

A *Exagoge* de Ezequiel e a Tragédia Greco-Judaica no Período Helenístico

Ezekiel's *Exagoge* and Greco-Jewish Tragedy in the Hellenistic Period

FERNANDO RODRIGUES JUNIOR¹ (*Universidade de S. Paulo — Brasil*)

Abstract: This article aims to present the tragedy *Exagoge* attributed to Ezekiel, placing it within the context of the Greco-Jewish literature produced during the Hellenistic period. The 16 extant fragments, which add up to 269 lines, allow us to infer the structure of the play and the design of the plot. Our analysis will focus on the similarities and differences between *Exagoge* and other tragedies dating from the 5th century BC, in order to show how Ezekiel adapted the tragic model when dealing with the episode of Moses leading the Jewish out of Egypt.

Keywords: *Exagoge*; Ezekiel, Hellenistic tragedy, Judaism.

Há significativa informação disponível sobre as condições de performance das tragédias gregas a partir do século IV a.C. e sobre os poetas que teriam se destacado, no entanto nenhuma obra foi preservada integralmente e os estudiosos se deparam com a difícil tarefa de reconstruir o panorama da poesia trágica no período helenístico a partir de escassos fragmentos pertencentes a peças cujos enredos não são conhecidos com exatidão². Cerca de 170 teatros de pedra foram erguidos entre os séculos IV e I a.C. na Grécia e nos reinos helenísticos, indicando a importância que os espetáculos dramáticos adquiriram no processo de helenização dos territórios ocupados após a expansão macedônica³. O próprio Alexandre teria organizado a montagem de peças durante sua campanha militar para a encenação após vitórias no campo de batalha⁴. A criação de novas ocasiões de performance em diferentes fes-

Texto recebido em 07.09.2021 e aceite para publicação em 11.01.2022.

¹ fernandorodriguesjr@yahoo.com.br.

² A *Alexandra* de Licofrão é uma exceção a essa afirmação, sendo, portanto, a única tragédia helenística preservada. No entanto o *Suda* (λ 827) estabelece uma distinção entre as tragédias de Licofrão e *Alexandra*, descrita como um poema obscuro (σκοτεινὸν ποίημα). Isso talvez se deva ao uso que o poeta faz das convenções trágicas, valendo-se da peça inteira para reproduzir o discurso do mensageiro sobre a profecia de Cassandra a respeito do futuro de Troia. Por ser uma enorme ὀῆσις ἀγγελικὴ, *Alexandra* poderia ser melhor classificada como monólogo dramático.

³ KOTLINSKA-TOMA (2015) 281-88.

⁴ Plu. *Alex.* 29.1, 72.1 e Ath. 595e.

tivais cívicos sem conexão com Dioniso é claro indício da propagação do teatro, tornando-se parte fundamental da cultura grega.

Alexandria se torna, no século III a.C., uma das cidades mais importantes para as atividades teatrais. Tal fato se deve não somente ao estabelecimento do festival das Ptolomaías — fundado em 279 a.C. em homenagem a Ptolomeu I Sóter —, mas também à patronagem dos monarcas Lágidas, responsável pela formação, no reinado de Ptolomeu II Filadelfo (282-46 a.C.), de um grupo composto por sete tragediógrafos intitulado Plêiade⁵. O uso mais antigo conhecido dessa designação ocorre em Estrabão (14.5.15), indicando que a percepção desses poetas como modelares ao gênero já seria difundida desde, pelo menos, o século I a.C. Entretanto o desaparecimento das obras e os raros fragmentos supérstites dificultam a compreensão das transformações pelas quais a tragédia passou no período helenístico. A única conclusão segura consiste em reconhecer que o gênero trágico estava muito longe de ser considerado esgotado ou decadente.

Com a exclusão de um longo trecho citado por Estobeu (1.8.38), pertencente a uma peça desconhecida de Mósquion — autor não incluído na Plêiade —, os demais fragmentos de tragediógrafos helenísticos se limitam a passagens curtas a partir das quais pouco pode ser inferido a respeito dos enredos. A única exceção a isso são os 269 trímetros jâmbicos preservados de *Exagoge* de Ezequiel, citados pelo polímata Alexandre Poliístor e reproduzidos na *Preparação ao Evangelho* de Eusébio de Cesareia⁶. O enredo da peça trata de Moisés a liderar os Judeus na fuga do Egito, cobrindo, em sua quase totalidade, os eventos narrados no *Êxodo*⁷.

⁵ De acordo com Querobosco (*Heph.* 236-4-14 Consbr.), no tempo de Ptolomeu Filadelfo viveram os sete melhores tragediógrafos, chamados de Plêiade porque eram brilhantes na poesia trágica como as estrelas da Plêiade. Eles eram Homero (não o poeta, pois aqui se fala de tragediógrafos, mas o filho da poetisa Miro de Bizâncio), Sositeu, Licofrão, Alexandre, Eantíada, Sosífanos e Filico. Alguns inserem Dionísia e Eufrônio no lugar de Eantíada e Sosífanos na Plêiade. Outros testemunhos antigos sobre a Plêiade são fornecidos em *Suda* (α 1127, δ 1169, λ 827, ο 253, σ 860, 863 e φ 358). Para mais informações, cf. KOTLINSKA-TOMA (2015) 49-113 e SISTAKOU (2016) 63-88.

⁶ O fr. 1 também é citado por Clemente de Alexandria (*Strom.* 1.23.155).

⁷ O texto e a numeração dos fragmentos de *Exagoge* citados nesse artigo seguirão a edição de HOLLADAY (1989).

Quase nada se sabe sobre esse poeta e até mesmo sua datação é incerta. Uma vez que Alexandre Poliístor viveu entre 105 e 40 a.C., a obra de Ezequiel forçosamente teria sido composta entre o século III e a primeira metade do século I a.C. Clemente de Alexandria o chama de “poeta de tragédias judaicas” (ὁ τῶν Ἰουδαϊκῶν τραγωδιῶν ποιητής)⁸, sugerindo que mais dramas lhe seriam atribuídos, conquanto todos os fragmentos conhecidos pertençam a *Exagoge*. Tendo em vista o tamanho médio das tragédias no século V a.C., foi preservado cerca de um quarto ou um quinto da peça, permitindo a reconstrução do enredo e uma compreensão mais nítida do desenvolvimento da ação. Apesar de constituir um *corpus* significativo em relação à escassez textual dos demais tragediógrafos helenísticos, os fragmentos de Ezequiel foram durante muito tempo ignorados pela crítica. Os manuais de história da literatura helenística redigidos entre o final do século XIX e a primeira metade do século XX não costumavam sequer citá-lo⁹ e a edição dos fragmentos de tragédia elaborada por Nauck em 1889 (*Tragicorum Graecorum Fragmenta*) não o insere¹⁰. O enredo bíblico abordado situaria Ezequiel em uma zona fronteira entre a literatura grega e a literatura de argumento judaico escrita em língua grega.

