

O RELATO DE HECATEU DE ABDERA SOBRE OS JUDEUS

HECATAEUS OF ABDERA'S ACCOUNT OF THE JEWS

WILLIBALDO RUPPENTHAL NETO*

Resumo: O artigo visa apresentar o relato de Hecateu de Abdera a respeito dos judeus, citado por Diodoro Sículo (*Bibliotheca Historica*, 40.3) e preservado na *Bibliotheca* de Fócio (244), oferecendo uma tradução livre para o português. Hecateu, além de ser o primeiro autor grego a descrever o povo judeu (contemporaneamente a Teofrasto), é também importante por ser o grande ícone do surgimento da nova etnografia grega no período helenístico. No relato estudado neste artigo, Hecateu apresenta elementos importantes da identidade judaica e suas fronteiras culturais e ainda lhes dá uma explicação racional, a fim de facilitar a compreensão a respeito dos judeus por parte de seu público grego.

Palavras-chave: Hecateu de Abdera; mundo helenístico; etnografia grega; Judeus.

Abstract: This article aims to present Hecataeus of Abdera's account of the Jews, quoted by Diodorus Siculus (*Bibliotheca Historica*, 40.3), and preserved in Photius' *Bibliotheca* (244), which is offered here in a free Portuguese translation. Hecataeus, besides being the first Greek author to describe the Jewish people (contemporaneous with Theophrastus), is also important as the great icon of the emergence of a new Greek ethnography in the Hellenistic era. In the account studied in this article, Hecataeus presents important elements of Jewish identity and their cultural boundaries and gives a rational explanation of these aspects, aiming to facilitate understanding of the Jews by his Greek audience.

Keywords: Hecataeus of Abdera; Hellenistic world; Greek ethnography; Jews.

Apesar de ter existido contato entre judeus e gregos antes do tempo de Alexandre, o Grande, tais contatos somente foram preservados em registros judaicos e em artefatos arqueológicos. Assim como é possível que Davi tenha utilizado mercenários cretenses em seu exército¹, e até mesmo que Joás tenha

* Pesquisador na Univ. Federal do Paraná (bolsista CNPq). E-mail willibaldoneto@hotmail.com. Esta tradução foi primeiramente publicada pela revista Estudos Teológicos (S. Leopoldo, RS, Brasil) sem o comentário e notas.

¹ Sm 20.23; 1 Rs 1.38.

subido ao trono de Judá com a ajuda de mercenários cários e cretenses², as relações comerciais entre gregos e judeus na Palestina são comprovadas a partir da existência de registros arqueológicos que datam até o século X a.C. (Waldbaum, 1994; Maier; Fantalkin; Zukerman, 2009). Portanto, apesar de ser bastante possível de se considerar uma troca cultural considerável entre gregos e judeus antes do período helenístico (Chevitarese, 2004), há, entre os gregos, uma falta de registro da existência dos judeus (Momigliano, 1975: 77). Esta falta de registros, portanto, destaca a importância da etnografia grega no período helenístico, uma vez que é a responsável pelos registros mais antigos dentre os que chegaram até os dias de hoje. Desta forma, mais do que indicar o início dos contatos entre as duas culturas, os primeiros registros gregos a respeito dos judeus indicam antes o aumento do interesse grego pelas pesquisas etnográficas.

A troca cultural entre os gregos e as culturas orientais antes do período helenístico é tema de intensas discussões a respeito não somente do surgimento da filosofia grega, como ainda dos caminhos da religião grega e mesmo das influências gregas na Bíblia Hebraica. É evidente, portanto, que a presença grega marcava o Oriente muito antes de Alexandre. Mesmo para a Judeia, pode-se afirmar que “não foi Alexandre quem introduziu a cultura grega na Palestina”, mas ele “a encontrou lá” (Chevitarese, 2004: 77). O fato do primeiro relato de gregos a respeito de judeus datar do período helenístico, portanto, é um elemento mais importante para a compreensão do próprio desenvolvimento literário grego do que propriamente para marcar uma data de início do contato entre gregos e judeus.

A literatura grega desenvolveu-se por um caminho próprio, estando bastante distante dos padrões literários encontrados nas culturas do Oriente. Isto é bastante evidente quando se compara o primeiro relato oriental a respeito dos gregos e o primeiro relato grego a respeito dos judeus. O primeiro relato oriental que menciona os gregos (desconsiderando-se os textos bíblicos já

² Rs 11.4, segundo Arnaldo Momigliano (1975: 75).

mencionados³ e uma possível aferição hitita⁴) está presente em uma tábua com escrita cuneiforme que contém uma carta de um oficial do rei assírio Tiglath-Pileser III (744-727 a.C.), relatando uma invasão por parte dos jônios (Bremmer, 2008: ix). O propósito do texto é claramente informativo e seu caráter é evidentemente militar, evidenciando bem o elemento da oficialidade presente na historiografia assíria e mesmo na historiografia oriental como um todo, que parece ter seu começo já na escrita da história por escribas da monarquia de Agade (2270-2083 a.C.)⁵.

O PRIMEIRO RELATO GREGO DOS JUDEUS?

Muito diferente do primeiro relato oriental sobre os gregos é o primeiro relato grego a respeito dos judeus que, apesar de ser consideravelmente tardio (levando-se em conta o tempo da presença grega no Oriente), surpreende não somente pela sua precisão como ainda pela sua “extraordinária extensão” (Schwartz, 2003: 181): trata-se do relato de Hecateu de Abdera (c300 a.C.) a respeito do êxodo dos judeus do Egito à região da Palestina, conservado na citação de Diodoro Sículo⁶.

Apesar de haver possíveis referências aos judeus em alguns textos mais antigos que o de Hecateu, a exemplo de Heródoto (484-425 a.C.), Aristóteles (384-322 a.C.), e Alceu (c630-580 a.C.), não há nesses casos nenhuma menção explícita a este povo. Heródoto se refere aos sírios e fenícios na Palestina⁷ que aprenderam a circuncisão com os egípcios, mas não se refere

³ Infelizmente, a datação de textos bíblicos é, apesar do amplo e aprofundado estudo de diversos pesquisadores ao longo de séculos, bastante variável. Assim, além de não ser claro se os textos de 2 *Samuel* (20.23), 1 *Reis* (1.38) e 2 *Reis* (11.4) se referem de fato aos gregos, também a datação dos mesmos não é tarefa simples e não é consensual. De toda forma, se a indicação do uso de mercenário cretenses por Davi tiver respaldo histórico, indicaria uma relação cultural datada entre os séculos XI e X a.C.

⁴ Não há confirmação se de fato a palavra hitita *Abbijawa* se refere aos aqueus, cf. Bremmer, 2008, p. ix (n2).

⁵ Cf. Hartog, 1999, p. 9.

⁶ Diodoro Sículo, *Bibliotheca Historica*, 40.3 = Jacoby, 1924 (FGrH) 264 F6, preservado na *Bibliotheca de Fócio* (século IX d.C.).

⁷ A referência aos “sírios da Palestina” (Σύριοι οἱ ἐν τῇ Παλαιστίνῃ) pode indicar os judeus, se for tomado em conta que além de Heródoto – que utiliza ainda as expressões Παλαιστίνη Συρία (1.105; 2.106) e Συρία ἢ Παλαιστίνη (3.91; 4.39) –, também outros autores como Ovídio (*Ars Amatoria*, 1.75-76) parecem se referir aos judeus da mesma forma (Whittaker, 1984: 64). Mesmo que Heródoto de fato estivesse se referindo aos judeus, porém, o fato de apontá-los como “sírios” implica a ideia de que os mesmos não seriam um povo particular. Se compreendia

especificamente aos judeus⁸. Da mesma forma, Aristóteles se limita a fazer uma simples menção ao Mar Morto⁹, e Alceu apenas se refere a Ascalon¹⁰ e possivelmente a Jerusalém¹¹.

Somente outro escritor concorre diretamente com Hecateu de Abdera enquanto autor do primeiro relato grego a respeito dos judeus: Teofrasto (372-288/287 a.C.), discípulo de Aristóteles e seu sucessor na escola peripatética¹². Ele chega a descrever os judeus e suas práticas sacrificiais na sua obra *Sobre a Piedade* (*Περὶ Ἐνσέβειας*), parcialmente conservada em citações

por “Palestina” a região da costa ao sul da região, cf. Estrabão, *Geographica*, 16.4.18. Werner Jaeger parece contestar a referência aos judeus neste caso, quando afirma que nos textos de Aristóteles “não há nenhuma referência aos judeus” (Jaeger, 1938: 130). Apesar de Flávio Josefo ter interpretado estes “sírios da Palestina” como sendo os judeus (Josefo, *Antiquitates Judaicae*, VIII.262; *Contra Apionem*, I.168), tal relato pode ter se equivocado. Apesar dos filisteus serem chamados de “incircuncisos” (*arelim*, literalmente “com prepúcio”) na Bíblia Hebraica (cf. Jz 14.3; 15.18; 1 Sm 14.6; 17.26,36; 18.27; 31.4; 2 Sm 1.20; 3.14; 1 Cr 10.4), segundo Avraham Faust, deixam de ser assim chamados a partir do período monárquico (Ferro II), quando a cultura filisteia já havia se transformado e incorporado esta prática (Faust, 2015). Esta ideia ganha força quando se percebe que Heródoto em outra ocasião (*Hist.*, 7.89) se refere à Palestina como a região costeira da Síria. Também é possível que Heródoto se referisse aos outros povos na região que praticavam a circuncisão (cf. *Epistula Barnabae*, 9.6), o que torna a questão mais complicada (Stern, 1976: 3-4).

⁸ Heródoto, *Historiae*, 2.104.1-3. Heródoto também parece fazer uma alusão à batalha de Megido (Heród., *Hist.*, 2.159.2). Para traduções comentadas dos textos, cf. Stern, 1976: 1-5; Reinach, 1895: 1-5.

⁹ Aristóteles, *Meteorologica*, 2, 359a = F4R. Traduções comentadas do texto: Stern, 1976: 6-7; Reinach, 1895: 6-9. Apesar deste texto conter apenas a expressão “lago na Palestina”, há um texto pseudo-aristotélico (Pseudo-Aristóteles, *De Plantis*, 2.2, 824a, 26) que traz consigo o nome “Mar Morto” (*ἡ νεκρὰ θάλασσα*), atestado por Pausânias (5.7.4), e presente em Justino (36.3.6). Cf. Gabba, 1989: 655. Hierônimo de Cardia também se referiu ao mar morto, porém em seu relato (*Historia Diadochorum*), preservado pelo Paradoxógrafo Florentino (*De Aquis Mirabilibus*, 33 = FGrH II, B, 154 F5), há apenas a descrição do lago salgado no qual não há nenhum peixe ou animal, referindo tal lago ao país dos nabateus (e não aos judeus). Cf. o texto traduzido e comentado em: Stern, 1976: 18-19.

¹⁰ Alceu, 48 (B 16). Cf. Quinn, 1961. A referência a Ascalon é firmemente atestada pela presença do nome da cidade em grego (Ἀσκάλωνα).

¹¹ Alceu, 50 Diehl = 27 Lobel-Page = 350 Voigt. Emilio Gabba lembra que o fragmento contém apenas parte do nome da cidade (Ἱεροσ), de modo que é “imprudente ler-se no fr. 50 um episódio do cerco de Jerusalém por Nabucodonosor”, tal como é sugerido por S. Luria. Cf. Gabba, 1989: 654. Cabe lembrar ainda que para ser Jerusalém, teria que haver uma grafia diferente (Ἱεροσολυμα ao invés de Ἱεροσολυμα). Cf. Momigliano, 1975: 78.

¹² Sobre Teofrasto, cf. Kosmetatou, 2013: 6691-6693.

em uma obra de Porfírio¹³. É bem provável que possa ter havido alusões e mesmo referências aos judeus em outras obras de Teofrasto, apesar de que Flávio Josefo apenas lhe cita uma única vez, referindo-se à prática do *korban*, que o povo de Tiro era proibido de usar¹⁴. Acontece, porém, que a citação de Porfírio é a única referência direta que chegou até nós enquanto relato de Teofrasto sobre os judeus. Apesar de alguns estudiosos apontarem uma datação mais antiga para o texto de Hecateu de Abdera¹⁵, e outros para o texto de Teofrasto¹⁶, Oswyn Murray afirma que ambos os textos foram “provavelmente escritos na mesma década”, de modo que são possivelmente “contemporâneos” (Murray, 1973). Pela falta de informações, não há uma forma absoluta de datação, de modo que Murray chega a afirmar que, se tivesse de estabelecer uma ordem, estaria inclinado a colocar Hecateu antes de Teofrasto, sem apresentar uma argumentação para tal posição (Murray, 1973: 168).

