

## Historiografia helenística em roupagem judaica: Flávio Josefo, história e teologia

Vicente Dobroruka

Professor de História Antiga, Universidade de Brasília

Doutorando em Teologia, Wolfson College, Oxford

Seria supérfluo repetir aqui, à guisa de introdução, todo o percurso biográfico do historiador judeu helenizado Flávio Josefo: ademais existem introduções acessíveis e de grande qualidade ao alcance do público<sup>1</sup>. Por outro lado, como Josefo não é, nos dias de hoje, tão conhecido como outros autores clássicos (pensemos em Heródoto ou Tucídides), um breve esboço faz-se necessário.

José ben Matias deve ter nascido entre 34-35 d.C., de família nobre por parte da mãe e sacerdotal por parte de pai, como ele mesmo nos conta em sua *Autobiografia*<sup>2</sup>: “Não apenas meus ancestrais eram sacerdotes [...] por parte de mãe tenho sangue real [...]”. (V 1)

Embora não tenha sido o primeiro autor a fornecer dados autobiográficos, Josefo foi o primeiro a nos legar uma obra completa que tem por tema a própria vida de quem a escreveu<sup>3</sup>. Pelos padrões atuais a autobiografia de Josefo seria considerada maçante e desigualmente proporcionada (a maior parte do texto trata de seu comando na Galiléia, durante os estágios iniciais da revolta de 67), mas é uma fonte excelente para se obter informações sobre o historiador.

Os eventos mais marcantes na formação de Josefo são, em meu entender: seu treinamento com um asceta do deserto chamado Bannus, na qual ele pôde tomar contato mais próximo com variedades ascéticas do judaísmo<sup>4</sup> e sua visita a Roma antes da guerra.

---

<sup>1</sup> Cf. especialmente Tessa Rajak. *Josephus*. London: Duckworth, 1983 para uma introdução mais especializada e Mireille Hadas-Lebel. *Flávio Josefo, o judeu de Roma*. Rio de Janeiro: Imago, 1991 para uma apresentação geral mais simples.

<sup>2</sup> Por comodidade, adotarei as seguintes siglas para as obras de Josefo: V para a *Autobiografia*; BJ para a *Guerra dos judeus*; AJ para as *antiguidades judaicas* e CA para o *Contra Apião*. As citações da obra de Josefo foram retiradas da edição da Loeb Classical Library; uma nova tradução de Josefo está sendo publicada pela Brill e realizada por equipe chefiada por Steve Mason, York University, Toronto. As demais referências e citações de autores clássicos foram também retiradas das edições da LCL.

<sup>3</sup> Deve-se observar que a autobiografia não era reconhecida como gênero autônomo na Antigüidade: cf. Georg Misch. *A History of Autobiography in Antiquity*. London: Routledge and Kegan Paul, 1950. Vol.1, p.5 e Arnaldo Momigliano. *The Development of Greek Biography*. Massachusetts: Harvard University Press, 1970. P.14.

<sup>4</sup> Sobre a experiência de Josefo no deserto já se escreveu muita coisa que não tem como ser confirmada e possivelmente não tem fundamento. Uma das teorias faz Bannus parecer-se com João Batista: outros querem

Depois desses, seguem-se em importância o comando na Galiléia (tema principal da *Autobiografia*); daí para frente Josefo deixa de ser ator dos eventos que descreve, e passa a espectador privilegiado, amigo da dinastia reinante em Roma (os Flávios, por quem foi adotado - daí o nome meio romano e meio judeu) e utilizando o lazer permanente para redigir textos que buscassem explicar o universo judaico e sua trajetória pessoal ao público letrado pagão. Nisso Josefo foi singularmente mal-sucedido, pois sua obra foi preservada não pelo público que tinha em mente, mas pelos cristãos primitivos, por razões que se verá adiante.

Josefo sobreviveu a Domiciano e deve ter falecido durante o reinado de Trajano, na segunda década do séc.II portanto. Eusébio informa que, além de suas obras constarem do acervo público em Roma o próprio Josefo foi homenageado com uma estátua na cidade. Do *imbróglío* pessoal que levou o historiador a desertar para o campo romano falarei mais abaixo, de vez que é episódio singularmente importante para o entendimento de sua concepção de história. Este artigo concentra-se em dois eixos para o entendimento de Josefo - de um lado sua atividade propriamente historiográfica, i.e. o registro e interpretação de eventos e de outro a essência que anima o próprio fluxo histórico, segundo a sua obra. Por comodidade chamarei o primeiro de “histórico” e o segundo de “metahistórico”, sabendo que não é possível uma separação absoluta entre ambos, em Josefo ou em qualquer outro historiador.

Como historiador Josefo dedicou-se, *grosso modo*, ao estudo e narrativa da história dos judeus, num primeiro momento relativa aos eventos ligados à guerra de 70, depois estendendo sua análise a toda a história judaica que, em seus próprios termos, retrocede logicamente até a criação do mundo. Josefo trata da guerra contra Roma em BJ (7 livros) e dos eventos que lhe são anteriores em AJ (20 livros). A *Autobiografia*, embora contenha muita informação histórica útil, não é trabalho historiográfico no mesmo sentido que as outras duas, nem o é o tratado *Contra Apião* (importante também por preservar referências e citações de um sem-número de autores que, em muitos casos, só conhecemos pela citação do próprio Josefo).