Exagoge não era uma obra isolada, mas integrava uma vasta produção literária de matéria judaica — da qual restaram poucos vestígios — redigida em língua grega durante o período helenístico por judeus da diáspora helenizados¹¹. A região da Palestina pertenceu aos Ptolomeus entre 301 e 198 a.C., possibilitando a migração da população local ao Egito Lágida e o estabelecimento em Alexandria de uma grande comunidade judaica. De acordo com Filon de Alexandria (*Flacc.* 55), havia dois distritos na cidade habitados pelos Judeus, de modo a facilitar a endogamia, as práticas alimentares, a observância do *Shabbat* e as cerimônias religiosas¹². Alguns autores destacam, de ma-

⁸ *Strom.* 1.23.155. Cf. também Eusébio *PE* 9.28.1-2: ὁ τῶν τραγωδιῶν ποιητής.

⁹ Ezequiel é ignorado nas obras de KÖRTE (1925) e HAIGH (1896). SUSEMIHL (1892) 654, em seu abrangente estudo sobre a literatura alexandrina, menciona brevemente *Exagoge* no capítulo sobre a produção judaico-helenística, destacando sua *prosaische Poesie* e qualificando a linguagem e a metrificação como razoáveis.

¹⁰ A edição dos fragmentos de tragédia helenística feita por SCHRAMM (1929) também exclui Ezequiel.

¹¹ FRASER (1972) 687-716, GRUEN (2010) 415-28 e GRUEN (2016) 283-507.

¹² Cf. também J. *AJ* 14.117.

neira talvez exagerada, o *status* e a independência que teriam adquirido. Estrabão, citado por Flávio Josefo (*AJ* 14.117), menciona a autonomia política e jurídica reservada à comunidade judaica, governada por um etnarca responsável por garantir a justiça e cuidar de assuntos legais, atuando como um chefe de Estado quase independente¹³.

Josefo (*Ap.* 2.33-37) afirma que os Judeus foram estabelecidos em Alexandria pelo próprio Alexandre e obtiveram os mesmos direitos que os Macedônios, ao contrário dos migrantes oriundos de outras regiões. Embora a alegada e improvável equiparação legal no século IV a.C. seja consequência de um discurso propagandista com o intuito de hiperbolizar a importância da comunidade judaica¹⁴, o testemunho de Josefo corrobora outras fontes que demonstram a proximidade com a elite greco-macedônica e o auxílio na administração do reino. De acordo com a *Carta de Aristeas* (12-27), documento do século II a.C. no qual o autor — provavelmente um judeu helenizado — relata como foi elaborada a tradução da *Torá* para a língua grega, cem mil Judeus foram trazidos por Ptolomeu I Sóter como escravos da Palestina para o Egito, sendo libertos durante o reinado de Ptolomeu II Filadelfo. Muitos ingressaram no exército e lhes foram oferecidas terras para cultivarem no interior. Possivelmente os números citados pela *Carta de Aristeas* são exagerados, mas sugerem a existência de uma crescente população judaica em Alexandria na primeira metade do século III a.C., prestes a se expandir e atingir o auge durante o reinado de Ptolomeu VI Filométor (180-145 a.C.), considerado um monarca filo-judaico¹⁵.

¹³ Quanto ao etnarca dos Judeus, cf. também J. *AJ* 19.283. Filon de Alexandria (*Flacc.* 74) usa o termo γενάρχη para designar esse oficial e atesta a existência de uma γερονσία que discutia assuntos da comunidade.

¹⁴ Para se referir a essa comunidade, Josefo (*AJ* 12.108) usa o termo πολίτευμα (ou seja: residentes de origem estrangeira dotados de certa autonomia política, jurídica e religiosa). No entanto Hecateu, na obra *Sobre os Judeus* citada por Josefo (*Ap.* 1.189), se vale da palavra κατοικήσις para designar o mesmo grupo. Quanto ao conceito de πολίτευμα associado à comunidade judaica de Alexandria. cf. LEÃO (2018) 106-20.

¹⁵ De acordo com *Macabeus* 2.1.10, o filósofo judeu Aristobulo teria sido preceptor de Filométor. Conforme o testemunho de Eusébio (*PE* 8.9.38), ele teria se voltado ao estudo de Aristóteles e do judaísmo e dedicado sua obra ao monarca do Egito. O apoio dos Judeus na sucessão de Filométor em favor da rainha Cleópatra II teria motivado sua perseguição pelo

Durante o período helenístico os Judeus faziam parte de um ambiente dominado pela cultura helênica em virtude da expansão das fronteiras do império macedônico, seguida pela formação dos reinos helenísticos. O uso do grego *koine* e a gradativa familiaridade com a literatura grega influenciaram sobremaneira os judeus da diáspora. A partir da segunda metade do século III a.C. eles começaram a escrever sobre sua história e suas crenças em grego, valendo-se das formas literárias convencionais como a epopeia, a tragédia, a historiografia, o diálogo filosófico, entre outras¹⁶. A adoção do idioma e das estruturas discursivas do povo dominante não foi considerada necessariamente uma ameaça à herança cultural judaica, mas uma forma de destacar sua relevância em um contexto multiétnico caracterizado pela confluência de diferentes grupos. Ao mesmo tempo isso contribuiu para a preservação da tradição em meio ao crescente processo de helenização, visto que parte da comunidade da diáspora deve ter perdido o domínio do hebraico ao longo das gerações.

Tal fato pode ser exemplificado pelo aparecimento da *Septuaginta*, a tradução da *Torá* para a língua grega. A história desse texto é relatada na *Carta de Arístas*. A despeito do título enfatizar seu caráter epistolar, essa obra consiste numa narrativa que mescla diferentes gêneros e revela um autor versado na literatura grega. Arístas afirma trabalhar na corte de Ptolomeu II Filadelfo e reproduz a recomendação de Demétrio de Falero ao monarca quanto à aquisição da *Torá* para o acervo da Biblioteca¹⁷. Uma embaixada é enviada a Jerusalém para solicitar ao sumo sacerdote a concessão de eruditos que pudessem traduzi-la para o grego. O pedido foi atendido e setenta e dois sábios se dirigiram a Alexandria, finalizando a tradução após setenta e dois dias, de acordo com o relato preservado na *Carta* (301-7).