É provável que a inclinação de Murray seja decorrente da particularidade do relato de Hecateu, uma vez que não é somente surpreendentemente extenso como ainda bastante preciso, detalhado e informativo¹⁷. Apesar de ser possível que Teofrasto tenha de fato a primeira autoria, é evidente que, sendo os dois relatos praticamente contemporâneos, Hecateu merece destaque por seu relato ser tanto mais extenso como muito mais próximo da realidade. Teofrasto, apesar de se referir aos judeus (*Ἰουδαῖοι*), e fazer referência às cebolas de Ascalon (em outro texto)¹⁸, entende os judeus como um povo constituinte da Síria¹⁹. Hecateu, porém, apresenta o povo judeu “como um grupo separado, com uma ordem política estável, e não como uma estranha

¹³ Porfírio, *De Abstinentia*, 2.26 = Pötscher F 13 = F5R; Texto traduzido e comentado: Stern 1976: 10-12; Reinach, 1895: 7-8.

¹⁴ Flávio Josefo, *Cont. Ap.*, I.166-167; Stern, 1976: 12-13; Reinach, 1895: 9.

¹⁵ Exemplos são: W. Jaeger, M. Hengel, O. Regenbogen, F. Jacoby, A. D. Nock e E. J. Bickerman. Cf. p.e. Jaeger, 1938.

¹⁶ Cf. p.ex. Stern, 1973.

¹⁷ Segundo Daniel R. Schwartz, o relato é “tão excepcional, de fato, que sua particularidade (*isolation*) não é apenas esplêndida, é também suspeita” (Schwartz, 2003: 182).

¹⁸ Teofrasto, *Historia Plantarum*, 7.4.8-9 = F6R.

¹⁹ O balsamo, referido por Teofrasto, é indicado como “balsamo sírio” (Teofrasto, *Hist. Plant.*, 9.1.6). Cf. também Teofrasto, *Hist. Plant.*, 9.6.1-4; Stern, 1976: 15-17. É bem possível que o lago referido por Teofrasto nesta passagem seja o Lago de Genesaré (também conhecido como Mar da Galileia), apesar do tamanho descrito (300 estádios) ser mais próximo do Mar Morto (Estrabão, *Geog.*, XVI.12.16). Cf. Hengel, 1974: 35 (II).

seita dos filósofos sírios”²⁰, tal como são apresentados por Teofrasto. Seja como for, Hecateu é, como bem indicado por Victor Tcherikover, “o primeiro escritor grego a escrever mais ou menos realisticamente sobre os judeus” (Tcherikover, 1959: 360)²¹.

HECATEU DE ABDERA E SUA OBRA

Hecateu de Abdera foi um escritor grego que viveu nos tempos de Alexandre o Grande (356-323 a.C.) e de Ptolomeu I Sóter (366-283 a.C.)²², tendo sido discípulo de Pirro de Élis, o cético²³. Aparentemente foi um autor prolífico, apesar de termos referências a apenas algumas de suas obras, a exemplo daquelas sobre a poesia de Homero e Hesíodo²⁴, sobre os hiperbóreos²⁵, sobre Abraão²⁶, sobre os judeus²⁷, e outra obra sobre o Egito²⁸. Sua

²⁰ Menahem Stern vale-se deste ponto para argumentar em prol de uma datação mais antiga para Teofrasto: para Stern, se o texto de Hecateu conhece melhor os judeus, é provável que seja uma composição posterior. Cf. Stern, 1973: 162.

²¹ Cabe lembrar que mesmo que Teofrasto seja considerado como uma fonte mais antiga, ele nos deixou um relato curto que se refere aos judeus, de modo que Hecateu permaneceria como “o primeiro autor grego a nos deixar uma descrição relativamente extensa do povo judeu” (Bar-Kochva, 2010: 90).

²² Flávio Josefo, *Cont. Ap.*, 1.183. Esta informação também está na *Suda*.

²³ Diógenes Laércio, *Vitae philosophorum*, 9.69. É possível que seja também o “Hecateu o sofista”, mencionado por Plutarco em *Lycurgus*, XX.2; cf. (Pseudo-)Plutarco, *Lacaenarum Apophthegmata*, 218b. Cf. Schüller, 1956: 261n3.

²⁴ A *Suda* apresenta um dos títulos das obras de Hecateu de Abdera, sendo que o resto da lista da *Suda* foi perdido: Περὶ τῆς ποιήσεως Ὀμήρου καὶ Ἡσιόδου. Cf. Stern, 1976: 20.

²⁵ Plínio, *Naturalis Historia*, VI.55; *Scholias to Apollonius Rhodius*, 2.675.

²⁶ “Hecateu fez mais que apenas mencionar Abraão: Hecateu deixou um livro que escreveu sobre Abraão” (Flávio Josefo, *Ant. Jud.*, 1.159). Possivelmente se trata da mesma obra referida por Clemente de Alexandria (*Stromateis*, 5.113 = Eusébio, *Praeparatio Evangelica*, 8.13.40), intitulada *Sobre Abraão e os egípcios*. Nesta passagem, Clemente afirma que Hecateu citou a declaração de Sófocles de que “Um, verdadeiramente um é Deus...”, repetida inúmeras vezes ao longo da literatura apologética cristã, por Atenágoras, Pseudo-Justino, Teodoreto e outros. Cf. Doran, 1985: 912. É ainda possível que este seja o livro que Orígenes (*Contra Celsum*, 1.15b) afirma ter tido a autenticidade contestada por Filo de Biblos (também conhecido por Herennius Philon). Cf. Doran, 1985: 905.

²⁷ Cf. Flávio Josefo, *Cont. Ap.*, 1.183-205; 2.43; Eusébio, *Praep. Ev.*, 9.4.2-9. Segundo Orígenes (*Cont. Celsum*, 1.15), Filo de Biblos duvidava da veracidade desta obra. Apesar de ser possível que Filo de Biblos tivesse somente um contato secundário com a obra, através da leitura de Josefo (Bar-Kochva, 2010: 92), também se deve considerar que seu comentário pode ter refletido o preconceito tão presente no mundo romano em seu contexto após a Revolta de Bar Kochba de 132 d.C. Cf. Gager, 1969: 132.

²⁸ Será tratada mais pormenorizadamente adiante.

obra a respeito do Egito parece ser a fonte da primeira descrição grega dos judeus, repassada pela citação de Diodoro Siculo (c90-27 a.C.), cuja conservação se deu pela *Bibliotheca* de Fócio (séc. IX d.C.), tal qual foi indicado pelos estudiosos do fragmento²⁹.

Apesar de haver pelo menos cinco fragmentos atribuídos às obras de Hecateu de Abdera a respeito dos judeus, apenas um destes tem autenticidade praticamente incontestada: a citação presente em Diodoro Siculo 40.3³⁰. Os demais fragmentos, porém, são recorrentemente indicados como falsificações³¹, empreendidas por judeus em um período posterior, sendo na maioria das vezes indicadas como tendo um Pseudo-Hecateu como autor³². Tais fragmentos usualmente contestados são citações presentes nos seguintes textos: 1) *Carta de Aristeias*, 31³³; 2) Clemente de Alexandria, *Stromateis*, 5.113; 3) Flávio Josefo, *Contra Apionem*, 2.43; 4) Flávio Josefo, *Contra Apionem*, 1.183-205. Segundo John G. Gager, os debates a respeito da autenticidade destes fragmentos “revela mais preconceito do que erudição” (Gager, 1969: 130), de modo que tendem a serem considerados como interpolações judaicas

²⁹ É interessante de se notar que os estudiosos (a partir de F. Jacoby) além de apontarem a obra sobre o Egito como fonte, corrigiram a indicação de Diodoro de se tratar de Hecateu de Mileto, sendo na realidade Hecateu de Abdera. Cf. Gabba, 1989: 626.

³⁰ Daniel R. Schwartz lembra que o próprio Fócio, que conservou a citação, tinha suas dúvidas sobre a autenticidade desta, e desenvolve uma argumentação para considera-la uma falsificação judaica. Cf. Schwartz, 2003.

³¹ As falsificações literárias não são uma novidade moderna, mas perpassam a Idade Média e mesmo a Antiguidade. Além das diversas obras pseudônimas, em que nomes de autores eram criados, haviam as obras pseudoepígrafas, na qual se aferia o nome de um autor real. Sobre a falsificação literária no mundo antigo, cf. Ehrman, 2013: 11-145. Apesar desta prática estar presente entre gregos e romanos, como foi bem indicado já por Alfred Gudeman (séc. XIX) em suas pesquisas a este respeito, trata-se de uma prática particularmente importante no contexto judaico antigo. Cf. Charlesworth, 1992. Não seria nenhuma surpresa de fato ter havido uma obra *Sobre os Judeus*, escrita por um judeu valendo-se do nome de Hecateu de Abdera, levando-se em conta a estima que os judeus passaram a ter por este autor grego, ao ponto de ter sido encontrado um relevo em terracota em Leontopolis com sua imagem (Murray, 1973: 165).

³² Apesar da crítica à autenticidade datar já de F. Jacoby, N. Walter supõe a existência de ainda um Pseudo-Hecateu II e B. Z. Wacholder adiciona ainda um Pseudo-Hecateu III. Cf. Doran, 1985: 906. A posição da inautenticidade das cartas é desenvolvida por B. Bar Kochva (1996). John G. Gager (1969), porém, defende a autenticidade dos fragmentos, assim como Robert Doran (1985: 905-919), com exceção dos fragmentos em Clemente de Alexandria (*Stromateis*, 5.113) e uma referência de Flávio Josefo em suas *Antiquitate Judaicae* (1.159).

³³ Emilio Gabba (1989: 626) lembra que esta obra contém versos falsos de poetas gregos clássicos, o que leva à desconfiança da autenticidade da citação de Hecateu.

posteriores, pelo simples fato de refletirem uma atitude grega favorável ao judaísmo. Acontece, porém, que não houve na antiguidade uma posição absoluta na relação entre gregos e judeus, mas antes “as atitudes gregas e romanas em relação aos judeus variaram imensamente de acordo com o tempo e lugar” (Gager, 1969: 132). Assim, da mesma forma que houve uma percepção completamente negativa da parte de muitos gregos e romanos em relação aos judeus³⁴, também houve autores gregos – como Teofrasto e Clearco de Soles –, que perceberam os judeus como “um povo de filósofos”³⁵. De toda forma, o fragmento mais aceito como verídico pelos estudiosos, citado por Diodoro Sículo, já permite uma análise da imagem dos judeus em Hecateu de Abdera, como será realizada abaixo, a partir do texto de que dispomos.

A OBRA *ÆGYPTIACA* DE HECATEU E A NOVA ETNOGRAFIA GREGA

O principal texto de que dispomos de Hecateu de Abdera sobre os judeus, como já afirmado anteriormente, é aquele citado na obra de Diodoro Sículo (*Bibliotheca Historica*, LX.3) preservada na *Bibliotheca* de Fócio, e é usualmente indicado como fazendo parte da obra de Hecateu sobre os Egípcios, possivelmente denominada *Ægyptiaka* (*Αἰγυπτιακά*)³⁶, de modo que sua datação infere na datação do fragmento. Apesar dos estudiosos não terem entrado em consenso a respeito da datação deste texto de modo preciso, ela se mantém quase sempre entre os anos de 315 e 300 a.C.³⁷, o

³⁴ Sobre a imagem negativa dos judeus para gregos e romanos, cf. Gabba, 1989; Schäfer, 1997; Yavetz, 1993; Falbel, 2008. Cabe destacar que a imagem negativa dos judeus era reforçada a partir de situações históricas particulares, a exemplo da Revolta dos Macabeus, cf. Habicht, 2006: 104. Uma vez que a expressão “antissemitismo” carrega consigo uma ideia moderna de raça, os termos “antijudaísmo” e “judeofobia” parecem mais corretos para a antiguidade. Segundo Paulo Geiger, a expressão “anti-semitismo” foi inventada em 1879 por Wilhelm Marr e é um termo equivocado, que deve ser substituído (sempre, e não só para a antiguidade) por “antijudaísmo”. Cf. Geiger, 2008: 255.

