

## JOSEFO REVISITADO: INTERPRETAÇÕES HISTORIOGRÁFICAS DA OBRA DE FLÁVIO JOSEFO

*Alex Degan\**

### RESUMO

*Este artigo discute algumas interpretações que a obra do historiador Flávio Josefo recebeu da historiografia contemporânea, apontando possibilidades de interpretações de seus escritos.*

**PALAVRAS-CHAVE:** *Flávio Josefo. Judaísmo. História. Roma.*

### DEBATES EM TORNO DE FLÁVIO JOSEFO ENQUANTO HISTORIADOR E FONTE

Para um leitor desavisado e inexperiente nos debates historiográficos presentes em torno de Flávio Josefo, assustam as enormes polêmicas em torno de sua obra e vida. É incrível observar como até hoje sua importância transcende os campos da História Antiga e dos debates acadêmicos, ganhando fôlego em debates religiosos e políticos contemporâneos em Israel e em círculos judaicos e cristãos (DEGAN, 2013, p. 110). Josefo aparece na historiografia de muitas formas, por vezes expressando juízos de valores morais, que por assim serem variam muito. Todavia, a historiografia é unânime em reconhecer sua importância enquanto fonte de estudos da Palestina romana no período final do Segundo Templo e início do Cristianismo Primitivo (séculos II a. C. e I d. C.). Arnaldo Momigliano, por exemplo, não deixa de reconhecer o papel dedicado de Josefo enquanto historiador, mas ressalta seu radical comprometimento com Roma, refletido em um judaísmo *incolor* (MOMIGLIANO, 1991, p. 200), nem falso, nem trivial, mas retórico e vinculado com a governança latina na Palestina. Tanto assim é que, para Momigliano, Josefo deixa escapar duas forças da cultura judaica que aceleram sua importância após a fatalidade do Templo: o gênero apocalipse e o crescimento das sinagogas (MOMIGLIANO, 1992, p. 187). Posições similares são adotadas pelo filósofo e teólogo Gabriele Cornelli (2003) e pelos historiadores Richard Horsley e John Hanson (1995), embora sem a mesma atenção aos pontos levantados por Momigliano. Cornelli (2003, p. 29) aponta Josefo como fonte indispensável, mas a qualifica como problemática, pouco confiável

\* Professor da Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFMTM). Pesquisador do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (LEIR) e do *Vivarium* (Laboratório de estudos sobre a Antiguidade e Medieval). Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (USP). E-mail: falecomdegan@gmail.com.

devido suas implicações políticas e ideológicas com a elite de Jerusalém e com os romanos representados pelos Flávios. Já Horsley e Hanson, que se preocupam em estudar os movimentos populares na Palestina do século I, utilizam este caráter “problemático” de Josefo como principal instrumento de análise (HORSLEY; HANSON, 1995, p. 12-19), apontando suas influências literárias e suas relações políticas como paradigmas na escolha de um método.<sup>1</sup>

Desconfiando da autoridade de Flávio Josefo enquanto fonte histórica, podemos observar as análises de Richard Laqueur (2005) e, mais contemporâneo, de Seth Schwartz (1990). O trabalho clássico de Laqueur é interpretado por Bilde como uma análise que desqualifica quase inteiramente a confiabilidade de Josefo. Para Bilde (1988, p. 174), Laqueur interpretou Josefo dentro do seguinte quadro: “according to this (classical) view Josephus is regarded as an egoistic turncoat with no independent standpoint, someone whose points of view were for sale to the highest bidder”.

O caminho seguido por Schwartz não é muito diferente, aprofundando-se na utilização que Josefo faz dos textos sagrados. Para Seth Schwartz, sendo Flávio Josefo um sacerdote, deveria ter maior segurança e cuidado ao citar e reproduzir passagens bíblicas em suas obras (SCHWARTZ, 1990, p. 24-25). Analisando as citações bíblicas nos textos josefianos, Schwartz (1990, p. 26) concluiu que “they show that Josephus was either too ignorant or too lazy [...]; if they reflect his own memory of his biblical readings, they suggest that his reading was scanty and prove that his memory was muddled”.

Visto como um *travel book* de uma exótica região do império, Schwartz retoma a teoria dos assistentes<sup>2</sup> para reconhecer os acertos de Josefo quando ele se utiliza da tradição literária clássica (SCHWARTZ, 1990, p. 36). Ignorante quando fala do judaísmo e auxiliado por secretários quando trata dos pensadores greco-romanos, Flávio Josefo produziria uma obra literária confusa e repleta de lacunas e fragilidades. Laqueur (BILDE, 1988, p. 174) e Schwartz (1990, p. 45) também se aproximam ao revelar a falta de consistência e de unidade em suas obras, visão compartilhada por Simon e Benoit (1987, p. 215), que descrevem Josefo como um “burguês pró-romano”, autor de livros “sem objetividade e seriedade”. De acordo com estes autores, Flávio Josefo não teria nos legado uma obra consistente, carente de um ponto de vista independente, devido aos seus fortes compromissos com o poder romano.

Uma moderna concepção de Josefo começou a se desenvolver na virada do século XX (BILDE, 1988, p. 175; HORSLEY, 2000, p. 13), refletindo a publicação dos trabalhos de análise e tradução josefiana de Henry St. John Thackeray (2000). A mudança elucubra um novo olhar sobre a fonte, com especial atenção aos relacionamentos entre vida e obra e ao ambiente em que tal relação se deu. Assim, os excessos de juízos morais sobre Flávio Josefo foram minimizados, uma vez

<sup>1</sup> Para os autores, “em geral essas obras são em favor próprio, pró-romanas, defensivas da elite judaica, certamente anti-revolucionárias e na verdade anticamponesas. Portanto, a nossa fonte primária apresenta uma série de complicações e coloca exigências aos instrumentos analíticos” (HORSLEY; HANSON, 1995, p. 14).

