesmo acontece em outro trecho em que Teles de Megara se aproveita da

³⁸⁴ O passo em que mais se aproxima de estabelecer uma aproximação desse tipo talvez seja *Filebo* 50b, em que afirma que as dores vêm misturadas aos prazeres nas tragédias e comédias, tanto nas das peças teatrais, quanto nas da vida (μὴ τοῖς δράμασι μόνον ἀλλὰ καὶ τῇ τοῦ βίου συμπίσση τραγωδίᾳ καὶ κωμωδίᾳ), além de outra breve referência em *Apologia de Sócrates* 35b.

³⁸⁵ Não traduzi o termo no texto por dois motivos: ressaltar a possível personificação e possibilitar a percepção de que o escritor não hesita em adotar a *Týkhe* como ponto de comparação, ainda que isso faça com que tenha que usar o feminino ποιήτρια - *poiétria*, “poetisa”, mesmo tendo se referido ao poeta, no masculino, na oração anterior, por ser o habitual em seu contexto cultural.

mesma analogia para transmitir o mesmo ensino, mas sem referir-se a Bión como responsável pela construção. Cito-o:

Ἡ τύχη ὡσπερ ποιήτρια τις οὔσα παντοδαπὰ ποιεῖ πρόσωπα, ναυαγοῦ, πτωχοῦ, φυγάδος, ἐνδόξου, ἀδόξου. δεῖ οὖν τὸν ἀγαθὸν ἄνδρα πᾶν ὃ τι ἂν αὕτη περιθῆ καλῶς ἀγωνίζεσθαι. ναυαγὸς γέγονας, εὖ τὸν ναυαγόν: πένης ἐξ εὐπόρου, εὖ τὸν πένητα: ἄρμενος ἐν μικροῖσι καὶ ἄρμενος ἐν μεγάλοισιν:

A *Týkhe*, que é como uma poetisa, cria papéis de todos os tipos, de náufrago, de mendigo, de exilado, de glorioso e de sem glória. Então, é preciso que o bom homem interprete bem o que quer que ela lhe atribua. Vindo a ser náufrago, interprete bem o náufrago. De rico vindo a ser pobre, interprete bem o pobre. Adequado nas coisas pequenas e adequado nas grandes. (*Peri perístaseon – Sobre as circunstâncias 1*)

Embora apareçam alguns novos elementos nos vários fragmentos preservados de textos de filósofos estoicos que fazem uso de semelhante aproximação entre teatro e mundo, esses trechos de Bión e Teles condensam ou ao menos sugerem considerável parte das possibilidades exploradas posteriormente.

Entre os estoicos mais antigos, Zenão e Crisipo, por exemplo, metáforas que se utilizam do teatro são discretas, mas, em geral, já se fazem no sentido de apontar para a necessidade de harmonia corporal e psíquica do indivíduo (VEILLARD, [s.d.], p. 4). Já um discípulo de Zenão, Aríston de Quios, será mais claro ao dizer que “o sábio é semelhante ao bom ator, o qual, podendo receber o papel de Tersites ou de Agamêmnon, interpreta cada um de modo adequado”³⁸⁶. Aríston se aproxima do que havia dito Bión de Borístenes. E se sua fala é lida em harmonia com uma compreensão mais ampla da cosmologia estoica, será possível considerar, com Christelle Veillard que:

Se o indivíduo estoico é comparável com um personagem de teatro, é porque, em primeiro lugar, ele se encontra preso em uma cadeia de causas que Zeus teceu, ou melhor, o *pneuma* divino ordenador do conjunto. O deus é um sopro cálido que colocou em ordem uma série implacável de eventos que se chama Destino. Vê-se, desde já, a correspondência ideal entre a cosmologia estoica e a tragédia antiga. O mundo estoico é determinista, teleológico, providencial.³⁸⁷ (VEILLARD, [s.d.], p. 6)

³⁸⁶ εἶναι γὰρ ὅμοιον τὸν σοφὸν τῷ ἀγαθῷ ὑποκριτῇ, ὃς ἂν τε Θερσίτου ἂν τε Ἀγαμέμνονος πρόσωπον ἀναλάβῃ, ἐκάτερον ὑποκρινεῖται προσηκόντως. *Vida dos Filósofos Ilustres* VII 160

³⁸⁷ Minha tradução de: Si l'individu stoïcien est comparable à un personnage de théâtre, c'est en premier lieu parce qu'il se trouve enferré dans la chaîne des causes qu'a tressée Zeus, c'est-à-dire le *pneuma* divin ordonnateur de l'ensemble. Le dieu est un souffle chaud qui a mis en ordre une série implacable d'événements que l'on appelle Destin. On voit dès cet instant la correspondance idéale entre la cosmologie stoïcienne et la tragédie antique. Le mond stoïcien est déterministe, téléologique, providentiel.

Além disso, comparando o mundo das tragédias com o mundo tal qual entendido pelos estoicos, a pesquisadora francesa aponta para o fato de que ambos diferem pelo fato de que este último é coerente e inteligível (VEILLARD, [s.d.], p. 7). Isso possibilita ao filósofo estoico almejar passar de personagem a ator. Enquanto o personagem/homem comum segue o curso do que o poeta escreve, sem consciência do mecanismo que o impulsiona, o ator/filósofo estoico tem noção da ordem causal em que se insere e se adéqua a ela (VEILLARD, [s.d.], p. 7-8).

Contudo, é importante reconhecer que a metáfora do mundo como teatro não é produtora de sentido no pensamento estoico, mas meramente um recurso de ilustração, entre outros que podem ser usados alternativamente, como a metáfora do soldado ou a do atleta (VEILLARD, [s.d.], p. 11-12).

Por fim, observo que a metáfora do *theatrum mundi* persistiu no tempo, sendo muito utilizada inclusive no período em que Fílon escreve. Cícero (I a.C.), por exemplo, aproxima o teatro ao mundo, e, explicitamente, a *natura* ao poeta, em *Cato Maior*, diálogo no qual a metáfora parece ter uma importância frequentemente subestimada (cf. CARDOSO, 2010). E Sêneca, contemporâneo do alexandrino, também não deixa de utilizar-se de semelhante *topos* (cf., por exemplo, *Carta a Lucílio* 77,20).

Tanto entre os falantes de grego, quanto entre os falantes de latim, no século I d.C., não era estranho aproximar vida e teatro, pois este último havia há muito expandido sua influência e permeava diferentes âmbitos da vida cotidiana das cidades, dos cidadãos e dos discursos.

5.2 Há tragédia na Bíblia hebraica?

Decerto, não busco neste tópico encontrar um texto na Bíblia hebraica que apresente a mesma estrutura de uma tragédia grega.³⁸⁸ O objetivo é simplesmente apresentar, a partir de uma breve revisão bibliográfica e leitura de textos bíblicos selecionados, algumas possíveis aproximações entre o texto bíblico e a tragédia, predominantemente, por meio do trágico.

³⁸⁸ Embora não seja completamente impossível encontrar, não uma tragédia, mas algo caracterizável como representante do gênero dramático na própria Bíblia. Helmut Utzschneider encontra em discursos proféticos, exemplarmente Miqueias e Oseias, características que considera fundamentais de um drama (UTZSCHNEIDER, 2010). Além disso, como se verá a seguir, o *Livro de Jó* tem suscitado buscas dessa natureza ao longo dos séculos. O *Cântico dos Cânticos* também não deixa de lançar mão de uma estrutura dramática. Mas não é concebível uma aproximação do mesmo com a tragédia grega.

A amplitude do *corpus* implicado inicialmente neste estudo, que abrange vários livros de gêneros e épocas diferentes, impossibilitará uma exposição que aborde cada um dos casos potencialmente interessantes. Por necessidade, então, farei uma seleção de personagens e histórias, que serão apresentados junto à leitura de um ou outro pesquisador que tenha evidenciado uma possível relação com nosso tema. Entendo que, assim, será viável observar minimamente o alcance das similaridades e a importância das diferenças. Tenho em mente que este meu trabalho com o texto bíblico não tem seu objetivo final em si mesmo, mas é um primeiro passo no sentido de explorar a relação entre o trágico e o contexto judaico.

Reconheço que há diferentes maneiras de se procurar o “trágico” em um texto (em princípio) alheio à cultura grega. Mas há um tipo de questão que se faz presente em várias dessas buscas quando o *corpus* em que se busca é o cânone da Bíblia (tanto da hebraica, quanto da cristã): É possível considerar histórias da Bíblia como trágicas, mesmo sabendo de peculiar seu contexto religioso (com sua concepção teológica específica)? Diferentes abordagens e diferentes respostas a essa questão poderão ser percebidas à medida em que eu apresente os exemplos a partir dos estudos de outros pesquisadores.

Antes, contudo, explicito o problema, mencionando dois estudiosos que, na mesma época, afirmaram a impossibilidade de haver verdadeira tragédia (e verdadeiro trágico) na Bíblia. George Steiner, em seu muito conhecido livro *The Death of Tragedy* [A morte da tragédia], é categórico:

Onde há compensação, há justiça, não tragédia. Essa demanda por justiça é o orgulho e o fardo da tradição judaica. Jeová é justo até mesmo em sua fúria. Frequentemente o equilíbrio entre retribuição e recompensa parece temerosamente inapropriado, ou os procedimentos de Deus parecem ser insuportavelmente lentos. Mas, no fim, não pode haver dúvida de que os caminhos de Deus para com o homem são justos. E não são somente justos, são racionais. O espírito judaico é veemente em sua convicção de que a ordem do universo e da condição humana é acessível à razão. Os caminhos do Senhor não são despropositados nem absurdos. Nós podemos apreendê-los completamente se dermos a nossos questionamentos a percepção aguçada da obediência.³⁸⁹ (STEINER, 1961, p. 4)

Não é, portanto, o caso de desconsiderar a existência de revesses vivenciados

³⁸⁹ Minha tradução de: [...] Where there is compensation, there is justice, not tragedy. This demand for justice is the pride and burden of the Judaic tradition. Jehovah is just even in His fury. Often the balance of retribution or reward seems fearfully awry, or the proceedings of God appear unendurably slow. But over the sum of time, there can be no doubt that the ways of God to man are just. Not only are they just, they are rational. The Judaic spirit is vehement in its conviction that the order of the universe and of man's estate is accessible to reason. The ways of the Lord are neither wanton nor absurd. We may fully apprehend them if we give to our inquiries the clear-sightedness of obedience.

pelos personagens da Bíblia, mas de considerar a razão dessas situações nefastas. Este outro trecho provido de exemplo deixa patente o entendimento de Steiner:

A queda de Jericó ou de Jerusalém é meramente justa, enquanto a queda de Troia é a primeira grande metáfora da tragédia. Quando uma cidade é destruída porque ela desobedeceu a Deus, sua destruição é um instante passageiro no desígnio racional do objetivo de Deus. [...] A queima de Troia é definitiva porque se desenrolou por um entretenimento violento de humanos odiosos e a despropositada, misteriosa escolha do destino.³⁹⁰ (STEINER, 1961, p. 5)

D. D. Raphael, pouco antes da publicação do livro de Steiner, produziu um ensaio que aborda especificamente a relação entre religião e tragédia.³⁹¹ A meu ver, há uma vantagem em seu escrito com relação ao de Steiner, oriunda do cuidado que teve para com a produção prévia a respeito do tema antes de abordar os exemplos propriamente. Por esse cuidado, talvez, enfatiza que a ausência do trágico na Bíblia não se fundamenta exclusivamente na soberania de um Deus único, mas também na submissão do “herói bíblico”³⁹²:

Em resumo, a religião da Bíblia é hostil à tragédia, primeiro, porque é otimista e confia que o mal sempre é um meio necessário para um bem maior, e, segundo, porque ela humilha o homem diante da sublimidade de Deus. A tragédia, por outro lado, trata o mal como mal puro; ela lamenta o desperdício de todo tipo de dignidade humana, e não pensa que o sofrimento inocente possa ser justificado. Além disso, ela mostra o esforço humano para ser sublime, um desafio para a sublimidade da natureza e para os deuses da natureza. Se isso é verdade, por conseguinte a tragédia é dificilmente possível contra o pano de fundo da religião Bíblica.³⁹³ (RAPHAEL, 1960, p. 51)

Tendo isso considerado de antemão, passo à apreciação dos casos selecionados, sabendo que haverá ensejo para retornar a essas questões.

³⁹⁰ Minha tradução de: The fall of Jericho or Jerusalem is merely just, whereas the fall of Troy is the first great metaphor of tragedy. Where a city is destroyed because it has defied God, its destruction is a passing instant in the rational design of God's purpose. [...] The burning of Troy is final because it is brought about by the fierce sport of human hatreds and the wanton, mysterious choice of destiny.

³⁹¹ O ensaio aparece como parte de sua exposição na *The Mahlon Powell Lectures*, da Universidade de Indiana, no ano de 1959.

³⁹² O fato pode estar implícito no texto de Steiner, quando fala de obediência quando dos questionamentos, mas ele não chega a explorar a importância do mesmo, nem suas repercussões na resolução do problema, como faz Raphael.

³⁹³ Minha tradução de: To sum up, the religion of the Bible is inimical to Tragedy, first because it is optimistic and trusts that evil is always a necessary means to greater good, and secondly because it abases man before the sublimity of God. Tragedy on the other hand treats evil as unalloyed evil; it regrets the waste of human worth of any kind, and does not think that innocent suffering can be justified. Secondly, it shows human effort to be sublime, a fit match for the sublimity of nature and nature's gods. If this is true, it will follow that Tragedy is hardly possible against a background of Biblical religion.

5.2.1 Moisés

Começo pelo “legislador”. E, a respeito dele, apresento um estudo de Hillel Barzel, publicado em 1974, e intitulado *Moses: Tragedy and Sublimity* [Moisés: Tragédia e Sublimidade]. A abordagem de Barzel é estritamente literária. Sua primeira preocupação é especificar o que busca em sua leitura. Não se trata de encontrar características do gênero literário conhecido por *tragédia*, que ele entende ser algo próprio e peculiar dos gregos, mas sim de procurar pelo *trágico*. Ele trata de apresentar a argumentação de Baruch Kurzweil, que poucos anos antes havia publicado seu ensaio *Job and the Possibility of Biblical Tragedy* [Jó e a possibilidade da tragédia bíblica] (KURZWEIL, 1970). Nesse, Kurzweil, que nega a existência do trágico na Bíblia, entende que toda teorização moderna a respeito do trágico parte, em alguma medida, dos fundamentos estabelecidos por Aristóteles na Poética (KURZWEIL, 1970, p. 328). Dentre os estudos modernos sobre o tema, o crítico israelense dá certa ênfase ao de Hegel³⁹⁴, que entende que o trágico surge na tragédia pelo confronto de duas personagens que, vistas individualmente, têm, cada uma, *justificação* e *culpa* no ato que está por se realizar.³⁹⁵ Kurzweil observa que, enquanto no pensamento grego os deuses podem participar dessa relativização, por existirem em condições morais semelhantes às dos humanos, na Bíblia somente o ser humano é relativo, pois Deus é absoluto. Quando o Deus absoluto interage com os humanos relativos, pode acontecer muita coisa, mas não o trágico. Outro argumento de Kurzweil aproveitado por Barzel se fundamenta na ideia de que o herói trágico chega a se encontrar isolado, desprovido de qualquer esperança, o que seria impossível em um mundo no qual há um Deus no qual se encontra socorro (KURZWEIL, 1970, p. 337-338. BARZEL, 1974, p. 122-123).

Hillel Barzel reconhece, então, que “nenhuma discussão sobre uma figura como Moisés poderia tentar adotar tais conceitos básicos que, como os de Hegel e Kurzweil, são tomados de um ambiente espiritual helênico, alheio àquele da Bíblia hebraica”³⁹⁶ (BARZEL, 1974, p. 124). Então, a justificativa (e proposta) que ele apresenta para a busca que realiza se baseia no fato de que, ao ler a Bíblia como literatura, ele deve considerar respostas de leitura

³⁹⁴ Mas dá atenção também a Karl Jaspers, Max Scheler e Georg Lukacs.

³⁹⁵ Para uma compreensão mais ampla do pensamento de Hegel sobre a tragédia: ROCHE, 2006.

³⁹⁶ Minha tradução de: No discussion of a figure such as Moses could possibly attempt to adopt such basic tragic concepts which, like those of Hegel and Kurzweil, are drawn from an Hellenic spiritual environment utterly alien to that of the Hebrew Bible.

“não necessariamente baseadas na intenção do narrador escritural”³⁹⁷ (BARZEL, 1974, p. 124). Assim, ele afirma que, diante de certos episódios narrados no texto bíblico, o leitor, que desconsidera o sistema de valores do narrador escritural, pode responder com sentimentos de tragédia (BARZEL, 1974, p. 124).

Foi preciso apresentar de modo claro a proposta do pesquisador justamente para evitar um julgamento inapropriado de seu estudo. Agora, passo aos dois episódios da vida de Moisés que, segundo ele, podem gerar sentimentos trágicos no leitor.

O primeiro se encontra no capítulo 33 de *Êxodo*. Trata-se de um diálogo entre Moisés e Deus. Moisés pede para ver a divindade, que responde negativamente de modo categórico, dizendo que não poderia ver sua face (אֶת־פָּנָי - *et-panai*, “a minha face”), pois nenhum ser humano poderia vê-lo e continuar vivendo. Essa separação, depois de tantos sinais miraculosos realizados por Moisés, e depois de se dizer há pouco que IHHW falava com Moisés face a face (פָּנִים אֶל־פָּנִים - *panim al-panim*) geraria sentimentos trágicos no leitor, segundo Barzel. Moisés seria colocado no nível dos demais humanos, quando se acreditava ter privilégios: “Ele não é tratado diferentemente de qualquer outro mortal, e sua grande estatura metafísica não lhe serve para nada. Esse momento desperta um sentimento de compaixão e assombro no leitor”³⁹⁸ (BARZEL, 1974, p. 128).

Esse primeiro trecho selecionado pelo pesquisador não me parece muito convincente. Seria aleatório afirmar que o episódio não produz compaixão e assombro, ou, nos termos consagrados, piedade e terror nos leitores em geral. Mas afirmar que sim também pode ser. Parece-me mais provável que o leitor tome o episódio como comunicação de uma noção metafísica, mais que como uma tragédia pessoal na busca pelo conhecimento. Inclusive, o episódio não se desenvolve, no prosseguimento do texto, com qualquer tipo de lamento ou insistência da parte de Moisés. Ele não pranteia sua sina. Mas a compreende, como, imagino, deve acontecer com o leitor ensinado pela narrativa. O diálogo parece servir para limitar um possível exagero na compreensão da relação entre Moisés e o Deus que conversava com ele, mais que para explicitar uma frustração intensa do que parecia ser uma relação muito especial do legislador com Deus.

E se a dinâmica do *conhecer – ignorar* tem papel importante no desenrolar de várias tragédias gregas, sua funcionalidade parece outra.³⁹⁹ Não se trata, nas obras áticas, de se

³⁹⁷ Minha tradução de: not necessarily based upon the intention of the scriptural narrator.

³⁹⁸ Minha tradução de: He is treated no differently from any other mortal, and his great metaphysical stature avails him naught. This moment arouses a feeling of compassion and awe in the reader.

³⁹⁹ Reconheço que não é objetivo de Hillel Barzel, como ele procura deixar claro em sua introdução,

produzir piedade e terror pela exposição da inevitável incompletude do conhecimento metafísico. Em *Édipo Rei*, por exemplo, o trágico perpassa a angustiante busca por conhecimento daquele que age na ignorância, e que, chegando ao conhecimento, punirá a si mesmo. Piedade e terror são gerados no público que detém o conhecimento que falta ao herói e que sabe, portanto, o que o personagem encontrará no final da busca. Édipo conhecerá, por fim, o fato de que ignorava o que estava diante de si, quando imaginava deter o conhecimento ou os meios para alcançá-lo.⁴⁰⁰ Há um reconhecimento da ignorância. Mas não é somente no desvelamento dessa que reside o trágico. Mas sim na relação (percebida pelo leitor/espectador) entre esse desvelamento e a trama. No caso de Moisés, ao menos no caso do primeiro episódio escolhido por Barzel, o leitor não é informado de qualquer repercussão da impossibilidade do conhecimento absoluto de IHWI. Ao contrário, o legislador é presenteado com a visão de IHWI de costas, algo muito além do que os demais humanos da narrativa podem acessar. Parece-me, pois, que o leitor será levado a um conhecimento e, no máximo, a uma reavaliação do lugar que ele vinha imaginando para Moisés, reconhecendo que ele compartilha de uma condição mais semelhante à do próprio leitor e à de todos os demais, o que não necessariamente conduz à dupla trágica de piedade e terror.

Já o segundo episódio que Hillel Barzel apresenta, a revelação de que Moisés não entraria em Canaã, seguida de sua morte, pode ser mais trágico, se tomarmos a palavra em seu sentido mais amplo e popularmente difundido. Mas é preciso verificar sua adequação ao trágico no sentido específico trabalhado pelo estudioso, “algo que produz piedade e terror”. Curiosamente, Barzel não cita o texto da Bíblia, nem faz referência direta ao mesmo. Apenas comenta o enredo conhecido. Além disso, apresenta um trecho dos diários de Kafka, no qual o escritor, nascido em uma família judia de Praga, menciona o episódio que fecha o Pentateuco como ilustrando a incompletude da vida humana. Em seguida, cita também um poema de David Frishman, cujo título é justamente *Moisés*. O problema que percebo na leitura é justamente o fato de que não é especificamente na narrativa da Bíblia que se procura a possibilidade do trágico, o que era, em princípio, o proposto. A reflexão de Kafka faz uma leitura do episódio bíblico, utilizando-o como ilustração de um dado da condição humana. O poema, por sua vez, amplifica a descrição do contexto da morte de Moisés, envolvendo-o de uma profundidade e de um tom de lamento, versificando uma hipotética reflexão do legislador

submeter hierarquicamente o texto bíblico às tragédias gregas em sua leitura. Contudo, sendo as tragédias gregas textos especialíssimos na produção do trágico, é razoável que elas sejam observadas como ponto de comparação.

⁴⁰⁰ Dependo de Bernard Knox nessa leitura (KNOX, 2002).

em seu leito de morte a respeito do fato de não ter concluído seu papel. Esses dados não estão presentes necessariamente no texto de *Deuteronômio*.

Permito-me referir-me, para cotejo, justamente ao texto do capítulo 34 de *Deuteronômio*, sem considerar questões de formação do texto, por ser essa a metodologia defendida pelo próprio Hillel Barzel. Moisés sobe ao monte Nebo. YHWH lhe mostra a terra. Há descrição da visão, não de sofrimento algum. YHWH menciona a profecia feita não a Moisés, mas a Abraão, Isaac e Jacó, de que daria aquela terra à descendência deles. Logo, anuncia a seu interlocutor humano: “Fiz que a visses com teus olhos. Mas para lá não passarás” (הָרְאִיתִיךָ בְּעֵינַיִךָ וְשָׂמָה לֹא תַעְבֵּר: - Dt 34:4). Todo o trágico teria que ser construído pelo leitor a partir dessa frase, pois o contexto não se encaminha para nada semelhante. Pelo contrário, Moisés tem um fim imediato, livre de ponderações entristecidas diante do término de sua vida, e é honrado por ser sepultado pelo próprio YHWH (Dt 34:6). Ademais, morre com cento e vinte anos, com a vista boa e vigor (Dt 34:7), é pranteado honrosamente por seus liderados por trinta dias, e o novo líder só ocupa seu lugar porque Moisés mesmo lhe havia imposto as mãos. E o capítulo, bem como o livro e o Pentateuco se encerram com um comentário laudatório, que destaca a singularidade do personagem.

O que posso concluir é que o texto bíblico em si, neste caso, não está configurado de forma a facilitar o desencadeamento de piedade e terror. Isso não impede que o enredo seja reescrito de outras maneiras, para que o trágico seja produzido. Mas isso extrapola os limites do proposto: observar a existência do trágico no *texto* da Bíblia hebraica (ou, de modo mais próximo ao requerido por Barzel, a capacidade de produção do trágico a partir do *texto* da Bíblia hebraica).

5.2.2 Jó

Jó tem lugar especial quando se trata de procurar o trágico na Bíblia, não só pelo enredo cheio de algúrias no qual o personagem se vê envolvido, mas, sobretudo, pela forma do texto em que se apresenta. O *Livro de Jó* tem a peculiaridade de suscitar leituras que procuram não somente encontrar nele o trágico, mas aproximar seu próprio texto ao das tragédias gregas. E esse tipo de abordagem tem longa história.⁴⁰¹

A opinião de Teodoro de Mopsuéstia (350 – 428d.C.), que exhibe um tom

⁴⁰¹ Por isso, procurarei fazer uma revisão bibliográfica um pouco mais demorada a respeito do tema, mencionando leituras de diferentes épocas. Ainda assim, devo reconhecer que a brevidade de meu texto e a amplitude do assunto tornam impossível a exposição do panorama completo.

peculiarmente acusatório contra o autor do livro bíblico, é provavelmente o primeiro importante capítulo dessa história de sucessivas interpretações. O texto do próprio Teodoro sobre Jó não nos chegou completo, nem em sua língua original, o grego. Os fragmentos de que dispomos são tomados das atas do Segundo Concílio de Constantinopla⁴⁰², evento em que o teólogo foi execrado tanto por esse tipo de abordagem da Bíblia, quanto por alguns de seus posicionamentos teológicos. Mesmo com todas as dificuldades enfrentadas em decorrência dessa condenação, o que temos disponível do seu texto é suficiente para apreciar de modo bastante claro o seu pensamento a respeito do *Livro de Jó*.

Apresento, então, o seguinte trecho, que apresenta palavras atribuídas ao próprio Teodoro sobre o autor do *Livro de Jó*, e que me parece suficiente para explicitar a maneira como o bispo o aproxima dos autores dos autores trágicos:

Et conscriptor quidem manifestus est, ex amore magno et importuno vani honoris hoc passus. ut enim semetipsum ostenderet et extranea eruditum esse doctrina, et paganorum fabularum scientiam habuisse, quas de illis quos deos putabant, firmas habebant, minimum existimavit nominationem istam inde acceptam justo imponere, quasi per eam filiam suam decorari volenti. Mihi vero ex tota libri conscriptione certus est conscriptor paganica scientia esse eruditus, ad cujus imitationem praesentem volens scripturam componere, nocuit historiae pulchritudini. Qui enim apud illos tragoedias componunt, causas quidem accipiunt ab his quae multi loquuntur, quando etiam eas contigerit quodammodo apud plurimos opinionem veritatis habere: pura autem causa utentes, suam artem et sapientiam in compositione fabularum ostendere festinant, et personas introducentes sibi placitas, et voces circumponentes eis, a quibus clariores fieri arbitrantur et decorari, ut et querimoniam et laudem quae a scriptis infertur, sive per intellectum, sive per ipsa verba scriptor peccaverit, non ad personas quarum verba confingit, legentes referant, sed ad fabulae conscriptorem.

E, decerto, é um autor que se revelou às claras, a tal ponto subjugado por um grande e inoportuno amor pela honra vã, que ostentava ser ele mesmo instruído em doutrina estrangeira e ter ciência das lendas dos pagãos, as quais estimavam os deuses, e com vigor os sustentavam. E julgou algo menor atribuir a um justo um nome tomado emprestado de lá, como se movido pela vontade de adornar sua própria filha. Para mim, verdadeiramente, a partir de toda a escrita do livro, é certo que o escritor era instruído na ciência pagã. E para imitação dessa, querendo compor a presente escritura, fez dano à beleza da história. Certamente, ele [esteve] junto com aqueles que compõem tragédias – os quais são responsáveis por muitas das coisas que são ditas - quando já tinha sido capaz de ter, de alguma maneira, junto a muitos, o relato de verdade. Contudo, usando uma matéria pura, se apressam a ostentar sua arte e sapiência na composição de lendas, introduzindo personagens agradáveis para si mesmos, e arranjando sons em redor deles, aos quais foi decidido fazer mais brilhantes e decorar.

⁴⁰² O Segundo Concílio de Constantinopla, que costuma ser considerado como o Quinto Concílio Ecumênico da Igreja, ocorreu no ano de 553 d.C..

Assim, se o escritor errou pelo intelecto ou pelas próprias palavras, tanto o lamento quanto o louvor que foram trazidos a partir dos escritos, os leitores não os entregam às personagens criadas pelas palavras, mas ao autor da lenda. (ACTA CONCILIORVM OECVMENICORVM, 1971, p. 67-68)

A apreciação negativa não é gerada por questões relativas à historicidade do personagem, mas pela forma como se apresenta a história, uma forma que seria imitação daquela própria dos poetas trágicos, que compõem lendas (*fabulae*). A crítica é dirigida ao escritor, porque Teodoro percebe no texto uma deliberada inventividade, que tem uma finalidade estética, não sendo o simples relato da verdade histórica, com vistas à edificação dos outros. Como acontecia com os poetas trágicos nos teatros, o autor do *Livro de Jó* queria receber, ele mesmo, os aplausos por sua habilidade poética, e não simplesmente evidenciar a bela verdade da história sagrada, para que esta, e não ele, fosse louvada. Não é difícil pensar que a estrutura do texto, majoritariamente composto como diálogo, com discursos diretamente atribuídos aos personagens, e o tema controverso do livro tenham sido fatores determinantes para a leitura de Teodoro.

Pouco mais de um milênio depois, já no século XVI, um homônimo do bispo de Mopsuéstia, o reformador francês Théodore de Bèze, daria um passo além. Em seu comentário de 1589, ele não só chama o *Livro de Jó* repetidas vezes de tragédia, como também o divide em cenas e atos, e se refere aos personagens como atores (BÈZE, 1589).⁴⁰³ Não obstante, diferente do que sucedera a Teodoro de Mopsuéstia, essa aproximação com as obras dos poetas não faz com que o reformador avalie o *Livro de Jó* negativamente como contendo informações falsas ou influências pagãs. Seu pensamento fica claro nestas palavras:

[...] o discurso todo se constitui de falas intercambiadas de um para outro, à exceção do início e do fim do livro somente. E se não fosse o fato de que é fechado com um final feliz e desejado, ele poderia justamente, tanto pelo conteúdo (visto que nada pode ser pensado ou imaginado mais sério e pesado) quanto também pela extrema dignidade das pessoas que aqui conversam e raciocinam juntas, ser chamado de uma tragédia; não como um poema fingido ou forjado, mas como fato verdadeiramente ocorrido, e posteriormente escrito de modo mais fidedigno, mais sério, e, para dizê-lo em uma palavra, mais divino. Pelo que, até mesmo segundo o julgamento de um homem, nenhum escrito de nenhum poeta, no que diz respeito ao

⁴⁰³ Poucos anos antes, em 1556, Leone de' Sommi, tragediógrafo judeu que vivia no norte da Itália, escrevia seus *Quattro dialoghi in materia di rappresentazioni sceniche* [Quatro diálogos em matéria de representação cênica]. Em certo passo do primeiro dos quatro diálogos, afirma-se que não os gregos, mas Moisés teria inventado o teatro, ao escrever a tragédia de *Jó* (DE' SOMMI, 1968, p. 14). Não encontro, contudo, qualquer indício de que Théodore de Bèze tenha tido contato com essa obra, ou que sua reflexão tenha sido influenciada por essa breve afirmação na obra do pensador judeu.

conteúdo ou às palavras, pode com justiça com ele ser comparado.⁴⁰⁴ (BÉZE, 1589)

Théodore de Bèze, como homem dado às letras, não deixa de atentar para a possível aproximação entre o *Livro de Jó* e a obra de poetas. Como teólogo comprometido com o movimento de Calvino, não nega a autoria divina do livro. O que me interessa imediatamente aqui não é essa conciliação que ele procura em seu discurso, mas especificamente a apreciação que ele faz do conteúdo e da forma do livro. Quanto à forma, ele observa que, retirados o prólogo e o epílogo narrativos, o que resta são diálogos. A isso se une sua apreciação do conteúdo. Se desse fosse desconsiderado o que se diz no encerramento, em que Deus restitui a Jó com acréscimos tudo que lhe havia sido tirado, o texto seria propriamente chamado de tragédia. Percebo, pois, que ele procura avaliar a possibilidade de chamar o texto por esse nome tanto pela forma, quanto pelo conteúdo do enredo e caráter dos personagens. Provavelmente, ele pensa que a forma asseguraria a aproximação ao gênero dramático, mas a comédia permaneceria como possibilidade a ser aniquilada pela apreciação dos personagens. Não obstante, o teólogo do século XVI não estava disposto a extirpar o encerramento do *Livro de Jó* como interpolação para que este se adequasse ao gênero com o qual o comparava. As comparações com a tragédia não cessariam com a obra do reformador. Mas seria difícil superestimar o papel de Théodore de Bèze na difusão da leitura de *Jó* como drama.

Já no século XVIII, muitos afirmavam que o *Livro de Jó* era do mesmo gênero das tragédias gregas, conforme testemunha Robert Lowth (LOWTH, 1815, p. 469), que era bispo da Igreja Anglicana e professor de poesia em Oxford. Lowth, não concorda com essa opinião então disseminada, e procura demonstrar que o livro não se enquadra no padrão estabelecido na *Poética* de Aristóteles por faltar-lhe a *ação*, o que faria com que se tornasse uma espécie de diálogo de ideias sem desenvolvimento. Como se uma prova da diferença fosse cobrada, Lowth se dispõe a comparar *Jó* com *Édipo Rei* e *Édipo em Colono* de Sófocles, verificando

⁴⁰⁴ O texto original foi escrito em latim, mas acessei uma antiga tradução ao inglês, dedicada à rainha Elizabeth I pelo próprio Théodore de Bèze. O texto citado, portanto, é minha tradução de: Moreouer this whole discourse standeth of enterchaungeable speaches to and fro, the beginning and ende of the booke onely excepted: and if it were not that it is shut up with a ioyfull and wished ende, it might rightly both for the matter, (then which nothing can be thought or imagined more graue and wightie) and also for the exceeding worthinesse of the persons, that here talke and reason together, be called a Tragedie; not as a feigned or deuised poeme, but as a thing done indeede, and afterward most faithfully, most grauely, and in a worde, most diuinely written: wherewith euen in the iudgement of man, no writing of any Poet, either in respect of matter or words, may rightly be compared.

especificamente a diferença quanto à ação. Após o exercício, ele afirma:

[...] o poema de Jó não pode ser propriamente colocado em comparação com *Édipo* de Sófocles ou com qualquer outra das tragédias gregas. Fica evidente, eu penso, que este poema não deve ser considerado como do mesmo tipo, nem pode ser classificado com elas, a não ser que a natureza completa e a forma de um dos dois, do poema grego ou do hebraico, seja alterada, ou a não ser que o *enredo* ou *ação* seja tirado de um ou adicionado no outro. Porque sem esse item essencial nenhum poema pode ser considerado como um drama perfeito.⁴⁰⁵ (LOWTH, 1815, 479)

Já no século XIX, o teólogo alemão Franz Delitzsch dedica algumas páginas da Introdução de seu comentário sobre o *Livro de Jó* à discussão a respeito da arte dramática que ele percebe na obra. Delitzsch afirma que *Jó* não é integralmente uma obra dramática, por causa dos trechos narrativos no início e no fim. Mas observa que o prólogo, embora narrativo, comporta um diálogo entre Deus e Satã, o que faz com que não seja completamente não dramático (DELITZSCH, 1866, p. 15). Neste ponto, o teólogo vai além da simples comparação do livro de *Jó* com um gênero literário grego, e menciona tragediógrafos específicos. O prólogo seria, quanto à forma, correspondente ao euripidiano, mas, quanto à função, se aproximaria dos prólogos de Sófocles, que instigam o leitor/espectador dando algumas informações a respeito do que está por acontecer e que será revelado aos poucos pelos atores (DELITZSCH, 1866, p. 15). Para refutar a aparente falta de ação do livro, em uma resposta a leituras como a de Lowth, Delitzsch recorre a outra comparação: assim como em *Tasso* de Göthe, “a deficiência de ação externa é compensada pela riqueza e precisão com a qual os personagens são desenhados”⁴⁰⁶ (DELITZSCH, 1866, p. 16). Ele recorre, pois, a uma comparação com uma obra reconhecida como trágica de um poeta alemão, escrita a fins do século XVIII, para justificar a atribuição do adjetivo “trágico” ao *Livro de Jó*. Poderia ter procurado entre as tragédias gregas uma que também não se enquadrasse perfeitamente com a expectativa criada a respeito da *ação* a partir da leitura de Aristóteles. Talvez encontrasse um ponto de comparação em *Prometeu Acorrentado*.⁴⁰⁷ Mas para Delitzsch isso parece indiferente, pois tem o compatriota como tão inegavelmente trágico quanto Ésquilo.

⁴⁰⁵ Minha tradução de: the poem of Job cannot properly be brought into comparison with either Oedipus of Sophocles, or with any other of the Greek tragedies. It will be evident, I think, that this poem ought not to be accounted of the same kind; nor can possibly be classed with them, unless the whole nature and form of either the Greek or the Hebrew poem be changed; or unless the plot or action be taken from the one, or added to the other: for without this great essential no poem can indeed be accounted a perfect drama.

⁴⁰⁶ Minha tradução de: the deficiency of external action is compensate by the richness and precision with which the characters are drawn.

⁴⁰⁷ Adiante, mencionarei a comparação entre Jó e Prometeu proposta por outros autores.

Em seguida, observando o desenrolar da história, que desvela a realidade pouco a pouco diante do personagem, o teólogo afirma:

O próprio Jó é um herói trágico não menos que o Édipo das duas tragédias de Sófocles. O que ali é um destino inevitável, expresso pelo oráculo, no livro de Jó é o decreto de Jeová, acima de quem não há poder de controle, decretado na assembleia dos anjos. Como um doloroso quebra-cabeças, o lote de aflição vem sobre Jó.⁴⁰⁸ (DELITZSCH, 1866, p. 16-17)

Não obstante essa aproximação explícita e bem definida, Delitzsch considera uma diferenciação entre o Deus verdadeiro que será apresentado no fim da história e o deus fantasmagórico contra o qual Jó luta. Este último “não é em nada diferente do inexorável destino da tragédia grega”⁴⁰⁹ (DELITZSCH, 1866, p. 17). Já o verdadeiro se mostra quando Jó se rende:

Jeová aparece, e a fúria desaparece. O dualismo, que a tragédia grega preserva, aqui é reconciliado. A liberdade humana não sucumbe; mas se torna evidente que, não um poder arbitrário absoluto, mas uma sabedoria divina, cujo impulso mais interno é amor, molda o destino humano.⁴¹⁰ (DELITZSCH, 1866, p. 17-18)

Parece que a concepção teológica, de que nos falavam Steiner e Raphael, altera o rumo da comparação de Delitzsch e permite que o trágico em sua leitura de Jó se perpetue somente de modo provisório, como ilusão proporcionada pela incompreensão da verdadeira relação do Deus com sua criação. Quando a ilusão se desfaz, as similaridades dão lugar à diferença. Uma coisa é o *Livro de Jó* e outras coisas são as tragédias gregas.

Venho até aqui me delongando em referir-me a esses autores de séculos passados por considerar que, além de revelarem a longa data da discussão, deixam evidentes algumas questões importantes ainda hoje tanto para a apreciação do trágico na Bíblia, quanto para o estudo do trágico em outros contextos judaicos. Contudo, passo já ao século XX, e focarei inicialmente de modo breve dois tipos de atitudes para com *Jó* e a tragédia. Um é mais comparável ao desenvolvido por Théodore de Bèze, que procurou evidenciar a estrutura dramática do livro. O outro faz lembrar a reflexão de Teodoro de Mopsuéstia, que acusou o autor de ter feito empréstimo junto à tradição trágica dos gregos.

⁴⁰⁸ Minha tradução de: Job himself is not less a tragic hero than the Oedipus of both Sophocles' tragedies. What is there an inevitable fate, expressed by the oracle, is in the book of Job the decree of Jehovah, over whom is no controlling power, decreed in the assembly of angels.

⁴⁰⁹ Minha tradução de: is in no way different from the inexorable fate of the Greek tragedy.

⁴¹⁰ Minha tradução de: Jehovah appears, and the fury vanishes. The dualism, which the Greek tragedy leaves unabolished, is here reconciled. Human freedom does not succumb; but it becomes evident that not an absolute arbitrary power, but divine wisdom, whose inmost impulse is love, moulds human destiny.

Em 1918, o filósofo judeu Horace M. Kallen lançou um livro que certamente chamou a atenção de seus contemporâneos: *The book of Job as a Greek Tragedy* [O livro de Jó como uma tragédia grega], o qual tem lugar de destaque em meio à bibliografia referente à aproximação entre Jó e a tragédia. Não porque seja especialmente acurado, mas sim pela ousadia da hipótese que oferece. Kallen não se limita a apontar semelhanças, nem a organizar o texto na forma de drama. Ele procura fazer crível ao leitor a possibilidade de que um judeu, habitante da Judeia, no século IV, tenha visitado alguma cidade helenística, e, ali, presenciado a apresentação de uma peça de teatro, mais precisamente de Eurípidés.

Nessa situação, como estrangeiro não versado no grego e inexperiente na apreciação do teatro, o autor do *Livro de Jó* teria tido uma compreensão parcial do que se passava no palco. Posteriormente, teria reproduzido em hebraico uma estrutura parecida com aquela que havia presenciado. Assim, por exemplo, teria composto o prólogo como narrativa separada do drama por ter percebido o caráter mais prosaico do prólogo que assistira no teatro e julgara tratar-se de uma narrativa introdutória. Acrescento outro exemplo curioso: o personagem Elihu, por sua vez, seria sua reprodução daquele personagem que, na tragédia de Eurípidés que assistira, chegava ao palco e falava longamente, o mensageiro. Como não sabia grego, não havia sido capaz de compreender bem a função do personagem. E, assim, o filósofo judeu americano procura demonstrar que cada trecho do Livro de Jó poderia ser lido como tentativa de reprodução de uma tragédia euripidiana (KALLEN, 1918, p. 19-26).

Outra conjectura, contudo, seria necessária para explicar a inexistência do coro no livro da Bíblia. O autor do *Livro de Jó*, mesmo não falando grego, teria sido capaz de perceber a especificidade desse componente da peça. O responsável pelo sumiço do coro, então, não seria o autor, mas um editor posterior, que teria se incomodado por pensar que os cantos do coro poderiam remeter a rituais cúlticos relacionados com as tragédias gregas. Por isso, ele teria unido as intervenções do coro aos diálogos, motivo pelo qual, hoje, teríamos trechos no *Livro de Jó* que parecem fazer parte de falas dos personagens, mas que não se encaixam bem no lugar em que estão, sendo comumente considerados interpolações (KALLEN, 1918, p. 34-37).

Além do ensaio, em que lida com essa suposta origem do que o autor chama de *A Tragédia de Jó* e aborda a “filosofia” da obra hebraica, Kallen apresenta o texto de *Jó*, a partir de uma tradução em língua inglesa corrente à época, organizado exatamente como se fosse uma tragédia grega.

Embora desperte curiosidade, a proposta de Kallen não teve repercussão positiva nem entre os estudiosos da literatura clássica, nem entre os biblistas.⁴¹¹ Fato é que muitas de suas observações se baseiam em conjecturas livres. Ainda assim, mesmo considerando que o cerne da proposta não é pertinente, nem seu todo exitoso, reconheço que ele pode ter apontado para possibilidades pontuais que mereceriam ser estudadas mais a fundo. Penso, sobretudo, na possibilidade de que trechos do livro tidos como interpolações possam ter sido unidos ao diálogo no processo de transmissão da obra, enquanto que, na origem, teriam sido cantos paralelos (certamente, não de um coro à maneira do teatro grego). Mas, sobre o que me ocupa neste momento, a contribuição de Kallen não demonstra qualquer consistência. Passo, portanto, a outro tipo de comparação que merece ser mencionada.

Uma tragédia específica de Ésquilo foi repetidas vezes comparada com o *Livro de Jó: Prometeu acorrentado*. Há alguma semelhança inegável entre as duas obras. Assim como Jó, Prometeu está preso a uma situação sofrida e aparentemente sem saída. É Zeus quem lhe impõe isso. E ele recebe a visita de personagens que vêm ter com ele e falar de sua miséria.

Já no final do século XIX, o professor Goodspeed observava as semelhanças, mas também alertava para a grande diferença que se percebia na concepção da divindade, mesmo reconhecendo que nossa leitura de *Prometeu Acorrentado* não é completa, uma vez que só temos uma peça do que seria uma trilogia (GOODSPEED, 1892).

Mais tarde, na metade do século XX, William Irwin aborda a mesma comparação.⁴¹² Irwin assinala que não considera cronologicamente impossível que o autor do *Livro de Jó* tenha tido conhecimento da tragédia grega e especificamente de *Prometeu Acorrentado*. Mas reconhece que os paralelos existentes não asseguram a dependência (IRWIN, 1950, p. 93). O pesquisador observa, contudo, que um dos fatores que dificultam a apreciação mais apurada dos paralelos é o estado fragmentar de ambos os textos. Se *Prometeu*

⁴¹¹ Em uma resenha publicada depois do lançamento do livro, por exemplo, Claude Montefiore acusava em termos duros a falta de embasamento da proposta de Kallen. Embora reconhecesse a engenhosidade do autor e a existência de algumas ideias pontuais que mereciam ser realmente observadas, Montefiore assinalava que a teoria, como um todo, devia ser considerada um fracasso (MONTEFIORE, 1919, p. 221).

⁴¹² Mencionar o artigo de Irwin, da metade do século XX, depois do de Goodspeed, dos fins do século XIX, não significa que eu desconsidere que houve alguma referência à comparação em questão nesse intervalo de tempo. Contudo, essas referências nem sempre vieram acompanhadas por um tratamento detalhado da questão. Penso, por exemplo, em um artigo de George Sparks intitulado *The Hebrew Prometheus; Or, The Book of Job* [O Prometeu Hebreu; Ou, O Livro de Jó] (SPARKS, 1903). A comparação sugerida pelo título parece servir mais como ensejo para o ensaio a respeito de *Jó*, do que ser, propriamente, o foco de um estudo sistemático. Ele não traz nenhuma contribuição significativa além do que já fora observado por Goodspeed.

Acorrentado é somente uma de três peças que estariam concatenadas, o *Livro de Jó*, por sua vez, apresenta interpolações de diferentes origens, que alteraram a configuração original do texto, cujo cerne primevo seria o diálogo entre Jó e seus três amigos somente. Com essa dificuldade em vista, Irwin busca outros caminhos para a comparação, e chega a procurar antecedentes oriundos de outras culturas mais antigas que forneceriam ideias fundamentais aos dois textos. Cuidadoso, não afirma definitivamente nenhuma dependência, mas reconhece uma grande diferença, proveniente da maneira própria como o poeta grego e o hebreu trataram um tema comum. A peça de Ésquilo deixaria evidente muito do pensamento que está à base do que se desenvolve no *Livro de Jó*, mas o autor deste teria trazido um novo elemento que vai além dos limites do desenvolvido na tragédia grega por causa de sua herança espiritual (IRWIN, 1950, p. 102). Considero, ainda, útil uma breve observação de Irwin a respeito dos trechos que ele considera como adições: “as adições oferecem a visão de vários pensadores hábeis do judaísmo antigo sobre o problema discutido de modo tão efetivo no diálogo”⁴¹³ (IRWIN, 1950, p. 94-95). O que de momento quero marcar, como antecipação de uma discussão que reaparecerá em breve no texto, é o fato de que, ainda que interpolações, esses trechos refletem um desenvolvimento interno do judaísmo, que resolve em textos escritos e reescritos a sua cosmovisão.

Nos anos seguintes, continuou sem consenso a questão do gênero do livro de Jó. E não deixaram de surgir propostas que procuram lidar de alguma forma com a semelhança que compartilha com a tragédia. Samuel Terrien, por exemplo, pensa em um contexto cerimonial, no qual um celebrante declamaria o poema, que se constitui como “uma série de estrofes em estilo semilírico e semidialético” (TERRIEN, 1984, p. 9). Assim, ele imagina um contexto quase dramático para a execução do texto. Mas quando a questão é a aproximação com a tragédia grega em si, o pesquisador não considera possível uma interdependência direta, mas aponta para a possibilidade de uma “fonte comum distante e indireta” (TERRIEN, 1984, p. 9). Houve também quem buscasse outro ponto de comparação no arquivo grego, e encontrasse no *Livro de Jó* como um todo, tal qual nos chegou, não uma tragédia, mas uma comédia⁴¹⁴ (WHEDBEE, 1977).

Parece-me que a tendência mais razoável seria reconhecer a multiplicidade de gêneros com os quais se pode associar o *Livro de Jó*, mas não forçá-lo a enquadrar-se em um

⁴¹³ Minha tradução de: the additions give the views of various able thinkers of ancient Judaism on the problem discussed so effectively in the Dialogue.

⁴¹⁴ A existência dessa atribuição de duas filiações opostas – à tragédia e à comédia – acontece também com respeito à história de Sansão, como será mencionado posteriormente.

gênero grego específico, reconhecendo sempre, contudo, que é fundamental sua estrutura dramática, isto é, de apresentação de diálogo entre personagens. Javier Quezada, por exemplo, faz algo nesse sentido em artigo recente. Depois de apresentar numerosas tentativas de se definir o gênero do *Livro de Jó* ao longo da história (QUEZADA, 2006, p. 34-37), o biblista mexicano passa a argumentar a favor de sua própria definição, que procura respeitar a forma atual do livro e sua diversidade interna, chamando-o de “drama psicológico em forma de mesa redonda”⁴¹⁵ (QUEZADA, 2006, p. 38ss).

Por fim, reconhecendo minha presente impossibilidade de entrar mais a fundo na discussão a respeito do gênero literário do *Livro de Jó*, resta-me comentar especificamente a respeito da impossibilidade, a meu ver existente, do trágico em Jó, o que o afasta tanto de *Prometeu Acorrentado*, quanto das demais tragédias de Ésquilo, das de Eurípides e das de Sófocles.

Como observei ao apresentar o texto de Hillel Barzel a respeito de Moisés, Baruch Kurzweil negou a presença do trágico na Bíblia justamente em um artigo cujo título faz referência a Jó. Apesar da sugestão do título, o texto mesmo do crítico israelense não se detém especificamente no caso de Jó, mas apenas o toma como um exemplo entre outros, enquanto defende a impossibilidade de existir verdadeiro trágico em toda a Bíblia. É notável, inclusive, que Kurzweil ilustre essa impossibilidade com um fenômeno externo ao judaísmo: as peças teatrais cristãs da Idade Média. Segundo ele, essas peças excluem qualquer proximidade com a visão trágica, porque o cristianismo é completamente alheio a ela. E são um exemplo concreto de algo que ocorreria de modo semelhante no judaísmo (KURZWEIL, 1970, p. 331). Quando Jó é apresentado como exemplo, o crítico, que lê o texto tal como aparece na Bíblia Hebraica, afirma:

Há ocasiões em que um personagem bíblico sente a possibilidade da tragédia, mas ele não se rende a ela. [...] O conhecimento trágico se aninha no coração de Jó. Ele não entende como o Valor Absoluto destruiu seu mundo relativo, feliz, o cálido e protetor mundo dos valores humanos. Repetidas vezes suas afirmações giram em torno desse estado de coisas incompreensível e inconcebível. Ele também sabe, contudo, “Tu es todo poderoso e eu sei que tu podes tudo e que nenhum intento pode ser negado a ti.” Ele se rende à superioridade do Deus onipotente: “... Eu não entendi, há coisas maravilhosas demais para mim, que eu não conheço”. Rendição desse tipo é antitrágica, é a antítese do próprio eu do herói trágico.⁴¹⁶

⁴¹⁵ Minha tradução de: drama psicológico en forma de panel. Traduzo “panel” por “mesa-redonda” por entender que o autor pensa justamente a partir de seu contexto acadêmico.

⁴¹⁶ Minha tradução de: There are occasions when a Biblical figure senses the possibility of tragedy, but he does not surrender himself to it. [...] Tragic knowledge does nest in Job's heart. He does not understand how the Absolute Value has destroyed his relative, happy world, the warm, protective

(KURZWEIL, 1970, p. 337)

É semelhante a leitura de D. D. Raphael. O estudioso, já citado, também considera o texto tal qual se apresenta no cânone. Ele reconhece a plausibilidade da aproximação do *Livro de Jó* com a tragédia grega por causa da não explicação a respeito do mal que acomete o inocente. Mas encontra algo que, definitivamente, o afasta do trágico. E esse algo não é, como se poderia supor em princípio, o epílogo que restitui ao personagem o que lhe havia sido tirado, mas sim a maneira como Jó enfrenta o problema.

Jó une o intelecto investigativo de um grego com a fé submissa de um hebreu. O verso coloca em oposição o homem e Deus, à maneira da tragédia grega, mas ao mesmo tempo opõe a audácia intelectual e a submissão da vontade. No fim, contudo, Jó faz seu intelecto rebaixar-se a um nível similar de submissão: “Eu detesto minhas palavras, e me arrependo, visto que eu sou pó e cinzas.”⁴¹⁷ (RAPHAEL, 1960, p. 50)

E convém encerrar esta breve apreciação do problema trágico no *Livro de Jó* com uma frase do mesmo crítico, que recupera uma comparação já tradicional a que me referi: “Prometeu desafia Zeus; Jó cobre a boca com a mão”⁴¹⁸ (RAPHAEL, 1960, p. 51).

5.2.3 Saul

Para a reflexão a respeito de Saul, trago a meu texto a leitura apresentada por J. Cheryl Exum em seu livro *Tragedy and Biblical Narrative* [Tragédia e narrativa bíblica]. E assim como fiz no caso do ensaio de Hillel Barzel sobre Moisés, também agora terei o cuidado de, antes de abordar especificamente a leitura que a pesquisadora realiza sobre o personagem, considerar a compreensão que ela tem do trágico e a maneira como propõe o estudo que realiza.

No capítulo introdutório de seu livro, Exum procura resolver dois possíveis pontos especialmente susceptíveis a críticas em sua pesquisa: o sentido de “trágico” adotado e a consideração da possibilidade de existência do trágico na Bíblia. Primeiramente, ela procura

world of human values. Again and again his statements revolve about this incomprehensible and inconceivable state of affairs. He also knows, though, “You are all powerful and I know that Thou canst do everything and that no purpose can be withholden from Thee.” He capitulates to the superiority of the omnipotent God: “... I understood not, things too wonderful for me which I knew not.” Capitulation of this sort is antitragic, it is the antithesis of the self of the tragic hero.

⁴¹⁷ Minha tradução de: Job joins the questioning intellect of a Greek with the submissive faith of a Hebrew. The verse matches man with God, in the manner of Greek Tragedy, but at the same time it matches intellectual audacity with submission of the will. In the end, however, Job abases his intellect to an equal depth of submission: “I abhor my words, and repent, seeing I am dust and ashes”.

⁴¹⁸ Minha tradução de: Prometheus defies Zeus; Job lays his hand upon his mouth.

esclarecer que utiliza o termo “trágico” em um sentido amplo, não o relacionando à arte dramática somente, nem restrito a um tempo ou cultura. Além disso, aponta para a impossibilidade de uma apreensão plena do significado do “trágico” (EXUM, 1992, p.5-6). Não obstante, ela procura, desde o início, indicar o que entende constituir o trágico. O parágrafo inicial anuncia que ela explorará uma dimensão da narrativa bíblica que “revela o lado sombrio da existência, que conhece angústia e desespero, e que reconhece o precário lote da humanidade em um mundo, agora e então, confuso e não adaptável”⁴¹⁹ (EXUM, 1992, p. 1). Em outro ponto, ela reconhece que para que a tragédia se expresse em sua forma completamente desenvolvida é preciso haver, “de um lado, as possibilidades e fragilidades humanas em sua completude e elevadas a seus limites, e, de outro lado, um cosmo preocupado com as ações humanas”⁴²⁰ (EXUM, 1992, p. 6). Posteriormente, ela recorre a outros pensadores (Kierkegaard, Ricoeur e Jasper) para evocar outros elementos importantes que permeiam a tragédia: catástrofe, culpa, sofrimento, em uma conexão essencial mas não plenamente compreensível (EXUM, 1992, p. 10-11).

É notável que, embora não submeta a noção ao fenômeno cultural grego, toda a tentativa da pesquisadora de descrição do trágico, de modo amplo, parece pertinente para a tragédia grega da Atenas do período clássico. Ela não utiliza o termo “trágico” sem critério, aproximando-se do sentido amplo, que faz com que se caracterize como “trágico”, no cotidiano, todo e qualquer sofrimento humano. E, certamente, isso torna sua investigação mais desafiadora e proveitosa.

Quanto à presença do trágico na Bíblia, embora afirme que os capítulos seguintes de seu livro evidenciarão essa realidade, ela não deixa de apresentar seus argumentos contra dois autores que a negam. Steiner, como mencionei anteriormente, afirma ser impossível haver trágico na Bíblia porque ele é incompatível com a concepção de um Senhor que rege o mundo dos homens com justiça. O outro autor, também já mencionado, é Kurzweil, que nega o trágico na Bíblia com base na sempre disponível misericórdia divina e no caráter absoluto da definição do que é bom e do que é mau, não havendo lugar para dúvida ou ambiguidade em questões relativas a culpa, por exemplo. O argumento de Exum para refutar ambos é praticamente o mesmo. Eles leem a Bíblia como uma unidade, como se todos os textos

⁴¹⁹ Minha tradução de: That reveals the dark side of existence, that knows anguish and despair, and that acknowledges the precarious lot of humanity in a world now and then bewildering and unaccommodating.

⁴²⁰ Minha tradução de: On the one hand, human possibilities and frailties undiminished and pushed to their limits and, on the other, a cosmos concerned with human actions.

compartilhassem de um mesmo conjunto de concepções.⁴²¹ Assim, segundo ela, eles submetem forçadamente narrativas destoantes à leitura que fazem, não dando lugar para “vozes reprimidas ou ignoradas”. Esse tipo de abordagem, segundo Exum, sempre pode ser desafiado por leituras de textos particulares (EXUM, 1992, p. 8). Há, portanto, uma clara diferença de pressupostos. Esse dado e também a discussão a respeito da definição de “trágico” são de grande importância para meu próprio estudo e serão evocados no decorrer do capítulo. Por ora, passo ao caso do primeiro rei dos hebreus.

Logo de início, Exum enumera diferentes estudiosos que concordam quase unanimemente com o fato de que a ascensão e queda de Saul pode ser chamada de trágica. Segundo ela, a narrativa traz todos os ingredientes da tragédia, inclusive o principal, que ela aponta como sendo o paradoxo esquiliano da culpa humana e do deus malvado, que se realiza por meio de um papel ambivalente representado por parte da divindade (EXUM, 1992, p. 16). Em seguida, ela apresenta o método que seguirá. Tendo como objeto de leitura o texto tal qual se apresenta no cânone da Bíblia Hebraica, sem considerar qualquer questão relativa à formação do mesmo, ela o lê em contraposição à história de Sansão, a qual seria exemplo de uma visão clássica⁴²², para evidenciar a visão trágica que se reflete nos diversos episódios

⁴²¹ Kurzweil não somente realiza esse tipo de abordagem, como também a defende como a única pertinente, afirmando que fazer diferente é retirar a narrativa bíblica de seu contexto peculiar, que ele chama de “esfera sacra”. Julgo conveniente citar um trecho que revela a veemência do argumento do autor, que tem alguma semelhança com o que defenderei posteriormente neste estudo: “... somente um rechaço da verdade que é o fôlego de vida da narrativa bíblica faz possível a transformação de um personagem bíblico em um herói trágico. Dessacralização, em outras palavras, é a pedra angular da interpretação trágica. Contudo, a dessacralização de um texto sagrado é um ato ilegítimo e arbitrário, transformando realidade sagrada – o documento da fé sagrada – em 'ficção'”. [... only a rejection of the truth that is the life breath of Biblical narrative makes possible the transformation of a Biblical figure into a tragic hero. Dessacralization, in other words, is the cornerstone of tragic interpretation. However, the desacralization of a sacral text is an illegitimate, arbitrary act, turning sacral reality – the document of sacral faith – into 'fiction'.] (KURZWEIL, 1970, p. 339).

⁴²² Exum reconhece que alguns comentadores tendem a considerar trágica também a narrativa de *Juízes* a respeito de Sansão. De fato, Shimon Bakon, por exemplo, chega a asseverar que Sansão é uma clássica figura trágica, tanto quanto Saul. Ainda que faça a ressalva de que na tragédia bíblica, diferente do que ocorre na grega, o final infeliz tem suas causas perceptíveis por fraqueza do personagem (BAKON, 2007, p. 34). O que mais favorece a leitura de Bakon é a atenção que ele chama para os versículos 3 e 4 do capítulo 14. Sansão deseja casar-se com uma mulher filisteia. Seus pais não entendem por que ele não procura uma de seu povo. E a narrativa informa que eles não sabiam que aquilo vinha de YHWH (וְאֶבְרִי וְאֶמֹר לֹא יָדָעוּ כִּי מִיְהוָה הִיא), que estava a procurar pretexto para que houvesse inimizade para com os filisteus. A partir desse indício, Bakon percebe uma tensão na narrativa entre duas realidades paradoxais presentes na Bíblia hebraica: a Providência e a livre escolha. Contudo, embora essa questão possa surgir para o leitor em algum momento, ela passa completamente despercebida para o personagem. O próprio Shimon Bakon ressalta a ignorância de Sansão, inclusive com respeito a sua condição especial (BAKON, 2007, p. 39; cf. também EXUM, 1992, p. 42). Ele não tenta cumprir seu destino anunciado pelo anjo de

relatados a respeito de Saul.

Enquanto na história de Sansão, narrada em *Juízes*, há uma definição clara entre vilões (os filisteus) e heróis (Sansão e os hebreus que ele defende), bons e maus, na de Saul os lugares são mais difíceis de se definir (EXUM, 1992, p. 19). A cena da morte de Sansão é marcada por uma forma de conciliação. YHWH volta a ouvir Sansão e lhe concede força para um último ato heroico. Inclusive em sua morte, Sansão cumpre o que lhe havia sido atribuído pela divindade em *Juízes* 13:5, e ele é devidamente sepultado por seus parentes em seguida. O contrário acontece a Saul. Ele morre sem oportunidade de conciliação. YHWH não é mais acessível. Sua morte havia sido anunciada por Samuel, quando este, já morto, foi conjurado a pedido do rei. E o fim é inexorável, sem qualquer nota de esperança ou harmonia. Enquanto o movimento experimentado por Sansão é de conciliação, no caso de Saul o que se percebe é o movimento trágico da ascensão, quando Saul é escolhido rei, à catástrofe, quando se mata, sem alternativa, e inclusive sem poder recorrer à divindade (EXUM, 1992, p. 21).

A pesquisadora evoca, ainda, o âmbito das tragédias gregas. Ao referir-se à forma como Saul procura incessantemente saber, desfazer ambiguidades, receber uma resposta clara de YHWH, ela o compara a Édipo (EXUM, 1992, p. 23). Posteriormente, quando observa que o destino nefasto de Saul se estende também aos de sua família, ela compara o fato com o sucedido às casas de Atreu e de Cadmo (EXUM, 1992, p. 26).

Essas comparações facilitam realmente a percepção daquilo que Exum procura demonstrar. Mas ela faz ainda outras observações importantes. Destaco em sua apreciação aquilo que me leva, de fato, a considerar plausível a aproximação entre a narrativa e o trágico: a insistente rejeição da divindade para com o rei, antecipada pela resistência à instauração da monarquia, em detrimento da teocracia então vigente, e marcada por uma ostensiva acusação das falhas morais de Saul, diferente do que ocorre com Sansão (EXUM, 1992, p. 35).

YHWH a sua mãe antes de seu nascimento: começaria a livrar Israel das mãos dos filisteus. Mas, em geral, mata filisteus somente por questões pessoais. Inclusive em sua morte, quando parece cumprir de fato seu destino, em sua visão o que faz é vingar um de seus olhos furados. Sansão ignora, e em momento algum procura conhecer melhor o que lhe acontece, tampouco entra em um conflito em sua existência. Ele erra sucessivamente, desrespeitando as normas às quais estaria submetido. Nisso, como observa Exum, ele falha em algo que é fundamental para um herói trágico, ser respeitado pelo leitor/espectador (EXUM, 1992, p. 42). De fato, ele é, de alguma forma, nobre, mas, reiteradamente, tende a ser moralmente mau (aqui, obviamente, estou recorrendo à *Poética* de Aristóteles, por parecer útil nesse ponto). O texto não parece, então, procurar favorecer uma identificação do leitor com Sansão, o que seria necessário para a experiência de terror e piedade. Não há conflito no enredo nem na recepção, mas erro e repulsa, a não ser que se considerem versões reescritas da narrativa. Na narrativa da vida de Sansão que se apresenta na Bíblia, não há tragédia.

YHWH escolhe Saul, mas parece não estar disposto a perdoá-lo quando erra em seguida. Eleva-o à condição de rei, concedendo ao povo aquilo que é pedido contra sua vontade, mas, logo que o personagem erra, manda Samuel ungir outro, Davi, o rei sucessor conforme seu desejo. A partir desse ponto, Saul erra repetidas vezes, na tentativa de manter-se no lugar que lhe havia sido atribuído pela própria divindade. Saul se vê excluído estando dentro, rejeitado enquanto ainda é rei. Na tentativa de não perder o posto para Davi, ele luta contra a vontade de YHWH, que se torna uma divindade hostil, uma situação bem diferente daquela que se vislumbra no capítulo nono de *Samuel I*, quando um jovem Saul, belo, alto e desprezioso, se aproxima de Samuel, para buscar saber seu caminho de volta depois de uma busca infrutuosa por jumentas perdidas. Naquele momento, o futuro rei não podia imaginar que alguém que não conseguira ajuntar jumentas seria escolhido rei de todo um povo. E desconhecia que o caminho que buscava seria a mais insignificante das coisas em comparação com as que se seguiriam quando ele passaria a estar envolvido no projeto da divindade. Ora, Saul é transformado em outro homem por sua relação com a vontade da divindade (*I Samuel 10:6*). Mas isso não lhe impede de ir além da medida que lhe cabia como rei. Ele se vê em situação difícil. Ele deveria esperar a chegada de Samuel antes de ir à batalha. Samuel consultaria YHWH e indicaria o que haveria de ser feito. Saul espera, de início, mas ao ver o povo se dispersar, inquieta-se e oferece um sacrifício ele mesmo (*I Samuel 13:9*). Seu objetivo era agradar a YHWH e saber o caminho. Mas é nisso que, sem saber das consequências, desencadeia o fim anunciado por Samuel que chega logo quando Saul termina de cometer seu erro. Samuel fala do fim de Saul e já o faz saber que há um novo rei ungido a mando de YHWH.

Realmente, há um acúmulo de similaridades entre essa narrativa e o tipo de enredo que reconhecemos como típico da tragédia, de modo que parece adequado caracterizá-la como trágica. Mas se o foco durante a leitura não for feito exclusivamente sobre o personagem em questão, se perceberá que sua queda coincide com a ascensão de Davi, o sucessor escolhido. Por isso, Exum tem o cuidado de chamar a narrativa de Saul de “tragédia amenizada” (*tempered tragedy*), justamente porque subjaz a expectativa de um reinado de prosperidade e êxito (EXUM, 1992, p. 16). Aqui reside uma questão que, a meu ver, pode ser importante na apreciação de outros textos da Bíblia hebraica. Talvez fosse possível não dizer simplesmente “tragédia amenizada”, mas algo como “inversão do alvo do trágico”. Diferente do que acontece nas tragédias gregas em geral, na narrativa de Saul e em outras narrativas

bíblicas, componentes de uma visão negativa ou até trágica diante da existência se apresentam no confronto de um personagem (ou conjunto de personagens) com outros que, de modo oposto, estão sob a proteção de Deus. Ou seja, se o foco da leitura é Davi, a narrativa não é trágica.