³⁵ Teofrasto citado por Porfírio, *De Abst.*, 2.26. Sobre a imagem dos judeus como filósofos, cf. Bar-Kochva, 2010: 15-39.

³⁶ Sobre esta obra, cf. Burstein, 1992. Oswyn Murray (seguindo F. Jacoby), sugere o título *Sobre os Egípcios* (*Περὶ Αἰγυπτίων*). Cf. Murray, 1970: 142n5.

³⁷ Bezalel Bar-Kochva (2010: 95): 305-302 a.C.; Emilio Gabba (1989: 625): 312-305 a.C.; Oswyn Murray (1973): 320-315 a.C. Cf. Murray, 1970: 143. Em geral, a datação segue alguns elementos de referência, tal como o testemunho de Diodoro Sículo (*Bib. Hist.*, 1.47.7-8) a respeito da 118ª Olimpíada (308-304 a.C.), ou ainda de uma possível referência a este livro na obra *Sobre os Minerais* de Teofrasto (*De Lapidibus*, 24.55), que fala sobre “os registros dos reis do Egito” e que foi primeiramente indicada por Werner Jaeger (1938, p. 138) como meio de datação.

que, apesar de não permitir uma hierarquização de antiguidade com o outro texto de Teofrasto (da obra *Sobre a Piedade*, datada no mesmo intervalo), permite uma percepção do contexto histórico da mesma, assim como de seu caráter precursor, servindo não somente como fonte das posteriores descrições gregas dos egípcios³⁸ e judeus, mas também como padrão de pesquisa etnográfica³⁹. É evidente que elementos etnográficos estão presentes desde as obras de Homero, assim como é claro que Heródoto consolidou uma etnografia clássica⁴⁰, porém “Hecateu de Abdera abriu uma nova era no campo da etnografia, assim como Tucídides antes dele iniciou uma nova era da historiografia” (Bar-Kochva, 2010: 96).

Apesar da *Aegyptiaka* ter sido uma obra histórica, apresentou a história do Egito “de acordo com o esquema da nova etnografia grega” (Gabba, 1989: 625). Tal tendência etnográfica tinha certamente uma influência de Heródoto, mesmo que Hecateu o tenha desmerecido em alguns textos⁴¹. Assim, seguindo a linha de Heródoto, não buscou somente os aspectos políticos da história, mas também a apresentação dos elementos culturais⁴²,

³⁸ Não é à toa, portanto, que esta obra parece ter sido a fonte principal do primeiro livro da *Bibliotheca Historica* de Diodoro Sículo, autor do primeiro século depois de Cristo, conforme se percebe nas citações da mesma ao longo dos capítulos 44 a 68. Cf. Murray, 1970: 144-150. Segundo Bar-Kochva, “ela foi reconhecida no mundo grego (...) como uma grande autoridade sobre o Egito e seus costumes e foi tida como modelo para a escrita etnográfica” (Bar-Kochva, 2010: 95). Desta forma, assim como Heródoto não era apenas uma fonte, mas um verdadeiro padrão para a historiografia grega a respeito do Egito, também o foi Hecateu. Sobre a influência de Heródoto em Diodoro a respeito do Egito, cf. Africa, 1963; Krebsbach, 2014.

³⁹ Segundo Bezalel Bar-Kochva, Hecateu não foi somente um “desbravador (*trailblazer*) no gênero etnográfico”, mas ainda sua obra foi “um tipo de vulgata na qual autores posteriores passaram para obterem informações sobre os judeus” (Bar-Kochva, 2010: 90); Cf. Murray, 1970: 166-169.

⁴⁰ Cf. Skinner, 2012.

⁴¹ Hecateu critica a obra de Heródoto como tendo “contos maravilhosos” e sendo composta por “mitos” para o prazer de seus leitores (Diod. Sic., *Bib. Hist.*, 1.69.7). Cf. Burstein, 1992: 46. Há ainda “ataques implícitos” nos seguintes textos: LIX.2 (Heródoto, *Hist.*, 2.3); 62.2 (Heródoto, *Hist.*, 2.112); 66.10 (Heródoto, *Hist.*, 2.151). É evidente que tal crítica faz parte da tentativa de Hecateu de se colocar como independente de suas fontes gregas (Murray, 1970: 151), evidentes nos seguintes textos: 15.2; 40.8; 53.1; 61.1; 64.13. Também cabe destacar que a crítica a Heródoto é um elemento comum no mundo helenístico (p. ex.: Aristóteles, *De Generatione Animalium*, 3.5.756^b; Flávio Josefo, *Cont. Ap.*, 1.16), o que indica que sua obra era amplamente lida e cuidadosamente estudada (Murray, 1972: 205).

⁴² Hecateu oferece um grande número de nomes de reis como inventores. Diodoros Sículo, *Bib. Hist.*, 13.3; 14; 15.4; 43.6. Este elemento se aproxima de Teofrasto, cf. Murray, 1970: 143n2; Murray, 1973: 167.

geográficos⁴³ e mesmo religiosos⁴⁴, valendo-se de fontes egípcias⁴⁵, de registros sagrados⁴⁶, e mesmo de relatos sacerdotais⁴⁷ para construir seu discurso. Este livro, portanto, era “uma exposição panegírica da cultura, história, organização política e religião dos antigos egípcios” (Stern, 1976: 20), de modo que contém uma descrição similarmente completa dos judeus, apresentando elementos tanto de sua história como de sua cultura, política e religião.

A etnografia de Hecateu inovou, porém, ao apresentar os costumes dos povos mediante explicações causais (Bar-Kochva, 2010: 97), muitas vezes conectando tais costumes às origens históricas destes povos ou mesmo a questões de particularidades geográficas, climáticas, religiosas etc. Desta forma, o culto a animais egípcios, considerado desprezível e ridículo pelos gregos⁴⁸, é explicado de modo positivo por Hecateu enquanto uma expressão de gratidão pelo benefício ecológico fornecido por certos animais, tal como a eliminação de pestes⁴⁹, ou mesmo a proteção natural da fronteira do Nilo, oferecida pelos crocodilos⁵⁰. Outra inovação da nova etnografia foi a adaptação aos conceitos e esquemas histórico-literários gregos, não somente utilizando “conceitos, termos e nomes gregos de todos os campos”, como ainda interpretando as informações transmitidas pelas fontes a fim de

⁴³ Mesmo que a seção de Diodoro sobre a geografia (30-41) tenha utilizado outra fonte (Agatarquides de Cnido, cf. Bar-Kochva, 2010: 95), é evidente que Hecateu não desprezou a apresentação geográfica, presente já nos estudos etnográficos clássicos. Cf. Bar-Kochva, 2010: 96.

⁴⁴ A nova etnografia de Hecateu preservou as seções básicas da etnografia clássica de forma muito próxima à sua ordem tradicional (*origo*, geografia – *nomima*, história), mas inovou na forma com que apresentou os costumes dos povos, inclusive seus aspectos religiosos, dando-lhes explicações causais. Cf. Bar-Kochva, 2010: 96-97; Bar-Kochva, 1996: 10. Segundo John Dillery, pode-se estabelecer a ordem da *Aegyptiaka* da seguinte forma: 1) “pré-história” do Egito (cosmogonia/teologia); 2) geografia; 3) governantes famosos; 4) *nomima*. Cf. Dillery, 1998: 256-257. Dillery segue Oswyn Murray (1972: 207).

⁴⁵ Diod. Sic., *Bib. Hist.*, 52.6; 62.1; 86.2.

⁴⁶ Cf. Murray, 1970: 151.

⁴⁷ Diod. Sic., *Bib. Hist.*, 21.1; 26.1; 43.6; 86.2. Heródoto também já havia utilizado este tipo de fonte, cf. Krebsbach, 2014: 98-99.

⁴⁸ Erich S. Gruen lembra que “a mais notável das peculiaridades egípcias, sem concorrência, era a adoração de animais” (Gruen, 2011: 77). Heródoto também apresenta este aspecto da cultura egípcia, porém não oferece explicações como Hecateu. Cf. Herod., *Hist.*, 2.65-76.

⁴⁹ Diod. Sic., *Bib. Hist.*, 1.86.

⁵⁰ Diod. Sic., *Bib. Hist.*, 1.89.1-2. O crocodilo, relacionado ao deus Sebek, era mantido sob cuidados em determinados locais como Kom Ombo, onde era considerado uma encarnação do deus, sendo visitado por curiosos e fieis. Cf. Estrabão, *Geog.*, 7.38.

“fazê-las inteligíveis a seu público grego” (Bar-Kochva, 2010: 97)⁵¹. Ambos aspectos da nova etnografia podem ser percebidos na descrição de Hecateu a respeito dos judeus.

A DESCRIÇÃO DE HECATEU SOBRE OS JUDEUS

Segue abaixo a descrição de Hecateu de Abdera a respeito dos judeus, conforme citada por Diodoro Sículo em sua *Bibliotheca Historica* 40.3, e preservada na *Bibliotheca* de Fócio, conforme o texto grego⁵²:

[1] Κατὰ τὴν Αἴγυπτον τὸ παλαιὸν λοιμικῆς περιστάσεως γενομένης, ἀνέπεμπον οἱ πολλοὶ τὴν αἰτίαν τῶν κακῶν ἐπὶ τὸ δαιμόνιον· πολλῶν γὰρ καὶ παντοδαπῶν κατοικούντων ζένων καὶ διηλλαγμένοις ἔθεσι χρωμένων περὶ τὸ ἱερὸν καὶ τὰς θυσίας, καταλεύσθαι συνέβαινε παρ' αὐτοῖς τὰς πατρίους τῶν θεῶν τιμὰς·

[2] ὅπερ⁵³ οἱ τῆς χώρας ἐγγενεῖς⁵⁴ ὑπέλαβον, ἐὰν μὴ τοὺς ἀλλοφύλους μεταστήσονται, κρίσιν⁵⁵ οὐκ ἔσσεσθαι τῶν κακῶν. εὐθὺς οὖν ζηνηλατουμένων τῶν ἀλλοεθνῶν, οἱ μὲν ἐπιφανέστατοι καὶ δραστικώτατοι συστραφέντες ἐξερρίφησαν, ὡς τινές φασιν, εἰς τὴν Ἑλλάδα καὶ τινὰς ἐτέρους τόπους, ἔχοντες ἀξιολόγους ἡγεμόνας⁵⁶, ὧν ἡγοῦντο Δαναὸς καὶ Κάδμος τῶν ἄλλων ἐπιφανέστατοι· ὁ δὲ πολὺς λεὼς ἐξέπεσεν εἰς τὴν νῦν καλουμένην Ἰουδαίαν, οὐ πόρρω μὲν κειμένην τῆς Αἰγύπτου, παντελῶς δὲ ἔρημον οὖσαν κατ' ἐκείνους τοὺς χρόνους.

[3] ἤγειτο δὲ τῆς ἀποικίας ὁ προσαγορευόμενος Μωσῆς, φρονήσει τε καὶ⁵⁷ ἀνδρεία πολὺ⁵⁸ διαφέρων. οὗτος δὲ καταλαβόμενος τὴν χώραν ἄλλας τε πόλεις ἔκτισε καὶ τὴν νῦν οὖσαν ἐπιφανεστάτην, ὀνομαζομένην Ἱεροσόλυμα. ἰδρύσατο δὲ καὶ τὸ μάλιστα παρ' αὐτοῖς τιμώμενον ἱερὸν, καὶ τὰς τιμὰς καὶ ἀγιστείας τοῦ θεοῦ κατέδειξε, καὶ τὰ κατὰ τὴν πολιτείαν ἐνομοθέτησέ τε καὶ διέταξε. διεῖλε δὲ τὸ πλῆθος εἰς δώδεκα φυλὰς διὰ

⁵¹ Trata-se da *interpretatio graeca*. Sobre esta, cf. Dillery, 1998.