Em meio a essa narrativa, o autor insere descrições de Jerusalém e dos arredores (83-120), apologia das leis judaicas e dos hábitos alimentares (128-71), críticas à idolatria (134-39) e teoria política acerca da melhor forma de gover-

futuro monarca Ptolomeu VIII Evérgeta II (J. Ap. 49-56). Para mais informações, cf. BARCLAY (1996) 35-47.

¹⁶ GRUEN (2016) 24-40.

¹⁷ *Carta de Arístas* 29-32. O autor comete um erro histórico, uma vez que Demétrio de Falero viveu em Alexandria durante o reinado de Ptolomeu I Sóter, mas, por conflitos provocados pela sucessão real, foi banido da cidade com a chegada de Ptolomeu II Filadelfo ao poder.

nança (187-292). Subjaz uma intenção de valorizar e explicar a religião judaica a partir do ponto de vista de um homem da corte que se apresenta como grego. Arístéas demonstra ter sido educado na cultura helênica e enfatiza, em diferentes momentos da *Carta*, as similaridades existentes entre os Gregos e os Judeus, de modo a criar uma aliança e marcar uma nítida distinção em relação aos Egípcios. A convergência atinge até mesmo o campo das crenças ao ser proposta a equiparação entre Deus e Zeus, já que o deus dos Judeus também seria louvado pelos Gregos através de outro nome (16-17).

Essa observação religiosa tem suas restrições, porquanto é feita pela perspectiva de alguém helenizado que se apresenta como grego em seu relato. Talvez a equiparação fosse inaceitável se verbalizada abertamente por um judeu. Da mesma forma, Ptolomeu enviou presentes ao templo de Jerusalém, mas em momento algum Arístéas menciona a oferta de presentes pelo sumo sacerdote ao templo de uma divindade no Egito. A adesão à cultura grega, subjacente à *Carta* (43), não acarretou o abandono da lei judaica. O texto de Arístéas, por conseguinte, é carregado de conteúdo apologético, com o objetivo de destacar a antiguidade dos Judeus, explorar os valores similares compartilhados pelos dois povos e indiretamente defender o processo de helenização. A história da *Septuaginta* faria parte dessa estratégia de aliança, na medida em que é atribuído ao monarca do Egito o interesse pela *Torá*. Decerto essa tradução não teria sido oriunda de uma decisão real, mas da provável necessidade da comunidade judaica que, ao longo das gerações, se tornou falante de grego e, em grande medida, deve ter perdido a habilidade para compreender as escrituras na língua original¹⁸.

No mesmo contexto em que foi traduzida a *Septuaginta*, surgiram muitas obras sobre a história dos Judeus, seus costumes e suas crenças, redigidas em língua grega por autores submetidos a uma formação educacional helênica e conhecedores da literatura precedente. No final do século III a.C., Demétrio — um judeu helenizado — teria escrito uma obra historiográfica chamada *Sobre os Reis da Judeia*, na qual foram propostas uma cronologia e uma genealogia dos patriarcas a partir de Adão, com o intuito de corrigir eventuais equívocos trans-

¹⁸ GRUEN (2010) 415. Para mais informações sobre a *Carta de Arístéas*, cf. WRIGHT III (2015) e GRUEN (2016) 413-36.

mitidos ao longo dos séculos¹⁹. Artápano, no século II a.C., redigiu a obra *Judaicas* ou *Sobre os Judeus*, da qual restam três fragmentos voltados a diferentes personagens: Abraão (Eus. *PE* 8.18.1), José (Eus. *PE* 9.23.1-4) e Moisés (Eus. *PE* 9.27.1-37). É impossível classificar com precisão a qual gênero esse texto pertenceria, visto que ele parece mesclar historiografia e romance, constantemente inserindo informações au-sentes na narrativa bíblica. O fragmento mais longo fornece uma biografia de Moisés repleta de fatos inexistentes na *Torá*: ele teria sido o responsável pela introdução de inúmeros benefícios à humanidade, como embarcações, armamentos, instrumentos de irrigação e a própria filosofia. Ademais, dividiu o Egito em 36 distritos e estabeleceu qual deus seria cultuado em cada um deles, conferindo destaque à função dos sacerdotes e transmitindo-lhes os ἱερὰ γράμματα. Sua identificação com Museu e a função de preceptor de Orfeu o alçariam à condição de fundador da poesia grega²⁰.

Outro autor judeu de destaque no século II a.C. foi o peripatético Aristobulo, preceptor de Ptolomeu VI Filométor²¹. Conforme os poucos fragmentos supérstites, sua obra teria a estrutura de um diálogo entre o monarca egípcio e o próprio Aristobulo²², no qual seria elaborada uma exegese bíblica a partir de alegorias. Dessa forma, o autor criticaria as leituras literais das escrituras e interpretaria, por exemplo, os traços de antropomorfismo nas menções à mão,

¹⁹ É possível constatar, nos fragmentos citados por Eusébio (*PE* 9.21.1-19, 9.29.1-3 e 15) e por Clemente de Alexandria (*Strom.* 1.21.141.1-2), um modelo grego de investigação historiográfica e o estabelecimento de uma cronologia precisa dos fatos, talvez se baseando na *Cronografia* de Eratóstenes. Demétrio calculou que se passaram 3624 anos desde a criação de Adão até a chegada dos irmãos de José ao Egito. Para mais informações sobre Demétrio, cf. FRASER (1972) 690-94 e HOLLADAY (1983) 51-91. Eupólemo é outro historiador judeu do século II a.C., autor de uma obra também intitulada *Sobre os Reis da Judeia*. De acordo com um fragmento citado por Eusébio (*PE* 9.25.4-26.1, cf. também Clem. *Strom.* 1.23.153.4), seria creditada a Moisés a invenção do alfabeto para os Judeus, depois ensinado aos Fenícios que, por fim, o transmitiram aos Gregos.

²⁰ Artápano ainda retrata Moisés liderando um exército egípcio contra os Etíopes em uma guerra que teria durado dez anos. Também lhe é atribuído poder para ressuscitar o faraó após uma blasfêmia. Para mais informações, cf. GRUEN (2016) 437-50. Quanto à tradução dos fragmentos de Artápano para o português, cf. RIOS (2014) 195-208.