---

ver nele a fonte para o conhecimento que Josefo alega ter dos essênios (o que implica noutra erro grave, o de supor que a comunidade responsável pelos chamados Manuscritos do Mar Morto seja idêntica aos essênios descritos por Josefo; cf. AJ 18.19). Como tanta coisa na obra de Josefo e na historiografia antiga, provavelmente estamos aqui diante de *topoi* literários que encerram algo de verdadeiro e de conhecimento em primeira mão, mas que devem ser lidos com cautela. Além de tudo isso, interessante como é, o personagem Flávio Josefo é notório por sua presunção e vanglória, o que coloca seus depoimentos sob suspeitas ainda mais fortes.

A história dos judeus segundo Josefo, torna-se um tipo de história universal - não pela abrangência geográfica de eventos interligados, como diria Políbio (*Histórias* 1.4; 9.1) nem pela exatidão cronológica (como pretende Éforo), mas pelo fato da história do povo eleito principiar com a criação do mundo e ligar-se cada vez mais intimamente aos eventos ocorridos no resto do mundo após o Exílio (i.e. livros 11-20 das AJ). Cabe lembrar que Josefo não foi o primeiro autor próximo do judaísmo a realizar uma história universal - antes dele o pagão Nicolau de Damasco escrevera uma em 144 volumes, hoje praticamente toda perdida mas que deve ter servido de fonte para Josefo, especialmente no que respeita à narrativa sobre as dinastias asmonéia e herodiana<sup>5</sup>.

Em termos de método, Josefo segue o modelo consagrado no mundo antigo que foi Tucídides<sup>6</sup>. Isto significa dizer que, como Tucídides, Josefo também busca as causas “verdadeiras” por trás da superficialidade dos eventos<sup>7</sup>. O caráter de autópsia da investigação de Josefo, no entanto, é menos manifesto do que em Tucídides. Na verdade, após a captura do próprio Josefo na cidade de Jotapata (BJ 3.289-392) temos poucas indicações de como ele obteve suas informações. Isto é especialmente claro no que se refere às condições de vida em Jerusalém durante o cerco romano (BJ 5.424-438; 571; 6.193-213), e ainda mais notável quando Josefo trata do cerco de Masada, a última fortaleza rebelde a ser tomada pelos romanos (BJ 7.274-406).

Todavia, a emulação de Tucídides por Josefo esbarra num problema crucial – as origens culturais distintas de ambos tornam o entendimento da “essência” dos eventos e processos descritos bem diferentes. Na perspectiva grega, e ainda seguindo o modelo hipocrático para o entendimento da história, a falência do tecido político da cidade tal como descrita em Tucídides é consequência de um desequilíbrio interno, semelhante às doenças que afligem o corpo. Inversamente, o entendimento judaico da dissensão civil assemelha-se ao de sua correspondente noção de medicina, sendo as afecções da sociedade e do corpo vistas como punição divina dos pecados<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> Os fragmentos de Nicolau encontram-se em Felix Jacoby (ed.). *Die Fragmente der griechischen Historiker* (FrGrH 90T13). 12 volumes. Leiden: Brill, 1923-. Cf. também Ben Zion Wacholder. *Nicolaus of Damascus*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 1962 e Michael Grant. *The Ancient Historians*. New York: Charles Scribner's Sons, 1970.

<sup>6</sup> Heródoto é dispensado como universalmente criticado, numa passagem em que Josefo alega não estar sozinho na acusação: cf. CA 1.16.

<sup>7</sup> Arnaldo Momigliano. “History between medicine and rhetoric” in: *Ottavo contributo alla storia degli studi classici e de mondo antico*. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1987. Pp.14-15; Martin Goodman. *A classe dirigente da Judéia. As origens da revolta judaica contra Roma, 66-70 d.C.* Rio de Janeiro: Imago, 1994. Pp.108-109 e Grant, op.cit. p.79.

<sup>8</sup> Cf. Goodman, op.cit. p.109.

Tendo em vista essa divergência inicial, é de se notar que Josefo copia de Tucídides o conceito de *stasis* como chave para o entendimento dos eventos que levam à guerra de 67 e ao desastre final judaico<sup>9</sup>. Cabe observar que Josefo faz uso canhestro (embora liberal) do termo, e em BJ a *stasis* é ao mesmo tempo entendida como gerada pelos próprios atores políticos judeus e como punição divina pelos pecados destes últimos, cuja natureza discutiremos abaixo.

Em Tucídides o termo *stasis* significa basicamente “sedição”, “convulsão popular” ou, de modo menos correto, “guerra civil”<sup>10</sup>. Em Josefo, significa a ação maligna de um determinado grupo do tecido social hierosolimitano sobre uma população indefesa, enquanto que em Tucídides o termo implica antes uma degeneração coletiva da *politeia*, análoga a uma doença que toma conta de todo o corpo<sup>11</sup>:

*Pois os líderes de facções nas várias cidades usavam, em cada lado, nomes atraentes - falando em “igualdade para todos sob a lei” e em “governo sábio e moderado pelos melhores”, e enquanto lisonjeavam o interesse público, na verdade faziam dele o seu prêmio, e usando todos os meios procuravam tirar vantagem uns dos outros e perpetravam as piores atrocidades*<sup>12</sup>.