⁵² Hecateu de Abdera, *Aegyptiaka* apud Diodoro Sículo, *Bibliotheca Historica*, 40.3 = Photius, Cod. 244 = F9R = FrGH III A264 F= 13 Müller = 9 Reinach = 11 Stern. Seguimos aqui principalmente o fragmento tal qual apresentado por Stern (11), indicando as variantes. A separação dos versos também segue Stern, iniciando pela citação, e não pela apresentação da mesma por Diodoro, tal como em Reinach, por exemplo.

⁵³ *διόπερ* (Herwerden/Dindorf).

⁵⁴ *ἐγγενεῖς* (A).

⁵⁵ *λύσιν* (Loeb/Dindorf) / *ἔκλυσιν/ ἔκβασιν* (Herwerden).

⁵⁶ *δυνάμεις* (Jacoby).

⁵⁷ *δὲ καὶ* (A) / *δὲ πολλῆ καὶ* (ς).

⁵⁸ *πλείστον* (ς).

τὸ τὸν ἀριθμὸν τοῦτον τελειότατον⁵⁹ νομίζεσθαι καὶ σύμφωνον εἶναι τῷ πλήθει τῶν μινῶν τῶν τὸν ἐνιαυτὸν συμπληρούντων.

[4] ἄγαλμα δὲ θεῶν τὸ σύνολον οὐ κατεσκεύασε διὰ τὸ μὴ νομίζειν ἀνθρωπόμορφον εἶναι τὸν θεόν, ἀλλὰ τὸν περιέχοντα τὴν γῆν οὐρανὸν μόνον εἶναι θεὸν καὶ τῶν ὄλων κύριον. τὰς δὲ θυσίας ἐξήλλαγμένας συνεστήσατο τῶν παρὰ τοῖς ἄλλοις ἔθνεσι καὶ τὰς κατὰ τὸν βίον ἀγωγάς· διὰ γὰρ τὴν ἰδίαν ξηνηλασίαν ἀπάνθρωπὸν τινα καὶ μισόζενον βίον εἰσηγήσατο. ἐπιλέξας δὲ τῶν ἀνδρῶν τοὺς χαριεστάτους καὶ μάλιστα δυνασομένους τοῦ σύμπαντος⁶⁰ ἔθνος προΐστασθαι, τούτους ἱερεῖς ἀπέδειξε· τὴν δὲ διατριβὴν ἔταξεν αὐτῶν γίνεσθαι περὶ τὸ ἱερὸν καὶ τὰς τοῦ θεοῦ τιμὰς τε καὶ θυσίας.

[5] τοὺς αὐτοὺς δὲ καὶ δικαστὰς ἀπέδειξε τῶν μεγίστων κρίσεων, καὶ τὴν τῶν νόμων καὶ τῶν ἐθῶν φυλακὴν τούτοις ἐπέτρεψε· διὸ καὶ βασιλέα μὲν μηδέποτε τῶν Ἰουδαίων, τὴν δὲ τοῦ πλήθους προστασίαν δίδοσθαι διὰ παντὸς τῷ δοκοῦντι τῶν ἱερέων φρονήσει καὶ ἀρετῇ προέχειν. τοῦτον δὲ προσαγορεύουσιν ἀρχιερέα, καὶ νομίζουσιν αὐτοῖς ἄγγελον γίνεσθαι τῶν τοῦ θεοῦ προσταγμάτων.

[6] τοῦτον δὲ κατὰ τὰς ἐκκλησίας καὶ τὰς ἄλλας συνόδους φησὶν ἐκφέρειν τὰ παραγγελλόμενα, καὶ πρὸς τοῦτο τὸ μέρος οὕτως εὐπιθεῖς⁶¹ γίνεσθαι τοὺς Ἰουδαίους ὥστε παραχρήμα πίπτοντας ἐπὶ τὴν γῆν προσκυνεῖν τὸν τούτοις ἐρμηνεύοντα ἀρχιερέα. προσγέγραπται δὲ καὶ τοῖς νόμοις ἐπὶ τελευτῆς ὅτι Μωσῆς ἀκούσας τοῦ θεοῦ τάδε λέγει τοῖς Ἰουδαίοις. ἐποίησατο δ' ὁ νομοθέτης τῶν τε πολεμικῶν ἔργων πολλὴν πρόνοιαν καὶ τοὺς νέους ἠνάγκαζεν ἀσκεῖν ἀνδρείαν τε καὶ καρτερίαν καὶ τὸ σύνολον ὑπομονὴν πάσης κακοπαθείας.

[7] ἐποίητο δὲ καὶ στρατείας εἰς τὰ πλησιόχωρα τῶν ἐθνῶν, καὶ πολλὴν κατακτησάμενος χώραν κατεκληρούχησε, τοῖς μὲν ιδιώταις ἴσους ποιήσας κλήρους, τοῖς δ' ἱερεῦσι μεῖζονας, ἵνα λαμβάνοντες ἀξιολογωτέρας προσόδους ἀπερίσπαστοι συνεχῶς προσεδρεύωσι⁶² ταῖς τοῦ θεοῦ τιμαῖς. οὐκ ἐξῆν δὲ τοῖς ιδιώταις τοὺς ἰδίους κλήρους πωλεῖν, ὅπως μὴ τινες διὰ πλεονεξίαν ἀγοράζοντες τοὺς κλήρους ἐκθλίβωσι τοὺς ἀπορωτέρους καὶ κατασκευάζωσιν ὀλιγανδρίαν.

[8] τεκνοτροφεῖν τε ἠνάγκαζε τοὺς ἐπὶ τῆς χώρας· καὶ δι' ὀλίγης δαπάνης ἐκτρεφομένων τῶν βρεφῶν ἀεὶ τὸ γένος τῶν Ἰουδαίων ὑπῆρχε πολυάνθρωπον. καὶ τὰ περὶ τοὺς γάμους δὲ καὶ τὰς τῶν τελευτώντων ταφὰς πολὺ τὸ παρηλλαγμένον ἔχειν ἐποίησε νόμιμα πρὸς τὰ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων. [κατὰ δὲ τὰς ὕστερον γενομένας⁶³ ἐπικρατείας ἐκ τῆς τῶν ἀλλοφύλων ἐπιμιξίας ἐπὶ τε τῆς⁶⁴ τῶν Περσῶν ἡγεμονίας καὶ τῶν ταύτην καταλυσάντων

⁵⁹ τελειότατον (ς).

⁶⁰ συμπάροντος (ς).

⁶¹ εὐπιθεῖς (ς).

⁶² προσεδρεύωσι (ς).

⁶³ ἐγνωσμένας (B).

⁶⁴ ἐπὶ τετάρτης (codd.) = correção: ἐπὶ τε τῆς (Stern/Bekker/Dindorf).

Μακεδόνων πολλὰ τῶν πατρίων τοῖς Ἰουδαίοις νομίμων ἐκινήθη]⁶⁵ [. . . περι μὲν τῶν Ἰουδαίων Ἐκαταῶς ὁ Ἀβδηρίτης⁶⁶ ταῦτα ἰστόρηκεν]⁶⁷.

Uma possível tradução (livre) deste texto, tomando-se em conta o texto grego e outras traduções já realizadas anteriormente para outras línguas⁶⁸, segue abaixo, complementada pelos comentários introdutórios e finais de Diodoro e Fócio:

[Fócio] No quadragésimo livro (da *Bibliotheca Historica* de Diodoro) em torno do meio.

[Diodoro] Agora que se está para relatar a guerra contra os judeus, consideramos apropriado começar por uma sumarização em pontos principais⁶⁹ a respeito da fundação deste povo, no começo, e os costumes que existem entre eles.⁷⁰

[1] Em tempos antigos, quando uma peste se alastrou pelo Egito, o povo simples atribuiu a causa de seus males à intervenção divina⁷¹, pois, como

⁶⁵ Este texto em colchetes, apesar de estar presente na maioria das transcrições, faz parte do comentário final de Diodoro, conforme se verá adiante.

⁶⁶ Μιλήσιος (codd./Reinach) = correção: Ἀβδηρίτης (Stern/Wesseling/Dindorf).

⁶⁷ A parte entre colchetes, apesar de estar recorrentemente presente nas transcrições do fragmento, é uma adição de Diodoro, presente no comentário final de Fócio, conforme se verá adiante.

⁶⁸ A presente tradução utiliza como base as traduções comentadas presentes em: Walton, 1967: 281-283; Stern, 1976: 26-35 (tradução de Walton com um excelente e extenso texto de comentário); Reinach, 1895: 14-20 (tradução francesa); Whittaker, 1984: 36-38; Austin, 2006: 378-380; Bar-Kochva, 1996: 19-21; Bar-Kochva, 2010: 100-103.

⁶⁹ No grego: ἐν κεφαλαίοις. Esta expressão, também presente na introdução à etnografia egípcia (Diod. Sic., *Bib. Hist.*, 1.9.4), indica uma sumarização por parte do autor, de modo que “parece que Diodoro pretende copiar passagens seletas em vez de sumarizar consistentemente sua fonte em sua integridade” (Bar-Kochva, 2010: 100n27), à semelhança de Porfírio que, quando se vale desta expressão (Porfírio, *De Abstinentia ab Esu Animalium*, 2.32.3), seleciona passagens de Teofrasto e copia estas com algumas omissões, não pretendendo fazer uma sumarização completa da obra de Teofrasto *Peri Eusebeias* que é utilizada como fonte (Bar-Kochva, 2010: 100n27). A relação com κεφαλή, “cabeça”, nos leva a lembrar da associação com o termo português “cabeçalho”.

⁷⁰ São evidentes aqui os dois pontos clássicos da etnografia grega, a *origo* e a *nomima*, presentes na “fundação” e nos “costumes” do povo judeu.

⁷¹ A palavra grega aqui é *δαμόνιον* que, apesar de ter sido utilizada por Sócrates em referência ao seu “deus pessoal”, tem sentido principal de “intervenção divina”, ou “poder divino”. Cf. Heródoto, *Hist.*, 5.87; Eurípidés, *Bacchae*, 894; Platão, *Politeia*, 382e; e, especialmente, cf. Isócrates, *To Demonicus*, 1.13. Cabe destacar que, apesar da apropriação cristã posterior desta terminologia em sentido negativo, que pode ser percebido na palavra “demônio”, no contexto grego não indica necessariamente algo negativo, mas também a intervenção positiva da divindade.

havia muitos estrangeiros, de todas as partes do mundo, que viviam no meio deles e tinham diferentes costumes a respeito da religião e dos sacrifícios, seu próprio culto ancestral dos deuses deixou de ser observado⁷².

[2] Por causa disto, os nativos da terra⁷³ entenderam que, a menos que os estrangeiros fossem removidos, seus problemas não seriam resolvidos. Imediatamente, então, os forasteiros foram banidos daquela terra, tendo os mais distintos e competentes⁷⁴ se juntado em grupos que foram expulsos, alguns dizem, para a Grécia e outros lugares, estando sob líderes notáveis⁷⁵, dos quais os mais famosos são Dânao⁷⁶ e Cadmo⁷⁷. A maioria⁷⁸, porém, se dirigiu ao que hoje se chama Judeia, que não é distante do Egito e que naquele tempo se encontrava completamente desabitada⁷⁹.

⁷² As traduções variam bastante neste ponto, mas mantém a mesma ideia: “*fallen into abeyance*” (Austin), “*bad been neglected*” (Whittaker), “*bad fallen into disuse*” (Walton), “*bad lapsed*” (Bar-Kochva), “*avait été négligé*” (Reinach). A escolha da tradução como “deixou de ser observado” decorre de um dos significados do termo grego *καταλειπῆσθαι*, enquanto negligência de observação, guarda, cuidado. Cf. Aristófanes, *Vespae*, 2; Aristóteles, *Politica*, 1308a29; Platão, *De Legibus*, 762c; Dinarchus, *Contra Demosthenem*, 1.112.

⁷³ Quase todas as traduções utilizam a expressão “*natives of the land*” (Austin, Bar-Kochva, Walton), com a exceção de Whittaker, que usa “*native inhabitants*”. É evidente, portanto, que o aspecto da “natividade”, em contraste com os estrangeiros, é essencial aqui.