<sup>2</sup> Para o uso de secretários na redação do *Bellum Judaicum*, consultar: Schürer (1985, p. 76); Feldman (1999, p. 903); Ibáñez (1997, p. 22); Rajak (1983, p. 233-236). Henry Thackeray entendeu este suporte de assistentes helenistas como uma explicação das “presenças helenas” na obra de Josefo, construindo a “teoria dos assistentes”. Nela Thackeray (2000, p. 65-80) identificou dois estilos de narração: o “Thucydidean Hack” (presente na metodologia histórica tipicamente grega de sua obra) e o “Sophoclean Assistant” (encontrada nas descrições dramáticas contidas em todo o texto). Seth Schwartz retomou o debate, mas deu uma nova interpretação, entendendo que toda a influência grega –especialmente de Tucídides – foi colhida nas leituras que Josefo realizou de Nicolau de Damasco (SCHWARTZ, 1990, p. 45). Neste ponto concordamos com as interpretações de Arnaldo Momigliano (1991, p. 93), Per Bilde (1988, p. 203) e Tessa Rajak (1983, p. 233-236), que minimizaram a teoria de Thackeray, demonstrando que estas influências helenas na obra de Josefo foram trabalhadas nos quadros de uma interpretação judaica. Além disto, como a redação de textos em rolos de papíro era uma atividade bastante complexa (IGLESIAS ZOIDO, 2010, p. 61-67), Josefo deve ter utilizado uma equipe nesta empreitada.

que se tornou mais relevante e produtivo analisar as circunstâncias nas quais seus escritos foram produzidos, e não enquadrá-los numa moldura da pura propaganda política. Thackeray, especialista em língua grega, estudou dois temas que são discutidos até hoje: a versão eslava do *Bellum Judaicum* e a teoria dos secretários assistentes. Seu trabalho direcionou o debate historiográfico na afirmação da originalidade dos escritos de Josefo (THACKERAY, 2000, p. 1-14), ponto que muitos estudiosos posteriores se preocuparam em debater. Tessa Rajak (1983, p. 102-103) e Per Bilde (1988, p. 177), por exemplo, reafirmam a originalidade da obra de Josefo, identificando uma preocupação geral, presente em todos os seus escritos, de reestabelecer e acentuar valores positivos no Judaísmo (atividade complexa, tendo em vista o ambiente hostil após a rebelião de 66-70), direção oposta a de Seth Schwartz, que assinala as inúmeras contradições existentes entre seus livros e as fontes que ele consultou.<sup>3</sup> Entretanto, a legitimidade que seus livros conquistaram, desde cedo, dentro das comunidades cristãs, atesta, ao menos, que sua obra comportava alguma qualidade, pois a mesma foi percebida pelas primeiras autoridades da igreja primitiva (IGLESIAS, 1994, p. 64).

Outra afirmação constante na moderna historiografia versa sobre a ineficácia em analisar suas obras sem tecer cuidadosas relações com sua vida e ambiente. Mais do que qualquer outro autor da Antiguidade, Josefo deveria ser compreendido não só por seus atributos literários e estilísticos, mas principalmente pelo peso de suas relações sociais e políticas estabelecidas com os grupos de judeus palestinos e com as lideranças romanas. Tal relação se apresenta tão fundamental para parte da historiografia que David M. Rhoads (1976, p. 5) considera indispensável este trabalho: “Since Josephus was a participant in and eyewitness to much which he records, a knowledge of his life and activities as revealed through his Works is indispensable to an understanding of his writings and the history he relates”.

De fato, encontramos em Josefo um autor que está profundamente envolvido com os fatos que narra,<sup>4</sup> feito que ele não se cansa de qualificar como positivo, pois é conhecedor do Judaísmo e foi testemunha da guerra. Assim, como diz Mireille Hadas-Lebel (1991, p. 45):

ao ler o relato de Josefo, é preciso não esquecermos que no momento de sua redação definitiva ele paga um tributo de gratidão a dois imperadores sucessivos, Vespasiano e Tito, e que tem contas a ajustar com certos clãs judaicos.

Experimentando os dois lados na grande revolta judaica (RHOADS, 1976, p. 4), profundamente comprometido com os Flávios e com a antiga classe dirigente judaica,<sup>5</sup> estas características devem direcionar o trabalho do historiador (GOODMAN, 1994a, p. 35). Flávio Josefo foi um aristocrata judeu, um sacerdote fariseu e devia sua sobrevivência, na violenta guerra, aos romanos, ou seja, sua visão do judaísmo e do lugar dos judeus dentro do Império Romano estava orientada por estes compromissos. Além destes elementos, também encontramos em seus livros uma preocupação em

<sup>3</sup> Schwartz aponta como prováveis causas destas contradições o uso que Josefo fez de sua documentação, se apoiando na memória ou em prováveis versões populares e “sacerdotais” dos textos sagrados. Para Schwartz (1990, p. 25), “the BJ passages so diverge from, and even contradict, our biblical texts that it is clear that Josephus was working for the most part from memory, not from a text, and that what he remembered may often have been popular or priestly story-telling or practice”.