O conceito de *stasis* surge também nas demais obras de Josefo; o exame de algumas dessas passagens mostra que Josefo buscou tornar acessíveis ao leitor grego diversas passagens bíblicas que abordam o tema da discórdia civil, legal ou internacional. Como exemplos mais eloqüentes citemos Dt 19:14, referência aos limites do terreno de cada vizinho, é relida como um problema de *stasis* em AJ 4.225; a cobiça de Sara pelo Faraó poderia causar comoção política, *stasis* (AJ 1.164); o próprio Abraão fugiu de Ur em função da *stasis* que suas opiniões científicas e filosóficas causaram naquela cidade (AJ 1.281). A sedição de Corá contra Moisés é um dos temas bíblicos preferidos em relação ao

---

<sup>9</sup> Grande parte da discussão abaixo é um resumo de minhas idéias publicadas anteriormente em “Considerações sobre o conceito de *stasis* na obra de Flávio Josefo” in: *Boletim do Centro de Pensamento Antigo*. Vol.12. Campinas: Unicamp, 2001; cf. também a obra de Louis Feldman. *Josephus's Interpretation of the Bible*. Berkeley: University of California Press, 1998.

<sup>10</sup> No Liddell-Scott médio (*An Intermediate Greek-English Lexicon, Founded Upon the Seventh Edition of Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 2001 [primeira edição 1889]), são dadas as seguintes definições: em sentido amplo e mais antigo no idioma, *stasis* significava “posição”, “posição de quem está em pé”. Por extensão passou a significar também “condição”, “estado de conservação”; “grupo” ou “seita” de filósofos; no sentido que nos interessa aqui, “sedição”, “discórdia”. “Guerra civil” não consta como possibilidade mas infere-se dos contextos em que o termo surge. Deve-se tomar cuidado com essa tradução, no entanto, pelo fato de nem sempre situações de extrema degradação da comunidade política resultarem em confronto civil aberto.

<sup>11</sup> Id. *ibid.*

<sup>12</sup> Tucídides. *História da Guerra do Peloponeso*. 3.82.

conceito de *stasis* por Josefo (AJ 4.13; 32). Entre as coisas que Moisés implora a Deus como bênçãos sobre Israel, Josefo o faz pedir a ausência de *stasis*, numa oração extrabíblica (AJ 4.294-295).

O atribulado período da monarquia unificada também propicia o uso do conceito por Josefo: *stasis* relaciona-se ao problema entre David e Shemei (2Sm 19:23; AJ 7.265); e Deus garantiu a Salomão a ausência de *stasis* de seu reinado (AJ 7.337; 372).

Em Tucídides, o contexto em que se dão a discórdia e falência da coesão política é, em contrapartida, totalmente leigo<sup>13</sup>:

*Quando vejo estes jovens sentados aqui atendendo ao apelo desse homem, sinto medo; e faço um contra-apelo aos mais idosos, se algum estiver sentado ao lado de qualquer deles, para não se envergonharem de parecer covardes se não votarem pela guerra e, embora este possa ser seu sentimento, para não mostrarem um apetite mórbido pelo que está fora de seu alcance, cientes de que poucos sucessos são obtidos pela paixão, mas muitos pela ponderação [...]*<sup>14</sup>

Todavia, para o historiador judeu a oposição, sob muitos aspectos semelhante à de Tucídides, se dará não entre dois grupos definidos em termos de faixa etária mas entre radicais e moderados. Em Tucídides é o próprio tecido político da cidade que se rompe, na medida em que os sucessores de Péricles não estão à sua altura e dão vazão a todos os desvarios da massa urbana<sup>15</sup>. Sobre esse tema é interessante notar ainda o paralelo entre Péricles e Moisés nas *Antiguidades judaicas*: Josefo apresenta um Moisés admirável pelas mesmas razões que Tucídides faz a apologia de Péricles, ou seja, pelo fato dele ser um hábil condutor e crítico das massas, ao invés de se deixar conduzir por elas (AJ 4.328)<sup>16</sup>.

O tema do radicalismo da liderança ateniense surge em Tucídides essencialmente vinculado à figura dos demagogos, em especial ao oportunismo de Alcibíades que, em sua carreira espetacular, encarna as contradições e limites da Atenas democrática e imperialista do séc.V; não emerge do quadro composto por Josefo nenhum líder rebelde de estatura

---

<sup>13</sup> Esta última afirmativa talvez seja algo precipitada, levando-se em conta a indissociabilidade entre religião e política na cidade - o episódio da mutilação das estátuas e o processo de Sócrates bastam para nos recordar disso. Quero apenas deixar claro que Tucídides não enxerga o componente divino como elemento ativo na degradação da politeia ateniense, quando a questão da ofensa a Deus é pedra de toque em toda a argumentação de Josefo para explicar o caos da liderança em Jerusalém.

<sup>14</sup> Tucídides. *História da Guerra do Peloponeso*. 6.13. Trata-se do discurso de Nícias, tentativa de exortar os atenienses a desistirem da expedição siciliana, preconizada por Alcibíades e fadada ao fracasso pela sua própria inviabilidade logística.

<sup>15</sup> Idem, 2.65. Cf. Jacqueline de Romilly. *História e razão em Tucídides*. Brasília: EDUnB, 1998. O tema é especialmente caro à análise de Rajak, op.cit. p.90 ss.

