
O QUE É E NÃO É JUDAÍSMO HELENÍSTICO?*

César Motta Rios**

Resumo: *em estudos sobre o judaísmo na Antiguidade, bem como da História geral, é comum encontrar referências ao judaísmo helenístico, por vezes em oposição ao judaísmo palestino. Neste artigo, reflito sobre o conceito de judaísmo helenístico a partir de referências a casos pontuais de textos e autores comumente alocados em tal âmbito. Demonstro a frequente simplificação que a expressão estabelece para um fenômeno intercultural extremamente completo. Não sugiro a abolição do uso da mesma, mas sim seu uso refletido e com o reconhecimento da necessidade de se considerar as diversidades existentes.*

Palavras-chave: *Judaísmo. Helenismo. Interculturalidade. Judaísmo helenístico.*

Judaísmo helenístico é uma expressão corrente em estudos sobre judaísmo na Antiguidade. Diversos personagens históricos são enquadrados como *judeus helenísticos*, e uma série de textos são catalogados como *judaico-helenísticos*. Apesar de extremamente comum, esse conceito não é livre de complexidades o mais das vezes desconsideradas. O objetivo principal deste artigo é problematizar a noção de *judaísmo helenístico*, assinalando dados complicadores de seu uso, de modo a fomentar uma reflexão vital sobre um aspecto importante da Antiguidade, o encontro grego-judaico, e sua nem sempre clara apreciação por parte dos estudiosos.

Não pretendo apresentar uma resposta definitiva para a pergunta do título, que deve ser lida duas vezes: O que é judaísmo helenístico? O que não é judaísmo he-

* Recebido em: 05.10.2017. Aprovado em: 19.10.2017.

** Pós-doutor na área de Filosofia Antiga. Doutor em Literaturas Clássicas e Medievais (UFMG). Mestre em Estudos Clássicos. Integrante do Grupo de Pesquisa Bíblia, Arqueologia e Religião (EST). Graduado em Letras (grego antigo e espanhol). E-mail: cesarmottarios@gmail.com

lenístico? Pelo contrário, demonstrarei que é assaz difícil responder de forma conclusiva a qualquer uma das duas, e que simplificações devem ser evitadas.

O JUDAÍSMO HELENÍSTICO SE DEFINE CRONOLOGICAMENTE?

Quando utilizamos o adjetivo *helenístico* em um sentido estritamente cronológico, como na expressão *período helenístico*, indicamos o tempo contido entre o reinado de Alexandre o Grande (336 a 323 a.C.) e a ascensão do Império Romano, geralmente marcada pelo governo de César Augusto (31 a.C. a 14 d.C.) (PRICE, 1986, p. 315). Seguindo esse sentido, seríamos levados a entender que é *judaísmo helenístico* o judaísmo de tal época. Contudo, não chamamos por tal expressão o judaísmo de tal período que se desenvolvia na Judeia com o uso do hebraico ou o aramaico. Os documentos do período Hasmoneu encontrados em Qumran, por exemplo, não são rotulados como próprios do *judaísmo helenístico*.

Ademais, e talvez ainda mais surpreendente, há o fato de que o maior expoente do chamado “judaísmo helenístico”, Fílon de Alexandria, viveu toda sua vida e escreveu toda sua obra aproximadamente entre 10 a.C. e 50 d.C., ou seja, não no período helenístico, mas já no período romano. O começo do que se costuma chamar *judaísmo helenístico* coincide com o que se entende ser o começo do período helenístico, isto é, a expansão do império de Alexandre, já que, antes disso, o contato entre o povo grego e o povo hebreu era pouco significativo (MODRZEJEWSKI, 1993, p. 72-3; cf. MOMIGLIANO, 1994, p. 10-1). Mas o limite final traz complicações.

Um critério puramente cronológico se mostra duas vezes ineficaz para solucionar um dos dilemas que proponho: O que é judaísmo helenístico?

O JUDAÍSMO HELENÍSTICO SE DEFINE PELO USO DO IDIOMA GREGO?

Certamente, o primeiro grande documento do Judaísmo helenístico é a *Septuaginta*, tradução grega da *Torah*, realizada em Alexandria no século III a.C..¹ Apesar de nossas duas grandes fontes (elas também judaico-helenísticas) a respeito de tal empreendimento afirmarem que a tradução foi realizada com o objetivo de tornar a *Torah* acessível aos gentios², entende-se que o real objetivo era torná-la acessível aos próprios judeus alexandrinos que já não tinham o hebraico como língua corrente (TCHERIKOVER, 1999, p. 348)³. Se é assim, documento fundacional do judaísmo helenístico vem à existência pelo fato de que oralmente, no dia a dia e nas sinagogas, a língua de muitos judeus já era a helênica. A LXX seria um marco textual, mas resultado de um já longo processo de apropriação do grego por judeus da diáspora.