²¹ Cf. nota 15.

²² Eus. *PE* 7.13.7.

à face ou ao repouso de Deus²³. Aristobulo ainda defendia que a filosofia e a poesia gregas teriam sido influenciadas pelo judaísmo²⁴, uma vez que Pitágoras e Platão seguiram o pensamento dos Hebreus²⁵, bem como alguns poemas repletos de conteúdo monoteísta seriam atribuídos a Orfeu²⁶. Buscando enfatizar a ascendência do judaísmo sobre a cultura grega, Aristobulo alterou e forjou versos de Homero e de Hesíodo para defender o conceito de *Shabbat* e demonstrar uma hipotética continuidade entre os dois povos²⁷.

Alguns poetas judeus também escreveram epopeias em linguagem homérica sobre narrativas bíblicas. Os oito fragmentos do poema de Teodoto, totalizando 47 hexâmetros, abordam o estupro de Diná por Siquém e a retaliação dos filhos de Jacó²⁸. Filon, por sua vez, redigiu um longo *epos* intitulado *Sobre Jerusalém*, semelhante aos poemas de fundação (κτίσεις) de Apolônio de Rodes ou às epopeias etnográficas de Riano (*Messeníacas*, *Tessálicas* e *Elíacas*)²⁹.

²³ Eus. *PE* 8.9.38-10.18. De acordo com a leitura proposta nessa passagem, a mão de Deus seria uma imagem de seu poder, ao passo que o repouso de Deus representaria a estabilidade do cosmo.

²⁴ Eus. *PE* 13.11.3-12.

²⁵ Eus. *PE* 13.11.3-12.2 e Clem. *Strom.* 1.22.150.1-3.

²⁶ Eus. *PE* 13.12.3-8.

²⁷ Eus. *PE* 13.12.9-16 e Clem. *Strom.* 6.16.137.4-138.4. Aristobulo frisa que Homero e Hesíodo se basearam nas escrituras dos Judeus para supostamente defenderem a sacralidade do sétimo dia. Para mais informações sobre Aristobulo, cf. HENGEL (1974) 163-69 e HOLLADAY (1995).

²⁸ Cf. *Gen.* 34. Os fragmentos iniciais descrevem a cidade de Siquém (Eus. *PE* 9.22.1-2) e fornecem uma biografia concisa de Jacó (*PE* 9.22.3). Teodoto afirma que o fundador da cidade seria filho de Hermes, acrescentando uma informação inexistente no texto bíblico. Os fragmentos restantes (*PE* 9.22.4-11) tratam do estupro de Diná e da maneira como Simeão e Levi mataram os homens de Siquém. Não é possível, no entanto, determinar que o *epos* de Teodoto se centraria na história de Jacó e seus filhos, uma vez que todos os fragmentos preservados são oriundos do recorte feito por Alexandre Poliístor, citado por Eusébio na *Preparação ao Evangelho*. O título do poema, segundo Poliístor, seria *Sobre os Judeus*, mas essa é provavelmente uma designação incerta, também dada a outras obras. Talvez esse *epos* tivesse um argumento mais abrangente, abarcando a história de vários patriarcas. Para mais informações, cf. COLLINS (1980) 91-104 e HOLLADAY (1989) 51-204.

²⁹ Os fragmentos 1-2 (Eus. *PE* 9.20.1-2) e 3 (*PE* 9.24.1) tratam de Abraão e José, descrito como intérprete de sonhos e possuidor do cetro no Egito. Os três fragmentos restantes (*PE* 9.37.1-3) discutem o suprimento de água em Jerusalém. No total, foram preservados 24

Ezequiel pertenceu a esse contexto e talvez tenha composto seus dramas na primeira metade do século II a.C., época em que a influência dos Judeus na corte ptolomaica esteve no auge. Embora a única tragédia de argumento judaico preservada por fragmentos seja *Exagoge*, Eustáquio de Tessalônica faz referência a uma peça sobre Susana escrita por Nicolau de Damasco (século I a.C.)³⁰, historiador e filósofo que, de acordo com o *Suda* (v 393), foi autor de comédias e tragédias. Outro testemunho a corroborar a produção dramática de poetas judeus em língua grega é a menção, na *Carta de Arístas* (316), à cegueira punitiva que acometeu um certo Teodectes quando se pôs a escrever uma peça com enredo bíblico. Conquanto nada saibamos sobre esse poeta³¹, o relato do hipotético castigo divino por redigir tragédias bíblicas sugere um amplo debate na comunidade judaica concernente aos aspectos ímpios dessas encenações.

De acordo com a *Carta de Arístas* (310-11), os sábios judeus, após finalizarem a *Septuaginta*, amaldiçoaram quem ousasse alterar o texto traduzido. Sob tal perspectiva, a adaptação das narrativas bíblicas para o teatro poderia ser considerada sacrilégio. Essa discussão pode ter sido motivada pelo interesse que os judeus da diáspora teriam pelo drama grego. No teatro de Mileto e no Odeon de Afrodísias, por exemplo, havia um número reservado de assentos destinados aos membros da comunidade judaica³², bem como Fílon de Alexandria, entre os séculos I a.C. e I d.C., afirma ter assistido a muitas encenações³³. A helenização gradativa dos judeus da diáspora ao longo de gerações fez com que o teatro se tornasse parte integrante de sua própria cultura, suscitando o aparecimento de dramas a respeito de sua história³⁴.

hexâmetros. De acordo com o fr. 3, o poema seria dividido em, ao menos, 14 livros. Para mais informações, cf. HOLLADAY (1989) 205-99.

³⁰ *Commentarium in Dionysii* 976.52-3. A história de Susana é contada no *Livro de Daniel* 13.

³¹ JACOBSON (1983) 15-17 refuta a hipótese de que Teodectes seria o nome helenizado de Ezequiel.

³² LANFRANCHI (2006) 44-48.

³³ *Ebr.* 177 e *Prob.* 141. No entanto há várias críticas aos espetáculos teatrais nos escritos de Fílon, dirigidas sobretudo aos mimos (*Agr.* 35, 113 e 117, *Mut.* 198, *Flacc.* 38 e 72, *QG* 4.69, *Somn.* 1.122, *Abr.* 20 e 103, *Legat.* 368).