<sup>16</sup> Feldman, op.cit. p.177.

semelhante. Deve-se notar que Ananus é chamado por Josefo, em BJ 4.210; 319-321, de líder do *demos*; igualmente, o tratamento dado por Tito a Simão bar Guiora é relativamente honroso, uma vez que ele foi poupado para execução durante o triunfo, em Roma (BJ 7.19). É significativo que Tucídides também considere a pulverização do poder por vários indivíduos (“poliarquia”) um dos fatores que levam a *stasis*<sup>17</sup>. Não devemos esquecer que ao segmento social do qual emerge Alcibíades tudo ou quase tudo é permitido, podendo-se identificar nele comportamentos que conduziriam à degradação maior do tecido social, tais como a vandalização das estátuas, no qual o próprio Alcibíades esteve implicado<sup>18</sup>.

Josefo e Tucídides partilham outro tema hipocrático além de imputarem a responsabilidade pela guerra a grupos extremistas: a idéia de que por trás dos eventos aparentes há causas operantes profundas. Também aqui Josefo mostra-se um eco confuso de Tucídides: embora os insultos sobre os rebeldes de Jerusalém sejam semelhantes aos juízos de Tucídides sobre os ineptos sucessores de Péricles, o historiador grego sabe que Alcibíades, Cleon e Nícias, em toda a sua inabilidade, são produtos típicos da cidade; Jacqueline de Romilly toca na questão ao dizer que “aparentemente as pessoas simples, em toda e qualquer democracia, correm o risco de se sentir atraídas por uma vulgaridade que lhes parece familiar e alentadora”<sup>19</sup>. A tentativa de Josefo isentar parcelas significativas dos judeus da responsabilidade na guerra - ou seja, em atribuir a “vulgaridade democrática” a certos grupos ou indivíduos particulares, e não ao *demos* de Jerusalém como um todo - resulta por sua vez desastrosa e pouco convincente. Uma possível explicação para essa discrepância talvez resida no peso do elemento religioso como motivador da revolta e animador da guerra entre os judeus, elemento virtualmente ausente do texto de Tucídides<sup>20</sup>.

O tema da *stasis*, por importante que seja em Josefo, não esgota suas estratégias de análise e narrativa. Josefo, como outros historiadores antigos, serve-se do proêmio de sua obra para esclarecer os pontos de vista que adotará na análise propriamente dita dos

---

<sup>17</sup> *História da Guerra do Peloponeso*. 6.72.

<sup>18</sup> Claude Mossé. *O processo de Sócrates*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989. P.21 ss.

<sup>19</sup> Jacqueline de Romilly. *Alcibíades ou os perigos da ambição*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996. P.25 ss. *Os cavaleiros*, de Aristófanes, trata exatamente dessa “vulgaridade democrática” (126-145, onde sucedem-se na cidade, de acordo com um oráculo, um mercador de estopas, um de carneiros, e por fim um salsicheiro; este último não possui qualquer instrução).

<sup>20</sup> É de se notar aqui o peso das formulações religiosas para o entendimento dos fatores econômicos ligados à eclosão da guerra. Cf. Shimon Applebaum. “Josephus and the Economic Causes of the Jewish War” in: Louis Feldman e Gohei Hata (eds.). *Josephus, the Bible and History*. Detroit: Wayne State University Press, 1989.

eventos. Dessa forma, a insensatez e crueldade do radicalismo judaico são contrastados com a benevolência romana já em BJ 1.27:

*Descrerevei o tratamento brutal dispensado pelos tiranos a seus compatriotas, e a clemência dos romanos quanto a uma raça que lhes é estranha [...] Farei distinguir os sofrimentos e calamidades do povo, culminando em sua derrota, como sendo atribuíveis respectivamente à guerra, à sedição [thj stasewj] e à fome.*

Mas os grandes “vilões” de Josefo não têm a sutileza psicológica dos demagogos de Tucídides; entre os personagens de Josefo, os poucos que mostram perfis sofisticados e cheios de nuances são aqueles envolvidos com Herodes e sua corte, principalmente o espartano Euricles e o filho conspirador de Herodes, Antípatro; mas eles não têm participação direta nos eventos que conduzirão a 67. Ficamos com personagens muito mais simplórios para os eventos diretamente ligados à guerra, aos quais corresponde uma caracterização igualmente simplória: Simão bar Guiora, Justus de Tibérias, Ananus e Eleazar ben Yair<sup>21</sup>.

Além disso os rebeldes de Josefo, por mais que estejam caracterizados à moda da *Guerra do Peloponeso*, têm de dividir com outros fatores étnicos, políticos, religiosos e econômicos as origens da guerra. Entre esses fatores, o econômico recebeu atenção especial dos analistas modernos em suas relações com o conceito de *stasis*. A sedição pode estar relacionada aos conflitos de classe em BJ 7.260-1<sup>22</sup>, ou em AJ 20.179<sup>23</sup>. Segundo Josefo, a diferença entre ricos e pobres nunca é superada, nem mesmo quando ambos encontram-se em situação de carência total - BJ 5.439; 527-30; 567; 6.112.