A *Septuaginta* seria precursora dos outros textos judaicos em língua grega, os quais, por adotarem tal idioma, seriam como ela textos judaico-helenísticos. A primeira questão que surge é a necessidade ou não de diferenciação entre textos originalmente escritos em grego e aqueles que, como o texto precursor do Judaísmo helenístico, são traduções feitas a partir do hebraico ou do aramaico. A *Sabedoria de Salomão* foi escrita em grego, enquanto a *Sabedoria de Jesus Ben Sira*, também conhecido como *Eclesiástico*, é uma tradução de original hebraico. Ambos os textos foram posteriormente acrescentados juntamente com a *Septuaginta* na formação da Bíblia grega. Possivelmente, isso foi feito por cristãos. Mas independentemente de estarem juntos no mesmo códice ou não, é fato que se aproximam por tradição. Talvez alguém afirmasse simplesmente que *Sabedoria de Jesus Ben Sira* e todos os outros textos originalmente em hebraico ou aramaico não são judaico-helenísticos, mesmo sem perceber que negaria assim também a inclusão da LXX nesse âmbito.

Problema igualmente relevante é o caso de textos que nos chegaram em grego somente, mas sobre os quais há suspeitas de que sejam traduções de um original perdido em língua semita. É o caso de parte dos *Testamentos dos Doze Patriarcas*. Fragmentos do *Testamento de Levi*, por exemplo, foram encontrados em aramaico nas grutas de Qumran. A bem da verdade, esse caso é ainda mais complexo, uma vez que muitos negavam a judaicidade da maior parte do texto, localizando-o no âmbito do cristianismo. Se, depois, descobre-se que se trata de texto ao menos em partes baseado em originais copiados (ou produzidos) pela comunidade judaica de Qumran, podemos reconhecê-lo como texto judaico. E será reconhecido como judaico helenístico em suas partes traduzidas ou nas demais?

A referência ao cristianismo é oportuna, pois, atualmente, tende-se a se considerar que o *Novo Testamento* ou os *Evangelhos*, no mínimo, são textos (perfeitamente) judaicos, sendo ainda o movimento “cristão” incipiente parte do que se entendia por judaico.⁴ Logo, se os *Evangelhos* foram escritos em grego, são textos judaico helenísticos, mesmo os que foram escritos por judeus habitantes da terra de Israel sobre acontecimentos que tiveram lugar na Galileia e Judeia, e com diálogos envolvendo questões dos grupos judaicos de tais localidades?

Se alguém ainda se sente incomodado com o exemplo dos Evangelhos, acrescento outro: a obra de Flávio Josefo. O historiador judeu escreve em grego, mas tem domínio do hebraico e aramaico. Formou-se na Judeia, e aderiu durante algum tempo a dois dos mais expressivos grupos judaicos da região, os essênios e os fariseus (*Vida* 10ss). Um judeu que acessa a *Torah* em hebraico, que não tem o grego como língua materna (*A.J.* 20.263), que escreve história também em aramaico (*B.J.* 1.3), e que viveu grande parte de sua vida na terra de Israel se torna judeu-helenista ao escrever em grego? Ou, ao menos, sua obra deve

ser considerada judaico-helenística? Haveria obra judaico-helenística de autor não judeu-helenista?⁵

Parece que o uso do idioma grego como único critério para a definição do que é judaísmo helenístico requer, no mínimo, ponderações por vezes esquecidas.

O JUDAÍSMO HELENÍSTICO SE DEFINE PELA RELAÇÃO COM A CULTURA GREGA?

Parece sensato dizer que a apropriação de elementos do legado cultural grego na construção de um texto ou de uma vida é critério para se identificar um candidato a receber apropriadamente o adjetivo *helenístico*. Nesse caso, nosso exemplo final do tópico anterior seria sim helenístico, já que ele, Josefo, utilizou não somente a língua grega, mas se apropriou da tradição da historiografia helênica, tendo como referência Tucídides e Dionísio de Halicarnasso (DEGAN, 2010, p. 302), bem como das grandes obras trágicas gregas na apresentação de diversos acontecimentos (CHAPMAN, 1998). Difícil pensar em algo mais helenístico que isso.

Fílon de Alexandria também seria muito bem enquadrado como judeu-helenista, já que, além de escrever somente em grego, também está imbuído da literatura e filosofia dos helênicos. O alexandrino cita uma ampla gama de obras poéticas gregas (KOSKENNIEMI, 2010), e apresenta semelhanças com o pensamento de diferentes escolas filosóficas gregas, mormente tradição platônica e estoica, mas também peripatética.⁶ Ele o faz, contudo, sem se comprometer com nenhum grupo específico. Pode também opor-se abertamente a uma escola filosófica específica, como o epicurismo (cf. *Post.* 2). Ademais, não cita os poetas helênicos de forma impensada, mas os recorta conforme sua perspectiva. Além disso, o método hermenêutico que mais utiliza é o da interpretação alegórica, que certamente tem origens na interpretação alegórica dos gregos⁷, mas rejeita outros métodos da tradição peripatética igualmente gregos, não por negligência, como pensa Siegert (2011, p. 401), mas por convicção como demonstra Niehoff (2011, p. 133-151).

Nosso melhor exemplo de judeu helenista nos revela, então, que ser judeu helenista não significa necessariamente um comprometimento impensado com o legado cultural grego. Há um diálogo e uma profunda apropriação. Mas há também uma negociação tensa e contínua. Fílon é certamente um personagem icônico e revelador desse fenômeno que me ocupa neste texto.