Se considerado de modo amplo, o livro de *Samuel*, tal qual se apresenta no cânone, narra a inauguração da dinastia davídica, o rei que é um homem segundo o coração de Deus. Quem está fora dessa tendência parece estar realmente sujeito à condição trágica da existência. Mas essa presença do trágico só é percebida se a leitura se faz como através de um espelho, que parece inverter os lados, fazendo de um que não é o verdadeiro protagonista, ainda que seja provisoriamente rei, o herói trágico. O protagonista, o herói de uma outra história que se está a narrar está presente durante todo o tempo, mesmo que como mera expectativa ou subentendido de alguma maneira. Semelhantemente ao que Exum faz em sua leitura, uma contraposição entre uma narrativa de visão trágica e uma de visão clássica, o texto bíblico contrapõe seu real protagonista a outro.

Certamente, esse tipo de leitura que inverte o foco revela detalhes valiosos, e pode ser realizado pelo isolamento de um personagem dentro da narrativa e pela apreciação do enredo a partir de seu ponto de vista. Terei oportunidade de voltar a essa consideração com outro exemplo. Agora, contudo, passo a outro personagem também abordado por Exum.

5.2.4 *Jefté*

A história de Jefté é narrada de modo relativamente breve, ocupando não mais que três capítulos do livro de *Juízes* (10:6 – 12:7). Jefté é apresentado, de certo modo, como um personagem ambivalente logo de início (EXUM, 1992, p. 47). É guerreiro valente e filho de uma prostituta, motivo pelo qual é expulso do âmbito de sua família pelos irmãos, filhos legítimos de seu pai. Ele passa, então, a comandar um grupo de homens de comportamento moral suspeito. A liderança é dado positivo para um futuro juiz, mas o caráter dos liderados não leva o leitor à admiração.

Os homens de Galaad, sua cidade de origem, só vão atrás dele quando se veem ameaçados pelos amonitas. Pedem que lhes ofereça ajuda. Haviam feito o mesmo com YHWH. Rejeitaram-no para, na situação desfavorável, recorrer a ele. Ambos, YHWH e Jefté respondem de modo semelhante, acusando a ironia da situação. Por fim, Jefté aceita se tornar chefe de todo o povo. Ele tenta resolver a querela com os amonitas por meios diplomáticos,

enviando mensagens, e colocando-se como representante de todo o povo, mas sem nunca deixar de evidenciar sua piedade para com YHWH, que ele menciona corriqueiramente em seus argumentos. Não obtém êxito. Prepara-se, então, para o combate. Antes de cruzar armas com os amonitas, contudo, em mais uma demonstração de piedade, faz um juramento a YHWH. Sobre esse juramento, Exum comenta: “O ápice de sua carreira, seu momento de maior glória, contém as sementes de sua tragédia”⁴²³ (EXUM, 1992, p. 49).

O erro trágico de Jefté consiste justamente na enunciação do juramento, ou melhor, no conteúdo do juramento proferido, como quer Exum (EXUM, 1992, p. 50), ou, segundo penso, na escolha errada das palavras na formulação do mesmo. A pesquisadora ainda sugere que o texto poderia dar lugar a uma leitura que considerasse que o próprio espírito de YHWH teria feito Jefté jurar. Nisso, ela não me parece convincente, pois faltam evidências textuais. De qualquer modo, ela mesma indica que o conteúdo mesmo do juramento é o mais importante e deixa a questão em aberto.

Cito, pois, o infeliz juramento de Jefté:

וַיִּדַר יֵפֶתֶח גִּדְרָה לַיהוָה וַיֹּאמֶר אִם־נָתַחַן תַּחַן אֶת־בְּנֵי עַמּוֹן בְּיָדַי: וְהָיָה הַיּוֹצֵא אֶשֶׁר יֵצֵא מִדֶּלְתַי בֵּיתִי לְקִרְאָתִי בְּשׂוֹבֵי בְּשָׁלוֹם מִבְּנֵי עַמּוֹן וְהָיָה לַיהוָה וְהֶעֱלִיתִהוּ עֹלָה: ה

E Jefté fez um voto a Iahweh: “Se entregares os amonitas nas minhas mãos, aquele que sair primeiro da porta da minha casa para vir ao meu encontro quando eu voltar são e salvo do combate contra os amonitas, esse pertencerá a Iahweh, e eu o oferecerei em holocausto. (BJ)

E disse Jefté um voto a YHWH e falou: Se realmente entregares os filhos de Amon nas minhas mãos, acontecerá que o que quer que saia das portas da minha casa para me encontrar no meu retorno em paz de junto dos filhos de Adon será para YHWH, e o sacrificarei como holocausto. (minha tradução)

Citei a tradução da *Bíblia de Jerusalém* além da minha porque as duas revelam interpretações diferentes que interferem de modo direto, a meu ver, na apreciação de uma possível tragicidade na narrativa. Diferente de Exum, que julga a discussão a respeito inútil (EXUM, 1992, p. 50), parece-me crucial considerar o que Jefté promete oferecer como sacrifício nessa frase que constitui o juramento. Se Jefté diz o que a tradução da BJ apresenta, ele está jurando que entregará em sacrifício um ser humano, ou, ao menos, está consciente dessa possibilidade, pois diz: “aquele que sair primeiro”. Mas o texto em hebraico, conforme procurei demonstrar por meio de minha tradução, não restringe o objeto como se tratando de uma pessoa. Ora, há uma grande diferença aqui. Se Jefté se dispõe a sacrificar um ser

⁴²³ Minha tradução de: The pinnacle of his career, his moment of greatest glory, contains the seeds of his tragedy.

humano, como diversas traduções indicam (assim como a BJ), sua “tragédia” se restringirá ao fato de que sua filha é que sai primeiro pela porta de casa, o que seria consideravelmente provável, sendo inclusive previsível para aquele que jura. Se, como traduzo a partir de minha compreensão do texto hebraico, o texto não restringe o objeto a um ser humano⁴²⁴, ele poderia proferir o mesmo voto imaginando (exatamente no sentido de criar imagem na mente) um sacrifício animal, mas errando ao não ser preciso na verbalização do imaginado. Seu voto não é espantoso, não é, em princípio, prenúncio de uma tragédia. Não. É um voto comum, mas impreciso. O erro está na falta de cuidado na escolha do termo na construção de um juramento piedoso. Aquele que jura estabelece um compromisso para com aquele a quem jura, submetendo-se às palavras juradas. Se ele fala sem consciência de todas as possibilidades futuras, dá lugar ao inesperado e cria a possibilidade da erupção do trágico, tendo culpa sem agir de caso pensado. Trata-se de uma culpa ambígua, que só se revelará quando a ele também se revelar a imprecisão das palavras, isto é, quando ele vir sua filha saindo e, associando a cena às palavras juradas, reconhecer o erro e sua consequência.

Exum desconsidera essa questão, e observa somente que a gravidade do juramento está somente nas últimas duas palavras do hebraico, que revelam que esse oferecimento a YHWH não será, por exemplo, como o de Samuel por parte de Ana, mas na forma de um holocausto. Ora, o maior valor poético do juramento não está simplesmente em guardar a gravidade no último sintagma, mas sim em deixá-la prolongadamente velada pela ambiguidade. Ainda assim, a pesquisadora faz uma comparação que merece menção:

Édipo não pretende matar seu pai e casar-se com sua mãe; ele o faz somente porque não conhece a identidade deles. Jefté não pretende sacrificar sua filha; ele profere seu voto sem saber a identidade “daquele que sair”. A experiência de ser apanhado em uma situação intolerável, em que alguém se encontra sem que tenha a intenção, ainda que de alguma maneira se seja responsável, levanta a noção trágica.⁴²⁵ (EXUM, 1992, p. 52)

A consequência do juramento é o sacrifício da filha de Jefté. O texto ressalta que é a única filha de Jefté, que não tem nem outro filho nem outra filha. Exum destaca que isso faz

⁴²⁴ Robert Boling corrobora essa minha tradução, considerando que a não definição do objeto como pessoa contribui para a manutenção do suspense do texto. Ele acrescenta, ainda, a relevante informação de que as casas da Idade do Ferro pareciam acomodar de modo integrado os currais (BOLING, 2005, p. 208).

⁴²⁵ Minha tradução de: Oedipus did not intend to kill his father and marry his mother; he does so only because he does not know their identity. Jephthah did not intend to sacrifice his daughter; he speaks his vow without knowing the identity of “the one coming forth.” The experience of being trapped in an intolerable situation for which one is unintentionally, yet still somehow responsible gives rise to tragic awareness.

como que o cumprimento do voto represente não somente a morte da filha, mas também o fim da posteridade de Jefté. Diante dessa situação, o juiz pranteia, rasga as vestes e conta à filha que havia feito um juramento a YHWH e que não poderia voltar atrás. Ela, por sua vez, não parece participar de um espetáculo trágico. Piedosa, menciona o fato de que YHWH havia feito o que se pedira, e não procura evadir-se do destino traçado pela imprecisão do juramento paterno. Apenas solicita um prazo para prantear sua virgindade, com suas amigas, pelos montes. Nada se diz sobre esse período. Quando retorna, seu pai “faz a ela o voto que tinha votado” (וַיַּעַשׂ לָהּ אֶת־נִדְרוֹ אֲשֶׁר נָדָר). Não há descrição da cena, referência ao estado emocional dos dois, e nem sequer aparece, nesse desfecho, qualquer termo referente a sacrifício ou morte.

Apesar desse enredo, que talvez pudesse servir bem a uma tragédia, no sentido estrito, Exum entende que falta aos personagens (Jefté e sua filha) um desenvolvimento trágico, inclusive porque eles não insistem em lutar contra a fatalidade que lhes ocorre. Embora a pesquisadora reconheça que o juiz faz referência, no episódio que segue à morte de sua filha, à experiência nefasta que experimentara, ela não percebe, no texto, qualquer julgamento negativo a respeito do ato que ele realizara (EXUM, 1992, p. 52-59). A dimensão trágica nessa narrativa residiria, então, no silêncio de YHWH, que é muito referido por parte dos personagens, mas que não intervém de modo claro (EXUM, 1992, p. 59). Inclusive, não impede o sacrifício da filha de Jefté, diferentemente do que fizera no caso de Abraão e Isaac.

Assim como na leitura do juramento, também na apreciação do desenvolvimento pós-sacrifício parece-me que Exum subestimou certos elementos do texto que podem aproximar de modo ainda mais contundente a narrativa de Jefté de uma visão trágica. A falta de um desenvolvimento trágico talvez se deva justamente à brevidade do texto, que não explicita muitas das consequências, embora talvez esteja tecido de forma a deixar algumas indicações implicadas. Lippman Bodoff lança luz sobre alguns pontos em um pequeno artigo intitulado *The tragedy of Jephthah* [A tragédia de Jefté]. Sua abordagem é muito diferente daquela desenvolvida por Exum. Ele parte da leitura de um *Midrash* a respeito de Jefté. O *Midrash*, segundo ele, condena explicitamente todos os envolvidos na narrativa e inclusive os que não aparecem nela. Jefté, o sumo sacerdote e os israelitas em geral são acusados de não cancelarem o juramento absurdo. Além disso, no *Midrash*, Deus aparece à filha de Jefté e condena a incompetência dos sábios que não são capazes de reverter a situação. Ele deixa claro que não haveria qualquer valor religioso no sacrifício. A filha, por sua vez, tem suas

inquietações interiores reveladas. Mas esse acréscimo da tragicidade não é o que mais me importa, uma vez que o texto que me ocupa é especificamente o que está na Bíblia hebraica. O mais importante no artigo de Bodoff, então, está na tentativa que faz de responder à seguinte pergunta: “A condenação *midrashica* de Jefté é completamente desprovida de base textual?” (BODOFF, 2000, p. 253). Voltando ao texto bíblico, Bodoff chama a atenção para a diferença de comportamento de Jefté, antes e depois do sacrifício de sua filha, diante das ameaças de conflito armado. Antes, ele procura ser diplomático e evitar ao máximo a guerra com um povo estrangeiro. Depois, ele não hesita em levantar seu exército contra outros hebreus, os da tribo de Efraim, e mata dezenas de milhares deles. Jefté estaria moralmente embrutecido depois da morte de sua filha (BODOFF, 2000, p. 253). De fato, não me parece que essa guerra interna seja apreciada positivamente no âmbito da Bíblia hebraica.

Além disso, Bodoff atenta para um incômodo detalhe costumeiramente desconsiderado do texto massorético, ausente na LXX, e também resolvido nas demais traduções em geral. O texto hebraico diz que Jefté “foi sepultado nas cidades de Galaad” (וַיִּקְבֹּר בְּעָרֵי גִלְעָד - *Juízes* 12:7).⁴²⁶ O *Midrash*, observa Bodoff, não toma esse detalhe como erro na escrita, mas como referência ao tipo de morte experimentado por Jefté. Os membros do juiz teriam se atrofiado e caído em lugares diferentes, sendo, portanto sepultados separadamente. O texto bíblico, lido juntamente com o *Midrash*, estaria portanto indicando que Jefté morreu de lepra, uma comum punição divina para transgressões morais cometidas por fala inapropriada, como, por exemplo, conforme Bodoff acrescenta em nota, no caso de Maria, no livro de *Êxodo* (BODOFF, 2000, p. 254).

O detalhe linguístico é mínimo, de fato. É justamente a partir dos detalhes do texto bíblico que os *midrashim* se escrevem. Resta saber se, hoje ainda, estaremos dispostos a realizar uma leitura da narrativa baseando-nos em uma simples desinência nominal. Tendo a responder positivamente, pois meu interesse é literário. E o literário acontece também nos detalhes pouco perceptíveis, sobretudo em textos sucintos como o bíblico. Ademais, essa possível referência a uma morte nefasta não destoaria dos sete versos do capítulo 12 de *Juízes*, que não trazem nenhuma apreciação positiva de Jefté. Inclusive, sua morte não é especialmente lembrada pela posteridade, como é, segundo o texto, a de sua filha vitimada.

No caso de Jefté eu diria, pois, que, lida isoladamente, a narrativa parece, de fato,

⁴²⁶ A LXX diz ἐτάφη ἐν τῇ πόλει αὐτοῦ Γαλααδ, “foi sepultado na cidade dele, Galaad”. Muitas traduções em línguas modernas acrescentam a expressão em itálico que apresento a seguir ou alguma semelhante: “foi sepultado *em uma das* cidades de Galaad”.

apresentar algo caracterizável como trágico. Alguns elementos do texto podem favorecer essa leitura. Se não há verdadeiro trágico, ao menos há algo quase trágico, ou uma construção textual que favoreceria o desenvolvimento do trágico a partir de seus detalhes. E o afirmo talvez mais convencido que Exum.

Não obstante, duas questões permanecem: Devo ler essa narrativa isolada do cânone? Não será justamente a quase ausência da divindade, uma exceção nas narrativas bíblicas, motivada por algo que não se discerne facilmente, o que viabiliza a aproximação com o trágico? A meu ver, esta última pergunta pode ser minimamente respondida nestes termos: a incômoda ausência da divindade nessa narrativa possibilita uma incômoda presença (provisória, talvez) de algo que se pode chamar de trágico; mas o incômodo aponta para o caráter extraordinário do fenômeno e faz suspeitar da leitura, e suspeitar da ausência da divindade. Tentarei alguma resposta para a primeira pergunta (e, de alguma forma, também para a segunda) a seguir, mas, para tanto, acrescento outro personagem.

5.2.5 *Amã*

Com uma breve leitura da trama em que Amã se vê envolvido no livro de *Ester*, o que pretendo é evidenciar, pela observação dos limites de uma possível apreciação do trágico na narrativa, alguns pontos que, segundo penso, devem ser considerados quando se tenta responder às questões levantadas durante a discussão a respeito dos outros personagens bíblicos.

Amã, filho de Amadates, foi exaltado pelo rei Assuero, sendo estabelecido acima de todos os demais oficiais. Assim, todos os servos do rei se prostravam quando passava por diante. Um, porém, chamado Mardoqueu, se recusava. Amã se enfureceu. Mas não se conteve em vingar-se somente de Mardoqueu. Quis estender a destruição que planejava a todo o povo daquele que resistia em prestar-lhe a devida honra, os judeus. Amã, nosso potencial herói trágico, expõe ao rei o fato de que a peculiar relação dos judeus com uma lei própria e estranha a todas as demais impede que eles se acomodem calmamente no império, em que se encontram espalhados. O rei assente e entrega seu anel a Amã. Agora, além da honra, ele tem o poder para ordenar o que lhe convém a respeito dos judeus, que odeia. Ele ordena que em um dia específico, escolhido por sorte, os judeus de todo o território do império sejam atacados e mortos, desde os mais velhos até os mais novos. Publica-se a ordem nos quatro cantos. Quando Mardoqueu fica sabendo disso, entra em contato com a rainha, de quem era

parente, para que ela interviesse no assunto. Ela logo coloca um plano em ação. Agrada o rei e o convida, juntamente com Amã, para um banquete. Nada diz a respeito durante essa refeição. Mas os convida para uma próxima vez. Mas algumas coisas acontecem a Amã antes desse segundo encontro com o rei e a rainha. Ele volta do primeiro banquete satisfeito. Mas, ainda no caminho para casa, tem o desgosto de ver Mardoqueu novamente permanecer quieto diante de sua passagem. Conta a sua mulher e amigos a respeito de tudo de bom que lhe vinha acontecendo, mas confia que tudo isso não apagava o desgosto que sentia diante da falta de respeito de Mardoqueu. Eles sugerem prontamente que Amã mande preparar uma alta forca e que peça ao rei, no dia seguinte, que Mardoqueu seja executado nela antes mesmo do banquete seguinte, para que possa desfrutar já completamente satisfeito do evento. Assim faria. De manhã bem cedo foi encontrar-se com o soberano. Não sabia, contudo, do que tinha ocorrido no quarto do rei durante a noite. O governante padeceu de insônia e pediu o livro das crônicas do reino para ler. Lendo, atentou para o fato de que um certo Mardoqueu o havia salvado de um atentado, mas que não tinha sido devidamente recompensado por isso. Quando estava falando com seus serviçais sobre esse assunto, chega Amã, disposto a pedir a morte do judeu insolente. O rei, contudo, começa a falar antes que ele possa se manifestar. Assuero quer saber como honrar uma pessoa. Amã, imediatamente, julga que é a ele mesmo que o governante quer honrar. Por isso, põe toda sua criatividade em ação para descrever tudo o que desejava como honraria pública. O rei diz em seguida que se faça exatamente como ele descrevera com Mardoqueu. Volta, pois, Amã aos seus amigos e mulher, depois de honrar o inimigo, e lhes conta o ocorrido. Eles comunicam um augúrio nefasto:

וְסֵפֶר הַמֶּן לְיָרֵשׁ אֶשְׁתּוֹ וְלְכָל־אֶהְבִּיו אֶת כָּל־אֲשֶׁר קָרָהוּ וַיֹּאמְרוּ לוֹ תִּכְמִיו וַיִּרֶשׁ אֶשְׁתּוֹ אִם מִזְרַע הַיְהוּדִים מִרְדֵּכָי אֲשֶׁר הִחְלוֹתָ לְנַפְל לְפָנָיו לֹא־תוּכַל לוֹ כִּי־נִפְּוֹל תִּפְּוֹל לְפָנָיו:

Amã relatou a Zares, sua mulher, e a todos seus amigos tudo que lhe sucedera. E lhe disseram os seus sábios e Zares, sua mulher: 'Se é descendência dos judeus esse Mardoqueu que começou a cair diante de ti, não poderás com ele, pois sem dúvida cairás diante dele.⁴²⁷ (*Ester* 6:13)

Amã não tem tempo para refletir sobre o destino previsto pelos interlocutores. Chega o momento de ir ao banquete com o rei e a rainha. Ali, a rainha, a quem o rei oferecera a realização de um pedido, qualquer que fosse, revela que pertence ao povo que seria destruído e pede que ela e os seus tenham o direito de viver. O rei, que não sabe até então que ela é judia, pergunta quem ameaçava assim a seu povo. Ela diz que é Amã. O rei sai furioso.

⁴²⁷ A versão grega, explicitando o motivo da especificidade do povo judeu, acrescenta: ὅτι θεὸς ζῶν μετ' αὐτοῦ - "porque o Deus vivente está com ele".

Amã assume o lugar do suplicante, prostra-se sobre o divã da rainha implorando que ela intervenha com misericórdia para salvá-lo de um destino fatal. Tentando se salvar, ele erra, pois o rei volta e pensa que ele está tentando violentar a rainha de modo vergonhoso e descarado. Amã teria que ser executado. E um eunuco sugere que, para tanto, se utilize a própria força que o infeliz havia preparado para Mardoqueu. Assim se faz.

Esta é uma considerável parte da narrativa do livro de *Ester* recontada com o foco em Amã. Ele age sem saber bem o que enfrenta. Coincidências inesperadas transformam sua glória e vingança esperadas em vergonha para si mesmo. É avisado do destino que o espera, mas tarde demais. Tenta se salvar, mas só erra mais e se condena de modo inexorável. Lida assim, desse ponto de vista, a história possibilita uma fácil aproximação com o trágico. Mas, para lê-la assim é preciso inverter o foco. O personagem principal (quer seja Ester, Mardoqueu ou o povo judeu que eles representam) não experimenta uma tragédia, ainda que, em alguns momentos, sofra sérios problemas e a ruína pareça iminente.

Na narrativa, conforme texto hebraico (TM), inclusive, a divindade não se apresenta. Não há menção a YHWH no texto em momento algum. Assim como Ester, seguindo ordem de Mardoqueu, oculta sua origem étnica (o que é necessário para que Amã aja desconhecendo a presença de uma judia na corte), o texto oculta YHWH. Mesmo no momento de desespero, quando Ester se recusava a ajudar, Mardoqueu não se refere à divindade de modo explícito. Mas suas palavras parecem deixar pistas do que se esconde:

כִּי אִם־הַתְּחַרְשׁ תִּתְחַרְשִׁי בְּעֵת הַזֹּאת הַיָּוֶה וְהַצֵּלָה יַעֲמֹד לְיְהוּדִים מִמְּקוֹם אַחֵר וְאַתָּה וּבֵית־אָבִיךָ
הָאֲבָדוּ וּמִי יוֹדֵעַ אִם־לֵעֵת כְּזֹאת הַגְּעָתָה לְמַלְכוּת:

Pois se de fato te mantiveres calada nesta oportunidade, alívio e livramento se levantarão de outro lugar para os judeus, mas tu e a casa de teu pai perecereis. E quem sabe para este momento alcançaste a realeza? (*Ester* 4:14)

A esperança de socorro, que ao longo da Bíblia hebraica, é dirigida ao Deus (cf., por exemplo, Sl 121:1-2 ou Jr 14:8), também aqui se mostra, mas de modo discreto, velado. O socorro⁴²⁸ haveria de vir de “outro lugar” (מִמְּקוֹם אַחֵר – *mimakom 'akher*). Mardoqueu ainda sugere em uma pergunta que Ester pode ter alcançado a posição que tinha alcançado antes

⁴²⁸ Esse socorro é expresso, no texto, por duas palavras em hebraico, רְוַח וְהַצֵּלָה – *rewakh wehatsalah*, que traduzi por “alívio e livramento”. רְוַח - *rewakh* tem um sentido ligado à noção de espaço, intervalo, donde se tem a ideia de “respiro”, “trégua”. Essa ideia é completamente oposta à situação do herói trágico, que se vê fechado e cada vez mais oprimido em um mundo que lhe é hostil e sem saída. Ester só poderia ser personagem de uma tragédia se se recusasse a reconhecer o socorro ensinado por Mardoqueu e insistisse em não ver a saída. Mas a transmissão do conhecimento é bem sucedida. Então, ela não se debate contra o transcendente, mas se alinha com seu plano.

com vistas à situação presente, considerando a possibilidade de uma relação causal por detrás dos acontecimentos. Mas essa relação causal, ou a origem dela, não é indicada, mas fica oculta.

E, pode-se pensar, o jogo de revelação e ocultamento permeia o livro de *Ester* de diferentes maneiras. No próprio início, o que proporciona a entrada de Ester no palácio é justamente uma tensão entre o desejo de Assuero de mostrar a rainha Vasti e a decisão desta de se ocultar (*Ester* 1:9ss). Ora, o fato de YHWH não ser apresentado, não indica necessariamente sua ausência. Ele pode estar como subentendido na trama e na leitura que se faz do livro.⁴²⁹ *Ester* serve como exemplo de que o contexto do livro, não necessariamente no cânone da Bíblia, mas no meio cultural judaico antigo, torna quase inevitável que se completem informações não dadas de modo pleno em uma mínima coerência com o pensamento religioso judaico contemporâneo, difundido e explicitado em outros textos.

Se o governante humano, Assuero, não oferece a todos sua presença, restringindo a visita de pessoas não convocadas, ameaçando intrusos de morte, o texto parece não julgar pertinente impor a presença vocabular de um Governante consensualmente entendido, que não se precisa mencionar. Não se precisa, mas sua presença é tão facilmente suposta (tanto pela própria trama quanto pela crença compartilhada pelo povo que está implicado na narrativa), que foi explicitada na tradução grega do texto por meio de trechos acrescidos como pseudo-traduições.

Os acréscimos evidenciam a presença da divindade de modo claro desde o início da narrativa grega de *Ester*. O texto se inicia por um sonho apocalíptico de Mardoqueu que antecipa o desenrolar da trama, e que, como fechamento de um círculo, recebe a interpretação no último capítulo. Além disso, se no texto hebraico se diz somente que se fazem jejuns (4:16), em grego, grandes orações são apresentadas. As orações de Mardoqueu e Ester ao Senhor (Κύριος) também definem a quem eles recorrem, e quem age por traz dos acontecimentos.

Assim, o responsável⁴³⁰ pelos acréscimos gregos instaura a presença de YHWH e

⁴²⁹ Poder-se-ia pensar, inclusive, que o texto mimetiza nas palavras a invisibilidade da atuação da divindade na realidade. Ou seja, o texto faz considerar a presença sem explicitá-la, como convidando os leitores a perceberem-na, ainda que invisível, não só na narrativa, mas também na realidade.

⁴³⁰ Certamente, ao dizer “o responsável” e “acréscimos”, realizo um grande simplificação do fenômeno para benefício de meu texto (seguindo a hipótese mais simples: um texto hebraico semelhante ao que temos foi trabalhado por um tradutor e um responsável por trechos acrescidos e resultou no texto grego). Reconheço que a questão das origens dos acréscimos, que não devem ser tratados necessariamente como oriundos de uma única fonte, gera grandes discussões e pouco

impossibilita de modo mais definitivo uma leitura do texto como contendo elementos trágicos do ponto de vista dos personagens principais. Essa presença que ele verbaliza e, assim, explícita, contudo, está implícita no texto hebraico se a leitura deste é feita tendo em consideração seu contexto cultural. O texto grego, a meu ver, explica o que se implica no texto hebraico. Mas vai além em diversos detalhes. E aqui reside algo notável. Alguns dos acréscimos gregos parecem constituir a trama de um modo que poderia ser comparado ao das tragédias gregas, ou desenvolver cenas breves do texto hebraico de uma maneira cara à arte dramática helênica.

O sonho divinatório no início da narrativa tem caráter mais ou menos enigmático, e poderia, portanto, servir como uma forma de prenunciar de modo confuso os acontecimentos nos quais o personagem se debateria em seguida, sem bem entender a mensagem e, portanto, o funcionamento das coisas.⁴³¹ Afinal, ele mantém o sonho no coração e se esforça para tentar interpretá-lo, mas a explicação completa só virá depois dos acontecimentos todos.

Já o comportamento não-verbal de Ester, explicitado em 4:17^k (LXX), antes de sua oração, introduz um componente visual ausente no texto hebraico, o qual poderia fornecer, em princípio, uma visualização que favoreceria a comparação com cenas de tragédias gregas, mas que é também semelhante a outras cenas de súplica ou luto da Bíblia hebraica.⁴³²

Visualmente, também, o acréscimo que abre o quinto capítulo, narrando a arriscada entrada de Ester à sala do rei, constrói uma cena que indica o seu esforço em parecer agradável aos olhos do rei, sua aflição interna, o olhar poderoso do rei e seus desmaios.⁴³³

consenso (cf. JOBES, 1995; MARTIN, 1975). Até mesmo o fato de serem “acréscimos” esses trechos que aparecem no grego mas não no TM é alvo de discussões. Charles Torrey afirma categoricamente, após diversas observações linguísticas, que a versão mais antiga do livro teria sido escrita em aramaico. Desta, a versão grega de que dispomos seria uma tradução, e o texto hebraico, uma tradução abreviada (TORREY, 1944). Essa e outras propostas, embora importantes, não influenciam diretamente a argumentação que desenvolvo aqui, por isso não a desenvolvo.

⁴³¹ Em princípio, essa funcionalidade do sonho poderia favorecer uma comparação com sonhos encontrados nas tragédias gregas, como nos *Persas* de Ésquilo, em que o sonho de Atossa também tem esse caráter alegórico antecipativo, seguindo, ao que parece, uma tradição já registrada no sonho de Penélope com os gansos, na *Odisseia* (MESSER, 1918, p. 64; a leitura de George Devereux para o referido sonho direciona a outra interpretação, mas não me parece de todo convincente se considerado o texto da tragédia em si e em sua dinâmica com a tradição, cf. DEVEREUX, 1976, p. 1-20). Não obstante, é preciso observar que os sonhos de José têm uma funcionalidade semelhante na narrativa de *Gênesis*.

⁴³² Entre outros muitos exemplos possíveis, considerem-se os seguintes: I Reis 21:27; Esdras 9:3; Lamentações 2:10.

⁴³³ Erich Gruen se mostra convencido de que esta cena é construída com vistas a um ironia sardônica.

Enquanto no texto hebraico tudo se resolve com um só gesto (o rei estende o cetro e, com isso somente, se indica que ele a recebe em paz), na versão grega tudo se narra com vistas à exposição do conflito interior e construção de uma cena, com imagens em ação, coerente com aquele. Esse acréscimo de *Ester* é um texto misto, uma mistura de narração com falas dos personagens, mas, assim como os textos dramáticos (não necessariamente criados para o palco), possibilita uma aproximação com o teatro observada por Helmut Utzschneider em sua pesquisa a respeito do gênero dramático:

Textos dramáticos e teatro estão intimamente conectados. [...] textos dramáticos em si mesmos são teatrais no sentido da palavra grega θεάομαι, que significa “olhar para, contemplar”. Textos dramáticos são inerentemente (audio)-visuais sem serem colocados no palco. Qual a aparência do falante ou de seu interlocutor? Como estão vestidos? Como é sua expressão facial? Em que ambiente eles se movem? Que sons acompanham a performance dos atores? Respondendo implicitamente essas questões, os textos são, eles mesmos, “sinestéticos”.⁴³⁴ (UTZSCHNEIDER, 2010, p. 69).

Mas se todo esse imaginário colocado em palavras favoreceria inclusive uma eventual encenação do texto, outro dado no mesmo trecho o afasta do universo da tragédia grega. Para evidenciar tanto uma coisa quanto a outra, faço uma longa citação da passagem:

Καὶ ἐγενήθη ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ, ὡς ἐπαύσατο προσευχομένη, ἐξεδύσατο τὰ ἱμάτια τῆς θεραπείας καὶ περιεβάλετο τὴν δόξαν αὐτῆς καὶ γενηθεῖσα ἐπιφανῆς ἐπικαλεσαμένη τὸν πάντων ἐπόπτην θεὸν καὶ σωτῆρα παρέλαβεν

Os seguidos desfalecimentos da rainha, bem como o diálogo que se desenrola com o rei revelariam falta de sinceridade de Ester, o que teria sido antecipado por uma certa hipocrisia percebida em sua prece. O interpolador helenístico, segundo Gruen, teria diminuído a honra de Ester ao expandir assim a narrativa (GRUEN, 1998, p. 185). O resultado seria uma narrativa permeada por um humor negro ausente no texto hebraico, que seria estritamente sério (GRUEN, 1998, p. 186). Não me convence plenamente essa leitura. Alguns elementos, a meu ver, podem ser bem interpretados de outra maneira. Embora, no acréscimo em questão, Ester possa parecer destoar de sua fala determinada no TM (4:16), em que se mostrava disposta a intervir ainda que isso a levasse à morte, os desmaios que sofre, por exemplo, não estão em desacordo com a condição física que se poderia supor a partir do próprio TM, pois ela, assim como os outros judeus, se dedica a jejuar por três dias. Não é, pois, necessariamente fora do normal (do prosseguimento previsível e sério) que ela tenha que se apoiar nas servas e que desfaleça em alguns momentos, conforme se verifica na longa citação que faço a seguir. Não obstante, ainda que o pesquisador esteja correto em sua apreciação do acréscimo, o que se evidencia nessa suposta falta de sinceridade de Ester é justamente sua capacidade de interpretar de acordo com seus objetivos, o que não prejudica minha reflexão, talvez inclusive a favoreça como possibilidade. Ou o responsável pelo acréscimo coloca os personagens como em uma cena, ou, mais ainda, destaca um personagem para ser atriz de uma cena que ela constrói intencionalmente. Seja como for, a teatralidade da narrativa se evidencia claramente.

⁴³⁴ Minha tradução de: Dramatic texts and theater are closely connected. [...] dramatic texts in themselves are theatrical in the sense of the Greek word θεάομαι, which means 'to look at, to behold'. Dramatic texts are inherently (audio)-visual without being staged. What do the speaking or addressed persons look like? How are they dressed? What is their facial expression? In which environment do they move? Which noises accompany the performance of the actors? By implicitly answering these questions, the texts themselves are “synaesthetic”.

τὰς δύο ἄβρας καὶ τῇ μὲν μιᾷ ἐπηρείδετο ὡς τρυφερευομένη, ἡ δὲ ἑτέρα ἐπηκολούθει κουφίζουσα τὴν ἔνδυσιν αὐτῆς, καὶ αὐτὴ ἐρυθριῶσα ἀκμῇ κάλλους αὐτῆς, καὶ τὸ πρόσωπον αὐτῆς ἰλαρὸν ὡς προσφιλές, ἡ δὲ καρδία αὐτῆς ἀπεστενωμένη ἀπὸ τοῦ φόβου. Καὶ εἰσελθοῦσα πάσας τὰς θύρας κατέστη ἐνώπιον τοῦ βασιλέως, καὶ αὐτὸς ἐκάθητο ἐπὶ τοῦ θρόνου τῆς βασιλείας αὐτοῦ καὶ πᾶσαν στολὴν τῆς ἐπιφανείας αὐτοῦ ἐνεδεδύκει, ὄλος διὰ χρυσοῦ καὶ λίθων πολυτελῶν, καὶ ἦν φοβερὸς σφόδρα. καὶ ἄρας τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πεπυρωμένον δόξῃ ἐν ἀκμῇ θυμοῦ ἔβλεπεν, καὶ ἔπεσεν ἡ βασίλισσα καὶ μετέβαλεν τὸ χρῶμα αὐτῆς ἐν ἐκλύσει καὶ κατεπέκυσεν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν τῆς ἄβρας τῆς προπορευομένης. καὶ μετέβαλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ βασιλέως εἰς πραύτητα, καὶ ἀγωνιάσας ἀνεπήδησεν ἀπὸ τοῦ θρόνου αὐτοῦ καὶ ἀνέλαβεν αὐτὴν ἐπὶ τὰς ἀγκάλας αὐτοῦ, μέχρις οὗ κατέστη, καὶ παρεκάλει αὐτὴν λόγοις εἰρηνικοῖς καὶ εἶπεν αὐτῇ Τί ἐστίν, Ἐσθηρ; ἐγὼ ὁ ἀδελφός σου, θάρσει, οὐ μὴ ἀποθάνῃς, ὅτι κοινὸν τὸ πρόσταγμα ἡμῶν ἐστίν· πρόσελθε. καὶ ἄρας τὴν χρυσοῦν ῥάβδον ἐπέθηκεν ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτῆς καὶ ἠσπάσατο αὐτὴν καὶ εἶπεν Λάλησόν μοι. καὶ εἶπεν αὐτῷ Εἶδόν σε, κύριε, ὡς ἄγγελον θεοῦ, καὶ ἑταράχθη ἡ καρδία μου ἀπὸ φόβου τῆς δόξης σου· ὅτι θαυμαστὸς εἶ, κύριε, καὶ τὸ πρόσωπόν σου χαρίτων μεστόν. ἐν δὲ τῷ διαλέγεσθαι αὐτὴν ἔπεσεν ἀπὸ ἐκλύσεως αὐτῆς, καὶ ὁ βασιλεὺς ἑταράσσετο, καὶ πᾶσα ἡ θεραπεία αὐτοῦ παρεκάλει αὐτὴν.

E aconteceu que no terceiro dia, quando parou de orar, ela desvestiu-se do manto de súplica e cingiu-se com sua glória. E, tendo se tornado resplandecente, clamou ao Deus supervisor de tudo e salvador. Tomou suas duas servas favoritas. Sobre a primeira se apoiou, como tendo grande cuidado. A outra a acompanhava erguendo seu vestido. E ela corava no auge de sua beleza, com seu rosto alegre como de satisfação, mas seu coração angustiado pelo temor. E, tendo adentrado por todas as portas, colocou-se de frente para o rei. Ele estava assentado no trono de seu reino e vestido com toda vestimenta e paramentos das aparições dele, repleto de ouro e pedras preciosas. Era muito terrível! E tendo erguido seu rosto flamejante de glória, no auge da cólera, olhou. E a rainha caiu, e mudou sua cor em um desfalecimento, e encurvou sua cabeça sobre a serva que ia adiante. E Deus mudou o espírito do rei direcionando-o à mansidão. Ele ansiosamente saltou de seu trono e a tomou em seus braços até que se recuperasse. E a chamava com palavras pacíficas, e disse: “O que há, Ester? Sou teu irmão. Tem coragem, de modo algum morrerás, porque nossa ordenança é comum⁴³⁵. Aproxima-te!” E tendo levantado seu cetro de ouro, o colocou sobre o pescoço dela, saudou-a e disse: “Fala comigo!” E ela lhe disse: “Eu te vi, senhor, como um anjo de Deus, e se agitou meu coração por temor de tua glória. Porque és maravilhoso, senhor, e tua face é cheia de graças.” E enquanto ela estava a conversar, caiu por seu desfalecimento. O rei se perturbou, e todo o grupo que cuidava dele a chamava. (*Ester* 5:1ss)

O mesmo trecho que constrói toda uma cena a partir de uma passagem sucinta do texto hebraico, descrevendo reações físicas de modo detalhado, também é insistente em inserir Deus explicitamente na narrativa. Inclusive, apresenta esse Deus como “supervisor de

⁴³⁵ Não me decido entre duas interpretações que difeririam a tradução: Nossa ordenança é comum, no sentido de que é aplicada aos comuns e não aos membros da realeza, ou é comum no sentido de ser compartilhada pelos dois a autoridade da ordem e não a subserviência à mesma?

tudo e salvador”, uma caracterização que deixa óbvio o papel dele no funcionamento dos acontecimentos narrados.⁴³⁶ O que era suspeita, indicação velada, na fala de Mardoqueu no texto hebraico, aqui se revela claramente pela caracterização do Deus e por sua ação seguinte. Ele muda a inclinação do coração do rei, intervindo de modo a direcionar o curso das coisas. E esse Deus ao qual se clama, que tudo observa e que intervém, impede que os personagens principais se vejam sem saída, lutando contra um mundo sem lógica e sem recursos.

Se, por um lado, a capacidade de conhecimento de Mardoqueu e Ester não é plena, se desconhecem o funcionamento das coisas, apenas suspeitando de algo, por outro lado, eles contam com a saída de recorrer ao Deus que tudo sabe. E mesmo no texto hebraico, que não revela a ação do Deus, Mardoqueu mostra uma esperança. Só há algo (parecido com o) trágico no livro de Ester do outro lado da narrativa justamente porque esse outro lado (como um leitor desavisado) ignora a presença velada, na narrativa, do Deus (não mencionado, mas subentendido) que governa os acontecimentos que atravessam a história do povo judeu.

5.2.6 Considerações finais sobre o trágico e a Bíblia

É possível ler o texto de *Ester* desconsiderando a religiosidade que o emoldura pelo fato de que a divindade é textualmente excluída? É possível ler uma narrativa bíblica fora desse mesmo contexto discursivo, separando-a do cânone (ou do contexto cultural que faz do cânone uma narrativa)? Certamente, leituras assim são possíveis e praticadas com frequência. E não é raro que realcem detalhes intrigantes do texto, despercebidos em leituras que suprem lacunas automaticamente sem dar devida atenção à configuração real do escrito em suas minúcias. Mas, também, é muito razoável e pertinente ler as narrativas considerando o sistema de sentido no qual vieram a coexistir e, sobretudo, puderam persistir em existência. Isso não significa necessariamente que se deva impor uma suposta uniformidade do significado comunicado em detrimento do texto que o comunica. Mas, inclusive, eventuais variações e ênfases diferentes podem ser melhor entendidas se pensadas a partir da relação que uma narrativa estabelece com os textos e o universo cultural com os quais dialoga. É

⁴³⁶ Esse papel e essa capacidade da divindade são explicitados de modo ainda mais óbvio no início da prece de Mardoqueu: “Senhor, Senhor, rei que tem poder sobre todas as coisas, porque tudo está sob tua autoridade, e não há o que se oponha a ti em teu querer salvar a Israel” (Κύριε κύριε βασιλεῦ πάντων κρατῶν, ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ σου τὸ πᾶν ἐστίν, καὶ οὐκ ἔστιν ὁ ἀντιδοξῶν σοι ἐν τῷ θέλειν σε σῶσαι τὸν Ἰσραὴλ: *Ester* 4:17b) O pensamento está em consonância com o sugerido discretamente pela antes citada fala de Mardoqueu no texto em hebraico (*Ester* 4:14).

preciso reconhecer que a mesma história dinâmica da escrita e leitura dos textos, que os ajuntou em um cânone, tende a conservá-los fora da esfera do trágico.⁴³⁷

Muitas narrativas da Bíblia Hebraica podem ser caracterizadas como trágicas por alguns leitores. Além das leituras apresentadas acima a respeito dos personagens mencionados (Moisés, Jó, Saul, Sansão, Jefté e Amã), outros já foram tidos como trágicos, como por exemplo Jeremias (BAKON, 1991) ou Davi (COHEN, H. H., 1965). Não obstante, se há o cuidado de se restringir a noção de “trágico”, respeitando-se minimamente o que informa sua manifestação no contexto ático⁴³⁸, e se há uma disposição para se ler o texto bíblico como parte de uma história cultural e discursiva específica, é mais difícil afirmar a presença do trágico na Bíblia. O caso de Jefté, por exemplo, que considerarei ao longo destas páginas como o que pode ser aproximado ao trágico de modo mais convincente, muda de sentido quando se considera o quadro maior de sua inscrição:

Não há tragédia na Bíblia. Isso não é o mesmo que dizer que não há

⁴³⁷ Entre o risco da redundância e o da incompreensão, prefiro o primeiro. Portanto, tento deixar a proposta desse parágrafo mais clara com esta nota. Não estou negando que as várias narrativas da Bíblia Hebraica tenham surgido em momentos diferentes, que possam apresentar concepções teológicas e cosmológicas diversas, ou que apresentem qualquer polifonia interna. Estou marcando que, para a presente leitura, que se interessa por um autor judeu do século I, a Bíblia hebraica deve prioritariamente ser lida como Bíblia *judaica* (em um sentido específico que passo a explicar). Ela está atrelada a uma concepção específica que difere da mais difundida atualmente, que possivelmente me levaria a uma leitura fragmentar do Livro. O fato de a Bíblia que estudo ser *judaica* (porque o autor que me interessa imediatamente é religioso judeu) faz com que ela seja outro livro, diferente, por exemplo, da Bíblia *cristã* ou da Bíblia *hebraica* dos leitores acadêmicos em geral, ainda que tivesse os mesmos livros, na mesma ordem, com as mesmas palavras, porque o fato de ser *judaica* confere aos diversos textos ali apresentados uma *sintaxe* – perceba que uso o termo em sentido amplo e diferente do meramente gramatical - específica que conecta os discursos em uma configuração específica com vistas à constituição de significados dentro de um universo de sentido específico, o judaico. Lê-la desprezando essa *sintaxe* que está evidente para os leitores da Bíblia *judaica* (e, claro, não estou pensando em toda a gama de possibilidades dentro do judaísmo) é, de alguma maneira, ler outro livro, que, ainda que interessante, é outro. (Para aproveitar os exemplos: A Bíblia *cristã* tem outra *sintaxe* e outro universo de sentido. É outro Livro. Já a Bíblia, quando estudada pelo método histórico-crítico no meio acadêmico, tem uma *sintaxe* quase inexistente, ou flutuante. São livros.) Ainda assim, reconheço que a leitura desse(s) outro(s) livro(s) (que é igual) pode favorecer, por meio de uma comparação com a leitura do primeiro (que também é o mesmo), a descoberta de detalhes enriquecedores. Isso é o que tento expressar no texto. Para ajudar a compreensão disso que talvez eu não consiga explicar devidamente por inabilidade, considere-se *Pierre Menard, autor del Quijote* (BORGES, 1971).

⁴³⁸ Reconheço que a noção de trágico mais estrita de que dispomos hoje reflete uma leitura das tragédias clássicas, mas que não necessariamente era pensada e entendida de modo semelhante ao longo da Antiguidade. Contudo, entendo que, ainda que seja em alguma medida anacrônico, no sentido de que se trata de uma tentativa de sistematização bastante posterior, cuidar dos limites dessa noção é fundamental para que a mesma tenha alguma utilidade para a reflexão, pois, de outra forma, encontraríamos o “trágico” em tudo o que é experiência negativa na existência humana, ou, ao menos, em tudo o que é inesperado e negativo. Para a pensar a variação de significados do termo “trágico”, confira-se MOST, 2001.

sofrimento inocente. Por exemplo, Abel e a filha de Jefté são ambos vítimas inocentes de uma morte prematura. Mas as histórias de suas mortes, tais como contadas na Bíblia, não estão livres para levantar qualquer problema teológico. O mal é causado pelo homem, e a moral é que nós podemos e devemos escolher evitar os pecados de Caim e Jefté. [...] Na narrativa mais antiga da Bíblia há vasto *material* para tragédia. [...]. Da forma como são contadas na Bíblia, contudo, essas histórias não são apresentadas como tragédias, mas como lições morais sobre as sérias consequências da culpa humana, e se os eventos descritos são lições morais, eles servem para um bom objetivo.⁴³⁹ (RAPHAEL, 1960, p. 44-45)

Caso se insista em afirmar a presença do trágico na Bíblia, será preciso fazer ressalvas, ou, no mínimo, assinalar o caráter extraordinário do fenômeno.

5.3 Outras experiências judaicas com a tragédia

Além do cânone da Bíblia Hebraica, há vasto material escrito no meio judaico na Antiguidade. Vários judeus se dedicaram a traduzir, comentar e narrar. E à medida em que a realidade na qual se inseriam mudava, mudavam também algumas necessidades e possibilidades que se apresentavam quando se dispunham a escrever. O diálogo com a cultura helênica, cada vez mais implicada no dia a dia de todos os povos do Mediterrâneo e outras regiões, se fazia quase inevitável. Certamente, sendo o teatro grego um importante elemento dessa cultura, os judeus também estavam sujeitos a relacionar-se com ele. E como, apesar da importância, o trabalho com os textos não ocupava toda a vida da maioria dos judeus, esse relacionamento ocorria tanto na escrita quanto na experiência cotidiana.

Então, as duas formas básicas do relacionamento de judeus com o teatro que pretendo abordar de modo breve neste texto são estas: a que se realiza na convivência com o teatro em si, a construção e o espetáculo ali encenado; e aquela que se dá, na leitura e escrita, com o gênero literário.

Sobre a interação cotidiana dos judeus com o teatro, pouco se pode afirmar com certeza, tanto quando se pensa no que acontecia nas diversas comunidades da Diáspora, quanto quando se pensa nas diversas cidades da Judeia. Fato é que havia alguma interação,

⁴³⁹ Minha tradução de: There is no tragedy in the Bible. This is not to say that there is no innocent suffering. For instance, Abel and Jephthah's daughter are both innocent victims of an untimely death. Both the stories of their death, as told in the Bible are not allowed to raise any theological problem. The evil is caused by man, and the moral is that we can and should choose to avoid the sins of Cain and Jephthah. [...] In the earlier narrative of the Bible there is plenty of *material* for Tragedy. [...] As told in the Bible, however, these stories are not presented as tragedy but as moral lessons on the dire effects of human guilt, and if the events described are moral lessons they serve a good purpose.

fosse ela positiva, de frequência e participação, fosse de rechaço. Indícios de que judeus frequentavam apresentações de peças nos teatros são poucos, resumindo-se quase totalmente a alguns trechos da obra do próprio Filon, que serão mencionados em outro tópico adiante, e a uma inscrição do século II d.C. em um teatro na cidade de Mileto, a qual parece indicar assentos privativos de judeus.⁴⁴⁰

Já a postura contrária, de restrição, está registrada no Talmud Babilônico (*Abodah Zarah* 18b). O argumento contra a presença de um judeu no teatro fundamenta-se na possibilidade de que as apresentações promovam cultos a ídolos; e, no caso de não haver tais cultos, baseia-se em uma interpretação do *Salmo* 1, que aplica o primeiro verso, especialmente a expressão “não se assenta nos assentos dos zombadores” (וְרִמּוֹשׁב לְצִיִּים לֹא יֵשֵׁב), como recomendação para não se assentar em meio ao público do teatro. Certamente, reconheço que o Talmud é posterior ao período que me interessa de imediato. E mesmo podendo ser considerado registro de tradição oral previamente existente, dificilmente se poderia dar a datação precisa das afirmações ali encontradas. Ainda assim, serve como testemunho de que a discussão existiu. E se a proibição foi afirmada de modo claro, é possível que advenha de certo apelo do teatro entre os judeus, ainda que não se possa mensurar a quantidade ou frequência da presença deles nos espetáculos.

Nos livros dos *Macabeus* também não se encontra referência específica ao teatro. Enquanto outros espaços tipicamente helênicos⁴⁴¹ são mencionados em meio à tensa relação dos judeus com a dominação estrangeira, o teatro permanece sem referência.

Posteriormente, por outro lado, no ano 28 a.C., segundo Josefo, Herodes introduziu não somente jogos atléticos, mas também o teatro na própria cidade de Jerusalém. O historiador ressalta a estranheza desse tipo de espaço e das apresentações para os judeus da cidade:

πρῶτον μὲν γὰρ ἀγῶνα πενταετηρικὸν ἀθλημάτων κατεστήσατο Καίσαρι καὶ θέατρον ἐν Ἱεροσολύμοις ᾠκοδόμησεν, αὐθὶς τ' ἐν τῷ πεδίῳ μέγιστον ἀμφιθέατρον, περίοπτα μὲν ἄμφω τῇ πολυτελείᾳ, τοῦ δὲ κατὰ τοὺς Ἰουδαίους ἔθους ἀλλότρια: χρῆσις τε γὰρ αὐτῶν καὶ θεαμάτων τοιούτων ἐπίδειξις οὐ παραδίδοται.

⁴⁴⁰ A inscrição, catalogada sob o número 748 no *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, apresenta: τόπος εἰουδέων τῶν καὶ θεοσεβῶν – “*lugar dos judeus, os que também são tementes a deus*”, ou, “*lugar dos judeus e dos tementes a Deus*”. A ausência de outro testemunho a respeito do comportamento cotidiano desses judeus de Mileto dificulta a interpretação das implicações da inscrição. Apenas me refiro a ela, então, como evidência da presença deles no teatro, sem aprofundar nos possíveis desdobramentos.

⁴⁴¹ Estou pensando em “ginásio e efébia” (γυμνάσιον καὶ ἐφηβείον – 2 Mc 4:9).

Pois, primeiro, estabeleceu uma disputa quinquenal de jogos atléticos para César, e construiu um teatro em Jerusalém, bem como um anfiteatro muito grande na planície. Por um lado, ambos se destacavam pelo alto custo; por outro lado, eram alheios ao costume dos judeus, pois o uso deles e a apresentação de tais espetáculos não faz parte da tradição. (*AJ XV 8:1*)

No prosseguimento do texto, contudo, Josefo se detém em duas coisas que pareciam especialmente repugnantes aos judeus: a morte de homens por animais ferozes, por parecer-lhes impiedade (*ἀσεβὲς* – *asebés*), assim como o abandono dos costumes próprios para a realização desse tipo de exercício; e, sobretudo, certos monumentos a vitórias bélicas que estavam dispostos justamente ao redor do teatro, juntamente com inscrições que remetiam a feitos de César. O problema consistia no seguinte fato:

δοκοῦντες γὰρ εἰκόνας εἶναι τὰς τοῖς ὅπλοις περιειλημμένας, ὅτι μὴ πάτριον ἦν αὐτοῖς τὰ τοιαῦτα σέβειν, οὐ μετρίως ἐδυσχέραινον.

Pois, julgando serem imagens que estavam envolvidas pelas armas, visto que não era costume pátrio tais coisas venerar, estavam imoderadamente desgostosos. (*AJ XV 8:1*)

Em seguida, diante dos protestos contrários, Herodes chama os principais do povo e os conduz ao teatro (*εἰς τὸ θέατρον* – *eis tò théatron*) para oferecer-lhes uma demonstração que transforma as queixas em risadas: ele manda retirar as armas de um monumento para que vissem que se tratava de um pedaço de madeira⁴⁴², e não da imagem de um homem, por debaixo dos ornamentos. É importante ressaltar esses detalhes para evitar uma confusão. Embora o teatro seja o plano de fundo para os acontecimentos, a contenda não é para com as peças teatrais⁴⁴³, que não são especificamente mencionadas, mas sim para com uma suposta incompatibilidade religiosa bem determinada e resolvida, ao menos parcialmente, por uma

⁴⁴² Parece que o teatro construído por Herodes como um todo era feito de madeira, pois não deixa traços na arquitetura posterior de Jerusalém (PATRICH, 2002).

⁴⁴³ Não há como identificar precisamente o tipo de peça teatral que se apresentaria em Jerusalém, se é que haveria mesmo esse tipo de performance. Poder-se-ia conjecturar que se trataria de peças comumente apresentadas em outras cidades do mundo helenístico, já que Herodes promove a presença de estrangeiros em Jerusalém. Não é de todo impossível, contudo, que alguma das obras tivesse ligação com a história dos judeus, como estratégia para agradar alguns deles. Conjectura-se, a partir de uma rápida e não muito segura menção de Dionísio Periegeta, conforme texto transmitido pelo bispo bizantino Eustácio de Tessalônica, que Nicolau de Damasco, historiador e escritor grego, amigo de Herodes, que viveu anos em Jerusalém, teria escrito uma tragédia a respeito de Suzana. O texto diz somente: “[...] também conforme aquele que escreveu a peça de Suzana, penso que o Damasceno...” (*καθὰ καὶ ὁ γράψας τὸ δρᾶμα τῆς Σωσάννης, οἶμαι ὁ Δαμασκηνός*). A atribuição da autoria dessa obra perdida a Nicolau de Damasco é coerente com o que dele se sabe, e possível pelas datas de vida de Nicolau e do Periegeta. Contudo, permanece sem comprovação e não livre de disputa (cf. JACOBSON, 1983, p. 4). Se verdadeira, não seria desapropriado supor que Nicolau tivesse escrito a peça a pedido e pelo interesse de Herodes, para representação em Jerusalém.

demonstração mais precisa dos fatos. Inclusive, após esse incidente, segundo o historiador, grande parte dos judeus deixa de lado sua insatisfação para com o governante, enquanto outros, em menor grupo, mantinham o repúdio.

Não é possível, pois, fazer uma análise precisa da relação entre judeus e o teatro nos primeiros séculos d.C. e no período anterior. O que se pode afirmar é que, entre os próprios judeus, não havia unanimidade a respeito. Além disso, é notável que, como Josefo consegue registrar e o Talmud parece também indicar, a primeira grande preocupação evidenciada é a de se evitar a participação em um culto estranho ao do monoteísmo, desprovido de representação imagética, praticado entre os judeus.

No plano literário, não se constata uma repulsa específica ao gênero dramático ou à tragédia especificamente. Talvez um único texto do judaísmo helenístico, um trecho da *Carta de Aristeias*, possa levantar suspeitas (infundadas, como se verá) de uma polêmica contra o uso do gênero.⁴⁴⁴ Uma passagem ao final da *Carta de Aristeias* (312-317) conta que, depois de escutar a leitura do Pentateuco recém traduzido, Ptolomeu se admira e pergunta a Demétrio como poderia ser que uma obra como aquela podia não ter sido aludida por historiadores e poetas. Demétrio responde demonstrando a sacralidade do Livro, que impediria que sua exposição fosse feita como se se tratasse de um livro qualquer. Ele conta dois breves episódios para exemplificar. Um historiador que planejava se utilizar da Lei em um de seus textos sofre uma desordem mental e, ao se recuperar, é comunicado por sonho que o motivo era o fato de querer comunicar a homens comuns as coisas divinas (τὰ θεῖα – *tà theía*), e precisa desistir do intento para reaver a saúde. E Demétrio teria ouvido, em primeira mão, da parte de um poeta trágico chamado Teódecto (παρὰ Θεοδέκτου τοῦ τῶν τραγῳδιῶν ποιητοῦ – *parà Theodéctou toû tôn tragoidiôn poietoû*) que este pretendia utilizar acontecimentos registrados no texto sagrado como tema para uma peça (πρός τι δρᾶμα – *prós ti drâma*), mas que foi acometido de catarata nos dois olhos antes de fazê-lo. Após perceber o motivo da aflição, o poeta clama a Deus e é curado. Se lido fora do contexto, o episódio da catarata do tragediógrafo poderia ser entendido como interdição à utilização da tragédia como meio de expressão da narrativa bíblica. Não obstante, deve-se perceber o (duplo) objetivo da argumentação no diálogo, que procura justificar a ausência de referências à *Torah* em autores

⁴⁴⁴ Erkki Koskeniemi afirma que a *Carta de Aristeias* e Josefo “criticam tragediógrafos gregos que tentaram usar material bíblico em suas peças” (criticises Greek tragedians who tried to use biblical material in their dramas). Quanto a Josefo, ele se refere a *AJ* XII 113, sem observar, ao que parece, que, no trecho, o historiador está simplesmente recuperando o relato presente na *Carta de Aristeias* (KOSKENIEMI, 2005, p. 77).

gregos, e, ao mesmo tempo, exaltar a sacralidade do livro. O primeiro objetivo é destacado por Collins, quando o pesquisador se opõe a uma curiosa hipótese de Trencsenyi-Waldapfel, que entende o trecho como sinal de um ataque contra a tragédia de Ezequiel (COLLINS, 2000, p. 225). Além disso, o fato de que a questão não é especificamente voltada contra um gênero literário fica claro quando se observa que a interdição ocorre também no caso do historiador, responsável por um tipo de escrita não tão distante, ao menos no que se refere ao discurso, do encontrado nas próprias páginas da Bíblia. Se a ideia de uma peça teatral com tema bíblico fosse completamente restringida pelo texto de *Aristeias*, o trabalho de Josefo também seria. E o historiador judeu não parece entender o texto nesse sentido.

Não há, pois, restrição explícita. Por outro lado, as evidências esparsas de que dispomos não possibilitam a constatação de uma contínua tradição da arte teatral judaica, embora alguns tenham tentado isso demonstrar, de modo não convincente (BELKIN; KAYNAR, 2002, p. 871). A única peça de teatro judaica que nos chegou da Antiguidade é a de um escritor chamado Ezequiel, e que passarei a comentar agora, para depois apresentar alguma influência da tragédia na escrita de Flávio Josefo, historiador que viveu pouco tempo depois de Filon.

5.3.1 ΕΞΑΓΩΓΗ, tragédia de um judeu

O texto de que dispomos é, na verdade, um conjunto de fragmentos. E, como é usual, também é fragmentar a informação que dispomos a respeito do autor e da obra em seu contexto. Mas como se trata de uma obra cuja especificidade é inegável, por ser a única peça trágica escrita por um judeu que nos chegou da Antiguidade⁴⁴⁵, houve considerável esforço para a elucidação de incontáveis questões e melhor apreciação do escrito. Há variadas hipóteses sobre autoria, datação e lugar de origem do texto, bem como sobre sua audiência almejada e sua divulgação. Não havendo possibilidade de discutir cada uma dessas hipóteses de modo detido, restrinjo-me a relatar os entendimentos de Pierluigi Lanfranchi, o mais recente pesquisador dedicado especificamente à *Eksagogué*, comparando sua proposta, se

⁴⁴⁵ Thomas D. Kohn (KHON, 2002) propôs que essa “única” tragédia não fosse única, mas um conjunto de quatro peças. A concepção de que se trata de uma peça somente seria oriunda de uma apreciação errônea dos fragmentos. Contudo, Howard Jacobson (JACOBSON, 2003) demonstrou de modo contundente a inadequação da proposta de Kohn, e a pertinência da visão tradicionalmente aceita de que a *Eksagogué* é uma tragédia em cinco atos. Pierluigi Lanfranchi, posteriormente, corrobora a veemência com que Jacobson responde ao artigo de Kohn (LANFRANCHI, 2006, p. 22), mas demonstra suspeitas sobre a precisão e o fundamento textual para a divisão da peça em cinco atos (LANFRANCHI, 2006, p. 31).

eventualmente isso parecer proveitoso, com a de outros autores.

Lanfranchi afirma que a obra de Ezequiel “deveria ser compreendida como produto da apropriação 'ativa' da parte dos judeus da diáspora do patrimônio cultural dos gregos”⁴⁴⁶ (LANFRANCHI, 2006, p. 3). Essa afirmação revela duas coisas: a ideia de que a *Eksagogué* é oriunda da diáspora, e a consideração de um papel ativo dos judeus da diáspora diante do legado cultural grego. Essa percepção é sumamente importante, pois leva a uma apreciação mais adequada da literatura judaica em língua grega, não permitindo que esta seja considerada como fruto de uma impensada e ingênua assimilação.⁴⁴⁷ Já a localização da obra em algum lugar da diáspora, apesar de parecer óbvia, já foi contestada por pesquisadores que propuseram que a obra (ou ao menos o autor) teria se originado em Jerusalém. Lanfranchi, suspeita que a tragédia tenha sido escrita em Alexandria, mas, apesar de arrolar indícios de tal procedência, tais como a existência de uma tradição teatral na cidade, o calendário de tipo egípcio implicado em alguns trechos, e a posterior utilização da obra por parte de Filon⁴⁴⁸, o pesquisador opta pela prudência e apenas assegura que a produção é testemunho da vida cultural “das comunidades da diáspora de língua grega na época helenística”⁴⁴⁹ (LANFRANCHI, 2006, p. 13).

O único fato que poderia causar algum estranhamento na localização da *Eksagogué* na diáspora é o nome do autor. O nome “Ezequiel” não era comumente utilizado nas comunidades da diáspora de língua grega. Nenhum outro autor ou personagem histórico conhecido no judaísmo de língua grega é assim nomeado. Lanfranchi observa que a raridade do nome fez com que se pensasse que pudesse tratar-se de um pseudônimo, inclusive porque é conhecida a existência de pseudepígrafos atribuídos ao profeta Ezequiel. Contudo, ele entende que o conteúdo da tragédia não é típico do textos que costumavam buscar beneficiar-se com a atribuição a um autor de renome histórico ou mítico (LANFRANCHI, 2006, p. 9). Então, o pesquisador sugere que se aceite o nome Ezequiel como o verdadeiro nome do autor da

⁴⁴⁶ Minha tradução de: devait donc être comprise comme un produit de l'appropriation “active” de la part des Juifs de la diaspora du patrimoine culturel des Grecs.

⁴⁴⁷ Erich Gruen aborda a *Eksagogué* de modo bastante apropriado, reconhecendo a utilização de convenções, mas também a inserção de elementos novos, o que evidencia a complexidade da obra e a perspicácia de seu autor (GRUEN, 1998, p. 128-135).

⁴⁴⁸ Em um breve artigo, o autor consegue expôr instigantes convergências lexicais e exegéticas que encontra entre a *Eksagogué* e o tratado *Sobre a Vida de Moisés* de Filon, as quais permitem que conclua que Filon conhecia a obra. Mas o pesquisador não deixa de reconhecer as diferenças oriundas dos gêneros literários desenvolvidos pelos autores, bem como opções exegéticas divergentes em alguns momentos (LANFRANCHI, 2007b).

⁴⁴⁹ Minha tradução de: des communautés de la diaspora de langue grecque à l'époque hellénistique.

Eksagogué, que, a confiar no testemunho de Clemente de Alexandria e Eusébio de Cesareia, seria poeta de tragédias⁴⁵⁰, e não de uma só peça (LANFRANCHI, 2006, p. 10). Além do nome e de ter escrito tragédias, nada se sabe sobre Ezequiel.

Quanto à data, Pierluigi Lanfranchi assinala que dispomos do *terminus post quem*, que seria a tradução da LXX, que Ezequiel utiliza, e o *ante quem*, que seria a obra de Alexandre Poliístor, que cita a *Eksagogué* em sua obra. Então, temos que considerar que qualquer época é possível entre a segunda metade do século III e a primeira do século I a.C.. Definir algo além disso teria caráter meramente conjectural (LANFRANCHI, 2006, p. 10).⁴⁵¹

Uma questão importante para meu texto, e também não negligenciada por Pierluigi Lanfranchi, diz respeito ao gênero do texto de Ezequiel. A *Eksagogué* tem sido chamada de “tragédia”, desde Eusébio e Clemente, com correção? O pesquisador reconhece a necessidade de discutir o assunto por duas causas fundamentais: por um lado, a aparente violação das convenções dramáticas, assim como a falta de elementos constitutivos da tragédia; por outro lado, a inexistência do que se considera trágico no enredo. De início, Lanfranchi enfrenta a ligação entre a noção corrente de trágico, ligada a uma visão radicalmente pessimista da existência no mundo, e a definição do gênero, da tragédia. Ele afirma que há uma confusão na atrelagem dos termos. A noção que se construiu de “trágico” a partir do conjunto preservado das peças do século V a.C. não serviria como padrão para a definição do gênero em períodos posteriores. Quando se depara com a afirmação de que não há trágico e tragédia no âmbito do judaísmo, Lanfranchi observa a falta de consenso entre os biblistas a respeito, referindo-se inclusive ao livro de Exum, que abordei no tópico anterior, como evidência da dificuldade de se definir o que viria a ser o “trágico”, e não tanto a tragédia enquanto gênero literário (LANFRANCHI, 2006, p. 17-18). Ou seja, ele reafirma a necessidade de se desatrelar os conceitos. Para ele, é possível falar da tragédia sem falar do trágico, e de uma tragédia sem trágico.

Quanto às inadequações da *Eksagogué* às supostas convenções do gênero,

⁴⁵⁰ Pode ser interessante observar que Clemente (*Strom.* I 23 155:1) diz que ele é “o poeta das tragédias judaicas” (ὁ τῶν Ἰουδαϊκῶν τραγῳδιῶν ποιητής).

⁴⁵¹ Certamente, não faltam pesquisadores dispostos a se arriscarem em tentativas sem base textual ou evidências históricas razoáveis. Howard Jacobson observa que alguns propuseram que Ezequiel teria escrito depois de Josefo, pois, de outra maneira, segundo eles, o historiador o teria mencionado. Outros quiseram desvalorizar a figura de Alexandre Poliístor como *terminus ante quem*, sugerindo que Eusébio teria citado a *Eksagogué* a partir de uma leitura em primeira mão. Tanto essas propostas quanto outras, que, respeitando minimamente as evidências, apontam para alguma época específica no intervalo entre a segunda metade do século III e a primeira do I a.C., carecem de argumentos consistentes (JACOBSON, 1983, p. 5ss).