<sup>4</sup> “We have observed that during his life Josephus was deeply involved in the history of his nation in its most decisive period. Furthermore, we have also seen that because of this he is a highly committed author. He pursues a great number of interests of a personal as well as of a political and theological nature. He has clearly defined messages to relay to his various groups of readers, the ruling class in Rome, his Jewish countrymen and last but not least the Greco-Roman society which takes an interest in Judaism” (BILDE, 1988, p. 191).

<sup>5</sup> “En écrivant, il a sauvé de l’oubli tout un pan de l’histoire de son peuple, sans atteindre cependant à la froide distanciation du simple spectateur: vic-time, lui-même, des vicissitudes du temps, il a vécu les interrogations, les compromissions, les revirements d’opinion qui accompagnent les tourmentes” (SAULNIER, 1990, p. 84).

escrever um relato histórico com uma sequência de eventos cronológicos bastante lógica (BILDE, 1988, p. 197), evidenciando uma vontade de produzir algo maior que um simples panfleto de propaganda Flávia (RHOADS, 1976, p. 8). Mesmo suas escusas e justificativas para suas escolhas durante a guerra são perfeitamente compreendidas quando nos atentamos aos seus compromissos, pois, como nos lembrou Arnaldo Momigliano (1987, p. 194), era ele um fugitivo em uma corte romana hostil às práticas e tradições judaicas.

Observação importante também deve ser feita quanto aos diferentes propósitos de sua extensa obra. Por exemplo, não devemos procurar em seus livros uma mesma visão da religião judaica, pois cada um deles atende um objetivo distinto. O mesmo ocorre quando Josefo fala dos grupos de rebeldes que surgiram na Judéia no século I d. C., os descrevendo sempre de maneira negativa e extremamente pejorativa, mas se valendo de diferentes formas (DEGAN, 2009). No *Bellum Judaicum*, por exemplo, que se preocupava em produzir um relato da guerra, os grupos judaicos envolvidos no conflito não são medidos através de uma única fórmula, encontrando Josefo distinções entre as confrarias que militaram na rebelião; os essênios foram elogiados pelo exemplo de fidelidade religiosa, apesar do envolvimento na guerra, atitude que ele não reproduziu quando retratou os sicários e zelotes, desqualificados sem graduações. Já em *Vita* ele se preocupou em refletir acerca de seu próprio envolvimento no conflito, relativizando as atitudes de alguns judeus rebelados (como a de seus companheiros) e mergulhando nas disputas intestinas da Galileia (BILDE, 1988, p. 177). Todavia, as contradições entre suas obras não devem nos fazer olvidar que elas envolveram um complexo trabalho de composição que durou muito tempo (RAJAK, 1983, p. 235), com diferentes influências operando. Se *Bellum Judaicum* foi uma obra “encomendada” (HADAS-LEBEL, 1991, p. 237), dedicando espaços importantes para prestigiar a nova dinastia Flávia, seus outros livros, escritos num período de vinte anos, não se ocuparam necessariamente disto.

A historiografia analisada neste espaço também procurou responder a questão da qualidade de Flávio Josefo enquanto fonte histórica, considerando o quanto seus escritos dialogavam e estabeleciam relações de compatibilidade com o que se entendia, em seu tempo, por “escrita da História” (SAULNIER, 1990, p. 84). Seth Schwartz, que realiza um estudo sobre o desenvolvimento intelectual de Josefo, está convencido de sua incapacidade em realizar tal empresa, apontando as numerosas contradições entre suas obras (SCHWARTZ, 1990, p. 25) e sua ignorância sobre fontes que deveria conhecer. Curiosamente, a obra mais interessante de Josefo para se estudar seu percurso intelectual, *Contra Apionem*, foi descartada por Schwartz, pois este a considera uma cópia ou pastiche de um manual de retórica alexandrino,<sup>6</sup> literatura que o mesmo Schwartz se esforça em demonstrar que Josefo desconhecia ou ignorava (SCHWARTZ, 1990, p. 44). Neste ponto de vista, embora Schwartz reconheça que seus livros apresentam algum conhecimento sobre os textos sagrados judaicos, os acertos de Josefo não derivam de suas pesquisas ou de seu conhecimento, mas de autores que ele resumiu e se apropriou.<sup>7</sup> Interpretação que consideramos mais acertada foi formulada por Per Bilde, segundo a qual Josefo tratou com cautela suas fontes

<sup>6</sup> “It is probably wisest to suppose that *CAp* is closely based on one or two Alexandrian-Jewish apologetic pamphlets probably written during the Jewish-Greek disturbances of the thirties and forties” (SCHWARTZ, 1990, p. 23).

<sup>7</sup> Schwartz (1990, p. 30-38) afirma que quando Josefo é fiel aos textos sagrados isto se deve à popularidade do texto (como no caso do *Êxodo*), ou a conhecimentos alheios (como nas semelhanças entre as profecias do profeta Jesus ben Ananias, retratado por Josefo no *Bj*, 6:301, e as do bíblico Jeremias. Schwartz conclui que as semelhanças e conhecimento de Jeremias se devem a Jesus, e não ao historiador Josefo). Quanto aos conhecimentos referentes ao mundo grego e romano, seus acertos se devem aos seus colaboradores (SCHWARTZ, 1990, p. 36), aos estudos da obra de Nicolau de Damasco (SCHWARTZ, 1990, p. 38) e ao conhecimento popular que estas culturas tinham na Palestina (SCHWARTZ, 1990, p. 38).