O alexandrino, contudo, seria um exemplo singular e suficiente em um escrito que buscasse simplesmente respostas, e não problematizações produtivas. No presente caso, precisamos ir além dos casos mais fáceis e perguntar: quanto de apropriação do legado grego é preciso para ser judeu-helenista?

Houve um tempo em que se pensava o judaísmo-helenístico e o judaísmo-palestino⁸ como absolutamente distintos, como se houvesse um limite claro entre o judaísmo puro das terras de Israel e o judaísmo deteriorado das colônias “aculturadas”.⁹

Essa ideia não se justifica por dois motivos fundamentais. Primeiro, pelo fato de que o povo israelita nunca esteve absolutamente isolado e privado de mudanças culturais. Mesmo mantendo uma identidade marcada por significativa diferenciação, desde muito cedo, os judeus continuamente interagiam com seu entorno e absorviam influências externas (LEVINE, 2009, p. 37). Essa abertura diante do outro se percebe em diferentes momentos ao longo da história do povo judeu (GRUEN, 2011, p. 277-351). A ideia de pureza de um lado, necessária para se opor a uma suposta deterioração do outro, é por si mesma uma construção irreal.

Em segundo lugar, o helenismo não passou a ser parte da vida somente dos judeus na diáspora, mas também nas terras de Israel. Na década de 1970, Martin Hengel publicou uma obra que ainda é considerada como divisora de águas nesse sentido. O segundo capítulo de seu *Judaism and Hellenism* demonstra com numerosas referências a evidências arqueológicas e textuais que a língua grega era muito usada na Judeia pelo menos desde o século II a.C., que nomes gregos eram usados por judeus da região, e que a educação grega estava ali disponível mesmo após a rebelião dos Macabeus. O cenário encontrado leva à seguinte conclusão:

[...] a comum distinção entre judaísmo palestino e judaísmo helenístico precisa ser corrigida. [...] Desde por volta da metade do terceiro século a.C., todo judaísmo deve ser designado “judaísmo helenístico” em sentido estrito, e uma melhor diferenciação poderia ser feita entre o judaísmo de língua grega da diáspora ocidental e o judaísmo de língua aramaica/hebraica da Palestina e Babilônia. Mas até mesmo essa distinção é parcial. Desde os tempos dos Ptolomeus, Jerusalém era uma cidade na qual o grego era falado em grau crescente (HENGEL, 1974, p. 104).

No imaginário de muitos, a rebelião dos macabeus, sobretudo por sua apresentação em *2 Macabeus*, é prova de que os judeus da Judeia resistiram ao helenismo. Esse entendimento não é completamente acertado. Primeiro, deve-se considerar que o próprio texto indica a adesão de muitos judeus ao modo de vida helênico. Ademais, quando enfatiza forte oposição por parte de um grupo, a dimensão retórica do texto pode levar a conclusões apressadas. Ao que parece, o real motivo de insatisfação e do levante não foi simplesmente a chegada da cultura helenística, mas o abandono da observância da *Torah* (GRUEN, 1998,

p. 29). Tanto é assim que, após o surpreendente êxito militar, os hasmoneus se mostram prontos a adotar diversos aspectos do helenismo (GRUEN, 1998, p. 33-39; GOLDSTEIN, 1981, p. 75-81). A *Torah*, mesmo quando observada de modo piedoso, deixa espaço para muita interação e envolvimento com o helenismo (GOLDSTEIN, 1981, p. 66-67).

A forte presença helênica fez com que aramaico e hebraico fossem suplantados pelo grego. Contudo, indica um ambiente aberto e não resistente ao grego como língua necessária para o relacionamento com o mundo circundante e com um legado cultural compartilhado por diversos povos. Mas é importante observar que nem mesmo é preciso escrever em grego para apropriar-se de elementos helênicos. Shaye Cohen encontra características helenísticas no *Genesis Apocryphon* (COHEN, 2010), documento escrito em aramaico e encontrado nas grutas de Qumran. Também sobre a *Mishnah*, documento fundacional do judaísmo rabínico, pode-se dizer:

A Mishnah contém centenas de palavras gregas e latinas, e os Talmudim e outras obras [rabínicas] acrescentam outras centenas. Alguns dos modos rabínicos de argumentação e análise acadêmica são aqueles dos retóricos helenísticos. Uma das maiores formas de expressão literária rabínica, o comentário, é de origem grega,[...]. A ética rabínica se assemelha de perto àquela dos estoicos. Até mesmo a “cadeia de tradição”, pela qual os rabinos traçavam sua ancestralidade espiritual até Moisés, é moldada a partir das cadeias de tradição que as escolas filosóficas gregas construíam para demonstrar sua descendência a partir de seus sábios fundadores (Platão, Aristóteles etc.) (COHEN, 2006, p. 208).¹⁰

Se o helenismo alcança textos escritos em hebraico e aramaico, e está presente também nas terras de Israel, podemos entender como pertinente a pergunta “O que não é judaísmo helenístico?”. Afinal, há judaísmo que não seja helenístico?