⁷⁴ Grego: *ἐπιφανέστατοι καὶ δραστικώτατοι*. O sentido de *ἐπιφανέστατοι* como “distintos” ou “notáveis”, é evidenciado por diversos textos que se valem da raiz *ἐπιφανής*: distinção por classe (Heródoto, *Hist.*, II.89), coragem (Tucídides, *Bellum Peloponnesiacum*, 6.72), vontade (Xenofonte, *Memorabilia*, 3.1.10; Lysias, *Contra Alcibiad*, 14.12), ou ainda por fama (Tucídides, *Bel. Pel.*, 2.43). A palavra *δραστικώτατοι* é traduzida aqui como “competentes” pela raiz *δραστικός* ter o sentido de eficiência/competência, julgando tal tradução ser mais correta do que as usuais – “*energetic*” (Austin), “*active*” (Bar-Kochva, Walton), “*efficient*” (Whittaker).

⁷⁵ Grego: *ἀξιολόγους*. Cf. *Carta de Aristeias*, 72.

⁷⁶ Dânao (*Δαναός*), segundo a mitologia grega, era um descendente dos gregos cuja família estava instalada há muito no Egito, que veio a fugir com suas cinquenta filhas (*danaides*) para a Grécia a fim de evitar um casamento forçado delas com seus primos (filhos de Egito, irmão gêmeo de Dânao). Na Grécia, vem a se tornar rei de Argos, tomando o trono de Pelasgo.

⁷⁷ Cadmo (*Κάδμος*), segundo a mitologia grega, foi um herói fenício que fundou a cidade grega de Tebas.

⁷⁸ Grego: *πολὺς λεώς*. Traduções: “*the great multitude*” (Bar-Kochva), “*the mass of the people*” (Austin, Whittaker), “*the greater number*” (Walton).

⁷⁹ Grego: *παντελῶς δὲ ἔρημον*. Traduções: “*completely deserted*” (Austin), “*utterly desolate*” (Bar-Kochva), “*utterly uninhabited*” (Walton), “*completely uninhabited*” (Whittaker). Apesar da palavra *ἔρημον* ter o sentido de deserto (lugar árido, seco), tal como se vê em vários textos (p.e. Heródoto, *Hist.*, 2.32; 4.18; Tucídides, *Bel. Pel.*, 2.17, etc), tem, neste contexto, o sentido de uma terra habitável, mas que ainda não estava sendo habitada, enfatizando não uma qualidade (negativa) da terra, mas sua situação ocupacional. Deste modo, optamos pela expressão “desabitada”, seguindo em parte Whittaker, e evitando o sentido negativo que a palavra “deserto”

[3] A colônia⁸⁰ foi liderada por um homem chamado Moisés, que era notável em prudência⁸¹ e em bravura⁸². Tomando posse da terra, ele fundou muitas cidades, dentre as quais aquela que atualmente é a mais famosa de todas, chamada Jerusalém⁸³. Ele também construiu o Templo pelo qual eles têm a maior veneração, instituiu as formas de adoração à divindade e seus rituais⁸⁴, e estabeleceu a forma de sua constituição⁸⁵. Ele também os

carrega. Cabe destacar que a palavra ἔρημον também tem o sentido de “desabitada” (“vazia”, etc), tal como aqui, em textos homéricos. Cf. Homero, *Il.*, 10.520; *Od.*, 3.270.

⁸⁰ Grego: ἀποικία. Trata-se aqui de “um termo grego clássico para designar uma colônia” (Berthelot, 2008). A ideia de que os egípcios colonizaram o mundo todo ou são a fonte das culturas e civilizações são ideias egípcias bastante fortes, presentes já em Heródoto, *Hist.*, 2.2,4,51,54-58,82,109,177.

⁸¹ Grego: φρονήσι. Apesar das traduções trazerem em geral “wisdom” (Austin, Walton, Whitaker), sigo a tradução de Bar-Kochva, que indica “prudence”, sentido bem mais próximo do significado do termo grego. Cabe lembrar que a virtude grega da σοφροσύνη pode ser entendida como “moderação”, assim como a própria φρόνησις possui um sentido prático de sabedoria, relacionado mesmo à prudência relativa ao governo (e cabe lembrar que Moisés aqui é um governante) e aos negócios. Cf. Platão, *Symposium*, 209a; Isócrates, *Panathenaicus*, 12.204.

⁸² Grego: ἀνδρεία. Apesar de quase todas as traduções serem “courage” (Bar-Kochva, Whitaker, Walton, Reinach), acompanhamos Austin com “bravery”. Esta palavra grega relaciona-se à *virtus* latina, e tem um sentido de qualidade masculina que a “bravura” expressa, ao nosso ver, com qualidade maior que “coragem”. Em 40.6, Walton a traduz como “manliness”. Cabe destacar que assim como *virtus*, “bravura”, “força”, tem relação com *vir*, “homem”, também ἀνδρεία tem relação com ἀνδρός, “homem”. Não utilizamos aqui a palavra *virilidade* uma vez que esta, apesar de ser uma qualidade associada à masculinidade, possui uma conotação mais relacionada à sexualidade do que ao combate, importante na imagem de Moisés no relato (cf. 40.3.7).

⁸³ Grego: Ἱεροσόλυμα. Bar-Kochva traz em sua tradução a transliteração “Hierosolyma”, uma vez que percebe a possibilidade de Hecateu ter inventado este nome para Jerusalém (hebraico: יְרוּשָׁלַיִם), que poderia sugerir os judeus como descendência de Solymus (*Solyimi*). Cf. Bar-Kochva, 2010: 114n69. Segundo Flávio Josefo (*Cont. Ap.*, 1.34), Lisímaco teria indicado que o nome Ἱεροσόλυμα teria como origem o verbo grego ἱεροσολεῖν, “saquear templos”. Cf. Stern, 1976: 382-388; Bar-Kochva, 2010: 334. Como bem indicado por Paul J. Kosmin, o nome grego da cidade de Persépolis (Περσέπολις) tem relação com πέρσαι, que é tanto o plural do substantivo próprio, “persas”, quanto o infinitivo ativo do aoristo do verbo πέρθειν, “saquear”. Cf. Kosmin, 2016: 44.

⁸⁴ Aqui, a expressão “formas de adoração à divindade e seus rituais” traduz a sentença grega τὰς τιμὰς καὶ ἀγιστείας τοῦ θεοῦ. Por ἀγιστείας se pode entender o conjunto ritualístico, e por τιμὰς, a forma de veneração e adoração. Apesar da tradução de Bar-Kochva levar em conta τοῦ θεοῦ, traduzindo “the offices and rites for the divinity”, assim como Austin, “honours and ritual paid to (their) god”, a tradução de Walton, “forms of worship and ritual”, apesar de não trazer a menção à divindade, nos parece mais adequada, sendo seguida em parte.

⁸⁵ É evidente que na tradução “sua constituição” (τὴν πολιτείαν) a ideia presente na palavra grega πολιτεία não é plenamente expressa uma vez que representa também as ideias de go-

dividiu em doze tribos, por considerar este como o número mais perfeito e correspondente ao número de meses que formam o ano.

[4] Mas ele não fez qualquer imagem de divindade, pois ele acreditava que deus não possuía forma humana, mas que apenas o céu⁸⁶, ao redor da terra, é o único deus e senhor de tudo. Ele estabeleceu sacrifícios e um estilo de vida que diferem daqueles dos demais povos⁸⁷, pois como resultado de sua própria expulsão ele introduziu um modo de vida antisocial⁸⁸ e inospitaleiro⁸⁹. Ele escolheu os homens mais talentosos e mais capazes para liderarem todo o povo, os quais nomeou como sacerdotes, e

verno, formato administrativo, assim como de política civil e cidadania. Mesmo assim, porém, utiliza-se aqui o termo “constituição”, seguindo a tradução de Bar-Kochva, em decorrência da importância da legislação na formatação governamental para os gregos, assim como a relevância da Lei (*Torá*) para os judeus. A tradução de Whittaker, “*the legislation of the government*”, merece destaque por tentar abarcar dois aspectos do termo. Preferimos, porém, dar destaque à tradução clássica de *πολιτεία* como “constituição”. Cf. Platão, *Politeia*; Aristóteles, *Athenaion Politeia*. Schwartz (2003: 189) lembra que Diodoro utiliza este termo em outro contexto para tratar do “corpo de cidadãos” do Egito, e não sua constituição (Diod. Sic., *Bib. Hist.*, 1.73-74), diferindo do uso no relato dos judeus.

⁸⁶ Apesar de haver uma clara distinção no inglês entre “*Heaven*” (Austin, Whittaker) e “*sky*” (Walton), tendo o primeiro um sentido principalmente religioso e o segundo um sentido físico/natural, na língua portuguesa não há uma distinção tão clara. Optamos pela palavra “céu” principalmente por conta de estar no singular, relacionando-se melhor à ideia de que “é o único deus” (continuação). Cabe destacar que Bar-Kochva traduz como “*heaven*”, com inicial minúscula, afastando-se de Austin e Whittaker.

⁸⁷ Seguindo a perspectiva de Bar-Kochva (2010, p. 101n29) de que na frase *τὰς δὲ θυσίας ἐξηλασμένους συνεστήσατο τῶν παρὰ τοῖς ἄλλοις ἔθνεσι καὶ τὰς κατὰ τὸν βίον ἀγωγὰς* não somente os sacrifícios como também a forma de vida dos judeus difere dos demais povos, invertamos a sentença para adequá-la. Apesar de haver traduções que utilizam a expressão “*nations*” (Bar-Kochva, Whittaker, Walton), acompanhamos Austin, “*peoples*”, “povos”, para não incorrer na aferição anacrônica de “nações”.

⁸⁸ Grego: *ἀπάνθρωπόν*. Há uma possível atenuação do mesmo pelo termo grego *τινα* (Bar-Kochva, 2010: 101n30; 131), o que leva Bar-Kochva a traduzir o termo por “*somewhat (= quite?) removed from [the society of] men*”. Katell Berthelot demonstrou bem que este termo, estando relacionado à acusação de “misantropia” aos judeus, deve ser entendido como decorrente da imagem do teatro na qual os *misanthropoi* são pessoas que decidem se afastar da vida social das cidades. Esta imagem, essencialmente individual, é utilizada aqui como analogia para descrever a forma de vida socialmente distante presente em todo o povo judeu. Cf. Berthelot, 2008; Bar-Kochva, 2010: 130n13.

⁸⁹ Grego: *μισόξενον*. Esta palavra é encontrada somente duas vezes na *Bibliotheca Historica* (34/35.1.3; 40.3.4), e outras duas vezes na literatura judaica helenística (*Sabedoria de Salomão* 19.13; Flávio Josefo, *Ant. Jud.*, 1.194). Apesar da recorrente tradução como “*hostile to foreigners/strangers*” (Bar-Kochva, Austin, Whittaker), pela clara oposição ao termo *philoxenos*, seguimos Katell Berthelot (2008), traduzindo por “inospitaleiro” (“*inospitable*”).

prescreveu que deveriam se ocupar no cuidado do Templo e na adoração e sacrifícios à divindade.

[5] Ele também apontou estes mesmos homens como juizes para os casos mais importantes, e lhes confiou a guarda⁹⁰ da lei e dos costumes. E por isto nunca (houve)⁹¹ um rei dos judeus, mas a liderança da população é sempre confiada ao sacerdote em que for encontrada maior prudência e virtude⁹². Eles chamam este homem de sumo-sacerdote e acreditam que ele se torna um mensageiro⁹³ dos mandamentos do deus para eles.

[6] É ele quem, nas assembleias e em outras reuniões, pelo que é dito⁹⁴, proclama o que é ordenado, e que tem dos judeus tanta obediência neste aspecto, que eles imediatamente se prostram ao chão e fazem reverência ao sumo-sacerdote enquanto este interpreta⁹⁵ (a lei) para eles. Até mesmo está anexado no final de suas leis a declaração: “Quando Moisés ouviu de Deus estas coisas, as disse aos judeus”. O legislador dedicou muita

⁹⁰ Grego: φυλακήν. A tradução “a guarda” visa propositalmente a remeter tanto à ideia de proteção/tutela, em sentido de “ser confiado”, como ainda à ideia de vigia/vigilância, em sentido militar/policial, de “conferir”, “vigiar”, como é recorrente no uso deste termo. Cf. Heródoto, *Hist.*, 2.30,154; Xenofonte, *Cyropaedia*, 7.5.58; Platão, *Protagoras*, 321d; Atos 12.10.