³⁴ Segundo Josefo, os primeiros teatros na região da Palestina foram erguidos por Herodes I, na segunda metade do século I a.C., em Cesareia (*BJ* 1.415), Jerusalém (*AJ* 15.268) e Jericó (*AJ* 17.161). Até essa data não há vestígios de teatros na região do Oriente Próximo.

A preservação dos 269 trímetros jâmbicos de *Exagoge* se deve às citações feitas na obra de Alexandre Poliístor, utilizadas por Eusébio de Cesareia e Clemente de Alexandria. Há um enorme silêncio em relação a Ezequiel na Antiguidade, visto que sua obra parece não ter influenciado autores contemporâneos ou posteriores e nosso conhecimento sobre sua existência se deve às citações feitas por cristãos na Antiguidade Tardia. Esse texto já deveria estar perdido nos séculos III e IV, de modo que Eusébio e Clemente tiveram acesso a ele mediante o recorte de Poliístor. O acaso desempenhou papel central na sobrevivência do nome de Ezequiel e nos possibilitou uma amostra restrita de um cenário de criação literária abundante que vigorou entre os judeus helenizados da diáspora.

A trama de *Exagoge* abrange um longo período e se passa em diferentes localidades. A ação tem início quando Moisés foge do Egito em direção a Midiã, após ter assassinado um homem que agredia um judeu. O prólogo consiste em um longo monólogo proferido pelo próprio Moisés, no qual os espectadores são informados sobre seu nascimento, a adoção pela filha do faraó e a causa do exílio (fr. 1-2). Ele seria recebido pelas filhas de Reuel (fr. 3-4), tornando-se esposo de Séfora (fr. 5). Depois de Moisés relatar seu sonho a Reuel (no qual um homem nobre surge sentado sobre o trono no topo do Monte Sinai e lhe concede o cetro, o diadema real e o assento), o sogro interpreta a visão afirmando que o genro se tornará líder dos mortais (fr. 6-7). Entre os fragmentos 8 e 14, Deus aparece a Moisés por meio da sarça ardente e indica como agir para libertar seu povo. É feita uma descrição detalhada das pragas que assolarão a população do Egito antes de o faraó permitir a partida dos Judeus, bem como é fornecida uma explicação etiológica do Pessach (fr. 14). O fragmento seguinte (fr. 15) traz a fala de um mensageiro egípcio dirigida a um interlocutor desconhecido, relatando o funesto desfecho da perseguição aos Judeus empreendida pelo exército do faraó, aniquilado durante a travessia pelo Mar Vermelho. Não há referência, nessa ὁῖς ἀγγελική, ao local onde a ação se passa, mas uma hipótese plausível pressupõe a esposa do faraó como destinatária do discurso, de modo que a cena se situaria no Egito. No fr. 16, após a travessia pelo Mar Vermelho, um sentinela

O historiador observa que os espetáculos eram inusuais e contrários aos costumes dos judeus, demonstrando clara diferença em relação à comunidade da diáspora. Josefo não cita Ezequiel em sua vasta obra, talvez por desconhecer as tragédias greco-judaicas redigidas em Alexandria e em outras regiões.

informa a Moisés a descoberta do oásis de Elim nas cercanias. Por fim, o último fragmento da peça (fr. 17) descreve uma ave dotada de muitas cores e porte majestoso, identificada pelos comentadores como sendo a fênix³⁵.

Ao menos três regiões servem de cenário a *Exagoge*: Midiã (fr. 1-7)³⁶, o Egito (fr. 15) e as proximidades do oásis de Elim (fr. 16-17). Talvez a cena da sarça ardente ocorra em um quarto cenário, junto ao Monte Sinai, entretanto os fragmentos preservados não precisam o local. Há também um distanciamento temporal entre as cenas conhecidas da peça, abrangendo alguns anos. No prólogo Moisés acaba de chegar a Midiã e está prestes a conhecer Séfora. No fr. 5 ele já a desposou. No fr. 8 tem início o episódio da sarça ardente. No fr. 15 Moisés já retornou ao Egito, as pragas já ocorreram, os judeus fugiram após a abertura do Mar Vermelho e o exército egípcio pereceu com o fechamento das águas. O fr. 16 informa a localização do oásis para onde poderão se dirigir, depois de terem vagado pelo deserto. A partir dessa apresentação sumária do enredo, fica evidente que *Exagoge* se distancia das unidades de tempo e de espaço exploradas em grande parte das tragédias clássicas³⁷.

³⁵ Embora não haja no trecho nenhuma precisão sobre a ave descrita, Pseudo-Eustáquio, citando os versos 256-69 de *Exagoge* pertencentes ao fr. 17 (sem indicar o nome do autor ou o título do poema), afirma tratar-se da fênix. O primeiro relato detalhado sobre essa ave é fornecido por Heródoto (2.73): ela voaria a cada 500 anos da Arábia ao Egito, trazendo seu pai morto e envolto por mirra para enterrá-lo no templo de Hélio. De acordo com Tácito (*An.* 6.28), a fênix teria sido vista na época dos faraós Amásis, Sesóstris e Ptolomeu III Evérgeta. Alguns autores antigos defendiam que o êxodo dos judeus ocorrera durante o reinado de Amásis (Clem. *Strom.* 1.21.101.3), proporcionando a Ezequiel uma justificativa para a inserção desse episódio em *Exagoge*. O aparecimento da fênix é comumente associado a um momento de grandeza, servindo a uma finalidade propagandista. A ideia de renascimento conectada ao mito da fênix também é adequada ao argumento da peça, pois os judeus haviam se libertado da escravidão e partiam em busca da terra prometida. Para mais informações, inclusive sobre a imagem da fênix no judaísmo helenístico, cf. VANDEN BROEK (1972), JACOBSON (1983) 157-64, LANFRANCHI (2006) 283-96 e HEATH (2006) 23-41.

³⁶ Na *Bíblia* Midiã fica ao sul de Canaã, perto da região dos edomitas e dos moabitas (*Gen.* 36.36, *Num.* 22.7, 31.1-2). Ezequiel, entretanto, situa esse local na Líbia e afirma ser habitado por etíopes (fr. 4). Talvez o deslocamento de Midiã para a África seja consequência dos debates sobre a identificação da esposa etíope de Moisés em *Num.* 12.1. Para mais informações, cf. LANFRANCHI (2006) 145-62.