escritas, de preferência as judaicas, ainda fazendo uma ligação, quando possível, com outras greco-romanas,<sup>8</sup> mas as utilizando livremente, optando por gêneros gregos mais próximos do dramático, do erótico e das histórias curtas (BILDE, 1988, p. 196), intercaladas com discursos. Para Bilde, Josefo não seria o autor de livros que repercutiam apenas leituras de autores importantes, como Dionísio de Halicarnasso, mas traria composições originais em suas formulações. Richard A. Horsley, em seu estudo sobre a Galileia contemporânea nos tempos de Jesus de Nazaré (HORSLEY, 2000), registrou que a preocupação de Josefo em descrever galileus, idumeus e outros judeus de formas distintas e singulares apresentava um bom retrato da sociedade judaica da época, diversificada e dividida (HORSLEY, 2000, p. 18), opinião compartilhada por Martin Goodman, que considerou a preocupação josefiana com a divisão social mais do que uma concessão helenística ou chiste difamatório dos rebeldes, mas uma real atenção de Josefo em registrar o real estado de tensão social em que a Palestina se encontrava.<sup>9</sup> Ao tratar de assuntos romanos, David M. Rhoads (1976, p. 15) observou que o grande conhecimento que Josefo demonstrou ter sobre as movimentações das legiões romanas na Judéia (*BJ*, 2: 237) só seria possível se ele tivesse tido acesso aos arquivos de guerra em Roma, opinião que também aparece em Thackeray (2000, p. 15; 24), Saulnier (1990, p. 89) e Hadas-Lebel (1991, p. 238). Mais lacônico, porém incisivo, foi Arnaldo Momigliano (1991, p. 73), ao dizer que “ao elaborar *Contra Apião*, Flávio Josefo pesquisou cuidadosamente as referências a judeus na literatura grega”.

## O LUGAR DE JOSEFO DENTRO DA TRADIÇÃO LITERÁRIA GRECO-ROMANA E JUDAICA

Como podemos avaliar as contribuições das obras de Josefo na produção literária da segunda metade do século I d. C.? Com quais tradições ele dialogou? Fez uma obra com vistas ao público greco-romano ou desejou alcançar os judeus da Diáspora e do Oriente? Estas são algumas das recorrentes perguntas debatidas pela historiografia e que vamos tentar abordar.

De imediato, vale a observância do nome com o qual Josefo passou para a posteridade: *Flavius Josephus* (HADAS-LEBEL, 1991, p. 11; DEGAN, 2013, p. 133). Este nome híbrido, unindo seu nome hebreu “latinizado” com a *gens* de Vespasiano, é o cartão de visita de uma obra que também se equilibra, mistura e reconcilia tradições. A idéia de que Josefo é apenas mais um autor helenista,<sup>10</sup> escrevendo num Oriente Romano entreposto de várias culturas, não é absurda. Mas, como pretendemos mostrar, ele inovou ao compor uma obra híbrida, tal qual seu nome latino. Começando pela língua adotada para produzir sua obra, o grego, já podemos o vincular à literatura greco-romana (BILDE, 1988, p. 202) produzida no Alto Império. Para Arnaldo Momigliano (1992, p. 186), “su absorción de modos de pensar griegos señala su ruptura con los judíos de Palestina, y sin embargo al mismo tiempo desarrolló una apología del judaísmo que en muchos sentidos reflejaba la situación de la diáspora”.

<sup>8</sup> “Josephus treats his sources cautiously and meticulously. Moreover, he often supplements and expands his sources with additional material in the form of quotations from and paraphrases of Greco-Roman literature, official documents, geographical, topographical and other information such as legends, etc.” (BILDE, 1988, p. 196).

<sup>9</sup> “Os profetas do Antigo Testamento criticavam severamente judeus individuais e a nação como um todo por suas falhas em seu relacionamento com Deus, mas acreditar em desunião social como uma causa fundamental de catástrofe é algo especificamente grego. Sua adoção por Josefo para explicar sua própria sociedade reflete então, provavelmente, não ideologia, e sim o real estado de coisas” (GOODMAN, 1994a, p. 33).

<sup>10</sup> Per Bilde (1988, p. 200) argumenta que a helenização da cultura judaica não está restrita aos escritos de Josefo: “the Jewish tradition, its contents, form and language are subjected to a certain transformation. We recognize this phenomenon from the Septuagint, Philo and the New Testament, all of which testify to how a Jewish tradition which is already Hellenized in varying degrees is radically changed by being translated into the Greek language”.

De fato, após uma primeira versão de *Bellum Judaicum* em aramaico, destinada aos judeus partos,<sup>11</sup> além das fronteiras orientais do Império Romano (*BJ*, 1: 3-6), a razão de Josefo escrever em grego, como assinalou Momigliano (1992, p. 195), reforça sua vinculação com a cultura helenística de seus prováveis leitores, romanos da elite, aristocratas do Mediterrâneo e judeus da Diáspora. Não obstante, se houve aproximação com o gênero história e com o uso respeitoso e cuidadoso do grego *koiné* (IGLESIAS, 1994, p. 53), são nestes pontos que a ruptura com os judeus palestinos se apresenta. Josefo tornou-se, com o passar dos anos e com a evolução de suas obras, cada vez mais comprometido com o Judaísmo, militando em torno de uma tradição e religiosidade judaica que deveria existir dentro da governança romana, aproximando-se do que provavelmente já era experimentado nas comunidades da Diáspora (MOMIGLIANO, 1992, p. 186). Se há um rompimento relativo com o Judaísmo palestino, ele fundamenta-se nos recursos literários utilizados, interconectados com um ambiente intelectual helenístico e romano, e com o impacto do fim do Templo e da destruição de Jerusalém.