⁹¹ Como Schwartz bem indica (2003: 194), não está claro aqui se o texto pretende que os judeus “nunca tiveram um rei”, ou se “nunca têm um rei (ultimamente? idealmente?)”. Bar-Kochva traduz como “[there] never [has been] a king of the Jews” (Austin: “*the Jews have never had a king*”). Walton, porém, traduz como “*the Jews never have a king*” (Whittaker: “*was never to be a king of the Jews*”).

⁹² Grego: φρονήσει και ἀρετῇ προέχειν. Traduzimos ἀρετῇ aqui como “virtude”, diferindo de “*excellence*” (Bar-Kochva), “*goodness*” (Whittaker), e seguindo Walton e Austin (“*virtue*”).

⁹³ Grego: ἄγγελον. Não há dificuldade na tradução, mas cabe uma explicação desta imagem do sumo-sacerdote. Em um artigo específico (e curto), o tradutor Francis R. Walton destacou o uso da palavra ἄγγελον neste texto em que não há qualquer indicação de uma doutrina angelológica. A indicação do sumo-sacerdote como ἄγγελον de Deus parece ser antes o resultado da incorporação de um caráter profético (cf. Flávio Josefo, *Ant. Jud.*, 15.136) à sua imagem, “colorindo” tal figura (Walton, 1955).

⁹⁴ Grego: φησὶν. Apesar de algumas traduções serem mais sutis: “*we are told*” (Walton), “*they say*” (Bar-Kochva), Austin traduz como “*according to (Hecataeus)*”, e Whittaker “*according to our author*”, indicando uma quebra na citação, enquanto intromissão de Diodoro ou de Fócio.

⁹⁵ Grego: ἐρμηνεύοντα. Provém da palavra ἐρμηνεύω, que possui o significado de “interpretar”, que, apesar de ter os sentidos de expressar, pronunciar, também tem o sentido de traduzir (Dionísio de Halicarnasso, *De Thucydide*, 49), e mesmo de explicar, cf. Sófocles, *Oedipus ad Colonus*, 398; Platão, *Ion*, 535a; *Epinomis*, 985b. Trata-se do termo grego que dá origem à palavra portuguesa “hermenêutica”, referente à arte/estudo da interpretação. Seguimos Bar-Kochva (“*interpreting*”) contra “*expounds*” (Austin, Walton) e “*exposition*” (Whittaker), apesar de não serem traduções incorretas, por expressar mais explicitamente o caráter do termo grego.

atenção às questões militares⁹⁶, forçou⁹⁷ os jovens à prática da bravura e da resistência⁹⁸, e de modo geral, ao fortalecimento em toda dificuldade.

[7] Ele realizou expedições militares às terras dos povos vizinhos⁹⁹ e, tendo conquistado muitas terras, repartiu as terras conquistadas entre a população, prescrevendo loteamentos iguais aos cidadãos comuns, mas concedendo lotes maiores aos sacerdotes que, recebendo maiores rendimentos, podiam concentrar-se em cuidar continuamente do culto do deus. Não era permitido aos cidadãos comuns a venda de seus lotes, a fim de que não houvesse alguns que, comprando-os gananciosamente, oprimissem assim aos pobres e causassem uma diminuição na população¹⁰⁰.

⁹⁶ Grego: *πολεμικῶν ἔργων*. Traduções: “*military deeds*” (Bar-Kochva), “*arts of war*” (Austin), “*military matters*” (Whittaker), “*warfare*” (Walton), “*les choses militaires*” (Reinach). Na *Iliada* há uma passagem (II.2.338) com uma construção semelhante (*πολεμῆϊα ἔργα*), traduzida por A. T. Murray como “*deeds of war*”.

⁹⁷ Grego: *ἠνάγκαζεν*. Pode-se catalogar as traduções em ordem de força relativa à expressão utilizada: “*required*” (Walton) – “*compelled*” (Austin) – “*used to force*” (Bar-Kochva) – “*enforced*” (Whittaker). Seu termo de origem, *ἀναγκάζω*, possui o sentido de compelir (Heródoto, *Hist.*, 1.11,98; VI.42), ser forçado (Platão, *Phaedrus*, 242a,254b; Xenofonte, *Memorabilia*, 4.5.4; Tucídides, *Bel. Pel.*, 1.23; 2.75), mas até mesmo de ser levado à força, cf. Xenofonte, *Mem.*, IV.5.5; Eurípides, *Iphigenia in Tauris*, 595; Filostrato, *Vita Apollonii*, 1.21. É digno de nota que o termo se inseriu mesmo no uso da força na prática da medicina, cf. Hipócrates, *De Articulis*, 3.

⁹⁸ Grego: *καρτερίαν*. Traduções: “*steadfastness*” (Bar-Kochva, Walton), “*endurance*” (Austin), “*hardiness*” (Whittaker). Preferimos aqui o termo “resistência”, por se tratar de um fortalecimento obtido pela paciência e perseverança, e sendo o oposto de *μαλακία*. Cf. Xenofonte, *Cyr.*, 8.8.15; Platão, *Laches*, 192b; Dionísio de Halicarnasso, *Antiquitates Romanae*, 2.28; Platão, *Pol.*, 390d; Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, 1150b1.

⁹⁹ A expressão que traduzimos por “terras dos povos vizinhos” é *πλησιόχωρα τῶν ἔθνῶν*. No grego, a ideia de proximidade se dá pelo termo *πλήσιος* (“perto”), que junto a *χώρα* (“terra”), formam a palavra *πλησιόχωρα*, que poderia ser traduzida de modo mais literal como “terras próximas”, ou “terras vizinhas”. A tradução de Bar-Kochva (“*neighboring lands of the nations*”) acompanha o sentido literal do grego. Seguimos aqui, porém, em parte a tradução de Austin, “*the neighbouring peoples*”, que parece se valer da ideia implícita de “habitação próxima” na palavra “*neighbour*” (“vizinho”). Na nossa tradução, a proximidade da terra fica implícita na expressão “povos vizinhos”, ao mesmo tempo que não eliminamos a palavra “terra”, tal como Austin, pela importância da mesma no contexto subsequente, de loteamento, e não ignoramos a palavra “povos”, tal como Walton (“*neighbouring lands*”), para enfatizar que não eram terras desocupadas (*ἔρημον*), tal como em 40.2.

¹⁰⁰ Grego: *ὀλιγανδρίαν*. Este termo, composto por *ὀλίγος*, “pequeno”, “poucos”, e *ἄνδρός*, “homem”, pode ser entendido de forma mais literal como “escassez de homens”, o que explica as traduções “*scarcity of manpower*” (Bar-Kochva, Walton). A ideia, porém, é claramente referente a uma possibilidade de declínio populacional, tal como entendido por Austin (“*a decline in the population*”) e Whittaker (“*the population to diminish*”), uma vez que parece ser influenciado

[8] Ele forçou os que viviam na terra a criarem seus filhos, e como as crianças podiam ser criadas por baixos custos, o povo¹⁰¹ dos judeus foi sempre populoso. Práticas relativas ao casamento e ao enterro dos mortos foram vistas por ele como tendo que ser bastante diferentes daquelas do resto da humanidade.

[Diodoro] Mas durante as posteriores dominações, como resultado da mistura com os estrangeiros – tanto sob o domínio dos persas como dos macedônios que lhes sobrepujaram –, muitas das leis ancestrais dos judeus¹⁰² foram abaladas¹⁰³.

[Fócio] Ele (Diodoro) diz aqui a respeito dos costumes e leis comuns entre os judeus, e sobre o êxodo deste mesmo povo do Egito, e sobre o santo Moisés, contando mentiras sobre a maioria destas coisas; e, entrando nos contra-argumentos, ele novamente distorce a verdade, até utilizando aqui também de um instrumento astuto para se proteger, atribuindo a outro as coisas ditas acima, que contrariam a história, pois (Diodoro) acrescenta: “No que diz respeito aos judeus, isto é o que Hecateu de Mileto (Abdera)¹⁰⁴ relata sobre os judeus”.

pela experiência grega a este respeito, como no caso de Esparta, cf. Plutarco, *Agis*, 5-6.1; Austin, 2006: 146ss.

¹⁰¹ Grego: γένος. Traduções: “*nation*” (Bar-Kochva, Walton), “*people*” (Austin, Whittaker).

¹⁰² Aqui, se traduz a expressão grega πατριών τοῖς Ἰουδαίοις νομίμων por “leis ancestrais dos judeus”, pelo peso historiográfico da mesma. Apesar de outros tradutores indicarem “*traditional customs of the Jews*” (Bar-Kochva), ou ainda “*ancestrals customs of the Jews*” (Austin, Whittaker), nos parece importante tanto o aspecto de νομίμων se referir às “leis” e não “costumes”, assim como πατριών enquanto “ancestrais” e não “tradicionais”, fazendo referência a uma importância tendência historiográfica, que indica nas “leis ancestrais”, verdadeiras defesas políticas frente às pretensões de alterações decorrentes da dominação estrangeira, tal como é o contexto deste caso. Cf. Doran, 2011.

¹⁰³ A palavra grega aqui traduzida por “abaladas” é ἐκινήθη, que encontra nas traduções inglesas as expressões “*distorted*” (Bar-Kochva), “*disturbed*” (Austin, Walton) e “*displaced*” (Whittaker). Reinach traduz o termo mediante o uso da expressão “*modifièrent*”. Esta palavra, que provém da raiz κινέω, é usada por Homero (Homero, *Il.*, 2.16.280) quando se refere “abalo” das falanges (ἐκίνηθεν δὲ φάλαγγες) e por Heródoto (*Hist.*, 6.98) quando se refere ao “abalo” (terremoto) de Delos (Δῆλος ἐκινήθη). A preferência pelo termo “abaladas”, seguindo o tradicional uso do termo, se dá em decorrência de que não está claro se tais leis foram modificadas – como as expressões “*distorted*”, “*displaced*” e “*modifièrent*” indicam – em decorrência do abalo. Provavelmente é uma referência que tem em mente a proibição das leis judaicas outorgada por Antíoco Epifânio. Cf. Doran, 2011.

¹⁰⁴ Apesar do fragmento contar a palavra Μιλήσιος ao invés de Ἀβδηρίτης, a alteração é “quase universalmente aceita”, como afirma Bar-Kochva (2010: 103n32, 105ss, esp. n43). As exceções parecem ser principalmente Franz Dornseiff e Yehuda Liebes, que defendem a permanência da palavra original no texto, ou seja, de que a referência é a Hecateu de Mileto e não Hecateu de Abdera.

Este texto, conforme se pode perceber em sua transmissão, acabou sendo incorporado em três contextos diferentes: no contexto da *Aegyptiaka* (Hecateu), no contexto da *Bibliotheca Historica* (Diodoro), e no contexto da *Bibliotheca* (Fócio).

OS CONTEXTOS DA DESCRIÇÃO DE HECATEU

O primeiro contexto do relato é a *Bibliotheca Historica* de Diodoro Siculo, uma obra em 40 livros¹⁰⁵ do historiador grego do século I a.C., conhecido pelo amplo uso de fontes secundárias¹⁰⁶. Dentre estas fontes, é evidente o uso da obra de Hecateu de Abdera, especialmente no primeiro livro (sobre o Egito) de sua *Bibliotheca*¹⁰⁷. Neste primeiro livro, há ainda duas passagens que, apesar de não mencionarem o nome de Hecateu, são usualmente indicadas como citações deste autor¹⁰⁸ e, tendo relações evidentes com o relato dos judeus, podem indicar o contexto do mesmo na obra de Hecateu. O que causa admiração, porém, é a distância entre as citações, presentes no primeiro e no último (40º) livros da *Bibliotheca*, de modo que Diodoro chega a incorporar o relato de Hecateu sobre os judeus em um contexto da invasão romana da Judeia (40.3). Em Diodoro 40.2, logo antes do relato, este autor trata do apelo dos judeus a Pompeu em Damasco¹⁰⁹, a fim de que

¹⁰⁵ A obra *Bibliotheca Historica* (Grego: *Βιβλιοθήκη ιστορική*), Segundo Catherine Rubincam, Diodoro teria pretendido escrever 42 livros em sua *Bibliotheca Historica*, de modo a chegar aos acontecimentos de 46/5 a.C., tendo que encerrar a obra em seu 40º volume, na descrição dos acontecimentos entre os anos 60/59 a.C. Esta suposição de Rubincam se baseia na importância de Júlio César como herói contemporâneo favorito de Diodoro. Cf. Rubincam, 1998.