Lanfranchi procura demonstrar que estas não eram, no período helenístico, as mesmas percebidas no período clássico, uma vez que o gênero estava em constante evolução e apresentava novidades. Além disso, segundo ele, a *Poética* não deve ter sido lida por Ezequiel e seus espectadores ou leitores, os quais consideravam a obra como uma tragédia sem que isso levantasse qualquer questão, “pois ela se coloca em continuidade com os modelos clássicos e obedece às convenções do gênero em suas características literárias e dramáticas”⁴⁵² (LANFRANCHI, 2006, p. 19).

A peça de Ezequiel não só seria reconhecível por seus contemporâneos como tragédia, como também poderia ter sido contemplada em uma encenação real e não lida somente. Lanfranchi observa que as supostas incompatibilidades da obra com a encenação não são tão impeditivas quanto julgam seus proclamadores. A representação de Deus não se fazia necessária. Poder-se-ia utilizar somente uma voz vinda de fora de cena, o que é sugerido por uma fala de Deus no texto (v. 100-103), além de algo semelhante já ter sido realizado previamente inclusive em tragédias clássicas. Já a representação de milagres, como o da sarça ardente e da transformação do bastão em serpente, que requereriam tecnologia inexistente no período, não seria irrealizável.⁴⁵³ Haveria recursos para tanto.

No mais, o grande esforço empreendido para adaptar o texto narrativo do *Êxodo* em peça dramática, bem como a existência de falas que parecem ter seu sentido pleno percebido somente na visualização da cena parecem indicar uma realização da peça no palco (LANFRANCHI, 2006, p. 35-38). A veracidade histórica de tal encenação permanece improvada, mas o pesquisador convence, ao menos, da criação do texto com vistas à encenação. Ademais, sugere que a *Eksagogué* pode ter sido encenada em algum festival judaico (LANFRANCHI, 2006, p. 64), o que me parece bastante plausível.

É razoável imaginar que em festivais, como o que celebrava a produção da *Septuaginta* na ilha de Faros, segundo Fílon (*Mos.* 2.41), houvesse lugar para a apresentação de uma peça como a de Ezequiel, como um entretenimento com conotação didática/religiosa.⁴⁵⁴ Rachel Davies (DAVIES, 2008), contudo, vai além e propõe que a

⁴⁵² Minha tradução de: car elle se pose en continuité avec les modèles classiques et obéit aux conventions du genre dans ses caractéristiques aussi bien littéraires que dramaturgiques.

⁴⁵³ Uma leitura do texto em si pode fazer com que as cenas dos milagres (da sarça ardente, do bastão transformado em serpente e da mão que se torna branca) evidenciem não a impossibilidade da performance, mas o contrário. O estudo de Jacques van Ruiten sobre a reescrita desses episódios do *Êxodo* na *Eksagogué* demonstra indícios de que certas alterações se devem ao fato de que o texto de Ezequiel foi pensado para o palco (RUITEN, 2006).

⁴⁵⁴ Penso no público da *Eksagogué* como preponderantemente formado por judeus, embora Fílon diga que não judeus também participassem do referido festival. John Barclay, pelo contrário, considera

Eksagogué foi escrita por Ezequiel em Alexandria, para servir como uma performance litúrgica em substituição ao sacrifício. Segundo a autora:

[...] é precisamente a *resistência* da obra à “Tragédia” que é crucial. Ao transformar a narrativa bíblica em drama grego, Ezequiel se nega a realizar os usuais movimentos dos tragediógrafos; em vez de dar voz aos silêncios de uma narrativa épica, ele adota a estrutura dramática como uma maneira de negociar o problema do sacrifício no exílio. O fato em si de a tragédia de Ezequiel não cumprir com o que se espera de uma tragédia clássica é importante; a *Eksagogué* não expande o que a narrativa bíblica elide. Ao contrário de prover respostas, o uso de Ezequiel do gênero trágico se torna uma maneira poderosa de negociar questões contemporâneas. [...] a *Eksagogué* é uma substituição litúrgica para o sacrifício da Páscoa, ordenado no texto bíblico, mas impossível durante a Diáspora, em sua – então tradicional – forma ritual, e [...] pode ser vista como parte da tradição *midráshica* judaica.⁴⁵⁵ (DAVIES, 2008, p. 398-399.)

Cito esse longo trecho, porque me permitirá apontar o motivo de meu desacordo com grande parte da proposta, bem como o acordo com alguns detalhes importantes. Primeiramente, observo que a suposta resistência à tragédia acusada por Davies pode ser percebida erroneamente por nossa falta de conhecimento a respeito do gênero no período helenístico. Subordinar a peça de Ezequiel às tragédias clássicas não é bom caminho, como observou Lanfranchi. Outro problema que se mostra neste trecho e fica mais claro ao longo do artigo é uma confusão entre a *diáspora* (note-se que ela usa a expressão “durante a Diáspora”!), o *exílio* e o período após a destruição do Templo. Supor atitudes dos judeus na diáspora a partir do que se espera de exilados não é razoável. Mais grave ainda é supor suas

que a peça visa a um público não judeu (BARCLAY, 1996, p. 136). Ellen Birnbaum expõe diferentes hipóteses sobre o festival e sobre a identidade desses muitos não-judeus que, segundo Filon, comemoravam com os judeus, mas afirma que não é possível resolver nenhuma das questões com segurança (BIRNBAUM, 2011). Parece-me que várias das hipóteses são plausíveis. Por exemplo, entendo que a festa poderia ser acompanhada por não numerosos não-judeus como diz Filon, mas por alguns interessados que fossem amigos de judeus (e, nesse caso, Filon teria exagerado por ênfase). Mas suspeito que é possível também pensar que a curiosidade de muitos, em um contexto politeísta, poderia fazê-los querer presenciar a celebração de uma religião alheia. O que não me parece sensato é julgar que o relato de Filon seja completamente inventado. Seus primeiros leitores conterrâneos acusariam imediatamente a falsidade nesse caso.

⁴⁵⁵ Minha tradução de: [...] it is precisely the work's *resistance* to “Tragedy” which is crucial. In transforming the biblical narrative into Greek drama Ezekiel refuses to make the usual tragedians' moves; rather than giving voice to the silences of an epic narrative, he adopts dramatic structure as a way of negotiating the problem of sacrifice in exile. The very fact that Ezekiel's tragedy does not comply with what is expected of a classical tragedy is important; the *Exagoge* does not expand what the biblical narrative elides. Instead of providing answers, Ezekiel's use of the tragic genre becomes a powerful way of negotiating contemporary concerns. [...] the *Exagoge* is a liturgical replacement for that very Passover sacrifice commanded in the biblical text but impossible during the Diaspora in its – by then traditional – ritual form, and [...] it may be seen as part of the Jewish midrashic tradition.

atitudes e interpretar seus vestígios a partir do conhecimento que temos do período posterior a 70 d.C., quando o judaísmo passa a experimentar mudanças intensas rumo a uma ortodoxia específica. Ora, o judeu da diáspora não se via como exilado e tinha sim um Templo. A peregrinação a Jerusalém era realizável. Ademais, ela entende que Ezequiel se aproveita da conotação cúltica do contexto original das tragédias gregas clássicas na formulação de sua peça litúrgica substituta do sacrifício pascal. Ao fazer essa relação, ela desconecta a obra de seu contexto discursivo imediato de modo radical, desconsiderando que outros autores helenísticos podem ter adaptado textos narrativos ao teatro, e operado diversas mudanças ao fazê-lo, sem que tivessem qualquer intenção litúrgica.⁴⁵⁶ Por fim, a ênfase que Davies percebe que Ezequiel daria à etiologia da Páscoa, e que ela reconhece existir em menor grau no próprio texto bíblico, pode dever-se simplesmente a um caráter instrutivo e não ritual necessariamente.

O que julgo acertado é o reconhecimento de que o texto constrói uma negociação. Mas entendo que o negociado não é o culto ou a comunicação com a divindade necessariamente, mas a adaptação da tradição a novas formas de comunicação. Outro ponto relevante que ela procura ressaltar é o caráter *midráshico* da peça, o que é de fato importante para compreender o que dela nos chegou, e que havia sido sugerido por Howard Jacobson anteriormente (JACOBSON, 1983, p. 26).

O que percebo na *Eksagogué* é, pois, uma tragédia helenística escrita por um judeu, entre outras que ele mesmo pode ter escrito. Não se pode definir como foi sua recepção. Mas não é fora de senso supor que ela tenha sido encenada em festivais judaicos em Alexandria, não como rito ou liturgia, mas como uma obra para deleite dos judeus com um tema que exaltava sua história e transmitia suas tradições próprias de um modo comum.

5.3.2 *Josefo e a tragédia na história*

A presença da *Eksagogué* neste estudo não requereu muita explicação. Afinal, trata-se de uma peça de teatro, escrita por um judeu antes do período em que Filon escreve, e

⁴⁵⁶ Penso no caso do papiro identificado como *P.Oxy. 2382*, mencionado por Lanfranchi como tragédia do período helenístico, assim como a *Eksagogué* (LANFRANCHI, 2006, p. 32). O documento conserva versos (ao todo quase vinte, mas somente seis conservados de modo a serem legíveis) que parecem advir de uma peça helenística baseada na história do rei lídio Gíges, narrada por Heródoto (cf. SOMMERSTEIN, 2002, p. 122). Há, contudo, uma discussão insolúvel sobre a datação da peça. Inclusive, há quem sugira que não terá sido o caso de um poeta trágico helenístico adaptar um trecho de Heródoto, mas de que este tenha se utilizado da peça cujos versos se apresentam no papiro, que seria, pois, bastante mais antiga, anterior a Sófocles inclusive (BELLONI, 2000).

que foi lida por este. Já a rápida menção que farei a Josefo parece solicitar que eu explicito a razão, uma vez que não se trata de um tragediógrafo, nem de um predecessor do alexandrino. Nascido em 37 d.C., o sacerdote e, posteriormente, historiador judeu não poderia ter escrito nada em tempo para que Filon o lesse.⁴⁵⁷ Contudo, o que procuro não é nenhum tipo de dependência, fonte ou origem para a estratégia que tentarei observar em *Embaixada a Gaio*, mas sim alguma experiência que apresente similaridades que auxiliem na compreensão do texto. E, nesse sentido, mencionar Josefo é pertinente, pois, apesar das grandes diferenças da experiência dos dois autores, algo há de comum entre eles, não há como negar. Além disso, Josefo figura neste capítulo por ter se aproveitado da tragédia de forma persistente em seus textos.

Louis Feldman ressalta a quase simultaneidade da invenção da tragédia e da historiografia grega, e observa que essa proximidade temporal não constitui a única relação entre os dois gêneros. Semelhanças e claras influências dos trágicos sobre os historiadores são perceptíveis na obra de historiadores de ambas as principais escolas, a de Aristóteles e a de Isócrates (FELDMAN, 2006, p. 413-417). Quanto a Josefo especificamente, Feldman demonstra como é vasto o uso que ele faz da obra dos trágicos da Atenas clássica, tanto no que diz respeito a palavras e expressões que deles toma emprestadas, quanto a temas a eles relacionados que o historiador introduz em suas narrativas. Josefo estaria particularmente em débito com Eurípides, o mais popular tragediógrafo do período helenístico e posterior (FELDMAN, 2006, p. 425ss), mas não deixaria de apresentar importantes contatos temáticos e vocabulares com tragédias de Sófocles (FELDMAN, 2006, p. 427ss). É notável, também, que, pela observação de acréscimos que introduz em sua reescrita de textos bíblicos, é possível constatar que Josefo intenta aumentar a dramaticidade de várias narrativas das Escrituras, por exemplo, intensificando e mantendo o suspense na apresentação das cenas ou enfatizando a ironia existente (FELDMAN, 2006, p. 420ss).

Feldman cataloga ressonâncias dos trágicos na obra de Josefo e as comenta, atentando para o propósito narrativo e literário imediato do historiador. Mas um estudo mais detido e com um foco mais específico pode revelar outros detalhes importantes e sugerir uma funcionalidade da opção do historiador pela tragédia. É o que percebo ser tentado na tese doutoral de Honora Chapman, intitulada *Spectacle and Theater in Josephus's Bellum*

⁴⁵⁷ Inversamente, o historiador pode ter tido acesso pelo menos a alguma parte dos escritos de Filon. Josefo se refere ao alexandrino em *Antiguidades Judaicas* e a ele se refere como se tratando de um homem “não inexperiente na filosofia” (φιλοσοφίας οὐκ ἄπειρος – *philosophías ouk ápeiros*), *Ant.* 18:8.

Judaicum [Espetáculo e Teatro em *Bellum Judaicum* de Josefo]. A partir da concepção de um público múltiplo pretendido pela obra de Flávio Josefo, formado pela elite romana, por gregos e por judeus falantes de grego, Chapman procura demonstrar como funciona e qual o objetivo da construção trágica e espetacular de algumas cenas de *A guerra judaica*.⁴⁵⁸

De início, a pesquisadora observa que o teatro e o espetáculo estavam no centro da vida romana no século I d.C., e que chegava a influenciar a escrita de obras em princípio alheias ao palco cênico, incluídos aí os historiadores (CHAPMAN, 1998, p. 1-3). Com isso em mente, ao longo da tese ela procura demonstrar que Josefo faz uso da teatralidade como artifício literário para produzir nos leitores a reação que almeja, com vistas a favorecer uma leitura dos acontecimentos que permita a atribuição da culpa pela destruição de Jerusalém aos rebeldes, e não ao povo judeu como um todo.⁴⁵⁹ Antes de analisar as três cenas selecionadas

⁴⁵⁸ A opção pelo estudo de Chapman, que se deve a uma adequação ao propósito de meu texto, não significa que eu desconsidere outros estudos pertinentes e importantes. Suresh Shenoy oferece uma boa revisão da bibliografia que aborda *B.J.* como uma obra literária (SHENOY, 2006, p. 15-36). Ademais, o próprio autor desenvolve uma ambiciosa abordagem que pretende demonstrar que quase a totalidade do texto de *B.J.* é escrito como uma tragédia, seguindo o modelo de Sêneca. Dessa forma, segundo o autor, deve-se concluir que: “*Como o gênero da história narrativa é essencialmente diferente do gênero da tragédia de cinco atos narrativa, é lógico concluir que B.J. é um trabalho com dois distintos textos literários em dois distintos gêneros.*” [Since the genre of narrative history is essentially distinct from the genre of narrative five-act tragedy, it is logical to conclude that B.J. is a work with two distinct literary texts in two distinct genres] (SHENOY, 2006, p. 272). O autor percebe duas narrativas que correm juntas e simultâneas, da mesma forma que fantasia e história compartilham o mesmo texto. Com essa imagem, ele descreve a complexidade do texto de Josefo e faz atentar para a importante dimensão literária da obra, que seria resultado de uma deliberada determinação do autor no sentido de escrever uma tragédia narrativa, uma vez que não se tratam de elementos da tragédia trazidos ao texto simplesmente. Uma dificuldade não resolvida na proposta é a questão da relação entre a cronologia dos eventos históricos e a estruturação da narrativa como tragédia ao modo de Sêneca. A estrutura e ordenação da apresentação dos acontecimentos não se deve, em princípio, à realidade dos fatos simplesmente? Nesse caso, a semelhança estrutural com a tragédia poderia ter se realizado ao acaso. Ao menos, teríamos que pensar na possibilidade de que, ao aproveitar o modelo de Sêneca, Josefo o fez por perceber a coincidência do mesmo com os eventos. Essa dificuldade de demonstração e o ambicioso alcance da tese de Shenoy me fizeram preferir referir-me mais detidamente a Chapman. Mas deve-se considerar, também, o recente estudo de Yuval Shahar, que demonstra como Josefo descreve a topografia das cenas de sítio e batalha com detalhes e precisão terminológica, mas opera uma seleção de informações conforme o que convém para a exposição do enredo. O pesquisador sugere que se perceba o papel de Josefo como o de um “gerente de palco” (*stage manager*) (SHAHAR, 2011). O estudo, detalhado em observações topográficas a partir dos textos de Josefo e dos próprios lugares mencionados (apresentados ao leitor por fotografias), é importante por demonstrar que o historiador não se importa simplesmente com a precisão ou o volume das informações, mas com a construção da narrativa. Ele mostra com palavras o que o leitor precisa ver para acompanhar a cena. Por isso Shahar chama Josefo também de “dramaturgo” (*dramatist*).

⁴⁵⁹ Como se verá a seguir, minha proposta para a leitura de *Legatio* tem alguma semelhança com a de Chapman para *A Guerra Judaica*, mas também algumas diferenças em seus detalhes e na formulação geral da finalidade.

para seu estudo, a saber, a destruição do Templo, o canibalismo da judia faminta e o suicídio coletivo em Massada, ela observa que Josefo narra dois episódios espetaculares⁴⁶⁰ que revelam sua expectativa com respeito à reação do público romano diante dos espetáculos, o que poderia evidenciar o tipo de reação que ele esperaria com a construção de diversas cenas trágicas ao longo de seu texto (CHAPMAN, 1998, 14-17). Os leitores seriam capazes de estabelecer conexão entre o que contemplam e leem e a tradição das tragédias gregas, além de estarem susceptíveis aos mesmos sentimentos que as tragédias geravam em seus espectadores.

Ao longo dos três capítulos em que analisa cada uma das três cenas escolhidas para sua tese, Chapman realiza uma leitura cuidadosa e é convincente ao demonstrar que Josefo deliberadamente se utiliza de elementos próprios das tragédias gregas e do espetáculo para construir sua narrativa. Além disso, ela consegue sugerir possíveis intenções de Josefo, pois não quer somente informar o que ele faz, mas decifrar o porquê. Para não me alongar demais neste ponto, seleciono apenas um exemplo de modo a ilustrar o tipo de leitura da autora.

Um dos mais famosos relatos de *A Guerra Judaica* é aquele do filicídio e canibalismo cometido por uma certa Miriam, que, durante o cerco a Jerusalém, corroída pela fome e pela pressão dos rebeldes que dela requeriam comida, mata seu bebê de peito para dele se servir e oferecer também àqueles. Chapman demonstra que a narrativa (inclusive as falas atribuídas aos personagens, com destaque para o pequeno discurso da mãe diante da criança que ela estava por matar) está permeada por um vocabulário que remete à tragédia grega. Não há dúvida, que o próprio acontecimento já favorece tal conexão, embora também pudesse fazer com que o historiador se referisse a um semelhante episódio registrado na Bíblia hebraica (II *Reis* 6:28ss). Chapman entende que o fato de Josefo escolher apresentar o ocorrido como sem precedentes e silenciar a narrativa de II *Reis* se explica como estratégia para ressaltar a importância do que está por contar (CHAPMAN, 1998, p. 61). Eu percebo nisso a capacidade do autor mobilizar os discursos nos quais é versado de modo pensado, com vistas à construção de um texto com um objetivo. Ecoar um texto (ou certo aspecto dele) enquanto silencia outro é marca de uma astúcia discursiva, que pode ser considerada como fundamental para o escritor, e, em especial, para o escritor envolvido em uma *negociação* intercultural. Essa discussão teve e ainda encontrará espaço nesta tese. Por ora, volto à

⁴⁶⁰ Tratam-se da súplica de Antígono diante de Sóssio (*BJ* 1:346ss), que debocha do oponente e o chama de Antígona, além da cena do aprisionamento do próprio Josefo, que é observado pelos romanos e provoca piedade neles (*BJ* 3:393ss).

interpretação de Chapman. Ela propõe uma pergunta pertinente: Como apresentar a narrativa de uma judia que mata seu filho para cometer canibalismo e evitar que os leitores da elite romana repudiem imediatamente tal personagem e os judeus em geral?⁴⁶¹

Josefo encontra sua resposta na tragédia grega. Josefo intencionalmente usa a linguagem da tragédia para encorajar seu público a ter piedade de Miriam. Loucura trágica e desespero dominam o relato de Josefo da fome. Para o episódio de Miriam, o historiador intencionalmente evoca as descrições de Eurípides das circunstâncias desesperadoras de mães tais como Medeia e Agave nas *Bacantes*, com vistas a aumentar o *pathos*.⁴⁶² (CHAPMAN, 1998, p. 53)

Essa e outras constatações semelhantes possibilitam a Chapman afirmar que:

Espectáculo e tragédia operam como princípios centrais que guiam a produção de história por parte de Josefo. Josefo usa esses recursos literários com vistas a convencer seu público da inocência da maioria dos judeus na rebelião, enfatizar a tragédia da queda de Jerusalém e a destruição do Templo, e convidar seus leitores a identificarem-se com o constante reconhecimento de Tito do valor do Templo.⁴⁶³ (CHAPMAN, 1998, p. 171)

Sem dúvida, Honora Chapman contribuiu com sua tese de modo louvável para a compreensão da obra de Josefo, bem como para a percepção das possibilidades de apropriação de recursos relacionados com a tragédia e os espetáculos por parte de autores de textos narrativos. Faltou-lhe, segundo penso, contudo, uma problematização acerca das implicações dos sistemas de pensamento na aproximação que Josefo opera, pois ele não deixa suas concepções teológicas de lado, mas, ao mesmo tempo, importa um vocabulário e um arcabouço conceitual próprios da tragédia grega. Chapman não se envereda nas questões relacionadas ao conceito estrito de trágico. E essa discussão, ao que me parece, pode prover

⁴⁶¹ Essa pergunta me faz pensar em outra razão para o silêncio de Josefo com respeito ao texto de II *Reis*. Ora, mencionar outro ato de canibalismo semelhante praticado por mulheres judias poderia favorecer a generalização por parte de leitores não-judeus, que tomariam o fato não como coincidência, mas como perniciosidade própria de um povo, alimentados e alimentando os discursos antijudaicos existentes. Pela mesma razão, Josefo pode insistir no caráter sem precedentes do episódio, precavendo-se de que se entenda o fato como comum para um judeu (assim como enfatiza o fato de o Santo dos Santos não conter nada, possivelmente para opor a alegação de que ali os judeus adorariam uma cabeça de asno, cf. CHAPMAN, 1998, p. 27-28).

⁴⁶² Minha tradução de: Josephus finds his answer in Greek tragedy. Josephus purposely uses the language of tragedy to encourage his audience to pity Mary. Tragic madness and desperation dominate Josephus's account of the famine. For the episode of Mary, the historian purposely evokes Euripides' descriptions of the desperate circumstances of mothers such as Medea and Agave in the *Bacchae* in order to increase the *pathos*.

⁴⁶³ Minha tradução de: Spectacle and tragedy operate as central principles guiding Josephus's production of history. Josephus uses these literary devices in order to convince his audience of the innocence of the majority of Jews in the rebellion, to emphasize the tragedy of the fall of Jerusalem and the destruction of the Temple, and to invite his readers to identify with Titus's constant recognition of the value of the Temple.

questões intrigantes e urgentes, tanto quanto as questões fundamentalmente literárias: Como Josefo articula sua crença monoteísta com uma apresentação trágica de diversos eventos d'*A Guerra Judaica*? O trágico está subordinado, enquanto visão de mundo, ainda que se apresente robusto no texto? O trágico é utilizado, assim como a tragédia, como recurso para exposição ao grego e ao romano, como se fosse uma forma de linguagem, sem competir com a visão que o próprio autor tem da existência no mundo?

Questões como essas, levantadas a partir da obra de Josefo, podem me servir para pensar o caso de Fílon, que é o tema desta tese. Deixo, pois, os escritos do historiador e passo aos do exegeta alexandrino.

5.4 Fílon e o teatro

No capítulo anterior, mencionei certa querela de Fílon para com os poetas gregos em *Mos.* 1.2, que, segundo ele, teriam usado seus talentos de modo inadequado, compondo em verso e prosa “comédias e fábulas grosseiras” (κωμωδίας καὶ συβαριτικὰς ἄσελγείας – *komoidias kai sybaritikàs aselgeías*). Em princípio, ele parece generalizar sua crítica aos poetas gregos, responsáveis pela ausência de exposição a respeito de Moisés no arquivo helênico. Mas se restringe a mencionar como exemplo de mal uso das capacidades literárias somente esses dois gêneros. As fábulas grosseiras (ou licenciosas) são o exemplo de texto desaprovado escrito em prosa. Não é possível definir com certeza as características específicas dessa espécie de fábula a que Fílon se refere⁴⁶⁴, mas o adjetivo que ele acrescenta sugere ao menos alguma temática própria que ele tem em mente. Já o exemplo de texto em verso exemplificado na reprovação nos é bem conhecido, a comédia. Esse passo marca algo importante para a apreciação de outros gêneros em Fílon, pois deixa evidente que ele se incomoda não com um gênero literário específico por sua forma ou modo de recepção, mas sim com os temas que o caracterizam. Ter isso em mente é importante ao pensar a relação de Fílon com o teatro, pois, se em *Sobre a Vida de Moisés* ele começa em tom crítico aos poetas helênicos em geral, mas exemplifica especificamente com gêneros ligados a temas cômicos, burlescos ou licenciosos, em *Sobre a Agricultura*, ele acusa ouvidos e olhos como sendo insaciáveis e, como evidência, aponta para as grandes multidões que aplicam seus sentidos aos prazeres do teatro, mas acaba, também nesse passo, sinalizando para um tipo específico de espetáculo que repudia:

⁴⁶⁴ συβαριτικὰς – *sybaritikàs*. Sobre a dificuldade de especificação das características das fábulas assim referidas, cf. DIJK, 1997, p. 107-109.

ἐπεὶ πόθεν ἄλλοθεν τὰ πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης θέατρα νομίζομεν ἀμυθῆτων μυριάδων ἀνὰ πᾶσαν ἡμέραν πληροῦσθαι; οἱ γὰρ ἀκουσμάτων καὶ θεαμάτων ἤττους καὶ ὦτα καὶ ὀφθαλμοὺς χωρὶς ἠνιῶν ἐάσαντες φέρεσθαι καὶ κιθαριστὰς καὶ κιθαρωδοὺς καὶ πᾶσαν τὴν κεκλασμένην καὶ ἄνανδρον μουσικὴν περιέποντες, ἔτι δὲ ὀρχηστὰς καὶ τοὺς ἄλλους μίμους ἀποδεχόμενοι, ὅτι σχέσεις καὶ κινήσεις ἐκτεθηλυμμένας ἴσχονται καὶ κινοῦνται, τὸν ἐπὶ σκηνῆς αἰεὶ πόλεμον συγκροτοῦσι μῆτε τῆς τῶν ἰδίων μῆτε τῆς τῶν κοινῶν ἐπανορθώσεως πεφροντικότες, ἀλλὰ τὸν ἑαυτῶν οἱ δυστυχεῖς διὰ τε ὀφθαλμῶν καὶ ὠτῶν ἀνατρέποντες βίον.

Afinal, que outra origem julgamos haver para o fato de que, em todos os lugares do mundo habitado, os teatros se enchem todos os dias de incontáveis milhares de pessoas? Pois esses escravos dos sons e espetáculos, que permitem que os ouvidos e olhos se levem sem rédeas, que tratam com honra citaristas e cantores que acompanham a cítara, bem como tudo quanto é música débil e sem masculinidade, aprovando dançarinos e outros mímicos (porque ficam parados e se movem em posições e movimentos efeminados), sempre aplaudem a contenda sobre o palco, sem terem tomado em consideração nem o aprimoramento de si próprios, nem o comum, mas, desgraçados, desperdiçam a vida por meio dos olhos e ouvidos. (*Agr.* 35)

Espectáculos trágicos também poderiam ser criticados no trecho, por também seduzirem os sentidos do espectador, mas, embora não mencione a comédia especificamente, a descrição da música e dos gestos aponta para espetáculos do gênero, ou outros semelhantes.⁴⁶⁵ Erkki Koskeniemi sugere que a apreciação negativa de Fílon contra espetáculos de caráter cômico condiz com a escassez de citações de comédias por sua parte, sendo contada por ele apenas uma de Menandro (KOSKENIEMI, 2006, p.146-147).

E, se atentamente considerada, é significativa a observação que Fílon faz ao citar

⁴⁶⁵ Em princípio, a breve referência ao fato de que os espectadores aplaudem contendas ou guerras (πόλεμος - *pólemos*) sobre os palcos poderia servir para a inclusão da tragédia na crítica. Ainda assim, a ênfase me parece permanecer no gênero cômico (ou outro que guarda certa semelhança com esse, como o mimo), que também inclui confrontos que são aplaudidos. Fílon dá certo destaque em sua crítica para a representação de traços efeminados no palco, elemento recorrente na comédia (embora, no contexto originário da comédia em Atenas, isso se dê a partir de um sistema moral diferente do de Fílon e, portanto, tendo como base um código de conduta sexual específico não compartilhado pelo judeu alexandrino). Essa apreciação negativa do homem efeminado e da prática homossexual, que facilita o ataque à comédia, é comum nos textos de Fílon (cf. *Somn.* 1.9, *Abr.* 135 e *Cont.* 59ss, trecho em que se refere ao diálogo *O Banquete* de Platão. A respeito da prática da homossexualidade segundo a visão de Fílon, cf. SZESNAT, 1998, que utiliza o trecho mencionado de *Cont.* Como ponto de partida para sua boa e abrangente reflexão, bem como SZESNAT, 1999, que trata especificamente do homossexualismo feminino, com uma leitura bem cuidada, ainda que eu não esteja convencido de sua conclusão final a respeito dos motivos do alexandrino. Cf., ainda, ELLIS, 2003, que sistematiza a amplitude e os motivos da crítica de Fílon.). Seja como for, isto é, ainda que consideremos a tragédia como sutilmente implicada na crítica, é preciso reconhecer que o problema combatido por Fílon não é a existência do gênero teatral em si, mas o exagero que pode haver na recepção.

Menandro:

θαυμάσιοι δὲ ἀρεταὶ ἢ τε εὐτολμία καὶ ἢ ἐν τῷ δέοντι παρρησία πρὸς τοὺς ἀμείνους, ὡς καὶ τὸ κωμικὸν ἀψευδῶς μᾶλλον ἢ κωμικῶς εἰρήσθαι δοκεῖν ἂν πάνθ' ὁ δοῦλος ἡσυχάζειν μανθάνη, πονηρὸς ἔσται: μεταδίδου παρρησίας.

E admiráveis virtudes são a coragem e a franqueza oportuna para com os superiores, de modo que o cômico parece falar mais com verdade do que com comédia: “todo escravo que aprenda a guardar silêncio / será mau. Dá-lhe um tanto de franqueza.” (*Her.* 5)

O alexandrino cita versos de uma comédia, porque esse verso curiosamente não parece próprio de comédia.⁴⁶⁶ Em outro trecho aparentemente desconsiderado por Koskenniemi, palavras atribuídas a Menandro são outra vez citadas. Novamente, não há menção do nome do autor. Não há tampouco referência ao gênero em que se insere, mas somente uma valoração do dito:

"μεγίστη δ' ἀρχὴ κακῶν" ὡς εἶπέ τις οὐκ ἀπὸ σκοποῦ "τὰ λίαν ἀγαθά."

“O grande princípio dos males”, como alguém disse não sem propósito, “é o excesso de bens”. (*Abr.* 134)

Mas mesmo considerando também essa ocorrência, que é significativa, pois, novamente, Fílon encontra algo sério e pertinente sendo dito por um cômico, a pouca referência à comédia é flagrante em sua obra. São apenas essas duas citações de Menandro, além de, no máximo, raras alusões ou ressonâncias improvadas de Aristófanes.⁴⁶⁷

No que diz respeito às peças dos trágicos, Fílon é muito menos escasso em citações dos textos, e menos crítico diante das apresentações no teatro.⁴⁶⁸ Não obstante, ele não deixará de se aproveitar, em dado momento, do baixo prestígio que a classe dos atores

⁴⁶⁶ Por duas vezes, estando ao citar um mesmo verso de Públio Siro, escritor de mimos, gênero cômico comum no século I d.C., Sêneca tece comentários que indicam uma preocupação semelhante à de Fílon. Em *Tranq.* XI 8, diz: “Nunca me terei vergonha por um bom dito de um autor ruim” (Numquam me in [voce] bona mali pudebit auctoris). E, a respeito do mesmo verso, em *Cons. Marc.*, diz: “É um verso excelente e digno que não fosse proveniente de um palco” (Egregium versum et dignum qui non e pulpito exiret).

⁴⁶⁷ Uma das mais conhecidas está em *Cont.* 63. Mas tanto essa, de caráter temático, quando outras de caráter linguístico, como *Somn.* 1.123, não indicam necessariamente um recurso direto à obra de Aristófanes.

⁴⁶⁸ Reconheço que em *Congr.* 61-62, em uma interpretação dos personagens Esaú e Jacó, Fílon tece comentários negativos tanto à tragédia quanto à comédia. Sua argumentação não é detalhada, mas parece ecoar a crítica platônica e está diretamente conectada com a interpretação (etimológica, inclusive) dos personagens. Embora seja testemunho de uma ideia conhecida e mobilizada por Fílon em sua hermenêutica, parece-me apressado pensar que represente sua postura definitiva a respeito do teatro, haja vista o uso que ele faz do mesmo.

gozava em Roma (cf. *Legat.* 204⁴⁶⁹). Mas essa apreciação do ator não é necessariamente acompanhada por uma proporcional apreciação negativa da arte teatral (mesmo se pensamos nessa em sua realização espetacular e não somente em sua existência livresca) ou dos que a assistem. O próprio Fílon não hesita em afirmar sua presença frequente no teatro. Isso faz em *Ebr.* 177, quando, para comprovar o fato de que as pessoas reagem de diferentes maneiras à mesma coisa, afirma que, muitas vezes (πολλάκις - *pollákis*), ele mesmo viu no teatro como uma mesma música executada “pelos atores trágicos que atuavam no palco ou pelos tocadores de cítara”⁴⁷⁰ provocava reações diferentes em diferentes pessoas que compunham o público. Ou seja, ele afirma ir ao teatro e atentar tanto para o palco quanto para os outros integrantes do público que, como ele, se entretêm com as apresentações.

Ainda que de modo breve, para não me desviar do foco deste texto, observo que o cotidiano do teatro, enquanto edificação, observado por Fílon não se restringe a exibições de peças. Também no teatro, os filósofos discutem doutrinas a respeito da virtude. Nesse caso, novamente, o alexandrino descreve uma reação variada do público. A maior parte das pessoas nem presta atenção nas palavras, pois tem a mente em outras ocupações, embora o corpo esteja ali. Outros tantos, escutam, mas logo que termina a exposição, se esquecem de tudo. Há outros, ainda, que escutam e se lembram, mas somente repetem as palavras escutadas. Um pequeno grupo, escuta, memoriza e coloca em prática, também em ações, o que aprendeu (*Congr.* 64). Mas se, nesse caso, os ouvintes são os que, em sua maioria, não agem de modo competente, em outros casos o teatro é um dos lugares em que pessoas ruins enganam as outras com suas palavras. Algumas, inclusive, usam repetidamente frases louváveis sobre virtudes. Mas são enganadores, e esse discurso que exibem é como uma bela máscara (προσωπεΐα καλά - *prosopeía kalá*) escondendo um rosto feio (*Mut.* 198).⁴⁷¹ O teatro, então, se mostra como lugar dinâmico no que diz respeito ao conhecimento, acolhendo um jogo de discursos, pertinentes à filosofia, mas também palavras de sofistas ardilosos. Como no caso das artes cênicas, em que um tipo de apresentação pode ser bem valorizado e outro execrado por Fílon, também os ensinamentos dados no teatro parecem requerer um discernimento atento por parte do ouvinte.

Além de lugar de arte e conhecimento, o teatro é lugar de mobilização política e manifestação de vontades de grupos, como se percebe na aglomeração dos que perseguem os

⁴⁶⁹ Esse e os demais trechos de *Legat.* mencionados de passagem neste tópico serão novamente abordados em seguida.

⁴⁷⁰ Minha tradução de: τῶν ἀγωνιζομένων ἐπὶ τῆς σκηνῆς τραγῳδῶν ἢ κιθαρῳδῶν.

⁴⁷¹ Cf. trechos semelhantes: *Somn.* 1.122 e *Abr.* 20.

judeus e, no teatro, clamam pela instalação de estátuas nas sinagogas (*Flacc.* 41). E se uma multidão pode lançar mão do teatro para fomentar a mobilização popular e manifestar seu interesse, um governante também pode preparar no teatro um espetáculo de tortura de judeus eminentes para agradar a multidão insatisfeita (*Flacc.* 74, 95, 173). E esse espetáculo sangrento pode, inclusive, mesmo prolongando-se para fora do teatro, ser emoldurado por outras atrações mais próprias das artes cênicas:

ὁ δ' οὐ τετελευτηκότας ἐπὶ σταυρῶν καθαιρεῖν, ζῶντας δ' ἀνασκολοπίζεσθαι προσέταττεν, οἷς ἀμνηστίαν ἐπ' ὀλίγον, οὐ τὴν εἰς ἅπαν, ὁ καιρὸς ἐδίδου πρὸς ὑπέρθεσιν τιμωρίας, οὐκ ἄφεσιν παντελεῖ. καὶ ταῦτ' εἰργάζετο μετὰ τὸ πληγαῖς αἰκίσασθαι ἐν μέσῳ τῷ θεάτρῳ καὶ πυρὶ καὶ σιδήρῳ βασανίσαι. καὶ ἡ θεὰ διενενέμητο: τὰ μὲν γὰρ πρῶτα τῶν θεαμάτων ἄχρι τρίτης ἢ τετάρτης ὥρας ἐξ ἑωθिनῶν ταῦτα ἦν: Ἰουδαῖοι μαστιγούμενοι, κρεμάμενοι, τροχιζόμενοι, κατακιζόμενοι, διὰ μέσης τῆς ὀρχήστρας ἀπαγόμενοι τὴν ἐπὶ θανάτῳ: τὰ δὲ μετὰ τὴν καλὴν ταύτην ἐπίδειξιν ὀρχηστὰι καὶ μῖμοι καὶ αὐληταὶ καὶ ὅσα ἄλλα σκηνηκῶν ἀθύρματα ἀγώνων.

Flaco, contudo, ordenou não que descessem da cruz os que haviam morrido mas que se crucificassem os vivos, a quem a ocasião concedia uma breve anistia, não em definitivo, não para sua completa absolvição, mas como mero adiamento da pena. Fez isto depois de eles terem sido espancados em pleno teatro e torturados pelo fogo e pela espada. E este espetáculo tinha várias partes. As primeiras exposições do programa prolongavam-se desde o amanhecer até à terceira ou quarta hora e consistiam no seguinte: Judeus a serem chicoteados, dependurados, torturados na roda, espancados e conduzidos pelo meio da orquestra em direção à morte. Após essa bela exposição entravam os bailarinos, os mimos, os tocadores de flauta e todos os outros divertimentos próprios das competições teatrais. (*Flacc.* 84-85, Tradução de Tatiana Faia, com alterações.)

O diferentes usos do teatro referidos por Fílon evidenciam como este tinha considerável importância para o desenrolar da vida cívica em Alexandria. É possível suspeitar que o fato de ser o teatro o espaço em que tantas coisas aconteciam poderia favorecer também uma extensão do teatro em âmbitos além do artístico da vida da cidade. O trecho citado acima é característico nesse sentido. As execuções são apresentadas como espetáculos para deleite de uma multidão insatisfeita, e elementos próprios do teatro se introduzem em meio a essa apresentação cruel, extrapolando seu contexto original.

Fica claro que o teatro está tão ligado ao cotidiano da cidade que a arte que tem ali sua sede se estende de alguma maneira para além do tempo das apresentações cênicas. Há uma permeabilidade do dramático no cotidiano e nas maneiras de se perceber e expressar esse

cotidiano. Então, não seria estranho que as pessoas se utilizassem do teatro de diferentes maneiras como algo compartilhado, que facilitaria a exposição e compreensão daquilo que se comunica. Embora não seja improvável que a cena macabra que Fílon diz ter sido arquitetada por Flaco tenha ocorrido de modo semelhante ao narrado⁴⁷², ela parece caricaturesca. Isto é, ainda que histórica, pode ser tomada como exemplo peculiarmente destacado da maneira como acontecimentos diversos se aproximam da arte dramática. E isso acontece de tal modo que o escritor alexandrino chega a utilizar-se do teatro para explicar diferentes âmbitos da vida cotidiana, de ações de personagens bíblicos, ou mesmo do cosmos como um todo.

A ação de esconder as verdadeiras intenções, simulando algo diverso com vistas a um objetivo específico, é explicada pela aproximação com a encenação teatral. Os que assim agem, agem como se faz no teatro (ὥς / ὥσπερ ἐν θεάτρῳ - *hos/hósper en theátrōi*). Assim é com relação a pessoas, em geral, que agem traiçoeiramente (*Spec.* 4.185), com relação aos conselheiros egípcios de Flaco, que escondem do governante o ressentimento que guardam (*Flacc.* 19), e também com respeito ao Faraó, que é alegoricamente “a mente que ama o corpo” (νοῦς φιλοσώματος – *noûs philosómatos*), mas simula o desejo de estar junto de Sarah, alegoricamente, a “virtude” (ἀρετή - *areté*) (*Abr.* 103). Além disso, como observarei com mais detalhes adiante neste capítulo, o costume de Calígula de se fantasiar é apontado como algo próprio do teatro (*Legat.* 79); e Fílon mesmo, junto de seus colegas da embaixada enviada a Calígula, pode sentir-se como em um teatro (*Legat.* 368).

Também significativo é o fato de que o teatro figura como elemento para comparações com o próprio cosmos. Em *Opif.* 78, Fílon se propõe o seguinte problema: Por que Deus teria criado o mundo como um todo para somente depois criar o ser humano? A resposta vem sustentada em uma comparação. Assim como primeiro se prepara o teatro e o espetáculo em seus detalhes para depois se convidar o público, Deus preparou o mundo com diversidade de coisas e, depois, convidou o ser humano para a existência.⁴⁷³ O ser humano, então, é recebido no cosmos, que é o “mais santo teatro” (θέατρον ἱερώτατον - *théatron hierótaton*), repleto de coisas para uso e deleite, bem como corpos celestes luminosos e sempre móveis, para observação e estudo. Mas, certamente, nem todos os espectadores desse

⁴⁷² Do ponto de vista atual, a espetacularização da execução e a consideração do sofrimento alheio como meio de entretenimento desprovido de qualquer inconveniente ético podem parecer impróprias, mas não destoam em nada do que se percebe contexto romano do século I (cf. KYLE, 1998, p. 53-55).

⁴⁷³ Devo reconhecer que, nesse trecho, o teatro não figura exclusivo na comparação, mas compartilha seu lado da analogia com outro tipo de exibição preparada para o público, os jogos atléticos.

teatro do Universo têm o mesmo ponto de vista e capacidade de contemplação. Alguns, inclusive, não se prestam a observar o espetáculo. Isso se evidencia quando Filon compara os dois extremos, espectadores privilegiados, que seriam as almas sem corpo, e os homens subjugados pelas paixões e necessidades do corpo:

ψυχὰὶ μὲν γὰρ ἄσαρκοι καὶ ἄσώματοι ἐν τῷ τοῦ παντὸς θεάτρῳ διημερεύουσαι θεαμάτων καὶ ἀκουσμάτων θείων, | ὧν ἄπληστος αὐτὰς εἰσελήλυθεν ἔρωσ, μηδενὸς κωλυσιεργοῦντος ἀπολαύουσιν. ὅσαι δὲ τὸν σαρκῶν φόρτον ἀχθοφοροῦσι, βαρυνόμεναι καὶ πιεζόμεναι ἄνω μὲν βλέπειν εἰς τὰς οὐρανίους περιόδους ἀδυνατοῦσι, κάτω δὲ ἐλκυσθεῖσαι τὸν αὐχένα βιαίως δίκην τετραπόδων γῆ προσεργίζονται.

As almas sem carnes e sem corpos, que passam os dias no teatro do Universo, desfrutam, sem que nada atrapalhe, visões e sons divinos, pelos quais já adentrou nelas um amor insaciável. Mas quantas carregam o fardo da carne, oprimidas e pressionadas, não podem olhar para cima, em direção às circunstâncias celestes; tendo sido pelo pescoço violentamente arrastadas para baixo, como se faz com quadrúpedes, foram firmemente fixadas na terra. (*Gig.* 31)

Apesar de não chegar a ser quantitativamente insistente e repetitivo o recurso ao teatro nas descrições cosmológicas de Filon, servindo como ilustração em alguns trechos somente, é curioso notar que sua presença no pensamento do autor é considerável, de modo que, inclusive, pode aparecer em uma relação cosmológica inversa. Explico: se o teatro pode ser usado para explicar elementos da natureza existente, um elemento da natureza pode explicar o teatro. É o que se pode verificar em *Post.* 104, em que Filon afirma que os teatros das cidades prósperas (κατὰ πόλεις εὐδαίμονας - *katà póleis eudeaímonas*) eram construídos a partir de um modelo (παράδειγμα - *parádeigma*) da natureza, a orelha humana, formada por uma série de círculos menores dentro de círculos maiores.

Até aqui, observei indícios relevantes da presença do teatro, enquanto edificação e arte espetacular, nos escritos de Filon. Devo observar também que ele parece ter lido os consagrados tragediógrafos gregos, isto é, que o teatro enquanto gênero literário também é de seu conhecimento. Não será difícil encontrar ensejo para passar de um assunto ao outro, isto é, do palco ao texto, pois, no tempo de Filon, ao menos um poeta trágico da Atenas clássica ainda tinha sua obra comumente levada ao palco, e o alexandrino, leitor e escritor, podia ver (para, logo, lembrar ou imaginar lembrança de) texto, palco e público juntos:

πρόην ὑποκριτῶν τραγωδίαν ἐπιδεικνυμένων καὶ τὰ παρ' Ἐὐριπίδῃ τρίμετρα διεξιόντων ἐκεῖνα "τοῦλεύθερον γὰρ ὄνομα παντὸς ἄξιον, κἂν σμίκρ' ἔχη τις, μεγάλ' ἔχειν

νομιζέτω", τοὺς θεατὰς ἅπαντας εἶδον ἐπ' ἄκρων ποδῶν ὑπ' ἐκπλήξεως ἀναστάντας καὶ φωναῖς μείζοσι καὶ ἐκβοήσεσιν ἐπαλλήλοις ἔπαινον μὲν τῆς γνώμης, ἔπαινον δὲ καὶ τοῦ ποιητοῦ συνείροντας, ὃς οὐ μόνον τὴν ἐλευθερίαν ἔργοις ἀλλὰ καὶ τοῦνομα αὐτῆς ἐσέμνυνεν.

Há pouco, quando atores exibiam uma tragédia e passavam por estes trímetros de Eurípidēs: “Pois o termo livre é digno de todo o universo / ainda que alguém tenha pouco, que julgue ter muito”, eu vi todos os espectadores levantando-se sobre a ponta dos pés pelo assombro, e com voz alta e gritos seguidos combinando louvor à máxima e louvor também ao poeta, que exaltou não somente a liberdade com as ações, mas também o próprio nome dela. (*Prob.* 141)

Os versos que Fílon cita são de uma tragédia de que não dispomos na atualidade. Contudo, são citados também por Estobeu, que cita também dois versos que os antecedem e indica pertencerem à peça *Auge* de Eurípidēs (*Flor.* 49,3).⁴⁷⁴ Há uma mínima variação vocabular entre a citação de Fílon e a de Estobeu, o que pode sugerir que o alexandrino cita os versos consultando um manuscrito, ou pela memória de leitura anterior⁴⁷⁵, ou, no mínimo, por uma meticulosa atenção ao texto escutado. Seja qual for o meio, o que me interessa é perceber que, no trecho citado, Fílon pode observar e aproveitar em sua exposição simultaneamente referências aos atores no palco, ao texto em sua forma precisa, e à reação do público. Espetáculo e texto estão imbricados de tal forma que o significado comunicado pelas palavras se realça pela reação dos que as escutam.

Essa aproximação entre teatro e texto teatral faria supor, em princípio, que Fílon haveria de citar os trágicos com a mesma frequência com que se refere ao teatro. Não obstante, isso não acontece, ao menos não em todos os seus tratados. A aproximação verificada na citação servirá, então, para fazer-nos atentar antecipadamente para o fato de que o texto parece ser tão acessível quanto o espetáculo para Fílon, o que se confirmará pela observação de algumas citações, não tão abundantes nos tratados filônicos, à exceção de *Prob.*⁴⁷⁶, mas certamente significativas.

Uma das citações de tragediógrafos que ocorrem fora de *Prob.*, também ocorre nesse tratado. Trata-se de quatro versos que Nauck atribui ao drama satírico *Sylleus*⁴⁷⁷, de

⁴⁷⁴ Catalogado por Nauck sob o número 275. Cf. STOBÆUS, 1823, p. 298-299.

⁴⁷⁵ Erkki Koskenniemi está convencido de que Fílon cita os trágicos de memória devido a variações de vocabulário encontradas nas citações (KOSKENNIEMI, 2006, p. 140).

⁴⁷⁶ Tratado que, como procurei demonstrar, lida com textos do arquivo literário grego de modo diferente do que se percebe nos demais. Observei, inclusive, que, de modo peculiar, Fílon cita em *Prob.* Ésquilo, Sófocles, Eurípidēs e Íon, referindo-se a eles pelo nome.

⁴⁷⁷ Cf. fragmento 687 de Nauck (p. 575-576).

Eurípides, provavelmente porque Fílon o cita, em *Prob.* 99, pouco antes de recorrer à referida peça. Colson, contudo, em nota no trecho, sugere que Nauck tenha se precipitado na atribuição. Ainda que os versos não sejam parte de *Sylleus*, nesse trecho, Fílon informa que o autor é Eurípides e que o personagem que os profere é Hércules. O que me importa ressaltar é que esses mesmos versos são citados uma outra vez no próprio *Prob.* (25), e duas outras vezes, em *Leg.* 3.202 e *Ios.* 78, sem que Fílon nomeie autor ou personagem. A citação tal qual se realiza em *Ios.* 78 revela algo interessante, por isso convém citá-la:

"πρὸς ταῦθ'" ὡς ὁ τραγικός φησιν "ἴτω μὲν πῦρ, ἴτω δὲ φάσγανον".

"πίμπρα, κάταιθε σάρκας, ἐμπλήσθητί μου
πίνων κελαινὸν αἶμα: πρόσθε γὰρ κάτω
γῆς εἶσιν ἄστρα, γῆ δ' ἄνεισ' εἰς αἰθέρα,
πρὶν ἐξ ἐμοῦ σοι θῶπ' ἀπαντῆσαι λόγον."

Como diz o trágico:

“Pois então, que venha o fogo, e que venha a espada.”

“Põe fogo, queima minhas carnes, enche-te de mim
bebendo meu sangue escuro. Pois para baixo

da terra as estrelas estarão, e a terra se lançará para o éter,

antes que de mim se dirija para ti uma palavra adúladora!” (*Ios.* 78)

O primeiro verso citado provém de uma fala de Etéocles na peça *As Fenícias* de Eurípides. Os demais, são os que, como disse, aparecem em outros três trechos, sendo, em um deles, atribuídos a uma fala de Hércules em alguma obra de Eurípides. Erkki Koskenniemi se admira com o fato de esses versos se confundirem aqui. Afirma que a explicação mais simples seria que Fílon tivesse se enganado e unido os versos como procedentes de uma só peça. Logo, contudo, reconhece que em ambos os textos Eurípides lida com o mau uso do poder humano, o que também se reflete no contexto em que Fílon cita o texto: um homem político que age como José, não permitindo que nada o impeça de cumprir seu dever (KOSKENNIEMI, 2006, p. 144). O pesquisador, contudo, talvez não tenha encontrado um dado importante que faz perceber a coerência da citação, e não chega a concluir o que parece espreitar.

Não julgo problemática a conjunção das citações. Koskenniemi ressaltou, ainda que de passagem, algo importante, mas talvez não com os termos mais precisos. Os três textos, isto é, o discurso do qual provém o verso citado de *As Fenícias*, os quatro versos citados de obra desconhecida de Eurípides, e o discurso *citante* imaginado por Fílon para o verdadeiro político (ὁ πολιτικός ὄντως - *ho politikòs óntos*), indicam a obstinação de quem

não se submete ao outro que lhe quer retirar o poder e fazê-lo submisso. Não há, no texto, nenhuma repercussão de uma discussão sobre a justiça ou injustiça, e possíveis complicações éticas do poder exercido por Etéocles. É preciso lembrar que, embora possamos acessar os contextos originários dos textos que Fílon cita, não se deve subordinar de modo direto, necessariamente, a citação a seu contexto original. Fílon pode citar um verso retirando-o completamente de seu contexto, ou adotando somente uma faceta do mesmo. Portanto, repito, a faceta do contexto originário que Fílon aproveita do verso de *As Fenícias* é unicamente a obstinação de manter o poder, e não se deixar escravizar. E, nesse ponto, convém atentar para um fato não suficientemente assinalado: os quatro versos sem fonte determinada são acolhidos em contextos de pensamento semelhantes em todas as quatro vezes em que aparecem nos textos de Fílon.

As duas primeiras ocorrências que mencionei se encontram em *Prob.* como ilustração a favor da tese central do tratado, o fato de que todo homem bom é livre, e não aceita ser escravizado. Esse tratado provavelmente foi escrito antes que os outros dois que repetem a citação, sem, contudo, alterarem o contexto.

Em *Leg.* 3.202, Fílon diz que o sábio racional, que, obstinado e resoluto, se opõe a todos os sofrimentos, ao contrário dos que estão sujeitos às percepções sensoriais, poderia com jovial insolência (νεανιευσάμενος – *neanieusámenos*) declamar essas palavras para o sofrimento. Ou seja, ele não se deixa escravizar pelas paixões e sentidos, mas permanece livre, um tema recorrente nos escritos de Fílon.

Quanto à ocorrência da citação em *Ios.* 78, para perceber como seu contexto não dista daquele argumentado em *Prob.*, basta observar que o discurso em que se encontra é atribuído ao verdadeiro político que, percebendo que o povo tem uma autoridade despótica, “não concordará em ser [ele mesmo] escravo, mas livre”⁴⁷⁸ (*Ios.* 67). Tudo isso faz suspeitar que Fílon, tendo citado os quatro versos de Eurípides em *Prob.*, quer por perceber ele mesmo a adequação dos mesmos ao tema, quer por tomar a citação de outro autor, mantém os mesmos quatro em seu repertório como citação plausível para discussões a respeito do mesmo tema. E, assim, os utiliza duas outras vezes na parte que nos chegou de sua obra. Inclusive, há pequenas variações vocabulares entre as citações, o que, como informei anteriormente, é indício, segundo Koskenniemi, de que elas são feitas de memória.

Volto, agora, ao fato de estarem unidos os quatro versos a um de *As Fenícias*, na

⁴⁷⁸ Minha tradução de: αὐτὸν δ’ οὐχ ὁμολογήσει δοῦλον ἀλλ’ ἐλεύθερον.

citação de *Ios.* 78, para observar que seria improvável que esses quatro versos citados repetidas vezes por Fílon para um mesmo contexto de reflexão, como item de um estoque de citações, fossem confundidos por ele involuntariamente como prosseguimento de um verso de outra peça. Deve-se notar que ele mesmo não diz, ao introduzir os versos, que formam parte do mesmo discurso. Apenas indica um único poeta trágico, o que não é errado, uma vez que Eurípides é autor de ambos.

Parece-me muito razoável considerar que Fílon une deliberadamente as citações, aproveitando que o contexto de ambas é coerente com o que ele constrói, marcadamente pelo comum tema da obstinação do governante, e decisão de não se fazer escravo. Em vez de suspeitar de um erro do alexandrino, então, eu posso assinalar o trecho de *Ios.* 78 como marca da argúcia de Fílon para selecionar, recortar, rearranjar e citar um texto trágico. Isso é possível porque, além de espectador, como indiquei, ele está atento para a tragédia enquanto texto. E se alguém ainda indaga a respeito de como ele teria chegado a esse verso específico de *As Fenícias* quando pensa em alguém que resiste a se tornar escravo, basta ler o verso anterior proferido por Etéocles e a resposta se faz óbvia:

ἄρχειν παρόν μοι, τῷδε δουλεύσω ποτέ;

Estando o governar a minha disposição, quando serei escravo deste? (*As Fenícias* 420)

Considero o observado a respeito dessas citações suficiente para demonstrar que o trabalho de Fílon com o texto dos poetas trágicos é atento e consciente. A partir daqui, então, mencionarei somente alguma outra citação para assegurar que o observado não se resume a um fenômeno extraordinário.

Em *Leg.* 1.6-7, Fílon afirma que as coisas criadas por Deus não se findam ou permanecem imutáveis como os objetos criados pelo ser humano, mas que o fim de uma coisa é início de outra. Constata, então, a veracidade de três versos de um poeta trágico:

ὥστε ἀληθές εἶναι τὸ λεγόμενον ὅτι
θνήσκει δ' οὐδὲν τῶν γιγνομένων,
διακρινόμενον δ' ἄλλο πρὸς ἄλλο
μορφήν ἑτέραν ἀπέδειξεν.

Assim, é verdade o que diz:
“Nenhuma das coisas criadas morre:
sendo separada uma coisa da outra,
produz uma nova forma.” (*Leg.* 1.7)

A peça da qual foram tirados esses versos, que se chamaria *Crisipo* e seria de

Eurípides, não nos chegou, mas esses e outros versos que os antecedem foram muito citados na Antiguidade, de modo que é possível reconstituir minimamente o contexto e perceber o corte feito por Fílon. Cito o fragmento completo para facilitar a exposição:

Γαῖα μεγίστη καὶ Διὸς Αἰθήρ,
 ὃ μὲν ἀνθρώπων καὶ θεῶν γενέτωρ,
 ἢ δ' ὑγροβόλους σταγόνας νοτίας
 παραδεξαμένη τίκτει θνητούς,
 τίκτει βοτάνην φῦλά τε θηρῶν:
 ὄθεν οὐκ ἀδίκως
 μήτηρ πάντων νενόμισται.
 χωρεῖ δ' ὀπίσω
 τὰ μὲν ἐκ γαίας φύντ' εἰς γαίαν,
 τὰ δ' ἀπ' αἰθερίου βλαστόντα γονῆς
 εἰς οὐράνιον πάλιν ἦλθε πόλον:
 θνήσκει δ' οὐδὲν τῶν γιγνομένων,
 διακρινόμενον δ' ἄλλο πρὸς ἄλλου
 μορφήν ἑτέραν ἀπέδειξεν.

A enorme Terra e o divino Éter,
 Ele, gerador dos humanos e dos deuses,
 Ela, úmidas precipitações de chuva
 recebendo, pare mortais,
 e pare pasto e raças de animais selvagens;
 donde, não injustamente,
 mãe de todos é considerada.
 E vai de volta
 o que se produz a partir da terra, para a terra,
 o que brota do Éter genitor,
 para a esfera celeste vai novamente.
 Nenhuma das coisas criadas morre:
 sendo separada uma coisa da outra,
 produz uma nova forma. (Nauck, frag. 839)

Não sabemos o que segue aos versos que temos disponíveis, mas o trecho que os antecede é suficiente para que percebamos que o corte que Fílon realiza evita trazer a seu texto a Terra e o Éter personificados como deuses.

Reconheço, contudo, que a seleção pode ter sido efetuada nessa medida por outros motivos, como pelo fato de que os três versos formam uma pequena parte que se adapta precisamente à argumentação em curso. É de se notar, inclusive, que, entre os vários autores que recorreram a esse trecho de Eurípides em seus discursos, alguns selecionaram exatamente os mesmos versos que encontramos na citação de Fílon.⁴⁷⁹ Mas em vez de retirar a

⁴⁷⁹ Inclusive, em duas das vezes em que ocorre em *Aet.*, texto que tem a autoria de Fílon posta em dúvida (cf. p. 196), os versos são os mesmos (*Aet.* 5 e 144). No mesmo tratado, porém, aparece a citação com a inclusão de mais quatro versos anteriores (*Aet.* 30).

importância do trecho para a reflexão que desenvolvo, esse fato pode acrescentar outro dado relevante, ao menos como suspeita: Filon não só pode selecionar e citar a partir de sua própria leitura dos textos, mas também permitir-se entrar em uma comunidade de *citantes*.

Certamente, não será fácil comprovar o fato, pelas dificuldades de datação de alguns autores e a possibilidade da coincidência ou da existência de textos terceiros como fontes comuns. Mas é, ao menos, razoável pensar nesse sentido. E, assim, o jogo que a citação estabelece no texto escrito se torna ainda mais complexo. Há que se pensar a relação entre o texto (e contexto original) do trecho citado com o texto (e contexto) do discurso no qual se cita, e com o texto que o texto que cita se dedica a comentar (no caso de Filon, geralmente, algum trecho da *Torah*). E a esse quadro já complexo é plausível acrescentar a consideração de uma pouco nítida, mas existente relação com outros textos (com seus diferentes contextos) que citam o mesmo trecho. E, assim, se considerariam, também, as relações entre texto citado e seus diferentes contextos de citação.

No caso da citação desses três versos especificamente, porém, os outros *citantes* que os citam assim, conforme a catalogação de Nauck, são posteriores a Filon. A respeito de um deles, Clemente de Alexandria, por ser sabido que se utilizou da obra de Filon ao longo de seus escritos⁴⁸⁰, poderia se pensar que tivesse meramente recolhido a citação a partir de *Leg.* 1.7. Mas evidência contrária à dependência (exclusiva, ao menos) de Clemente para com Filon no caso dessa citação é o fato de que o autor cristão informa dados que Filon silencia a respeito do trecho citado: nome do poeta e da peça.⁴⁸¹ Decerto, não é impossível que, ao ler a citação em Filon, Clemente reconhecesse a fonte e a quisesse indicar. A ampla quantidade de possibilidades me levam ao campo da conjectura, ao qual talvez não seja adequado adentrar neste ponto de meu texto. Portanto, permito-me somente uma observação a mais: o contexto em que a citação aparece na obra de Clemente é bastante peculiar. Não se trata de uma ilustração ou prova inserida em uma argumentação, mas de uma comparação. Clemente se dispõe a demonstrar que os autores gregos, tanto filósofos e historiadores, quanto poetas e retores, têm o costume de plagiar suas ideias. Começa, então, a arrolar uma grande série de paralelos entre trechos de diferentes autores. Esses versos de Eurípides, por exemplo, se contrapõem a trechos de Platão, Empédocles, e de um historiador. A quantidade de trechos de

⁴⁸⁰ A utilização da obra de Filon na escrita dos *Stromata*, obra de Clemente em que se encontra a citação em estudo, é bem demonstrada por HOEK, 1988.

⁴⁸¹ Clemente, que diz se tratar de trecho de *Crisipo* de Eurípides, é o único a identificar a peça. Outros identificam somente o poeta pelo nome. As ocorrências em *Aet.*, por sua vez, apenas informam tratar-se de versos de um poeta trágico.

diferentes autores comparados me faz suspeitar que Clemente não tenha se valido somente das obras em suas formas originais, mas de algum tipo de antologia previamente organizada, ou de citações que, antes, já as aproveitariam como ilustração de certas ideias. Isso facilitaria a associação temática entre os trechos, e, além disso, sugeriria a mim um exemplo da dinamicidade dos processos de citação que há pouco supus existir no caso de Fílon.

Antes de seguir, apresento um trecho que serve como indício de que esse suposto fenômeno foi importante na escrita do alexandrino:

πρὸς τοίνυν τοῖς εἰρημένοις ἐναργεστάτη πίστις ἐλευθερίας ἰσηγορία, ἦν οἱ σπουδαῖοι πάντες ἄγουσι πρὸς ἀλλήλους. ὅθεν καὶ τὰ τρίμετρα φιλοσόφως ἐκεῖνά φασιν εἰρηῆσθαι: "οὐ γὰρ μετεῖναι τῶν νόμων δούλοις ἔφυ." καὶ πάλιν: "δούλος πέφυκας, οὐ μέτεστί σοι λόγου."

Então, além do que já foi dito, a mais efetiva prova da liberdade é a igualdade no direito de falar, a qual todos os bons têm uns para com os outros. Donde também dizem ser dito filosoficamente os seguintes trímetros: "pois não foi dado por natureza aos escravos o ter parte nas leis" - e também - "És escravo por natureza, não tens parte no discurso". (*Prob.* 48)

Observe-se que Fílon diz que outros afirmam que esses trímetros são ditos de modo filosófico. Ou seja, ele provavelmente os havia lido citados em escritos alheios, nos quais eram assim caracterizados. Não sabemos a fonte de nenhum dos versos, mas sabemos, ao menos, que o segundo foi citado no século seguinte por Marco Aurélio (*Aur.* XI 30) como transmitindo algo verdadeiro. Não é estranha a coincidência, já que o imperador filósofo era expoente do estoicismo em sua época, e no tratado em que Fílon cita o verso o que ele defende é justamente uma tese estoica. O importante é que essa ocorrência dupla do verso e a maneira como Fílon o introduz em seu escrito deixam claro que aproveitar citações alheias não é algo que se encontra fora do hábito de *nosso* escritor.

Mas o que importa diretamente neste tópico é a observação de que Fílon não se nega a citar trecho de um poeta trágico grego, seja como for o complexo e não completamente mapeável jogo implicado nessa citação, quando está a interpretar *Gênesis* e a explicitar, então, sua compreensão cosmológica a partir da leitura das Escrituras.

Uma discussão semelhante a essa pode ser instigada também pela citação de dois versos de *Antíope* de Eurípides (Nauck, 200) em *Spec.* 4.47. Fílon discute o mandamento que proíbe o falso testemunho, e passa a expor a necessidade de não se deixar levar por alguém que se corrompe. Então, passa a afirmar que isso é válido também quando aqueles que agem injustamente e solicitam ação semelhante de um indivíduo são numerosos como grandes

multidões. A questão não é cosmológica, como antes, mas política:

φύσει γὰρ ἔπεσθαι καλόν, ἀκολουθία φύσεως δ' ἀντίπαλον ὄχλου φορά. ἐὰν οὖν κατὰ θιάσους καὶ πολυανθρώπους ὁμίλους ἀγειρόμενοί τινες νεωτερίζωσι, τούτοις οὐ συναινετέον ὡς τὸ ἀρχαῖον καὶ δόκιμον τῆς πολιτείας νόμισμα παρακόπτουσι: σοφὸν γὰρ ἐν βούλευμα τὰς πολλὰς χέρας νικᾶ, σὺν ὄχλῳ δ' ἀμαθία μείζον κακόν.

Pois é bom seguir a natureza, mas o impulso da multidão é rival do prosseguimento da natureza. Então, caso alguns que se juntam em confrarias e aglomerações muito numerosos façam inovações [revolucionárias], com eles não é preciso consentir, visto que falsificam a antiga e estimada moeda da cidadania: “pois uma deliberação sábia as muitas mãos / vence, com a multidão a ignorância é o maior mal.”

O contexto originário completo dos versos não nos é acessível. Mas é possível inferir, através do pequeno trecho disponível, que não se distancia muito do tema político que Fílon desenvolve em seu texto. E, observe-se, o texto bíblico a partir do qual o exegeta alexandrino constrói sua argumentação não conduz, em princípio, a essa reflexão de âmbito político.⁴⁸² Mas o intérprete leva o discurso a esse ponto, por meio de desdobramentos de uma aplicação do sentido da lei e, segundo penso, apoiando-se de modo sutil no segundo versículo do capítulo 23 do livro de *Êxodo*. Eis o versículo bíblico, que Fílon lê na LXX:

οὐκ ἔση μετὰ πλειόνων ἐπὶ κακία. οὐ προστεθήσῃ μετὰ πλήθους ἐκκλῖναι μετὰ πλειόνων ὅστε ἐκκλῖναι κρίσιν.