³⁷ Aristóteles nota que a duração da ação na tragédia tende a se aproximar de um percurso do sol (ou seja, um único dia), enquanto a epopeia não tem limitação temporal

Até mesmo a unidade de ação em *Exagoge* é discutível, visto não ser tarefa simples determinar a trama central em virtude da enorme quantidade de acontecimentos ao longo da peça. Talvez a história do protagonista Moisés gere unidade ao argumento, porém semelhante abordagem contrasta com a perspectiva aristotélica segundo a qual a vida completa de um herói não atinge esse fim. Uma vez que diversos eventos ocorrem durante a existência de uma pessoa, qualquer poema voltado a relatá-los em sua totalidade careceria de unidade e seria formado por partes desconexas, como as epopeias chamadas *Heracleidas* e *Teseidas*.³⁸ O título atribuído à tragédia de Ezequiel dificulta essa leitura ao enfatizar não a figura de Moisés, mas a saída (ἐξαγωγή) do Egito empreendida pelos Judeus sob sua liderança. A peça tem início com a chegada de Moisés a Midiã, sua recepção e o posterior casamento com a filha de Reuel, de modo a justificar, na cena seguinte, o encontro com Deus enquanto pastoreava o rebanho do sogro. Através da sarça ardente, ele será instruído sobre como conduzir os Judeus para fora do Egito.

Entretanto algumas cenas não se enquadram muito bem nessa estrutura dramática. No fr. 5 Séfora explica a um homem chamado Cus que foi dada em casamento por seu pai ao estrangeiro recém-chegado. Apesar da proximidade do enredo de Ezequiel com a narrativa bíblica, essa personagem não é mencionada no *Êxodo* e talvez se refira a um pretendente de Séfora preterido. É possível que no início da tragédia houvesse uma disputa amorosa entre Moisés e outro homem no cortejo a Séfora, suscitando um afastamento do argumento central concernente à libertação dos Judeus. Infelizmente a condição fragmentada do texto não permite aprofundar tal suposição, mas é inegável o fato de o fr. 5 destoar do *corpus* preservado ao se centrar em um episódio desconhecido³⁹.

(*Poet.* 1449b8-16). Todavia peças como, por exemplo, *Persas*, *Agamêmnon* e *Eumênides* de Ésquilo, *Traquínias* de Sófocles e *Heráclidas* e *Andrômaca* de Eurípides não se coadunam com esse conceito de unidade.

³⁸ *Poet.* 1451a16-35. Segundo Aristóteles, a tragédia é imitação de uma ação una e inteira (πρᾶξιν μίμησις ἐστὶ, μιᾶς τε εἶναι καὶ ταύτης ὅλης).

³⁹ Em *Gênesis* 10.6 Cus é o nome de um dos filhos de Cam, ancestral dos etíopes. No entanto há um enorme lapso temporal separando a época de Noé (pai de Cam) e a de Moisés. LANFRANCHI (2006) 166 sugere que Ezequiel conferiu a essa personagem etíope o nome do antepassado de seu povo. JACOBSON (1981) 139-46 conecta esse episódio com o tema do estrangeiro que des-

Outras convenções trágicas também estão ausentes em *Exagoge*. Não há clareza quanto à ἀμαρτία de Moisés, conquanto o assassinato de um egípcio mencionado no prólogo seja assim compreendido por alguns comentadores⁴⁰. Essa leitura, todavia, apresenta problemas, já que o hipotético erro trágico não provoca a ruína do herói, mas desencadeia o exílio em Midiã, o encontro com Deus na sarça ardente e o retorno ao Egito para libertar os judeus. Não são igualmente detectadas peripécias ou a presença de coro, embora tal afirmação se limite aos fragmentos preservados, pois Alexandre Poliístor pode ter optado por não citar trechos corais⁴¹. Caso houvesse, seria inviável pressupor sua constância ao longo da peça, tendo em vista as diferentes localidades onde a ação se passa. Jacobson sugere a existência de dois coros, formados pelas filhas de Reuel em Midiã⁴² e por magos egípcios na corte do faraó⁴³.

Os cantos corais poderiam desempenhar um papel importante para a trama, permitindo o avanço temporal entre as cenas. Talvez a performance fosse realizada por um coro descaracterizado ou Ezequiel fizesse uso dos ἐμβόλιμα, dotados de conteúdo mais geral como, por exemplo, a mudança de fortuna ou a onipotência de Deus. Pressupondo a presença dos cantos corais, é possível

posa a princesa local e provoca uma reação de seu antigo pretendente. Esse evento não bíblico acrescentaria a *Exagoge* uma intriga erótica envolvendo Moisés, Séfora e Cus.

⁴⁰ JACOBSON (1981b) 175-78 propõe essa interpretação baseado nas semelhanças existentes entre as personagens Moisés em *Exagoge* e Édipo em *Édipo em Colono* de Sófocles. Ambos iniciam a peça na condição de assassinos recém-chegados a uma terra estrangeira e estão destinados a beneficiar um determinado grupo: os judeus serão libertados e Atenas não será derrotada pelos tebanos (OC 1533-34). Outra similaridade destacável é o fato de os exílios de Moisés e de Édipo provocarem uma catástrofe futura em sua terra-natal (Egito e Tebas).

⁴¹ KOTLINSKA-TOMA (2016) 36-43 apresenta uma discussão introdutória sobre o coro na tragédia helenística. Apesar da gradativa diminuição, ele continuou a fazer parte da poesia dramática, embora sua conexão com o enredo, em muitos casos, pudesse ser mais tênue. No entanto não se pode afirmar que o uso dos ἐμβόλιμα (cantos corais de conteúdo geral que poderiam ser transferidos de uma peça para outra) tenha sido predominante no período. Para mais informações sobre o coro nas tragédias e comédias a partir do século IV, cf. SIFAKIS (1967) 113-35 e HUNTER (1979) 23-38.

⁴² Quanto a um coro formado pelas filhas de Reuel, cf. também TRENCSENYI-WALDAPFEL (1952) 146 e FORNARO (1982) 14-15. KRAUS (1968) 170 argumenta que o fr. 3 (ὅρῳ δὲ ταύτας ἐπὶ παρθένους τινάς) marca a aproximação das filhas de Reuel e o início do párodo.

⁴³ JACOBSON (1983) 31-33. Gutman (apud LANFRANCHI (2006) 29) conjectura o uso de um coro de mulheres egípcias na cena do mensageiro (fr. 15).

detectar nos fragmentos supérstites cinco atos inseridos em tempos e espaços distintos: 1) o monólogo de Moisés e o encontro com as filhas de Reuel (fr. 1-4); 2) o sonho de Moisés e a interpretação de Reuel (fr. 6-7); 3) a conversa com Deus através da sarça ardente (fr. 8-14); 4) o discurso do mensageiro egípcio sobre a travessia do Mar Vermelho e a derrota do faraó (fr. 15); 5) o relato sobre o oásis de Elim durante a peregrinação pelo deserto e a visão da fênix (fr. 16-17)⁴⁴.