UM POSSÍVEL ACORDO

Diante da insuficiência de cada um dos critérios acima arrolados (cronologia, língua e cultura) podemos, ainda assim, reconhecer a necessidade de manter a expressão *judaísmo helenístico* em nossa linguagem por julgarmos ser proveitosa, desde que a definamos melhor e reconheçamos uma possível imprecisão suportável inerente a ela.

Podemos propor que a perspectiva cronológica seja mais maleável, incluindo os primeiros séculos do período romano, que, estritamente, estariam fora do helenístico, mas que ainda apresentam eco da expansão da cultura helenística como realizada nos séculos anteriores. De fato, culturalmente, pode-se dizer que o Império Romano ainda expande o helenismo, assim pensava Filon de Alexandria (*Legat.* 147).

Podemos, igualmente, por necessidade de operacionalidade do conceito, aceitar uma simplificação da questão linguística, e dizer que um texto precisa ser escrito em grego para ser judaico-helenístico, o que não quer dizer que todo texto escrito por autor judeu em grego seja necessariamente judaico-helenístico. Acrescentaríamos que, se um texto foi traduzido de língua semita ao grego, pode ser considerado judaico-helenístico desde que essa tradução implique em significativa introdução de (ou diálogo com) um imaginário grego ou de um sistema de pensamento grego. Seria o caso da LXX.

Quanto à cultura, diríamos que não basta que um autor ou texto apresente algum elemento da cultura grega para que o consideremos judaico-helenístico, mas que seria preciso que elementos da cultura grega se tornassem parte da identidade desse autor ou texto, de modo tal que se tornasse tarefa difícil dissociar tais elementos sem descaracterizar completamente tal autor ou texto.

Embora, como visto, a cultura helenística se estendesse pela diáspora e também pelas terras de Israel, Gregory Sterling é sensato ao considerar que isso não nos deve fazer pensar que a resposta ao helenismo e o envolvimento com o mesmo seja homogêneo nas diversas comunidades judaicas (STERLING, 2001, p. 278). Sobre a comunidade alexandrina, exemplo de caso em que o helenismo estava intrinsecamente ligado à vida e à identidade judaica, ele observa:

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 (STERLING, 1995, p. 18).

É possível reconhecer diferentes intensidades no relacionamento com o helenismo.

Portanto, podemos estabelecer a delimitação proposta.

Com todas as concessões e o entendimento de que nenhum conceito teórico é livre de ressalvas, resta um problema a pensar para que possamos satisfatoriamente entender “o que é o judaísmo helenístico”. Por isso, o próximo tópico é fundamental.

QUANTOS JUDAÍSMOS HELENÍSTICOS HAVIA?

Em *Guerra dos Judeus* II 8, Flávio Josefo lista as seitas (*haíreseis*)¹¹ judaicas que havia na Judeia em seu tempo. Ele nos fala sobre os saduceus, os fariseus, os essênios e, de modo um pouco diverso, dos zelotes.¹² Aproveitando essa apresentação

do historiador, podemos ser tentados a agregar à sua lista o “judaísmo helenístico” como a seita judaica presente na diáspora, supondo constituir assim um quadro mais completo do judaísmo do século I d.C. e de períodos anteriores. Em primeiro lugar, contudo, é sensato entender que a sistematização de Josefo não reflete toda a complexidade existente na Judeia. A descoberta dos Manuscritos do Mar Morto deixou o fato evidente.

Em seguida, é imprescindível suspeitar que, assim como acontecia no pequeno espaço geográfico e temporal das terras de Israel nos tempos de Josefo, no amplo mapa do Mediterrâneo helenista, os judeus teriam também desenvolvido diferentes grupos com afinidades hermenêuticas, místicas e comportamentais específicas. De fato, ainda que não tenhamos um historiador a categorizar, nomear e descrever as diferentes correntes judaicas que se desenvolviam nas comunidades judaicas da diáspora, podemos perceber sutilmente a existência de uma tal diversidade pelo estudo dos textos que nos chegaram.

Fílon de Alexandria é conhecido por seu método interpretativo alegórico. Contudo, ele mesmo discorda de um grupo de alegoristas extremos, aos quais chama ironicamente de “almas incorpóreas” (*assómatoi psykhaí*), uma vez que deixavam de considerar necessário o cumprimento literal da *Torah*, algo que o alexandrino repudiava veementemente (*Mig.* 89-90; cf. HAY, 1997). O próprio alexandrino também se refere a exegetas que se restringiam ao estudo do sentido literal do texto sagrado (*Somn.* 1.101-102; *Conf.* 14). Sabe-se, também, que havia, entre judeus da diáspora, diferentes atitudes com relação à apropriação dos métodos interpretativos gregos para o estudo da *Torah*. Fílon rejeita conscientemente os métodos do Museu de Alexandria, como a mitologia comparada, estudos em perspectiva histórica e de crítica textual, mas outros intérpretes judeus com os quais ele dialoga e aos quais se opõe os adotavam de modo bastante sofisticado (NIEHOFF, 2011).