No entanto, antes da catástrofe de 70 d. C., Josefo teve predecessores grandiosos nesta direção apontada por seus escritos, como Fílon de Alexandria e a versão dos *LXX* (a Bíblia grega também conhecida como *Septuaginta*). Fílon, um filósofo de Alexandria, partiu do método alegórico grego na tentativa de conciliar as filosofias grega e judaica. A versão dos *LXX*, um enorme esforço judaico de tradução dos textos sagrados para o grego,<sup>12</sup> também referenda a idéia de um Judaísmo presente no mundo urbano helenístico, distante do Templo, mas não indiferente. Ambos os predecessores de Josefo, Fílon e a *LXX*, fracassaram se seus objetivos eram atender ou despertar a “intelligentsia pagã” (MOMIGLIANO, 1991, p. 85): permaneceram no âmbito judaico e, especialmente com a *Septuaginta*, só deixaram os limites das sinagogas com o crescente interesse desenvolvido pelos cristãos. Com Josefo a receptividade imediata de um público gentil também não foi muito diferente. Sabemos através de *Vita* que Justo de Tiberíades respondeu a interpretação josefiana da guerra e que, nos séculos posteriores, seus livros colheram sucesso entre autores cristãos como Eusébio de Cesaréia e Orígenes (IGLESIAS, 1994, p. 63; DEGAN, 2013, p. 113). Mas o silêncio dos textos romanos pagãos em relação aos seus escritos sugere a idéia de que ele teria sido ignorado, ou quase,<sup>13</sup> como autor da tradição greco-romana. Josefo nos informa que o livro *Bellum Judaicum* foi lido por Vespasiano e Tito (*Vita*, 363), como também pelo rei Agripa II (*Vita*, 364-367).

Podemos considerar certa a sua associação na literatura greco-romana do século I simplesmente porque ele, além de escrever em grego para um público helenizado, segue o gênero História (no *BJ*), afirmando uma preocupação com a “verdade” em sua narrativa (*Vita*, 336-339; 357-367; *BJ*, 1: 30). Para Per Bilde (1988, p. 203):

<sup>11</sup> Sobre a presença de judeus no Império Parta e o relativo risco de levante provocado por eles: “Apesar das enormes perdas sofridas pelos judeus na Judéia, estes ainda eram muito numerosos, tanto no Império Romano quanto nas suas províncias orientais, onde recomaçava a se esboçar o perigo parta e onde se situava o pequeno reino de Adiabene, em parte convertido ao judaísmo. Por solidariedade a seus irmãos da Judéia, eles podiam pegar em armas contra Roma ou participar de alguma guerra fomentada por um outro povo oriental: partas, babilônicos ou árabes” (HADAS-LEBEL, 1991, p. 237).

<sup>12</sup> Para Arnaldo Momigliano (1991, p. 84), “o fato de que a diáspora mediterrânea rapidamente se tornara grega propôs um problema acerca do conhecimento da Torá. Na Palestina e na Babilônia o hebraico permanecera uma língua literária. A tradução oral da Bíblia para o aramaico era suficiente para manter os incultos informados. No Egito o conhecimento do hebraico se tornou excepcional, ao mesmo tempo que havia todos os atrativos da literatura grega. A Torá tinha de estar acessível em grego tanto para o serviço religioso quanto para a leitura particular. Isso significa uma tradução escrita. Da Torá a tradução foi posteriormente estendida ao restante da Bíblia. O processo deve ter levado dois séculos”.

<sup>13</sup> Com a exceção de Porfírio, autor grego de um livro sobre a abstinência, que utilizou Josefo como fonte para descrever os essênios (*De abstinentia ab esu animalium*, IV, II). Suetônio (*Vespasianus*, 5, 6) e Dião Cássio (LXVI, I) relatam sua predição ao general Vespasiano, o que poderia indicar uma leitura do *Bellum Judaicum*.

Josephus wishes to resemble Thucydides and Polybius, and may in fact be considered to be dependent on his predecessor Nicolas of Damascus, in his rendering of the history of the Jewish people in the Greco-Roman period [...]. Josephus wishes to appear and to be evaluated as a Hellenistic historian of the strictest school.

A presença e dívida que Josefo mantinha com a obra de Nicolau de Damasco são atestadas por todo o debate historiográfico como sua única certeza de leitura helena (RHOADS, 1976, p. 14; BILDE, 1988, p. 203; IGLESIAS, 1994, p. 56; MOMIGLIANO, 1991, p. 93; VIDAL-NAQUET, 1980, p. 77-78), mas o grau desta dependência ainda comporta discussões. Seth Schwartz, por exemplo, acredita que Josefo leu Nicolau e diz que dele retirou toda a metodologia e influência de Tucídides. Para Schwartz (1990, p. 45):

of classical authors, Josephus had certainly read of the last fifty or so books of Nicolas' General History. Thought it is to be assumed that he had read, or was in the process of reading, some additional history and rhetoric, there is rather little evidence of this reading in *BJ*.