Os usos do conceito de *stasis* na obra de Josefo fora da *Guerra dos judeus* apresentam-se ainda mais surpreendentes, porém muito esparsos para que se possa incluí-los num padrão geral. O termo surge relativamente a Moisés e às sedições internas enfrentadas para conduzir os hebreus rumo à Canaã, como vimos. Surge ainda relacionado à sucessão de David, mas com menos importância do que seria de esperar, tudo indicando que, fora de BJ, o uso do conceito por Josefo é comum e que explica-se por razões de ordem prática, uma vez que era conceito bem conhecido do seu público-alvo.

---

<sup>21</sup> É de se notar aqui que a caracterização de Herodes por Josefo deve muito ao que dele escreveu seu secretário particular Nicolau de Damasco, autor da *História universal* supracitada. Eleazar mostra grande capacidade de argumentação em seu discurso de Masada, mas a artificialidade retórica do episódio é inegável e, se mostra sutileza psicológica, devemos atribuí-la ao próprio Josefo e não ao suposto autor do discurso.

<sup>22</sup> Goodman, op.cit. p.26.

De resto, Josefo faz uma análise que, ainda que parcial e tendenciosa, não mente quanto aos fatos mas eventualmente o faz quanto à sua interpretação<sup>24</sup>. O estilo é muitas vezes desagradável (nisso Josefo faz-se acompanhar tanto por Tucídides quanto por Políbio, entre os nomes mais importantes em sua formação) e como eles, Josefo também alega estar descrevendo eventos singularmente importantes e unicamente decisivos no curso da história humana:

*A guerra dos judeus contra os romanos - a maior não apenas entre as guerras de nosso tempo mas também, na medida em que outros relatos chegaram até nós, a maior de todas as que aconteceram entre cidades ou nações - não teve carência de historiadores (BJ 1.1).*

Para efeitos didáticos, é possível separar o esforço interpretativo, propriamente historiográfico de Josefo de sua interpretação geral, metahistórica - evidentemente o próprio Josefo não deveria ter essa diferença tão clara, se pensarmos que mesmo para os historiadores modernos a fronteira não se faz tão nítida.

De todo modo, as linhas mestras em que Josefo interpreta o sentido da história que descreve em detalhe são as seguintes:

- i. O sentido da história humana é dado por Deus;
- ii. Esse sentido é apreensível pelos profetas, em cuja tradição hermenêutica Josefo pretende aparentemente se inserir;
- iii. A interpretação errônea dos sinais dados por Deus quanto ao sentido da história leva a desastres como o de 70;
- iv. Como senhor da história, Deus tem o poder de deslocar o foco de seu favor dos judeus para outros povos, como de fato ocorreu com relação aos romanos, segundo Josefo.

Os itens acima mesclam-se, além disso, com a trajetória pessoal do próprio Josefo, que neles encontrou, conscientemente ou não, a justificativa para sua defecção para o campo romano após a queda da cidade de Jotapata na Galiléia, por cuja defesa era responsável.

---

<sup>23</sup> Para Rajak, este é o único uso claro do termo *stasis* relacionado a conflitos de classe em toda a obra de Josefo, o que não o impede de tocar no assunto por outros meios. Cf. Rajak, op.cit. p.33

<sup>24</sup> Goodman, op.cit. p.104.



A primeira proposição acima mostra-se absolutamente ortodoxa em termos da tradição judaica corrente na época - i.e. a história, seguindo o padrão deuteronômico, constitui-se da relação didática de Deus com o povo judeu, que remete ao padrão erro - punição - arrependimento - perdão. Por isso mesmo Josefo harmoniza o papel da Providência divina com o livre-arbítrio, de modo semelhante ao que a teologia rabínica posterior faria:

*Refletindo sobre essas coisas [a morte de um certo Jesus, tido como louco e que passava os dias a apregoar aos berros a ruína de Jerusalém] vemos que Deus se importa com os homens, mostra ao Seu povo, por meio de todo tipo de sinais, o caminho da salvação, enquanto a sua destruição é devida à loucura e calamidades geradas por eles mesmos [...]* (BJ 6.310-315)<sup>25</sup>.

Os erros nos quais os judeus incorreram e que, segundo Josefo, fazem entender a punição divina por meio da destruição do Templo pelos romanos, compõem-se essencialmente da *stasis* que, levada às últimas conseqüências, resulta no derramamento de sangue humano dentro do Templo e nas atrocidades diversas cometidas pelos rebeldes contra seus opositores.

Josefo não tem a pretensão de ser o único intérprete dos desígnios divinos, mas reivindica a capacidade de ser o único a fazê-lo corretamente: no fim das contas a tradição revelatória na qual tanto ele quanto os rebeldes se baseiam é a mesma, mas os rebeldes lêem os sinais divinos de modo errôneo.

*Mas o que os incitou à guerra mais do que tudo foi um oráculo ambíguo, encontrado em seus livros sagrados, que dizia que naquele tempo alguém do seu país tornar-se-ia governante do mundo. Eles entenderam isso como dizendo respeito a alguém de sua própria raça, e muitos sábios se perderam com essa interpretação. O oráculo, na verdade, dizia respeito à ascensão de Vespasiano, proclamado imperador em solo judaico. Por tudo isso, é impossível aos homens escaparem ao próprio destino, mesmo quando podem antevê-lo* (BJ 6.310-315)

A mesma idéia encontra-se nos *Oráculos sibílicos* e constitui-se num desses temas compositores do “banco de dados” temático de que nos fala Momigliano, composto por

---

<sup>25</sup> O tema repete-se na crítica de Josefo ao estoicismo, quando ele comenta a teologia da história daniélica ao final de AJ 10.