Essa diversidade hermenêutica parece gerar grupos distintos e, talvez, também por isso havia numerosas sinagogas na Alexandria do século I d.C., conforme o próprio Fílon (*Legat.* 132). É ele também que nos conta sobre uma comunidade judaica que viveria isolada às margens do lago Meriotis, nos arredores de Alexandria, dedicando-se ao estudo da “filosofia pátria”, à contemplação, ao ascetismo e a refeições comunitárias. Seriam chamados *therapeutáí*.¹³ Seu modo de vida isolado os difere em muito dos judeus helenísticos que tradicionalmente são imaginados participando da vida urbana das cidades gregas. Não parecem o tipo de público que desfrutaria de uma peça teatral cujo personagem central seria Moisés, como a *Eksagogué* de um certo tragediógrafo judeu chamado Ezequiel. E se esse Ezequiel escreve uma peça teatral sobre Moisés a partir da obra dos tragediógrafos gregos, e tem público para isso, seja um público de leitores ou de efetiva apresentação cênica realizada em algum festival (LAN-

FRANCHI, 2006, p. 64), é porque tão numerosos quanto os *therapeutai* eram os *judeus helenizados* urbanos dados ao consumo do teatro. Essa oposição mostra quão diferentes podiam ser os judeus helenísticos.

Não sugiro que houvesse uma total dispersão de ideias ou inexistência de organização entre os judeus da diáspora. Havia continuidades, agrupamentos por afinidades teológicas ou ideológicas, bem como tradições em desenvolvimento. O que ressalto é que havia não *uma* tradição somente (ou uma só maneira de ser judeu de língua grega), mas uma variedade de tradições, que se diferenciavam por diversos meios, incluindo a forma de relação com Jerusalém e com o Templo. Os judeus de Leontópolis, dentre os quais alguns adotavam a cultura helênica a ponto de terem seus epitáfios escritos em versos gregos (HORST, 1998, p. 27-28)¹⁴, tinham seu próprio templo. Não muito distante dali, encontramos os judeus alexandrinos com suas muitas sinagogas em atividade, mas indiferentes ao templo em Leontópolis e cuidando de realizarem com esforço suas peregrinações ao Templo em Jerusalém.¹⁵

De modo similar, enquanto alguns judeus falantes de grego escreviam textos capazes de incitar um levante bélico contra o domínio romano, caso dos *Oráculos Sibílicos*, outro podia contrapor a esses discursos uma escatologia construída a partir da *Torah* e com finalidade apaziguadora, caso de Fílon (TOBIN, 1997).

O *judaísmo helenístico* não é definitivamente *um* tipo específico de vida ou de textos judaicos. Mesmo admitida a necessidade e possibilidade de manutenção dessa expressão, é imprescindível a compreensão de que ela serve para indicar um conjunto amplo e heterogêneo de experiências judaicas, que se assemelham pela utilização da língua grega e apropriação de elementos culturais helênicos, mas que podem se diferenciar radicalmente em outros aspectos. Inclusive, um dos grupos do chamado judaico-helenístico pode, em determinado aspecto, se assemelhar mais a um grupo do chamado judaísmo-palestino do que a outro grupo judaico-helenístico.

Cabe observar, por fim, que essa complexidade da vivência dos judeus na diáspora se reflete nas incertezas das relações que estabelecemos entre texto, autor e localidade. Frequentemente, essas associações são apresentadas e tidas como certas ou confiáveis. A bem da verdade, o mais das vezes, uma relação estabelecida com base em conjecturas em um primeiro momento por um pesquisador é tomada e apresentada como certa e livre de problemas por outro. Figura, então, em manuais e artigos, e, logo, passa a ser considerada como praticamente consensual, mesmo que o próprio responsável pela associação a tenha proposto como hipótese simplesmente.

Nosso conhecimento da diáspora judaica em ambiente linguístico e cultural helênico não é pleno e, no caso de algumas localidades, é ínfimo. E não nos ajudam as categorizações sumárias ou confianças apressadas. Um número enorme de

textos é atribuído a Alexandria, por se entender que a cidade era um centro intelectual judaico condizente com certo tipo de produção.¹⁶ Não obstante, nada impede que Roma, Éfeso ou outra cidade com grande presença judaica e cultura helenista fosse origem de muitos desses textos.¹⁷ Alexandria acaba sendo a grande candidata porque uma série de obras talvez não necessariamente produzidas ali foram catalogados como alexandrinas de forma arbitrária no passado. Não é porque temos como certamente alexandrinos a Aristóbulo (II a.C.) e Fílon (I d.C.) que tudo que se produziu no período entre os dois autores com características condizentes com o discurso dos dois provenha de lá. Esquece-se que textos, pessoas e ideias se deslocam e produzem influências em lugares diferentes. Esquece-se que depois do inverno vem o tempo em que a navegação no Mediterrâneo se torna tranquila e as notícias vão a todos os lados (*Legat.* 15). Talvez, Alexandria seja apenas um entre muitos centros de produção literária *dos judaísmos* em língua grega.

O *judaísmo helenístico* é permeado não só por complexidades inesperadas, mas também por incertezas inevitáveis.