Arnaldo Momigliano (1991, p. 93), contrariando Schwartz, registrou que Josefo utilizou os trabalhos de Nicolau, mas o fez dentro de uma interpretação judaica, ponto de vista similar ao de Bilde (1988, p. 203), que supõe o uso de Nicolau como fonte para sua história da Judéia no período greco-romano no *BJ*. Além da utilização de Nicolau, podemos identificar em suas obras, em especial no *BJ*, estreitos usos de estruturas comuns na historiografia greco-romana do período, como a busca pela verdade, a censura aos autores anteriores que falharam por suas visões imparciais (HADAS-LEBEL, 1991, p. 238), a presença de um prefácio explicativo<sup>14</sup> do plano geral da obra, a preocupação em procurar os fundamentos históricos para as crises presentes (PIRES, 1999, p. 149), a utilização de discursos intercalados com a narrativa (HADAS-LEBEL, 1991, p. 181; IGLESIAS, 1994, p. 54; RAJAK, 1983, p. 80), dados geográficos e o uso de frases padrões, prontas, os *topoi*.<sup>15</sup> Além disto, há um contínuo esforço didático em explicar (BILDE, 1988, p. 201), com termos gregos, estruturas típicas dos judeus palestinos, como as seitas judaicas, por exemplo. Outra aproximação pode ser feita com Políbio,<sup>16</sup> que como Josefo também era um exilado em Roma. Os dois escreveram preocupados em compreender o êxito romano (RAJAK, 1983, p. 101), transformador da cidade em dona incontestável do Mediterrâneo (MOMIGLIANO, 1992, p. 187). Se Políbio procurou compreender o sucesso romano através de uma análise de sua vitoriosa constituição, Josefo relacionou as façanhas latinas com os desígnios de YHWH.

<sup>14</sup> Refletindo acerca dos prólogos presentes nos textos de Heródoto e Tucídides, Francisco Murari Pires (1999, p. 147) observou que: “Já desde a abertura, conformada como prólogo, a historiografia helênica, nascente com Heródoto e Tucídides, assinala nexos que a vinculam tributária da composição épica, similarmente encetada por um próêmio. Dessa tradição (dis)posta pela epopéia, ela herda, pois, as convenções de exposição inicial que enunciam os tópicos declarativos de sua identidade de memória narrativa de acontecimentos passados. Especialmente com Tucídides, essa norma compositiva revela plenitude de formulação sistematizada, englobando e articulando, no corpo mesmo de um tal próêmio/prólogo, toda a gama de fundamentos que dispõem os princípios ordenadores de sua constituição narrativa”.

<sup>15</sup> Acerca deste uso por Josefo, cf. Bilde (1988, p. 203). Para uma caracterização geral no âmbito da historiografia grega clássica, ver Pires (1999, p. 151).

<sup>16</sup> Hadas-Lebel (1991, p. 241) observou a proximidade de Josefo com o historiador grego: “Com certeza, Josefo sentia ter afinidades com esse coríntio do século II (a.C.), deportado para a Itália depois de ter combatido Roma e se tornando preceptor e amigo de Cipião Emiliano, a quem acompanhou no cerco a Cartago. Em seguida, tentara impedir uma guerra entre Roma e a liga aqueana, consciente que estava da disparidade das forças em confronto, e só voltara à Grécia para assistir à ruína de sua cidade natal, Corinto, cruelmente abarcada pelos romanos no ano 146. Mas Políbio não se limitara a escrever o relato de uma guerra, ele se propunha a fazer uma história geral, estendendo-se sobre quase um século, a explicar e comentar os acontecimentos. Era desse modo que ele se esforçava por compreender a natureza desta potência romana que vencera sua pátria. Josefo faz o mesmo quando nos descreve a organização do exército de Vespasiano”.

Já com Tucídides, Josefo buscou um modelo para sua história política apresentada em *Bellum Judaicum* e estruturas literárias importantes em sua narrativa, como os discursos, a preocupação com causas encobertas e a construção da narração com aspectos de tragédia. Para Hadas-Label (1991, p. 241):

Josefo sabe intercalar no relato discursos em estilo direto ou indireto com uma técnica notável. De saída, ele se classifica como um historiador de verdade. Quem, então, foi seu mestre? Certamente não um dos historiadores gregos de seu tempo; ele só tem desprezo por eles. Esse mestre, ele foi buscar no passado. Foi na Atenas de Péricles que ele encontrou o autor de uma grande obra histórica original consagrada a um grande acontecimento contemporâneo – uma guerra, justamente – a guerra do Peloponeso. O modelo de Josefo, sem dúvida alguma, é Tucídides. Mesma técnica de exposição, com um primeiro livro analisando as causas da guerra, mesma construção da obra como uma tragédia, mesma utilização dos discursos, influência evidente da célebre descrição da peste de Atenas sobre a da fome em Jerusalém.

Martim Goodman (1994a, p. 202) observou que a maior influência colhida no historiador ateniense foi a idéia grega de *stasis*, a falta de harmonia e coesão social, como causa e ação indutora da revolta. Entretanto, como ressalta o próprio Goodman (1994a, p. 33), esta utilização do conceito de *stasis* não responderia apenas ao modelo literário, mas corresponderia ao reflexo do quadro fragmentado e caótico da sociedade judaica da Palestina do século I d. C.. Assim, escrita em grego e com profundas relações com a produção histórica de sua época, sua obra deve ser compreendida como mais um exemplo do complexo panorama intelectual da historiografia greco-romana. Mas se isto não é feito – ou quando é, são tomadas ressalvas –, o que separa Josefo de seus modelos gregos? Afinal, ele não fez história contemporânea, interessado em encontrar suas causas? Não foi, como Políbio, um estrangeiro rendido buscando a natureza do poder da nação vencedora? E, como Tucídides, não era um general vencido que assistiu a queda de sua cidade-natal? A diferença é que enquanto seus colegas gregos tinham que se preocupar em fazer um relato político que atendesse aos seus conterrâneos e ao entendimento heleno, Flávio Josefo também tinha que se ocupar de Deus (MOMIGLIANO, 1992, p. 187). Pois não era YHWH o dono dos destinos de seu povo escolhido?