¹⁰⁶ Daniel R. Schwartz (2003: 184n8) lembra que a obra *Diodoro Siculo and the First Century* (Princeton: Princeton University Press, 1990), de K. S. Sacks, é “um apelo pelo reconhecimento de Diodoro como um escritor mais que meramente um compilador”. Esta imagem negativa de Diodoro faz com que sua afirmação de uso de fontes egípcias em sua obra seja entendida antes enquanto reprodução de autores anteriores que afirmaram retirar suas informações de fontes egípcias. Cf. Burton, 1972: 2.

¹⁰⁷ Apesar de Diodoro ter outras fontes importantes como Heródoto e Agatárquides de Cnido, a influência da obra de Hecateu é marcante, apesar de haver apenas uma referência ao nome de Hecateu de Abdera (Diod. Sic., *Bib. Hist.*, 1.46.8). Sobre Heródoto e Hecateu, cf. Africa, 1963. Sobre a influência de Agatárquides, cf. Burton, 1972: 1-2. Sobre Hecateu como fonte de Diodoro, cf. Murray, 1970: 144-150. Sobre as fontes do primeiro livro, cf. Burton, 1972: 1-34; Muntz, 2011; Murray, 1975. Sobre as fontes de Diodoro em um aspecto mais geral, cf. Drews, 1962; Rubincam, 1998.

¹⁰⁸ Diod. Sic., *Bib. Hist.*, 1.28.2-3; 1.55.5. Contra esta hipótese, cf. Burton, 1972: 1-34.

¹⁰⁹ Diod. Sic. *Bib. Hist.* 40.2, Stern 64. Conservado na *Excerpta de Sententiis* de Constantino VII. Cf. a semelhança com Flávio Josefo, *Ant. Jud.*, 14.41s que, segundo Schwartz, é resultado de

lhes resolva os problemas, tendo em seguida uma descrição bastante distante deste contexto romano (séc. I a.C.), que, como visto anteriormente, remete ao tempo do êxodo do Egito e de Moisés, que está muito mais próximo do contexto histórico e cultural tratado no primeiro livro. Apesar de ser possível que haja uma relação entre 40.2 e 40.3¹¹⁰, é mais provável que o relato de 40.3 estivesse, na obra de Hecateu, vinculado às suas citações no primeiro livro de Diodoro.

O segundo contexto, portanto, é a obra *Aegyptiaka* de Hecateu de Abdera, que foi perdida, mas que faz eco no primeiro livro de Diodoro, que a utiliza como fonte. Além de retirá-la do contexto original, é bem possível que a citação de Diodoro tenha alterado o texto de Hecateu, provavelmente o resumindo, como o uso da expressão “em pontos principais” (ἐν κεφαλαίοις) indica¹¹¹. Mesmo assim, é bem possível que não somente as principais ideias de Hecateu tenham sido preservadas no relato, como ainda que as demais citações deste autor por Diodoro possam apontar o contexto original do relato na obra de Hecateu. Em Diodoro 1.28.1-2, é preservado um texto atribuído a Hecateu, onde é relatado que os egípcios afirmavam que diversas colônias se deram pelo mundo através do Egito, a exemplo daquelas estabelecidas por Belus¹¹² na Babilônia, e por Dânao em Argos, assim como diversos povos vieram do Egito, tais como os cólquidas, no Ponto, e os judeus, entre a Arábia e a Síria, tendo como resultado a presença da circuncisão entre estes povos¹¹³. Diversos estudiosos¹¹⁴ indicaram que o relato dos judeus estaria originalmente logo após esta descrição das colônias egípcias. Bezalel Bar-Kochva (2010: 110ss), a partir desta perspectiva, propõe uma

uma dependência mútua de outra fonte, “presumivelmente um historiador pompeiano como Teófanos de Mitilene” (Schwartz, 2003: 188).

¹¹⁰ Daniel R. Schwartz argumenta que ambas as passagens são decorrentes da leitura de uma e mesma obra, ou seja, de um autor que estaria servindo de transmissor de Hecateu em 40.3, ao mesmo tempo que teria escrito a respeito dos romanos (40.2), ou seja, seria um historiador do tempo de Diodoro (séc. I a.C.). Cf. Schwartz, 2003: 188-189.

¹¹¹ Cf. nota 88.

¹¹² Belus, ou Belos (Grego: Βήλος), filho de Poseidon e Lybia segundo a mitologia grega, é indicado como o fundador da Babilônia. A tradição relativa a este nome, que parece remontar às divindades Baal e Marduque, passa a estar associada a um rei assírio. Segundo o texto de Diodoro, os caldeus recorrem a Alexandre a fim de que a tumba de Belus seja reconstruída (17.112.3), cf. Estrabão, *Geog.*, 16.1.5.

¹¹³ Diod. Sic. *Bib. Hist.*, 1.28.1-3.

¹¹⁴ Aparentemente é Werner Jaeger o precursor desta ideia, seguida por diversos autores. Cf. Jaeger, 1938: 137; Gager, 1972: 28-29; Murray, 1970: 146-147; Walton, 1955: 256; Bar-Kochva, 1996: 208-211.

contextualização argumentativa: apesar de Hecateu aceitar as ideias de que a raça humana surge no Egito¹¹⁵, assim como que esta recomeçou no Egito após o dilúvio¹¹⁶, discute a proposta egípcia de que o Egito seria a fonte de todas as civilizações¹¹⁷, declarando inclusive o seguinte (logo após negar a origem egípcia para a cidade de Atenas):

... mas já que nenhuma evidência foi fornecida e nenhum historiador digno de confiança testemunhou (estas coisas), eu decidi que estas coisas ditas (pelos egípcios) não valem a pena serem escritas¹¹⁸.

A partir disto, Bar-Kochva indica que, apesar de Hecateu aparentemente aceitar a proposta da origem egípcia para povos como os cólquidas e babilônicos, nega tal origem para atenienses, e mesmo para os judeus, uma vez que estes são descritos como “estrangeiros” no Egito. Assim sendo, o relato dos judeus viria após o texto de Diodoro 1.28.1-2 justamente a fim de contrariar a alegação egípcia de origem egípcia dos judeus¹¹⁹.

O terceiro contexto do relato é a *Bibliotheca* de Fócio, obra de revisão de 280 livros, compilados para uso de seu irmão Tarasius¹²⁰. Havia um amplo e profundo conhecimento a respeito dos judeus no contexto de Fócio, ou seja,

¹¹⁵ Cf. Diod. Sic. *Bib. Hist.*, 1.10.1-2.

¹¹⁶ Cf. Diod. Sic. *Bib. Hist.*, 1.10.4-5. Apesar de haver um relato do dilúvio na tradição judaica (*Gênesis* 6-9), havia vários relatos no Oriente Próximo, dentre os quais o mais antigo registro está no poema babilônico *Atrabasis*. Cf. Fostern, 2013: 2699-2700. Também no *Épico de Gilgamesh* há o personagem Utnapishtim, construtor de um enorme barco o qual livrou o ser humano de ser exterminado pelo dilúvio, de modo semelhante ao Noé bíblico. Esta referência ao dilúvio, portanto, dificilmente indica uma influência judaica.

¹¹⁷ Segundo Bar-Kochva, Hecateu teria apresentado a história egípcia, seguindo a própria tradição egípcia, dividida em dois períodos: a era mitológica, quando deuses-reis reinavam e que vai até Hórus (Diod. Sic. *Bib. Hist.*, 1.13.1-5; 1.44.1), e a era histórica, quando o reinado passa aos homens, de Menos adiante (Diod. Sic. *Bib. Hist.*, 1.45.1). Sua crítica, portanto, teria como intuito “discutir a teoria egípcia quanto ao período histórico” (Bar-Kochva, 2010: 111), não tocando o período mitológico.

¹¹⁸ Diod. Sic. *Bib. Hist.*, 1.29.6. Cf. Bar-Kochva, 2010: 112.

¹¹⁹ Uma das fontes egípcias mais antigas a este respeito é o sacerdote egípcio Mâneton (séc III a.C.), que em sua obra *Aegyptiaka* relata a expulsão de leprosos do Egito que, liderados pelo sacerdote Osarsiph (depois chamado de Moisés), acabam formando o povo dos judeus. Cabe destacar que o relato de Mâneton “diverge amplamente de Hecateu” (Gruen, 1998: 102), de modo que, apesar de ser uma obra relacionada à historiografia grega (cf. Dillery, 1999), utiliza como fontes os documentos sacerdotais egípcios (Krebsbach, 2014: 104-107), demonstrando certa independência, e indicando uma tradição egípcia do Egito como origem dos judeus.

¹²⁰ Apesar de não conter nenhuma obra em latim, é um trabalho considerável, especialmente tomando-se em conta seu caráter enciclopédico, tendo relatos e citações de obras em primeira mão e mesmo conteúdo e avaliações críticas das mesmas. Van Hook, 1909: 178.

no contexto cristão bizantino do século IX d.C.¹²¹, de modo que este tinha um contato muito maior com a tradição judaica que Diodoro, sendo mais capacitado a perceber os erros presentes no relato de Hecateu. Acontece, porém, que Fócio toma estes erros não como decorrentes de desconhecimento de Hecateu, mas antes como “mentiras” formuladas por Diodoro e colocadas por este na boca de outro (Hecateu de Mileto). Em tal afirmação a respeito de Diodoro, como bem indicado por Schwartz (2003: 186-187), Fócio utiliza as expressões “novamente” (*πάλιν*) e “aqui também” (*καὶ νῦν*), fazendo clara referência à passagem de Diodoro citada por Fócio imediatamente antes do relato aqui reproduzido, também retirada de sua *Bibliotheca Historica*¹²². Após transcrever esta passagem, que conta a respeito de Antíoco VII, Fócio acrescenta:

Isto é o que Diodoro conta, mentirosamente, sobre os costumes e leis mosaicas, e também sobre a fundação de Jerusalém e o êxodo dos judeus do Egito; e como se não quisesse ser confrontado com sua mentira, ele transfere a outro indivíduo este relato mentiroso, somando a estes a (descrição da) amizade de Antíoco (VII). [No quadragésimo livro...]¹²³

Segundo Schwartz, a relação destas duas citações de Diodoro em Fócio atestam que ambos os textos são provenientes de uma fonte comum, um historiador pompeiano, adicionando-o à linha de transmissão do texto atribuído a Hecateu (40.3), mas que, para Schwartz, seria obra de um Pseudo-Hecateu judeu: o texto de 40.3, portanto, seria a obra de um Pseudo-Hecateu¹²⁴. Segundo este mesmo autor, os erros presentes no relato podem muito bem terem sido elaborados por um judeu que estivesse se passando por grego¹²⁵.

¹²¹ Não se pode esquecer que a Bíblia Hebraica era bem conhecida dos cristãos, uma vez que foi incorporada em seu cânon, assim como as histórias judaicas eram presentes na cultura cristã pela apropriação que os cristãos fizeram destas. Cabe destacar que a Bíblia Hebraica (Antigo Testamento) teve um importante papel na cultura bizantina. Sobre esta questão, cf. Magdalino; Nelson, 2010.

¹²² Diod. Sic., *Bib. Hist.*, 34/35.1.1-5.

¹²³ Schwartz, 2003: 187. Trata-se do texto de Fócio imediatamente anterior ao seu comentário inicial ao texto aqui traduzido.

¹²⁴ Segundo Schwartz, o texto de 40.3 seria uma obra judaica de um Pseudo-Hecateu transmitido na seguinte linha: Pseudo-Hecateu > historiador pompeiano (Teófanos de Mitilene?) > Diodoro > Fócio. Schwartz lembra em seu artigo crítico que o relato é “universalmente tomado como mais ou menos autêntico, sendo qualquer divergência aferida à sua transmissão indireta através de Diodoro e Fócio” (Schwartz, 2003: 183), levantando-se como exceção.