Não seguirás junto com os muitos para o mal. Não assentirás com as assembleias⁴⁸³ para tender junto com a maioria, de modo a dobrar a justiça. (Ex 23:2)

Mas ele não cita o versículo bíblico. O que faz é inserir os versos do poeta trágico sem anunciar que o faz, aproveitando-se, inclusive, da conjunção (γὰρ – *gàr*) que é parte do próprio verso citado e não uma inserção do escritor para encaixá-lo no discurso. Os versos aparecem como uma máxima sem indicação de procedência. Em princípio, só o conteúdo sapiencial é que importa. E importa justamente para auxiliar o escritor na demonstração de algo que já não se divisa claramente, mas sim implicitamente na Lei que ele está a comentar. Não há, como se percebe, ocorrência vocabular coincidente entre os versos e o versículo que

⁴⁸² Não no sentido a que Fílon encaminha a reflexão. Reconheço, contudo, que a legislação mosaica, o decálogo incluído, implica uma dimensão política, como ocorre em geral com toda legislação.

⁴⁸³ Esse é um possível sentido do texto grego lido sem que se considere o TM, que diz: *וְלֹא-תִעֲדוּ עִמָּךְ בְּדִבְרֵי-לֵוִי*, o que se pode traduzir por “e não testemunharás em uma disputa”. Como Fílon não lia o texto em hebraico, preferi manter, na tradução, um entendimento a partir do texto grego somente. Se o sentido judicial pode ser percebido, isso se dá de forma menos imediata.

citei da LXX. Mas há termos de um mesmo campo semântico que facilitam a relação. É o suficiente para o exegeta, que está conduzindo uma leitura contextualizada, recorrer discretamente aos versos gregos, que provavelmente tornam mais imediata a relação entre o contexto da leitura e a exposição almejada. Mas, ainda que haja essa descrição de não anunciar a citação, o leitor atento, pode-se pensar, perceberia a métrica e, quiçá, reconheceria a origem dos versos. Isso não seria problema. Pelo contrário, o escritor alexandrino parece mesmo deixar poesia a ser encontrada em seu texto prosaico, talvez como pistas de sua formação, ou mostras de que também participa do arcabouço literário comum aos escritores do mundo habitado falante de grego. Se o contexto histórico e social da leitura que realiza é o do mundo helenofônico, não é estranho que ele cite um texto tradicional grego.

Não há, como antes indiquei, grande variedade de citações explícitas de trágicos a mencionar nos tratados de Fílon, se excluído *Todo homem bom é livre*. Há, sim, além desses casos mencionados aqui e de outro já apresentado no capítulo anterior⁴⁸⁴, alguns possíveis contatos verbalmente menos explícitos. Como exemplo, eu poderia mencionar uma frase que parece elaborada a partir de um verso de Eurípides (*Ifigênia em Áulis* 122) em *Mos*. 1.135. Mereceria algum destaque, também, uma referência ao mito de Édipo em *Spec*. 3.15ss. O alexandrino estava a observar a pertinência das leis da Torah contra variados tipos de incesto e, depois de relatar que a prática era comum entre os persas, diz:

ταῦτ' ἐπράχθη τὸ παλαιὸν καὶ παρ' Ἑλλησιν ἐν Θήβαις ἐπὶ τοῦ Λαΐου παιδὸς Οἰδίποδος καὶ ἐπράχθη κατ' ἄγνοιαν, οὐχ ἔκουσίῳ γνώμῃ, καὶ ὅμως τοσαύτην κακῶν φορὰν ἤνεγκεν ὁ γάμος, ὡς μηδὲν ἐλλειφθῆναι τῶν εἰς τὴν ἀνωτάτω βαρυδαιμονίαν.

E tais coisas foram praticadas antigamente também entre os gregos, em Tebas, no tempo de Édipo, filho de Laio. E foram praticadas na ignorância, não com uma deliberação voluntária. Não obstante, o casamento trouxe tal profusão de males, que não faltava nada do que conduz à consternação em seu nível mais extremo. (*Spec*. 3.15)

Fílon faz referência aos acontecimentos apresentados em *Édipo Rei* de Sófocles, e, no trecho subsequente, aos que figuram em *Sete Contra Tebas* de Ésquilo. Não há, contudo, citação de versos ou referência explícita aos textos dos poetas, embora a ênfase na ignorância de Édipo possa nos fazer lembrar com precisão da composição sofocliana. O mito somente é aproveitado, como se fosse referente a eventos muito antigos, mas realmente ocorridos entre os gregos.

⁴⁸⁴ Cf. p. 193.

Alusões como essa podem ser esparsas na obra de Fílon, mas, junto com as citações apresentadas, e com o que ele diz a respeito do teatro, me parecem suficientes para evidenciar que ele se relaciona de modo próximo com essa arte poética e cênica (espetáculo e texto), e que ele a conhece de primeira mão, e a utiliza, com frequência, de modo pensado.

5.5 O tratado *Embaixada a Gaio* na obra de Fílon e sua contextualização histórica/teológica

Embaixada a Gaio é um dos poucos tratados em que Fílon não se dedica a fazer uma interpretação ou reescrita do texto da LXX. Trata, isso sim, de questões históricas contemporâneas. Outros escritos dessa natureza são *Sobre a vida contemplativa* e *Contra Flaco*. O primeiro é bastante diferente no sentido de que não aborda de modo direto tensões entre os judeus e outros grupos com os quais conviviam, mas relata o modo de vida de uma comunidade judaica que se encontrava separada da vida urbana, nos arredores de Alexandria, e que é identificada como comunidade dos “terapeutas” (θεραπευταί – *therapeutai*).⁴⁸⁵ *Contra Flaco*, por outro lado, se assemelha a *Embaixada a Gaio* não só por tratar de tensões vivenciadas pela comunidade alexandrina na qual Fílon vivia, mas também por referir-se, em alguns trechos, a um mesmo período e aos mesmos acontecimentos. Esses dois tratados são, pois, especialmente importantes quando se busca alguma compreensão sobre a relação de Fílon com a cidade de Alexandria de seu tempo, com a comunidade judaica, com o poder romano, e, enfim, com a vida política.

Se a participação política de Fílon não nos é completamente clara mesmo com esses dois tratados disponíveis, produzindo um persistente confronto de interpretações divergentes, certo é que seria praticamente impossível pensá-la se não os tivéssemos. Suporíamos, a partir dos demais escritos, que ele era um pensador contemplativo desconectado dos acontecimentos que o cercavam e, no máximo, estranharíamos alguns

⁴⁸⁵ Sobre o significado do termo e a identidade desses judeus, que chegaram a ser considerados como cristãos por Eusébio (*H.E.* II 17), como uma mera invenção de Fílon, ou como um ramo dos próprios essênios (VERMES, 1975, p. 30-36), cf. TAYLOR, 2006, p. 54ss; TAYLOR; DAVIES, 1998; CALABI, 2008, p.173-181. Sobre a habilidade retórica mobilizada por Fílon para a construção do tratado, cf. ALEXANDRE JR., 2001, que sugere que o tratado pode servir como um alerta para que os judeus não se deixem assimilar completamente. David Hay percebe que Fílon exalta as características judaicas que mais preza como sendo fortemente presentes entre os “terapeutas”. O autor entende que um dos objetivos do tratado pode ser convidar os leitores judeus a se orgulharem desse modo de vida e a aprenderem com os “terapeutas”, mesmo sem se unirem literalmente a seu modo de vida monástico (HAY, 2002, p. 348). Certamente, Fílon não busca explicitar um retrato neutro da comunidade dos “terapeutas”, mas a apresenta de modo elogioso e constrói um texto que alcance esse objetivo.

trechos que acabaríamos por considerar enigmáticos. Por isso, não me parece despropositado o trabalho de Goodenough, que considera primeiro esses dois tratados “políticos” de Fílon para, com base no contexto percebido a partir deles, interpretar elementos dos escritos exegéticos (GOODENOUGH, 1938, p. 21ss), ainda que eu considere precipitadas muitas de suas conclusões.

Pela leitura de *Flacc.* e *Legat.*, Goodenough caracteriza Fílon como “um político destemido e experiente”⁴⁸⁶ (GOODENOUGH, 1938, p. 20). Não nego que Fílon tenha tido certa importância política na comunidade alexandrina, uma vez que foi escolhido para compor e até mesmo chefiar a embaixada dos judeus enviada a Gaio para tratar de uma negociação política urgente.⁴⁸⁷ Mas é preciso considerar que há, por outro lado, alguma relutância de Fílon diante dessas ocupações. Parece-me importante considerar com atenção as seguintes palavras:

Ἦν ποτε χρόνος, ὅτε φιλοσοφία σχολάζων καὶ θεωρία τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ τὸν καλὸν καὶ περιπόθητον καὶ μακάριον ὄντως νοῦν ἐκαρπούμην, θείοις ἀεὶ λόγοις συγγινόμενος καὶ δόγμασιν, ὧν ἀπλήστως καὶ ἀκορέστως ἔχων ἐνευφραίνομην, οὐδὲν ταπεινὸν φρονῶν ἢ χαμαίζηλον οὐδὲ περὶ δόξαν ἢ πλοῦτον ἢ τὰς σώματος εὐπαθείας ἰλυσπώμενος, ἀλλ’ ἄνω μετάρσιος ἐδόκουν ἀεὶ φέρεσθαι κατὰ τινα τῆς ψυχῆς ἐπιθειασμὸν καὶ συμπεριπολεῖν ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ σύμπαντι οὐρανῷ τε καὶ κόσμῳ. [...] ἐφήδρευε δ’ ἄρα μοι τὸ κακῶν ἀργαλεώτατον, ὁ μισόκαλος φθόνος, ὃς ἐξαπιναίως ἐπιπεσὼν οὐ πρότερον ἐπαύσατο καθέλκων πρὸς βίαν ἢ με καταβαλεῖν εἰς μέγα πέλαγος τῶν ἐν πολιτείᾳ φροντίδων, ἐν ᾧ φορούμενος οὐδ’ ὅσον ἀνανήξασθαι δύναμαι.

Houve um tempo em que, dedicando meu tempo à filosofia e à contemplação do cosmo e do que há nele, eu usufruía da mente verdadeiramente feliz, desejável e bela. E me deleitava em estar sempre junto dos *lógoi* e dogmas divinos, dos quais eu nunca estava saciado e satisfeito. Não ocupava meus pensamentos com nada baixo ou rasteiro, nem me arrastando para perto da glória, ou da riqueza, ou dos agrados sensoriais do corpo, mas parecia que sempre me movia elevado do chão, por uma inspiração da alma, e que circulava na companhia do Sol, da Lua, do cosmo e do céu em conjunto. [...] Mas, então, me espreitava o mais doloroso dos males, a inveja que odeia o bem, a qual, sobrevivendo de repente, não cessou de me puxar antes de me lançar à força para o grande mar dos cuidados com a cidadania, pelo qual sendo levado não sou capaz nem mesmo de vir à tona. (*Spec.* 3.1 e 3)

Embora tenha surgido a hipótese de que as agitações cívicas a que Fílon se refere no trecho fossem justamente os eventos narrados em *Flacc.* e *Legat.* (cf., por exemplo,

⁴⁸⁶ Minha tradução de: a fearless and experienced politician.

⁴⁸⁷ A esse respeito, há um testemunho externo em Josefo (*AJ* XVIII 259-260).

WINSTON, 1981, p. 329), é mais difundida a ideia de que se tratasse de situações que antecederam tais eventos, mas que podem, inclusive, ter sido um prelúdio para os mesmos (BORGEN, 2005, p. 171-175). Fato é que distúrbios contemporâneos impossibilitaram a dedicação total do alexandrino a seu trabalho contemplativo. Mas essa contraposição no texto de Fílon entre ocupação contemplativa e ocupação política pode sugerir, também, que uma coisa tenha levado à outra. Não é impossível que sua habilidade política e até mesmo sua representatividade sejam oriundas de seu trabalho reflexivo e de sua dedicação à compreensão das possibilidades de exposição de seus pensamentos gestados em seu lugar intercultural. Ou seja, sua posição de negociação em uma questão histórica real pode ser consequência da capacidade de negociação intercultural reconhecida em seus textos. Seu lugar de destaque no círculo intelectual dos judeus alexandrinos (juntamente com sua óbvia formação consistente e seu prestígio familiar) pode ter contribuído para que fosse levado a ocupar-se de questões práticas urgentes. Isso não significa necessariamente, contudo, que tenha exercido um cargo político determinado na comunidade judaica alexandrina.⁴⁸⁸

Se o trabalho intelectual de Fílon pode ser considerado, em parte, motivo de seu engajamento em questões políticas contemporâneas, não é menos verdade que essa participação, posteriormente, se tornaria parte de seu trabalho intelectual. Isso se dá ao menos no caso dos eventos mais drásticos, que vieram a tornar-se texto em *Flacc.* e *Legat.*. E esse aproveitamento do vivido na composição do relato não se faz de modo imediato, como se se tratasse somente de reproduzir em palavras a experiência presentificada pela memória. É possível perceber o esforço do intelectual de quem não somente conta, mas pensa a respeito do que está por contar (interpretativo) e a respeito da maneira como contar (expressivo).⁴⁸⁹ Por isso, Peder Borgen pode afirmar que “*Contra Flaco e Embaixada a Gaio* devem ser vistos

⁴⁸⁸ Em *AJ XVIII* 259-260, logo após afirmar que Fílon foi líder da embaixada, Josefo informa que ele era “não inexperiente em filosofia” (φιλοσοφίας οὐκ ἄπειρος – *philosophías ouk ápeiros*). Martin Goodman questiona o motivo dessa caracterização relacionada com a embaixada, e observa que, a partir dos muitos testemunhos a respeito de embaixadas, pode-se dizer que não era comum que filósofos fossem os escolhidos como representantes, e informa, inclusive, que nenhum filósofo foi enviado como embaixador durante o período imperial (GOODMAN, 2011, p. 39; cf. Visão divergente em LYONS, 2011, p. 2). Observo, então, que não estou propondo que a comunidade judaica alexandrina (parte dela) tenha enviado Fílon por ser *filósofo*. Na verdade, entendo que ele fosse visto em seu meio, a partir de seus muitos escritos, como intelectual hábil nos conhecimentos gregos e comprometido com a religiosidade judaica, exegeta e escritor prolixo. A presença do termo no relato de Josefo pode ter outros motivos, como o próprio Goodman observa (GOODMAN, 2011, 44-45).

⁴⁸⁹ O fato de realizar certo esforço intelectual em meio a momentos turbulentos é evidenciado por Fílon no prosseguimento do trecho citado de *Spec.* 3. Ele diz que erguia a cabeça e inspecionava o entorno com os olhos da alma (τοῖς τῆς ψυχῆς ὄμμασιν - *toîs tês psychês ómmasin*, *Spec.* 3.4).

como interpretação teológica de eventos históricos. Tanto motivos bíblicos quanto helenísticos foram mobilizados na interpretação de Fílon para os eventos”⁴⁹⁰ (BORGEM, 2005, p. 285). É oportuno acrescentar a consideração de Daniel Schwartz, que entende que, ao escrever esse par de tratados, Fílon se coloca como um romancista didático e religioso: “As histórias de Fílon são frequentemente prazerosamente lidas e escutadas ao serem lidas, mas esse prazer, às vezes, é resultado de uma disposição para se afastar dos fatos com vistas a tornar a história mais dramática.”⁴⁹¹ (SCHWARTZ, 1990b, p. 119).⁴⁹²

Bem, é justamente essa empreitada interpretativa e criativa, com perceptível mobilização de motivos bíblicos e helenísticos em conjunto, associada à disposição de se fazer escritor, atentando para a construção de uma narrativa dramática, que me possibilitará falar da expressão de certo “trágico” em *Legat.*. Por ora, contudo, basta alertar o leitor sobre esse aspecto interpretativo e expressivo desses dois tratados históricos do alexandrino.⁴⁹³

⁴⁹⁰ Minha tradução de: [...] are to be seen as theological interpretation of historical events. Both biblical and Hellenistic motifs have been worked into Philo's interpretation of the events.

⁴⁹¹ Minha tradução de: Philo's histories are frequently quite enjoyably read or heard read, but this enjoyment sometimes results from a willingness to depart from the facts in order to make the story more dramatic.

⁴⁹² Um exemplo de como a consideração dessa característica dos tratados históricos de Fílon é relevante para sua compreensão pode ser visto em um artigo de Allen Kerkeslager. O autor investiga a menção que Fílon faz de três pessoas que aconselhavam Flaco: Dioniso, Lampo e Isidoro. Mas ele o faz considerando que o texto não é meramente histórico, mas que Fílon “cuidadosamente moldou a estrutura geral do texto, a retórica e o vocabulário para conformar a modelos e temas derivados da filosofia, da historiografia clássica, dos romances antigos e do teatro. Assim, ele criou uma tragédia literária de proporções épicas a partir de eventos que, para os de fora, podem ter parecido ser uma mera colisão na estrada da história provincial romana. A narrativa resultante é repleta com um protagonista trágico remanescente dos dramas lendários da *hýbris* e uma população saqueada descrita com o evocativo imaginário de uma conquista militar.” [carefully molded the text's overall structure, rhetoric, and wording to conform to models and themes derived from philosophy, classical historiography, ancient novels, and the theater. In this way he created a literary tragedy of epic proportion out of events that for outsiders might have seemed to be a mere bump in the road of Roman provincial history. The resulting narrative is replete with a tragic protagonist reminiscent of legendary dramas of hubris and a plundered population described with the evocative imagery of a military conquest.] (KERKESLAGER, 2005, p. 52). Embora o estudioso não se dedique à uma exposição das características literárias do texto como um todo, esse pressuposto que estabelece rege sua investigação a respeito da participação do trio mencionado na narrativa, de modo que encontra explicação literária para sua presença na trama contada por Fílon e ausência na história dos eventos. A desconsideração da criação literária faria com que a busca fosse em outra direção e, certamente, infrutífera, ou meramente especulativa.

⁴⁹³ Convém observar que não ignoro o fato de que Fílon não é o único a escrever história de semelhante maneira. Em diferente medida, talvez, apresentei uma prática comparável em Josefo (cf. p. 271ss). Ademais, isto que Horst observa a respeito de *Flacc.* serve perfeitamente para *Legat.*: “O *In Flaccum* de Fílon não é somente uma peça de historiografia, é mais que isso. O livro de Fílon não é, contudo, excepcional visto que não há documento histórico da Antiguidade que se esforce por uma objetividade completamente afastada ou desinteressada. Era parte e porção da arte do historiador em tempos antigos levar uma mensagem, quer fosse moral, filosófica, religiosa ou

Agora, antes de seguir para a observação de aspectos específicos do texto, convém considerar minimamente os eventos históricos que o motivam.⁴⁹⁴ Começo mencionando os acontecimentos que são narrados tanto em *Legat.* quanto em *Flacc.*. Trata-se de uma perseguição aos judeus alexandrinos levada a cabo por outros moradores da cidade. Um primeiro momento da crise tem seu início justamente em um tipo de encenação teatral, segundo o relato de *Flacc.*. Agripa passava por Alexandria, e a população local não perdeu a oportunidade de zombar dele e dos judeus que o honravam. Tomaram um louco chamado Carabás, conhecido por vagar nu pela cidade, e o levaram ao ginásio.⁴⁹⁵ Vestiram-no improvisadamente de rei e chamaram-no “Marim”, termo que seria usado em aramaico, língua de Agripa, para referir-se a um rei. Isso faziam como se tratando de um mimo teatral (ὡς ἐν θεατρικοῖς μίμοις - *hos en theatrikois mimos*, *Flacc.* 36-39)⁴⁹⁶. O trecho de *Flacc.* que cito a seguir explicita parte importante do desenvolvimento da crise, quando deixa de ser uma representação burlesca e passa a transformar-se em uma realidade cruel:

ὀλίγαις γὰρ ὕστερον ἡμέραις τίθησι πρόγραμμα, δι’ οὗ ξένους

antirreligiosa, e os 'eventos' narrados eram usados para esse fim. Com referência a isso, fala-se de historiografia 'retórica', ou de historiografia 'dramática', 'trágica' ou 'empática', mas não há designação geralmente aceita para o gênero” [Philo's *In Flaccum* is not just a piece of historiography, it is more than that. Philo's book is, however not exceptional in só far as there is no historical document from antiquity that strives for completely detached or disinterested objectivity. It was part and parcel of the art of the historian in ancient times to convey a message, either moral or philosophical or religious or anti-religious, and the 'events' narrated were used for this purpose. In this connection, one speaks of 'rhetorical' historiography or of 'dramatic' or 'tragic' or 'empathic' historiography, but there is no generally accepted designation for the genre] (HORST, 2003, p. 11).

⁴⁹⁴ Observo que não tenho qualquer pretensão de que esta apresentação do tratado e de seu contexto histórico seja completa e satisfatória por si mesma. Faço-a somente na medida da necessidade para a análise a que me encaminho. Para uma apresentação abrangente e exaustiva, sugiro o comentário de SMALWOOD, 1961, e, para uma reconstrução histórica de eventos de alguma forma relacionados ao tratado, convém recorrer também a GAMBETTI, 2009 (ambos aproveitados ao longo deste meu estudo). Também é preciso comunicar com satisfação que, enquanto escrevo esta tese, Tatiana Faia (Universidade de Lisboa) prepara uma introdução notavelmente ampla, que acompanhará sua tradução anotada de *Embaixada a Calígula* (tradução que já é utilizada nesta tese).

⁴⁹⁵ Os responsáveis pelos distúrbios começam sua ação no ginásio, logo se dirigirão ao teatro. Ocupam esses dois lugares cívicos propriamente gregos para, em seguida, avançarem sobre espaços que seriam, em princípio, próprios dos judeus, as sinagogas e as casas de famílias judias. O domínio espacial sobre a cidade revela o intento de afirmar Alexandria como cidade grega, com a segregação dos judeus (cf. ALSTON, 1997). Seguindo o vocabulário que venho adotando: um grupo de gregos queria demarcar como *próprio* (e exclusivo) deles espaços que Filon e outros judeus entendiam como *comum*. Em seguida, se propuseram a impedir também que os judeus tivessem espaços *próprios* espalhados pela cidade.

⁴⁹⁶ Filon diz que Agripa desembarcou discretamente em Alexandria, de passagem para a Judeia e pretendendo não ser notado. Há, contudo, certa dúvida a esse respeito. Suspeita-se que a encenação burlesca organizada no ginásio pelos alexandrinos seja uma paródia de alguma aparição do rei durante sua estadia na cidade (KUSHNIR-STEIN, 2000, p. 235).

καὶ ἐπήλυδας ἡμᾶς ἀπεκάλει μὴδὲ λόγου μεταδούς, ἀλλ' ἀκρίτως καταδικάζων. οὐδ' τί ἂν εἶη τυραννίδος ἐπάγγελμα μείζον; αὐτὸς γενόμενος τὰ πάντα, κατήγορος, ἐχθρός, μάρτυς, δικαστής, κολαστής, εἶτα δυσὶ τοῖς προτέροις καὶ τρίτον προσέθηκεν ἐφείς ὡς ἐν ἀλώσει τοῖς ἐθέλουσι πορθεῖν Ἰουδαίους. οἱ δὲ λαβόντες ἄδειαν τί πράττουσι; πέντε μοῖραι τῆς πόλεως εἰσιν, ἐπώνυμοι τῶν πρώτων στοιχείων τῆς ἐγγραμμάτου φωνῆς: τούτων δύο Ἰουδαϊκαὶ λέγονται διὰ τὸ πλείστους Ἰουδαίους ἐν ταύταις κατοικεῖν: οἰκοῦσι δὲ καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις οὐκ ὀλίγοι σποράδες. τί οὖν ἐποίησαν; ἐκ τῶν τεσσάρων γραμμάτων ἐξώκισαν τοὺς Ἰουδαίους καὶ συνήλασαν εἰς ἐνὸς μοῖραν βραχυτάτην.

Alguns dias mais tarde, de facto, [Flaco] promulgava um edicto no qual nos declarava estrangeiros e imigrantes, não nos concedendo qualquer direito a defender a nossa causa, mas condenando-nos sem julgamento. Que maior declaração de tirania poderia haver? Flaco assumiu, sozinho, todos os papéis: acusador, inimigo, testemunha, juiz, carrasco. Em seguida, aos dois primeiros crimes acrescentou um terceiro, permitindo, como no saque de uma cidade, a quem assim o desejasse, espoliar os Judeus. Garantida a impunidade, que fazem as pessoas? A cidade tem cinco quarteirões, que são designados pelas cinco primeiras letras do alfabeto. Dois deles são também chamados quarteirões judaicos, pois aí habitam Judeus em grande número e não são poucos os que vivem dispersos pelos restantes. Que fizeram então? Expulsaram os Judeus de quatro desses quarteirões e concentraram-nos numa pequeníssima parte de um só. (*Flacc.* 54-55, Tradução de Tatiana Faia. Acréscimo meu.)

Flaco, governante de Alexandria, é acusado como o grande responsável pela perseguição em *Flacc.*, como revela de modo contundente esse trecho. Segundo esse tratado, ele o fazia na tentativa de agradar o imperador Gaio, a quem temia grandemente. Em *Legat.*, de modo diverso, Gaio deixa de ser apresentado somente como pretexto e passa a ser o responsável direto pela perseguição. Sandra Gambetti bem observa que essa variação revela não um problema de precisão histórica, mas uma questão que deve ser explicada a partir de um ponto de vista historiográfico, considerando-se a possibilidade de diferentes datas de composição para ambos tratados. *Flacc.* teria sido escrito antes da morte de Gaio, enquanto *Legat.* é posterior. Enquanto o imperador estava vivo, Fílon não o teria podido acusar diretamente. Acusava somente Flaco, que já estava morto. Após a morte do imperador e a ascensão de Cláudio, por outro lado, ele já poderia atribuir àquele, de modo aberto, a culpa por mais esses crimes (GAMBETTI, 2009, p. 16). Convém ressaltar que ao menos o fato de que *Legat.* foi escrito depois da morte de Gaio é certo, uma vez que Fílon se refere a Cláudio como imperador (*Legat.* 206).

Antes de ir além desses acontecimentos e seguir com outros fatos expostos

especificamente em *Legat.*, cito outro trecho, que revela a extrema violência a que chegaram os eventos. Depois de relatar as consequências econômicas do cerceamento espacial, Fílon relata os sofrimentos impostos àqueles que saíam dos limites recém-estabelecidos:

οἱ δυστυχεῖς. εὐθὺς γὰρ συναρπασθέντες ὑπὸ τῶν τὴν ὀχλοκρατίαν ἐπιτειχισάντων δολοφονοῦνται καὶ συρόμενοι καὶ πατούμενοι διὰ τῆς πόλεως ἀπάσης ἐξαναλώθησαν, οὐδενὸς ὑπολειφθέντος μέρους, ὃ δυνήσεται κοιῶσαι ταφῆς. μυρίους μέντοι καὶ ἄλλους πολυτρόποις κακῶν ἰδέαις ἐπιτετηδευμέναις εἰς χαλεπὴν ὠμότητα κατειργάσαντο καὶ διέφθειραν οἱ λελυττηκότες ὑπ' ἀγριότητος εἰς θηρίων φύσιν: τοὺς γὰρ ὅπη τύχοι φανέντας τῶν Ἰουδαίων ἢ κατέλευον ἢ ξύλοις κατέκοπτον οὐκ εὐθὺς ἐπὶ τὰ καιριώτατα μέρη τὰς πληγὰς φέροντες, ἵνα μὴ θάττον τελευτήσαντες θάττον καὶ τὴν τῶν ὀδυνηρῶν ἀντίληψιν ἀπόθωνται. τῇ δὲ τῶν συμφορῶν ἀδεία καὶ ἐκεχειρία τινὲς ἐπινεανιεύομενοι, τῶν ἀμβλυτέρων ὀπλῶν ἀλογήσαντες, ἀνελάμβανον τὰ πάντων ἀνυσιμώτατα, πῦρ καὶ σίδηρον, καὶ πολλοὺς μὲν ξίφεσιν ἀνεῖλον, οὐκ ὀλίγους δὲ πυρὶ διέφθειραν. ἤδη δὲ καὶ γενεὰς ὅλας, ἄνδρας μετὰ γυναικῶν, τέκνα νήπια μετὰ γονέων, ἐνέπρησαν οἱ πάντων ἀνηλεέστατοι κατὰ μέσσην τὴν πόλιν, μὴ γῆρας, μὴ νεότητα, μὴ παίδων ἄκακον ἡλικίαν οἰκτισάμενοι: καὶ ὅποτε ξύλων ὕλης ἀπορήσειαν, φρύγανα συλλέγοντες καπνῶ τὸ πλεόν ἢ πυρὶ διέφθειρον, οἰκτρότερον καὶ ἐπιμηκέστερον ὄλεθρον τοῖς δειλαίοις τεχνάζοντες, ὧν τὰ σώματα ἡμίφλεκτα ἀναμιξ ἔκειτο, χαλεπὴ καὶ ὀδυνηροτάτη θέα.

Pobres homens... Imediatamente agarrados por aqueles que contra eles haviam atizado o poder da multidão, foram assassinados à traição, arrastados à força por toda a cidade e espezinhados. Foram completamente desfeitos: nada restou do corpo que se pudesse sepultar. Outros, em número incontável, foram subjugados e aniquilados com recurso às mais diversas formas de violência, postas em prática para satisfazer a crueldade atroz daqueles que, enlouquecidos, foram reduzidos, pela ferocidade demonstrada, à condição de animais selvagens. Onde quer que avistassem Judeus, apedrejavam-nos ou agrediam-nos com bastões, evitando atingi-los de imediato com golpes em partes vitais para impedir que, morrendo de forma mais rápida, também mais rapidamente se libertassem da consciência dos seus sofrimentos. Alguns tornaram-se mais impetuosos, devido à impunidade e licença com que podiam praticar estes crimes e, desprezando armas menos violentas, recorreram às mais eficazes de todas – ferro e fogo. Muitos pereceram pela espada e não poucos foram mortos pelo fogo. Para cúmulo de tudo isto, os mais impiedosos queimaram em plena cidade famílias inteiras: os maridos com as suas esposas, as crianças pequenas com os seus pais, não lhes despertando qualquer compaixão nem a velhice, nem a juventude, nem a idade inocente das crianças. Quando faltaram troncos para os queimar, juntaram restos de madeira e matavam-nos mais por asfixia do que propriamente pelo fogo, inventando uma morte mais lenta e dolorosa para esses infelizes, cujos corpos meio queimados jaziam desordenadamente, num espectáculo penoso e extremamente aflitivo de se ver. (*Flacc.* 65-68,

tradução de Tatiana Faia)

Além de explicitar o alcance dos acontecimentos, esse trecho me possibilita antecipar uma observação importante: na exposição, há um cuidado com a descrição visual dos eventos, e, inclusive, uma consideração do narrador de que os mesmos se constituem como um “espetáculo penoso e extremamente aflitivo de se ver” (χαλεπή και ὀδυνηροτάτη θέα - *khalepè kai odynerotáte théa*). A violência real se mostra como espécie de espetáculo. Pouco adiante, inclusive, Fílon afirma que os que praticavam tais atos de violência, como nos mimos teatrais (ὥσπερ ἐν τοῖς θεατρικοῖς μίμοις – *hóspēr en toís theatrikoís mímois*), fingiam ser eles mesmos as vítimas. Há uma cena construída que está além do curso normal do mundo. Papéis são invertidos e isso pode ser visto por todos, como se Alexandria fosse um grande palco: anciãos que regiam as questões da comunidade judaica foram conduzidos ao teatro e açoitados em público, outro espetáculo muito lamentável (θέαν οἰκτίστην – *théan oiktístēn*, *Flacc.* 74); pessoas inocentes eram torturadas no teatro com fogo e espada para logo serem crucificadas (*Flacc.* 84); no teatro, também, os espectadores passavam a ser tiranos e ordenavam que mulheres judias comessem carne de porco, as que se recusavam eram torturadas (*Flacc.* 95-96). É preciso notar que Fílon se coloca como espectador, e não como ator nesses eventos, e nem tampouco indica o motivo de sua ausência na cena do conflito.⁴⁹⁷ Mas sua posição poderá ser alterada em outras situações, sobretudo em *Legat.*.

O espetáculo cruel que teve lugar em Alexandria aparece já terminado e é evocado como algo passado no tempo da narrativa de *Legat.*. É mencionado como consequência direta do fato de os judeus se recusarem a reconhecer Gaio como um deus, o que seria também o único motivo de inimizade do imperador para com esse povo específico. Como o próprio título do tratado indica, a narrativa se concentra em eventos que ocorrem durante o tempo em que uma embaixada havia sido enviada por judeus alexandrinos para ter com o imperador. Essa embaixada não é prontamente recebida para expor suas questões e discutir uma solução. Há uma espera de meses até que o imperador se dispusesse finalmente a recebê-la. Havia, também, uma embaixada contrária enviada de Alexandria, que estava ali para se opor aos

⁴⁹⁷ A partir dessa constatação, discuto a possibilidade de se considerar o escrito de Fílon como testemunho literário em um artigo no qual tomo Primo Levi como ponto de comparação, e a reflexão de Agamben sobre a testemunha como referência teórica (RIOS, 2009/2010). Não desenvolvo o tema aqui para não me afastar do foco principal deste capítulo. Mas remeto ao artigo por julgar complementar a reflexão nele estabelecida, embora, em alguns trechos, haja certa coincidências com o que aqui se apresenta, uma vez que se trata de resultado da mesma pesquisa.

interesses dos judeus. Uma questão a se resolver é a natureza desses interesses que estão em discussão.

Smallwood observa que é razoável pensar que o primeiro objetivo da embaixada enviada pelos judeus fosse requerer o retorno às condições usufruídas antes dos distúrbios de 38 d.C. (descritos nas citações anteriores), inclusive a garantia do direito à liberdade religiosa. Mas a autora acrescenta a possibilidade de que os enviados pudessem negociar também a respeito do anseio de alguns judeus alexandrinos de adquirirem a completa cidadania grega (SMALLWOOD, 1961, p. 24-25). Nesse sentido, a embaixada dos outros alexandrinos poderia ser vista como obstáculo às pretensões dos judeus de alcançarem o direito à plena cidadania alexandrina (STAROBINSKI-SAFRAN, 1987, p. 63-64). Não há unanimidade a esse respeito. Aryeh Kasher, por exemplo, discorda duramente dessa proposta e afirma não haver evidências de que os judeus alexandrinos em qualquer momento almejavam a cidadania na *polis* grega. O pesquisador entende que eles buscavam igualdade de direitos para o grupo e não esse tipo de adesão oficial (KASHER, 2008, p. 118-119).⁴⁹⁸ Parece-me concorde a posição de Kraus Reggiani, que, ao observar as expressões utilizadas por Josefo para referir-se à condição política dos judeus no Egito (ἰσομοιρία – *isomoiría*, BJ II 487; ἴση τιμή – *ise timé*, Ap. II 35; ἴση πολιτεία – *ise politeía*, AJ XIX 281), sugere que o adjetivo ἴσος - *isos* não deve ser lido como indicando *identidade*, mas *equivalência* (REGGIANI, 1984, p. 579).

Em *Legat.* 194, de fato, Fílon indica que a preocupação central dos que estavam na embaixada era mostrar que eram “alexandrinos” (Ἀλεξανδρεῖς - *Aleksandreís*). Mas o termo não deve nos levar apressadamente a considerar que Fílon se refere a todos os judeus residentes em Alexandria, nem a uma cidadania alexandrina plena.

Smallwood entende que a palavra, no passo, indica somente a requisição do direito de residir na cidade, como ocorria antes do já referido encurralamento perpetrado contra os judeus pelos outros alexandrinos (SMALLWOOD, 1961, p. 194)⁴⁹⁹.

Sylvie Honigman, por sua vez, afirma que, se lermos o termo com um sentido estritamente jurídico, teremos que considerar falsa a afirmação de Fílon, uma vez que os judeus, em geral, não desfrutavam de cidadania plena em Alexandria.⁵⁰⁰ Honigman afirma:

⁴⁹⁸ O pensamento de Kasher a respeito da busca dos judeus por igualdade de direitos no Egito sob domínio romano em geral, não restrito ao caso de Fílon, está mais detalhado em KASHER, 1985. Sobre a questão a partir dos textos de Fílon, cf. páginas 233-261. Uma sistematização resumida e clara das conclusões do autor figura nas páginas 260 e 261.

⁴⁹⁹ Cf. também SMALLWOOD, 1961, p. 255.

⁵⁰⁰ Não obstante, tem-se como plausível que alguns dos judeus, entre os mais abastados, como é o caso de Fílon e sua família, desfrutassem dessa cidadania plena, usufruindo de todos os benefícios da

“os judeus são alexandrinos, se a palavra tem um sentido cultural e não jurídico”⁵⁰¹ (HONIGMAN, 1997, p. 81). Aryeh Kasher observa que o termo é usado com um sentido mais amplo não somente por Fílon. A partir do estudo de evidências encontradas em papiros e inscrições, ele assinala que “o termo 'Alexandrinos' era usado na vida cotidiana para denotar não somente os cidadãos da *polis* grega, mas também a *origo* de residentes permanentes da cidade, e, na minha opinião, especialmente aqueles que possuíam uma *politeia*”⁵⁰² (KASHER, 2008, p. 117). Essa *politeia* mencionada é considerada por Kasher como uma cidadania alternativa determinada pelo pertencimento a um *políteuma* (comunidade etnicamente demarcada e inserida na cidade como unidade relativamente autônoma), e paralela à cidadania da *polis* grega. Voltarei a mencionar esse assunto específico. Por ora, continuo apresentando a proposta de Sylvie Honigman.

Ela adota a noção de estratégias étnicas de Goudriaan⁵⁰³, compreendendo que um dos objetivos de Fílon consiste em evitar que os judeus se confundam no mesmo estatuto dos egípcios. Assim, entre igualar-se aos egípcios e identificar-se com a parcela da população na qual se reconhece mais nitidamente a preservação da cultura grega, Fílon escolherá a segunda opção. Ele não ignoraria a diferença de estatuto entre os judeus e os cidadãos gregos, mas afirmaria o pertencimento a Alexandria de maneira relutante e, de certa forma, utópica (HONIGMAN, 1997, p. 88). Mas até mesmo a afirmação “utópica” pode ser feita com vistas a uma reivindicação. É preciso considerar que, ainda que a igualdade não fosse uma realidade, havia de fato um conjunto de direitos usufruídos pelos judeus alexandrinos que os aproximaria dos cidadãos plenos em muitos sentidos, embora não pudessem ser considerados iguais:

De um ponto de vista institucional, a comunidade judaica era equivalente e paralela à comunidade dos cidadãos alexandrinos, com a exceção do ginásio, cuja filiação era limitada aos cidadãos. Ambas tinham a *gerousia*; ambas eram isentas da *laographía*; e ambas tinham as mesmas obrigações e privilégios em matéria judicial (acesso à justiça e formas de punição mais lenientes). A única diferença era que serviços públicos eram impostos aos

cidade de Alexandria em tempos de paz (cf. RUNIA, 2000, 362-364).

⁵⁰¹ Minha tradução de: les Juifs sont Alexandrins, si le mot a un sens culturel et non juridique.

⁵⁰² Minha tradução de: the term “Alexandrians” was used in daily life to denote not only the citizens of the Greek *polis*, but also the *origo* of permanent residents of the city, and, in my opinion, especially those who possessed a *politeia*.

⁵⁰³ Ver Capítulo 1, p. 65.

judeus.⁵⁰⁴ (GAMBETTI, 2008, p. 63)⁵⁰⁵

Havia, pois, uma série de direitos que podiam ser alvo de discussão, inclusive no contexto das embaixadas enviadas a Roma. Mas a que grupo de judeus cabiam esses direitos? Um dado importante a se considerar é o de que há diversidade de judeus em Alexandria. Assim como se fazem notar diferentes abordagens do texto bíblico sendo praticadas na cidade a partir dos comentários de Fílon, outras diferenças com implicações mais imediatas para a questão dos direitos podem ser vislumbradas. A reivindicação de direitos da embaixada, no entender de Honigman, não se referiria a toda a população judaica em Alexandria, mas somente àqueles que, como Fílon, faziam parte da elite social da cidade (HONIGMAN, 1997, p. 89). Sylvie Honigman ressalta, assim, a diversidade interna entre os judeus de Alexandria, o que me parece sensato. Concordo que a unidade religiosa (e étnica) não impediria diversidade de estatutos jurídicos.

A hipótese da existência de um *políteuma* judaico na Alexandria do século I d.C. que abarcaria toda a população judaica da cidade costuma fazer pensar que a única forma de ascensão e reconhecimento seria coletiva, pela conquista de direitos por todo esse *políteuma*, mas falta comprovação para esse tipo de afirmação (HONIGMAN, 1997, p. 89-90). Inclusive Aryeh Kasher, que procura demonstrar a pertinência histórica da afirmação da existência de um *políteuma* judaico em Alexandria⁵⁰⁶, reconhece que tal instituição não seria composta pelo conjunto total de residentes judeus de Alexandria (KASHER, 2008, p. 120).

Sandra Gambetti ressalta que o *políteuma* judaico em Alexandria teve aparentemente, em sua origem, um caráter militar, como organizações semelhantes registradas em outras localidades. Além disso, reconhece que tal organização teria um espaço geográfico definido na cidade, também oriundo da época em que era uma organização militar (GAMBETTI, 2008, p. 43ss). Contudo, com o domínio romano, a organização perde seu sentido originário. Não há mais necessidade ou possibilidade de organização militar paralela ao exército romano. Roma ratifica os privilégios usufruídos por aqueles que eram membros

⁵⁰⁴ Minha tradução de: From an institutional point of view, the Jewish community was equal and parallel to the community of the Alexandrian citizens, with the exception of the gymnasium, whose membership was limited to citizens. Both had the *gerousia*; both were exempt from the poll-tax; and both had the same obligations and privileges in judicial matters (access to justice and more lenient forms of punishment). The only difference was that public services were imposed on Jews.

⁵⁰⁵ Quanto à imposição de serviços públicos aos judeus alexandrinos, ver afirmação de Josefo em *Ap.* 2.64.

⁵⁰⁶ Tal existência é, segundo Kasher, não apenas sugerida por um trecho da *Carta de Aristeias* 308-310, mas também confirmada por diferentes indícios literários, epigráficos e papirológicos (KASHER, 2008).

do *políteuma*, mas, ao mesmo tempo, desfaz a diferenciação clara entre membros e não-membros, os que descendem do antigo *políteuma* e os que chegaram posteriormente à cidade. Isso gera um problema posterior. A princípio, os judeus em geral recebem direito de residência em Alexandria, mas muitos não podem comprovar que detêm tal direito (GAMBETTI, 2008, p. 76). Ademais, esse direito coletivo não isenta os indivíduos de, posteriormente, apresentar suas próprias comprovações:

A administração periódica do censo, com a concomitante verificação dos níveis de privilégios, claramente agravaram a situação na área e contradisseram o reconhecimento geral inicialmente concedido para os judeus coletivamente por Augusto e Tibério. Os objetivos políticos dos reconhecimentos gerais não são congruentes com os da administração fiscal. Essa combinação idiossincrática produziu o cenário que fez a vida de alguns judeus alexandrinos cada vez mais difícil.⁵⁰⁷ (GAMBETTI, 2008, p. 76)

Ou seja, havia direitos provenientes do passado, mas nem todos os judeus que naquele momento residiam em Alexandria eram capazes de comprovar oficialmente que os detinham. Se a embaixada que Fílon encabeça está disposta a cobrar manutenção ou extensão de direitos, isso não significa que esteja necessariamente preocupada com todos os judeus que vivem em Alexandria. Por outro lado, parece-me que esse tipo de consideração advém mais de uma concepção oriunda da constatação do elitismo de Fílon do que de indícios do caso específico. No tratado em si, não há uma explícita diferenciação entre uns e outros judeus da mesma cidade. O que há, por outro lado, como visto, é o reconhecimento de que um dilema que aflige os judeus enquanto *comunidade* espalhada por todo o mundo é uma preocupação mais urgente que a questão que se restringe aos judeus alexandrinos.⁵⁰⁸ E mesmo essa questão restrita está relacionada com a profanação de várias sinagogas em Alexandria, sem que haja diferenciação entre uma e outra pelo grupo que a frequentava.

Fato é que, ainda que a intenção inicial da embaixada fosse relacionada com um grupo restrito de judeus de Alexandria, ela acaba por se relacionar com todo o conjunto de judeus do mundo habitado, e a querela com Gaio atinge uma dimensão quase cósmica, pois se

⁵⁰⁷ Minha tradução de: The cyclical administration of the census, with the concomitant verification of the grounds for privileges, clearly exacerbated the situation on the ground and contradicted the general grant initially awarded to the Jews collectively by Augustus and Tiberius. The political goals of the general grants were not congruent with those of the fiscal administration. This idiosyncratic combination produced the scenario that made the lives of some Alexandrian Jews increasingly difficult.

⁵⁰⁸ Para um estudo detalhado a respeito da noção de uma comunidade judaica mundial em Fílon, que compreende inclusive os prosélitos, e sua expressão como uma cidadania comum definida pela adesão à Lei de Moisés e caracterizada por uma comunhão entre todos os membros, cf. CARLIER, 2008.

torna um confronto com o próprio Criador.

Durante a longa espera pela audiência, há oportunidade para que outros fatos ocorram e se entrelacem na história. É justamente o que acontece. Enquanto acompanham os deslocamentos do imperador, Fílon e os outros judeus que o acompanham se inteiram do propósito do imperador de erigir uma estátua sua no Templo de Jerusalém. Esse propósito, então, que se relaciona com a autoproclamação de divindade por parte de Gaio, e consequente inimizade para com o povo judeu, passa a ser focado de modo detido pelo texto.

Poder-se-ia dizer, então, que *Legat.* é um tratado sobre a intenção do imperador de se fazer deus, sobre a reação dos judeus a isso, e, simultaneamente, sobre a resposta específica dos judeus alexandrinos, que, ao mesmo tempo, se esforçavam por defender certos direitos da própria comunidade. Parece, em princípio, que o surgimento da notícia a respeito do intento do imperador redireciona completamente o tema do tratado. Contudo, a mudança pode ser somente de âmbito, e não tanto de tema. Sandra Gambetti sugere que a embaixada dos judeus não teria ido por sua própria iniciativa a Roma para cobrar reconhecimento de direitos em geral, mas que teria sido convocada para apresentar sua defesa contra acusações que teriam sido apresentadas por iniciativa da embaixada dos outros alexandrinos. Ademais, o tema da acusação seria especificamente o não reconhecimento da divindade de Gaio, e não outros direitos em Alexandria (GAMBETTI, 2008, p. 216). Se os distúrbios em Alexandria haviam incluído a profanação das sinagogas pela introdução de imagens que representavam o imperador-deus, e a repulsa dos judeus a isso servia de ensejo para a acusação, o âmbito se expande com a notícia da possível profanação do Templo, mas o tema permanece o mesmo. Dentre os direitos que os judeus alexandrinos detinham ou esperavam deter, o que está de fato em discussão é o de continuarem isentos do culto ao imperador.

O tema de *Legat.* se mostra, então, bastante definido. Mas há um elemento fundamental a esclarecer: se os judeus resistem contra um imperador que quer inapropriadamente ser considerado deus, é porque consideram que só um ser deve ser propriamente ser reconhecido como tal. Os judeus reconhecem a farsa do deus falso por serem capazes de ver o Deus verdadeiro, que se ocupa de cuidar do que acontece na história. Fílon expõe esse ponto a respeito da Providência já no início do tratado nos seguintes termos:

κἄν εἰ ἄπιστοι γεγόνασί τινες τοῦ προνοεῖν τὸ θεῖον ἀνθρώπων, καὶ μάλιστα τοῦ ἱκετικοῦ γένους, ὃ τῷ πατρὶ καὶ βασιλεῖ τῶν ὅλων καὶ πάντων αἰτίῳ προσκεκλήρωται, ἱκανὰ [τοῦ] πείσαι αὐτούς. τοῦτο δὲ τὸ γένος Χαλδαῖστί μὲν Ἰσραὴλ καλεῖται, Ἑλληνιστί δὲ ἐρμηνευθέντος τοῦ ὀνόματος

"ὄρων θεόν", ὃ μοι δοκεῖ πάντων χρημάτων ἰδίων τε καὶ κοινῶν εἶναι τιμιώτατον.

No entanto, mesmo que alguns se tivessem tornado descrentes em relação ao facto de Deus velar pelos homens, e sobretudo por esta raça de suplicantes, que o Pai e Senhor do universo, origem de todas as coisas, tomou para junto de si, a presente ocasião e as muitas e importantes questões que nesta se decidem, seriam suficientes para os persuadir deste facto. Em língua caldaica esta raça é denominada Israel, nome que em grego se traduz por «vendo deus», coisa que estimo ser mais preciosa do que todos os tesouros públicos e privados. (*Legat.* 3-4, Tradução de Tatiana Faia)⁵⁰⁹

A exposição construída em *Legat.* abarca, então, a articulação entre acontecimentos históricos que se relacionam com uma querela a respeito da divindade do imperador e uma compreensão desses acontecimentos a partir da intervenção sobrenatural daquele que é verdadeiramente a divindade. Peter Frick assinala essa característica como fundamental tanto em *Legat.* quanto em *Flacc.*: “os tratados *Legatio ad Gaium* e *In Flaccum* constituem um esforço deliberado de Fílon no sentido de recapitular a história de seu povo a partir do tema abrangente da providência de Deus”⁵¹⁰ (FRICK, 1999, p. 184).

Além de mencionar o trecho há pouco citado do início do tratado, o autor afirma que se percebe o tema da providência divina ao longo de todo o texto. Ele coleciona alguns passos bastante significativos: a expectativa da providência é utilizada como consolo (*Legat.* 196); Deus intervém e muda a disposição (θυμὸν - *thymón*) do imperador (*Legat.* 367); e Fílon apresenta sua opinião (μοι δοκῶ - *moi dokô*) de que “ a mão de Deus, através da sua providência, protege invisivelmente os que são injustiçados”⁵¹¹ diante de um fato favorável (*Legat.* 220) (FRICK, 1999, p. 187-188).

A percepção dessa relação entre esse dado da abertura de *Legat.* e o conteúdo do tratado como um todo é significativa, uma vez que esse discurso inicial (*Legat.* 1-7) parece, a primeira vista, estranho na composição do conjunto. Mas, certamente, há outros detalhes

⁵⁰⁹ Convém notar que este é o único trecho fora dos tratados exegéticos em que Fílon utiliza o termo Ἰσραήλ - *Israel*. Além disso, como observa Ellen Birnbaum, trata-se de uma ocorrência peculiar, em que se percebe claramente a associação entre “Israel” e os judeus contemporâneos (BIRNBAUM, 1996, p. 105-107). A observação da autora é importante, pois se considerássemos aqui o termo em seu sentido mais amplo discernido por Birnbaum (cf. Introdução, p. 28ss), a providência não estaria relacionada necessariamente com os judeus. Mas eu diria: não está relacionada exclusivamente aos judeus por nascimento.

⁵¹⁰ Minha tradução de: [...] the treatises *Legatio ad Gaium* and *In Flaccum* constitute Philo's deliberate effort to recapitulate the history of his people from the overarching theme of God's providence.

⁵¹¹ Tradução de Tatiana Faia para: θεοῦ μοι προνοία δοκῶ τὴν χεῖρα τῶν ἀδικουμένων ἀφανῶς ὑπερέχοντος.

importantes no trecho que precisam ser pensados para que se possa compreender sua pertinência. Um dado que me interessa diretamente é a ocorrência do termo τύχη - *týkhe*, que se costuma traduzir por “acaso”, contraposto a φύσις - *phýsis*, “natureza”. Um erro comum, segundo Fílon, é achar que o *acaso* é mais estável que a *natureza*, quando o inverso é que é verdadeiro. Como David Runia observa, o sentido de *natureza* (φύσις - *phýsis*) é extremamente amplo, e pode se referir à estabilidade do mundo natural, mas também ao âmbito inteligível. E, no caso de Fílon, que tem uma orientação teológica bem clara, a natureza deve se relacionar com seu criador, Deus que é a fonte de ordem e estabilidade do mundo (RUNIA, 2002, p. 357-358). Já na desordenada instabilidade do âmbito humano se experimenta o *acaso* e as frequentes mudanças de ventura (εὐτυχία - *eutykhía*, cf. *Legat.* 114) para desventura (ἀτυχία - *atykhía*, cf. *Legat.* 196), afinal, todas as coisas humanas (τὰνθρώπεια πάντα - *t'anthrópeia pánta*), tanto as da alma, quanto as do corpo e as externas, não são nunca estáveis (cf. *Somn.* 1.192). Ou seja, Fílon afirma que confundimos as coisas e perdemos a noção do que é estável (Deus) e do que instável (Acaso), confiando na permanência do que muda. Talvez, uma grande tarefa de *Legat.* e de seu leitor seja desfazer a confusão, identificando aquilo que é efêmero, e valorizando devidamente a fonte da estabilidade, Deus, por sua providência. Em outras palavras, é preciso discernir onde impera o trágico (as ações humanas), e o que está no âmbito da providência.

Além de contribuir para a compreensão a respeito dessa contraposição entre acaso e natureza, David Runia reafirmou que o tema principal do tratado inteiro, que já figura nesse trecho introdutório, é a providência divina (RUNIA, 2002, p. 369). Ademais, sistematizou o propósito do trecho *Legat.* 4-7 da seguinte maneira:

A introdução da seção teológica em 4-7 tem um objetivo triplo: (1) explicar a relação especial entre Deus e Israel, aqui identificado com o povo judeu; (2) em seguida, localizar o papel da providência dentro da natureza divina; (3) antecipar o tema da afirmada rivalidade entre Deus e o megalomaniaco imperador Gaio, o que vai desempenhar um papel tão proeminente no restante do trabalho.⁵¹² (RUNIA, 2002, p. 370)

A relação da providência e da contraposição entre a divindade responsável pela providência e o imperador pretensamente divino com o todo do tratado está bem estabelecida.

Se resta alguma dúvida a respeito do governo de Deus sobre os acontecimentos

⁵¹² Minha tradução de: The introduction of the theological section in 4-7 has a triple purpose: (1) to explain the special relationship between God and Israel, here identified with the Jewish people; (2) to further locate the role of providence within the divine nature; (3) to anticipate the theme of the purported rivalry between God and megalomaniac emperor Gaius which will play such a prominent role in the remainder of the work.

que ocorrem entre os humanos, basta ler os parágrafos 6 e 7, que encerram esse prólogo filosófico, observando que a razão não alcança o Ser, mas somente suas potências (*δυνάμεις* - *dynámeis*), com as quais ele se relaciona com o universo criado. Fílon arrola entre essas potências as benéficas e punitivas, para logo afirmar o caráter benéfico também das punitivas, afirmando não só a realidade da providência, mas também a realidade e utilidade das punições divinas.

Contudo, uma questão levantada por Runia, conforme ele próprio reconhece, permanece sem uma completa explicação:

Fílon parece combinar dois sentidos bem diferentes de visão mental (*ὄψις*). Nas seções da abertura a visão envolve o correto discernimento de eventos históricos. Em 5-5, contudo, a visão tem a ver com “ver Deus”, o papel especial de Israel. Interpretamos essa visão em termos do reconhecimento da existência de Deus, e a observança dos dois primeiros mandamentos. Eu creio que deve-se permitir que a ambiguidade se mantenha. É até mesmo possível que Fílon a tenha introduzido deliberadamente. A devoção a Deus e a observança de seus mandamentos não significam automaticamente reconhecimento e compreensão de seus atos. Fílon indica na narrativa que ele mesmo ficou aquém nesse quesito.⁵¹³ (RUNIA, 2002, p. 370)

Ainda que a visão de Deus não capacite imediatamente a pessoa a compreender o desenvolvimento histórico, não é difícil perceber que, se a atuação desse Deus é mesmo providencial, a noção correta a respeito dele e de sua ação é requisito básico para uma devida compreensão da história. Não me parece tão ambígua, pois, a colocação em paralelo. Há uma inevitável complementariedade. Observar os acontecimentos leva à comprovação da existência da divina providência. E a consideração da existência desse Deus único (que é providencial) possibilita a compreensão do desenrolar histórico (sobretudo, quando diz respeito aos judeus).

Contudo, estabelecer essa consideração tão simples a respeito do tema, sem considerar devidamente todas as implicações da questão levantada por Runia, não é o motivo que me leva a fazer menção do problema. O que pretendo é deslocar a reflexão do conteúdo filosófico para o plano literário (não sem a percepção de que o que se constrói no plano

⁵¹³ Minha tradução de: Philo appears to combine two quite different meanings of mental vision (greg). In the opening two sections vision involves the correct discernment of historical events. In 4-5, however, vision has to do with “seeing God,” the special role of Israel. We have interpreted this vision in terms of the recognition of God's existence and the observance of the first two commandments. I believe the equivocation has to be allowed to stand. It is even possible that Philo has introduced it deliberately. Devotion to God and observance of his commands do not automatically mean recognition and comprehension of his acts. Philo indicates in the narrative that he himself fell short in this respect.

literário também pode, em seguida, repercutir em alguma resolução para a questão filosófica). Parece-me conveniente considerar a ocorrência do termo ὄψις - *ópsis* com diferentes *nuances* nesse breve trecho inicial do tratado como uma antecipação de outras ocorrências que se darão em seguida. É preciso considerar, inclusive, que ainda no parágrafo 5, ὄψις - *ópsis* figura como significando simplesmente contemplação física de seres humanos em contraposição à contemplação da divindade, de modo que os dois âmbitos são trazidos para uma mesma construção de sentido:

εἰ γὰρ πρεσβυτέρων ἢ ὑφηγητῶν ἢ ἀρχόντων ἢ γονέων ὄψις κινεῖ τοὺς βλέποντας πρὸς αἰδῶ καὶ εὐκοσμίαν καὶ σώφρονος βίου ζήλον, πόσον τι νομίζομεν ἀρετῆς ἔρμα καὶ καλοκαγαθίας ἀνευρήσειν ἐν ψυχαῖς, αἷ τὸ γεννητὸν πᾶν ὑπερκύψασαι τὸ ἀγένητον καὶ θεῖον ὄραν πεπαίδευνται, τὸ πρῶτον ἀγαθὸν καὶ καλὸν καὶ εὐδαιμον καὶ μακάριον, εἰ <δὲ> δεῖ τάληθές εἰπεῖν, τὸ κρεῖττον μὲν ἀγαθοῦ, κάλλιον δὲ καλοῦ, καὶ μακαριότητος μὲν μακαριώτερον, εὐδαιμονίας δὲ αὐτῆς εὐδαιμονέστερον, καὶ εἰ δὴ τι τῶν εἰρημένων τελειότερον.

Com efeito, se a visão dos anciãos, dos mestres, dos líderes, dos pais, leva aqueles que os contemplam a um sentimento de pudor, a uma boa conduta, à busca de uma vida sóbria, que base de virtude e excelência pensamos nós descobrir em almas que olharam para além de tudo o que foi criado e aprenderam a ver o que não foi criado e o divino, que, antes de tudo, é bom, belo, feliz, abençoado, e, para dizer a verdade, superior ao bom, mais belo do que o belo, mais feliz do que a própria felicidade, ou existirá algo que seja mais perfeito do que aquilo que foi mencionado? (*Legat. 5*, Tradução de Tatiana Faia.)

Além de correlacionar dois diferentes tipos de ὄψις - *ópsis*, Fílon me parece apontar para outro, uma vez que aponta para a reação do espectador diante daquilo que contempla. Ver os anciãos e ver a Deus produzirá algo determinado ou, ao menos, esperado nas vidas e almas dos espectadores, como a contemplação do espetáculo trágico deve produzir certo efeito.

Essa recorrência do termo e de outras expressões relacionadas com a visão, com certa variação de sentido, compõe uma sutil e dispersa indicação da construção de uma proposta de interpretação dos acontecimentos que estão por ser narrados como uma ὄψις - *ópsis*, isto é, como um espetáculo que precisa ser compreendido a partir da consideração da falta de compreensão. Nisso consistirá, penso, a importância da relação do termo ὄψις - *ópsis* com diferentes formas de compreensão. A visão (ὄψις - *ópsis*) como percepção (do desenrolar histórico, da realidade metafísica, ou das intenções ocultas do interlocutor pelo

comportamento não-verbal, por exemplo) figura como meio de se tentar compreender o espetáculo (ὄψις - *ópsis*) que se desenrola. A limitação interpretativa do espectador (que se faz narrador) se deverá à incapacidade de conciliar todos esses tipos de visão em um exercício articulado de leitura dos acontecimentos. Isso porque ele só percebe a possibilidade de conciliação quando as cortinas se fecham. Não é por acaso, entendo, que a tragédia grega desenvolve de modo recorrente a questão da ignorância (e da cegueira metafórica) daqueles que agem no palco. No começo do espetáculo, Édipo é cego tendo olhos, como Israel pode não reconhecer o papel de Deus nos acontecimentos mesmo sendo o povo capaz de ver a divindade. Por isso diz: “até certo ponto nós, os anciãos, somos ainda crianças”⁵¹⁴ (*Legat.* 1). Os que deveriam, em princípio, ser aptos, nem sempre o são. Mas é de se esperar que, como o prólogo filosófico antecipa, a potência punitiva de Deus tenha parte nos fatos. Há uma justiça superior e absoluta para levar as coisas à ordem.

Então, proponho que tanto quanto a providência, a ὄψις - *ópsis* é um importante elemento articulador do tratado. Mas o esclarecimento pleno dessa proposta virá somente quando eu apresentar a questão da constituição do trágico em *Legat.*. Por ora, só antecipo uma possível articulação do termo com outro tema que ainda não mencionei: a virtude.

Fílon convidará seus leitores a não enxergarem somente as aparências que se apresentam, mas também as virtudes (e seus opostos) que se ocultam, como Aristóteles que convidava a uma consideração do teatro além do espetáculo visual (ὄψις - *ópsis*). A virtude, deve-se dizer, aparece no próprio título do tratado em quatro das cinco famílias de manuscritos. Conforme Smallwood, o título completo que figura nas famílias CGOM é “*De Filon, Das virtudes 1, o qual é sobre a sua embaixada a Gaio*” (Φίλωνος ἀρετῶν ἃ ὃ ἐστὶ τῆς πρεσβείας πρὸς Γάϊον – *Phílonos aretôn a, hò esti tês presbeías pròs Gáion*). A família M só omite o numeral α, “1” (SMALLWOOD, 1961, p. 37).⁵¹⁵ Não é, pois, despropositado pensar

⁵¹⁴ Tradução de Tatiana Faia para: Ἄχρι τίνος ἡμεῖς οἱ γέροντες ἔτι παῖδες ἐσμεν. Esse passo foi usado para afirmar que Fílon era idoso quando escreveu *Legat.*, mas parece ser construído a partir de um trecho de Platão (*Timeu* 22B 4-8), o que, conforme Runia observa, retira força do mesmo como referência cronológica sobre a vida do alexandrino (RUNIA, 1986, p. 77). No entanto, *Legat.* 142 permanece como testemunho de que Fílon tinha, pelo menos, uma idade mais avançada que a dos demais integrantes da embaixada. Além disso, deve-se observar que o aproveitamento do trecho do *Timeu* não é simples, feito sem certa seleção de sentido, como se tratando de referência à antiguidade histórica de um povo, mas enfatiza o aspecto cognitivo da antítese, que se comunica metaforicamente.

⁵¹⁵ Eusébio de Cesareia oferece uma forma de interpretação ao dizer que Fílon acrescentou o título *Sobre as virtudes* com zombaria e ironia (μετὰ ἠθους καὶ εἰρωνείας Περί ἀρετῶν ἐπέγραψεν – *metà éthous kai eironéias Perì aretôn epégrapsen*, *HE* II 18.8). Não me parece acertada a leitura do historiador cristão.

que, de alguma forma, o tema das virtudes também se relacione com a ὄψις - *ópsis* e a providência ao longo do tratado. A meu ver, é possível considerar que a virtude da piedade, isto é, a devoção (εὐσέβεια - *eusébeia*) dos judeus possibilita a providência divina para com eles e sua compreensão, enquanto o vício que se lhe opõe, a impiedade (ἀσέβεια - *asébeia*) do imperador, o impede de ver o verdadeiro Deus, e proporciona sua punição. O próprio tratado e o prosseguimento deste estudo evidenciarão o fato.

Agora, contudo, será preciso demonstrar de modo sucinto a complexidade da *negociação* estabelecida no tratado e os variados recursos da argumentação, pois, essa variedade no argumento serve como indício da possibilidade de outras formas de variedade, inclusive de aproveitamento de um gênero literário propriamente grego, a tragédia.

5.6 Política Romana, Cultura Grega e Teologia Judaica: negociação em *Legat.*

A diferença entre Criador e criatura é fundamental no pensamento de Filon (cf. *Somn.* 1.77; II 70). Portanto, qualquer aproximação entre um elemento criado e o Criador é motivo de alerta. Expressões antropomórficas da narrativa bíblica, por exemplo, merecem uma interpretação que desfaça qualquer confusão (*Deus* 51-69; *Somn.* 1.234-237). O caso do antropomorfismo do divino é quase o oposto do que se discute aqui. Se, por um lado, a referência a Deus como tendo corpo humano requer uma explicação (que justificará as expressões antropomórficas como modo de favorecimento à função didática do discurso em detrimento de sua adequação estrita à verdade),⁵¹⁶ por outro lado, o caso de um ser humano que é referido ou refere-se a si mesmo como sendo divino também solicitará um esforço de explicação ou refutação não menos significativo.

⁵¹⁶ Nessa leitura que ressalta a função didática do texto, Filon considera a perspectiva daquele que recebe a informação. É notável que a noção da perspectiva é considerada pelo exegeta também para a interpretação de ações e palavras relacionadas com personagens da narrativa bíblica. De certa forma, então, o que ele faz ao resolver a questão da representação antropomórfica da divindade nas Escrituras consiste em um aproveitamento de uma abordagem hermenêutica em um âmbito mais amplo, que inclui elementos extra-textuais (cf. NOVICK, 2009). Van der Horst entende que, quando Filon estabelece essa explicação, “[a] doutrina de Platão da absoluta imutabilidade de Deus prevalece sobre a concepção antropomórfica de Deus encontrada em Moisés” [Plato's doctrine of the absolute immutability of God prevails over Moses' anthropomorphic conception of God] (HORST, 2006, p. 132). O pesquisador ainda ressalta que a solução encontrada por Filon é aproveitada pelos primeiros teólogos cristãos platonizantes (HORST, 2006, p. 133). Para um detalhado estudo sobre a concepção de Deus em Filon e sua relação com a tradição filosófica, cf. CALABI, 2008. Conforme a autora, ao traduzir as noções bíblicas para uma linguagem platônica, Filon se depara com o problema de noções como do segundo deus e da hierarquia ontológica próprias do médio platonismo. O alexandrino, então, dá a Deus características que o “primeiro deus” tem no médio platonismo, sem incluir a hierarquia, que não condiz com seu monoteísmo (CALABI, 2008, p. 38).