Como seus predecessores gregos, Josefo foi testemunha de parte do que escreveu (em *Bellum Judaicum* e *Vita*). Tal qual Políbio no cerco aos cartagineses, Josefo esteve, ao lado de Tito, na tomada de Jerusalém. Esta ação o qualificava como um *historiador-narrador* dos fatos presentes em seus escritos. Mas, ao contrário de seus modelos, seus predicados como historiador também reuniam as ocupações de sacerdote e profeta.<sup>17</sup> E foram com estas habilidades, típicas da tradição judaica, que Josefo conseguiu ver pelo curso da história, equacionando os eventos com a presença absoluta de YHWH, ação que terminou separando-o de seus modelos gregos. Além disto, ele se via dentro de uma tradição tão legítima para seu povo quanto a da história para os helenizados: a tradição dos profetas. Josefo registrou, em duas oportunidades, que em Israel eram os profetas que registravam a história, dizendo que ele desejava continuar o trabalho do ponto em que eles pararam:

<sup>17</sup> Neste ponto concordamos com a afirmação de Per Bilde (1988, p. 190): “We know that Josephus emphasizes that a historian should also fulfill other requirements, primarily his own experience as an eyewitness of the events. This requirement was apparent in Greco-Roman historiography. However, the qualifications we have mentioned here, a priestly ancestry and prophetic gifts, are unique and without parallel in the contemporary theory of history. As far as I can see, they are also unique in contemporary Jewish literature and therefore must be interpreted carefully”.



Fixarei, para tanto, o início de minha obra no lugar em que terminam os testemunhos dos historiadores e de nossos profetas (*BJ*, 1: 8).

Tentarei expor brevemente que nossos antepassados tiveram o mesmo cuidado acerca dos anais [...], reservando esta atividade aos sumos sacerdotes e aos profetas (*Vita*, 29).

A grande originalidade de Josefo, em nosso entendimento, encontra-se na ação de assimilação do trauma que se seguiu após a destruição palestina de 70 d. C. Em especial para ele, sendo um sacerdote fariseu, a destruição do Templo e a interrupção de seus serviços sagrados colocaram muitas dúvidas sobre o futuro do judaísmo. Martin Goodman (1994b, p. 332) registrou que provavelmente muitos judeus da diáspora abandonaram sua fé depois da catástrofe. E, como sacerdote, a questão do abandono divino deveria se colocar de forma direta: como foi possível YHWH permitir o aniquilamento do Templo sagrado e a capitulação de seu povo? A resposta Josefo foi buscar dentro da própria tradição histórica do Judaísmo. A destruição de 586 a. C. por obra dos babilônicos foi lembrada e tomada como um modelo explicativo. Se os judeus sofreram pela segunda vez violentos sofrimentos e privações, Josefo, tal qual Jeremias, se preocupou em apontar os pecados e faltas cometidas pelo povo eleito que provocaram a ira divina. Foi nesta procura que seus escritos produziram uma obra muito original, já que em seu bojo Josefo combinou tradições gregas e judaicas. Na tentativa de fazer uma história política dos judeus, atento ao modelo de Tucídides, inovou ao acrescentar padrões judaicos como a Divina Providência e a noção de povo eleito. Ele também trabalhou com a tradição histórica presente no Antigo Testamento, recuperando toda a sua riqueza de heróis, eventos e narrativas hebraicas. Todavia, empreendeu esta ação escrevendo em grego, revelando uma atividade rica em *traduzir* o Judaísmo para o entendimento heleno. Desta forma, Flávio Josefo deve ser compreendido como um autor que se coloca dentro das duas tradições.

Fazendo história política da guerra de 66-70 d. C., foi passível de julgamentos morais e ideologias, mas como também ocorreu com Políbio e Tucídides. A diferença é que Josefo, como afirmou Tessa Rajak (1983, p. 78), fez uso de uma teoria helena para animar sua narrativa, mas com um conteúdo completamente judaico. Seus julgamentos morais e ideológicos, derivados de um “feroz espírito de classe” na avaliação de Pierre Vidal-Naquet (1980, p. 30), foram reforçados por sua extrema preocupação com a sobrevivência do Judaísmo dentro do Império Romano. Sua história quer ser imediata em reconciliar seu povo com YHWH e com Roma. Sua vinculação dos caminhos do Império e do povo judeu com os desígnios divinos funcionou como um campo de orientação de sua narrativa, conferindo uma direção ao curso da História e um instrumento para os homens interpretá-la. Esta era uma compreensão judaica, pois como apontou Martin Goodman (1994a, p. 108):

os gregos não negavam o poder da magia e de demônios ou a capacidade dos deuses de punir quem eles quisessem, mas acreditavam que tal interferência externa em assuntos humanos era mais exceção do que regra. Era raro os deuses intervirem diretamente na humanidade.

Nas obras de Josefo ocorre exatamente o oposto: YHWH controla e interfere na História, enviando sinais aos judeus de suas direções; não há dúvidas da ação divinal intervindo e instruindo os judeus, na combinação entre livre-arbítrio humano e divina providência. Sua adoção na narrativa

do padrão histórico presente no *Deuteronômio*, relacionando a cadeia de acontecimentos do pecado/punição/arrependimento/redenção, com as estruturas greco-romanas da tradição histórica funcionou como um elemento profundamente original, adotado posteriormente pela historiografia cristã. Se vendo como um novo Jeremias e um historiador competente, sua inovação foi resumida com precisão por Tessa Rajak (1983, p. 102): “There was a certain courage in Josephus’ very attempt to reconcile the Jewish view of God’s role in history with a Greek tradition in which the logic of political events played a more prominent part”.