CONCLUSÃO

Usar a expressão *judaísmo helenístico* (ou até mesmo o termo *judaísmo* em si) não deveria servir como meio de reduzir a complexidade interna do fenômeno que assim nomeamos. Também, não deveria fazer-nos supor que havia uma linha impermeável a separar o *judaísmo helenístico* dos grupos judaicos não incluídos sob esse nome. Não é próprio do *judaico* a exclusão sumária do diferente, do contraditório, mas sim o diálogo, a contraposição e manutenção de perspectivas diferentes. Tradições orais e textos circulavam sem se submeterem uma linha imaginária constituída mais por nossa necessidade de sistematização que por características existentes ou percebidas na Antiguidade. Nisso reside um fator complicador para nossas abordagens, mas também a riqueza de um fenômeno cultural-religioso ainda disponível para inúmeras pesquisas e reflexões.

Neste artigo, procurei estabelecer um fundamento para reflexões posteriores, amplas ou com foco específico. Considerando o desenvolvido aqui, o leitor de qualquer texto do arquivo judaico (helenístico) estará atento a outras questões derivadas. Por exemplo, atentar-se para o fato de que o envolvimento dos judeus com o helenismo é um fenômeno que se desenrola ao longo de séculos e, portanto, muitos escritores judeus não começam um trabalho de aproximação entre helenismo e tradição judaica, mas são formados nesse contexto intercultural. Eles herdaram esse duplo pertencimento e não somente o constroem. Decerto, e aqui está outro exemplo de questão importante que não deve ser desconsiderada, as

heranças não podem ser escolhidas, mas podem ser reafirmadas (DERRIDA, 2002, p. 12). Os escritores judeus não precisam seguir e de fato não seguem o curso das tradições herdadas de modo impensado. O helenismo não precisa ser tomado como um pacote fechado imposto a todos os que com ele se relacionam. O mais das vezes, pode-se notar uma constante negociação com diferentes elementos das tradições ancestrais de Israel e das tradições helenísticas. E, decerto, há diversidade de negociadores, de estratégias de negociação e de resultados obtidos, tanto entre diferentes localidades e comunidades, quanto entre diferentes indivíduos e documentos.

WHAT IS AND NOT É HELLENISTIC JUDAISM?

Abstract: in the studies of Judaism in antiquity, and in the field of general History as well, it is usual to find references to Hellenistic Judaism, usually in opposition to Palestinian Judaism. In this article, I reflect on the concept of Hellenistic Judaism through the reference to specific texts and authors identified as part of this branch of Ancient Judaism. I demonstrate the frequent simplification that this expression imposes to an extremely complex intercultural phenomenon. I do not suggest its complete abandon, but a minded use of it, which includes the recognition of the impressive existent diversity.

Keywords: Judaism. Hellenism. Interculturality. Hellenistic Judaism.

Notas

- 1 Sobre a datação da Septuaginta, cf. Dorival (1988, p. 56-8).
- 2 Refiro-me à Carta de Aristeas e ao que Filon de Alexandria conta em Sobre a Vida de Moisés.
- 3 Para uma reflexão sobre o objetivo da tradução, cf. Dorival (1988, p. 66-78).
- 4 A respeito dos Evangelhos como escritos judaicos, sugiro considerar, por exemplo, Boyarin (2012) e BOYARIN, 2005. A respeito de Paulo como judeu, que continua judeu em sua vida e obra, é conhecida a leitura de Paula Fredriksen (por exemplo, FREDRIKSEN, 2015).
- 5 Veja que não é meu objetivo discutir a questão. Não é impossível mesmo sugerir que textos neotestamentários se enquadram bem na categoria de documentos judaico-helenísticos.
- 6 A proximidade com os platonistas se reflete pelo provérbio que Jerônimo preservou em seu *De Viris Illustribus*: “Ou Platão filoniza, ou Filon platoniza”. Quanto aos estoicos, basta observar quantos textos de Filon servem de fonte para os fragmentos estoicos catalogados no *Stoicorum Veterum Fragmenta*.
- 7 Comumente, os estoicos são mencionados como possível fonte. Parece-me uma indicação ainda pertinente, mesmo com as críticas de Long (1996; 1997). Há outras propostas. Émile Bréhier comparou a alegorese filoniana com a interpretação pitagórica registrada na Tábua de Cebes (BRÉHIER, 1950, p. 39-44). Mais recentemente, comparações mais pertinentes foram realizadas com a tradição hermenêutica neo-pitagórica (MOTUSOVA, 2010) e com interpretações dos neoplatônicos (BERTHELOT, 2012).