Há um paralelo implícito entre *Exagoge* e o enredo de algumas tragédias do século V a.C., de modo a insinuar vínculos e reforçar a aliança existente entre gregos e judeus⁴⁵. Um interessante diálogo seria proposto com os *Persas* de Ésquilo, ao dramatizar a vitória de um exército pequeno contra um oponente forte e numericamente superior⁴⁶. Outra equiparação viável seria com as *Suplicantes* de Ésquilo, uma vez que, nessa peça, as Danaides fogem do Egito para evitar o casamento com os príncipes locais e pedem asilo na Grécia, retornando ao solo ancestral por serem descendentes de Io. Mediante a sugestão de paralelismo, Ezequiel demonstraria que gregos e judeus enfrentaram inimigos poderosos com ambições de subjugar-los (persas e egípcios), compartilhando histórias similares de perseguição, fuga e retorno à terra-natal.

O prólogo de *Exagoge* na forma de monólogo, informando os antecedentes do argumento e retardando a identificação da personagem (fr. 1.30), mostra proximidade com o início das tragédias de Eurípides⁴⁷. O objetivo do discurso é narrar os sofrimentos aos quais os judeus eram submetidos no Egito, forçados pelo faraó a construir enormes edifícios (fr. 1.7-11). A exposição de

⁴⁴ Talvez o fr. 5 (diálogo entre Cus e Séfora) fizesse parte do início do segundo ato. Quanto à divisão de *Exagoge* em atos, cf. JACOBSON (1983) 28-31, HOLLADAY (1989) 306-8 e LANFRANCHI (2006) 25-32.

⁴⁵ A equiparação entre Moisés e Édipo no exílio em Colono proposta por Jacobson (nota 40) serve de exemplo. Orestes, nas *Eumênides* de Ésquilo, também funciona como modelo trágico a Moisés, pois chega no início da peça a uma terra estrangeira na condição de ξένο, após ter cometido um assassinato.

⁴⁶ Quanto à proximidade entre os discursos dos mensageiros reportando a batalha em *Exagoge* (fr. 15) e nos *Persas* de Ésquilo, cf. JACOBSON (1983) 136-38 e XANTHAKIS-KARAMANOS (2001) 235-38.

⁴⁷ Quase todas as tragédias de Eurípides iniciam com um monólogo. Há demora na identificação da personagem que profere o prólogo em *Electra* 34-36, *Helena* 16-22, *Heráclidas* 26-30 e *Orestes* 23.

Moisés ainda criança (fr. 1.15-17) e seu reconhecimento (fr. 2.1-4) retomam lugares-comuns muito explorados na tragédia e na comédia-nova. No entanto Ezequiel concentra esses elementos no prólogo — ao relatar os eventos preliminares — e propõe um diálogo com a tradição literária precedente, de sorte a inserir *Exagoge* no âmbito do gênero trágico.

Essa associação também é notada através da explicação etimológica para o nome de Moisés no prólogo (fr. 1.30-31). Em Eurípides esse recurso é utilizado cinco vezes⁴⁸. Em *Fenícias* 25-27, Jocasta diz que o nome de Édipo decorre do fato de seus tornozelos terem sido perfurados por uma estaca, ficando consequentemente inchados⁴⁹. Em *Helena* 13-15, foi atribuído a Teónoe esse nome por ela ter a mente inspirada pelos deuses, uma vez que possuía o dom da adivinhação⁵⁰. Em *Ifigênia em Táuride* 32-33, o nome de Toante é justificado pela extrema velocidade de seus pés, equiparáveis a asas.⁵¹ Seguindo esse modelo euripídiano, Ezequiel insere uma etimologia no prólogo de *Exagoge*, entretanto, ao contrário dos exemplos mencionados acima, a glosa de Μωσῆς como “retirado das águas”⁵² não é compreensível aos falantes de grego, pois é baseada em língua estrangeira. O poeta não elucida o comentário, tornando difícil para o espectador conectar o nome da personagem com as palavras de origem. Ao fornecer informação etimológica no prólogo — ecoando uma prática explorada nas tragédias de Eurípides —, Ezequiel não evidencia a derivação lexical. Josefo (*AJ* 2.228), ao contrário, esclarece que Μωσῆς é oriundo de μῶν (palavra egípcia para água) e ἔσῆς (ideia de “salvo”)⁵³.

Outro recurso recorrente na tragédia grega é o sonho e sua interpretação⁵⁴, utilizado por Ezequiel nos fr. 6-7 ao tratar da visão onírica de Moisés e da interpretação proposta por Reuel. Esse episódio não é mencionado no *Êxodo*,

⁴⁸ *Ion* 74-5, *IT* 32-33, *Hel.* 13-15, *Ph.* 25-27 e *Tr.* 13-14.

⁴⁹ Οιδύπους derivado de οιδέω (inchar) e πούς (pé).

⁵⁰ Θεονόη derivado de θεῖος (divino) e νοῦς (mente).

⁵¹ Θόας derivado de θοός (veloz).

⁵² *Deu-me o nome de Moisés, porque/retirou-me da úmida margem fluvial.* (ὄνομα δὲ Μωσῆν ὠνόμαζε, τοῦ χάριν/ύγρας ἀνείλε ποταμίας ἀπ' ἡόνος).

⁵³ Essa mesma etimologia é mencionada em Josefo (*Ap.* 286) e Filon de Alexandria (*Mos.* 1.17). No *Êxodo* 2.10, entretanto, o nome Μωσῆς possui origem hebraica.