*topoi* literários que aparecem aqui e ali em grande número de histórias e enredos no antigo mediterrâneo<sup>26</sup>.

Em termos da história pessoal do próprio Josefo, a idéia de que a história tem um sentido determinado por Deus é igualmente importante - no episódio da rendição em Jotapata um sonho, cuja interpretação consiste exatamente no entendimento do sentido da história, é usado por Josefo como elemento-chave para justificar sua sobrevivência e aparente deserção para o lado romano:

*[...] subitamente vieram à sua mente aqueles sonhos noturnos, nos quais Deus lhe tinha revelado o destino iminente dos judeus e dos soberanos romanos. Ele [Josefo] era um intérprete de sonhos e hábil em adivinhar os proferimentos ambíguos da divindade; ele mesmo era sacerdote, e descendente de sacerdotes, e ele não ignorava as profecias dos livros sagrados. Naquele momento teve a inspiração de ler seu significado, e, lembrando-se das imagens recentes de sonhos terríveis, rezou em silêncio a Deus. ‘Já que Te agrada’, ele disse, ‘a Ti que criaste a nação dos judeus, destruir a Tua obra, já que a fortuna passou para os romanos, e já que Escolheste meu espírito para anunciar o que está por vir, rendo-me de boa vontade aos romanos e me permitirei viver; mas És testemunha de que não vou como traidor, mas como Teu ministro (BJ 3.352-354)..*

O episódio todo será depois harmonizado para encaixar-se na argumentação de Josefo diante do próprio Vespasiano, que por sua vez remete ao já aludido tema do “governante do mundo” vindo do Oriente<sup>27</sup>.

Outro exemplo do uso por Josefo de tradições religiosas amplamente difundidas encontra-se no tema das vozes que abandonam o Templo antes de sua destruição final, evocando Jeremias: é tema presente também no *Apocalipse siríaco de Baruch* e, surpresa das surpresas, nas *Histórias* de Tácito:

*E após essas coisas eu ouvi aquele anjo dizendo aos anjos que traziam as tochas: Agora destruam as muralhas e arrasem-nas até suas fundações para que os inimigos não se vangloriem [...] E os anjos fizeram o que lhes foi ordenado; e após quebrarem os cantos da muralha, uma voz foi ouvida de dentro do Templo após a queda da*

---

<sup>26</sup> Arnaldo Momigliano. “Eastern elements in Post-Exilic Jewish, and Greek, historiography” in: *Essays in Ancient and Modern Historiography*. Middletown: Wesleyan University Press, 1987. P.26 nos lembra dos inúmeros temas comuns ao Oriente e Ocidente; cf. também David Aune. *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1983. P.140.

<sup>27</sup> Curiosamente, um herói judeu que não é tido por traidor, muito pelo contrário, serviu-se do mesmo mito para justificar sua opção de fuga diante do mesmo Vespasiano. Trata-se do rabi Iohan ben Zakkai, evadido do cerco fingendo-se de morto. Ben Zakkai é reverenciado como “salvador” da tradição judaica após a queda do Templo, ao estabelecer uma escola em Jamnia (também com o beneplácito do imperador romano). Cf. o Talmude da Babilônia, *Gittin 56a*. Cf. Rajak, op.cit. p.191.

*muralha, dizendo: Entrem, inimigos, e venham, adversários, pois quem guardava esta casa a abandonou (2Br 7:1 - 8:2).*<sup>28</sup>

e *Histórias* 5.13 - “Subitamente as portas do templo abriram-se e uma voz sobre-humana gritou: ‘Os deuses estão indo embora’”.

Josefo pretende, além disso, apresentar-se simultaneamente como novo Daniel e como novo Jeremias: o episódio da pedrada recebida pelo historiador quando exortava os judeus à rendição do lado de fora das muralhas de Jerusalém é deliberadamente interpretado por Josefo como paralelo entre ele mesmo e Jeremias (Jr 38:3-4 ss.).

Por fim, Josefo em momento algum mostra-se cético quanto à possibilidade da história humana não ter sentido: pelo contrário, a ação de Deus é perceptível mesmo quando contraria os interesses imediatos do povo eleito. Nesse sentido, Josefo serve-se da tradição apocalíptica leitora do mito dos impérios mundiais, dos quais o último é Roma<sup>29</sup>. Mas Josefo não tem como ignorar as leituras correntes à época que questionam a estabilidade da última monarquia universal, Roma. Nesse ponto sua interpretação é notavelmente similar à do autor do apocalipse conhecido como *Quarto livro de Esdras*, embora seja compreensivelmente mais discreta:

*Esta é a interpretação da visão que tiveste: a águia que viste saindo do mar é o quarto reino que apareceu numa visão à teu irmão Daniel. Mas não lhe foi explicado como agora explico ou te expliquei [...] (4Ezra 12:10-13)*<sup>30</sup>.