Como Wendy Helleman assinala (HELLEMAN, 1990, p. 68), o seguinte passo é bastante elucidativo:

ἢ δὲ Μωυσέως σκηνὴ συμβολικῶς οὖσα ἀνθρώπου ἀρετὴ κλήσεως, οὐχ ὑπάρξεως, ἀξιωθήσεται, μίμημα καὶ ἀπεικόνισμα τῆς θείας ἐκείνης ὑπάρχουσα. τούτοις ἔπεται καὶ τὸ Μωυσῆν, ὅποτε χειροτονεῖται "θεὸς τοῦ Φαραώ", μὴ πρὸς ἀλήθειαν γεγενῆσθαι, δόξη δὲ μόνον ὑπολαμβάνεσθαι: θεὸν γὰρ διδόντα μὲν οἶδα καὶ χαριζόμενον, διδόμενον δὲ οὐ δύναμαι νοῆσαι, λέγεται δὲ ἐν ἱεραῖς βίβλοις: "δίδωμί σε θεὸν Φαραώ", τοῦ διδομένου πάσχοντος, οὐ δρῶντος: δραστήριον δὲ τὸ ὄντως ὄν, οὐ πάσχον, ἀναγκαῖον εἶναι. τί οὖν διὰ τούτων συνάγεται; ὅτι ὁ σοφὸς λέγεται μὲν θεὸς τοῦ ἄφρονος, πρὸς ἀλήθειαν δὲ οὐκ ἔστι θεός, ὡσπερ οὐδὲ τὸ ἀδόκιμον τετράδραχμόν ἐστι τετράδραχμον: ἀλλ' ὅταν μὲν τῷ ὄντι παραβάλληται, ἄνθρωπος εὐρεθήσεται θεοῦ, ὅταν δὲ ἄφρονι ἀνθρώπῳ, θεὸς πρὸς φαντασίαν καὶ δόκησιν, οὐ πρὸς ἀλήθειαν καὶ τὸ εἶναι, νοούμενος.

A tenda de Moisés, que é simbolicamente a virtude do ser humano, será considerada digna de ser designada (não de ser realmente) como representação e cópia existente da divina. De modo coerente com tais coisas é também o fato de Moisés, quando é designado "deus do Faraó", não ter se tornado [deus] verdadeiramente, mas somente ser tido como tal na aparência. Pois sei que deus dá e agracia, mas não posso conceber que seja dado. É dito nos livros sagrados: "Dou-te [como] deus ao Faraó". Aquele que é dado é passivo, não agente. E é forçoso que o verdadeiro Ser seja ativo, não passivo. O que então se conclui a partir disso? Que o sábio é chamado deus do falso de senso, mas que não é verdadeiramente deus, assim como a moeda falsa de quatro dracmas não é uma moeda de quatro dracmas. Mas, por um lado, quando comparado com o Ser, será achado como pessoa de Deus. Por outro lado, quando comparado com uma pessoa falta de senso, é concebido como deus na aparência e opinião, não em verdade e essência. (*Det.* 160-162)

Mesmo no caso de Moisés, a possibilidade da plena identificação com Deus é negada por meio de um exercício de leitura atenta do texto, que restringe sua significação.⁵²⁰ E, é preciso notar, essa resolução do problema é necessária porque o próprio texto bíblico

⁵²⁰ Filon resolve um problema hermenêutico e teológico, negando a real divindade de Moisés. A meu ver, outros trechos em que a divindade parece ser atribuída a Moisés (como *Mos.* 1.158) devem ser lidos a partir desse trecho que relativiza o fenômeno. Peder Borgen discorda dessa posição, afirmando que o texto não deixa de apresentar o legislador como "deus" em sua relação com os homens, restringindo somente sua posição com relação a Deus, no que se opõe declaradamente a RUNIA, 1988, p. 60-61 (BORGEM, 1996, p. 152). Convém observar uma questão importante levantada por Runia no texto referido: a aproximação do ser humano com a divindade é abordada por Filon a partir de duas perspectivas: uma teológica, outra filosófica. Pela perspectiva teológica, a diferenciação do ser humano é claramente estabelecida (como vimos). Já a partir da reflexão filosófica, não fica tão clara a distinção do homem para com a divindade por não ser fácil a apreensão do limite entre a verdadeira divindade e a divindade derivada de Deus que se apresenta na mente humana (cf. RUNIA, 1988).

proporcionou o dilema por seu modo de apresentar certa realidade. Não foi Moisés que se afirmou como Deus. Esse será o caso de Gaio Calígula, quase uma imitação fraudulenta de Moisés (BORGEM, 1996, p. 153), que não solicitará somente interpretação, mas também uma aberta resistência por parte dos judeus, e refutação por parte de nosso exegeta e escritor.

Parece-me viável organizar os argumentos de Fílon em três blocos, que visam demonstrar que a pretensão de Gaio é inadequada de três diferentes maneiras: em comparação com a política romana previamente desenvolvida, com o legado cultural grego e com a teologia judaica.

5.6.1 Primeira inadequação: Cultura Grega (*Legat.* 78 - 113)

Depois do trecho inicial do tratado, que discuti brevemente, Fílon relata a ascensão de Gaio ao poder, o período em que esteve gravemente enfermo, e como, depois de recuperado, perverteu-se completamente (ou melhor, revelou sua perversão já existente). As atitudes nefastas do governante são explicitadas, inclusive o assassinato de pessoas próximas a ele. Após essas práticas já odiosas, Gaio começa a almejar a divinização e até se convence dela:

ταύτην τὴν ὑπόληψιν ἐνσφραγισάμενος τῇ διανοίᾳ περιέφερον ὁ ἡλίθιος ἐν ἑαυτῷ μυθικὸν πλάσμα ὡς ἀψευδестаτήν ἀλήθειαν. καὶ ἐπειδὴ ἅπαξ ἐθρασύνατο καὶ ἀπετόλμησεν εἰς τοὺς πολλοὺς ἐξενεγκεῖν τὴν ἀθεωτάτην ἐκθέωσιν αὐτοῦ, τὰ ἀκόλουθα καὶ συνωδὰ πράττειν ἐπεχείρει καὶ οἷα δι' ἀναβαθμῶν ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον εἰς τὸ ἄνω προΐει.

Tendo gravado na mente este juízo, o tolo começou a carregar em si uma fantasia mítica, como se esta fosse a mais pura das verdades. Depois, mal se sentiu confiante, ousou apresentar a todos a mais blasfema divinização de si mesmo, procurando tornar as suas acções coerentes e harmoniosas e avançar aos poucos, como que prosseguindo por degraus, até ao topo. (*Legat.* 77, Tradução de Tatiana Faia.)

O que segue imediatamente é um relato de como o imperador procurou expor aos outros a sua condição divina de modo gradual. Primeiramente, começa a se comparar aos chamados semideuses (ἡμίθεοι - *hemitheoi*), como Hércules, Dioniso e os Dióscuros, procurando para si mesmo as honras de todos eles. Como em um teatro, Gaio se transforma alternadamente em cada um desses semideuses, apresentando-se vestido da forma como tais eram visualmente representados.

Em sua oposição, Fílon não busca desqualificar a mitologia grega. Pelo contrário, chega inclusive a lançar mão da mesma ao comparar as sucessivas transformações de Gaio

com a habilidade semelhante de Proteu na *Odisseia*. O que faz de fato é desenvolver uma longa crítica a partir da seguinte observação:

καίτοι τί παρασήμων ἔδει σοι, Γάιε, οἷς ἔθος ἀσκεῖσθαι τὰ τῶν εἰρημένων ἀφιδρύματα; ἐχρῆν γὰρ ζηλοῦν τὰς ἐκείνων ἀρετάς.

Que necessidade tinhas tu, Gaio, dos atributos que é hábito as estátuas daqueles de que falei envergarem? Na verdade, devias ter emulado as suas virtudes. (*Legat.* 81. Tradução de Tatiana Faia.)

Fílon assinala, então, atitudes virtuosas de Hércules (a eliminação de monstros maléficos), de Dioniso (a invenção do vinho que traz felicidade o mundo) e dos Dióscuros (o compartilhamento da condição imortal motivado pelo amor fraternal), para, logo, comparar as mesmas com as atitudes perpetradas por Gaio. Ele não trata os mais próximos com o amor que havia entre os Dióscuros, mas os mata. Não inventa algo que traz alegria, como Dioniso, mas somente artes que transformam felicidade em infortúnio. Tampouco livra o mundo das ameaças e injustiças, como Hércules, mas, covarde, o enche de desordem.

Novamente, noto que as ações dos semideuses transmitidas pela mitologia grega não são questionadas ou criticadas. Ao contrário, Fílon as apresenta como positivas. Ele poderia, por exemplo, tecer críticas a Dioniso com facilidade, mas prefere exaltar o aspecto positivo daquilo que a tradição grega transmite. Ele não demonstra inadequação dos personagens míticos em si, mas do imperador que quer assumir suas honras. Ele imita a aparência das estátuas, mas não as ações dos personagens representados por elas. Convém notar, pois, que há aqui também uma relação com a ὄψις - *opsis*. Gaio pode se fazer parecer com os semideuses (e deuses) no que se refere ao visual somente, mas não no que concerne às virtudes. Ou seja, se o espectador considera somente a ὄψις - *opsis* que se apresenta ao olho físico, não alcançando a ὄψις - *opsis* mais profunda que Fílon propõe, será enganado por Gaio. Só o digo como observação a respeito da recorrência do tema. Sigamos com o texto.

Fílon apresenta, então, o próximo degrau galgado por Gaio: assemelhar-se aos deuses Hermes, Apolo e Ares. A vestimenta e os acessórios que usava para fazer-se como esses deuses são devidamente descritas. Logo, Fílon volta a apresentar seu argumento atribuindo-o aos pensamentos do público que presenciava os espetáculos de Gaio:

εἶτα τοῖς ταῦτα ὀρώσι κατάπληξις ἦν ἐπὶ τῷ παραλόγῳ, καὶ ἐθαύμαζον, πῶς ὁ τὰναντία δρῶν οἷς ἰσότιμος εἶναι προαιρεῖται τὰς μὲν ἀρετάς αὐτῶν ἐπιτηδεύειν οὐκ ἀξιοῖ, τοῖς δὲ παρασήμοις εἰς ἕκαστον σκευάζεται. καίτοι τὰ περίαπτα ταῦτα καὶ προκοσμήματα ξοάνοις καὶ ἀγάλμασι

προσκαθίδρυνται, διὰ συμβόλων μηνύοντα τὰς ὠφελείας, ἃς παρέχονται τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων οἱ τιμώμενοι.

As pessoas que então assistiam a estas exibições ficavam consternadas pelo inesperado da situação e espantavam-se, interrogando-se, como é que alguém, que fazia exactamente o contrário daqueles deuses a que aspirava ser igual, por um lado não reclamava o direito de praticar as virtudes daqueles, mas, por outro lado, usava as insígnias próprias de cada um. Porém, estes ornamentos e faixas são colocados nas estátuas e imagens, como símbolos reveladores do auxílio que os deuses honrados prestaram à raça dos homens. (*Legat.* 98, Tradução de Tatiana Faia.)

Em seguida, alguns dos apetrechos desses três deuses são associados a suas ações, que, logo, são contrapostas às ações de Gaio, de modo a revelar a inadequação de sua apropriação dos mesmos objetos. Hermes calça sandálias por ser mensageiro de boas coisas, afinal, é profeta e intérprete (ἐρμηνέα καὶ προφήτην – *hermenéa kai prophéten*) dos deuses (“a partir do que é nomeado Hermes”, ἀφ’ οὗ καὶ Ἑρμῆς ὠνόμασται - *aph' hou kai Hermés onómastai*). Mas Gaio só tem a divulgar seus atos odiosos. Já o caduceu de Hermes é símbolo dos tratados conciliadores, enquanto Gaio nada fez de pacífico.

De modo semelhante, a partir da imagem de Apolo, afirma que a coroa com raios fulgentes que Gaio levava na cabeça ao imitá-lo certamente não condizia com sua real vontade de manter seus feitos vergonhosos na obscuridade. Quanto aos objetos que portava nas mãos, diz que deveria invertê-los. O arco estava na mão esquerda, como relegado a um segundo plano, enquanto as graças ocupavam a proeminência na mão direita. Como era ávido em atacar, devia levar o arco na mão direita e, como era ganancioso ao olhar para as propriedades alheias, não sendo em nada generoso, deveria esconder as graças ou mesmo deixá-las cair.

Além dessa leitura das imagens, Fílon discorre a respeito da arte médica associada a Apolo, deus que seria presto a curar doenças causadas por outros, e acusa o imperador pretensamente divino de fazer o oposto, promovendo doença e ferimentos a numerosas pessoas. Note-se que Fílon silencia o fato de que Apolo também pode causar moléstias físicas, como se lê no começo da *Iliada*, por exemplo.⁵²¹ Como observei no caso de Dioniso, Fílon ressalta aspectos positivos dessas divindades gregas, com o intuito de destacar a inadequação da associação de Gaio às mesmas. Se ele ressaltasse dados mais nefastos transmitidos pela tradição grega, seu empreendimento precisaria ser alterado. Não seria inviável tecer duras críticas à atitude imperador, mas, ao mesmo tempo, a crítica seria lida como um ataque ao

⁵²¹ Em nota, Smallwood lembra também de *Édipo Rei* (149-150) (SMALLWOOD, 1961, p. 203).

legado cultural grego, o que não lhe interessa fazer.⁵²² Ademais, devo observar que a menção específica de que Apolo cura doenças *causadas por outros* (ὕφ' ἐτέρων ἐγγινομένης - *hyph' hetéron enginoménas*, *Legat.* 106) parece indicar a deliberada intenção de silenciar, no trecho, a possibilidade de se associar o deus à causa das doenças.

Por fim, o alexandrino menciona a relação de Apolo com os oráculos. Cito o trecho por entender que a maneira como ele apresenta a função dos oráculos faz lembrar o tema da visão e do conhecimento, que foi tratado no tópico anterior e que é importante para este capítulo como um todo:

λέγεται μὴ μόνον ἰατρὸς ἀλλὰ καὶ μάντις ἀγαθὸς Ἄπολλον εἶναι, χρησμοῖς προλέγων τὰ μέλλοντα πρὸς ὠφέλειαν ἀνθρώπων, ἵνα μὴ τις ἐπισκιασθεῖς αὐτῶν περὶ τὸ ἄδηλον ἀπροοράτως καθάπερ τυφλὸς τοῖς ἀβουλήτοις ὡς λυσιτελεστάτοις ἐπιτρέχων ἐπεμπίτη, προμαθῶν δὲ τὸ μέλλον ὡς ἤδη παρὸν καὶ βλέπων αὐτὸ τῇ διανοίᾳ οὐχ ἦττον ἢ τὰ ἐν χερσὶν ὀφθαλμοῖς σώματος φυλάττηται, προνοούμενος τοῦ μηδὲν ἀνήκεστον παθεῖν.

Diz-se que Apolo não só é médico mas também um excelente profeta, capaz de prever o futuro através dos seus oráculos para auxílio dos homens, para que ninguém permaneça na escuridão perante factos obscuros – e, desta forma, imprevisivelmente, correndo como um cego, se precipite numa situação desvantajosa como se fosse lucrativa –, mas, pelo contrário, para que conhecendo antecipadamente o futuro como se fosse já presente e vendo-o com os olhos da inteligência não esteja menos vigilante do que em relação ao que vê diante de si com os olhos do corpo, tomando cuidado para não sofrer nada de irreparável. (*Legat.* 109, Tradução de Tatiana Faia.)

As palavras oraculares tão úteis de Apolo são contrapostas às palavras de Gaio, que só trazem perturbação às pessoas. Algo permanece não dito, mas pode estar implicado. A habilidade que Apolo tem de ver o futuro de forma tão nítida, de modo a avisar os homens, para que possam evitar algo irreparável (ἀνήκεστον - *anékeston*), não é partilhada por Gaio. Ele ignora o devir. Não pode avisar aos súditos sobre o que sucederá, pois nem para si mesmo tem esse conhecimento. Ele também corre como cego no palco do mundo.

Depois de Apolo, Filon precisa, para seguir a estrutura que vinha construindo, demonstrar o que há de bom em Ares que não é coerente com as atitudes de Gaio. Parece uma tarefa mais desafiadora, já que Ares, pode-se dizer, é tão belicoso quanto o imperador que o alexandrino vem apresentando no texto.⁵²³ Nesse ponto, então, a destreza hermenêutica do

⁵²² Inclusive porque, como observa Ellen Birnbaum, não percebe qualquer conexão feita por Filon entre a cultura grega e os hostis alexandrinos que ele enfrenta em *Legat.* e *Flacc.* (BIRNBAUM, 2001, p. 57).

⁵²³ Parece-me possível especular que a própria ordenação da exposição tenha sido estabelecida por

exegeta é mobilizada no sentido de viabilizar uma solução. Ele faz uma rápida comparação visual, indicando que o corpo e a mente de Gaio são efeminados e fracos, nada semelhantes aos de Ares. Imediatamente, contudo, deixa a imagem do deus, passa silencioso pelo conteúdo literal das narrativas tradicionais, e acessa um significado mais profundo:

τὴν Ἄρεως οὖν, οὐχὶ τοῦ μεμυθευμένου, τοῦ δὲ ἐν τῇ φύσει λόγου, ὃν ἀνδρεία κεκλήρωται, δύναμιν οὐκ ἴσμεν ἀλεξίκακον οὔσαν καὶ βοηθὸν καὶ παραστάτιν ἀδικουμένων, ὡς καὶ αὐτό που δηλοῖ τοῦνομα; παρὰ γὰρ τὸ ἀρήγειν, ὅπερ βοηθεῖν ἔστι, κατὰ γλῶτταν Ἄρης ὠνομάσθαι μοι δοκεῖ, καθαιρετικὸς πολέμων, δημιουργὸς εἰρήνης, ἧς ἐχθρὸς μὲν ἦν ἕτερος, ἐταῖρος δὲ πολέμων, τὴν εὐστάθειαν εἰς ταραχὰς καὶ στάσεις μεθαρμοζόμενος.

Conhecemos ou não o poder de Ares – não o deus da mitologia, mas o da natureza da razão, a quem a coragem foi atribuída por herança – que afasta os males, ajudando e defendendo os injustiçados, como o próprio nome indica? É que, segundo me parece, é de *arêgein*, sinónimo de ajudar, que etimologicamente provém o nome de Ares, destruidor de guerras e artífice da paz. A mesma paz de que o outro, Gaio, é inimigo, pois é amigo de conflitos e transforma a estabilidade em tumultos e sedições. (*Legat.* 112-113, Tradução de Tatiana Faia.)

Em outras palavras, Filon reconhece a coragem (ἀνδρεία - *andreía*) como o poder, ou a potência própria de Ares, não do Ares conforme o que é relatado nos mitos (μεμυθευμένου - *memytheuménou*), mas conforme o discurso (ou a razão) no nível da φύσις - *phýsis*, isto é, o discurso observado na profundidade em que comunica uma verdade a respeito da Natureza. Trata-se do sentido *natural* encontrado no personagem divino por meio de uma leitura que busca reconhecer a concepção da natureza (φυσιολογία - *physiología*) contida nos personagens.⁵²⁴ Esse estudo da φύσις - *phýsis*, que não abarca somente a contemplação do

causa da dificuldade. Na apresentação dos semideuses, Filon construiu uma estrutura quiasmática. Primeiro, ele apresentou suas virtudes na seguinte ordem: Hércules (*Legat.* 94), Dioniso (82) e Dióscuros (84). Em seguida, após uma interpelação dirigida a Gaio, que faz a transição para as comparações das ações do imperador com as virtudes apresentadas dos semideuses. Essas comparações figuram na ordem inversa: Dióscuros (*Legat.* 87), Dioniso (88) e Hércules (90). Quando se tratava dos deuses, a ordem não é invertida, mas repetida, de modo que a comparação direta entre Gaio e Ares é deixada para o final: Hermes (*Legat.* 94), Apolo (95), Ares (97) / Hermes (*Legat.* 99), Apolo (103), Ares (111). A dificuldade de resolução, que solicitaria uma abordagem diferente (do que Filon tinha feito com relação aos semideuses e outros deuses), como se verá, para o caso de Ares, pode ter fomentado o abandono do quiasmo. O tratamento da dificuldade é adiada e a abordagem diferente não figura no meio da argumentação.

⁵²⁴ Φυσιολογία - *physiología* e ἀλληγορία - *allegoría* não são sinónimos no *corpus* filônico (MATTEI, 2006, p. 29), mas a relação entre a leitura alegórica e o acesso ao conteúdo relativo à φύσις - *phýsis* em um texto é recorrente. Embora Steven Di Mattei tenha buscado demonstrar que, segundo Filon, a φυσιολογία - *physiología* está no texto mesmo da Torah e não em sua leitura alegórica, ainda me parece pertinente a consideração de Nikiprowetzky (NIKIPROWETZKY,

mundo físico, concreto, mas também de aspectos da alma humana, por meio da interpretação de textos e personagens é comumente vislumbrado como constituinte do projeto interpretativo de Fílon para a Torah. Contudo, em *De Providentia* II 40, o alexandrino afirma a existência de *inclusae physiologiae*, “fisiologias ocultas” nos poemas de Homero e Hesíodo. Ou seja, um deus grego como Ares também pode ter significados ocultos que revelam verdades sobre a φύσις – *phýsis*.

Então, no caso de Ares, com o objetivo de prosseguir em apreciações positivas das divindades para mostrar, em seguida, a inadequação da aproximação das mesmas a Gaio, Fílon recorre a uma interpretação que acessa o sentido oculto, uma interpretação alegórica. O procedimento é até previsível, se lembramos que o recurso à alegoria é comum quando o sentido literal não parece apropriado. No presente caso, o termo apropriado pode ser usado em dois sentidos: “decoroso ou eticamente proveitoso”, ou, simplesmente, “apropriado ao argumento em desenvolvimento”.

Convém observar que o acesso a um sentido em certa medida semelhante ao encontrado por Fílon para Ares nos é transmitido em Plutarco. Em *Amat.* 14, Ares é um deus mas também “a parte enérgica e viril que há em nós” (τὸ θυμοειδὲς ἡμῶν καὶ ἀνδρῶδες – *tò thumoeidès hemôn kai andrôdes*). No trecho, o que se discute é justamente o fato de que alguns, como Crisipo, haviam feito acusações contra o deus:

ὁ δὲ Χρύσιππος ἐξηγούμενος τοῦνομα τοῦ θεοῦ κατηγορίαν ποιεῖ καὶ διαβολήν: ἀναιρεῖν γὰρ εἶναι τὸν Ἄρην φησίν, ἀρχὰς διδοὺς τοῖς τὸ μαχητικὸν ἐν ἡμῖν καὶ διάφορον καὶ θυμοειδὲς Ἄρην κεκλήσθαι νομίζουσιν.

E Crisipo, ao explicar o nome do deus, faz acusação e profere injúria: pois diz que Ares vem de “*anairéin*” [“destruir”], dando origem aos que julgam ter-se chamado Ares a parte belicosa, discordante e enérgica que há em nós. (*Amat.* 13)

Ora, o que Fílon faz, como vimos no trecho, é justamente escolher uma parte, ou aspecto, mais nobre da alma humana para associar a Ares: a coragem. Por isso mesmo, em seguida, ele não pode apresentar a etimologia adotada por Crisipo ou outra semelhante.⁵²⁵ Como fez com o sentido, precisa selecionar uma origem melhor para o termo. Escolhe o verbo

1974, p. 103-109). Não é o caso de identificar a leitura alegórica com a φυσιολογία – *physiología*. De fato, esta “está” no texto no entender de Fílon, assim como os significados alegóricos. O que deve-se observar posteriormente é que a φυσιολογία – *physiología* está presente no texto, ao menos algumas vezes, como subentendido, acessado pela leitura alegórica.

⁵²⁵ Em *Alegorias de Homero*, Heráclito afirma: ὁ Ἄρης οὐδέν ἐστιν ἄλλο πλὴν ὁ πόλεμος, παρὰ τὴν ἀρὴν ὀνομασμένος, ἥπερ ἐστὶ βλάβη. Isto é: Ares não é outro que não “a guerra”, nomeado a partir de “ruína” [*arèn*], que é “dano”.

ἀρήγειν – *arégein*, “ajudar” e inverte a apreciação costumeira. Ares não representa o ímpeto de guerra, mas a ajuda na guerra, no sentido de debelá-la.

Após esse breve, mas intrincado exercício de leitura (de Fílon e nosso), curiosamente, Gaio pode ser considerado o oposto de Ares por promover a guerra. Talvez esse deus tenha sido o mais desafiador na construção do argumento. Algumas das divindades imitadas por Gaio, como os Dióscuros, apresentavam características positivas óbvias. No caso de Dioniso, Fílon só precisou enfatizar os efeitos positivos do vinho e silenciar os negativos.⁵²⁶ No caso de Apolo, bastou silenciar que ele não só cura, mas também causa doenças. Somente Ares requereu uma leitura mais engenhosa. Mas, por fim, Fílon parece ter alcançado seu objetivo. Contrastou os deuses e Gaio. Eles têm virtudes que o imperador não tem. Gaio não somente não é como os deuses, mas chega a ser o oposto deles em vários sentidos.

Decerto, o que quero enfatizar é que Fílon só pode refutar a pretensão do imperador nesses termos por conhecer a tradição dos mitos gregos e ser capaz de estabelecer interpretação para os mesmos. Assim, é capaz de acusar o imperador e não a cultura de que ele se apropria. O pensador judeu não pretende se colocar como misantropo. Mesmo entendendo que o nome “deus” não é aplicado de modo próprio a tais personagens (cf. *Mos.* 2.204-205; *Dec.* 52ss), ele não rejeita partilhar da cultura *comum*.⁵²⁷ Ao contrário, argumenta a partir dela e até se mostra como aquele que a defende de seu mau uso.⁵²⁸ Sua contenda não é

⁵²⁶ Há uma crítica constante em Fílon contra o excessivo consumo de vinho. Uma acusação dura e que deve ser considerada está em *Plant.* 146, trecho em que Fílon menciona o comportamento das bacantes. Sobre o fato de que efeito do vinho pode variar de pessoa para pessoa, cf. *Somn.* 2.164-165.

⁵²⁷ E mesmo do ponto de vista religioso, Fílon entenderia prudente não atacar os ditos deuses alheios, para que essa atitude não servisse de ensejo para ofensas ao verdadeiro Deus (cf. *Spec.* 1.53; *Mos.* 2.203-204; *Q.E.* 2.5). Mais uma vez, ele revela que o discurso não deve somente expor com precisão o pensamento, mas também ser cauteloso a respeito de sua recepção e repercussão. Esses trechos, contudo, não devem ser entendidos como sinal de aceitação da existência de outros deuses, como uma concessão ao politeísmo, o que, mesmo estando em oposição ao pensamento de Fílon, não deixou de ser proposto (cf. DORAN, 2001).

⁵²⁸ Em um estudo no qual menciona esses trechos de *Legat.*, mas em que aborda outros de modo mais detido, Monique Alexandre constata que Fílon “*elabora com força e precisão a oposição fundamental entre judaísmo e helenismo, monarquia divina e politeísmo, com as crenças apresentadas conforme uma hierarquia. [...] Mas ele sabe também expressar um respeito prudente com relação aos deuses dos pagãos. Ele praticamente não hesita em mencioná-los, adotar um sentido alegórico dado a certas figuras divinas, assim fazendo um uso cultural e não religioso.*” [élabore avec force et précision l'opposition et hiérarchie entreront dans l'héritage des apologistes chrétiens. [...] Il n'hésite guère à les désigner, à reprendre tel sens allégorique donné à certaines figures divines, en faisant un usage culturel et non religieux] (ALEXANDRE, 2011, p. 147). Parece-me precisa a constatação. A única alteração que eu proporia seria na apresentação do problema. Não me parece exato falar em “oposição fundamental entre judaísmo e helenismo”,

dirigida contra o legado cultural compartilhado por todos os povos abarcados pelo império romano, mas contra alguém que fez uso indevido desse legado.

Resta observar que o próprio Fílon parece demonstrar satisfação com o que alcançou em sua argumentação:

Ἐν ἄρ' ἤδη μεμαθήκαμεν ἐκ τούτων, ὅτι οὐδενὶ θεῶν ἀλλ' οὐδὲ ἡμιθέων ἐξομοιοῦσθαι δεῖ Γάιον, μήτε φύσεως μήτε οὐσίας ἀλλὰ μηδὲ προαιρέσεως τετυχηκότα τῆς αὐτῆς;

Será que a partir destas observações já conseguimos aprender que não é justo assemelhar Gaio a nenhum dos deuses ou semi-deuses, uma vez que não possui nem a sua natureza, nem a sua substância, nem as suas intenções? (*Legat.* 114, Tradução de Tatiana Faia)

5.6.2 Segunda inadequação: Teologia Judaica (*Legat.* 114-118)

Após essa exposição da contradição entre semideuses e deuses gregos e o imperador romano, Fílon observa que isso não impediu Gaio de prosseguir em seu intento, pois “o desejo é cego” (τυφλὸν ἢ ἐπιθυμία – *thyphlón he epithymía*). Mesmo o erro sendo óbvio, não é percebido. O grande poder desse imperador que erra em sua cegueira é que produz a ruína dos judeus. O cego entra em confronto com o povo que vê a Deus. E é justamente essa compreensão *própria* da divindade que gera, segundo Fílon, a especial inimizade de Gaio para com os judeus:

μόνους γὰρ Ἰουδαίους ὑπεβλέπετο, ὡς δὴ μόνους τὰναντία προηρημένους καὶ δεδιδαγμένους ἐξ αὐτῶν τρόπον τινὰ σπαργάνων ὑπὸ γονέων καὶ παιδαγωγῶν καὶ ὑφηγητῶν καὶ πολὺ πρότερον τῶν ἱερῶν νόμων καὶ ἔτι τῶν ἀγράφων ἐθῶν ἕνα νομίζειν τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν τοῦ κόσμου θεόν.

Pois os Judeus eram os únicos de quem Gaio suspeitava, como se fossem os seus únicos opositores deliberados. De certa forma, por terem sido ensinados desde a mais tenra infância, por pais, pedagogos, professores e, mais do que isso, pelas suas *leis* sagradas, pelos seus costumes não escritos, a *considerar* que o Pai e criador do universo é um Deus só. (*Legat.* 115, Tradução de Tatiana Faia, com alterações minhas em itálico)

O alexandrino voltará a explicitar a maneira como a concepção teológica judaica não é compatível com a ideia da divinização de Gaio. Antes, porém, justifica a consistência dessa concepção pela prática do ensino que começa já na infância. Aos pais é ordenado pela Lei ensinar a unidade de Deus aos filhos (cf. Dt 6:4-7). Fílon, a partir de seu contexto, acrescenta os pedagogos e mestres. Além disso, destaca que são ensinados também pelas leis

mesmo neste caso.

sagradas e pelos costumes não escritos. As leis sagradas (ἱεροὶ νόμοι – *hieroi nómoi*) são facilmente relacionadas com as leis de Moisés. Nesse passo, contudo, ele prefere referir-se a algo de seu contexto imediato, isto é, as leis escritas, e não ao legislador que as escreveu, diferente do que faz em *Opif.* 170-171, quando se refere à mesma concepção teológica. Provavelmente, a diferença se dá porque discorrer sobre a origem das leis desvirtuaria o foco do texto de *Legat.*, e poderia, inclusive, fazê-lo tangenciar questões que requereriam uma postura apologética inadequada para o desenvolvimento do discurso.

É mais difícil, por outro lado, definir o que seriam os costumes não escritos (ἄγραφα ἔθη – *ágrapha éthe*). A expressão tende a ser lida como correlata a ἄγραφος νόμος – *ágraphos nómos*, o que me parece sensato. O próximo passo em sua interpretação, que seria identificar o significado dessas duas expressões nos textos de Fílon, gera controvérsias. Smallwood, comentando esse trecho de *Legat.*, rapidamente associa as leis não-escritas de Fílon à chamada “lei oral”, considerando que na primeira metade do século I já se poderia chamar assim a tradição oral que culminaria nos escritos rabínicos séculos depois. Ela faz, inclusive, menção ao uso do termo *halakha* e sugere que o termo ἔθος - *éthos*, usado por Fílon, é tradução do mesmo (SMALLWOOD, 1961, p. 208). Mary Smallwood não estava sozinha nessa proposta. Ela tem o cuidado de observar que não há unanimidade a respeito e mencionar uma série de autores que, à época, davam suporte a seu comentário. Mais recentemente, Naomi Cohen é a maior representante dessa linha de pensamento. Ela afirma veementemente que certas similaridades entre interpretações de Fílon e escritos rabínicos indicam uma relação entre os dois que deve ser entendida no seguinte sentido: Fílon conheceu e adotou elementos da lei oral que se transmitia na Judeia e que, posteriormente, seria registrada por escrito pelos rabinos (COHEN, N. G., 1995).

Há, certamente, pesquisadores que apresentam dura oposição a essa perspectiva, assinalando o fato de que Fílon usa a expressão conforme o entendimento da mesma no próprio contexto helenístico. John W. Martens reconhece que, em alguns trechos, Fílon pode utilizar a expressão para referir-se a costumes judaicos, mas nunca à *halakha* ou forma precursora desta que fosse investida de autoridade. Ademais, afirma que a expressão é sem dúvida tomada de empréstimo dos gregos (MARTENS, 2003, p. 186).⁵²⁹ Ele reconhece, pois, certa multiplicidade de sentidos da expressão. Um dos possíveis sentidos é relacionado com a Lei Natural, que é também relacionada com a vida dos patriarcas (MARTENS, 2003, p. 88).

⁵²⁹ Confira-se o debate estabelecido diretamente entre os dois autores pela oposição radical em que se encontram: MARTENS, 1992 e COHEN, N. G., 1993.

Esse sentido amplo, construído a partir de uma noção filosófica grega, e que também se relaciona com a própria Lei escrita, é detidamente estudado por Hindy Najman, que, como Martens, também se opõe à proposta de Naomi Cohen (NAJMAN, 1999, 2003).

Pensar que Fílon se refere à Lei Natural ou a costumes comuns praticados por todos os humanos em *Legat.* 115 me seria proveitoso, pois ele estaria a afirmar que os judeus aprendem algo que lhes é próprio a partir de algo que é compartilhado por todos. A diferença estaria na peculiar capacidade de aprender dos judeus, chamados neste tratado diretamente de Israel. Contudo, preciso ter em mente a consideração de Martens a respeito da especificidade do trecho:

Em duas ocasiões, Fílon fala de ἄγραφα ἔθη (*Legat.* 115; *Hypoth.* 8.6) como uma parte da lei pela qual os judeus são guiados. Podem ser, certamente, a lei oral dos judeus, mas é duvidoso que Fílon tenha em mente leis rabínicas ou palestinas específicas. É mais provável que ele esteja a se referir a costumes judaico-alexandrinos, ou costumes judaicos em geral. Sua intenção em ambas as passagens é provavelmente apologética, isto é, ele quer demonstrar que os judeus também seguem os costumes de seus anciãos. Fílon usa o termo ἔθη em ambas as passagens e isso não é um acidente; se Fílon quisesse afirmar que essas práticas eram o mesmo que a lei, ele as teria designado como νόμοι (ou talvez θεσμοί). O costume não devia contradizer a natureza (*Ebr.* 18), apesar de poder fazê-lo (*Decal.* 136), mas não ocupa o mesmo nível da lei.⁵³⁰ (MARTENS, 2003, p. 88)

Tendo a concordar que, nesse caso, Fílon se refere a algo próprio dos judeus. Mas ele o faz utilizando um vocabulário que dá a entender que os judeus têm isso em comum com os outros povos, isto é, é comum seguir os costumes próprios. A diferenciação entre lei e costume, neste caso, a meu ver, é que os costumes não-escritos são o conjunto do que se faz na vida. Mas, como o que se faz é (ou deve ser) feito conforme a Lei, conclui-se que os costumes não-escritos são quase, em última consequência, o cumprimento vivo da Lei, a vida dos judeus. Não dos judeus deste ou daquele lugar, mas dos judeus enquanto adeptos da Escritura. As vidas dos patriarcas, como narradas por Moisés, eram a Lei Natural não-escrita, que passa a ser rememoradas na parte legislativa do Pentateuco. Em seguida, ela é interpretada e vivida pela comunidade judaica (NAJMAN, 2003, p. 62-63).

⁵³⁰ Minha tradução de: On two occasions Philo speaks of the ἄγραφα ἔθη (*Legat.* 115; *Hypoth.* 7.6) as a part of the law by which the Jews are guided. These may indeed be the oral laws of the Jews, but it is doubtful that Philo has in mind particular Rabbinic or Palestinian laws. He is most likely referring to Alexandrian Jewish customs, or Jewish customs in general. His intention in both these passages is probably apologetic, namely, he wants to demonstrate that the Jews too follow the customs of their elders. Philo uses the term ἔθη in both passages and it is not an accident; had Philo intended to state that these practices were the equivalent of law he would have designated them as νόμοι (or perhaps θεσμοί). Custom should not contradict nature (*Ebr.* 18), though it can (*Decal.* 136), but it does not occupy the same level as law.

Entendo, então, ἄγραφα ἔθη – *ágrapha éthe* nesse sentido. Trata-se de uma só expressão que se conecta com o que é próprio dos judeus e o que é comum a toda humanidade, e, assim, conecta também esses dois polos. Não afirmo que o propósito do escritor seja exatamente esse, mas que sua tentativa de equilibrar a referência, não enfatizando nenhum dos extremos, resulta em uma configuração do texto que permite essa leitura.

O meio de transmissão do ensino está apresentado. Agora, convém seguir e observar o conteúdo desse ensino implementado por pessoas, leis e costumes. Antes de fazê-lo, contudo, Fílon marca o contraste informando que os outros povos todos continuaram adulando Gaio, ao ponto de que alguns trouxeram de entre os bárbaros o costume de se prostrarem diante do imperador (*Legat.* 116). Ao marcar o ato de prostrar-se, que em princípio não indica adoração como Fílon parece sugerir⁵³¹, como “costume bárbaro” (βαρβαρικόν ἔθος - *barbarikòn éthos*), o texto realça novamente a inadequação da divinização do imperador conforme a cultura comum do âmbito greco-romano.

Os judeus, que não são apresentados como bárbaros, não só eram os únicos a resistir, mas também estavam dispostos a fazê-lo até as últimas consequências. Afinal, tinham o costume de enfrentar até a morte se a mais simples de suas tradições ancestrais fosse destruída, uma vez que cada uma delas é como uma parte de uma edificação, e, se retirada, comprometeria o todo. No caso da afronta de Gaio, não se tratava de movimentar uma parte pequena, mas a maior das que há (τὸ μέγιστον τῶν ὄντων - *tò mégiston tôn ónton*). Nesse ponto, então, Fílon explicita qual é essa parte tão importante da tradição ancestral dos judeus, expondo a noção fundamental de sua teologia:

μικρὸν δὲ οὐκ ἦν τὸ κινούμενον, ἀλλὰ τὸ μέγιστον τῶν ὄντων, ἀνθρώπου γεννητὴν καὶ φθαρτὴν φύσιν εἰς ἀγέννητον καὶ ἀφθαρτον ὅσα τῷ δοκεῖν θεοπλαστήσαι, ὅπερ ἀσεβημάτων ἔκρινεν εἶναι χαλεπώτατον – θάπτον γὰρ ἂν εἰς ἄνθρωπον θεὸν ἢ εἰς θεὸν ἄνθρωπον μεταβαλεῖν –, δίχα τοῦ καὶ τὰς ἄλλας τὰς ἀνωτάτω κακίας ἀναδέξασθαι, ἀπιστίαν ὁμοῦ καὶ ἀχαριστίαν πρὸς τὸν τοῦ κόσμου παντὸς εὐεργέτην, ὃς τῇ αὐτοῦ δυνάμει τοῖς μέρεσι πᾶσι τοῦ παντὸς ἀφθόνους περιουσίας ἀγαθῶν ἐκδίδωσιν.

Porém, esta não era uma pequena alteração, mas a mais importante das realidades: que uma natureza de homem, engendrada e corruptível, fosse forjada a tal ponto que se pudesse assemelhar à de um deus, não engendrada e incorruptível, facto que o povo judaico julga ser a mais abominável das blasfêmias – na verdade, mais depressa se muda um deus em homem do que um homem em deus –, para não falar da aceitação de todos os outros vícios

⁵³¹ Cf. SMALLWOOD, 1961, p. 209.

mais graves, a descrença e, ao mesmo tempo, a ingratidão para com o benfeitor de todo o cosmo, que, por meio do seu poder, reparte em superior abundância dádivas excelentes por todas as partes do universo. (*Legat.* 118, Tradução de Tatiana Faia.)

Adoto a tradução de Tatiana Faia sem alterações, para explicitar a maneira como entendo que um leitor não judeu compreenderia o comentário de Filon. Contudo, parece-me que um leitor “iniciado” na filosofia pátria dos judeus não imaginaria que o alexandrino fala da natureza de “um deus”, mas de Deus. Isso é importante, inclusive, porque um judeu conhecedor dos mitos gregos perceberia o fato de que os deuses gregos são gerados (a partir de cópulas inclusive) como uma diferenciação de seu Deus que é não criado (*ἀγένητον - agéneton*), e é Criador. A crítica, então, é explicitamente dirigida ao homem que quer se fazer deus, mas também, implicitamente, a uma concepção errada a respeito da divindade, que permite a tentativa de tomar sua forma. Uma natureza humana moldar-se à forma da natureza de Deus (*θεοπλαστήσαι - theoplastésai*) no que for possível para a aparência (*τῶ δοκεῖν - tōi dokeîn*) é algo julgado pelos judeus como o mais grave dos atos de impiedade, não somente por ser uma tentativa de atribuir ao ser humano algo que não lhe é próprio, mas também por atribuir a Deus, na tentativa de imitá-lo, algo que ele não compartilha com o mundo criado, um imaginário que possa ser imitado na aparência. Ou seja, o erro é duplo. Erra-se na concepção do humano. Erra-se na concepção do divino. Sem avisar, Filon estabelece uma diferença entre o Deus dos judeus e os deuses mitológicos dos gregos, que ele havia mobilizado há pouco em sua argumentação.⁵³²

É nesse sentido que leio o comentário que Filon acrescenta a respeito de ser mais viável Deus adotar a forma (*μεταβαλεῖν - metabaleîn*) de um ser humano, que um ser humano a de um Deus. Filon não admitiria que a natureza divina se transformasse em humana. O Deus transcendente não poderia se corromper. Mas poderia aparecer em forma humana (cf. *Abr.*

⁵³² Embora Filon tenha utilizado o imaginário relativo aos deuses gregos, deve-se lembrar que ele o faz em benefício da argumentação, sem que isso implique em uma adesão religiosa às imagens. O mais das vezes, o alexandrino é muito crítico ao culto de estátuas (cf. *Decal.* 72ss). Sandelin reconhece que a crítica de Filon se baseia fortemente na interpretação das Escrituras, ainda que se complemente, por vezes, com a noção do platonismo relativa à diferenciação entre corpo e alma (SANDELIN, 2012, p. 73). O artigo de Sandelin provê uma ampla apreciação de diversos trechos de Filon a respeito do assunto. Contudo, não me parece convincente a demonstração de uma apreciação positiva de Filon com relação às estátuas a ponto de poder-se considerar a existência de uma verdadeira ambivalência. Ademais, minha tendência a pensar em negociação, faz com que eu tenha reserva para com expressões da seguinte natureza: “Filon não consegue sempre resistir à fascinação que as estátuas dos deuses cria em sua mente” [Philo cannot always resist the fascination statues of the gods create in his mind] (SANDELIN, 2012, p. 75). Os textos em si não me sugerem esse tipo de “fascinação”.

142; *Somn.* 1.234), porque o ser humano tem uma forma a ser tomada como aparência. Já o ser humano não pode se fazer Deus sequer em aparência, pois Deus não tem forma a ser imitada.

Fílon ainda faz menção a outros vícios extremos (τὰς ἄλλας τὰς ἀνωτάτω κακίας - *tàs állas tâs anotáto kakías*): descrença e ingratidão (ἀπιστίαν ὁμοῦ καὶ ἀχαριστίαν - *apistían homoû kai akharistían*) com respeito ao Benfeitor de todo o cosmo. Rapidamente, pela apresentação dos vícios, Fílon remete às verdades ensinadas por Moisés, conforme o já mencionado trecho de *Opif.* 170-172. Ao acusar a descrença, ele afirma a necessidade da crença no Benfeitor, que, mencionado sozinho, é apresentado como único. O repúdio à ingratidão, por sua vez, vem acompanhado de uma afirmação da providência. Ora, em *Opif.*, Fílon apresenta estas cinco lições fundamentais: Deus realmente existe, Deus é um, o mundo foi criado, o mundo criado é um, e Deus exerce sua providência em favor do mundo. Tudo o que diz respeito a Deus (e não ao mundo) no trecho está resumidamente apresentado neste passo de *Legat.*. Moisés, contudo, não é mencionado. Só nos lembramos dele pelo conteúdo do ensino. Esse que é colocado como um deus para o Faraó estabelece um ensino que evidencia a inadequação do intento de Gaio de colocar-se como deus para todos os seus súditos.

5.6.3 Terceira inadequação: Política Romana (*Legat.* 141-161)

Essa oposição dos judeus à sua divinização faz com que Gaio empreenda uma guerra contra eles (*Legat.* 119). Os habitantes de Alexandria viram nisso uma oportunidade para exercer o ódio que há muito escondiam, atacando-os abertamente, fazendo conforme mencionei antes (*Legat.* 120). Flaco, governador da província, vê a situação e, em vez de controlá-la, incentiva a que continuassem (*Legat.* 132). A responsabilidade dos atos violentos parece compartilhada por esses três. Mas o mais importante é que, dentre os abusos praticados, estava a colocação de imagens em honra ao imperador dentro das sinagogas. Fílon afirma que os alexandrinos não o faziam verdadeiramente para honrar Gaio, mas sim para ofender os judeus (*Legat.* 137). Para comprovar sua afirmação, Fílon observa que os alexandrinos nunca haviam erguido imagens em honra aos Ptolomeus nas sinagogas, mesmo sendo eles considerados deuses. Ironicamente, Fílon observa que era natural que cultuassem homens como deuses, afinal, cultuavam até mesmo os animais (*Legat.* 138-139). Em seguida, concebe a possibilidade de que alguém contra-argumentasse afirmando que um imperador

merece mais honra que um rei, o que justificaria o maior esforço de impor o culto no caso de Gaio (*Legat.* 140).

A resposta de Filon a esse hipotético argumento é o que me interessa agora. Ele afirma que também aos antecessores de Gaio, os imperadores César e Tibério, não se fizeram coisas semelhantes. Inicia, então, uma comparação, para demonstrar que ambos eram mais merecedores de honra que aquele. Sobre Tibério, Filon é breve. Afirma que em seu tempo não houve qualquer guerra nem no mundo grego nem em terras bárbaras, e que, até o fim da vida, ele concedeu a todos a “paz e as boas coisas oriundas da paz” (εἰρήνην καὶ τὰ τῆς εἰρήνης ἀγαθά - *eirénen kai tà tês eirénes agathà*, *Legat.* 141). Em seguida, o alexandrino diz que Tibério era mais nobre que Gaio quanto à ascendência, que tinha grande educação e que alcançara idade avançada (*Legat.* 142). Por fim, questiona o motivo de não o terem honrado como diziam honrar Gaio, com o objetivo de evidenciar que a verdadeira razão da profanação das sinagogas não era a honra ao imperador, mas o ódio contra os judeus.

Alguém que seja versado em outras fontes a respeito de Tibério, como Tácito ou Josefo, estranhará o retrato estritamente positivo que Filon constrói nesse trecho e, também, a versão que apresentará para a expulsão de judeus de Roma durante seu governo (*Legat.* 159-161). Por isso, é importante que se tenha em mente o referido questionamento com que ele encerra o passo, para reconhecer o objetivo de seu texto. Voltarei a isso, mas comento antes o relato a respeito de Augusto, que também ajudará na reflexão.

A primeira frase de Filon para introduzir o primeiro imperador romano marca o tom laudatório de seu comentário: “E quanto àquele que excedeu a natureza humana em todas as virtudes?”⁵³³ (*Legat.* 143). O imperador é o responsável pela instauração da paz em um mundo que estava em constante conflito e prestes a se autodestruir. Por isso, é digno que o chamem de ἀλεξίκακος - *aleksikakos*, “afastador de males”. Em *Legat.* 112, Filon havia utilizado esse mesmo epíteto para Ares, que, como observei, ele apresenta como aquele que acaba com as guerras, justamente o que diz ter feito Augusto. Smallwood nota que o epíteto é comumente usado também com relação a outras divindades, e sugere que Filon o adote para Augusto como uma observação de que é mais pertinente para este que para Gaio (SMALLWOOD, 1961, p. 228). Lembrando do argumento que está em desenvolvimento no tratado, pode-se pensar que, de fato, a associação de Augusto a uma divindade servirá como mostra de que, mais que Gaio, ele merecia ser honrado de modo especialíssimo, o que não fez

⁵³³ Tradução de Tatiana Faia para: τί δέ; ὁ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ὑπερβαλὼν ἐν ἀπάσαις ταῖς ἀρεταῖς,

com que os alexandrinos profanassem as sinagogas dos judeus. Ou seja, se isso fizessem por desejo de honrar o imperador, o teriam feito antes em honra a outro mais merecedor. Também me parece importante essa repetição do epíteto por realizar uma conexão linguística, por repetição lexical, de duas partes do tratado que, a meu ver, devem ser lidas como complementares, o que, inclusive, definirá minha proposta de interpretação adiante.

Sigamos com a leitura do texto de Fílon, que afirma que esse é o César que curou as doenças *comuns* (τὰς κοινὰς νόσους - τὰς κοινὰς νόσους) de gregos e bárbaros (*Legat.* 145), algo que o faz semelhante a Apolo, perceba-se. Ele também libertou o mundo e retirou dos mares os piratas (*Legat.* 146). Segue, então, um trecho que convém citar:

οὗτος ὁ τὰς πόλεις ἀπάσας εἰς ἐλευθερίαν ἐξελόμενος, ὁ τὴν ἀταξίαν εἰς τάξιν ἀγαγών, ὁ τὰ ἄμικτα ἔθνη καὶ θηριώδη πάντα ἡμερώσας καὶ ἄρμოსάμενος, ὁ τὴν μὲν Ἑλλάδα Ἑλλάσι πολλαῖς παραυξήσας, τὴν δὲ βάρβαρον ἐν τοῖς ἀναγκαιοτάτοις τμήμασιν ἀφελληνίσας, ὁ εἰρηνοφύλαξ, ὁ διανομεὺς τῶν ἐπιβαλλόντων ἐκάστοις, ὁ τὰς χάριτας ἀταμιεύτους εἰς μέσον προθείς, ὁ μηδὲν ἀπο κρυψάμενος ἀγαθὸν ἢ καλὸν ἐν ἅπαντι τῷ ἑαυτοῦ βίῳ.

Foi ele que elevou todas as cidades à liberdade, quem trouxe ordem à desordem, que civilizou e harmonizou todos os povos hostis e selvagens, quem expandiu a Hélade com outras terras gregas, quem helenizou o mundo bárbaro nas regiões mais importantes; foi ele o guardião da paz, que distribuiu por cada homem a parte que lhe pertencia e outorgou os seus benefícios de forma pródiga, sem nunca, em toda a sua vida, ter escondido para proveito próprio algo de bom ou de belo. (*Legat.* 147. Tradução de Tatiana Faia.)

Augusto é apresentado como libertador das cidades e helenizador dos povos. Ora, a expansão da cultura grega é apresentada como um dos bons feitos de Augusto, ao lado da afirmação de que ele harmonizou povos hostis e selvagens. A cultura comum parece ser um meio de organização adequado para a humanidade, uma forma de estabelecer a possibilidade da paz. Não por acaso, o heroico imperador também é descrito como guardião da paz e benfeitor. Inclusive, no trecho que segue, será chamado por esse termo, εὐεργέτης - *euergétes*, o mesmo utilizado com referência a Deus em trecho já citado (*Legat.* 118), e que havia sido utilizado em Alexandria anteriormente com relação a Ptolomeus.

Após essa elogiosa apresentação, Fílon volta a denunciar o fato de que para com esse imperador os alexandrinos não agiram com tamanho afã a ponto de profanarem as sinagogas. Questiona se isso representava uma negligência para com tão honrado governante e explica o motivo: esse César prezava pela preservação dos costumes ancestrais de cada

povo. O alexandrino, então, expõe exemplos de atitudes respeitadas de Augusto e afirma que as mesmas se seguiram sob Tibério (*Legat.* 159), para, em seguida, voltar a tratar de Gaio.

É preciso ir além da constatação e tentar entender o que motiva o tom abertamente laudatório dos relatos de Filon sobre Augusto e Tibério. Tratar-se-á de uma simulação com vistas a adquirir a benevolência dos leitores favoráveis a Roma? Ou o pensador estaria realmente convencido do caráter benéfico do império quando sob esses dois imperadores, e quereria difundir essa perspectiva entre os outros judeus alexandrinos? Essas duas perguntas sugerem dois dos vários caminhos possíveis para a reflexão. A diversidade de respostas sugeridas ao longo do último século de estudos filônicos é considerável e apresenta perspectivas bastante divergentes.

Goodenough afirma que Filon “amava os romanos não mais que o capitão de um minúsculo barco ama um furacão”⁵³⁴ (GOODENOUGH, 1938, p. 7). Ele sugerirá, então, que o encômio a Augusto e Tibério deve ser entendido não como dirigido a esses dois imperadores por uma adesão convicta, mas como uma forma disfarçada de exposição de uma concepção a respeito do rei ideal (GOODENOUGH, 1938, p. 101-103; 1940, p. 88-89).

Vários autores se interessaram por relações intrincadas do discurso. Um exemplo seria a consideração da adoção de uma terminologia inspirada na filosofia grega na construção do retrato dos imperadores, o que Filon faria com vistas a explicitar uma filosofia política própria que favoreceria a valorização do papel do judaísmo em seu relacionamento com a Lei (GUIGNARD, 1998). Outro tratamento empreendido foi a observação de que, junto à terminologia comumente utilizada para louvor de governantes, Filon insere características judaicas no discurso (BORGEN, 2005, p. 186). Isso, a meu ver, é natural, uma vez que o autor não mantém uma fronteira clara entre o âmbito judaico e o grego no que diz respeito a muitas das noções que mobiliza em seus diversos tratados.

Barraclough, por sua vez, percebe na apreciação positiva de Filon para Tibério e Augusto, e negativa para Gaio, Flaco entre outros, uma especial valorização não das pessoas, mas da manutenção da ordem vigente e uma simétrica desvalorização da emergência de mudanças e desestabilizações. “Paz, harmonia, justiça – essas são as virtudes que Filon valoriza”⁵³⁵ (BARRACLOUGH, 1984, p. 450). E, claro, essa concepção não tem necessariamente uma conexão clara com as histórias dos patriarcas da Bíblia, que experimentam constantes mudanças. É importante observar que, embora Barraclough busque

⁵³⁴ Minha tradução de: loved the Romans no more than the skipper of a tiny boat loves a hurricane.

⁵³⁵ Minha tradução de: Peace, harmony, justice – these are the virtues Philo prizes.

demonstrar de modo continuado e pormenorizado as inadequações das interpretações de Goodenough no que diz respeito ao posicionamento político de Fílon frente a Roma, não se opõe radicalmente à proposta de o estudioso no que diz respeito ao retrato de Augusto e Tibério, uma vez que continua vislumbrando, nas elogiosas palavras de Fílon, a constituição de um ideal que se contrapõe ao nefasto reinado de Gaio.

No lado oposto, encontram-se autores que, sem entrar em detalhes a respeito da construção do discurso e sua repercussão, afirmam que Fílon era realmente pró-Roma e julgam ser sincero o louvor que tece a Augusto e Tibério, como é o caso de John Barclay (BARCLAY, 1996, p. 74).

Seguindo essa perspectiva que não questiona uma apreciação positiva do império por parte de Fílon, há pesquisadores que assinalaram semelhanças entre seu discurso e o de autores romanos. Hadas-Lebel se expressa enfaticamente:

O louvor de Fílon a Augusto, benfeitor da humanidade, só era igualado em *Carmen Saeculare* ou em *Odes* de Horácio. Fílon atribui a ele virtudes super-humanas (*Legat.* 143), quase não recusando a considerar divino o imperador; havia pouco para distinguir sua admiração daquela de qualquer romano.⁵³⁶ (HADAS-LEBEL, 2006, p. 57)

A historiadora reconhece uma admiração a partir das palavras de Fílon, sem considerar a possibilidade de que algo mais mobilizasse seu discurso. Ele teria adotado essa visão idealizada de Roma por compreender que ninguém escaparia a esse poder (HADAS-LEBEL, 2006, p. 58). Como Hadas-Lebel, Maren Niehoff também se interessa pela proximidade entre Fílon e autores romanos no que se refere à representação de Tibério e, sobretudo, Augusto, mas interpreta essa relação de outra forma.

Niehoff considera os textos de Fílon como expressão de uma continuada atitude pró-Roma (NIEHOFF, 2001, p. 112), e demonstra por meio de algumas semelhanças consideráveis que o trecho em louvor dos imperadores que lemos em *Legat.* reproduz a ideologia e a autoimagem próprias dos romanos acerca do Império.⁵³⁷ Além disso, a

⁵³⁶ Minha tradução de: Philo's praise of Augustus, benefactor of humanity, was only equalled in the *Carmen Saeculare* or the *Odes* of Horace. Philo credited him with superhuman virtues (*Legatio* 143), short of refusing to consider the Emperor divine, there was little to distinguish his admiration from that of any Roman.

⁵³⁷ Em artigo mais recente, Niehoff sugere que a longa permanência de Fílon em Roma lhe terá possibilitado um consistente contato com a ideologia romana, comunicada em língua grega pelos próprios intelectuais romanos ou com ajuda de assistentes bilíngues (NIEHOFF, 2012b, p. 364), o que certamente é uma reação a críticos que sugeriam a impossibilidade de Fílon reproduzir elementos da ideologia romana por não acessar o latim. Ademais, ela sugere que a experiência de relatar parte da vida dos imperadores romanos terá influenciado na escrita das biografias de personagens bíblicos que sua obra contém (NIEHOFF, 2012b, p. 365; cf. NIEHOFF, 2011b).

pesquisadora considera que o tratado é dirigido a leitores judeus, e que tem o objetivo de disseminar essa atitude a favor de Roma entre os judeus alexandrinos. E se o público alvo não era gentio, o louvor a Augusto não deveria ser lido como mero encômio apologético, somente para funcionar como modelo ideal ao qual se contraporía Gaio (NIEHOFF, 2001, p. 118).

Katell Berthelot não corrobora o entendimento de Niehoff e reafirma, por meio de leitura de diferentes tratados de Fílon, que ele não era decididamente a favor Roma, nem compactuava com toda a ideologia a respeito do império, tendo ressalvas tanto do ponto de vista prático, social, quanto no que dizia respeito a sua concepção teológica (BERTHELOT, 2011, p. 186-187). Embora eu não perceba uma vigorosa contenda de Fílon para com o império em si, tampouco percebo um entusiasmo de sua parte a favor do mesmo. O estudo de Berthelot é especialmente proveitoso no sentido de que questiona o resultado da leitura de Niehoff. De minha parte, concordo com percepção de Barraclough sobre o fato de que Fílon preza, sobretudo, a estabilidade social (e a manutenção liberdade religiosa). Certamente, no âmbito da reflexão, aspectos ideológicos de Roma divergem de sua concepção de mundo. Mas isso não conduz necessariamente a um embate que vá além da discussão de noções. Ele não se levanta contra o império ou contra a existência de um imperador, mas especificamente contra Gaio, pela maneira imprópria com que exerceu sua função.

A respeito do trecho que me interessa diretamente, Berthelot sugere que tem uma importante função retórica e que, como outros autores já haviam sugerido, serve para descrever um governante romano ideal em oposição a Gaio (BERTHELOT, 2011, p. 168). Além disso, opondo-se à proposta de Niehoff, afirma:

Ainda que suas obras tenham sido dirigidas predominantemente a uma audiência judaica, Fílon era uma figura por demais pública para expressar sua crítica ao Império abertamente em qualquer de seus tratados. Deve-se, por conseguinte, ler nas entrelinhas, e a dimensão retórica da descrição laudatória do reinado de Augusto e de Tibério em *Legat.* deve ser considerada, ainda que se considere que *Legat.* era, em princípio, para uma audiência judaica – uma questão que permanece em debate.⁵³⁸ (BERTHELOT, 2011, p. 176)

Concordo com o fato de que a dimensão retórica do trecho deve ser considerada ainda que pensemos em um público judaico. A autora observa, também, que essa questão da

⁵³⁸ Minha tradução de: Even if his works were mostly directed at a Jewish audience, Philo was too much of a public figure to express his criticism of the Empire openly in any of his treatises. One must therefore read between the lines, and the rhetorical dimension of the laudatory description of Augustus's reign and that of Tiberius in the *Legatio* must be taken into account even if one considers that the *Legatio* was intended primarily for a Jewish audience – an issue that remains debated.

identificação do público alvo permanece em debate. Trata-se de um debate ao qual não pretendo me prender. Reconheço ambas as possibilidades como plausíveis. O tratado faz sentido se pensarmos em um público judaico. Como observa Per Bilde, serviria como consolo e lição a partir de uma dificuldade superada com a ajuda de Deus, de modo que propicia maior confiança, a exemplo de outros textos judaicos mais antigos, como o livro de *Ester*. Ao mesmo tempo, o autor reconhece características de *Legat.* que constituem uma *apologia política* dirigida a não-judeus, e, até mesmo, ameaças pouco veladas sobre uma possível sublevação dos judeus espalhados por diversas localidades do império (BILDE, 2009).

Reconheço, então, a necessidade de se considerar a possibilidade de uma dupla audiência almejada. E mais: deve-se ter em mente a complexidade existente mesmo em um possível público exclusivamente judaico. Assim como o autor, os leitores judeus viviam em um contexto intercultural, compartilhando, discutindo e repudiando ideias oriundas de diferentes fontes. Não podemos afirmar que Fílon só pudesse escrever para judeus no sentido de convencê-los de uma visão pró-Roma. É igualmente possível que ele visse em Alexandria possíveis leitores judeus extremamente devotos do império e quisesse fazê-los reconsiderar parte de sua concepção. Devo dizer também que, ao considerar a possibilidade de um público misto, de judeus e não-judeus, não indico que o tratado efetivamente tenha sido lido por ambos os públicos. Trata-se de uma concepção sobre o processo de escrita, não de circulação. Nesse sentido, um fato é certo: Fílon sabia que ao menos seus pares judeus leriam seu texto, que alguns simpatizantes do judaísmo também poderiam fazê-lo, e que talvez algum não judeu, mesmo romano o pudesse ler eventualmente.

Antes de seguir, parece-me importante ressaltar a seguinte observação de Bilde:

Fílon, assim, parece comunicar que o imperador Calígula, esse “inimigo mortal” dos judeus, também era um inimigo da aristocracia romana e das verdadeiras e sadias tradições romanas. Ao conectar a política hostil de Calígula para com os judeus com sua quebra de outras tradições romanas, Fílon encontra uma forma muito astuta de concordar com a crítica da aristocracia a esse imperador, que predomina na historiografia romana, por exemplo, em Suetônio (*Gaius Calígula* 26-27) e Dion Cássio (*Hist.* 59, 24-25).⁵³⁹ (BILDE, 2009, p. 110.)

Em princípio, essa observação reforça a possibilidade de um público alvo não-

⁵³⁹ Minha tradução de: Philo thus seems to communicate that the Emperor Caligula, this “mortal enemy” of the Jews, was also an enemy of the Roman aristocracy and the true and healthy Roman traditions. By linking together Caligula’s hostile policy towards he Jews with his breach of other Roman traditions, Philo manages very cleverly to agree with the aristocratic critique of this Emperor, which dominates in Roman historiography, e.g., Suetonius (*Cal.* 26-27) and Dion Cassius (*Hist.* 59,24-25).

judeu, ou, ao menos, um público inteirado da crítica romana a Gaio. Talvez, contudo, algum pesquisador que siga a perspectiva de Niehoff possa argumentar algo diverso: que o dado foi interpretado erroneamente, e que o que se deve concluir é que Fílon de fato adotou a opinião que circulava entre os intelectuais romanos e que a queria comunicar aos judeus para que abandonassem qualquer anseio anti-romano. Quero observar que, se Bilde está certo, sua constatação revela, mais que a delimitação de um público alvo, a habilidade de Fílon para usar de discursos alheios com vistas a seu próprio objetivo. Será possível, penso, vislumbrar alguma outra mostra dessa habilidade sem subordiná-la à questão do público.

Trato, então, de deixar o público alvo do tratado como incógnita, mas possivelmente misto, e passo a reconsiderar o encômio aos imperadores a partir de seu contexto no próprio tratado. Não desconsidero, para tanto, as conexões encontradas por Niehoff entre a apresentação de Fílon a respeito dos imperadores e do império e a de autores envolvidos na ideologia própria de Roma. Somente reinterpreto seu significado. Parece-me que se nos vissemos obrigados a apressadamente identificar a reprodução do discurso pró-Roma nesse passo de *Legat.* como expressão de uma admiração ao império e adesão à sua ideologia, teríamos que nos obrigar a considerar, igualmente, que Fílon tem como reais todos os deuses e semideuses gregos sobre os quais discutiu anteriormente. Afinal, ele não negou a existência dos mesmos, nem criticou suas falhas morais e a precariedade teológica na apresentação dos mesmos. Ao contrário, destacou as mais nobres virtudes que se encontram nos mitos e, até mesmo, fez um esforço hermenêutico para viabilizar uma apreciação positiva de Ares, não inventando uma interpretação, mas selecionando dados para sua exposição. Isso ele fez com vistas ao contraste. É óbvio que, de certa forma, mobilizou uma concepção alheia. Sim, pois, ainda que o conjunto de mitos que subjaz à descrição daquelas divindades seja parte de uma herança cultural comum, a maneira de compreendê-lo é diferente, alheia à concepção teológica de Fílon.

Quanto aos elogios dos imperadores, é viável pensar algo semelhante. Fílon os tece com vistas a uma argumentação, para proveito do entendimento e não da verdade das coisas. Como selecionou dados visuais e lendários dentre os muitos disponíveis acerca dos deuses, agora, seleciona uma concepção a respeito de Roma e dos imperadores e a mobiliza para o contraste almejado. Trata-se de um arcabouço ideológico alheio? Não tão alheio, eu diria, uma vez que ele está implicado na questão por estar sob o poder de Roma e negociar com Roma. Mas é, sim, alheio por não adequar-se completamente a suas noções teológicas e

cosmológicas. Como Filon é capaz de argumentar a partir da cosmovisão mitológica dos gregos, também o é a partir da cosmovisão política dos romanos, adotando diferentes perspectivas, conforme a necessidade, ainda que haja certa inadequação de conteúdo com relação a sua própria cosmovisão judaica.

A inadequação, contudo, não impede que Filon utilize o marco ideológico romano como recurso, da mesma forma como ele não se viu impedido de afirmar que Apolo julga apropriado curar as doenças (νόσους ἰᾶσθαι- *nósous iâsthai*) causadas por outros, para, logo, afirmar que Gaio causava doenças (νόσους - *nósous*) aos que estavam sadios, demonstrando que, mesmo que usasse uma vestimenta como a de Apolo, dele se afastava no que concernia às virtudes. E convém realmente reforçar a relação entre estas duas partes do tratado: aquela em que são discutidas as virtudes dos deuses e sua falta em Gaio, e aquela em que se apresentam as virtudes de Augusto e Tibério. Não é pouco significativo, pois, que Augusto é aquele que curou as doenças comuns a gregos e bárbaros (ὁ τὰς κοινὰς νόσους ἑλλήνων καὶ βαρβάρων ἰασάμενος - *ho tàs koinàs nósous Hellénon kai barbáron iasámenos*).