De certo, a ligação de Josefo com a cultura helenística foi profunda e complexa, estruturando seus recursos literários e fornecendo modelos estilísticos e historiográficos; igualmente rica e sofisticada foi a sua dependência da tradição judaica, fundamental para seu entendimento dos acontecimentos e, de forma geral, de seu mundo. Esteve, sem dúvida, mais próximo da *Torah* do que de Homero.

## JOSEPHUS REVISITED: HISTORIOGRAPHICAL INTERPRETATIONS OF THE WORKS OF JOSEPHUS

### ABSTRACT

*This article discusses some interpretations that the work of the historian Josephus received from contemporary historiography, pointing out possibilities of interpretation of his writings.*

**KEY-WORDS:** *Flavius Josephus. History. Judaism. Rome.*

### FONTES

JOSEPHUS. **The Jewish War. Books I-III.** With an English translation by H. St. J. Thackeray. London: Harvard University Press, 1989. (Loeb Classical Library)

JOSEPHUS. **The Jewish War. Books IV-VII.** With an English translation by H.St.J. Thackeray. London: Harvard University, 1990. (Loeb Classical Library)

JOSÈPHE. **Contre Apion.** Trad. L. Blum. Paris: Société d’Édition “Les Belles Lettres”, 1972.

JOSÈPHE. **Autobiographie.** Trad. A. Pelletier. Paris: Société d’Édition “Les Belles Lettres”, 1983.

JOSEFO. **Antigüedades Judías.** Traducción de J. Vara Donado. Madrid: Akal, 1997.

### REFERÊNCIAS

BILDE, P. **Flavius Josephus between Jerusalem and Rome: His life, his works, and their importance.** Sheffield: Sheffield Academic Press, 1988.

CORNELLI, G.; CHEVITARESE, A. L. **Judaísmo, cristianismo, helenismo: ensaios sobre interações culturais no Mediterrâneo antigo.** Itu: Ottoni Editora, 2003.

DEGAN, A. A identidade incômoda: uma proposta de leitura do *Bellum Judaicum* de Flávio Josefo. **Politeia: História e Sociedade**, v. 9, n. 1, p. 213-237, 2009.

\_\_\_\_\_. **Judaísmo em suspensão**: o judaísmo de Flávio Josefo. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). São Paulo, 2013.

FELDMAN, L. H. Josephus (CE 37-c. 100). In: HORBURDY, W.; DAVIES, W. D.; STURDY, J. (Eds.). **The Cambridge History of Judaism**. v. III: The Early Roman Period. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 901-921.

GOODMAN, M. **A classe dirigente da Judéia**. As origens da revolta judaica contra Roma. 66-77 d. C. Rio de Janeiro: Imago, 1994a.

\_\_\_\_\_. Josephus as Roman Citizen. In: PARENTE, F.; SIEVERS, J. **Josephus and the History of the Greco-roman Period**. New York: E. J. Brill, 1994b. p.328-339.

HADAS-LEBES, M. **Flávio Josefo**: o judeu de Roma. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

HORSLEY, R. A.; HANSON, J. S. **Bandidos, profetas e messias**: movimentos populares no tempo de Jesus. São Paulo: Paulus, 1995.

HORSLEY, R. A. **Arqueologia, história e sociedade na Galileia**: o contexto social de Jesus e dos rabis. São Paulo: Paulus, 2000.

IBÁÑEZ, J.-M. N. Introducción. In: FLAVIO JOSEFO. **La Guerra de los Judíos, libros I-III**. Traducción de J.-M. Nieto Ibáñez. Madrid: Gredos, 1997.

IGLESIAS, L. G. Introducción general. In: FLAVIO JOSEFO. **Autobiografía. Contra Apión**. Traducción y notas de M. Rodríguez de Sepúlveda. Madrid: Editorial Gredos, 1994.

LAQUEUR, R. **The Jewish Historian Flavius Josephus**: A biographical investigation based on new critical sources. Translated by C. Disler. Toronto: York University, 2005.

MOMIGLIANO, A. **Ensayos de historiografía antigua y moderna**. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

\_\_\_\_\_. **Os limites da helenização**: a interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

\_\_\_\_\_. **De paganos, judíos y cristianos**. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

PIRES, F. M. **Mithistória**. São Paulo: Humanitas, 1999.

RAJAK, T. **Josephus, the historian and his society, classical life and letters**. London: Duckworth, 1983.

RHOADS, D. M. **Israel in Revolution**: 6-74 C.E.. A political history based on the writings of Josephus. Philadelphia: Fortress Press, 1976.

SAULNIER, C. Flavius Josèphe: Apologiste de Rome pour servir l'histoire juive. In: **Greece and Rome in Eretz Israel**. Jerusalem: University of Haifa; Tel Aviv University, 1990. p. 84-91.

SCHÜRER, E. **Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús**. Tomo I: Fuentes y marco histórico. Traducción de J. Cosgaya y A. Piñero. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.

SCHWARTZ, S. **Josephus and Judaeon politics**. New York: E. J. Brill, 1990.

SIMON, M.; BENOIT, A. **Judaísmo e cristianismo antigo**: de Antíoco Epifânio a Constantino. São Paulo: EDUSP, 1987.

THACKERAY, H. St. **Flavius Josèphe**: l'homme et l'historien. Paris: Les Éditions du Cerf, 2000.

VIDAL-NAQUET, P. **Il buon uso del tradimento**: Flavio Guiseppe e la guerra guidaica. Roma: Editori Riuniti, 1980.

IGLESIAS ZOIDO, J. C. **El libro en Grecia y Roma**: soportes y formatos. Cáceres: Universidad de Extremadura, 2010.