Em suma, Josefo não discute a literatura apocalíptica em detalhe nem em termos propriamente historiográficos nem a assume plenamente como concepção metahistórica<sup>31</sup>, mas a conhece: cita um apocalipse extensamente (Dn, nas AJ) e dá indicações de conhecer

---

<sup>28</sup> O texto de 2Br, com comentários, encontra-se em James Charlesworth (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday, 1983-1985 (2 volumes). Vol. 1, p.623. Um paralelo interessante para o tema da passagem de 2Br pode ser encontrado em Jr 34:2.

<sup>29</sup> O tema das variações na interpretação de quem são os impérios mundiais nas representações sucessivas que remetem à Ctésias e a complexos míticos ainda mais antigos não tem como ser tratada com propriedade aqui, e fugiria ao escopo deste artigo. Até o momento não há um estudo exaustivo do tema, embora exista um certo número de artigos devotados ao assunto. Como introdução, sugiro Geo Widengren at alii. *Apocalyptique iranienne et dualisme qoumrânien*. Paris: Adrien Maisonneuve, 1995.

<sup>30</sup> Charlesworth, op.cit. p.550.

<sup>31</sup> Como discussão mais detalhada do assunto cf. meu artigo "Josefo, a literatura apocalíptica e a revolta de 70 na Judéia" in: *Phoenix*. Vol.8. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002 (também publicado em Vicente Dobroruka. *História e milenarismo. Ensaios sobre tempo, história e o milênio*. Brasília: EDUnB, 2003, no prelo) e Per Bilde. "Josephus and Jewish Apocalypticism" in: Steve Mason (ed.). *Understanding Josephus: Seven Perspectives*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

bem o livro 3 dos *Oráculos sibilinos*<sup>32</sup>, que não são propriamente um apocalipse, mas têm muito em comum com eles (e que repetem um tema clássico na Antigüidade, o da vingança da Ásia sobre o Ocidente).

O termo *apokalypsis* não aparece na obra de Josefo, embora o verbo *apokalyptein* surja em quatro oportunidades (BJ 1.297,5.350; AJ 12.90,14.406 = BJ 1.297)<sup>33</sup>. Josefo usa outros termos para falar das revelações do oculto que lhe são feitas por Deus; para a “revelação” do divino utiliza. **αἰθλιων** referindo-se à Dn, em AJ 10.210 ou *deiknymi* – **ἐπίδεικνυϊ** - em AJ 10.271;277; no mesmo sentido apocalíptico, **δηλων** é usado em AJ 4.105;10.177,195,198,201,202,205,208,272<sup>34</sup>. Mesmo quando se trata da revelação por meio de sonhos (algo que Josefo e Daniel têm em comum), o termo utilizado pelo historiador é *proesêmanen* e não *apokalyptein*.

É preciso ter em mente, ao relacionar Josefo à apocalíptica, que os apocalipses tratam da história em termos de seu sentido geral e não da análise específica de eventos particulares. Um texto historiográfico, ainda que não tenha como se isentar de concepções metahistóricas, religiosas ou seculares, apóia-se nas evidências de que o historiador dispõe, e que lhe impõem limites. Nesse sentido, não há como considerar Josefo, Daniel ou o *Apocalipse siríaco de Baruch* como semelhantes. Uma tentativa particularmente desastrosa nesse sentido foi feita por Pierre Vidal-Naquet, o qual afirma que o discurso de Eleazar ben Yair aos defensores de Masada (última fortaleza a ceder aos romanos), tema do último livro de BJ, seria um apocalipse. O discurso consiste de uma longa e erudita exortação ao suicídio, tido por Eleazar como preferível à desonra da captura; sob qualquer ângulo que se analise, um típico discurso da historiografia antiga<sup>35</sup>. Não se tem como levar a sério a afirmação de Vidal-Naquet - a menos que esvaziemos o termo “apocalipse” de qualquer significação precisa, e o utilizemos em sentido vulgar. Nesse caso, qualquer texto de tom mais sombrio passa a ser um “apocalipse”; tal é a consequência lógica do raciocínio de

---

<sup>32</sup> Especialmente 3.385 ss.; cf. também OrSib 4.119-124 e 145-148. Para um estudo recente das relações dos oráculos sibilinos com o judaísmo, cf. Gerhard Hasel. “The Four World Empires of Daniel 2 Against its Near Eastern Environment” in: *Journal for the Study of the Old Testament*. 12, 1979; David Flusser. “The Four Empires in the Fourth Sybil and in the Book of Daniel” in: *Israel Oriental Studies*. Vol.2, 1972; e John J. Collins. “The place of the Fourth Sibyl in the development of the Jewish Sibyllina” in: *Journal of Jewish Studies*, 25, 1974.

<sup>33</sup> Bilde, op.cit. p.42

<sup>34</sup> Id. ibid.

<sup>35</sup> Frank W. Walbank. *Speeches in Greek Historians (The Third J.L.Myres Lecture)*. Oxford: Blackwell, s.d..

Vidal-Naquet, que no entanto admite a semelhança essencial do discurso de Masada com outros na historiografia antiga<sup>36</sup>.