No contexto imediato do trecho em estudo, Filon demonstra que os imperadores anteriores eram mais merecedores de honras e, nem por isso, a reverência por parte dos alexandrinos a eles ensejou a profanação das sinagogas, pelo que se devia concluir que o motivo desses atos no tempo de Gaio não havia sido realmente honra ao imperador, mas ódio aos judeus. Por isso, ao referir-se aos imperadores, e a Augusto sobretudo, ele os aproxima, sem declará-lo, no que diz respeito a suas virtudes, das divindades cujos ornamentos Gaio usurpava, evidenciando que, se fosse o caso de reverenciar a tal ponto algum governante por proximidade aos deuses, isto é, aos deuses considerados entre os alexandrinos agressores, seria pertinente que o tivessem feito com respeito aos anteriores.

Por isso, não é de se estranhar que a descrição do significado do caduceu de Hermes se adegue mais ao papel desempenhado por Tibério (exagerado por Filon⁵⁴⁰). Também não é de se surpreender que, em sua representação visual, Apolo porte graças (χάριτας - *kháritas*) em sua mão direita, uma posição de destaque (95) coerente com sua generosidade, que Gaio devesse deixar cair as graças (χάριτας - *kháritas*) por não ser conceder boas coisas aos súditos (105), enquanto Augusto é aquele que distribuiu graças (χάριτας - *kháritas*) com liberalidade (147). Como observei há pouco, também, Augusto recebe um epíteto antes atribuído a Ares: ἀλεξίκακος - *aleksíkakos*, “afastador de males”. Eu poderia

⁵⁴⁰ Cf. SMALLWOOD, 1961, p. 227.

dizer por Fílon: será que já conseguimos aprender que, embora Gaio não se assemelhe em nada às virtudes e intenções dos deuses e semideuses de que se fantasia, esses outros imperadores sim?

E ainda assim, esse Augusto virtuoso não impôs aos judeus que o cultuassem como deus, nem seus súditos importunaram os costumes ancestrais desse povo. O culto ao imperador na forma como praticado pelos alexandrinos é demonstrado como inadequado a partir de uma consideração da política prévia do próprio império romano. Claro, essa consideração é feita de forma a favorecer o argumento, e não com vistas a um relato metuculoso dos fatos, ou a uma exposição direta da visão do autor. Fílon não está a expor suas noções simplesmente, mas a negociar. E nessa negociação ele assume lugares diferentes. Não define-se como defensor de uma identidade revestida de um discurso monotonal, mas permite que certa polifonia se propague ordenadamente, com vistas a um objetivo complexo. Isso precisa estar claro durante a leitura, pois, de outra forma, erroneamente a meu ver, se tomará o discurso de Fílon como representando um pensamento ao qual ele é realmente adepto.

5.6.4 O que isso faz notar a respeito de Legat. como um todo?

Neste ponto de meu discurso, é provável que o leitor esteja se perguntando o motivo desse longo trecho que praticamente nada informa a respeito da tragédia ou do trágico em um capítulo que disso deveria tratar. Devo, pois, explicitar o seu papel no percurso dessa reflexão. A observação dessa longa negociação visa a demonstrar claramente que Fílon pode mobilizar diferentes concepções em sua escrita, inclusive sem mencionar imediatamente seu próprio ponto de vista a respeito das mesmas, se isso não convier ao texto em construção. As implicações disso são várias e até mesmo preocupantes para quem quer entender um autor antigo. Mas o que quero destacar é simplesmente que essa maleabilidade existe, que Fílon adota discursos com os quais não precisa concordar plenamente, que ele acolhe diferentes concepções e as transforma em recursos seus. Isso será importante para a leitura especificamente focada no trágico, que surge a partir de um desses acolhimentos dinâmicos.

5.7 Cenas trágicas como recurso de comunicação em *Embaixada a Gaio*

Por fim, resta observar como Fílon se apropria de elementos da tragédia e do trágico na escrita de *Legat.* e como tais elementos são mobilizados no texto. Que a tragédia tem alguma importância nas páginas de *Legat.* deve ser algo simples, uma vez que há

referências explícitas ao gênero. O que pretendo é algo um pouco mais complexo: demonstrar que as diferentes referências ao par tragédia / trágico no tratado constitui um fio condutor que se revela proveitoso para uma leitura de todo o texto, e não somente de trechos específicos, nos quais essas referências são mais evidentes.

Um estudo que considero como precursor deste⁵⁴¹ foi empreendido por Francesca Calabi a respeito da linguagem teatral em *Contra Flaco*. A pesquisadora começa apresentando a relação entre o teatro e a prática da oratória política, demonstrando que ambos buscam suscitar emoções no público e compartilham de recursos semelhantes, e menciona brevemente também a aproximação entre representação teatral e vida humana (CALABI, 2003, p. 91-94)⁵⁴². Em seguida, Calabi discorre sobre subtemas que são especialmente perceptíveis em *Flacc.*, tais como a simulação e engano no exercício do governo político, a perseguição como espetáculo, e inversão de destinos e espetacularização. Com respeito à apropriação que Fílon faz da metáfora da vida humana como interpretação de um papel, a partir da observação da crítica do alexandrino a Flaco, a pesquisadora conclui:

Aquele que recita assume um papel, e, assim, se assemelha a um mímico ou ator; ele “representa” um papel, mas não o vive. Há, por assim dizer, uma inversão na metáfora do ator com respeito à interpretação estoica. Para estes, trata-se de uma questão de se interpretar um papel com elegância e distanciamento, observando-o de fora. Em vez disso, para Fílon, o homem virtuoso, identificado na temporalidade e na escolha de sua ação, vive suas ações em primeira pessoa. O político se torna um ator que recita um papel somente quando isto não é um meio de virtude, mas o engano e a auto-representação daquele que mascara sua perversidade.⁵⁴³ (CALABI, 2003, p. 110)

Fílon adota a metáfora que outros pensadores utilizam para descrever uma realidade neutra ou positiva, mas a faz descrever uma realidade pervertida pela não consideração da existência e atuação de Deus. A percepção dessa mudança realizada por Fílon é uma conclusão importante do estudo de Calabi, e, certamente, a tenho em consideração.

Ao final do artigo, a autora observa de modo breve a ocorrência da linguagem

⁵⁴¹ Embora eu tenha tido conhecimento do mesmo somente após a concepção do projeto desta pesquisa.

⁵⁴² Os exemplos evocados pela autora praticamente não coincidem com os que utilizei antes neste capítulo, o que torna os dois estudos, este e o de Calabi, em alguma medida, complementares.

⁵⁴³ Minha tradução de: He who recites assumes a role, and thus resembles a mime or an actor; he “represents” a part, but does not live it. There is, so to speak, a reversal in the actor metaphor with respect to a Stoic interpretation. For the latter, it is a matter of reciting a part with elegance and detachment, observing it from outside. Instead, for Philo the virtuous man, identified in temporality and in the choice of his action, lives his actions in the first person. The politician becomes an actor who recites a part only when it is not a means of virtue, but the deceit of the self-representation of he who would mask his wickedness.

teatral em *Legat.*. Ela ressalta como elementos importantes certa ênfase na questão moral e a deificação de Gaio como representação (CALABI, 2003, p. 111-116).

Aproveito do artigo de Francesca Calabi não somente as noções ali bem sistematizadas, mas também, em alguma medida, a forma de apresentação. Em vez de seguir o texto de Fílon em sua ordem linear, dividirei este estudo em pequenos tópicos temáticos, que abordarão diferentes aspectos da utilização da tragédia no tratado. Em seguida, considerarei o conjunto de evidências com vistas a uma conclusão.

5.7.1 Recepção dos espetáculos

A mais clara referência à recepção de espetáculos em *Legat.* é narrada por Fílon de modo a explicitar a relação de Macro para com Gaio. Nos eventos sociais, era ele quem instava o imperador a manter o decoro⁵⁴⁴, inclusive porque se via como responsável pela ascensão de Gaio ao trono e não queria que seu trabalho fosse desperdiçado:

ὅποτε οὖν ἢ καταδαρθόντα ἐν συμποσίῳ θεάσαιτο, περιανίστη στοχαζόμενος ἅμα μὲν τοῦ πρέποντος ἅμα δὲ καὶ τῆς ἀσφαλείας–εὐεπιβούλευτον γὰρ ὁ κοιμώμενος–, ἢ τινὰς ἐκμανῶς ὀρχηστάς ὀρῶντα ἢ ἔστιν ὅτε συνορχούμενον ἢ ἐπὶ μίμοις αἰσχροῶν καὶ σκωμμάτων μὴ ὑπομειδιῶντα σεμνότερον ἀλλὰ μειρακιωδέστερον καγχάζοντα ἢ κιθαρωδῶν ἢ χορῶν τῆς ἔμμελείας ἠττώμενον, ἔστιν ὅπου καὶ συνάδοντα, ἐνυττε πλησίον καθεζόμενος ἢ κατα κεκλιμένος καὶ ἐπέχειν ἐπειρᾶτο.

Deste modo, sempre que o via a dormir num banquete, fazia-o acordar, com o duplo objectivo de manter o decoro e pela sua segurança – pois o homem que dorme é vulnerável a um ataque –; ou vendo-o arrebatado com alguns dançarinos, ou quando por vezes ele se juntava à dança, ou ainda ao rir desenfreadamente, da forma mais pueril, para um actor de piadas obscenas em vez de se limitar a sorrir gentilmente, de forma mais digna, ou cedendo ao poder da harmonia dos tocadores de cítara ou dos coros, chegando ocasionalmente a juntar-se aos cantos, nestas ocasiões, Macro, sentado ou reclinado perto dele, dava-lhe uma cotovelada e tentava refreá-lo. (*Legat.* 42. Tradução de Tatiana Faia.)

Em vez de permanecer como espectador, Gaio se introduzia de modo ridículo no

⁵⁴⁴ O mesmo tipo de crítica a comportamento inadequado diante de um espetáculo pode ser encontrado sob a pena de um escritor quase contemporâneo de Fílon e que também demonstra alguma influência estoica. Plínio o jovem informa, a respeito de uma Ummidia Quadrattilla, que “tinha uma trupe de pantomima e a encorajava com mais extravagância do que convém a uma mulher nobre” [*Habebat illa pantomimos fovebatque, effusius quam principi feminae convenit.*] (*Ep.* VII 24). A respeito do próprio Gaio, Smallwood observa que Suetônio (*Cal.* 54) e Dion Cássio (LIX 5) descrevem o comportamento do imperador de modo semelhante, e sugere que é crível a atitude de Macro, que seria semelhante à de Burrus e Sêneca para com Nero (SMALLWOOD, 1961, p. 181).

espetáculo, em uma espécie de prévia de sua autoproclamação como deus. Seu conselheiro, contudo, insistia na necessidade de assumir de modo devido e superior o lugar de quem assiste de fora aquilo que se apresenta:

εἶτα ἔφασκεν: "ὅταν παρατυγχάνης σκηνικοῖς ἀγῶσιν ἢ γυμνικοῖς ἢ τοῖς κατὰ τὰς ἵπποδρομίας, μὴ σκόπει τὰ ἐπιτηδεύματα, ἀλλὰ τὴν ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι κατόρθωσιν,

Noutra ocasião dizia-lhe: “Quando estás presente em concursos teatrais ou atléticos, ou naqueles das corridas de cavalos, não observes os actos praticados mas a recta conduta presente nos actos praticados [...]” (*Legat.* 45. Tradução de Tatiana Faia.)

A exposição a respeito da maneira própria de colocar-se enquanto receptor dos espetáculos é clara: o imperador não devia observar somente os atos, mas a correção dos mesmos. Ou seja, não deveria simplesmente reagir como as massas, mas analisar o que era visto no sentido de discernir as ações. Colson, em nota, sugere que se entenda o termo *κατόρθωσις* - *katóρθosis*, traduzido por Tatiana Faia como “reta conduta”, em seu sentido estoico, que indica o estado moral que gera *κατορθώματα* - *katorthómata*, isto é, algo feito de modo correto, virtuoso.

Em resumo, Gaio era um espectador estulto orientado por um pretor filósofo. Adiante, o imperador anulará o conselho pelo assassinato do conselheiro, e suas ações não evidenciarão qualquer atenção para a correção de seus próprios atos, mas sim a perpetuação do desempenho do ridículo.

Como questões morais não figuravam entre as prediletas de Gaio, que se contentava com o riso simples, também sua recepção de outras mensagens podia se ver prejudicada. Parece-me interessante assinalar a maneira como os relatos dos sofrimentos dos judeus alexandrinos, à época da profanação de suas sinagogas na cidade, eram recebidos pelo imperador como se se tratasse de peças literárias. Inclusive, a leitura dos relatos enviados repetidamente daquela cidade lhe agradavam mais que obras de prosadores e poetas. E Fílon ainda observa que ele era acompanhado por criados nas zombarias e risadas (*Legat.* 165). Ora, não tendo aprendido a apreciar de modo digno as obras dos poetas, Gaio se vê preso a uma perversa recepção de relatos verídicos, colocando-se não como governante, mas como um simples espectador entre outros.

Fílon apresenta Gaio como péssimo espectador no que diz respeito à apreciação e valorização da potencialidade moral daquilo que é visto, lido ou ouvido. E, certamente, esse exemplo do comportamento errado sugere ao leitor que tome uma atitude diferente. É preciso

analisar o espetáculo que se desenrola, e não somente usufruir dele. O escritor do tratado, neste caso, assume o lugar do conselheiro, e indica que há uma maneira apropriada e outra inapropriada de recepção.

Isso será importante porque Gaio deixa de ser o espectador impróprio e passa a ser o próprio espetáculo que demanda todo o mundo habitado como espectador. Sabedor disso, Hélicon, um egípcio inimigo dos judeus, que é apresentado como escravo da casa imperial muito íntimo de Gaio (*Legat.* 166), é seduzido pela proposta da embaixada opositora à dos judeus, que lhe prometia honras quando fosse com o imperador a Alexandria (*Legat.* 172). Ele se entusiasma com a possibilidade por saber que não só tão importante cidade estaria presente na ocasião, mas também, por pouco, toda a terra habitada (σχεδόν τι τῆς οἰκουμένης - *skhedón ti tês oikouménēs*), por meio dos mais gloriosos e dos olhos (ὄψεις - *ópsis*) das outras cidades, isto é, pessoas importantes que serviriam como olhos para posterior divulgação do acontecimento em suas próprias cidades (*Legat.* 173).

Além desse episódio com Hélicon, a figura do outro conselheiro de Gaio é significativa, pois trata-se de Apeles, ator trágico assim apresentado por Fílon:

ὄς ἀκμῇ μὲν τῆς πρώτης ἡλικίας, ὡς φασιν, ἑκαπήλευσε τὴν ὥραν, ἔξωρος δὲ γενόμενος ἐπὶ τὴν σκηνὴν παρήλθεν. ὅσοι δὲ σκηνοβατοῦσιν ἐμπορευόμενοι θεαταῖς καὶ θεάτροις, αἰδοῦς εἰσι καὶ σωφροσύνης ἀλλ' οὐκ ἀναισχυντίας καὶ ἀκοσμίας ἐρασταὶ τῆς ἀνωτάτω; διὰ ταῦτα εἰς τὴν τοῦ συμβούλου τάξιν ὁ Ἀπελλῆς παρήλθεν, ἵνα βουλευσῆται Γάιος μεθ' οὗ μὲν ὡς σκωπτέον, μεθ' οὗ δὲ ὡς ἀστέον, ὑπερβὰς τὰς περὶ τῶν ὄλων σκέψεις, ὡς εἰρηνεύεσθαι καὶ ἡρεμεῖσθαι τὰ πανταχοῦ πάντα.

[...] segundo consta, na flor da adolescência vendia a sua juventude, tendo ido para o palco quando se tornou demasiado velho para isso. Aqueles que se apresentam no palco, fazendo das audiências e dos teatros o seu negócio, serão eles amantes do pudor e da moderação e não da licenciosidade extrema e do excesso? Por esta razão ascendeu Apeles ao cargo de conselheiro: para que Gaio fosse adestrado por um assessor na arte de escarnecer e por outro na arte de cantar, abandonando desta forma a consideração dos assuntos de estado e dos ideais de manutenção de paz e ordem por todo o império. (*Legat.* 203-204. Tradução de Tatiana Faia.)

O imperador deixa de lado sua tarefa fundamental e se constitui como espetáculo grosseiro, assessorado por um conselheiro completamente falto de virtude⁵⁴⁵, mas

⁵⁴⁵ Smallwood observa que Gaio chocava a opinião pública por associar-se aos atores de forma íntima. Sugere que se considerem Dion Cássio 59 5,2 e *Caligula* 55, de Suetônio (SMALLWOOD, 1961, p. 264-265). Este último afirma, inclusive, que um ator chamado Mnester era beijado no palco (*inter spectacula osculabatur*) pelo imperador. Fílon se aproveita do desprezo à classe dos atores e

experimentado naquilo que lhe agradava. O mundo que o assiste a se fazer passar por um deus pode reagir de duas maneiras: tomar parte na encenação, como fizeram as pessoas em geral, ou assistir a tudo de uma perspectiva diferente e analisar a correção dos atos praticados, como fizeram os judeus.

5.7.2 *Fingir (como ator em um teatro)*

Há uma recorrente referência em *Legat.* a fingimentos e dissimulações, e diversos personagens se veem envolvidos em tentativas de enganar a outros. Até o próprio Fílon, ocupado em pensamentos a respeito do desenrolar dos acontecimentos, oculta (στέγω - *stégo*) sua inquietação dos outros judeus (*Legat.* 184). Mas mesmo quando não se trata de si mesmo, em diversos momentos, o narrador tem o domínio tanto daquilo que se comunica quanto das intenções ocultas, e, sem se preocupar em justificar a origem desse conhecimento, o faz chegar ao leitor. Este, ao seguir pelas páginas do tratado, percebe a importância do auxílio desse guia para a interpretação dos fatos nesse contexto em que até mesmo toda uma população pode agir com dissimulação, como é o caso da multidão alexandrina que revela um ódio há muito encoberto como por fumaça (τὸ τυφόμενον ἐκ μακρῶν χρόνων μῖσος - *tò typhómenon ek makrôn khrónon mîsos*, *Legat.* 120), e finge, como já foi observado, que os subsequentes atos de profanação das sinagogas não eram motivados por esse ódio, mas por veneração ao imperador.

Ellen Muehlberger, em um artigo sobre *Legat.*, interessou-se especificamente pela utilização desse recurso que poderia ser chamado de representação da “teatricidade”, conceito que a autora toma emprestado dos Estudos Culturais⁵⁴⁶, não diretamente, mas a partir de um livro da historiadora Shadi Bartsch.

Bartsch apresenta a ligação de Nero com a representação e o palco como marco de um novo paradigma para a concepção do teatro. O imperador deixa a plateia e assume o palco. A plateia, por sua vez, se vê observada pelo ator, que representa um papel mas não deixa de ser um governante implacável. Opera-se, então, uma certa inversão nos lugares (BARTSCH, 1994, p. 2-3). Ela observa que as principais fontes historiográficas a respeito de Nero (Tácito, Suetônio e Dion Cássio) o apresentam em situações em que a plateia precisa representar e desempenhar o papel adequado para não perder a vida. Mas o mais importante

do comportamento de Gaio para reforçar a imagem que constrói. Francesca Calabi ressalta que Fílon evoca especificamente o difundido moralismo romano acerca das artes cênicas (CALABI, 2003, p. 115-116).

⁵⁴⁶ Especialmente de *Domination and the Arts of Resistance* de James C. Scott (SCOTT, 1990).

para a discussão de Muehlberger é o fato de Bartsch reconhecer no texto de Tácito um aproveitamento dessa inversão que faz de todo aquele que se faz presente junto do imperador um ator:

[...] para Tácito, essa possibilidade de uma nova teatricidade no lugar do teatro ia ganhar sua própria e peculiar tonalidade naquele outro assunto que ocupava o palco do teatro e parecia envolvido pelo teatro também quando fora do palco – a política imperial.⁵⁴⁷ (BARTSCH, 1994, p. 3.)

Pois bem, o que Muehlberger busca demonstrar em seu artigo é que o recurso que Bartsch entende começar com Tácito já é utilizado por Fílon em *Legat.* A primeira cena que a autora evoca com vistas a essa demonstração consiste na troca de cartas entre Petrônio e Gaio. Petrônio está comovido pela performance dos judeus que haviam suplicado que não avançasse com o plano do imperador de erigir uma estátua no Templo, e envia uma carta na qual esconde sua verdadeira disposição e simula um outro motivo para um atraso no cumprimento da tarefa: questões técnicas e logísticas (*Legat.* 248ss). Ao ler a carta, Gaio reconhece a dissimulação e, furioso, tende a ameaçar o súdito, mas, por precaução e medo que tinha dos súditos que lideravam grandes exércitos, também simula desconhecer o real motivo de Petrônio (*Legat.* 254ss). Ellen Muehlberger observa nessa interlocução uma diferença com respeito ao vislumbrado no caso de Tácito e Nero. No escrito de Fílon, não só os outros simulam em face do imperador, mas também o próprio imperador o faz (MUEHLBERGER, 2008, p. 52).

Outra cena de dissimulação observada por Muehlberger se dá em um encontro de Gaio com Agripa (*Legat.* 261-275), na qual o rei da Judeia se mostra incapaz de ler os sinais do corpo de Gaio e de ocultar seu próprio pavor, por não conseguir controlar as reações de seu corpo (MUEHLBERGER, 2008, p. 52-59).⁵⁴⁸

Além de observar essas cenas isoladas, Muehlberger considera que o tratado como um todo pode revelar uma dupla leitura das ações de Gaio: enquanto a multidão percebe somente o que ele simula, Fílon percebe suas reais intenções, pois quando ao começar a agir

⁵⁴⁷ Minha tradução de: [...] for Tacitus this possibility for a new theatricality at the site of the theater was to cast its own peculiar tinge on that other business that took the stage at the theater and seemed suffused with theater when offstage as well -imperial politics.

⁵⁴⁸ O encontro entre Gaio e Agripa termina com este sofrendo um ataque, que o faz desfalecer e encerra o diálogo. Muehlberger sugere e explora a possibilidade de que se trate de um colapso fingido, e o lê também como representação. Discordo dessa especulação, sobretudo porque o próprio texto afirma que ele perdeu a consciência do que ocorria e esteve desacordado por mais de vinte e quatro horas (*Legat.* 266). Ou seja, houve um ataque involuntário e real, ao menos do ponto de vista da narrativa. Certamente, o acontecimento narrado pode diferir (e, muito provavelmente difere, neste caso) do que historicamente sucedeu (cf. SCHWARTZ, 1990b, p. 118-119).

com crueldade não experimentava uma mudança, mas somente revelava o que estava oculto sob o fingimento da hipocrisia (*Legat.* 22) (MUEHLBERGER, 2008, p. 60). Essa dupla realidade, simulada e real, possibilitaria a Fílon expressar sua posição contrária a Gaio, mas não ao império (MUEHLBERGER, 2008, p. 66).

Por fim, a pesquisadora ressalta o fato de que Fílon antecede Tácito na utilização do recurso da teatricidade como jogo de dissimulação de intenções, e afirma que o mobiliza de modo mais complexo inclusive (MUEHLBERGER, 2008, p. 66).⁵⁴⁹

Ao expor o estudo de Muehlberger, relatei os principais trechos de *Legat.* em que a dissimulação figura de modo relevante. Convém acrescentar, contudo, que no próprio tratado se apresenta uma avaliação negativa do ato de ocultar a realidade, e, o que é mais surpreendente, essa avaliação é colocada como partindo de Gaio. Esse mesmo, que tem capacidade de dissimular e interpretar dissimulações alheias, ao ler a carta que Agripa lhe envia após recuperar-se do ataque que sofrera, reage da seguinte maneira:

ἤτιάτο μὲν τῆς εἰς τοὺς ὁμοφύλους ἄγαν ἀρεσκειίας μόνους ἀνθρώπων ἀφηνιάζοντας καὶ ἐκτρεπομένους αὐτοῦ τὴν ἐκθέωσιν, ἐπῆνει δὲ τὸ μηδὲν ἐν ἑαυτῷ συσκιάζειν καὶ ἐπικρύπτειν, ἅπερ ἔλεγεν εἶναι δείγματα ἐλευθεριωτάτων καὶ εὐγενεστάτων ἠθῶν.

Censurava a sua excessiva obsequiosidade em relação aos seus compatriotas (ὁμοφύλους - *homophylous*), únicos de entre os homens que se recusavam a obedecer-lhe e eram adversos à sua deificação. Aprovava, porém, o facto de ele não ocultar nem disfarçar *nada que havia em si mesmo*, o que, dizia, era prova da mais livre e nobre das índoles. (*Legat.* 332. Tradução de Tatiana Faia. Com alterações minhas em destaque.)

O imperador entregue às paixões é capaz de partilhar uma noção estoica. Poder-se-ia pensar que Fílon queria acrescentar o comentário elogioso a Agripa e, não de propósito, por descuido, o coloca na boca de Gaio. Porém, ele pode também considerar verossímil que Gaio tenha lampejos de sapiência oriundos de sua instrução prévia.⁵⁵⁰

O que deve-se notar agora, a partir desse trecho, é simplesmente o fato de que a dissimulação é implicitamente contraposta à franqueza no próprio tratado. Assim, temos o fenômeno e sua apreciação negativa pelo elogio de seu oposto. Resta, contudo, lembrar que,

⁵⁴⁹ A autora também afirma que Fílon é um judeu alexandrino com habilidade na apologética e na retórica crítica dos romanos, o que, no entender dela, seria um retrato novo do pensador alexandrino (MUEHLBERGER, 2008, p. 67). Na verdade, ela somente corrobora a mencionada pesquisa de Niehoff publicada sete anos antes, que parece desconhecer (NIEHOFF, 2001).

⁵⁵⁰ Cf. *Leg.* 3.210. Em outro trecho, Fílon coloca na boca de Gaio (em uma fala dirigida a Macro, *Legat.* 53-56) um pequeno discurso retórico bem ordenado em estrutura periódica (ALEXANDRE JR., 1999, p.238-240).

se Bartsch chama esse mesmo recurso, quando ocorre em Tácito, de “teatricidade” a partir de certo comportamento desenvolvido por Nero e seus súditos (comportamento que teria fomentado esse aspecto na escrita), podemos relacioná-lo com o teatro também em Fílon pelo fato de que, embora não em *Legat.*, ele descreve a simulação desempenhada no cotidiano político como algo que se realiza *como no teatro* (*Spec.* 4.185; *Flacc.* 19; *Abr.* 103).

5.7.3 O espetáculo da divinização

É também de modo teatral, que Gaio se disfarça de deus: “como no teatro, ele assumia um disfarce e depois outro diferente”⁵⁵¹ (*Legat.* 79). E, como observei, em dado momento, Fílon concede ao público desses espetáculos a capacidade de perceber a inadequação dessa imitação que se apoia no figurino, mas não na reprodução das virtudes (*Legat.* 98). Como no caso das simulações realizadas nas interlocuções políticas e sociais, também nessas performances de Gaio está implicado o engano, mas de uma forma peculiar, que se explicita neste trecho:

Ὁ δὲ Γάιος ἑαυτὸν ἐξετύφωσεν, οὐ λέγων μόνον ἀλλὰ καὶ οἰόμενος εἶναι θεός. εἶτα οὐδένας εὔρεν οὔτε Ἑλλήνων οὔτε βαρβάρων ἐπιτηδειοτέρους Ἀλεξανδρέων εἰς τὴν τῆς ἀμέτρου καὶ ὑπὲρ φύσιν ἀνθρωπίνην ἐπιθυμίας βεβαίωσιν: δεινοὶ γάρ εἰσι τὰς κολακείας καὶ γοητείας καὶ ὑποκρίσεις, παρεσκευασμένοι μὲν θῶπας λόγους, ἀνειμένοι δὲ στόμασι καὶ ἀχαλίνοις πάντα φύροντες. ἦς ἄπειρος ὢν Γάιος ὑπελάμβανε τῷ ὄντι νομίζεσθαι παρ’ Ἀλεξανδρεῦσι θεός, ἐπειδήπερ οὐ πλαγίως ἀλλ’ ἀντικρυς ἅπασιν ἐχρῶντο κατακόρως τοῖς ὀνόμασιν, ὅσα τοῖς ἄλλοις ἔθος ἐπιφημίζεσθαι θεοῖς.

Mas Gaio enaltecia-se a si mesmo: não só dizia ser um deus como também pensava sê-lo. E não descobriu ninguém, nem entre Helenos nem entre bárbaros, mais apropriado do que os Alexandrinos para corroborar o seu desejo desmedido e acima da natureza humana. Pois os Alexandrinos são hábeis em lisonjas, enganos e hipocrisias, sempre prontos com discursos aduladores, tudo confundem com as suas línguas soltas e sem freio. [...] Gaio ignorava isto e supôs que os Alexandrinos o consideravam realmente um deus, porque eles usam à saciedade, e não de forma equívoca mas abertamente, títulos que para outros homens, segundo o costume, estão reservados às divindades. (*Legat.* 162;164. Tradução de Tatiana Faia.)

Ora, aquele que poderíamos considerar inicialmente como um que assume o lugar de ator, na tentativa de, com seu figurino e representação, enganar o público, acaba se revelando também enganado, porque julgava ser real a ilusão que construía. E esse auto-

⁵⁵¹ Tradução de Tatiana Faia para: ὥσπερ ἐν θεάτρῳ σκευὴν ἄλλοτε ἀλλοίαν ἀνελάμβανε.

engano era reforçado por parte de seu próprio público, que corrobora o erro. Isso acontece porque Gaio é inexperiente, ignorante (ἄπειρος - *ápeiros*) a respeito do pouco valor que esse público específico dá ao termo “deus” (θεός - *theós*), aplicando-o inclusive a animais irracionais.⁵⁵²

O imperador não é um ator simplesmente, porque acredita ser verdade aquilo que simula. Também não é um bom ator no sentido da metáfora do *theatrum mundi*, porque julga ser seu papel a desempenhar no mundo justamente um papel vetado a qualquer ser humano. Sua ignorância a respeito disso e a sua falta de experiência para distinguir o significado da mensagem de aprovação do público alexandrino começam a fazer com que Gaio deixe o lugar de *ator que engana* para encaminhar-se ao de *personagem que está enganado*.

5.7.4 Ignorância e ação: refrações do trágico

A ignorância é assinalada em diversas partes de *Legat.* como motivo para a falta de precaução para situações adversas, interpretações mal feitas e ações erradas. A população do império em geral erra quando, depois de lamentar pela doença de Gaio, se alegra com sua recuperação:

ὥσπερ γὰρ ἐκ νομάδος βίου καὶ θηριώδους νῦν πρῶτον
ἀρχόμενοι μεταβάλλειν πρὸς τὸ σύννομον καὶ ὁμοδίαιτον
[...] ἐγεγήθησαν ἀγνοία τῆς ἀληθείας: τυφλώττει γὰρ

⁵⁵² Na verdade, Fílon estava consciente de certa reputação negativa que os egípcios tinham entre os romanos (cf. BERTHELOT, 2000, p. 213), e não lhe seria estranho que o imperador soubesse do culto dos animais, algo que comumente chamava a atenção de escritores gregos e romanos (cf. BERTHELOT, 2000, p. 201; PEARCE, 2007, p. 248-264). Quanto ao motivo da intensa oposição de Fílon à prática religiosa egípcia, não me parece necessário supor que se explique como uma forma de adequar o judaísmo aos valores do mundo esclarecido (cf. NIEHOFF, 2001, p. 48-49). Embora isso possa acontecer como efeito secundário, a maneira como o alexandrino expõe suas críticas com um argumento claramente teológico sugere que seu motivo seja oriundo de sua compreensão do texto bíblico e de sua concepção da divindade (cf. BERTHELOT, 2000, p. 214). A conclusão de Sarah Pearce a respeito do posicionamento do Egito no pensamento de Fílon me parece importante inclusive para a análise que venho fazendo neste texto: “Deus chama Israel, ‘aquele que vê a Deus’, para fora do Egito, para separá-lo do Egípcio – a falta de visão de Deus – e para rumar em direção à visão de Deus seguindo as palavras de Moisés” [God calls Israel, 'the one who sees God', out of Egypt, to separate from the Egyptian – the failure to 'see God' – and to journey towards the vision of God by following the words of Moses] (PEARCE, 2007, p. 308). Ao escutar os egípcios, Gaio se torna um cego guiado por cegos. Ambos falham em ver a Deus por desconhecerem a filosofia de Moisés, que ensina a diferença entre Criador e criatura. Gaio se engana e vê o divino em si mesmo, enquanto seus guias se enganam há séculos ao verem o divino até mesmo em animais selvagens. Que Fílon desconhece ou negligencia detalhes da concepção religiosa que resulta na veneração dos animais entre os egípcios (PEARCE, 2007, p. 242ss), parece-me indiferente. Ele observa a prática religiosa, que, não raro, dista consideravelmente das noções mais profundas preservadas pelos mais restritos grupos que detêm o saber teórico da religião.

ὁ ἀνθρώπινος νοῦς πρὸς τὴν τοῦ συμφέροντος ὄντως αἴσθησιν εἰκασία καὶ στοχασμῶ μᾶλλον ἢ ἐπιστήμη χρῆσθαι δυνάμενος.

Na ignorância da verdade, alegravam-se como se agora, pela primeira vez, estivessem começando a mudar da vida nômade e selvagem para a vida regrada e gregária, [...] Porque a mente humana é cega para a percepção daquilo que realmente convém, sendo capaz de utilizar-se mais da imaginação e da conjectura do que da ciência. (*Legat.* 20-21. Minha tradução.)

A população do império, como um personagem coletivo, celebrava a recuperação de Gaio como se tratasse de algo excelente, mas o faz por uma limitação intelectual comum aos seres humanos. A mente, que em outros tratados é caracterizada por Fílon como a mais nobre parte do ser humano (*Somn.* 1.35), que, estando livre da percepção sensorial (αἴσθησις - *aísthesis*), é capaz de vislumbrar os mais celestes raios de luz (*Somn.* 1.84), aqui está cega para a percepção (αἴσθησις - *aísthesis*) do que realmente convém. Essa constatação parece indicar um paradoxo. Mas não é difícil perceber que os dois tipos de percepção são diferentes, e suspeitar que a mente da multidão que celebra não se vê livre das percepções sensoriais, mas, pelo contrário, ofuscada por elas. E assim continua depois que Gaio revela sua verdadeira maldade de modo óbvio:

Καὶ τὸ πρᾶγμα ἤδη περιβόητον τοῖς ἐπαλλήλοις τῶν πρώτων ἀνδρῶν φόνοις ἐγεγένητο, ὡς διὰ παντὸς στόματος δυσκάθαρτα ἄγη συνηχέσθαι, φανερώς μὲν οὐ διὰ δέος, ἡρεμαιοτέρᾳ δὲ τῇ φωνῇ. κάπειτα ἐκ μεταβολῆς-ὄχλος γὰρ ἀνίδρυτον ἐν ἅπασιν, καὶ βουλαῖς καὶ λόγοις καὶ πράγμασιν-ἀπιστοῦντες, εἰ οὕτως ἀθρόαν ἐνδέδεκται τροπὴν ὁ πρὸ μικροῦ χρηστὸς καὶ φιλόανθρωπος ἴσος τε καὶ κοινωνικὸς εἶναι νομισθεῖς Γάιος, ἀπολογίας ἐσκόπουν καὶ διερευνῶντες εὔρισκον,

Por esta altura, o facto tornou-se notório, devido a sucessivos assassinios de homens ilustres, a tal ponto que estes crimes inexpriáveis eram o assunto de conversa de todos, não abertamente, por receio, mas a meia voz. Depois disto, deu-se a viragem – pois uma multidão é instável em tudo, em objectivos, palavras e acções –, não acreditavam, não admitiam a completa mudança de Gaio, que, até há pouco tempo, fora considerado bom, gentil, justo e sociável, procuraram desculpas e, examinando cuidadosamente, descobriram-nas. (*Legat.* 66-67. Tradução de Tatiana Faia.)

Depois da ignorância, vem a oportunidade do desvelamento do erro por uma série de acontecimentos óbvios. Mas a multidão resiste em reconhecer o julgamento errado que fizera, e prefere, de modo obstinado, aplicar a mente para encontrar explicações que

justifiquem o rumo que as coisas haviam tomado.

Outro grupo de pessoas que tem sua ação dificultada pela falta de algum conhecimento é justamente a comunidade judaica alexandrina, que, pouco depois de ter sido encurralada em uma pequena parte da cidade, parece sem ter acesso a bens essenciais, porque seus membros não haviam estocado mantimentos, “uma vez que não tinham sido advertidos por oráculos ou presságios para esta súbita calamidade”⁵⁵³ (*Legat.* 124). Neste caso, contudo, a breve explicação não imputa limitação intelectual aos que ignoram, mas ressalta a imprevisibilidade do acontecimento. Inclusive, não há má interpretação ou desconsideração de oráculos, mas inexistência dos mesmos.

Deixando esses grupos, passo a um personagem individual cuja ignorância permite uma situação peculiarmente danosa. Macro, prefeito do pretório, é apresentado como responsável por Gaio alcançar a posição de imperador. Ele havia convencido Tibério das qualidades do jovem. Além disso, cercava-o de cuidados e orientações, para evitar que fosse assassinado. Sua esposa, que, conforme Fílon sugere, tinha uma relação mais que amistosa com Gaio, incentivava Macro a continuar a fazê-lo. Então,

ὁ δὲ τὴν διαφορὰν μὲν τοῦ γάμου καὶ τῆς οἰκίας ἀγνοῶν, τὴν δὲ κολακείαν εὐνοίαν ἀκραιφνεστάτην εἶναι νομίζων, ἀπατᾶται καὶ λανθάνει τοῖς στρατηγήμασι τοὺς ἐχθίστους ὡς φιλτάτους προσιέμενος.

Sem se aperceber da destruição do seu casamento e da sua casa, Macro acreditava que a adulação da esposa era a mais pura benevolência. Desta forma, enganado por estratégias, acolheu os seus inimigos mais hostis como se fossem os mais queridos amigos. (*Legat.* 40. Tradução de Tatiana Faia.)

Por não saber (ἀγνοῶν – *agnoōn*), Macro continua agindo errado, preservando o próprio verdugo. Como resultado, sofre uma morte cruel, na qual o infeliz (δείλαιος – *deílaios*) foi forçado a matar a si mesmo pelas próprias mãos (*Legat.* 61).

A respeito das maquinações no perigoso âmbito político romano, também a própria embaixada da qual Fílon faz parte ignora muitas coisas. Eles vigiavam os passos de seus adversários, exteriores à corte de Gaio, provavelmente a embaixada alexandrina adversária, enquanto ignoravam (ἀγνοοῦντες – *agnooúntes*) a presença de um inimigo que se escondia (ἐμφωλεύοντα – *empholeúonta*) no interior, Hélicon. Sem conseguir tornar tal adversário mais propício, eles se veem sem saída (ἐν ἀπόροις – *en apórois*) e sem recursos (ἐν

⁵⁵³ Tradução de Tatiana Faia para: οὐ προευτρεπισμένων τὰ ἐπιτήδεια κατὰ μαντείαν τῶν ἑξαπιναίων κακοπραγίων

ἀμηχάνοις - *en amekhánōis*). Envia, então, uma carta de súplica ao próprio imperador. Mas lhes passava despercebido (ἐλελήθειμεν - *elélétheimen*), que enganavam a si mesmos, pois insistiam em pensar que se encontrariam com um justo juiz, quando, na realidade, o que lhes esperava era um inimigo (*Legat.* 180). Ignoravam (ἀγνοοῦντες - *agnooúntes*) que tinham passado por uma tempestade durante a viagem a Roma, mas que ali os aguardava uma ainda mais forte, pois aquela no mar era fruto da natureza (φύσις - *phýsis*), que é salvadora (φύσις δὲ σωτήριον - *phýsis dè sotérion*), enquanto essa outra advinha de um homem e seus caprichos (*Legat.* 190).⁵⁵⁴

Para evitar a ignorância que proporciona ações inadequadas, é preciso interpretar sinais e refletir além do que se vê com os olhos, para revelar o que está oculto sob as ações de outros personagens, e ter uma correta concepção a respeito da realidade metafísica.

Em dado momento, enquanto a embaixada dos judeus acompanhava os movimentos de Gaio na esperança de ter o direito à audiência, ele aparece nos jardins, junto ao rio Tibre, acena demonstrando benevolência (εὐμένεια – *euméneia*) e manda dizer que ouviria a causa. Imediatamente, muitos se alegram, inclusive aqueles integrantes da embaixada “que se deixam levar por aparências superficiais”⁵⁵⁵ (*Legat.* 181). Filon, porém, tem uma reação diferente:

ἐγὼ δὲ φρονεῖν τι δοκῶν περιττότερον καὶ δι' ἡλικίαν καὶ τὴν ἄλλην παιδείαν εὐλαβέστερος ἤμην ἐφ' οἷς ἔχαιρον οἱ ἄλλοι. "διὰ τί γάρ" ἔφασκον ἀνακινῶν τὸν ἑμαυτοῦ λογισμόν, "τοσοῦτων ὄντων πρεσβευτῶν σχεδὸν ἀπὸ πάσης γῆς ἀφιγμένων, ἡμῶν εἶπε τότε μόνων ἀκούσεσθαι; τί βουλόμενος; οὐ γὰρ ἠγνόει γε ὄντας Ἰουδαίους, οἷς ἀγαπητὸν τὸ μὴ ἐλαττοῦσθαι.

Parece que em virtude da minha idade e de outra educação eu era um pouco mais prudente: aquilo de que os outros se alegravam tornou-me mais reservado. Agitando a minha própria consciência, disse: “Por que motivo, estando presentes embaixadas de quase todo o mundo, disse Gaio que escutaria apenas a nossa? Qual a sua intenção? Decerto não ignora que, sendo Judeus, nos contentaríamos com não sermos tratados de modo inferior aos restantes.” (*Legat.* 182. Tradução de Tatiana Faia.)

Curiosamente, o lado oposto também tem alguma habilidade nesse sentido. No diálogo já referido entre Agripa e Gaio, o rei da Judeia, que não sabia absolutamente nada

⁵⁵⁴ Convém lembrar do prólogo do tratado, em que Filon contrapõe Natureza e Acaso, afirmando a estabilidade da primeira e instabilidade desse último. Como comentei há pouco, a instabilidade e o acaso estão no âmbito das coisas humanas, onde certamente estão Gaio e suas ações.

⁵⁵⁵ Tradução de Tatiana Faia para: ὅσοι ταῖς ἐπιπολαίοις παράγονται φαντασίαις.

(ἦδει ἀπλῶς οὐδέν - *édei haplôs oudén*) a respeito da tensa discussão epistolar empreendida entre Petrônio e Gaio a respeito do Templo⁵⁵⁶, não consegue discernir o que ocorre com o imperador, que parece agitado. Em princípio, não encontra (εὔρισκεν - *héuriskén*) uma explicação e pensa que o problema seria com outros. Logo, repara que o imperador olha só para ele, mas não sabe qual o problema. Gaio intervém:

ἐπτοημένον δ' οὖν καὶ ἀποροῦντα θεασάμενος αὐτὸν Γάιος-
ἦν γὰρ δεινὸς ἐκ τῆς φανεράς ὄψεως ἀφανὲς ἀνθρώπου
βούλημα καὶ πάθος συνιδεῖν- "ἀπορεῖς", εἶπεν " Ἀγρίππα;
παύσω σε τῆς ἀπορίας. ἐπὶ τοσοῦτόν μοι χρόνον
συνδιατρίψας ἠγνόησας, ὅτι οὐ τῇ φωνῇ μόνον ἀλλὰ καὶ
τοῖς ὄμμασι φθέγγομαι μᾶλλον ἢ οὐχ ἦττον ἕκαστα
διασημαίνων;

Gaio apercebeu-se de que ele estava preocupado e desesperado – pois era hábil em compreender os desejos e sentimentos ocultos de um homem a partir da sua expressão visível. “Estás desesperado, Agripa, — disse-lhe, mas eu vou pôr fim ao teu desespero. Depois de teres passado tanto tempo comigo, ainda ignoras que falo não apenas com a voz mas também com os olhos, fazendo-me compreender igualmente bem, se não melhor?” (*Legat.* 263-264. Tradução de Tatiana Faia.)

Gaio tem habilidade semelhante à de Filon. E acusa a falta da mesma em Agripa. Pensará que essa capacidade lhe é suficiente. Mas, se no relacionamento entre humanos ele consegue habilmente discernir sinais e obter assim o conhecimento, ele, que pensa ser deus, desconhece as mais básicas noções que possibilitam algum conhecimento a respeito da atuação do Deus único. Ele é hábil para observar um tipo de ὄψις - *ópsis*, mas completamente obtuso com relação a outro: a ὄψις - *ópsis* da real divindade, algo que não falta a seus opositores judeus, Israel.

5.7.5 Infortúnio, sofrimento e a inserção do corpo no texto

O discernimento das intenções ocultas passa, muitas vezes, por uma interpretação mais precisa dos gestos, movimentos e reações corporais involuntárias. Comportamento dos olhos, tremor, modo de andar e outros detalhes são importantes nesse sentido e trazem o corpo ao texto, como algo que também deve ser lido. Em alguns trechos, porém, de modo especial, corpos são exibidos para serem lidos tanto pelos personagens no interior da narrativa quanto pelos leitores do texto. A narrativa expõe um espetáculo (ὄψις - *ópsis*), para que o leitor o

⁵⁵⁶ Lembro que não me ocupo da questão propriamente histórica. Pode ser tido como inventivo o fato de Agripa não saber de nada (cf. SCHWARTZ, 1990a, p. 86-87), mas o que importa para minha análise é a narrativa, não diretamente a história.

assista atentamente, e reaja.

Um trecho que me parece ser construído dessa maneira é o que relata a conversa entre Agripa e Gaio, que termina com o ataque sofrido pelo primeiro (*Legat.* 267), mas por já tê-lo apresentado em outra parte da reflexão, discuto outros dois talvez ainda mais significativos: o momento em que chega ao grupo de Fílon a notícia sobre o plano de colocação de uma estátua no Templo, e o encontro entre um grupo de judeus suplicantes e Petrônio.

Na primeira cena que apresento, Gaio havia viajado de Roma a Dickeyquia em visita a suas várias casas de campo luxuosamente ornamentadas (*τὰς ἰδίας ἐπαύλεις πολλὰς καὶ πολυτελῶς ἡσκημένας - τὰς ἰδίας ἐπαύλεις πολλὰς καὶ πολυτελῶς ἐσκημένας*), e os judeus da embaixada o seguiam esperando a oportunidade da audiência. Nesse meio tempo:

φροντίζουσι δὲ ἡμῖν τῆς ὑποθέσεως-αἰεὶ γὰρ κληθήσεσθαι προσεδοκῶμεν-προσέρχεταιί τις ὕφαιμόν τι καὶ ταραχῶδες ὑποβλεπόμενος, ἄσθματος μεστός, καὶ μικρὸν ἀπὸ τῶν ἄλλων ἀπαγαγὼν -πλησίον γὰρ ἦσαν τινες-"ἠκούσατε" ἔφη "τὰ καινά;" καὶ μέλλων ἀπαγγέλλειν ἐπεσχέθη, δακρῶν ἀθρόας φορᾶς ἐνεχθείσης. καὶ πάλιν ἀρξάμενος δεύτερον ἐπεσχέθη καὶ τρίτον. ἄπερ ὁρῶντες ἡμεῖς ἐπτοήμεθα καὶ παρεκαλοῦμεν μηνῦσαι τὸ πρᾶγμα, οὗ χάριν ἐλθεῖν ἔφασκεν: "οὐ γὰρ ἔνεκα τοῦ διὰ μαρτύρων κλαίειν: εἰ δὲ ἄξια δακρῶν ἐστί, μὴ μόνος ἀπόλαυε τῆς λύπης: ἐθάδες γεγόναμεν ἤδη κακοπραγιῶν." ὁ δὲ μόλις μὲν ἀναλύζων δὲ ὅμως κεκομμένῳ τῷ πνεύματι φησιν: "οἴχεται ἡμῶν τὸ ἱερόν: ἀνδριάντα κολοσσιαῖον ἐσωτάτῳ τῶν ἀδύτων ἀνατεθῆναι Γάιος προσέταξε Διὸς ἐπὶ κλησιν αὐτοῦ."

A nós, que refletíamos sobre a questão – pois tínhamos sempre a expectativa de sermos chamados- aproxima-se uma pessoa que nos olhava com olhar ensanguentado e perplexo, completamente ofegante e, conduzindo-nos um pouco para longe dos outros – pois havia algumas pessoas por perto – disse: “Ouvistes as novidades?” E, quando estava a ponto de nos contar, foi interrompido, pois lhe saía uma incessante corrente de lágrimas. E, tendo começado de novo, por uma segunda vez foi interrompido, e por uma terceira ainda. Vendo isso, nós nos agitamos e pedimos que contasse o assunto pelo qual havia vindo. Alegávamos: “Pois não foi com o intuito de prantear com testemunhas que vieste. E se são coisas dignas de lágrimas, não padeças sozinho da tristeza. Já estamos acostumados a infortúnios.” E ele, embora com dificuldade, soluçando e com a respiração entrecortada, disse: “Nosso Templo se foi! Gaio ordenou erigir na parte mais interna do santuário uma gigantesca estátua humanoide dele mesmo apelidada de Zeus.” (*Legat.* 186-188. Minha tradução.)

O nome desse que traz a notícia não importa, não é mencionado. Seu nome ou sua origem (se estava na mesma região, se vem de Roma ou Jerusalém) não são essenciais. Para o

enredo, o que importa é a notícia que traz, que revela o grande problema até então silenciado. Mas não é a informação e o enredo somente que importam, mas também a cena, o espetáculo (ὄψις - *ópsis*), que expõe a maneira como se comunica a notícia, a tensão envolvida, a gravidade do que se diz. Por isso, embora o nome do mensageiro não apareça, seu corpo sim. Vemos seus olhos, seu movimento ofegante e assustado, suas lágrimas. E isso não é um quadro, mas uma ação. Ele tenta falar, e o choro não permite, por três vezes. Com a insistência dos ouvintes, ele consegue falar, mas com uma dificuldade que também nos é possível ver. E, então, a gravidade da notícia se revela coerente com a gravidade expressa pelo corpo desse *mensageiro trágico*, que chega à cena para acrescentar uma informação que revela a situação antes desconhecida e propicia o desenrolar dos acontecimentos.

Na tragédia clássica, o mensageiro (ἄγγελος - *ángelos*), geralmente, entra no palco para trazer alguma informação nova. Ele costuma permanecer anônimo e pode estar associado empaticamente aos acontecimentos que narra (SÁNCHEZ, 2006, p. 114;116-117). Há alguma semelhança com o personagem que Fílon traz à cena. Mas há algumas diferenças, devo reconhecer. A mais óbvia é o fato de que, na tragédia, o mensageiro costuma narrar algo que testemunhou, um acontecimento presenciado. No caso de *Legat.*, ele somente traz uma informação de algo que estaria ainda por acontecer (embora sua reação e a dos ouvintes seja como a de quem já vê o acontecimento em desenvolvimento). Outra diferença, mais técnica que propriamente relacionada com o conteúdo do enredo, é o fato de que o mensageiro trágico supria uma limitação material do teatro (SÁNCHEZ, 2006, p. 112). Mostrar, por meio de ação no palco, o que acontecia a alguns quilômetros seria algo difícil para o tragediógrafo (a não ser que recorresse à imaginação do deslocamento espacial, o que não parece ter sido muito apreciado). Pois bem, Fílon não tem essa limitação. Ele, que revela até mesmo os pensamentos de Flaco ou Gaio, poderia inserir a notícia de outra forma na narrativa. Talvez, contudo, essa diferença seja na verdade uma inversão. Se o tragediógrafo recorre ao discurso do mensageiro para a economia da ação dramática, e, por isso, o personagem é frequentemente prolixo (SÁNCHEZ, 2006, p. 115-116), Fílon recorre ao corpo de seu mensageiro para a economia das palavras dissertativas, e, por isso, seu sofrimento (πάθος - *páthos*) é tão evidenciado. Um personagem típico da tragédia é trazido ao texto de *Legat.*, e é reconfigurado pela apropriação de outro elemento também frequente na tragédia, mas não tão associado a esse personagem específico, a demonstração corporal do sofrimento.

Não fosse o corpo do mensageiro em sofrimento, só teríamos uma frase

introduzindo a mensagem. Alguém chega e anuncia. O conteúdo da informação a respeito do Templo seria o mesmo. Mas o corpo comunica mais que a notícia. Ele explicita a recepção da mesma, sua repercussão na pessoa em cena, e diz ao espectador/leitor, também dotado de um corpo capaz das mesmas reações, que tipo de experiência era aquela. O mensageiro de Fílon não é só voz, mas carne que se faz verbo, e torna comum um conhecimento de difícil explicação, mas de imediato reconhecimento pela exposição.

Não por acaso, os primeiros espectadores daquela cena, que estão também inseridos na narrativa, respondem com o corpo, expressando seu terror:

θαυμασάντων δὲ τὸ λεχθὲν καὶ πεπηγόντων ὑπ' ἐκπλήξεως καὶ μηδὲ προελθεῖν ἔτι δυναμένων- ἄχανεῖς γὰρ εἰστήκειμεν ὀλιγοδρανοῦντες καὶ καταρρέοντες περὶ αὐτοῖς, τῶν σωματικῶν τόνων ἐκνευρισμένων-, ἕτεροι παρήσαν τὰς αὐτὰς φέροντες ὄδιναν.

Enquanto estávamos atônitos pelo dito, congelados pela consternação e já não podendo ir adiante – pois jazíamos de pé mudos, tendo poucas forças e desfalecendo por causa de nós mesmos, uma vez que estavam exaustos nossos vícios corpóreos – outros se aproximavam trazendo as mesmas aflições. (*Legat.* 189. Minha tradução)

A *comunhão* do sofrimento se revela na reação dos corpos daqueles que, em seguida, lamentam *conjuntamente* seus infortúnios (τύχας - *týkhas*) próprios e *comuns* (ιδίας ὁμοῦ καὶ κοινὰς - *idías homoû kai koinàs*, *Legat.* 190). Se o problema eram as sinagogas de Alexandria, agora é também o Templo.

Mas talvez alguém diga que essa cena não é suficiente para fazer perceber que esse corpo que se insere no texto constitui-se como uma espécie de espetáculo (trágico) a ser assistido. Convém, então, passar ao outro trecho, que explicitará a relação, e ensinará a maneira como se deve observar o corpo.

Petrônio tentava encontrar um modo de cumprir a ordem de Gaio a respeito da estátua sem provocar grandes tumultos entre os judeus. Ele convoca os sacerdotes e líderes dos judeus na intenção de convencê-los a aceitar a ordem imposta, pensando que, assim, as pessoas menos importantes se convenceriam com facilidade. Não só estes não são convencidos, como uma multidão ocorre ao encontro de Petrônio ao saber o que estava acontecendo. São pessoas de Jerusalém e região, que se ajuntam como se convocadas por um só sinal pré-combinado, sendo que o sinal que havia de fato era simplesmente o sinal do sofrimento comum (τοῦ κοινοῦ πάθους τὸ σύνθημα - *toû koinoû páthous tò sýnthma*, *Legat.* 225). Fílon oferece a imagem ampla de um palco imenso dizendo: “a multidão dos Judeus

subitamente chegou, cobrindo toda a Fenícia como uma nuvem, para consternação daqueles que ignoravam quão numeroso é este povo”⁵⁵⁷ (*Legat.* 226). Em seguida, ainda faz saber o volume assustador do som, afirmando que, antes de começarem a súplica, somente clamavam e gritavam em pranto e que, mesmo depois de se calarem, o som ecoava na região. Eram homens e mulheres, dos mais jovens aos mais velhos (*Legat.* 227). Logo, começa a súplica em si:

ἐπεὶ δὲ ὁ Πετρόνιος ἐξ ἀπόπτου κατεφάνη, πᾶσαι αἱ τάξεις καθάπερ κελευσθεῖσαι προσπίπτουσιν εἰς ἔδαφος ὀλολυγὴν θρηνώδη τινὰ μεθ’ ἱκετηριῶν ἀφιέσαι. παραινέσαντος δὲ ἀνίστασθαι καὶ προσελθεῖν ἐγγυτέρω, μόλις ἀνίσταντο καὶ καταχεάμενοι πολλὴν κόνιν καὶ ρέομενοι δακρύοις, τὰς χεῖρας ἀμφοτέρας εἰς τοῦπίσω περιαγαγόντες τρόπον ἐξηγκωνισμένων, προσήεσαν.

Quando se avistou Petrónio, todos os grupos se lançaram por terra como se lhes tivesse sido ordenado, lançando gemidos de lamento e os gritos próprios dos suplicantes. Quando os exortou a levantarem-se e a chegarem-se um pouco, eles levantaram-se com relutância, vertendo pó sobre as cabeças e chorando abundantemente. Aproximaram-se com as mãos atrás das costas como se estivessem amarradas. (*Legat.* 228. Tradução de Tatiana Faia.)

Novamente, agem como se ensaiados, mas o fazem espontaneamente, movidos pela dor. Lançam-se ao chão, e só se levantam quando convocados. Mas vão com as mãos como que amarradas, indicando sua disposição submissa e não de guerra. A quantidade de pessoas assusta, mas o corpo de cada um, ao mesmo tempo e em harmonia com os demais, comunica a intenção de suplicante. O concílio dos anciãos é que dirige as palavras a Petrónio. Dizem que estavam todos lá, homens, mulheres e seus filhos, dispostos não a lutar, mas a morrer voluntariamente se tivessem que ver o Templo profanado, sem necessidade de guerra. E eles vão além, afirmando:

τίς δὲ χρεία στρατιᾶς; αὐτοὶ κατάρξομεν τῶν θυμάτων οἱ καλοὶ ἱερεῖς, παραστησόμενοι τῷ ἱερῷ γυναίκασι οἱ γυναικοκτόνοι, ἀδελφοὺς καὶ ἀδελφὰς οἱ ἀδελφοκτόνοι, κούρους καὶ κόρας, τὴν ἄκακον ἡλικίαν, οἱ παιδοφόνται: τραγικῶν γὰρ ὀνομάτων δεῖ τοῖς τὰς τραγικὰς συμφορὰς ὑπομένουσιν. εἴτ’ ἐν μέσοις στάντες καὶ λουσάμενοι τῷ συγγενικῷ αἵματι-τοιαῦτα γὰρ τὰ λουτρὰ τοῖς εἰς ἄδου φαιδρυνόμενοις-ἀνακερασόμεθα τὸ ἴδιον ἐπικατασφάζαντες αὐτούς.

⁵⁵⁷ Tradução de Tatiana Faia para: ἡ δὲ τῶν Ἰουδαίων πληθὺς ἐξαπιναίως ὥσπερ νέφος ἐπιστᾶσα πᾶσαν Φοινίκην ἐπέσχε, κατάπληξιν τοῖς οὐκ εἰδόσι τὴν τοῦ ἔθνους πολυανθρωπίαν ἐργασαμένη.

Que necessidade há de um exército? Nós mesmos, excelentes sacerdotes que somos, daremos início aos sacrifícios. Ao Templo traremos as mulheres e assassinos de mulheres seremos. Traremos irmãos e irmãs e seremos assassinos de irmãos. Traremos rapazes e raparigas, na idade da inocência, e seremos assassinos de crianças. Para aqueles que sofrem acontecimentos trágicos é necessário utilizar a linguagem da tragédia. Diante de todos permaneceremos então, banhados no sangue dos nossos familiares – na verdade estes são os banhos que nos purificam para o Hades – e somaremos o nosso sangue ao deles, matando-nos a nós mesmos. (*Legat.* 234 – 235. Tradução de Tatiana Faia)

Como se percebe, nesse trecho se encontra não só a descrição de um possível desfecho trágico para os judeus, mas também uma explícita referência que expõe uma relação consciente com a tragédia. A meu ver, essa frase não deve ser menosprezada, mas retida como um sinal que pode direcionar a leitura.

Em seguida, no mesmo discurso, os anciãos demonstram conhecer algo da mitologia grega, pois comparam o resultado de ver o Templo profanado com a visão de Górgona. Como Fílon, os anciãos (pela pena de Fílon) se fazem entender recorrendo a algo comum, ou melhor, a um conjunto de coisas comuns, partilhadas por todo o império helenizado por Augusto: tragédia, mito e corpo.

A súplica é concluída com um pedido específico de que Petrónio permitisse que tentassem por um tempo convencer Gaio a abandonar o plano. Findo o discurso, Fílon se refere novamente ao corpo dos suplicantes, como para enfatizá-lo, e narra seu efeito:

Ταῦτα δὲ διεξήρσαν ὑπ' ἀγωνίας καὶ περιπαθήσεως ἄσθματι πολλῷ, κεκομμένῳ τῷ πνεύματι, ῥεόμενοι κατὰ τῶν μελῶν ἀπάντων ἰδρῶτι, μετὰ φορᾶς ἀπαύστων δακρῶν, ὡς ἤδη συναλγεῖν τοὺς ἀκούοντας καὶ τὸν Πετρώνιον-ἦν γὰρ καὶ τὴν φύσιν εὐμενῆς καὶ ἡμερος-ὑπὸ τῶν λεχθέντων καὶ ὀρωμένων συνηπάσθαι: ἐδόκει γὰρ αὐτῷ καὶ τὰ λεγόμενα εἶναι δικαιοτάτα καὶ οἰκτρά τις ἢ τῶν ὀρωμένων περιπάθησις. ἐπεξαναστὰς δὲ μετὰ τῶν συνέδρων ἐβουλεύετο τὰ πρακτέα καὶ ἑώρα τοὺς μὲν πρὸ μικροῦ παντάπασιν ἐναντιούμενους ἐπαμφοτερίζοντας, τοὺς δὲ ἐνδοιαστὰς ἐπιρρέποντας ἤδη τῷ πλείονι μέρει πρὸς ἔλεον:

Fizeram este apelo arquejando de angústia e emoção, numa voz entrecortada. O suor escorria-lhes pelo corpo e eles choravam incessantemente, de tal modo que, quem os escutava sentiu a sua dor e Petrónio – que era por natureza gentil e civilizado – deixou-se levar pelo que fora dito e pelo que observara. Pareceu-lhe que o que fora dito era muito justo e que a emoção manifestada por quem o confrontava era digna de piedade. Retirou-se em seguida com os seus conselheiros para ponderar qual a melhor acção. Viu que aqueles que há pouco se opunham totalmente aos Judeus agora se dividiam e que os cépticos estavam, na sua maioria, inclinados à piedade.

(*Legat.* 243-244. Tradução de Tatiana Faia.)

O corpo e palavra fazem com que os ouvintes sintam junto a mesma dor (*συναλγεῖν* - *synalgeîn*). E isso porque o espectador (exemplificado por Petrônio) se deixa levar não só pelo que é dito, mas também pelo que é visto (*ὑπὸ τῶν λεχθέντων καὶ ὁρωμένων* - *hypò tôn lekhthénton kai horoménon*). Aqueles que suportam acontecimentos trágicos parecem não usar somente de termos trágicos (*τραγικῶν ὀνομάτων* - *tragikôn onomáton*), mas também um corpo que inscreve o trágico em sua performance, em seu espetáculo (*ὄψις* - *opsis*). E, assim, se produz piedade (*ἔλεος* - *eleos*) nos espectadores.

Apresentar o corpo do mensageiro e dos suplicantes, transcrever em palavras a mensagem de sua performance não é um exercício textual despropositado, mas pensado com vistas a apresentar um espetáculo capaz de produzir um efeito determinado: comunicação e comoção. Trazer ao texto o corpo e sua reação é fazer comum um saber que talvez não se consiga expressar verbalmente. Mais que explicar causas e discutir conceitos, é mostrar uma realidade e fazê-la conhecida. Para isso, o filósofo dá lugar ao dramaturgo. Aquele que exalta a mente e o afastamento das ilusões da percepção sensorial cede à capacidade de comunicação do corpo.⁵⁵⁸

5.7.6 *Conversa com um pretenseus*

Depois de páginas de exposição dissertativa, “transcrição” de cartas e narração de eventos que tiveram lugar antes e durante a presença da embaixada em Roma e região, Fílon se aproxima da cena da audiência. Antes, não deixa de delinear ainda melhor o caráter de Gaio, afirmando que, mesmo quando parecia oferecer favores, o que resultava no fim era sofrimento para o que se achava favorecido. Assim, assinala que também entre os nobres romanos ele tinha certas inimizades. Mas relembra a maior culpa que recaía sobre ele, demonstrando a oposição que fazia a Deus:

τί φής; σὺ μὲν ἄνθρωπος ὦν αἰθέρα καὶ οὐρανὸν ζητεῖς προσλαβεῖν, οὐκ ἄρκεσθεις τῷ πλήθει τῶν τοσοῦτων ἠπείρων, νήσων, ἔθνων, κλιμάτων, ὧν ἀνήσω τὴν ἀρχήν; τὸν δὲ θεὸν οὐδενὸς τῶν ἐνταῦθα καὶ παρ’ ἡμῖν ἀξιοῖς, οὐ χώρας, οὐ πόλεως, ἀλλὰ καὶ τὸν βραχὺν οὕτως περίβολον αὐτῷ

⁵⁵⁸ Convém que eu reconheça que a reflexão estabelecida nesta parte do capítulo foi possibilitada pelo contato que tive com um pensamento apresentado por Graciela Ravetti em artigo intitulado *Performances escritas: o diáfano e o opaco da experiência* (RAVETTI, 2003), embora não haja qualquer semelhança com relação ao objeto de estudo aqui abordado, e nem, a rigor, uma harmonia quanto ao método de leitura.

καθιερωθέντα καὶ καθοσιωθέντα χρησμοῖς καὶ λογίοις
θεσφάτοις ἀφελέσθαι διανοῆ, ἴν' ἐν τῷ τῆς τοσαύτης γῆς
περιβόλῳ μηδὲν ἴχνος μηδὲ ὑπόμνημα καταλειφθῆ τιμῆς καὶ
εὐσεβείας τῆς εἰς τὸν ὄντως ὄντα ἀληθῆ θεόν;

Que dizes? Tu, que és um homem, desejas anexar o éter e o céu? Não te chega a multidão de continentes, ilhas, povos, regiões, sobre os quais deténs a soberania? Julgas que Deus nada merece neste nosso mundo, nem uma terra, nem uma cidade, nem este pequeno recinto que lhe foi dedicado e devotado por oráculos e profecias divinas? Pensas privá-lo disso, para que no círculo deste mundo não reste qualquer trilho, qualquer memória de honra e reverência para com o verdadeiro Deus vivo? (*Legat.* 347. Tradução de Tatiana Faia.)

Logo, começa por dizer que considera conveniente recordar o que haviam visto e ouvido (εἶδομέν τε καὶ ἠκούσαμεν - *eídomén te kai ekoúsamen*), e observa que, assim que chegaram, reconheceram (ἔγνωμεν - *égnomen*) a partir do olhar e dos movimentos (ἀπὸ τοῦ βλέμματος καὶ τῆς κινήσεως - *apò toú blémmatos kai tês kinéseos*) de Gaio, que ele era para eles como que um opositor, não um juiz. E ele não se comportou, de fato, como juiz, não seguiu qualquer procedimento formal, antes, “as suas acções foram as de um tirano cruel com um franzir de sobancelha despótica”⁵⁵⁹ (*Legat.* 350).

Nos trechos seguintes, Filon cumprirá o que propôs, relatando não somente as falas, mas sons, espaço e movimentos. Mais que isso: deixará clara a aproximação com o teatro ao recordar o lugar em que ocorre a audiência e comentar: “Nesse lugar, com efeito, contra nós que estávamos presentes, estava para se levar à cena (σκηνοβατεῖσθαι - *skenobateísthai*) a peça dramática (δραματοποιία - *dramatopoía*) de todo nosso povo”⁵⁶⁰ (*Legat.* 351).