- 8 Utilizo a expressão “judaísmo palestino” por considerá-la cristalizada. Não obstante, seu uso é anacrônico, já que provém do nome dado à região na década de 130 d.C., como reprimenda humilhante imposta por Adriano ao povo derrotado da Judeia (KRÜGER, 2009, p. 15-6).
- 9 Essa perspectiva que supunha uma ruptura e marcada incongruência entre judaísmo palestino e judaísmo da diáspora helenística se deve em grande parte a uma interpretação imprecisa de Atos 6:1 (GOLDSTEIN, 1981, p. 64-5). O discurso de Estevão em Atos 6:8ss não reflete necessariamente uma ideologia do judaísmo da diáspora em oposição às correntes judaicas da Judeia. O problema que se descreve no início do capítulo, imediatamente antes do discurso, é administrativo e possivelmente causado por dificuldades linguísticas, não ideológicas, e não deve ser tido como chave para a leitura do resto do capítulo 6, do 7 e do 8 (HARVEY, 1998, p. 143).
- 10 Jacob Neusner propõe que a Mishnah como um todo se estrutura filosoficamente, sendo decididamente influenciada pela filosofia aristotélica (NEUSNER, 1993).
- 11 O termo grego não suscita a nuance pejorativa que temos no termo “seita” em português. Josefo apresenta os grupos judaicos à maneira das “escolas” filosóficas greco-romanas. De fato, não é incomum que o judaísmo fosse entendido como uma filosofia (TAYLOR, 2003, p. 105-25).
- 12 Em A.J. 18.9, Josefo apresenta os zelotes como formando uma quarta filosofia (tetárten philosophían). De modo diverso, em B.J. 2.118, o líder do grupo é chamado de sofista (sophistés) e, em oposição, os três outros grupos são apresentados como filosofias. Qualquer leitor de Platão se lembrará dos embates de Sócrates com os sofistas e perceberá o intento de Josefo.
- 13 Fílon descreve essa comunidade em Sobre a vida contemplativa. A ausência de referências ao grupo em qualquer outro autor da Antiguidade leva alguns a duvidarem de sua existência. O texto é de fato escrito com características e objetivos retóricos claramente identificáveis. Contudo, há elementos que indicam de modo contundente que, apesar de idealizada, a apresentação se baseia em uma comunidade existente (TAYLOR, 2003, p. 7-11).
- 14 Horst (1998, p. 35-6) nos informa também sobre a existência de dois epitáfios em grego com influência homérica, datados do século III d.C., encontrados em Beth She’arim, importante centro do judaísmo rabínico.
- 15 Fílon de Alexandria apresenta a peregrinação a Jerusalém como um teste para verificar a disposição do homem, já que o esforço despendido era prova de grande devoção (Spec. 1.68). A respeito da peregrinação ao Templo na Antiguidade, sugiro Kerkeslager (1998, p. 104-9). A diversidade de relacionamento com o Templo em Jerusalém não é especificidade do judaísmo da diáspora. Bem perto de Jerusalém, encontramos a comunidade de Qumran recusando-se a participar do culto no Templo por entender que estava corrompido.
- 16 O Evangelho segundo João, por exemplo, foi tido como oriundo de Alexandria por possíveis afinidades com a obra de Fílon, como se os textos do alexandrino (que não necessariamente serviram de fonte para o evangelista) não pudessem se deslocar por outros lugares da diáspora ou mesmo de Israel (CARSON, 1997, p. 178-9). Outro caso exemplar é o de 4 Macabeus, que tem semelhanças ainda mais verificáveis com a obra filoniana e uma explícita relação com a tradição filosófica grega. Essas características do texto levaram à sua rápida associação com Alexandria, mas há outros detalhes da obra que favorecem sua localização na Síria ou na Ásia Menor, lugares em que qualquer judeu também poderia ter

acesso às noções filosóficas mobilizadas no escrito (DESILVA, 1998, p. 18-21). Outros tantos exemplos poderiam se juntar a esses. Com os dois, apenas alerta para a frequente falta de sustentação para muitas atribuições frequentemente assinaladas como certas em obras de caráter introdutório ou mesmo estudos específicos.

- 17 A amplitude da diáspora e a relevância das comunidades judaicas em diferentes lugares é sinalizada por referências como as que se encontram em Atos 2:5-11 (além das próprias narrativas sobre as viagens de Paulo) e em Fílon (cf. Flacc. 46 e Legat. 281-284).

Referências

BERTHELOT, K. 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.

BOYARIN, Daniel. *The Jewish Gospels: The Story of the Jewish Christ*. New York: The New Press, 2012.

BOYARIN, Daniel. What kind of Jew is an Evangelist? In: AICHELE, G.; WALSH, R. *Those Outside: Noncanonical Readings of Canonical Gospels*. New York – London: T&T Clark, 2005. p. 109-153.

BREHIER, Emile. *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1950.

CARSON, D. A., MOO; Douglas J.; MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução de Marcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 1997.

CHAPMAN, Honora Howell. *Spectacle and Theater in Josephus's Bellum Judaicum*. Thesis (Ph.D.) – Stanford: Stanford University, 1998.

COHEN, S. J. D. *From the Maccabees to the Mishnah*. Second Edition. Louisville – London: Westminster John Knox Press, 2006.

COHEN, S. J. D. The Beauty of Flora and the Beauty of Sarai. In: _____. *The Significance of Yavneh and other Essays in Jewish Hellenism*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. p. 3-14.

DEGAN, A. Josefo. Exegeta: História e Memória. In: *Revista de História*, v. 162, 2010. p. 295-310. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/19160>>. Acesso em: 15 set. 2014.

DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *Y manana, que...* Tradução de Victor Goldstein. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002.

DESILVA, D. A. *4 Maccabees*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

DORIVAL, G. Les origines de la Septante: la traduction en grec des cinq livres de la Torah. In: HARL, M.; DORIVAL, G.; MUNNICH, O. *La Bible Grecque des Septante: Du Judaïsme Hellénistique au Christianisme Ancien*. Paris: Éditions du CERF; Éditions du C.N.R.S., 1988. p. 39-82.

FREDRIKSEN, Paula. Why Sould a Law-Free Mission Mean a Law-Free Apostle? *JBL*. Atlanta, v. 134, n. 3, Fall 2015. p. 637-650.

GOLDSTEIN, Jonathan. Jewish Acceptance and Rejection of Hellenism. In: SANDERS, E. P. et alii. *Jewish and Christian Self-Definition*. Volume Two: Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period. London: SCM Press, 1981. p. 64-87.

- GRUEN, Erich S. *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1998.
- GRUEN, Erich. *Rethinking the Other in Antiquity*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2011.
- HARVEY, G. Synagogues of the Hebrews: Good Jews in the Diaspora. In: JONES, Sian; PEARCE, Sarah J. K. *Jewish Local Patriotism and Self-Identification in the Graeco-Roman Period*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998. p. 132-147.
- HAY, David M. Putting Extremism in Context: The Case of Philo, *De Migratione* 89-93. *The Studia Philonica Annual*, Atlanta, v. 9, p. 126-142, 1997.
- HENGEL, M. *Judaism and Hellenism*. Two Volumes. London: SCM Press, 1974.
- HORST, P. W. Van der. Jewish Tomb Inscriptions in Verse. In: _____. *Hellenism-Judaism-Christianity: Essays on Their Interaction*. Leuven: Peeters, 1998. p. 27-47.
- KERKESLAGER, A. 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.
- KOSKENNIEMI, E. Philo and Greek Poets. *Journal for the Study of Judaism*, Leiden, v. 41, p. 301-322, 2010.
- KRUGER, Rene. *A diáspora: de experiência traumática a paradigma eclesiológico*. São Leopoldo: Sinodal, 2009.
- LANFRANCHI, Pierluigi. *L'Exagoge d'Ezechiél le Tragique: introduction, text, traduction et commentaire*. Leiden: Brill, 2006.
- LEVINE, L. Jewish Identities in Antiquity: An Introductory Essay. In: LEVINE, L.; SCHWARTZ, D. *Jewish Identities in Antiquity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. p. 12-40.
- MACHADO, J. Perspectivas da hipótese “Qumran-essênios”: a propósito de um livro de Gabriele Boccaccini. In: *Estudos de Religião*, v. 26, n. 42, jan./jun. 2012. p. 238-261. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/2988/3099> Acesso em 15 de setembro de 2014.
- MODRZEJEWSKI, J. How to be a Jew in Hellenistic Egypt? In: COHEN, Shaye J. D.; FRIEDRICH, Ernest. *Diasporas in Antiquity*. Atlanta: Scholars Press, 1993. p. 65-91.
- 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.
- MOTUSOVA, E. Allegorical Interpretation of the Pentateuch in Alexandria: Inscribing Aristobulus and Philo in a Wider Literary Context. *The Studia Philonica Annual*. Atlanta, v. 22, 2010. p. 1-52.
- NEUSNER, Jacob. The Mishnah's Philosophical Method: The Judaism of Hierarchical Classification in Graeco-Roman Context. In: *The Studia Philonica Annual*. Atlanta, v. 3, 1993. p. 192-206.
- NIEHOFF, M. *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

PRICE, S. The History of the Hellenistic Period. In: BOARDMAN, J.; GRIFFINS, S.; MURRAY, O. *The Oxford History of the Classical World*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1986. p. 315-337.

SIEGERT, F. Philon et la Philologie Alexandrine. Aux Origines du Fondamentalisme Biblique. In: INOWLOCKI, S.; DECHARNEUX, B. *Philon d'Alexandrie: um penseur a l'intersection des cultures greco-romaine, orientale, juive et chretienne*. Turnhout: Brespols, 2011. p. 393-402.

STERLING, G. Judaism between Jerusalem and Alexandria. In: COLLINS, John J. and STERLING, G. *Hellenism in the Land of Israel*. Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press, 2001. p. 263-301.

STERLING, G. Thus are Israel': Jewish Self-Definition in Alexandria. In: _____. *The Studia Philonica Annual*, Atlanta, v. 7, 1995. p. 1-18.

TAYLOR, Joan. *Jewish Woman Philosophers of First-Century Alexandria: Philo's 'Therapeutae' Reconsidered*. Oxford / New York: Oxford University Press, 2003.

TCHERIKOVER, Victor. *Hellenistic Civilization and the Jews*. Peabody (Massachusetts): Hendrickson Publishers, 1999.

TOBIN, Thomas H. Philo and the Sibyl: Interpreting Philo's Eschatology. In: *The Studia Philonica Annual*. Atlanta, v. 9, 1997. p. 84-103.