Noutro aspecto da discussão temos a culpa que Josefo atribui à expectativa messiânica; faz-se necessária uma análise das relações que Josefo estabelece entre a dissensão civil na Judéia (*stasis*), a guerra contra Roma e a referida literatura apocalíptica produzida até o final do séc.I d.C., já que por vezes todo esse conjunto de referências parece se entrecortar na perspectiva de Josefo. Apesar do esforço para fazer dialogar entre si conceitos tão diferentes como *stasis* e messianismo, deve-se ter em mente que Josefo foi virtualmente ignorado tanto pelo público greco-romano habituado à noção de *stasis* quanto pelos judeus (familiares com o milenarismo), tendo sido catapultado para a divulgação universal pela patrística<sup>37</sup>; o público judeu a que Josefo parece endereçar-se no começo de BJ acabou lendo-o de modo imprevisto, em termos de exortação à piedade religiosa e resistência cultural. Um fenômeno de difícil explicação a esse respeito é o fato do único manuscrito completo do *Apocalipse siríaco de Baruch*, o Ambrosiano, ter junto de si o livro 6 de BJ - que trata da queda de Jerusalém. Mais bizarro ainda é o fato desse trecho de Josefo ser apresentado, no Ambrosiano, com o título de *Quinto livro dos Macabeus* (5Mc)<sup>38</sup>.

Os “falsos profetas”, denunciados com tanto vigor por Josefo, podem igualmente constituir um canal para se entender a penetração popular da literatura apocalíptica no seio dos revoltosos (AJ 17.278-284;20.171 e BJ 2.60-65,262,263;6.283-285); também aqui coloca-se a indistinção, pelo historiador, entre profetas, apocalípticos e divinadores em geral. Algumas das referências de Josefo aos falsos profetas merecem ser consideradas ainda que brevemente, uma vez que o tipo de atitude que descrevem está muitas vezes em conformidade com outras evidências para o profetismo da época (NT, Qumran, apocalíptica). Um caso dos mais notáveis em sua obra é o dos judeus mortos no Templo, aguardando o Messias (BJ 6.283-285):

---

<sup>36</sup> Pierre Vidal-Naquet. “Flavio Josefo y Masada” in: *Los judíos, la memoria y el presente*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económico, 1996. P.76.

<sup>37</sup> A exceção notável aqui é a referência de Suetônio a Josefo, nas *Vidas dos Doze Césares (Vida de Vespasiano, 5.6)*

<sup>38</sup> O exemplo mais famoso de leitura piedosa / enviesada de Josefo é sem dúvida o texto medieval conhecido por Josippon - em linhas gerais, uma leitura edificante, em termos judaicos, de Josefo. Cf. David Flusser. *Sefer Josippon*. Jerusalém: Bialik, 1964 (em hebraico) e, do mesmo autor, “*Josippon, a medieval version of Josephus*” in: Louis Feldman e Gohei Hata (eds.). *Josephus, Judaism and Christianity*. Detroit: Wayne State University Press, 1987.

*Eles devem sua destruição a um falso profeta, que naquele dia proclamou ao povo da cidade que Deus lhes mandara subir ao Monte do Templo, para receber os sinais de sua salvação. Vários profetas, naquela época, foram subornados pelos tiranos [termo pelo qual Josefo designa ofensivamente os líderes rebeldes] para iludir o povo, exortando-o a aguardar o socorro divino, com o intuito de desencorajar as deserções e exortar os que estavam acima do medo e da precaução a terem esperança. Na adversidade os homens são persuadidos com facilidade; mas quando o impostor promete alívio das tribulações, então os que sofrem entregam-se por completo à expectativa (BJ 6.285-287).*

Esse é um tema que merece atenção especial. Com todo o seu cinismo, Josefo não chega ao extremo de Políbio, que diz explicitamente que a religião é um instrumento de controle das massas<sup>39</sup>; mas a vinculação feita por Josefo entre oportunismo político e ativismo messiânico é única entre os grandes historiadores antigos.

O papel de Roma como potência estrangeira, pagã, inimiga de Deus etc. é virtualmente eliminado pelo historiador judeu como elemento causador ou potencializador da revolta, uma vez que Josefo não está particularmente interessado nas causas da guerra, mas antes no que conduziu à destruição do Templo; nesse sentido, Josefo lista os erros dos rebeldes, responsáveis pela queda da cidade: essencialmente a crueldade, o pecado e o autoritarismo. E por “pecado” os apologetas cristãos entenderam tratar-se da morte de Jesus - um trecho de AJ que, interpolação parcial ou total, merece atenção mínima de Josefo (AJ 18.63-64)<sup>40</sup>; mas vimos que Josefo refere-se de fato às profanações ocorridas dentro do Templo.

Como conclusão, podemos dizer que, mesmo Josefo não sendo o mais brilhante dos historiadores antigos (para isso os modelos mais populares são, ao menos nos dias de hoje, Heródoto e Tucídides), foi o historiador helenístico-romano que chegou até nós completo: o fato de seu texto mesclar, amiúde de modo confuso, concepções gregas com judaicas só torna a sua leitura e apreciação da história judaica - logo universal - mais fascinantes.

---

<sup>39</sup> *Histórias*. 6.56;11.12;10.2.

<sup>40</sup> Trata-se do chamado “Testimonium Flavianum”, i.e. a passagem de Josefo em que se faz referência à Jesus Cristo. Sua autenticidade tem sido disputada desde o séc.XVI e constitui-se, até hoje, num dos temas mais “quentes” envolvendo a historiografia antiga.