Gaio manda que abram todas as suas casas de campo para que as possa inspecionar. Nesse cenário e nessa situação, a embaixada dos judeus é levada à sua presença. Ao chegarem, reclinam-se e o saúdam de modo próprio. O imperador responde de modo apropriado e filantropo (ἐπιεικῶς καὶ φιλανθρώπως - *epieikôs kai philanthrópos*), o que os faz temer, sabedores de seus enganos.

A primeira fala de Gaio lhes é dirigida com deboche e riso (σαρκάζων ἅμα καὶ σεσηρῶς - *sarkázon háma kai seserôs*). Depois de perguntar se eram eles os que se negavam a reconhecer sua divindade, mas que reconheciam somente um deus que não pode ser

⁵⁵⁹ Tradução de Tatiana Faia para: τυράννου δὲ ἀμειλίκτου δεσποτικὴν ὄφρὺν ἐπανατειναμένου τὰ πραχθέντα.

⁵⁶⁰ Minha tradução de: κείθι γὰρ ἐπὶ παροῦσιν ἡμῖν ἢ κατὰ παντὸς τοῦ ἔθνους ἔμελλε σκηνοβατεῖσθαι δραματοποιία.

nomeado,⁵⁶¹ Gaio estende as mãos em direção ao céu e profere um vocativo (πρόσρησιν - *prósresin*) que não é permitido ouvir nem dizer (*Legat.* 353). Smallwood entende que Gaio teria proferido o nome de Deus (יהוה), o tetragrama (SMALLWOOD, 1961, p. 318). Frank Shaw entende ser improvável que se trate da pronúncia do tetragrama, mas sugere que o imperador tenha pronunciado uma versão grega do nome, Ιαώ - *Iaó*, que, conforme ele observa, seria conhecida inclusive por autores não judeus (SHAW, 2005, p. 41ss). Não importa tanto a forma pronunciada, mas sim a possibilidade de que se tratasse do nome, o que parece reforçado pela ênfase com que Filon se refere à interdição de sua escuta ou pronúncia. Mas, ainda que se tratasse somente de um título utilizado para invocar o Deus de modo escarecedor, o gesto de Gaio pode ser apontado como expressão clara de sua desmedida (ὑβρις - *hýbris*) em sua polêmica para com os judeus e sua divindade.

A reação da embaixada opositora é imediata. Eles se alegraram ao perceberem o desprezo de Gaio pelos judeus e “[g]esticulavam, dançavam e chamavam-no pelos nomes de todos os deuses.”⁵⁶² (*Legat.* 354). Em meio a essa cena bem definida, um membro da embaixada opositora se destaca desse coro (χορός - *chorós*)⁵⁶³ e tece uma acusação, alegando que os judeus eram os únicos que não haviam sacrificado ao imperador. Ao que Filon e seus colegas respondem, gritando a uma só voz (ἀναβοησάντων δὲ ἡμῶν ὁμοθυμαδὸν - *anaboesánton dè hemôn homothymadòn*), que os judeus haviam oferecido sacrifícios não em uma, mas três ocasiões. Gaio imediatamente observa que *em favor dele* (ὑπὲρ ἐμοῦ - *hypèr emou*), mas não *a ele* haviam sacrificado (ἐμοὶ τεθύκατε - *emoì tethýkate*).

O trecho que segue apresenta a reação dos judeus e outras informações que me parecem muito relevantes para meu propósito:

φρίκη βύθιος εὐθὺς κατέσχευεν ἡμᾶς ἐπὶ τῷ προτέρῳ καὶ τοῦτο ἀκούσαντας, ἦ καὶ μέχρι τῆς ἐπιφανείας ἀνεχύθη. καὶ ταῦθ' ἅμα λέγων ἐπήει τὰς ἐπαύλεις, ἀνδρῶνας κατανοῶν, γυναικωνίτιδας, τὰ ἐν ἐπιπέδῳ, τὰ ὑπερῶα, ἅπαντα, αἰτιώμενος ἐνίας ὡς ἐλλιπεῖς κατασκευάς, ἑτέρας ἐπινοῶν καὶ προσδιατάττων πολυτελεστέρας αὐτός. εἶτα ἡμεῖς ἐλαυνόμενοι παρηκολουθοῦμεν ἄνω κάτω, χλευαζόμενοι καὶ κατακερτομούμενοι πρὸς τῶν ἀντιπάλων ὡς ἐν θεατρικοῖς μίμοις· καὶ γὰρ τὸ πρᾶγμα μιμεία τις ἦν:

⁵⁶¹ Concordo com van der Horst que identifica, por uma simples observação gramatical, como errônea a tradução de Colson que relaciona o termo ἀκατονόμαστον - *akatonómaston* com o próprio Gaio e não como referindo-se ao Deus dos judeus (HORST, 2006, p. 49-50).

⁵⁶² Tradução de Tatiana Faia para: ἐπεχειρονόμουν, ἀνωρχοῦντο, τὰς θεῶν ἀπάντων ἐπωνυμίας ἐπεφήμιζον αὐτῷ.

⁵⁶³ Tanto esse termo quanto ὑβρις - *hýbris*, que há pouco utilizei, são trazidos por mim para a reflexão, não estando presentes no texto de Filon.

Imediatamente um profundo tremor se apoderou de nós ao escutarmos estas palavras, que se juntaram às anteriores, o que se reflectiu até na nossa aparência. Enquanto dizia isto, percorria as *casas de campo*, inspeccionando os aposentos dos homens, das mulheres, os pisos inferiores, os andares superiores, tudo: considerava algumas das mobílias defeituosas, sugeria outras e ordenava a aquisição de umas mais caras. Nós fomos então arrastados e seguimo-lo para cima e para baixo, enquanto os nossos adversários troçavam de nós e nos insultavam como nas farsas teatrais, e, de facto, toda aquela situação não passava de uma farsa. (*Legat.* 357-359. Tradução de Tatiana Faia.)

Fílon relata a reação às palavras na aparência dos judeus. O corpo reage ao dito. Além disso, o movimento do imperador, seguido pelas duas embaixadas, revela o espaço. O leitor visualiza, agora, entradas e saídas em aposentos, subidas e descidas de escadas, e, até mesmo, as mobílias. Por fim, o comportamento dos adversários o faz remeter aos mimos (ou farsas) teatrais (θεατρικοῖς μίμοις - *theatrikoîs mímois*). E pela constatação da falta de vontade para buscar a justiça, o alexandrino reconhece como uma verdadeira representação de um mimo o que ocorria ali.

Fílon retoma o diálogo com a próxima pergunta do imperador, que dizia respeito ao fato de os judeus não consumirem carne de porco. Os opositores riem tanto por prazer quanto para agradar o imperador, mas são repreendidos por um servo, que os censurou por um comportamento por demais descontraído na presença de Gaio. A resposta dos judeus procura apaziguar e evitar uma discussão aprofundada.⁵⁶⁴ Simplesmente afirmam que cada povo tem o costume de não comer alguma coisa. Um dos judeus acrescenta, como exemplo, que alguns povos não consomem carne de carneiro. Ao que o imperador “disse rindo: É verdade! Porque não é gostosa!”⁵⁶⁵ (*Legat.* 362).⁵⁶⁶

⁵⁶⁴ A profundidade e o prolongamento da explanação diferem, por exemplo, da resposta dada por Eleazar diante de Ptolomeu, a respeito das leis alimentares, na *Carta de Aristeias* (143ss). Filon também não teria poucas palavras a respeito, se considerarmos o desenvolvido em *Spec.* 4.100ss, em que ele relaciona as leis alimentares como desenvolvimento do décimo mandamento, que ele cita recortado: “Não desejarás” (οὐκ ἐπιτιμήσεις - *ouk epitiméseis*), “indicando que em sua visão o princípio concernente a esse mandamento é o desejo em si (ἐπιθυμία), não o objeto do desejo” [indicating that in his view the principle concern of this Commandment is desire itself (ἐπιθυμία), not desire's object] (SVEBAKKEN, 2009, p. 2). Em seu argumento, o exegeta alexandrino apresenta as normas alimentares mosaicas como uma forma desenvolvida pelo legislador com vistas ao exercício do auto-controle (ἐγκράτεια - *enkrateia*), para que o desejo (ἔρως - *eros*) não impere (cf. SVEBAKKEN, 2009, p. 187ss). Calígula certamente não se deleitaria nesse tipo de discussão. O breve diálogo, então, também serve como mostra de que, realmente, tanto como escritor, quanto como embaixador, Fílon não usa as palavras para expor seu pensamento sem considerar a repercussão daquilo que diz. Pelo contrário, ele seleciona informações conforme a oportunidade, *negociando* e não simplesmente informando.

⁵⁶⁵ Minha tradução de: γελάσας "εὖ γε" εἶπεν, "ἔστι γὰρ οὐχ ἡδέα."

⁵⁶⁶ A fala jocosa do imperador, curiosamente, favorece algo estabelecido por Fílon em sua

O deboche prossegue até que, finalmente, Gaio se interessa pela questão dos direitos políticos dos judeus. Estes começam a argumentar habilmente, mas, ao perceber a consistência de seu discurso, Gaio o interrompe e corre para outro cômodo, e passa a orientar seus criados sobre a restauração das janelas (*Legat.* 364). Depois, voltava a dar-lhes atenção, mas, pouco depois de retomarem a palavra, seguia o imperador para outra sala e começava a falar de quadros (*Legat.* 365).

Já sem forças para seguir no jogo do imperador, Fílon e os outros judeus com ele abandonam o palco, mas não fisicamente. Abandonam o espetáculo (ὄψις - *ópsis*) teatral em que se viam inseridos, para recorrerem à visão (ὄψις - *ópsis*) da divindade, e o resultado é positivo:

οὐκέτι τὰς ψυχὰς ἐν αὐτοῖς εἶχομεν, ἀλλ' ὑπ' ἀγωνίας ἔξω προεληλύθεσαν ἵκετεύειν τὸν ἀληθινὸν θεόν, ἵνα τοῦ ψευδωνύμου τὰς ὀργὰς ἐπίσχη. ὁ δὲ λαβὼν οἶκτον ἡμῶν τρέπει τὸν θυμὸν αὐτοῦ πρὸς ἔλεον: καὶ ἀνεθείς πρὸς τὸ μαλακώτερον, τοσοῦτον εἰπὼν "οὐ πονηροὶ μᾶλλον ἢ δυστυχεῖς εἶναί μοι δοκοῦσιν ἄνθρωποι καὶ ἀνόητοι μὴ πιστεύοντες, ὅτι θεοῦ κεκλήρωμαι φύσιν", ἀπαλλάττεται προστάξας καὶ ἡμῖν ἀπέρχεσθαι.

Não tínhamos já em nós as nossas almas; na nossa angústia estas haviam-se soltado para fazer uma súplica ao verdadeiro Deus, para que este aplacasse a cólera de quem reivindicava falsamente esse nome. Apiedando-se de nós, Deus abriu-lhe o coração à misericórdia. Ele tornou-se mais gentil⁵⁶⁷, dizendo apenas: «Parece-me que estes homens não são perversos, antes infelizes e tolos por não acreditarem que me foi atribuída uma natureza divina.» E retirou-se ordenando que partíssemos também. (*Legat.* 366-367. Tradução de Tatiana Faia.)

Fílon, então, diz que ao saírem era como se saíssem de um teatro ou de uma prisão, pois o que ali acontecera parecia mais apropriado a esses lugares que a um tribunal (*Legat.* 368). Diz que se sentiram aliviados, não simplesmente por não morrerem, mas porque sabiam que sua morte não representaria a preservação de nenhum costume sagrado, mas que, pelo contrário, representaria perdição também para os que haviam enviado a embaixada (*Legat.* 369).⁵⁶⁸

interpretação da interdição do consumo da carne suína. Moisés a teria proibido justamente por ser a mais saborosa de todas (*Spec.* 4.101). Ou seja, um dos judeus compara essa proibição com o costume de outros povos que não comem carne de carneiro. Logo, é o imperador que, em meio ao riso, faz o leitor lembrar de uma especificidade do costume judaico. Os judeus não comem carne de porco não por conveniência, mas por auto-controle.

⁵⁶⁷ Cf. a semelhança com o ocorrido no trecho de *Ester* citado na página 259.

⁵⁶⁸ Esse trecho do tratado, em que Fílon justifica a satisfação por não ser martirizado, parece ser escrito contra acusações (reais ou supostas) de covardia por parte de outros judeus. Trata-se de uma

O tratado encaminha-se ao fim, com o a explicitação das inquietações que aturdiavam os judeus à espera do veredito que o imperador tomaria a partir de uma audiência tão descuidada (*Legat.* 370-372).⁵⁶⁹ A última frase do tratado, deixo para comentá-la no tópico seguinte. Agora, resta considerar que também essa leitura da narrativa da audiência revela uma aproximação com o teatro, que se sustenta durante todo o trecho, pela apresentação da maneira de falar e dos movimentos dos interlocutores, pela exposição do espaço em que a cena se desenrola, e pelas próprias referências às artes cênicas.

5.7.7 A *palinoidia*⁵⁷⁰ na *peripécia*: o desfecho perdido da *trajédia*

εἴρηται μὲν οὖν κεφαλαιωδέστερον ἢ αἰτία τῆς πρὸς ἅπαν τὸ Ἰουδαίων ἔθνος ἀπεχθείας Γαίου: λεκτέον δὲ καὶ τὴν παλινωδίαν.

Eis expostos de forma resumida os motivos do ódio de Gaio contra todo o povo judaico. É agora necessário relatar a *palinódia*. (*Legat.* 373. Tradução de Tatiana Faia.)

O texto do tratado se encerra como que anunciando uma continuação, pela informação de que faltava ser dita a *παλινωδία* – *palinoidia*. Discernir o significado dessa palavra aqui será um passo necessário para a compreensão do teor do prosseguimento da narrativa, que não nos chegou. A partir de uma abordagem etimológica, será fácil dizer que se trata de um “novo canto” ou de algo que se canta de novo. Não é por acaso que o termo figura como título de um poema de Estesícoro, no qual o poeta reverte o que havia dito anteriormente sobre Helena.⁵⁷¹ Posteriormente, a palavra se afasta de sua referência específica ao gênero lírico e passa a indicar basicamente uma “retratação”, a emissão de afirmação que contradiz alguma anterior.

justificativa da performance. Parece-me, ainda, que pode ser considerado como um precursor de textos cristãos posteriores, como *Apologia de Fuga*, de Santo Atanásio.

⁵⁶⁹ Essa expectativa não deve ser desconsiderada. Andrew Harker sugere que a referência à intervenção divina no sentido de Gaio se tornar mais gentil (junto com a resposta de Gaio) implica que o imperador “verbalmente confirmou a isenção dos judeus do culto imperial” [verbally confirmed the Jews' exemption from the imperial cult] (HARKER, 2008, p. 17). Não me parece ser esse o caso necessariamente. A referência à intervenção divina e à maior gentileza posterior de Gaio pode ser proveniente do fato de que os próprios embaixadores não foram imediatamente mortos, o que parece ter sido um receio constante. Se a isenção do culto imperial tivesse sido confirmada já na audiência, a questão de maior gravidade já estaria ali resolvida, e a narrativa deveria incluir uma referência clara ao fato.

⁵⁷⁰ Embora o termo esteja dicionarizado em português como “palinódia”, prefiro adotar uma transliteração do grego.

⁵⁷¹ Cf., por exemplo, *Fedro* 243b.

No que temos da obra de Filon, há três trechos em que ocorre o termo *παλινοδία - palinoidía*. Além deste em *Legat.*, ocorre em *Post.* 179, com referência a uma oração de Raquel. A prece dirigida a Deus em Gn 30:24, pedindo-lhe outro filho, é *παλινοδία - palinoidía* com relação ao pedido que ela havia feito a Jacó em Gn 30:1. O que ela diz, de certa maneira, é uma retratação do dito anteriormente pelo reconhecimento do destinatário correto para o pedido que faz. Já em *Somn.* 2.292, o termo, em princípio, parece referir-se simplesmente ao arrependimento (cf. SMALLWOOD, 1961, p. 324). Não obstante, se bem observado, percebe-se que também aí há uma possível referência à retratação, pois o trecho fala de pessoas que negam a existência e soberania de um Deus único, apresenta o discurso dessas pessoas, e, em seguida, sugere a possibilidade de lançarem mão da *παλινοδία - palinoidía* como forma de apaziguarem a divindade. Ou seja, a *palinoidía*, também aqui, pode ser pensada como discurso que retrata o anterior.

Além disso, o erro que torna necessária a *παλινοδία - palinoidía* é semelhante em *Somn.* 2.292 e *Post.* 179: um erro no discernimento a respeito do lugar de Deus. Raquel faz a um ser humano um pedido que deveria ser dirigido a Deus. Os censurados de *Somn.* 2.292 negam a existência de Deus e requerem para si mesmos algo que cabe à divindade somente (*Somn.* 2.291). A confusão entre humano e divino perpassa, então, os três trechos em que o termo é usado por Filon, uma vez que a presença dessa mesma questão é clara também em *Legat.*.

Acrescento ainda outro detalhe que me parece muito significativo, o qual se revela na introdução do discurso dos acusados no mencionado trecho de *Somn.* 2:

ἐπιτραγωδοῦντες γοῦν καὶ ἐπικομπάζοντες εἰώθασιν οἱ καταγέλαστοι λέγειν ταῦτα: ἡμεῖς οἱ ἡγεμόνες, ἡμεῖς οἱ δυναστεύοντες: ἐφ' ἡμῖν ὁρμεῖ τὰ πάντα: ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐναντίων τίνες αἴτιοι <ὅτι μὴ> ἡμεῖς; τὸ <εὖ καὶ> κακῶς ἐργάσασθαι τίσιν ὅτι μὴ ἡμῖν ἀψευδέστατα ἀνάκειται; φλυαροῦσι δὲ ἄλλως οἱ δυνάμεως ἀοράτου τὰ πάντα φάσκοντες ἐξῆφθαι, ἦν πρυτανεύειν τῶν κατὰ τὸν κόσμον ἀνθρωπέων τε καὶ θείων νομίζουσι.

Expressando-se tragicamente e se gabando, os ridículos costumam dizer coisas assim: “Nós somos os líderes! Nós somos os poderosos! Todas as coisas se ancoram em nós! Quem é a causa das coisas boas e das opostas se não nós mesmos? O agir bem e mal se apoia em quem, se não em nós? E falam coisas sem sentido de outra maneira, quando alegam que todas as coisas estão ligadas a um poder invisível, o qual julgam presidir as coisas humanas e divinas que existem no cosmo. (*Somn.* 2.291. Minha tradução.)

O modo como se expressam é caracterizado como trágico. Isso poderia dever-se à

seriedade com que emitem o discurso ou ao exagero na expressividade. Mas pode relacionar-se também com seu conteúdo. E, nesse sentido, Fílon reconheceria como relacionada com o trágico a atitude de requisitar para si mesmo o que é de Deus somente. Por isso (além de outros motivos, claro), talvez, os acontecimentos em torno da pretensa divinização de Gaio sejam relatados como se houvesse uma tragédia em andamento.

Bem, retomarei parte do exposto, mas é preciso seguir na tentativa de discernir o conteúdo da *παλινοδία* - *palinoidía* de *Legat.*. Colson, em nota, sugere que *παλινοδία* - *palinoidía* só poderia significar algo como retratação no trecho se o conteúdo da narrativa que se seguiria fosse forçar aqueles que duvidavam da Providência a se retratarem. Ele suspeita da possibilidade de um erro de transmissão manuscrita, que teria substituído o termo *παλινοδία* - *palinodía*, que, segundo o Sudas, significa *ἐναντία ὁδός* - *enantía hodós*, isto é, “caminho oposto”, pelo que hoje temos no texto.

Smallwood não menciona essa sugestão de Colson relacionada com a crítica textual, mas concorda que o sentido de retratação seria estranho no trecho e propõe que Fílon utilize o termo com outro sentido: “narrativa de uma inversão da fortuna”⁵⁷², que a autora sugere, sem desenvolver, que talvez não ocorra nesse passo somente (SMALLWOOD, 1961, p. 325).

Van der Horst, seguindo sugestão de Clara Kraus de que a *παλινοδία* - *palinoidía* em Fílon sempre é fruto de um arrependimento, entende que o que seguiria no texto seria “a história do arrependimento de Gaio a respeito da injustiça e maldade infligida sobre os judeus”⁵⁷³ (HORST, 2003, p. 43). Conforme o próprio pesquisador observa, isso criaria um paralelo com *Flacc.*, uma vez que a parte final do tratado apresenta justamente um discurso de reconsideração colocado na boca do próprio Flaco, no qual ele admite seus atos perversos e a existência e providência do Deus dos judeus (*Flacc.* 170-175).

A meu ver, então, Colson e Smallwood erram ao supor que o termo *παλινοδία* - *palinoidía* se refere à própria narrativa de Fílon que seguiria a partir dali, e não a um componente que seria central nessa narrativa: o discurso de retratação de Gaio antes de sua morte.⁵⁷⁴ É preciso, contudo, considerar alguns detalhes importantes. Flaco só profere sua

⁵⁷² Minha tradução de: an account of a reversal of fortune.

⁵⁷³ Minha tradução de: a story of Gaius's repentance about the injustice and evil he had inflicted upon the Jews.

⁵⁷⁴ Se julgássemos inapropriado o que proponho, isto é, tomar o termo que se refere à continuação da narrativa como indicando somente uma parte (ainda que central) da mesma, e nos obrigássemos a reconhecer, como Colson e Smallwood, a *παλινοδία* - *palinoidía* como o próprio prosseguimento da narrativa de Fílon, ainda assim minha conclusão seria diversa. Eu proporia que o discurso que

retratação depois que sua situação é alterada por uma série de desgraças (*Flacc.* 148ss).⁵⁷⁵ Ou seja, é provável que Gaio só reconhecesse seu erro quando prestes a encontrar o fim de sua vida. Além disso, o discurso de Flaco reflete mais um reconhecimento da perversidade das próprias ações e espanto diante das inevitáveis punições do que propriamente a confissão de um arrependido. Como Flaco, e como Raquel em sua *παλινωδία* - *palinoidía*, Gaio poderá ter proferido uma reconsideração pelo reconhecimento inevitável do erro, e não por um arrependimento. *Παλινωδία* - *palinoidía* será justamente esse discurso de reconsideração a partir do que se aprendeu. Um último detalhe deve ser acrescentado: O reconhecimento de Flaco não o livra da punição. Ele continua exilado por um tempo, angustiado e em pânico com medo do que viria a ocorrer. Um dia Gaio decide mandar matá-lo. Quando Flaco vê os assassinos chegarem, tenta fugir correndo. Mas está em uma ilha. É alcançado, mas se debate como um animal selvagem. Por isso, não conseguem matá-lo com poucos golpes certos. Até que, por fim:

διατηθεῖς δὲ καὶ διακοπεῖς χεῖρας, βάσεις, κεφαλὴν, στέρνα, πλευράς, ὡς ἱερείου τρόπον κρεουργηθῆναι, ἔκειτο, τῆς δίκης σφαγᾶς ἰσαρίθμους τοῖς φόνοις τῶν ἐκνόμῳς ἀναιρεθέντων Ἰουδαίων ἐνὶ σώματι βουλευθείσης ἐργάσασθαι. καὶ ὁ μὲν τόπος ἅπας αἵματι κατερρεῖτο διὰ πλειόνων φλεβῶν, αἱ κατὰ μέρος διεκόπησαν, κρουνηδὸν ἐκχεομένων: συρομένου δ' εἰς τὸν ὄρωρυγμένον βόθρον τοῦ νεκροῦ τὰ πλείιστα μέρη διελύετο, τῶν νεύρων κατεσχισμένων, οἷς ἡ κοινωρία συνεδείτο πᾶσα τοῦ σώματος.

Com as mãos, os pés, a cabeça, o tronco, os flancos decepados e despedaçados, finalmente caiu por terra, desmembrado como a vítima de um sacrifício. A justiça quis assim infligir neste único corpo feridas em número igual ao dos Judeus ilegalmente assassinados. O local ficou completamente inundado de sangue, que corria como de uma fonte, das inúmeras veias, dilaceradas umas após outras. Enquanto o cadaver era arrastado para a cova que fora aberta, a maior parte dos membros deslaçaram-se-lhe, porque haviam sido dilacerados os ligamentos que asseguram a junção de todo o corpo. (*Flacc.* 189-190. Tradução de Tatiana Faia.)

Flaco reconhece o erro, mas isso não impede que seja morto como um animal sacrificado, com o corpo despedaçado como em um ritual das bacantes.

Volto ao caso de Gaio. Não me parece sem sentido considerar que a continuação

segue seria uma retratação do próprio Filon na medida em que, no prévio, a negação da tragédia dos judeus não é contundente. Há uma incerteza sobre os acontecimentos, medo e descontrole físico. A retratação seria o firme reconhecimento da Providência e a reafirmação da confiança que não permite vacilação. Seria, pois, a negação da tragédia e afirmação da tragédia (ver tópico seguinte). Não obstante, agora, prefiro desenvolver a proposta apresentada no corpo do texto.

⁵⁷⁵ Confira-se a abundância de expressões que se referem a mudança repentina no trecho subsequente.

da narrativa de Fílon, que imagino não se tratar necessariamente de outro grande tratado, mas talvez de um encerramento perdido do próprio *Legat.*, deveria incluir a *παλινοδία* - *palinoidía* do imperador em algum momento depois que ele percebesse a completa mudança de sua situação, seguida da narrativa de sua morte, que seria a retribuição por sua impiedade (τὰ ἐπίχειρα τῆς ἀσεβείας - τὰ *epíkheira tês asebeías*), como havia acontecido no caso de Apeles e Hélicon (*Legat.* 206). Convém observar que, assim como a piedade, εὐσέβεια – *eusébeia*, é frequentemente mencionada entre as demais virtudes listadas por Fílon, o vício oposto, a impiedade, ἀσέβεια – *asébeia*, também aparece com frequência. E se a primeira merece recompensas, para segunda não são poucas as punições (cf. STERLING, 2006, p. 121-122). A impiedade de Gaio para com Deus é óbvia. Assim, não lhe faltam somente as virtudes dos deuses gregos, mas, “a mais elevada e maior virtude” (ἀρετῆς τῆς ἀνωτάτω καὶ μεγίστης - *aretês tês anotáto kai megístes*, *Abr.* 60). Na verdade, como a piedade é a mais excelente origem (ἀρχὴ ἀρίστη - *arkhè arístē*) de todas as outras virtudes (*Decal.* 52)⁵⁷⁶, era inevitável que fosse assim. Por faltar-lhe a visão (ὄψις - *ópsis*) de Deus, ele age sem piedade, e, por conseguinte, é completamente falho com respeito às demais virtudes. Por isso, a punição é certa e catastrófica.

Ainda que com certo caráter especulativo, parece-me conveniente observar que Fílon teria tido a oportunidade de narrar a morte de Gaio também com alguma aproximação com relação à tragédia, de modo coerente com o que constrói ao longo de *Legat.*, conforme a versão que escolhesse para seu relato.

Embora os relatos apresentados por Suetônio (*Cal.* 58) e Josefo (*AJ* 19) tenham sido escritos em períodos relativamente próximos ao evento, e ofereçam versões que poderiam ter servido ao propósito de Fílon⁵⁷⁷, parece-me mais adequado para meu próprio

⁵⁷⁶ Em outro trecho o destaque da εὐσέβεια – *eusébeia* é compartilhado pela φιλανθρωπία – *philanthropía* (*Virt.* 95), o que pode remeter ao tema do amor a Deus e ao próximo como principais princípios da Torah. Para uma reflexão a respeito do motivo do grande destaque que a εὐσέβεια – *eusébeia* recebe em Fílon (diferente do que ocorre em filósofos gregos anteriores) confira-se a reflexão de STERLING, 2006.

⁵⁷⁷ Daniel Schwartz está convencido de que Josefo preservou o desenrolar que Fílon teria escrito. As verdadeiras intenções de Gaio e Petrônio teriam se revelado. Gaio teria ordenado que Petrônio se matasse, mas, antes de cumprida a ordem, teria sido assassinado. Providencialmente, a mensagem do imperador com a ordem teria sido atrasada, de modo que a notícia de sua morte chegasse primeiro, Petrônio se visse livre, e inclusive reconhecesse a providência de Deus (*AJ* XVIII 309). Para chegar a essa conclusão, o historiador procura demonstrar que Josefo se utiliza do relato de Fílon ou de uma fonte comum (que ele sugere que pode ter sido escrita também por Fílon, e que traria o relato focado na figura de Petrônio). Diferente de mim, Schwartz entende (sem apresentar discussão a respeito) *παλινοδία* - *palinoidía* como “resolução da crise” (SCHWARTZ, 1990a, p. 21). Sem tratar da hipótese de que Fílon tenha escrito um texto focado em Petrônio, somente sugiro

propósito mencionar o relato de Dión Cássio. Este viveu quase dois séculos depois da morte de Gaio Calígula, mas, ainda que não seja possível afirmar que todos detalhes por ele reproduzidos circulavam desde o período em que Fílon escreve, ao menos sua composição serve como exemplo de uma possibilidade.

Segundo Dión, Gaio recebera um oráculo (θεοπρόπιον - *theoprópiion*) pouco antes de ser morto, o qual afirmava que devia se guardar de Cássio. O imperador calcula que se tratava de Gaio Cássio, governante da Ásia, e manda prendê-lo. Contudo, o oráculo se referia a outra pessoa: Cássio Quéreas, centurião frequentemente ridicularizado por Gaio (*HR LIX 29*). O oráculo que anuncia a morte e o erro na sua interpretação constituem uma oportunidade para desenvolvimento de um enredo trágico, que Fílon possivelmente teria aproveitado com alguma adaptação.⁵⁷⁸ Na verdade, no que temos do texto do alexandrino, se não há revelação oracular, há, ao menos, uma sugestão que aponta no mesmo sentido, mas em consonância com o tema do tratado. Pelas palavras da carta de Agripa⁵⁷⁹, Fílon expõe mais de um aviso:

καὶ γὰρ εἰ τοῖς οἰκήτορσι τῆς χώρας ἀπήχθοντο δυσμενεῖς ὄντες, ἀλλ' αἰδώς γέ τις ἢ φόβος εἰσῆει παραλῦσαι τι τῶν ἐξ ἀρχῆς νενομισμένων ἐπὶ τιμῇ τοῦ ποιητοῦ τῶν ὅλων καὶ πατρός: ἤδεσαν γὰρ ἐκ τούτων καὶ τῶν ὁμοιοτρόπων τὰς τῶν θεηλάτων κακῶν φυομένας ἀνηκέστους συμφοράς. ἦς χάριν αἰτίας ἀσεβῆς σπέρμα σπεῖρειν εὐλαβοῦντο δεδιότες, μὴ θερίζειν ἀναγκασθῶσι τοὺς ἐπ' ὀλέθρῳ παντελεῖ καρπούς.

Pois, ainda que fossem nossos inimigos e odiassem os habitantes da nossa região, o pudor ou o medo sempre os impediu de pôr fim a práticas ancestrais em honra do criador e pai do universo. Sabiam que destes e de outros actos semelhantes brotariam irreparáveis infortúnios, fruto de divina punição. Por este motivo, tiveram o cuidado de não semear ímpia semente, não fossem depois forçados a colher os frutos de uma devastação total. (*Legat.* 293. Tradução de Tatiana Faia.)

παρακλητεύουσι τοῖς νόμοις αὐτοκράτορες πρὸς

que se considere que o encerramento de *Legat.* não deve enfatizar a figura de tal romano, embora a possa mencionar. A *παλινοδία* – *palinoidía*, que deve ser o discurso de Gaio e não todo o texto de Fílon, deveria incluir (como a de Flaco) o reconhecimento da providência de Deus para com o povo judeu. Esse reconhecimento e a punição de Gaio devem ter sido os pontos principais da narrativa em *Legat.*, e não o papel de Petrônio nesse ponto da trama.

⁵⁷⁸ O próprio Dión Cássio acrescenta um oráculo vindo de um certo Apolônio, do Egito. Além disso, Suetônio enumera vários tipos de sinais que anunciavam antecipadamente a morte do imperador (*Cal.* 57).

⁵⁷⁹ Não há motivo para considerar que Fílon não tenha criado o texto da carta. Daniel Schwartz reuniu evidências (em um breve trabalho comparativo que considerou o restante do tratado) que indicam a autoria filônica do texto (SCHWARTZ, 1990, p. 200-202), e sugeriu que Josefo não teria se utilizado da carta por reconhecer que era inventada (SCHWARTZ, 1990, p. 22).

αὐτοκράτορα, Σεβαστοὶ πρὸς Σεβαστόν, πάπποι καὶ πρόγονοι πρὸς ἔκγονον, πλείους πρὸς ἓνα, μονονουχὶ φάσκοντες: ἐν ταῖς ἡμετέραις βουλήσεσιν ἃ μέχρι καὶ τήμερον ἐφυλάχθη νόμιμα μὴ καθέλῃς: καὶ γὰρ εἰ μηδὲν ἐκ τῆς καταλύσεως αὐτῶν ἀπαντηθεῖη παλίμφομον, ἀλλ' ἢ γε τοῦ μέλλοντος ἀδηλότης καὶ τοῖς θαρραλεωτάτοις, εἰ μὴ καταφρονηταὶ τῶν θείων εἰσὶν, οὐ παντελῶς ἔστιν ἄφοβος.

Diante do imperador, são advogados das nossas leis imperadores, são os próprios Augustos que intercedem junto de Augusto, avós e antepassados nos defendem perante o seu descendente, muitos perante um, e é quase como se dissessem: «Não condene costumes que, por nossa vontade, foram até hoje preservados, pois, ainda que por sua abolição nada de mal te suceda, contudo, a incerteza do futuro nunca cessa de inspirar terror até aos mais audazes, mesmo quando estes não desprezam os assuntos divinos.» (*Legat.* 322. Tradução de Tatiana Faia.)

As ações presentes repercutiriam em punições futuras. No primeiro trecho, o ato pouco piedoso é apresentado como semente de impiedade (ἀσεβὲς σπέρμα - *asebès spérma*), que gera um fruto nefasto que o semeador é forçado a colher. Em seguida, os imperadores anteriores dão o aviso. Não se trata da construção de uma cena em que um espírito é evocado do além, como o de Samuel no caso de Saul. Mas ao colocar o discurso direto na boca desses notáveis mortos, o texto mesmo cria uma certa fantasmagoria verbal, eu diria. Não há afirmação exata do que haverá de ocorrer, mas um alerta a respeito de uma possibilidade que não é completamente livre de terror (ἄφοβος - *áphobos*) para ninguém.

Tendo em mente a preparação oracular de Díon, e a quase oracular de Fílon, consideremos o contexto e o modo da morte do imperador, conforme a narrativa do historiador:

Ὡς δὲ καὶ αὐτὸς ὁ Γάιος καὶ ὀρχήσασθαι καὶ τραγωδίαν ὑποκρίνασθαι ἠθέλησεν, καὶ διὰ τοῦτο ἐτέρας τρεῖς ἡμέρας προήγγειλε, οὐκέθ' οἱ περὶ τὸν Χαιρέαν ὑπέμειναν, ἀλλὰ τηρήσαντες αὐτὸν ἐκ τοῦ θεάτρου ἐξελθόντα ἴνα τοὺς παῖδας θεάσῃται, οὓς ἐκ τῆς Ἑλλάδος καὶ τῆς Ἰωνίας τῶν πάνυ εὐγενῶν ἐπὶ τῷ τὸν ὕμνον τὸν ἐς αὐτὸν πεποιημένον ἄσαι μετεπέπεμπο δῆθεν, ἀπέκτειναν ἐν στενωπῷ τινι ἀπολαβόντες. Καὶ αὐτοῦ πεσόνοτος οὐδεὶς τῶν παρόντων ἀπέσχετο, ἀλλὰ καὶ νεκρὸν αὐτὸν ὄντα ὡμῶς ἐτίτρωσκον· καὶ τινες καὶ τῶν σαρκῶν αὐτοῦ ἐγεύσαντο. Τὴν τε γυναῖκα καὶ τὴν θυγατέρα εὐθὺς ἔσφαξαν.

E como o próprio Gaio quis dançar e interpretar uma tragédia, e por isso anunciou outros três dias [de festividades], aqueles que estavam com Quéreas não esperaram mais. Mas vigiavam quando ele saiu do teatro para contemplar os garotos verdadeiramente nobres que haviam sido enviados da Grécia e Jônia com o fim de cantarem o cântico composto para ele mesmo (pretensamente). Então, interceptando-o em uma passagem estreita, o mataram. E depois que ele caiu, nenhum dos presentes se conteve, mas,

mesmo quando já era um cadáver, o feriam. Alguns até provaram de sua carne. E, imediatamente, mataram sua mulher e sua filha. (HR LIX 29. Minha tradução.)

Imediatamente antes de narrar a cena da morte, Díon Cássio observa que Gaio queria dançar e encenar uma tragédia. O tipo de peça mencionado e o tipo de morte narrado a seguir são facilmente conectados. Filon teria tido a oportunidade de explorar a relação. Gaio queria atuar em uma tragédia no palco, mas não percebeu que sua própria vida era uma tragédia que se realizava no mundo, e que já estava nas últimas cenas. Ademais, a crueldade da cena em que os assassinos provam da carne do imperador não teria sido desprezada pelo alexandrino, nem o desprezo ao cadáver relatado por Suetônio (*Cal.* 59).⁵⁸⁰

O que pretendo sugerir ao recorrer ao relato da execução de Gaio é simplesmente que Filon pode ter prosseguido (ou poderia prosseguir) com a utilização do recurso ao gênero trágico na escrita da parte faltante de *Legat.*. O fim do texto seria a identificação daquele que se pensava deus e almejava infligir sofrimento ao povo judeu, o povo do Deus verdadeiro. O fim dessa confusa história permeada por ignorâncias, apreensão, zombaria e ameaça se dá com a identificação da verdadeira vítima, não do Acaso, mas do Deus que, por sua Providência, cuida dos judeus. Decerto, antes do golpe final, como sugeri, Gaio teria proferido (ou pensado) sua *παλινωδία* - *palinoidía*, isto é, um reconhecimento de seu erro de julgamento com relação a Deus (e ao relacionamento deste com o povo judeu).

5.8 Conclusão: apropriações, pistas de uma tragédia e o trágico

O percurso deste estudo sobre *Legat.* e a tragédia grega revela diferentes apropriações por parte de Filon, que vão além de uma relação do texto do alexandrino com a referida arte cênica/poética somente. Filon se apropria da mitologia grega, e faz uso de concepções morais comuns entre os romanos, da ideologia imperial, bem como de recursos retóricos que seriam comuns entre os romanos, como é o caso da teatricidade. Revela-se, assim, a hospitalidade de sua escrita, mas também a dinamicidade com que lida com os diferentes elementos acolhidos. Há muitos possíveis caminhos de reflexão, mas devo seguir o rumo planejado e voltar à questão específica da tragédia em *Legat.*.

Pela recorrência de referências ao teatro e sua recepção, e pela diversidade de recursos que possibilitam uma aproximação do texto com as artes cênicas, algo que julgo ter

⁵⁸⁰ Convém lembrar que também na obra de Suetônio a respeito da vida dos Césares é perceptível a presença do drama, seja da tragédia ou do mimo, inclusive na construção dos relatos sobre as mortes (BRANDÃO, 2005).

ficado explícito pelas páginas anteriores, considero que Filon escreve *Legat.* tendo um claro objetivo de jogar com a tragédia e o trágico. Por exemplo, ele desenvolve todo um cuidado visual com as cenas que apresenta, o que condiz com a importância da tragédia como espetáculo em cena no mundo helenístico e romano, e refere-se ao comportamento de pessoas na vida social como se tratando de atores em um palco, o que condiz com a difusão da metáfora do *theatrum mundi*.

O que ele faz não é escrever algo novo de difícil apreciação para seu mundo contemporâneo. Pelo contrário, ele recorre a um tipo de produção cultural que é comum em seu tempo, e que também é pertinente para o tema tratado, por habitualmente refletir assuntos sérios ou solenes. E, ao lançar mão desse elemento comum, ele pretende fazer comum uma experiência própria dos judeus (ou melhor, a partir da perspectiva própria dos judeus).⁵⁸¹

Não obstante, o que Filon faz não é um trabalho com o “tragédico” somente, isto é, ele não usa somente de recursos do trágico enquanto gênero literário ou artístico espetacular. Ele chega a jogar com o trágico enquanto noção de existência no mundo.⁵⁸²

Ao longo do tratado, a possibilidade do trágico paira sobre diversos personagens, que agem em um mundo que não compreendem. É como se houvesse pistas espalhadas para que fosse buscado pelo leitor, ao longo das páginas, o alvo fatal do Acaso. Os leitores, como os judeus da embaixada no momento dos eventos, confundem-se e ficam apreensivos, como crianças desconfiando do que há de mais seguro. Contudo, no fim, revelar-se-ia a definição, que consiste no direcionamento do fim trágico para o adversário dos judeus, por intervenção providencial de Deus. O Acaso não governa a ação até o fim, mas somente nos limites do

⁵⁸¹ Não defino, com isso, o público almejado. Tornar algo comum pode servir também para os próprios judeus, que passam a reconhecer o que lhes é particular a partir de uma expressão comum com a produção cultural mais ampla. Há (também) uma funcionalidade interna. Parece-me interessante, ainda que haja diferenças a considerar, a constatação de Anthony Forte para o caso de *BJ* de Josefo: “A linguagem dos poetas trágicos serve não somente para ser deleite do público não judaico, mas também auxiliava a comunidade judaica a entender a profunda tragédia de sua história, especificamente a calamidade do sítio a Jerusalém e a destruição do Templo” [The language of the tragic poets served not only to delight Josephus' non-Jewish audience, but it also assisted the Jewish community in understanding the profound tragedy of their history, namely the misfortune of the siege of Jerusalem and the destruction of the Temple] (FORTE, 2006, p. 52). Nesse caso, o uso do trágico é diferente pois o evento a ser interpretado é completamente diverso. O Templo realmente havia sucumbido. Mas a percepção da funcionalidade do recurso ao trágico também para o público judaico é importante, ainda que requeira mais reflexão a respeito de sua acomodação ao lado da teologia judaica. Haverá, certamente, necessidade de considerável esforço para a reflexão. Mas esse esforço foi inevitavelmente necessário pelo próprio acontecimento da destruição. Filon não chegou a testemunhar o incidente.

⁵⁸² Decerto, a possibilidade de uma separação entre o trágico e a tragédia é mais uma impressão atual do que uma atitude visualizada no tempo de Filon.

âmbito humano. E os judeus têm uma relação especial com aquele que é sobre-humano. Como no caso da Bíblia, conforme a reflexão apresentada anteriormente, a crença em um Deus único interessado no bem de um povo específico afasta o desenvolvimento do trágico no meio judaico.

Isso não quer dizer, como venho tentando explicitar, que só haja apropriação da tragédia e total desconsideração do trágico. Há, isso sim, uma reconfiguração do trágico por sua adequação à crença judaica. É nesse sentido que rasuro a palavra e a escrevo “trájico”, inscrevendo em seu centro um J que remete ao novo âmbito em que a noção figura, o judaico. O trájico tem aparência de fim irreparável, de aporia, e gera ansiedade pela iminência da catástrofe. Mas esta é revertida, e quem se torna vítima é o adversário impiedoso, seja ele Amã, Flaco ou Gaio.

Do encontro com a tragédia no texto de Fílon, o que resulta é a emergência do trájico, que tem potencialidade comunicativa e didática, para quem quer que seja dirigido.

Conclusão

adiásporalidade como estilo

A necessidade da conclusão gera certo incômodo, pois se apresenta quando ainda há muito por desenvolver. Vem como uma oclusão forçada da boca enquanto ainda há fôlego para emitir palavras, para tentar entender e explicitar o entendido. Por outro lado, é preciso dividir discursos e pesquisas em etapas. O que coloco, então, é uma etapa. O próprio Fílon, certa vez, escreve Horácio: “A vida é breve, a arte, por outro lado, é grande” (“βραχύς μὲν γὰρ ὁ βίος,” ἔφη τις, “ἡ δὲ τέχνη μακρά”, *Somn.* 1.10). Seria o caso de transformar o aforismo, não sem antes fazer o leitor lembrar da versão mais romantizada de Tom Jobim (porque é bom lembrar de coisas belas), e dizer: “O doutorado é breve, Fílon, por outro lado, é muito grande”. E por falar no maestro Antônio Carlos, não perco a oportunidade de fazer um esclarecimento: Fílon é tão grande quanto todos são. Não pense que tratarei de defendê-lo como mais único que todos os outros únicos. Fenômenos tão interessantes quanto os contemplados nesta tese ocorrem pelas mãos e mentes de diversas pessoas, em diversos lugares e diversas artes. Não será menos importante a negociação empreendida por Burle Marx em seus jardins de lagos ameboides e plantas brasileiras, a apropriação de gêneros que se vislumbra e se degusta na cozinha de Eduardo Avelar, ou, quiçá, o gesto de qualquer viajante que se faz entender quando preciso. Mas Fílon é o assunto que me ocupou. É sobre quem eu falo. (E se o leitor percebe algum prolongamento neste preâmbulo, será certamente por algum titubeio para encontrar a maneira devida de abordar diretamente a questão. Mas, sim, é preciso terminar antes do prazo.)

Ao longo dos cinco capítulos desta tese, observei aspectos do pensamento de Fílon sobre seu entorno - como a alteridade e constituição da identidade, a sua consideração sobre a vida na diáspora, e sobre a possível integração de não judeus ao judaísmo - além de vestígios literários da negociação intercultural que ele desenvolve na escrita. Para cada capítulo, escrevi uma pequena conclusão, e, na medida de minha possibilidade, procurei desenvolver um trabalho claro e com um fim discernível. Mas convém retomar minimamente o desenvolvido, com vistas a uma compreensão panorâmica do que foi apresentado. O pensamento de Fílon, vislumbrado na primeira parte da tese, é coerente com as estratégias textuais que ele realiza, as quais foram objeto da segunda parte. O alexandrino entende as

diferenças entre judeus e não judeus como variáveis. Isto é, ele marca uma alteridade radical para com os egípcios, mas negocia de modo mais plácido semelhanças e diferenças com gregos e romanos. A separação existe, mas as distâncias não são sempre as mesmas. Isso se percebe na apropriação que faz da palavra alheia e antiga. E o faz, também, porque, assim como sua vida, seu texto se localiza comodamente no contexto intercultural alexandrino. Não há uma dor pelo retorno a um lugar exclusivo, separado e purificado do contato com algo que se poderia dizer estranho. A escrita grega não é “terra estranha”, na qual seria impossível produzir significado, mas parte constituinte de um texto proveitoso. Mas, existindo no contexto intercultural, Fílon valoriza de modo especial a filosofia pátria e a Lei mosaica. Por isso, espera que não-judeus reconheçam o caráter especial da religião judaica e se convertam, abandonando o politeísmo e se aderindo ao culto d'Aquele-que-é. Da mesma forma, as apropriações literárias encontradas na obra filônica são caracterizadas por certa transformação, que entendo a partir de uma comparação com a conversão religiosa. Isso faço, inclusive, por entender que certas mudanças realizadas nas apropriações estudadas são motivadas pelas concepções religiosas do exegeta escritor. Por isso, versos são recortados e aproveitados de determinada maneira, como visto no quarto capítulo, e um gênero grego, a tragédia, acolhido com considerável reformulação.

A consideração de diferenças e semelhanças, a intenção da permanência, e a expectativa de mudança religiosa, então, são dados do pensamento de Fílon que têm reflexões nos rastros de interculturalidade encontrados em sua escrita.

O título que dei a esta conclusão é escrito com as letras unidas, que fazem qualquer estudante de grego se lembrar de quando se deparou pela primeira vez com um manuscrito e precisou dividir as palavras. O que eu pretendia era justamente que o leitor tivesse essa oportunidade de escolher, ou talvez desfrutar de duas opções.

A questão será ler “a diáspora lida como estilo” ou “a diáspora lida com o estilo”. A primeira opção remete à possibilidade de se encontrar nos autores judeus das várias diásporas algo que se possa caracterizar como um traço de estilo compartilhado entre eles. Tanto pelo fato de que esta tese se dedica especificamente à obra de Fílon, quanto pela atual cautela para com generalizações, prefiro somente sugerir que a diáspora pode favorecer um estilo de escrita caracterizado por uma abertura, acolhimento e transformação, que, no caso de Fílon, se realiza em uma complexa negociação intercultural na escrita. Algo que caracteriza a produção escrita de Fílon é resultado do encontro entre culturas, do encontrar-se em diáspora.

O estilo do disperso se constitui pelo ajuntamento de diferentes elementos discursivos de diferentes procedências: gregos, judeus e romanos (ou até greco-judaico-romanos). A afirmação é ainda ampla, e torná-la mais específica com segurança requereria exercícios de leitura e exposição para os quais não há espaço neste estudo. Por isso, talvez, seja melhor explorar a outra possibilidade de configuração da frase.

Em “a diáspora lida com o estilo”, o termo “estilo” é o instrumento de escrita.⁵⁸³ Seria cômodo alterar o verbo do qual “lida” é participio, e entender que se tratasse de “lidar”, não de “ler”. Nesse sentido, a afirmação é óbvia: os que estão em diáspora se dedicam a escrever (como também fazem os que não estão). É verdade que poderíamos pensar em algo mais complexo: a diáspora é um espaço de lidar com a escrita de uma forma específica, com múltiplas vozes a conciliar. Mas convém explorar o sentido da expressão com o próprio verbo “ler” também: escrever é uma maneira de se ler a diáspora. Na escrita, interpreta-se a realidade intercultural de Alexandria e do Mediterrâneo. No ato de escrever, organizam-se informações e se definem limites, diferenças, comunhões. Parte considerável da produção escrita de Fílon consistiu na interpretação de textos das Escrituras. Mas tanto nesses tratados exegéticos, quanto nos tratados em que lida mais diretamente com eventos históricos, como é o caso de *Embaixada a Gaio*, ele interpreta os acontecimentos de seu próprio tempo, afinal: “como um texto, a ação humana é uma obra aberta, cuja significação está 'em suspenso’”⁵⁸⁴ (RICŒUR, 1986, p. 197). As ações ou performances dos próprios judeus (alexandrinos), dos (outros) alexandrinos, egípcios, gregos e romanos são interpretadas na escrita de modo a se produzir uma compreensão que permita a localização no mundo.

Próprio e comum se definem na linguagem, pelo estilo. Não há só próprio, pura alteridade. É preciso reconhecer o comum, pois de outra forma não há nenhuma comunicação, mas uma tendência à anulação do outro (ou de si mesmo). Mas, embora a constatação seja simples, o processo não se desenvolve de modo impensado e tranquilo. A definição de limites e compartilhamentos exige um exercício intelectual considerável, atento e, ao que parece, criativo. Fílon seleciona versos, gêneros, discursos, noções e interpretações e as mobiliza, ressignificando-os muitas vezes. E isso faz *por* e *para* se entender como judeu-alexandrino sob o domínio do império romano, sem jamais deixar de se colocar (no texto e na cidade)

⁵⁸³ Não ignoro que Fílon devia escrever seus longos tratados em papiro (ou pergaminho) para o que não se usa propriamente o estilo, mas tinta e um tipo de caneta, um *κάλαμος* – *kálamos*. Mas a utilização do termo como representativo da escrita por metonímia certamente será compreendida.

⁵⁸⁴ Minha tradução de: [...] comme un texte, l'action humaine est une œuvre ouverte, dont la signification est “en suspens”.

como uma alma cidadã do mundo e amiga de Deus (cf. *Somn.* 1.243: κοσμοπολίτιδες ψυχὰὶ καὶ θεοφιλεῖς – *kosmopolítides psykhai kai theophileís*), como um daqueles que vê a Deus.

Referências Bibliográficas

Edições e traduções:

ACTA CONCILIORVM OECVMENICORVM. Volume 4: Concilii Actiones VIII – Appendices Graecae – Indices. STRAUB, Johanes (ed.). Berlin: Walter de Gruyter, 1971.

ARNIM, Hans Friedrich August von. *Stoicorum Vererum Fragmenta*. 4 v. Leipzig: K. G. Saur, 2004.

AUGUSTINI, Aurelii. *Opera Omnia*. Tomus Octavus. Parisiis, 1841.

Biblia Hebraica Stuttgartensia. Ediderunt K. Elliger et W. Rudolph. Editio quinta emendata opera A. Schenker. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

Biblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

Corpus Inscriptionum Judaicarum: Corpus of Jewish Inscriptions: Jewish Inscriptions from the Third Century B.C. to the Seventh Century A.D. Vol. 2. Translated by J-B. Frey. New York: Ktav, 1975.

Septuaginta: id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes. Edidit Alfred Rahlfs. Duo volumina in uno. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

The Greek New Testament. Fourth Revised Edition Edited by Barbara Aland et ali. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2000.

FAIA, Tatiana J. R. *Filon de Alexandria - Flaco*: Tradução, Introdução e Notas. Dissertação (Mestrado em Estudos Clássicos). 2010. 154f. Universidade de Lisboa – Faculdade de Letras, Departamento de Estudos Clássicos, 2010.

FÍLON DE ALEXANDRIA; FAIA, Tatiana J. R. *Embaixada a Gaio*. Tradução e Notas de Tatiana Faia. (texto gentilmente oferecido pela tradutora antes de sua publicação).

FILONE. *Vita di Mosè*. Texto greco a fronte. Introduzione, traduzione e apparati di Paola Graffigna. Milano: Rusconi, 1999.

HOMERO; LOURENÇO, Frederico. *Iliada*. Tradução de Frederico Lourenço. Lisboa: Livros Cotovia, 2008.

HOMERO; LOURENÇO, Frederico. *Odisséia*. Tradução de Frederico Lourenço. Lisboa: Livros Cotovia, 2003.

MAIMONIDE (Moïse ben Maimon). *Le Guide des Égarés: Traité de theologie et de philosophie*. Traduit pour la première fois sur l'original arabe et accompagné de notes critiques, littéraires et explicatives par S. Munk. Nouvelle édition. Tome deuxième. Paris: Editions G.-P. Maisonneuve, 1960.

PHILO OF ALEXANDRIA. *Philo in ten volumes (and Two Supplementary Volumes)*. COLSON, F.H., WHITAKER, G.H. (trads.). London:Heinemann; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1929-1962.

PHILON D'ALEXANDRIE. *De congressu eruditionis gratia*. Trad. ALEXANDRE, Monique. Paris: Cerf, 1967.

PHILONIS IUDAEI. *De Providentia*. Libri Tres Ex Armenia Lingua ab Auchero Conversi. Ed. Carl Ernest Richter. Lipsiae: Sumtibus E. B. Schwickerti, 1830.

STOBAEUS, Joannes. *Frolilegium* – ad manuscriptorum fidem emendavit et supplevit Thomas Gaisford. Vol. II. Lipsiae: Bibliopolio Kuehniano, 1823.

THESAURUS LINGVAE GRAECA (TLG Workplace). Versão 8.0. Silver Mountain Software, 1999. (CD-ROM) [utilizado para acesso a edição de diversos textos gregos]

Tragicorum Graecorum Fragmenta. Recensuit Augustus Nauck. Editio Secunda. Leipzig: Teubner, 1889.

Dicionários:

BROWN, Francis; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old-Testament*. Oxford: Clarendon Press, 1974.

GESENIUS, William. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Including the Biblical Chaldee. Translated by Edward Robinson. Boston: Crocker and Brewster, 1844.

GLARE, P. G. W. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon, 1982.

JASTROW, Marcus. *A Dictionary of the Targumim, The Talmud Babli and Yerushalmi, and The Midrashic Literature*. London: Luzac & Co., 1903.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert e JONES, H. S. *A Greek-English Lexicon with a revised supplement*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

Demais obras:

ACKERMAN, J. S. The Literary Context of Moses Birth story. In: LOUIS, R. R. Gros; ACKERMAN, J. S.; WARSHAW, T. S. *Literary interpretation of Biblical Narratives*. Volume 1. Nashville, New York: Abingdon Press, 1974. p. 74-119.

ADLER, Yonatan. Ritual Baths Adjacent to Tombs: An Analysis of the Archaeological Evidence in Light of the Halakhic Sources. In: *Journal for the Study of Judaism*, 40. Leiden: Brill, 2009. p. 55-73.

ALANATI, Leonardo. Percorrendo o mar e a terra para fazer um prosélito: Proselitismo judaico no início do cristianismo. In: *Estudos Bíblicos*. n. 39. Petrópolis / São Leopoldo: Vozes / Sinodal, 1993. p. 20-22.

ALBRIGHT, W. F. And MANN, C. S. *Matthew*, introduction commentary and notes. The Anchor Bible, New York/; Doubleday & Company, 1982.

ALESSO, Marta. Qué es Israel en los textos de Filón. In: *Circe de clásicos y modernos*. Vol. 14. No. 2. Santa Rosa: Instituto de Estudios Clásicos / UNLP, 2010. p. 122-138. Disponível em: <<http://www.scielo.org.ar/pdf/circe/v14n2/v14n2a01.pdf>>. Acessado em: 21 de Dezembro de 2012.

_____. Qué es una madre judía según Filón. In: *Circe de clásicos y modernos*. Vol. 11. Santa Rosa: Instituto de Estudios Clásicos / UNLP, 2007. p. 11-25. Disponível em: <<http://www.scielo.org.ar/pdf/circe/n11/n11a02.pdf>> Acesso em 11 de Janeiro de 2013.

ALEXANDRE, Monique. Monarchie Divine et Dieux des Nations chez Philon d'Alexandrie. In: INOWLOCKI, Sabrina; DECHARNEUX, Baudouin. *Philon d'Alexandrie: un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne*. Actes du colloque international organisé par le Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité de l'Université libre de Bruxelles (Bruxelles, 26-28 juin 2007). Turnhout: Brespols, 2011. p. 117-147.

ALEXANDRE JR., Manuel. *Rhetorical Argumentation in Philo of Alexandria*. Atlanta: Scholars Press, 1999.

_____. The eloquent philosopher in Philo's *De vita contemplativa*. In: *Euphrosyne: Revista de Filologia Clássica*, No. 21. Lisboa: Centro de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras (Universidade de Lisboa), 2001. p. 319-330.

ALGRA, Keimpe. Teologia estoíca. In: INWOOD, Brad. *Os Estoícos*. Trad. Paulo Ferreira e Raul Filker. São Paulo: Odysseus, 2006.

ALLEN, Leslie C. *Psalms 101-150*. Word Biblical Commentary. Volume 21. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 2002.

ALSTON, Richard. Philo's 'In Flaccum': Ethnicity and Social Space in Roman Alexandria. In: *Greece & Rome*. Second Series. Vol. 44. No. 2. Cambridge: Cambridge University Press / The Classical Association, 1997. p. 165-175.

AMIR, Y.. The Transference of Greek Allegories to Biblical Motifs in Philo. In: GREENSPAHN, F. E.; HILGERT, E.; MACK, B. L. (ed.). *Nourished with Peace: Studies in Hellenistic Judaism in Memory of Samuel Sandmel*. Atlanta: Scholars Press, 1984. p. 15-25

AMIT, David; ADLER, Yonatan. *Miqwa'ot* in the Necropolis of Beth She'arim. In: *Israel Exploration Journal*. Volume 60, Number 1. Jerusalem: Israel Exploration Society, 2010. p. 72-88.

ANDIÑACH, Pablo R. *O livro do Êxodo: um comentário exegético-teológico*. Trad. Nelson Kilpp. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2010.

ARAÚJO, Emanuel. O tempo em que os anjos ensinaram segredos aos homens. In: *Textos de História*. Vol. 3. No. 1. Brasília: Pós-Graduação em História da UnB, 1995. p. 128-144.

ARNALDEZ, Roger. Introduction Générale. In: *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*. v. 1. Paris: Éditions du CERF, 1961.

ASCHKENASY, Nehama. Reading Ruth through a Bakhtinian Lens: The Carnavalesque in a Biblical Tale. In: *Journal of Biblical Literature*. Volume 126. No. 3. Atlanta: SBL, 2007. p. 437-453.

ASMIS, Elizabeth. Myth and Philosophy in Cleanthes' *Hymn to Zeus*. In: *Greek, Roman, and Byzantine Studies*. No. 47. Durham, NC: Duke University, 2007. p. 413-429.

ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó. Citation et commentaire dans l'épigramme de Sémonide. In: DARBO-PESCHANSKI, Catherine. *La citation dans l'antiquité*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2004. p. 71-83.

_____. Envelhecimento e juventude na elegia de Semônides. In: SANTOS, Marcos Martinho dos (org.). *2º Simpósio de Estudos Clássicos da USP*. São Paulo: Humanitas, 2007. p. 39-63.

_____. Nota sobre a correção de Mimnermo por Sólon (26 G. e P.). In: *Clássica*. v. 15/16. SBEC: Belo Horizonte, 2002/2003. p. 51-62

AUZOU, Georges. *De la servidumbre al servicio*: Estudio de libro del Éxodo. Traducción por Constantino Ruíz-Garrido. Ediciones Fax: Madrid, 1969.

BAKKER, E. Remembering the Gastēr. In: MITSIS, Phillip; TSAGALIS, Christos. *Allusion, authority, and truth*: critical perspectives on Greek poetic and rhetorical praxis. Berlin / New York: Walder de Gruyter, 2010. p. 37-50.

BAKON, Shimon. Samson: A Tragedy in Three Acts. In: *Jewish Bible Quarterly*. Vol. XXXV, No. 1. Jerusalém: Jewish Bible Association, 2007. p. 34-40.

_____. Jeremiah, a Tragedy: Thou Hast Enticed Me, and I Was Enticed. In: *Jewish Bible Quarterly*. Vol. XIX, No. 3 (75). Jerusalém: Jewish Bible Association, 1991. p. 176-185.

BALAUDÉ, Jean-François. *Theatrum mundi*: les sources antiques d'une métaphore baroque. In: TREILHOU-BALAUDÉ, Catherine. *Le théâtre dans le théâtre*: L'illusion comique Pierre Corneille. Paris: CNDP, 2009. p. 6-13

BAMBERGER, B. J. *Proselytism in the Talmudic Period*. New York: Ktav Publishing House, 1968.

BARBOSA, T. V. R.. Notas para encenação de *Alceste*, *Ifigênia em Áulis* e *Prometeu*: *Alceste* 244-415 e *Ifigênia em Áulis* (v. 1466-1499; 1540-1610); o prólogo de *Prometeu*. In: HILDEBRANDO, A.; NASCIMENTO, Lylei; ROJO, Sara. *O corpo em performance*. Belo Horizonte: NELAP/FALE/UFMG, 2003. p. 145-170.

BARCLAY, John M. G. *Jews in the Mediterranean Diaspora: from Alexander to Trajan (323 BCE - 117 CE)*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 1996.

_____. Introduction: Diaspora Negotiations. In: _____. (ed.) *Negotiating Diaspora: Jewish Strategies in the Roman Empire*. New York: T&T Clark International, 2004. p. 1-6.

_____. Who was considered an apostate in the Jewish Diaspora? In: STANTON, Graham N. and STROUMSA, Guy G. *Tolerance and Intolerance in early Judaism and Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 80-98.

BARNETT, Paul W. Jewish mission in the era of the New Testament and the apostle Paul. In: BOLT, Peter; THOMPSON, Mark. *The Gospel to the Nations: Perspectives on Paul's Mission*. p. 263-284.

BARRACLOUGH, R.. Philo's Politics: Roman Rule and Hellenistic Judaism. In: *ANRW*. II 21. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1984. p. 417-553.

BARTSCH, Shadi. *Actors in the Audience: Theatricality and Doublespeak from Nero to Hadrian*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1994.

BARZEL, Hillel. Moses: Tragedy and Sublimity. In: LOUIS, Kenneth R. R.; ACKERMAN, James S.; WARSHAW, Thayers. *Literary Interpretations of Biblical Narratives*. Nashville: New York, Abingdon Press, 1974. p. 120-140.

BAUMGARTEN, Albert L. Were the Greeks Different? If so, How and Why? In: KUGEL, James L. *Sem in the Tents of Japhet: Essays on the Encounter of Judaism and Hellenism*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 2002.

BECKING, Bob. Does exile equal suffering? A fresh look at Psalm 137. In: BECKING, Bob; HUMAN, Dirk. *Exile and Suffering: A Selection of Papers Read at the 50th Anniversary Meeting of the Old Testament Society of South Africa OTWSA/OTSSA*, Pretoria, August 2007. Leiden, Boston: Brill, 2009.

BELKIN, Ahuva; KAYNAR, Gad. Jewish Theatre (Chapter 35). In: GOODMAN, Martin (ed.). *The Oxford Handbook of Jewish Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 870-910.

BELLONI, Luigi. Il silenzio della Basileia (Poxy 2382 = TrGF II 664; Hdt I 10-11). In: *Papyrologica Lupiensia*. n. 9. Lecce: Dipartimento di Filologia Classica e di Scienze Filosofiche dell'Università di Lecce / Centro Interdipartimentale di Studi Papirologici, 2000. p. 102-110.

BERRIN, Shani. Qumran Pesharim. In: HENZE, Matthias. *Biblical Interpretation at Qumran*. Grand Rapids / Cambridge: Eerdmans, 2005. p. 110-133.

BERTHELOT, Katell. Philon d'Alexandrie, lecteur d'Homère: quelques éléments de réflexion. In: BALANSARD, Anne; DORIVAL, Gilles; LOUBET, Mireille. *Prolongements et renouvellements de la tradition classique*. En hommage à Didier Pralon. Aix-en-Provence:

Publications de l'Université de Provence, 2011. p. 145-157.

_____. Philo and the Allegorical Interpretation of Homer in the Platonic Tradition (with an Emphasis on Porphyry's *De Antro Nympharum*). In: NIEHOF, Maren. *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*. Leiden: Brill, 2012. p. 155-174.

_____. Grecs, Barbares et Juifs dans l'oeuvre de Philon. In: INOWLOCKI, Sabrina; DECHARNEUX, Baudouin. *Philon d'Alexandrie: un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne*. Actes du colloque international organisé par le Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité de l'Université libre de Bruxelles (Bruxelles, 26-28 juin 2007). Turnhout: Brepols, 2011. p. 47-61.

_____. Philo's Perception of the Roman Empire. In: *Journal for the Study of Judaism*. No. 42. Leiden: Brill, 2011. p. 166-187.

_____. The Use of Greek and Roman Stereotypes about the Egyptians by Hellenistic Jewish Apologists, with Special Reference to Josephus' *Against Apion*. In: KALMS, Jürgen U.. *Internationales Josephus-Kolloquium Aarhus 1999*. Münster: Lit, 2000. p. 185-221.

BÈZE, Théodore de. *Job expounded by Theodore Beza: partly in manner of a commentary, partly in manner of a paraphrase; faithfully translated out of Latine into English*. Cambridge: University of Cambridge / Printece by John Legatt, 1589.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BILDE, Per. Philo as a polemist and a political apologist: An investigation of his two historical treatises *Against Flaccus (In Flaccum)* and *The Embassy to Gaius (De Legatione ad Gaium)*. In: HINGE, G.; KRALILNIKOFF, J. A.. *Alexandria: A Cultural and Religious Melting Pot*. ASMA IX. Århus: Aarhus University Press, 2009. p. 97-114. Disponível em: <http://perbilde.dk/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=9&Itemid=9>. Acesso em 17 de Dezembro de 2012.

BIRD, Michael F. *Jesus and the Origins of the Gentile Mission*. London: T&T Clark, 2007.