¹²⁵ Schwartz, 2003: 193-194. Dentre seus argumentos, Schwartz lembra que os erros presentes no relato são “do tipo que judeus poderiam fazer”, pois não denigrem a imagem dos judeus,

Tais erros, tomados por Fócio como mentiras antijudaicas de Diodoro¹²⁶, nos parecem muito mais equívocos proferidos pela ignorância de Hecateu, e perpetuados pelos seus leitores, a exemplo de Diodoro, que tinham contato com a cultura judaica indiretamente, pela obra do etnógrafo. Desta forma, a afirmação de Fócio nos leva a perceber que há uma clara distância entre o relato de Hecateu e o relato da tradição judaica, que deve ser levada em consideração e que soma para a validade da autoria de Hecateu.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O relato de Hecateu de Abdera, apesar de sua importância tanto pela sua datação como por sua extensão, é um texto de difícil manejo para os pesquisadores. Apesar deste fragmento geralmente ser apontado como autêntico (com Daniel Schwartz como uma importante exceção) – diferente dos demais fragmentos, normalmente indicados como obra de um Pseudo-Hecateu –, isto não impede que o estudo do texto implique inúmeras problemáticas, inferidas não somente de percepções que dizem respeito à tradução do texto grego, como ainda em relação aos seus três contextos – na obra de Hecateu, na obra de Diodoro, e na obra de Fócio –, tornando o estudo ainda mais complexo. Mesmo assim, porém, é possível se ter certo conhecimento a respeito do tão notável relato de Hecateu a respeito dos judeus, mesmo que este seja em grande medida especulativo. Assim, a preservação de tal relato, por via duplamente indireta, através de um contexto de plágios e reformulações tão recorrentes, se apresenta como uma fonte de alto valor não somente para o estudo da etnografia grega, como ainda para a compreensão das relações culturais entre gregos e judeus no período helenístico.

[Recebido em janeiro 2017; Aceito em março 2017]

e até mesmo enobrecem a imagem de Moisés, segundo ele. Discordamos de Schwartz principalmente porque não entendemos que o relato apresenta a cultura judaica em perspectiva positiva, senão antes aponta a hostilidade judaica em relação aos estrangeiros (*miso Xenia*) e o caráter antissocial dos judeus (*apanthrōpia*), que são *explicados* como resultado da expulsão do Egito, mas não *justificados*: “a racionalização causal não legitima o ódio aos estrangeiros e *apanthrōpia*” (Bar-Kochva, 2010: 130).

¹²⁶ Não fica claro a que erros (“mentiras”) Fócio se refere, de modo que Bar-Kochva questiona: “Ele está se referindo à aproximação (*telescoping*) dos eventos ou à atribuição de características e costumes negativos, ou a ambos?” (Bar-Kochva, 2010: 132n122). Ou seja, tais “mentiras” seriam referentes às afirmações históricas, culturais ou ambas?

- AFRICA, Thomas W. Herodotus and Diodorus on Egypt. *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 22, No. 4, Oct. 1963. p. 254-258.
- AUSTIN, M. M. *The Hellenistic World from Alexander to the Roman Conquest: A selection of ancient sources in translation*. Second augmented edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- BAR-KOCHVA, Bezalel. *Pseudo-Hecataeus, "On the Jews": Legitimizing the Jewish Diaspora*. Berkeley: University of California Press, 1996.
- _____. *The Image of the Jews in Greek Literature: The Hellenistic Period*. Berkeley: University of California Press, 2010.
- BERTHELOT, Katell. Hecataeus of Abdera and Jewish 'misanthropy"', *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem*, Varia 19, 2008.
- BREMMER, Jan N. *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*. Leiden/Boston: Brill, 2008.
- BURSTEIN, Stanley M. Hecataeus of Abdera's History of Egypt. In: JOHNSON, Janet H. (ed.). *Life in a Multi-Cultural Society: Egypt from Cambyses to Constantine and beyond*. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 1992. p. 45-49.
- BURTON, Anne. *Diodorus Siculus Book I: A Commentary*. Leiden: E. J. Brill, 1972.
- CHARLESWORTH, James H. Pseudonymity and Pseudepigraphy. In: FREEDMAN, David Noel. *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 5. New York: Doubleday, 1992. p. 540-541.
- CHEVITARESE, André Leonardo. Fronteiras Culturais no Mediterrâneo antigo: gregos e judeus nos períodos Arcaico, Clássico e Helenístico. *Politeia: Hist. e Soc.*, Vitória da Conquista, Vol. 4, No. 1, 2004, p. 69-82.
- DILLERY, John. Hecataeus of Abdera: Hyperboreans, Egypt and the 'Interpretatio Graeca'. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Bd. 47, H. 3, 3rd Qtr. 1998. p. 255-275.
- DORAN, Robert. Pseudo-Hecataeus. In: CHARLESWORTH, James H. (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. Volume 2: Expansions of the "Old Testament" and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works. Garden City: Doubleday, 1985. p. 905-919.
- _____. The Persecution of Judeans by Antiochus IV: The Significance of 'Ancestral Laws'. In: HARLOW, Daniel C. et al. *The "Other" in Second Temple Judaism: Essays in Honor of John J. Collins*. Grand Rapids: Eerdmans, 2011. p. 423-433.
- DREWS, Robert. Diodorus and his sources. *American Journal of Philology*, Vol. 83, No. 4, Oct. 1962. p. 383-392.
- EHRMAN, Bart. *Forgery and counterforgery: the use of literary deceit in early Christian polemics*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- FALBEL, Nachman. Raízes do anti-semitismo na Antiguidade e na Idade Média. In: FUKS, Saul (org.). *Tribunal da história*, volume 2: Processos de formação da identidade judaica e do anti-semitismo. Rio de Janeiro: Imago; Centro de História e Cultura Judaica, 2008. p. 197-227.
- FAUST, Avraham. The Bible, Archaeology, and the practice of circumcision in Israelite and Philistine Societies. *Journal of Biblical Literature*, Vol. 134, No. 2, 2015. p. 273-290.
- FOSTER, Benjamin R. Flood stories, ancient Near East. In: BAGNALL, Roger S. et al. (eds.). *The Encyclopedia of Ancient History*. New York: Wiley-Blackwell, 2013. p. 2699-2700.

- GABBA, Emilio. The Growth of the Anti-Judaism or the Greek Attitude towards the Jews. In: DAVIES, W. D.; FINKELSTEIN, Louis. (eds.). *The Cambridge History of Judaism*. Volume Two: The Hellenistic Age. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. p. 614-656.
- GAGER, John G. *Moses in the Greco-Roman Paganism*. Nashville: Abigdon Press, 1972.
- _____. Pseudo-Hecataeus Again. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, Vol. 60, 1969. p. 130-139.
- GEIGER, Paulo. O Anti-semitismo. In: FUKS, Saul (org.). *Tribunal da história*, volume 2: Processos de formação da identidade judaica e do anti-semitismo. Rio de Janeiro: Imago; Centro de História e Cultura Judaica, 2008. p. 255-271.
- GRUEN, Erich S. *Rethinking the Other in Antiquity*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2011. (Martin Classical Lectures).
- _____. The Use and Abuse of the Exodus Story. *Jewish History*, Vol. 12, No. 1, Spring 1998. p. 93-122.
- HABICHT, Christian. *The Hellenistic Monarchies: selected papers*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2006.
- HARTOG, François. Primeiras figuras do historiador na Grécia: historicidade e história. *Revista de História*, Vol. 141, 1999. p. 9-20.
- HENGEL, Martin. *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*. Volume Two. Philadelphia: Fortress Press, 1974.
- JACOBY, Felix. *Die Fragmente der griechischen Historiker*. Leiden: Brill, 1924.
- JAEGER, Werner. Greeks and Jews: The first Greek records of Jewish religion and civilization. *Journal of Religion*, Vol. 18, No. 2, April 1938. p. 127-143.
- KOSMETATOU, Elizabeth. Theophrastus. In: BAGNALL, Roger S. et al. (eds.). *The Encyclopedia of Ancient History*. New York: Wiley-Blackwell, 2013. p. 6691-6693.
- KOSMIN, Paul J. Indigenous revolts in 2 Maccabees: the persian version. *Classical Philology*, Vol. 111, 2016. p. 32-53.
- KREBSBACH, Jared. Herodotus, Diodorus, and Manetho: An Examination of the influence of Egyptian Historiography on the Classical Historians. *New England Classical Journal*, Vol. 41, No. 2, 2014. p. 88-111.
- MAGDALINO, Paul; NELSON, Robert. (eds.). *The Old Testament in Byzantium*. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2010.
- MAIER, Aren M.; FANTALKIN, Alexander; ZUKERMAN, Alexander. The Earliest Greek Import in the Iron Age Levant: New evidence from Tell Es-Safi/Gath, Israel. *Ancient West & East*, No. 8, 2009. p. 57-80.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- MUNTZ, Charles E. The Sources of Diodorus Siculus Book 1. *Classical Quarterly*, Vol. 61, Issue 2, Dec 2011. p. 574-594.
- MURRAY, Oswyn. Diodorus Siculus. Book I. A Commentary (Review). *Journal of Hellenic Studies*, Vol. 95, 1975. p. 214-215.
- _____. Hecataeus of Abdera and Pharaonic Kingship. *Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 56, Aug. 1970. p. 141-171.
- _____. Herodotus and Hellenistic Culture. *Classical Quarterly*, New Series, Vol. 22, No. 2, Nov. 1972. p. 200-213.
- _____. The Date of Hecataeus' work on Egypt. *Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 59, Aug. 1973. p. 163-168.

- QUINN, Jerome D. Alcaeus 48 (B 16) and the Fall of Ascalon (604 B.C.). *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, No. 164, Dec. 1961. p. 19-20.
- REINACH, Théodore. *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*. Reunis, traduits et annotés par Théodore Reinach. Paris: Ernest Leroux, 1895. (Fontes rerum Judaicarum).
- RUBINCAM, Catherine. Did Diodorus Siculus take over cross-references from his sources. *American Journal of Philology*, Vol. 119, No. 1, Spring 1998. p. 67-87.
- _____. How many books did Diodorus Siculus originally intended to write? *Classical Quarterly*, Vol. 28, Issue 1, May 1998. p. 229-233.
- SCHÄFER, Peter. *Judeophobia: Attitudes toward the Jews in the Ancient World*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- SCHWARTZ, Daniel R. Diodorus Siculus 40.3 – Hecataeus or Pseudo-Hecataeus? In: MOR, Menahem; OPPENHEIMER, Aharon; PASTOR, Jack; SCHWARTZ, Daniel R. (eds). *Jews and Gentiles in the Holy Land in the Days of the Second Temple, the Mishnah and the Talmud: a collection of articles*. Jerusalem: Yad Ben-Zvi Press, 2003. p. 181-197.
- SKINNER, Joseph E. *The Invention of Greek Ethnography: From Homer to Herodotus*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- STERN, Menahem. *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. Edited with Introductions, Translations, and Commentary by Menahem Stern. Volume 1: From Herodotus to Plutarch. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1976.
- _____. The Chronological Sequence of the First References to Jews in Greek Literature. *Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 59, Aug. 1973. p. 159-163.
- TCHERIKOVER, Victor. *Hellenistic Civilization and the Jews*. Philadelphia/Jerusalem: The Jewish Publication Society of America/The Magnes Press/The Hebrew University, 1959 (5719).
- VAN HOOK, La Rue. The Literary Criticism in the Bibliotheca of Photius. *Classical Philology*, Vol. 4, No. 2, Apr. 1909. p. 178-189.
- WALDBAUM, Jane C. Early Greek Contacts with the Southern Levant, ca. 1000-600 B.C.: The Eastern Perspective. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, No. 293, feb. 1994. p. 53-66.
- WALTON, F. R. *Diodorus of Sicily*. Volume 12. Cambridge, Mass./London: Harvard University Press, 1967. (Loeb Classical Library, 409).
- _____. The Messenger of God in Hecataeus of Abdera. *Harvard Theological Review*, Vol. 48, Issue 4, October 1955. p. 255-257.
- WHITTAKER, Molly. *Jews and Christians: Graeco-Roman Views*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- YAVETZ, Zvi. Judeophobia in Classical Antiquity: A Different Approach. *Journal of Jewish Studies*, Vol. 44, 1993. p. 1-22.