BIRMAN, Joel. Arquivo e Mal de Arquivo: Uma leitura de Derrida sobre Freud. In: *Natureza Humana: Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise*. Vol. 10. No. 1. Sociedade Brasileira de Fenomenologia / Sociedade Brasileira de Psicanálise Winnicottiana: Perdizes (São Paulo), 2008. p. 105-128. Disponível em <http://www.winnicottnaturezahumana.com.br/modules/mastop_publish/?tac=37>. Acesso em 13 de Janeiro de 2013.

BIRNBAUM, Ellen. *The Place of Judaism in Philo's Thought: Israel, Jews, and Proselytes*. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1996.

_____. Philo on the Greeks: A Jewish Perspective on Culture and Society in First-Century Alexandria. In: *The Studia Philonica Annual*. No 13. Atlanta: SBL, 2001. p. 37-58.

_____. Review of Maren Niehoff, *Philo on Jewish Identity and Culture*. In: RUNIA, David;

STERLING, Gregory. *The Studia Philonica Annual: Studies in Hellenistic Judaism*. Volume 14. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 2002.

_____. Two Millenia Later: General Resources and Particular Perspectives on Philo the Jew. In: *Currents in Biblical Research*. Vol. 4. No. 2. New York: Sage Publications, 2006. p. 241-276.

_____. Who Celebrated on Pharos with the Jews? Conflicting Philonic Currents and Their Implications. In: INOWLOCKI, Sabrina; DECHARNEUX, Baudouin. *Philon d'Alexandrie: un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne*. Actes du colloque international organisé par le Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité de l'Université libre de Bruxelles (Bruxelles, 26-28 juin 2007). Turnhout: Brespols, 2011. p. 63-82.

BODOFF, Lippman. The Tragedy of Jephthah. In: *Jewish Bible Quarterly*. Vol. XXVIII:4 (112). October – December. Jerusalém: Jewish Bible Association, 2000. p. 251-255.

BOERI, M. D. Platonismo y Estoicismo em el *De Aeternitate Mundi* de Filón de Alejandria. In: *Études Platoniciennes*. VII (Philon d'Alexandrie). Paris: Les Belles Lettres, 2010. p. 63-92.

BOLING, Robert G. *Judges: A new translation with introduction and commentary*. (The Anchor Bible, V. 6A). New Haven: Yale University Press, 2005.

BONAZZI, Mauro. Towards Transcendence: Philo and the Renewal of Platonism in the Early Imperial Age. In: ALESSE, Francesca. *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*. Leiden / Boston: Brill, 2008. p. 234-251.

BORGEN, Peder. *Philo of Alexandria: an exegete for his time*. Supplements to Novum Testamentum, v. 86. (Originally published: Leiden: Brill, 1997) Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005.

_____. Moses, Jesus, and the Roman Emperor: Observations in Philo's Writings and the Revelation of John. In: *Novum Testamentum*. Vol 38, Fasc. 2. Leiden: Brill, 1996. p. 145-159.

BORGES, Jorge Luis. *El libro de arena*. México: Alianza, 1984.

_____. Kafka y sus precursores. In: *Obras completas*. v. 2. Buenos Aires: Emecé Editores, 1974. p. 88-90.

_____. Pierre Menard, autor del Quijote. In: *Ficciones*. Madrid: Alianza, 1971. p. 47-59.

BORNHEIM, Gerd Almeida. Conceito de Tradição. In: *Cultura brasileira: tradição/contradição*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987. p. 15-29.

BOSMAN, Philip R. Conscience and Free Speech in Philo. In: *The Studia Philonica Annual*. No. 18. Atlanta: SBL, 2006. p. 33-47.

BOUVIER, David. Homère chez Platon: citations et construction d'un silence. In: DARBO-PESCHANSKI, Catherine. *La citation dans l'antiquité*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2004. p. 33-49.

BRANDÃO, José Luis Lopes. Suetônio e drama: da tragédia ao mimo. In: *Humanitas*. No. 57. Coimbra: Instituto de Estudos Clássicos, 2005. p. 159-193.

BRAUDE, W. G. *Jewish Proselytizing in the First Five Centuries of the Common Era: the Age of Tannaim and Amoraim*. Providence, R.I.: Brown University Press, 1940.

BRÉHIER, Émile. *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1950.

BRIGGS, Charles Augustus; BRIGGS, Emilie Grace. *The international critical commentary on The Book of Psalms*. Vol. II. Edimburgh: T.&T. Clark, 1986.

BRITT, Brian. *Rewriting Moses: The Narrative Eclipse of the Text*. London/New York: T&T Clark International, 2004.

BROZE, Michèle. L'Égypte de Philon d'Alexandrie: approches d'un discours ambigu. In: INOWLOCKI, Sabrina; DECHARNEUX, Baudouin. *Philon d'Alexandrie: un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne*. Actes du colloque international organisé par le Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité de l'Université libre de Bruxelles (Bruxelles, 26-28 juin 2007). Turnhout: Brespols, 2011. p. 105-113.

CALABI, Francesca. *God's Acting, Man's Acting: Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*. Leiden / Boston: Brill, 2008.

_____. Theatrical Language in Philo's *In Flaccum*. In: _____. *Italian Studies on Philo of Alexandria*. Leiden: Brill, 2003. p. 91-116.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridadas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo, 1980.

_____. Noticias recientes sobre la hibridación. In: *Revista Transcultural de Música*. No. 7. Sociedad de Etnomusicología: Barcelona, 2003. Disponível em: <<http://www.sibetrans.com/trans/trans7/canclini.htm>>. Acesso em: 20/06/2009.

_____. *Diferentes, Desiguais e Desconectados: mapas da interculturalidade*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

CARDOSO, Isabella Tardin. O espetáculo da vida humana em *Cato Maior de Senectute*. In: *Nuntius Antiquus*. n. 6. Belo Horizonte: NEAM-UFGM, 2010. p. 41-66. Disponível em <http://www.letas.ufmg.br/nuntius/data1/arquivos/006.03-Isabela_Tardin41-66.pdf>. Acesso em: 07 de agosto de 2012.

CARLIER, Caroline. *La Cité de Moïse: le peuple juif chez Philon d'Alexandrie*. Turnhout:

Brespols, 2008.

CARSON, D. A., MOO, Douglas J., MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento*. Trad. Márcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 1997.

CARTER, Warren. *O Evangelho de São Mateus: Comentário sociopolítico e religioso a partir das margens*. Trad. Walter Lisboa. São Paulo: Paulus, 2002.

CECCARELLI, Paola. Changing Contexts: Tragedy in the Civic and Culural Life of Hellenistic City-States. In: GILDENHARDI, and REVERMANN, M. (eds.), *Beyond the Fifth Century: Interactions with Greek Tragedy from the Fourth Century BCE to the Middle Ages*. Berlin: De Gruyter, 2010. p. 99-150.

CERONETTI, Guido. *Il libro dei Salmi: versione e commento di Guido Ceronetti*. Nuova Edizione Riveduta e aumentata. Milano: Adelphi Edizioni, 2006.

CHAPMAN, Honora Howell. *Spectacle and Theater in Josephus's Bellum Judaicum*. Thesis (Ph.D.). Stanford: Stanford University, 1998.

CHAZON, Esther G. "Gather the Dispersed of Judah:" Seeking a Return to the Land as a Factor in Jewish Identity of Late Antiquity. In: LIDONNICI, Lynn; LIEBER, Andrea. *Interpretation, Identity and Tradition in Ancient Judaism*. Leiden: Brill, 2007. p. 159-175.

CHIANOTIS, Angelos. Theatricality Beyond the Theater: Staging Public Life in the Hellenistic World. In: LE GUEN, B. (ed.) *Pallas*, Revue d'Études Antiques. (De la scène aux gradins: Théâtre et représentations dramatiques après Alexandre le Grand dans les cités hellénistiques. Actes du Colloque). n. 47. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 1997. p. 219-259.

CHILDS, Brevard S. The Birth of Moses. In: *Journal of Biblical Literature*, Vol. 84, No. 2. Atlanta: SBL, 1965. p. 109-122.

_____. *Exodus: A commentary*. London: SCM Press, 1974.

_____. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Minneapolis: Fortress Press, 1979.

CLIFFORD, Hywel. Moses as Philosopher-Sage in Philo. In: GRAUPNER, Axel (Ed.). *Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions*. De Gruyter, 2007. p. 151-168.

COHEN, Getzel M.. *The Hellenistic Settlements in Syria, the Red Sea Basin, and North Africa*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2006.

COHEN, H. Hirsch. David and Bathsheba. In: *Journal of Bible and Religion*, Vol. 33, No. 2. Oxford: Oxford University Press, 1965. p. 142-148.

COHEN, Naomi G. The names of the separate books of the pentateuchal in Philo's writings. In: RUNIA, David T.; STERLING, Gregory E.. *The Studia Philonica Annual: Studies in Hellenistic Judaism*. Volume IX. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1997. p. 54-78.

_____. *Philo Judaeus – His Universe of Discourse*. Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums 24. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1995.

_____. A response to John W. Martens. In: *Journal of Jewish Studies*. Vol. 44. No. 1. Oxford: Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies, 1993. p. 114-115.

_____. *Philo's Scriptures: Citations from the Prophets and Writings. Evidence for a Haftarah Cycle in Second Temple Judaism*. Leiden: Brill, 2007.

COHEN, Shaye J. D. *The beginnings of Jewishness: boundaries, varieties, uncertainties*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1999.

_____. Was Judaism in Antiquity a Missionary Religion? In: _____. *The Significance of Yavneh and other Essays in Jewish Hellenism*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. p. 299-308.

_____. The Beauty of Flora and the Beauty of Sarai. In: _____. *The Significance of Yavneh and other Essays in Jewish Hellenism*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010b. p. 3-14.

_____. Sosates the Jewish Homer. In: _____. *The Significance of Yavneh and other Essays in Jewish Hellenism*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010c. p. 15-21.

COLLINS, John J. *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*. Second Edition. Grand Rapids, Michigan / Cambridge, UK / Livonia, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company/Dove Booksellers, 2000.

COLSON, F. H. Philo on Education. In: *The Journal of Theological Studies*. XVIII Oxford: Oxford University Press, 1917. p. 151-162.

CONROY, John T. “*The Wages of Sin is Death*”: The Death of the Soul in Greek, Second Temple Jewish, and Early Christian Authors. Tese (Doctor of Philosophy: Theology). 2008. 347f. Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame – Graduate Program in Theology, 2008. Disponível em: <<http://etd.nd.edu/ETD-db/theses/available/etd-04172008-141116/unrestricted/conroyj2042008.pdf>>. Acesso em: 5 de Novembro de 2012.

COUROYER, B. A propos d'Exode II – 14. In: *Revue Biblique*. Année 89, n° 1. Paris: Librairie Lecoffre, 1982. p. 48-51.

CROY, N. Clayton. *3 Maccabees*. (Septuagint Commentary Series). Leiden: Brill, 2005.

DAHOOD, M. Vocative *lamedh* in Exodus 2,14 and merismus in 34,21. In: *Biblica*. Vol. 62. fasc. 3. Roma: Pontificii Instituti Biblici, 1981. p. 413-415.

DANIÉLOU, Jean. *Philon d'Alexandrie*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1958.

DAVIES, Rachel Bryant. Reading Ezekiel's *Exagoge*: Tragedy, Sacrificial Ritual, and Midrashic Tradition. In: *Greek, Roman, and Byzantine Studies*. No. 48. Durham, NC: Duke University, 2008. p. 393-415.

DELITZSCH, Franz. *Biblical Commentary on the Book of Job*. Translated from the German by the Rev. Francis Bolton. Edinburgh: T. and T. Clark, 1886.

DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Élisabeth. *Y mañana, qué...* Trad. Victor Goldstein. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002.

_____. *Papel-Máquina*. Trad. Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

_____. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Tradução de Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

DE'SOMMI, Leone. *Quattro dialoghi in materia di rappresentazioni sceniche*. Milano: Il Portifolio, 1968.

DEVEREUX, George. *Dreams in Greek Tragedy: An Ethno-Psycho-Analytical Study*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1976.

DICKSON, John P.. *Mission-Commitment in Ancient Judaism and in the Pauline Communities: The Shape, Extent and Background of Early Christian Mission*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.

DIJK, Gert-Jan van. *Ainoi, logoi, mythoi: Fables in archaic, classical, and Hellenistic Greek literature ; with a study of the theory and terminology of the genre*. [Mnemosyne / Supplementum] Leiden: Brill, 1997.

DILLON, John. Ganymede as the Logos: Traces of a Forgotten Allegorization in Philo. In: *Classical Quarterly*, Vol. 31. Cambridge: The Classical Association of Great Britain, 1981. p. 183-185.

_____. Philo and Hellenistic Platonism. In: ALESSE, Francesca. *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*. Leiden / Boston: Brill, 2008. p. 223-232.

_____. Philo of Alexandria and Platonist Psychology. In: *Études Platoniciennes*. VII (Philon d'Alexandrie). Paris: Les Belles Lettres, 2010. p. 163-169.

DIMANT, Devorah. Use and Interpretation of Mikra in apochrypha and pseudepigrapha. In: MULDER, M. J. *Mikra: Text, translation, reading and interpretation of the Hebrew Bible in ancient Judaism and in early Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 1988. p. 379-419.

DONALDSON, Terence L. *Judaism and the Gentiles: Jewish patterns of Universalism (to 135 C.E.)*. Waco (Texas): Baylor University Press, 2007.

DORAN, Robert. The High Cost of a Good Education. In: COLLINS, John J. and STERLING, Gregory E. *Hellenism in the Land of Israel*. Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press, 2001. p. 94-115.

DRIVER, Daniel R.. *Brevard Childs, Biblical Theologian: For the Church's One Bible*. Grand

Rapids: Baker Academic, 2012.

ELIOT, T. S. . Tradição e talento individual. In: *Ensaio*. São Paulo: Art, 1989. p. 37-48.

ELLIS, Edward. Philo's View of Homosexual Activity. In: *Perspectives in Religious Studies*. Volume 30. Issue 3. Waco, Texas: Baylor University, 2003. p. 313 – 324.

EPSTEIN, Paul. The Treatment Of Poetry In The Symposium Of Plato. In: *Animus: The Canadian Journal Of Philosophy and Humanities*, nº 4, Saint John's: Memorial University of Newfoundland, 1999. p. 44-57.

ESLINGER, LYLE. Inner-Biblical Exegesis and Inner-Biblical Allusion: The Question of Category. In: *Vetus Testamentum XLII*, 1. Brill: Leiden, 1992. p. 47-58.

EXUM, J. Cheryl. *Tragedy and Biblical Narrative: Arrows of the Almighty*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

FABRIS, Rinaldo. *Matteo*, traduzione e commento. Roma: Borla, 1982.

FELDMAN, H. Louis. *Philo's Portrayal of Moses in the Context of Ancient Judaism*. Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press, 2007.

_____. Conversion to Judaism in Classical Antiquity. In: _____. *Judaism and Hellenism Reconsidered*. Leiden / Boston: Brill, 2006. p. 205-252.

_____. The influence of the Greek Tragedians on Josephus. In: _____. *Judaism and Hellenism Reconsidered*. Leiden/Boston: Brill, 2006b. p. 413-443.

_____. How much Hellenism in the Land of Israel? In: _____. *Judaism and Hellenism Reconsidered*. Leiden/Boston: Brill, 2006c. p. 71-101.

_____. *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

_____. Jewish Proselytism. In: ATTRIDGE, H. W.; HATA, G. *Eusebius, Christianity, and Judaism*. Detroit: Wayne State University Press, 1994. p. 372-408.

_____.; REINHOLD, Meyer. *Jewish Life and Thought among Greeks and Romans: Primary Readings*. Edited and Introduced by Louis H. Feldman and Meyer Reinhold. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1996.

FEINBERG, Charles Lee. *Jeremiah: A Commentary*. Grand Rapids (Michigan): Zondervan, 1982.

FIFIELD, Dudley. *The Praises of Israel*. Volume Three. Psalms 107-150. Trowbridge: Cromwell Press Group, 2010.

FORTE, Anthony J.. Book I of Josephus' 'Bellum Iudaicum': Sources and Classical Echoes

Revisited. In: *Didaskalia*. XXXVI, 2. Lisboa: Faculdade de Teologia da UCP, 2006. p. 31-52.

FOX, Robert Lane. The first hellenistic man. In: ERSKINE, Andrew; JONES, Lloyd Llewellyn. *Creating a Hellenistic World*. Swansea: The Classical Press of Wales, 2010. p. 1-30.

FREUD, Sigmund. *Moisés e o monoteísmo*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Volume XXIII. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1975.

FRICK, Peter. *Divine Providence in Philo of Alexandria*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.

FUGLSETH, K. The Reception of Aristotelian Features in Philo and the Authorship Problem of Philo's *De aeternitate mundi*. In: BRAKKE, D.; JACOBSEN, A.-C.; ULRICH, J. (eds.). *Beyond Reception. Mutual Influences between Antique Religion, Judaism, and Early Christianity*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2006. p. 57-67.

GAFNI, Isaiah M. *Land, Center and Diaspora: Jewish Constructs in Late Antiquity*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

GAMBETTI, Sandra. *The Alexandrian Riots of 38 C.E. and the Persecution of the Jews: A Historical Reconstruction*. Leiden: Brill, 2009.

GÄRTNER, Bertil. *The Areopagus speech and natural revelation*. ASNU XXI. Translated by Carolyn Hannay-King. Lund: C. w. K. Gleerup, 1955.

GEIGER, Joseph. The Jew and the Other: Doubtful and Multiple Identities in the Roman Empire. In: LEVINE, Lee I.; SCHWARTZ, Daniel R. *Jewish Identities in Antiquity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. p. 136-146.

GILL, Christopher. A Escola no período imperial romano. In: INWOOD, Brad. *Os Estóicos*. Trad. Paulo Ferreira e Raul Filker. São Paulo: Odysseus, 2006.

GOLDSTEIN, Albert. S. Conversion to Judaism in Bible Times. In: EICHHORN, David Max. *Conversion to Judaism: a History and Analysis*. New York: Ktav Publishing House: 1965.

GOLDSTEIN, Jonathan. Jewish Acceptance and Rejection of Hellenism. In: SANDERS, E. P. *Jewish and Christian Self-Definition*. Volume Two: Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period. London: SCM Press, 1981. p. 64-87.

GOODENOUGH, Erwin R. *The Politics of Philo Judaeus: Practice and Theory*. New Haven / London: Yale University Press / Oxford University Press, 1938.

_____. *An Introduction to Philo Judaeus*. New Haven: Yale University Press, 1940.

GOODMAN, Martin. Jewish Proselytising in the First Century. In: _____. *Judaism in the Roman World* (Collected Essays). Leiden/Boston: Brill, 2007. p. 91-116.

_____. *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations*. New York: Vintage Books, 2008.

_____. Philo as philosopher in Rome. In: INOWLOCKI, Sabrina; DECHARNEUX, Baudouin. *Philon d'Alexandrie: un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne*. Actes du colloque international organisé par le Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité de l'Université libre de Bruxelles (Bruxelles, 26-28 juin 2007). Turnhout: Brepols, 2011. p. 37-45.

GOODSPEED, George S. The Book of Job in Other Literatures II. In: *The Old and New Testament Student*. Vol. 15, No 3/4. Chicago: The University of Chicago Press, 1892. p. 105-114.

GOTTWALD, Norman K. *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction*. Philadelphia: Fortress Press, 1985.

GOUDRIAAN, Koen. Ethnical Strategies in Graeco-Roman Egypt. In: BILDE, Per. *Ethnicity in Hellenistic Egypt*. Aarhus: Aarhus University Press, 1992. p. 74-99.

GRABBE, Lester L.. Etymology in early Jewish interpretation: The Hebrew names in Philo. Atlanta: Scholars Press, 1988.

_____. *Jewish Identity and Hellenism in the Fragmentary Jewish Writings in Greek*. In: GRAY, Patrick; O'DAY, Gail R.. *Scripture and Traditions: Essays on Early Judaism and Christianity in Honor of Carl R. Holladay*. Leiden: Brill, 2008. p. 21-32.

GRAY, Patrick. Implied audiences in the Aeropagus narrative. In: *Tyndale Bulletin*. 55.2. Cambridge: Tyndale House, 2004. p. 205-218.

GRENZER, Matthias. *O projeto do Êxodo*. São Paulo: Paulinas, 2004.

GRUEN, Erich S. *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1998.

_____. *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans*. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press, 2002.

_____. *Rethinking the Other in Antiquity*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2011.

GUIGNARD, Vicent. Le rapport de Philon d'Alexandrie à la philosophie grecque dans le portrait des empereurs. In: LÉVY, Carlos (ed.). *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*. Monothéismes et Philosophie. Turnhout: Brepols, 1998. p. 459-470.

GUILLAUME, Philippe. Rhetorical Reading Redundant: A response to Ehud Ben Zvi. In: *Journal of Hebrew Scriptures*. Vol. 9. 2009. Disponível em: <http://www.jhsonline.org/Articles/article_108.pdf>. Acesso em 10 de agosto de 2012.

GUTIÉRREZ, Jorge Luis Rodríguez. Cativeiro e Poesia: Anotações sobre o Salmo 137. In: *Estudos Bíblicos*. Vol. 43. Petrópolis: Vozes/Sinodal, 1994.

HADAS-LEBEL, Mireille. *Philon d'Alexandrie: un penseur en diaspora*. Paris: Fayard, 2003.

_____. *Jerusalem against Rome*. Leuven: Peeters Publishers, 2006.

HALL, Edith. Is there a *Polis* in Aristotle's *Poetics*? In: SILK, M.S. *Tragedy and the Tragic: Greek Theatre and beyond*. Oxford University Press: Oxford, 1998. p. 295-309.

HALL, Stuart. *Da diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Trad. Adelaine la Guardia Resente (et al.). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HALLIWELL, Stephen. Plato's Repudiation of the Tragic. In: SILK, M.S. *Tragedy and the Tragic: Greek Theatre and beyond*. Oxford University Press: Oxford, 1998. p. 332-349.

HANINK, Johanna. The Classical Tragedians, from Athenian Idols to Wandering Poets. In: I. GILDENHARD, I. and REVERMANN, M. (eds.), *Beyond the Fifth Century: Interactions with Greek Tragedy from the Fourth Century BCE to the Middle Ages*. Berlin: De Gruyter, 2010. p. 39-67.

HARKER, Andrew. *Loyalty and Dissidence in Roman Egypt: The Case of the Acta Alexandrinorum*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

HARL, Marguerite. La langue de la Septante. In: _____; DORIVAL, Gilles; MUNNICH, Oliver. *La Bible Grecque des Septante: du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*. Paris: Éditions du CERF; Éditions du CNRS, 1988. p. 223-265.

_____. L'association du Cosmos au culte sacerdotal selon Philon d'Alexandrie. In: BALANSARD, Anne; DORIVAL, Gilles; LOUBET, Mireille. *Prolongements et renouvellements de la tradition classique*. En hommage à Didier Pralon. Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence, 2011. p. 173-186.

HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: Ensaio sobre a representação do outro*. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

_____. *Memória de Ulisses: Narrativas sobre fronteira na Grécia Antiga*. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

HARVEY, Graham. Synagogues of the Hebrews: 'Good Jews' in the Diaspora. In: JONES, Siân; PEARCE, Sarah J. K. *Jewish Local Patriotism and Self-Identification in the Graeco-Roman Period*. Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 31. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998. p. 132-147.

HAY, David M. Putting Extremism in Context: The Case of Philo, *De Migratione* 89-93. In: RUNIA, David T.; STERLING, Gregory E.. *The Studia Philonica Annual: Studies in Hellenistic Judaism*. Volume IX. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1997. p. 126-142.

_____. Foils for the Therapeutae: References to Other Texts and Persons in Philo's *De Vita Contemplativa*. In: *Neotestamentica et Philonica: Studies in Honor of Peder Borgen* (Supplements to Novum Testamentum). Leiden: Brill, 2002. p. 330-348.

HAYWARD, C. T. R. Philo, the Septuagint of Genesis 32:24-32 and the Name 'Israel': Fighting the Passions, Inspiration and the Vision of God. In: *Journal of Jewish Studies*. Volume LI, n° 2. Oxford: The Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies, 2000. p. 209-226.

HELLEMAN, Wendy E. Philo of Alexandria on Deification and Assimilation to God. In: RUNIA, David T.. *The Studia Philonica Annual: Studies in Hellenistic Judaism*. Volume II. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1990. p. 51-71.

HENGEL, Martin. *Judaism and Hellenism*. Two Volumes. London: SCM Press, 1974.

HILGERT, Earle. Philo Judaeus et Alexandrinus: The State of the Problem. In: KENNEY, John Peter. *The School of Moses: Studies in Philo and Hellenistic Religion*. In Memory of Horst, R. Moehring. Atlanta: Scholars Press, 1995. p. 1-15.

HOEK, Annewies Van Den. *Clement of Alexandria and his use of Philo in the Stromateis: An Early Christian reshaping of a Jewish model*. Leiden: E. J. Brill, 1988.

HOLLADAY, Carl R. *Theios Aner in Hellenistic-Judaism: a critique of the use of this category in New Testament Christology*. Atlanta: SBL, 1977.

HONIGMAN, Sylvie. Philon, Flavius Josèphe, et la citoyenneté alexandrine: vers une utopie politique. In: *Journal of Jewish Studies*. Vol. XLVIII, No. 1. Oxford: Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies, 1997. p. 62-90.

HORST, P. W. Van der. Jewish Tomb Inscriptions in Verse. In: _____. *Hellenism-Judaism-Christianity: Essays on Their Interaction*. Leuven (Belgium): Peeters Press, 1998. p. 27-47.

_____. *Philo's Flaccus: The First Pogrom*. Introduction, Translation and Commentary. Atlanta: SBL, 2003.

_____. Two Short Notes on Philo. In: *The Studia Philonica Annual*. No. 18. Atlanta: SBL, 2006. p. 49-55.

_____. Philo of Alexandria on the Wrath of God. In: _____. *Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006. p. 128-133.

IRWIN, William A. Job and Prometheus. In: *The Journal of Religion*, Vol. 30, No. 2. Chicago: The University of Chicago Press, 1950. p. 90-108.

JACOBSON, Howard. *The Exagoge of Ezekiel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

_____. Ezekiel's *Exagoge*, One Play or Four? In: *Greek, Roman, and Byzantine Studies*. No. 43. Durham, NC: Duke University, 2002/3. p. 391-396.

JOBES, Karen H.. *The Alpha-Test of Esther: Its Character and Relationship to the Masoretic Text*. SBL Dissertation Series 153. Atlanta: Scholars Press, 1995.

KALLEN, Horace M. *The book of Job as a Greek Tragedy – Restored with an introductory essay on the original form and philosophic meaning of Job*. New York: Moffat, Yard and Company, 1918.

KAMESAR, Adam. The Literary Genres Of The Pentateuch As Seen From The Greek Perspective: The Testimony of Philo of Alexandria. In: RUNIA, David T.; STERLING, Gregory E.. *The Studia Philonica Annual: Studies in Hellenistic Judaism*. Volume IX. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1997. p. 143-189.

_____. The *Logos Endiathetos* and the *Logos Prophorikos* in Allegorical Interpretation: Philo and the D-Scholia to the *Iliad*. In: *Greek, Roman, and Byzantine Studies*. No. 44. Durham, NC: Duke University, 2004. p. 163-181.

_____. Philo, the Presence of 'Paideutic' Myth in the Pentateuch, and the 'Principles' or *Kephalaia* of Mosaic Discourse. In: *The Studia Philonica Annual*. No. 10. Atlanta: Scholars Press, 1998. p. 34-65.

KASHER, Aryeh. The Jewish *POLITEUMA* in Alexandria: A Pattern of Jewish Communal Life in The Greco-Roman Diaspora. In: ROZEN, Minna. *Homelands and Diasporas: Greek, Jews and Their Migrations*. London: I. B. Tauris, 2008. p. 109-125.

_____. *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt: the struggle for equal rights*. Tübingen: Mohr, 1985.

KERKESLAGER, Allen. The Absence of Dionysios, Lampo and Isidoros from the Violence in Alexandria in 38 C.E.. In: RUNIA, David T.; STERLING, Gregory E.. *The Studia Philonica Annual: Studies in Hellenistic Judaism*. Volume XVII. Providence: Brown University, 2005. p. 49-94.

_____. Jewish Pilgrimage and Jewish Identity in Hellenistic and Early Roman Egypt. In: FRANKFURTER, David. *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*. Leiden / Boston/ Köln: Brill, 1998. p. 99-225.

KIBUUKA, Greice Ferreira Drumond. A *ópsis* na poesia dramática segundo a *Poética* de Aristóteles. In: *Anais de Filosofia Clássica: Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ*, vol. 2 nº 3. Rio de Janeiro: PPGF-UFRJ, 2008. p. 60-72.

KILPP, Nelson. *Jonas*. São Paulo: Loyola, 2008.

KNOX, Bernard. *Édipo em Tebas*. Trad. Margarida Goldsztyrn. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.

KOHN, Thomas D. The Tragedies of Ezekiel. In: Greek, Roman, and Byzantine Studies. No. 43. Durham, NC: Duke University, 2002/3. p. 5-12.

KOSKENNIEMI, Erkki. *The Old Testament Miracle-Workers in Early Judaism*. Mohr Siebeck: Tübingen, 2005.

_____. Philo and Classical Drama. In: NEUSNER, Jacob. et alii. (eds.) *Ancient Israel, Judaism, and Christianity in Contemporary Perspective: Essays in Memory of Karl-Johan Illman*. Lanham, Maryland: University Press of America, 2006. p. 137-151.

_____. Philo and Greek Poets. In: *Journal for the Study of Judaism*, 41. Leiden: Brill, 2010. p. 301-322.

KRAEMER, Ross Shepard. *When Aseneth Met Joseph: A Late Antique Tale of the Biblical Patriarch and His Egyptian Wife, Reconsidered*. Oxford/New York: Oxford University Press, 1998.

KRÜGER, René. *A Diáspora: De experiência traumática a paradigma eclesiológico*. Sinodal: São Leopoldo, 2009.

KUGEL, James L. Psalm 137. In: *In Potiphar's House: the interpretive life of biblical texts*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.

KUSHNIR-STEIN, Alla. On the Visit of Agrippa I to Alexandria in AD 38. In: *Journal of Jewish Studies*. Vol LI, No. 2. Oxford: Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies, 2000. p. 227-242.

KYLE, Donald G. *Spectacles of death in ancient Rome*. London: Routledge, 1998.

LACOCQUE, André. L'idée directrice de Exode I a IV. In: *Vetus Testamentum*, Vol. 15, Fasc. 3. Leiden: Brill, 1965. p. 345-353.

LAGRAND, James. *The Earliest Christian Mission to 'All Nations' in the Light of Matthew's Gospel*. Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1999.

LAKE, Kirsopp. "Your own Poets." In: JACKSON, F. J. Foakes and LAKE, Kirsopp. *The Beginnings of Christianity*. Part I: The Acts of the Apostles. London: Macmillan and Co., 1933. p. 246-251.

LAMBERTON, Robert. *Homer The Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*. London: University of California Press, 1986.

LANFRANCHI, Pierluigi. *L'Exagoge d'Ezéchiél le Tragique: Introduction, text, traduction et commentaire*. Leiden/Boston: Brill, 2006.

_____. Reminiscences of Ezekiel's *Exagoge* in Philo's *De vita Mosis*. In: Graupner, Axel and Wolter, Michael. *Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2007b. p. 144-150.

_____. Moïse L'étranger: L'image du ξένοϛ dans l'Exagoge d'Ezéchiel le tragique. In: RIAUD, Jean (dir.). *L'étranger dans la Bible et ses lectures*. Paris: Cerf, 2007. p. 249-260.

LEONHARDT-BALZER, Jutta. *Jewish worship in Philo of Alexandria*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.

_____. Jewish worship and universal identity in Philo of Alexandria. In: FREY, J; SCHWARTZ, D. R.; GRIPENTROG, S. *Jewish Identity in the Greco-Roman World – Jüdische Identität in der griechisch-römischen Welt*. Leiden: Brill, 2007. p. 29-54.

LEVINE, Lee I. Jewish Identities in Antiquity: An Introductory Essay. In: LEVINE, Lee I.; SCHWARTZ, Daniel R. *Jewish Identities in Antiquity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. p. 12-40.

LEVINSKAYA, Irina. *The Book of Acts in its First Century Setting*. Vol. 5: Diaspora Setting. Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1996.

LÉVY, Carlos. “Mais que faisait donc Philon en Égypte?” Á propos de l'identité diasporique de Philon. In: MAZZANTI, A. M.; CALABI, F. *La Rivelazione in Filone di Alessandria: Natura, Legge, Storia*. Roma: Pazzini, 2004. p. 295-312.

_____. Filo de Alexandria: Fé e filosofia. In: GRAESER, Andréas; ERLER, Michael. *Filósofos da Antiguidade: do helenismo à antiguidade tardia*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

LIEBER, Andrea. Between motherland and fatherland: Diaspora, pilgrimage and the spiritualization of sacrifice in Philo of Alexandria. In: LIDONNICI, Lynn; LIEBER, Andrea. (eds.) *Heavenly Tablets: Interpretation, Identity and Tradition in Ancient Judaism*. Leiden: Brill, 2007. p. 193-210.

LIM, Timothy H. How Good Was Ruth's Hebrew? Ethnic and Linguistic Otherness in the Book of Ruth. In: HAELOW, Daniel C.; HOGAN, Karina Martin; GOFF, Matthew; KAMINSKY, Joel S. *The “other” in Second Temple Judaism: essays in honor of John J. Collins*. Grand Rapids / Cambridge: Eerdmans, 2011. p. 101 – 115.

LIMBURG, James. *Jonah: A Commentary*. London: SCM Press, 1993.

LONG, A. A. Stoic readings of Homer. In: _____. *Stoic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 58-84.

_____. Allegory in Philo and Etymology in Stoicism: A Plea for Drawing Distinctions. In: RUNIA, David T.; STERLING, Gregory E.. *The Studia Philonica Annual: Studies in Hellenistic Judaism*. Volume IX. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1997. p. 198-210.

LOWTH, Robert. *On The Sacred Poetry of the Hebrews*. Translated from the Latin by G. Gregory. Boston: Joseph T. Buckingham, 1815.

LUDMER, Josefina. *O corpo do delito. Um manual*. Trad. Maria Antonieta Pereira. Belo

Horizonte: Editora UFMG, 2002.

LUNDBOM, Jack R. *Jeremiah 21-36: a new translation with introduction and commentary*. The Anchor Bible. Vol. 21 B. Doubleday: New York, London, Toronto, Sydney, Auckland, 2004.

LYONS, Evangeline Zephyr. *Hellenic Philosophers as Ambassadors to the Roman Empire: performance, parrhesia, and power*. Tese (Doutorado em Classical Studies). 2011. 203f. Ann Arbor (Michigan): University of Michigan, 2011.

MAGONET, Jonathan. *Form and Meaning: Studies in Literary Techniques in the Book of Jonah*. Sheffield: The Almond Press, 1983.

MARTENS, John W. *One God, One Law: Philo of Alexandria on the Mosaic and Greco-Roman Law*. Leiden / Boston: Brill, 2003.

_____. Unwritten Law in Philo: A Response to Naomi G. Cohen. In: *Journal of Jewish Studies*. Vol. 43. No. 1. Oxford: Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies, 1992. p. 38-45.

MARTÍN, José Pablo. Introducción General. In: *Filón de Alejandría – Obras Completas*. Volumen 1. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

_____. Inmortalidad del Alma y Destino del Cuerpo en la Escatología de Filón. In: *Études Platoniciennes*. VII (Philon d'Alexandrie). Paris: Les Belles Lettres, 2010. p. 179-198.

_____. Sobre la cita de Homero que cierra el libro Lambda de *Metaphysica* de Aristóteles. In: *Aristóteles*. Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, 1997. p. 313-321.

_____. Alegoría de Filón sobre los ángeles que miraron con deseo a las hijas de los hombres. In: *Circe de clásicos y modernos*. Vol. 7. Santa Rosa: Instituto de Estudios Clásicos / UNLP, 2002. p. 261-282.

MARTIN, R. A. Syntax Criticism of the LXX Additions to the Book of Esther. In: *Journal of Biblical Literature*. 94. 1. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1975. p. 65-72.

MATTEI, Steven Di. Mose's Physiologia and the Meaning and Use of Physikôs in Philo of Alexandria's Exegetical Method. In: RUNIA, David; STERLING, Gregory. *The Studia Philonica Annual: Studies in Hellenistic Judaism*. Vol. XVIII. Atlanta: SBL, 2006. p. 3-33.

MCKANE, William. *A critical and exegetical commentary on Jeremiah*. (The international critical commentary) Volume II: Commentary on Jeremiah XXVI – LII. Edinburgh: T&T clark, 1996.

MCKNIGHT, Scot. *Light Among the Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.

MELLO, Alberto. *Le courage de la foi: Jérémie, prophète pour temps de crise*. Traduit de l'italien par Isabella Montersinon. Paris: Lethielleux, 2007.

MENDELSON, Alan. *Philo's Jewish Identity*. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1988.

_____. Philo's dialectic of reward and punishment. In: RUNIA, David T.; STERLING, Gregory E.. *The Studia Philonica Annual: Studies in Hellenistic Judaism*. Volume IX. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1997. p. 105-125.

MESSER, William Stuart. *The Dream in Homer and Greek Tragedy*. New York: Columbia University Press, 1918.

MEYER, Michel. *Questões de Retórica: Linguagem, Razão e Sedução*. Trad. António Hall. Lisboa: Edições 70, 2007.

MEYER, Susan S. Legislation as a Tragedy: On Plato's *Laws* VII, 817B-D. In: DESTRÉE, Pierre; HERRMANN, Fritz-Gregor. (ed.) *Plato and the Poets*. Leiden / Boston: Brill, 2011. p. 387-402.

MINCATO, Ramiro. Jeremias 29:1-7: “O futuro começa agora”. In: *Estudos Bíblicos*. v. 49. Petrópolis: Vozes/Sinodal, 1996.

MODRZEJEWSKI, Joseph Méléze. How to be a Jew in Hellenistic Egypt? In: COHEN, Shaye J. D.; FRERICHS, Ernest. *Diasporas in Antiquity*. Atlanta: Scholars Press, 1993. p. 65-91.

_____. *The Jews of Egypt: From Rameses II to Emperor Hadrian*. Translated by Robert Cornman. Skokie (Illinois): Varda Books, 2001.

MOMIGLIANO, Arnaldo. Jews and Greeks. In: _____. *Essays on ancient and modern Judaism*. Edited and with an introduction by Silvia Berti. Translated by Maura Masella-Gayley. Chicago: The University of Chicago Press, 1994. p. 10-28.

MONTEFIORE, Claude G. Review of “The Book of Job as a Greek Tragedy Restored. Horace M. Kallen. Moffat, Yard, & Co. 1918. Pp. Xiv, 163. \$ 1.25. In: *Harvard Theological Review*. Volume XII, Issue 2. Cambridge, Mass.: The Faculty of Divinity in Harvard University, 1919. p. 219-224.

MOST, Glenn Warren. Da tragédia ao trágico. In: ROSENFELD, Denis Lerrer (Org.). *Filosofia e literatura: o trágico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. p. 20-35.

MOTUSOVA, Ekaterina. Allegorical Interpretation of the Pentateuch in Alexandria: Inscribing Aristobulus and Philo in a Wider Literary Context. In: RUNIA, David T.; STERLING, Gregory E.. *The Studia Philonica Annual*. Volume XXII. Atlanta: SBL, 2010. p. 1-52.

MUEHLBERGER, Ellen. The Representation of Theatricality in Philo's *Embassy to Gaius*. *Journal for the Study of Judaism*, XXXIX. Leiden: Brill, 2008. p. 46 – 67.

NAGY, Gregory. *Pindar's Homer: the lyric possession of an epic past*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990.

NAJMAN, Hindy. *Secoding Sinai: The development of Mosaic Discourse in Second Temple Judaism*. Leiden, Boston: Brill, 2003.

_____. A written copy of the law of nature: an unthinkable paradox? In: *The Studia Philonica Annual*. Vol. XV. Atlanta: SBL, 2003. p. 54-63.

_____. The Law of Nature and the Authority of Mosaic Law. In: *The Studia Philonica Annual*. No. XI. Atlanta: SBL, 1999. p. 55-73.

NEHER, André. *Moïse et la vocation juive*. Paris: Éditions du Seuil, 1956.

NEUSNER, Jacob. *Ruth Rabbah: An Analytical Translation*. Atlanta (Geórgia): Scholars Press, 1989.

NIEHOFF, Maren. *Philo on Jewish Identity and Culture*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.

_____. The Symposium of Philo's Therapeutae: Displaying Jewish Identity in an Increasingly Roman World. In: *Greek, Roman, and Byzantine Studies*. 50. Durham (N.C.): Duke University, 2010. p. 95 - 116.

_____. Philo's Role as a Platonist in Alexandria. In: *Études Platoniciennes*. VII (Philon d'Alexandrie). Paris: Les Belles Lettres, 2010. p. 35-62.

_____. *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

_____. Philo's *Exposition* in a Roman Context. In: *The Studia Philonica Annual*. No. XXIII. Atlanta: SBL, 2011. p. 1-21.

_____. Philo and Plutarch on Homer. In: _____. *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*. Leiden: Brill, 2012. p. 127-153.

_____. Philo and Plutarch as Biographers: Parallel Responses to Roman Stoicism. In: *Greek, Roman, and Byzantine Studies*. 52. Durham (N.C.): Duke University, 2012. p. 361 – 392.

_____. Did the *Timaeus* Create a Textual Community? In: *Greek, Roman, and Byzantine Studies*. 47. Durham (N.C.): Duke University, 2007. p. 161-191.

_____. Philo's Contribution to Contemporary Alexandrian Metaphysics. In: BRAKKE, D.; JACOBSEN, A.-C.; ULRICH, J. (eds.). *Beyond Reception. Mutual Influences between Antique Religion, Judaism, and Early Christianity*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2006. p. 35-56.

NIKIPROWETZKY, Valentin. *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*. Paris:

Service de Reproduction des Theses / Université de Lille III, 1974.

NIR, Rivka. *Joseph and Aseneth: A Christian Book*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2012.

NOBLE, Paul R. *The Canonical Approach: A Critical Reconstruction of the Hermeneutics of Brevard S. Childs*. Leiden: Brill, 1995.

NOTH, Martin. *Exodus: A commentary*. London: SCM Press, 1962.

NOVICK, Tzvi. Perspective, Paideia, and Accommodation in Philo. In: RUNIA, David T.; STERLING, Gregory E. (eds.). *The Studia Philonica Annual*. Vol. 21. Atlanta: SBL, 2009. p. 49-62.

ODED, Bustenay. Exile – The Biblical Perspectives. In: ROZEN, Minna. *Homelands and Diasporas: Greek, Jews and their Migrations*. London: I. B. Tauris, 2008. p. 85-92.

OPPENHEIMER, Aaron. Sectas judías en tiempos de Jesús: Fariseos, saduceos, los “amme ha-'Aretz”. In: PIÑERO, Antonio. (Ed.) *Orígenes del cristianismo: Antecedentes y primeros pasos*. Córdoba: Ediciones el Almendro: 1991. p. 123-134.

OSUJI, Anthony Chinedu. *Where is the truth? Narrative exegesis and the question of true and false prophecy in Jer 26-29 (MT)*. Leuven: Uitgeverij Peeters, 2010.

OVERMAN, J. Andrew. *Matthew's Gospel and Formative Judaism: The Social World of The Matthean Community*. Minneapolis: Fortress Press, 1990.

PAGET, James C. Jewish Proselytism at the Time of Christian Origins: Chimera or Reality? In: *Journal for Study of the New Testament*. 18 (62). Sage Publications, 1996. p. 65-103.

PATRICH, Joseph. Herod's Theatre in Jerusalem: A New Proposal. In: *Israel Exploration Journal*. Vol. 52, No. 2. Israel Exploration Society, 2002. p. 231-239.

PAUL, André. *Et l'homme créa la Bible: d'Hérodote à Flavius Joséphe*. Paris: Bayard Éditions, 2000.

PEARCE, Sarah J. K. Belonging and Not Belonging: Local Perspectives in Philo of Alexandria. In: JONES, Siân; PEARCE, Sarah J. K. *Jewish Local Patriotism and Self-Identification in the Graece-Roman Period*. Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 31. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998. p. 79-75.

_____. Jerusalem as 'Mother-City' in the Writings of Philo of Alexandria. In: BARCLAY, John M. G. (ed.) *Negotiating Diaspora: Jewish Strategies in the Roman Empire*. New York: T&T Clark International, 2004. p. 19-36.

_____. *The Land of the Body: Studies in Philo's Representation of Egypt*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

_____. Philo of Alexandria on Jewish Law and Jewish Community. In: ALEXANDRE Jr.,

Manuel (coord.). *Filon de Alexandria nas origens da cultura ocidental*. Lisboa: Centro de Estudos Clássicos, 2011. p. 117-132.

PESSANHA, José Américo Motta. Platão – O Teatro das Ideias. In: FRANCO, Irley F. *Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-RIO*. No. 11. Vol. 1. Rio de Janeiro: PUC-RIO, 1997. p. 7-35.

PIGLIA, Ricardo. Memoria y Tradición. In: *Anais do 2º Congresso da Abralic*. Belo Horizonte: UFMG, 1991. v. 1.

PROPP, William H. C. *Exodus 1-18: a new translation with introduction and commentary* (The Anchor Bible, v. 2). New York: Doubleday: 1999.

QUEZADA, Javier. El libro de Job: Un drama psicológico en forma de panel (Primera Parte). In: *Revista Iberoamericana de Teología*, núm. 2. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2006. p. 33-68.

RAITT, Thomas M. *A Theology of Exile: Judgment/Deliverance in Jeremiah and Ezekiel*. Philadelphia: Fortress Press, 1977.

RAMA, Ángel. *Literatura e cultura na América Latina*. Org. Flávio e Sandra G. T. Vasconcelos. São Paulo: Edusp, 2001.

RANOCCHIA, Graziano. Moses Against the Egyptian: the anti-Epicurean Polemic in Philo. In: ALESSE, Francesca. *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*. Leiden / Boston: Brill, 2008. p. 75-102.

RAPHAEL, D. D. Tragedy and Religion. In: _____. *The Paradox of Tragedy*. Bloomington: Indiana University Press, 1960. p. 37-68.

RAVETTI, Graciela. Performances escritas: o diáfano e o opaco da experiência. In: HILDEBRANDO, A.; NASCIMENTO, Lylei; ROJO, Sara. *O corpo em performance*. Belo Horizonte: NELAP/FALE/UFMG, 2003. p. 31-61.

REAL, Ángel Luis Gallego. *El Hipotexto Hesiódico en los Phaenomena de Arato*. Tese (Doutorado em Ciências de la Antigüedad). 2003. 631f. Cáceres: Universidad de Extremadura – Facultad de Filosofía y Letras – Departamento de Ciencias de la Antigüedad, 2003. Disponível em: http://dehesa.unex.es:8080/xmlui/bitstream/handle/10662/332/TDUEX_847723616X.pdf?sequence=1>. Acesso em: 10 de Novembro de 2012.

REGGIANI, Clara Kraus. I rapporti tra l'impero romano e il mondo ebraico al tempo di Caligola secondo la "Legatio ad Gaium" di Filone Alessandrino. In: *ANRW*. II 21. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1984. p. 554-586.

RESENDE, Luiz Antônio de Lima; WEBER, Silke Anna Theresa. Stroke in Ancient Times: A reinterpretation of Psalms 137: 5,6. In: *Arquivos de Neuropsiquiatria*. Vol. 66. n. 3. São Paulo: Academia Brasileira de Neurologia, 2008. Disponível em:

<<http://www.scielo.br/pdf/anh/v66n3a/a33v66n3a.pdf>>. Acesso em 20/01/2011.

REYDAMS-SCHILS, Gretchen. Philo of Alexandria on Stoic and Platonist Psycho-Physiology: The Socratic Higher Ground. In: ALESSE, Francesca. *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*. Leiden / Boston: Brill, 2008. p. 169-195.

RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Editora Papirus, 1991.

_____. *Du text à l'action: essais d'herméneutique*. v. 2. Paris: Seuil, 1986.

RIOS, Cesar M.. *A alegoria na tessitura de Filon de Alexandria: estudo a partir da obra filônica com ênfase em Sobre os Sonhos I*. 2009. 195f. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários: Estudos Clássicos). Belo Horizonte: UFMG, Faculdade de Letras, 2009.

_____. Dor de letra: relatos de sofrimento em Fílon de Alexandria e Primo Levi. In: *Revista de Estudos Judaicos*. Ano XI. n. 8. Belo Horizonte: Instituto Histórico Israelita Mineiro, 2009/2010. p. 85-104.

ROCHE, Mark W. Introduction to Hegel's Theory of Tragedy. In: *PhaenEx: Journal of existential and phenomenological theory and culture*. Vol 1, No 2. Society for Existential and Phenomenological Theory and Culture, 2006. p. 11-20.

ROIG, Vicente Ordoñez. El lugar de la tragedia y la comedia en el Estado platónico. In: *Δάμων Revista Internacional de Filosofía*, nº 55. Ediciones de la Universidad de Murcia: Murcia, 2012.

RÖMER, Thomas. Moses Outside the Torah and the Construction of a Diaspora Identity. In: *Journal of Hebrew Scriptures*. V. 8. 2008. Disponível em: <http://www.jhsonline.org/Articles/article_92.pdf>. Acesso em 15 de agosto de 2012.

ROSENBLOOM, Joseph R. *Conversion to Judaism: From the Biblical Period to the Present*. Cincinnati (Ohio): Hebrew Union College Press, 1978.

ROYSE, James R.. The works of Philo. In: KAMESAR, Adam. *The Cambridge Companion to Philo*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 32-64.

RUITEN, Jacques T. A. G. M. Van. A burning bush on the stage: The rewriting of Exodus 3:1-4:17 in Ezekiel Tragicus, *Exagoge* 90-131. In: KOOTEN, George H. Van. *The Revelation of the Name YHWH to Moses: Perspectives from Judaism, the Pagan Graeco-Roman World, and Early Christianity*. Leiden: Brill, 2006. p. 71-88.

RUNIA, David T. *Philo of Alexandria: an annotated bibliography ; 1987 – 1996 ; with addenda for 1937 – 1986*. Leiden: Brill, 2000.

_____. *On the Creation of the Cosmos according to Moses*. Introduction, Translation and Commentary. Leiden: Brill, 2001.

_____. Philonic Nomenclature. In: *The Studia Philonica Annual*. No. 6. Atlanta: SBL, 1994. p. 1-27.

_____. God and Man in Philo of Alexandria. In: *The Journal of Theological Studies*. Vol. 39. No. 1. Oxford: University of Oxford, 1988. p. 48-75.

_____. The Idea and the Reality of the City in the Thought of Philo of Alexandria. In: *Journal of the History of Ideas*. Vol. 61. No. 3. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000. p. 361-379.

_____. Philo's reading of the *Psalms*. In: *The Studia Philonica Annual*. No. 13. Atlanta: SBL, 2001. p. 102-121.

_____. Philo of Alexandria, *Legatio ad Gaium* 1-7. In: *Neotestamentica et Philonica: Studies in Honor of Peder Borgen* (Supplements to Novum Testamentum). Leiden: Brill, 2002. p. 349-370.

_____. Etymology as an Allegorical Technique in Philo of Alexandria. In: *The Studia Philonica Annual*. No. 16. Atlanta: SBL, 2004. p. 101-121.

_____. *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leiden / Boston: Brill, 1986.

_____. Philo, Alexandrian and Jew. In: _____. *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria*. Aldershot: Variorum, 1990. p. 1-18.

_____. Philo and Hellenistic Doxography. In: ALESSE, Francesca. *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*. Leiden / Boston: Brill, 2008. p. 13-54.

SAÍZ, Teresa Martínez. *Mekilta de Rabbi Ismael: comentario rabínico al libro del Éxodo*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1995.

SAMELY, Alexander. *Rabbinic Interpretation of Scripture in the Mishnah*. Oxford / New York: Oxford University Press, 2002.

SÁNCHEZ, Máximo Brioso. Algunas Observaciones sobre el Mensajero en el Teatro Ático Clásico. In: CALDERÓN, E.; MORALES, A.; VALVERDE, M. (eds.). *Koinòs Lògos. Homenaje al profesor José García López*. Murcia: Universidad de Murcia, 2006. p. 111-119.

SANDELIN, Karl-Gustav. Philo's Ambivalence towards Statues (2001). In: *Attraction and Danger of Alien Religion*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012. p. 60-76.

_____. The Danger of Idolatry According to Philo of Alexandria (1991). In: *Attraction and Danger of Alien Religion*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012b. p. 27-59.

_____. Jews and Alien Religious Practices During the Hellenistic Age. In: NEUSNER, Jacob. et alii. (eds.) *Ancient Israel, Judaism, and Christianity in Contemporary Perspective: Essays in Memory of Karl-Johan Illman*. Lanham, Maryland: University Press of America, 2006. p. 365-392.

- SANDERS, Julie. *Adaptation and Appropriation*. London and New York: Routledge, 2006.
- SANDELMAN, Samuel. *Philo of Alexandria: an introduction*. New York: Oxford University Press, 1979.
- SANTORO, Fernando. Como anistiar o poeta exilado por Sócrates? In: *Anais de Filosofia Clássica: Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ*, vol. 2 n° 3. Rio de Janeiro: PPGF-UFRJ, 2008. p. 19-28.
- SASSON, Jack M. *Jonah: a new translation with introduction, commentary and interpretations by Jack M. Sasson*. The Anchor Bible, Volume 24B. Doubleday: New York, London, Toronto, Sydney, Auckland, 1990.
- SAUDELLI, Lucia. *La hodos anô kai katô d'Héraclite (Fragment 22 B 60 DK / 33 M) dans le De Aeternitate Mundi de Philon d'Alexandrie*. In: RUNIA, David T. And STERLING, Gregory E. *The Studia Philonica Annual*, Volume XIX. Atlanta: SBL, 2007. p. 29-58.
- SAUNDERS, Stanley. Overman, *Matthew's Gospel and Formative Judaism*. In: *The Jewish Quarterly Review*. New Series, Vol. 84, No. 2/3. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994. p. 356-358.
- SAVVOPOULOS, Kyriakos. *Alexandria in Aegyptio*. The role of the Egyptian tradition in the Hellenistic and Roman periods: ideology, culture, identity, and public life. Tese (Doutorado em Arqueologia). Leiden: Department of Classical and Mediterranean Archaeology, Faculty of Archaeology, Leiden University, 2011. Disponível em: <<https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/16395>> Acesso em 04 de janeiro de 2013.
- SCHENCK, Kenneth. *A Brief Guide to Philo*. Louisville (Kentucky): Westminster John Knox Press, 2005.
- SCHÄFER, Peter. *Judeophobia: Attitudes toward the Jews in the Ancient World*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1998.
- SCHMIDT, Werner H. *A fé do Antigo Testamento*. Trad. Vilmar Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2004.
- SCHÖKEL, Luís Alonso; CARNITI, Cecília. *Salmos II (Salmos 73-150): tradução, introdução e comentário*. São Paulo: Paulus, 1998.
- SCHWANTES, Milton. Jonas: “Os ninivitas creram em Deus”. In: *Estudos Bíblicos*. n. 31. Petrópolis / São Leopoldo: Vozes / Sinodal, 1991. p. 27- 34.
- SCHWARTZ, Daniel R. Temple or City: What did Hellenistic Jews See in Jerusalem? In: POORTHUIS, M. And SAFRAI, Ch. (eds.) *The Centrality of Jerusalem: Historical perspectives*. Kampen (The Netherlands): Pharos, 1996. p. 114-127.
- _____. *Agrippa I: the last king of Judaea*. Tübingen: Mohr, 1990.

_____. On Drama and Authenticity in Philo and Josephus. In: *Scripta Classica Israelica*. No. X. Tel Aviv: ISPCS, 1990b. p. 113-129.

_____. Philo, his family, and his times. In: KAMESAR, Adam. *The Cambridge Companion to Philo*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 9-31.

SCOTT, James C. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press, 1990.

SELAND, Torrey. *(Re)presentations of violence in Philo*. (Paper read at the SBL Annual Meeting 2003). Disponível em: <<http://www.torreys.org/private/violence.html>> Acessado em 15/06/2010.

_____. 'Colony' and 'Metropolis' in Philo. Examples of Mimicry and Hybridity in Philo's writing back from the Empire? In: *Études Platoniciennes*. VII (Philon d'Alexandrie). Paris: Les Belles Lettres, 2010. p. 11-33.

SHAHAR, Yuval. Josephus the Stage Manager at the Service of Josephus the Dramatist: Masada as Test Case. In: PASTOR, Jack; STERN, Pnina; MOR, Menahem. *Flavius Josephus: interpretation and history*. Leiden: Brill, 2011. p. 353-379.

SHARP, Carolyn. *Irony and meaning in the Hebrew Bible*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2009.

SHAW, Frank. The Emperor Gaius' Employment of the Divine Name. In: RUNIA, David T.; STERLING, Gregory E.. *The Studia Philonica Annual: Studies in Hellenistic Judaism*. Volume XVII. Providence: Brown University, 2005. p. 33-48.

SHENOY, Suresh A.. *Josephus' Jewish War as a Narrative Five-Act Tragedy*. Tese (Doctor of Philosophy). 2006. 326f. Melbourne: Australian Catholic University, 2006. Disponível em: <<http://dlibrary.acu.edu.au/digitaltheses/public/adt-acuvp107.20112012/index.html>>. Acesso em: 10 de novembro de 2012.

SHULER, Philip L. Philo's Moses and Matthew's Jesus: A Comparative Study in Ancient Literature. In: RUNIA, David T.. *The Studia Philonica Annual: Studies in Hellenistic Judaism*. Volume II. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1990. p. 86-103.

SIEGERT, Folker. Philon et la Philologie Alexandrine. Aux Origines du Fondamentalisme Biblique. In: INOWLOCKI, Sabrina; DECHARNEUX, Baudouin. *Philon d'Alexandrie: un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne*. Actes du colloque international organisé par le Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité de l'Université libre de Bruxelles (Bruxelles, 26-28 juin 2007). Turnhout: Brespols, 2011. p. 393-402.

SIQUANS, Agneth. Foreignness and Poverty in the Book of Ruth: A Legal Way for a Poor Foreign Woman to be Integrated into Israel. In: *Journal of Biblical Literature*. Vol. 128. No. 3. Atlanta: SBL, 2009. p. 443-452.

SKARSTEN, Roald. Some applications of computers to the study of ancient Greek texts: a progress report. In: *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*. Vol. LXVI. Oslo: Taylor & Francis, 1991. p. 203-220.

SKINNER, John. *Jeremias: Profecia e Religião*. Trad. Rubem Alves. São Paulo: ASTE, 1966.

SLY, Dorothy I. *Philo's Alexandria*. London / New York: Routledge, 1996.

SMALLWOOD, E. Mary. *Philonis Alexandrini Legatio ad Gaium*. Edited with an Introduction, Translation and Comentary. Leiden: Brill, 1961.

SMOAK, Jeremy D. Building Houses and Planting Vineyards: The Early Inner-Biblical Discourse on an Ancient Israelite Wartime Curse. In: *Journal of Biblical Literature*. Volume 127, number 1. Society of Biblical Literature: Atlanta: 2008. p. 19-35.

SOMMER, Benjamin D. Exegesis, Allusion and Intertextuality in The Hebrew Bible: A Response to Lyle Eslinger. In: *Vetus Testamentum*. XLVI, 4. Leiden: Brill, 1996. p. 479-489.

SOMMERSTEIN, Alan H. *Greek Drama & Dramatists*. New York: Routledge, 2002.

SPARKS, George Downing. The Hebrew Prometheus; or, the Book of Job. In: *The Sewanee Review*, Vol. 11, No. 1. Baltimore: The Johns Hopkins University Press: 1903. p. 49-63.

SPARKS, Kenton L. *Ethnicity and Identity in Ancient Israel: Prolegomena to the Study of Ethnic Sentiments and Their Expression in the Hebrew Bible*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1998.

STAROBINSKI-SAFRAN, E. La communauté juive d'Alexandrie a l'époque de Philon. In: *ALEXANAPINA: Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie*. Paris: CERF, 1987.

STEIN, David E. S. The noun שִׁיט (šîš) in biblical hebrew: a term of affiliation. In: *Journal of Hebrew Scriptures*. Volume 8, 2008. Disponível em: <http://www.arts.ualberta.ca/JHS/Articles/article_78.pdf>. Acesso em 11 de junho de 2010.

STEINER, George. *The Death of Tragedy*. London: Faber and Faber, 1961.

STERLING, Gregory E. Review of Maren Niehoff, *Philo on Jewish Identity and Culture: Texts and Studies in Ancient Judaism* 86. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001. In: *IOYΔAIOΣ Review*. Volume 12.007. October, 2002. Disponível em: <ftp://ftp.lehigh.edu/pub/listserv/ioudaios-review/1.2002/niehoff.sterling.007> Acesso em 08/08/2011.

_____. Judaism between Jerusalem and Alexandria. In: COLLINS, John J. and STERLING, Gregory E. *Hellenism in the Land of Israel*. Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press, 2001. p. 263-301.

_____. 'Thus are Israel': Jewish Self-Definition in Alexandria. In: *The Studia Philonica*

Annual. Atlanta: SBL, 1995. p. 1-18.

_____. "The Queen of the Virtues": Piety in Philo of Alexandria. In: *The Studia Philonica Annual*. No. 18. Atlanta: SBL, 2006. p. 103-123.

_____. Turning to God: Conversion in Greek-Speaking Judaism and Early Christianity. In: GRAY, Patrick; O'DAY, Gail R.. *Scripture and Traditions: Essays on Early Judaism and Christianity in Honor of Carl R. Holladay*. Leiden: Brill, 2008. p. 69-95.

STRUCKENBRUCK, Loren. To what extent did Philo's treatment of Enoch and the Giants presuppose a knowledge of the enochic and other sources preserved in the Dead Sea scrolls? In: *The Studia Philonica Annual*, Volume XIX. Atlanta: SBL, 2007. p. 131-142.

STUART, Douglas. *Hosea-Jonah*. Word Biblical Commentary. Volume 31. Waco (Texas), Word Books, 1987.

SUSIN, André L. *Mimesis e tragédia em Platão e Aristóteles*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). 2010. 178f. Porto Alegre: Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRGS, 2010.

SVEBAKKEN, Hans. *Philo of Alexandria's Exposition of the Tenth Commandment*. Tese (Doctor of Philosophy / Program in Theology). 2009. 296f. Chicago: Loyola University Chicago, 2009.

SZESNAT, Holger. Philo and Female Homoeroticism: Philo's use of γύνανδρος and recent work on *tribades*. In: *Journal for the Study of Judaism*, XXX, 2. Leiden: Brill, 1999. p. 140 – 147.

_____. 'Pretty Boys' in Philo's *De Vita Contemplativa*. In: *The Studia Philonica Annual*, 10. Atlanta: SBL, 1998. p. 87-107.

TAUB, Liba. *Ancient Meteorology*. London: Routledge, 2003.

TAYLOR, Joan. *Jewish Woman Philosophers of First-Century Alexandria: Philo's 'Therapeutae' Reconsidered*. Oxford / New York: Oxford University Press, 2006.

_____.; DAVIES, Phillip R. The So-Called Therapeutae of "De Vita Contemplativa": Identity and Character. In: *The Harvard Theological Review*. v. 91, n. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 3-24.

TCHERIKOVER, Victor. *Hellenistic Civilization and the Jews*. Peabody (Massachusetts): Hendrickson Publishers, 1999.

TERRIEN, Samuel. *Jó*. Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 1984.

THIRTLE, James William. *Old Testament Problems: Critical Studies in the Psalms & Isaiah*. London: Henry Frowde, 1907.

THOMPSON, John Arthur. *The book of Jeremiah*. Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1980.

TOBIN, Thomas H. Philo and the Sibyl: Interpreting Philo's Eschatology. In: RUNIA, David T.; STERLING, Gregory E.. *The Studia Philonica Annual: Studies in Hellenistic Judaism*. Volume IX. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1997. p. 84-103.

TORRENTS, José Montserrat. El marco religioso del cristianismo primitivo (II): Reflexiones y perspectivas. In: PIÑERO, Antonio. (Ed.) *Orígenes del cristianismo: Antecedentes y primeros pasos*. Córdoba: Ediciones el Almendro: 1991. p. 67-80.

TORREY, Charles C. The Older Book of Esther. In: *The Harvard Theological Review*. Vol. 37, No. 1. Cambridge: Cambridge University Press / Harvard Divinity School, 1944. p. 1-40.

UBIGLI, Liliana Rosso. The Image of Israel in the Writings of Philo of Alexandria. In: CALABI, Francesca. *Italian Studies on Philo of Alexandria*. Leiden: Brill, 2003. p. 53-73.

UTZSCHNEIDER, Helmut. Is there a Universal Genre of "Drama"?: Conjectures on the Basis of "Dramatic" Texts in Old Testament Prophecy, Attic Tragedy and Egyptian Cult Plays. In: LISS, Itanna; OEMING, Manfred. *Literary Construction of Identity in Ancient World*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2010.

VEILLARD, Christelle. L'acteur, le masque et le danseur: la métaphore du théâtre dans le système stoïcien. In: *Actes du Colloque international Theatrum Mundi*. Théâtre et philosophie. Formes et mutations d'une vision du monde et du théâtre (à paraître). [texto gentilmente fornecido pela autora antes da publicação]

VERMES, Géza. *Post-Biblical Jewish Studies*. Leiden: Brill, 1975.

VIEIRA, Geraldo Dondici. *A grande ruína: teologia e pedagogia do castigo divino em Jr 11,1 – 6,30*. Juíz de Fora: [s.n.], 2008.

VOGELS, Walter. *Moisés e suas múltiplas facetas: Do Êxodo ao Deuteronômio*. Trad. Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 2003.

WALTKE, Bruce K., O'CONNOR, M. *Introdução à sintaxe do hebraico bíblico*. Trad. Adeleir Garcia Esteves et alii. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

WHEDBEE, William. The comedy of Job. In: POLZIN, Robert and ROBERTSON, David A. *Semeia 7*. Atlanta: SBL, 1977. p. 1-39.

WILL, Edouard, ORRIEUX, Claude. *"Prosélytisme Juif"? Histoire d'une erreur*. Paris: Les Belles Lettres, 1992.

WILSON, P. J. Tragic Rhetoric: The Use of Tragedy and Tragic in the Fourth Century. In: SILK, M.S. *Tragedy and the Tragic: Greek Theatre and Beyond*. Oxford: Clarendon Press, 1998. p. 311-331.

WINSTON, David. Judaism and Hellenism: Hidden Tensions in Philo's Thought. In: *The Studia Philonica Annual: Studies in Hellenistic Judaism*. Volume II. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1990. p. 1-19.

_____. *Philo of Alexandria: The Contemplative Life, The Giants, and Selections*. Translation and Introduction by David Winston. Mahwah (NJ): Paulist Press, 1981.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Wiener Ausgabe: Studien Texte*. Wien: Springer-Verlag, 1999.

WOLFF, Hans Walter. *Studi sul libro di Giona*. Studi Biblici 59. Traduzione di Gianfranco Forza. Paideia Editrice: Brescia, 1982.

WOLFSON, Harry Austryn. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. Two Volumes. Fifth Printing Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press, 1982.

ZVI, Ehud Ben. Jonah 4:11 and the Metaphoric Character of the Book of Jonah. In: *Journal of Hebrew Scriptures*. Vol. 9. 2009. Disponível em: <http://www.jhsonline.org/Articles/article_107.pdf>. Acesso em 10 de agosto de 2012.