⁵⁴ *A. Pers.* 176-200 e *Ch.* 527-33, *S. El.* 417-23, *E. Hec.* 68-97, *IT* 42-60 e *Rh.* 780-88.

embora sonhos simbólicos sejam usuais na narrativa bíblica⁵⁵. Ao se valer de um lugar-comum do gênero trágico condizente com a literatura judaica, o poeta situa seu drama em meio a duas culturas que possuiriam aspectos semelhantes. Em outras palavras, Ezequiel explora conteúdos relacionados à tradição judaica valendo-se de uma forma herdada da tradição grega. Essa justaposição pode ser exemplificada por meio da proximidade entre as peças *Exagoge* e os *Persas* de Ésquilo, pautadas pela desconstrução da imagem de poder do inimigo (egípcios e persas) e pela exaltação do improvável vencedor (judeus e gregos). O sonho de Atossa (176-99), ao ser equiparado ao sonho de Moisés, sugere essa observação⁵⁶. A visão que a rainha persa teve de uma contenda entre duas mulheres — uma grega e uma bárbara —, a tentativa de Xerxes subjugar ambas e sua queda após o jugo se quebrar prenunciam a ruína do Grande-Rei e a destruição de seu poder. O sonho de Moisés, ao contrário, profetiza um caminho oposto, pois, no topo do Monte Sinai, um homem nobre⁵⁷ lhe oferece o trono, o cetro e o diadema real e, ao mesmo tempo, exhibe a circunferência da terra e as estrelas pairando no céu (fr. 7)⁵⁸.

A interpretação de Reuel pressupõe que o trono e os objetos ofertados a Moisés representam uma futura posição de rei dos mortais, prestes a iniciar uma dinastia. Já a visão da órbita celeste denuncia que Deus lhe proporcionará onisciência do passado e do futuro. Entretanto a imagem de realza associada a Moisés não encontra paralelo na *Torá*, demonstrando um distanciamento de Ezequiel em relação à narrativa bíblica⁵⁹. Tendo em vista que o argumento de

⁵⁵ Cf. os sonhos interpretados por José (*Gen.* 41) e Daniel (*Dan.* 2). Nesses dois exemplos, porém, os judeus interpretam sonhos alheios, ao passo que em *Exagoge* o sonho de Moisés é interpretado por um não judeu. Filon de Alexandria redigiu um tratado sobre os sonhos bíblicos do qual restaram somente os livros 1 e 2 (cf. Eus. *HE* 2.18.4).

⁵⁶ JACOBSON (1983) 95 explora os ecos verbais entre esses dois sonhos.

⁵⁷ Não há clareza quanto à identificação do φῶς γενναῖος presente no sonho de Moisés. (fr.6.3). No fr. 9.6-7 é dito que a visão de Deus é vedada aos mortais (ἰδεῖν γὰρ ὄψιν τὴν ἐμὴν ἀμήχανον/θνητὸν γεγῶτα), no entanto, no fr. 7.1, Reuel interpreta esse homem nobre como sendo Deus (ὦ ξένε, καλὸν σοι τοῦτ' ἐσήμηνεν θεός). Para mais informações, cf. LANFRANCHI (2006) 194-96.

⁵⁸ Talvez a visão da órbita celeste faça alusão a *Gênesis* 15, quando Deus mostra as estrelas a Abraão e lhe ensina como contá-las.

⁵⁹ Filon de Alexandria (*Mos.* 1.148-9) afirma que Moisés recebeu ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ βασιλεία não pelo uso da força, mas por graça de Deus.

Exagoge provavelmente terminaria com a chegada dos judeus ao oásis de Elim, o sonho poderia aludir ao encontro de Moisés com Deus no Monte Sinai e à transmissão dos dez mandamentos, antecipando aos espectadores eventos a ocorrer após o término do enredo. Dessa forma o simbolismo de realeza atribuído a Moisés seria justificado, apesar de isso não se cumprir nos limites de *Exagoge*, ao contrário dos sonhos premonitórios da tragédia grega que antecipam eventos a ocorrer ao longo da peça. Os sonhos de Atossa e de Moisés, por conseguinte, seguem caminhos invertidos, na medida em que o primeiro presagia a queda iminente de um monarca enquanto o segundo vaticina a ascensão de um futuro rei, ainda que simbólico.

Uma última questão deve ser analisada após a leitura dos fragmentos de *Exagoge* e da produção literária greco-judaica do período helenístico: a quem essas obras se dirigiriam e com qual intenção teriam sido redigidas? Os judeus da diáspora – sobretudo no Egito lágida – faziam parte de um ambiente intelectual grego e gradativamente absorveram suas referências culturais, ao mesmo tempo em que a proficiência no hebraico deve ter diminuído ao longo de gerações. Essa perda não acarretou um distanciamento das tradições judaicas, mas, associada à *paideia* helênica, proporcionou a utilização da estrutura de gêneros da literatura grega para a transmissão da religião e dos valores da própria comunidade. O tom apologético adotado em muitos desses textos talvez se explique pelo suposto objetivo de apresentar aos espectadores/leitores greco-macedônios a relevância do judaísmo e sua aproximação — inúmeras vezes forjada — com a cultura grega. É possível também atribuir a essas obras um papel pedagógico ao reforçar crenças e valores da comunidade judaica já bastante helenizada, reconhecendo a *paideia* helênica como parte de sua própria cultura.

Os Ptolomeus no Egito buscaram de modo estratégico se associar imgeticamente aos antigos faraós, embasados na perspectiva de serem herdeiros e continuadores de uma linhagem de poder autêntica e antiga⁶⁰. Sob esse aspecto, *Exagoge* poderia scandalizar a audiência grega ao apresentar o faraó como um antagonista que é derrotado e sucumbe por afogamento no final da peça. A identificação entre os Ptolomeus e os faraós fazia parte de um discurso

⁶⁰ HÖLBL (2001) 77-123.

voltado aos nativos egípcios e provavelmente não seria compartilhada por membros de outras comunidades migrantes. Dessa forma, o βασιλεὺς φαράώ punido por Deus no fr. 15 não caracteriza um impeditivo para a performance de *Exagoge* à audiência grega no teatro de Alexandria, porquanto essa população não teria nenhuma ligação com tais regentes remotos.

Os leitores/espectadores gregos parecem ter demonstrado pouco interesse por essas obras, visto que há um amplo silêncio sobre elas na literatura supérstite. Grande parte dos autores chegou até nós mediante citação de escritores cristãos situados na Antiguidade Tardia, corroborando a hipótese de que eles não foram considerados parte da tradição literária e sequer deixaram marcas nela, a despeito de terem redigido em língua grega. Talvez esses autores fossem desconhecidos fora da comunidade judaica e a circulação de suas obras ficasse mais restrita aos membros desse grupo, de modo que *Exagoge* não seria encenada no teatro de Alexandria, mas em espaços menores nos distritos da cidade reservados aos judeus. A suposição de que a filosofia, a literatura e o próprio alfabeto grego foram criados pelos judeus poderia ser tomada como inaceitável pela audiência grega, afastando-a de textos que defendessem tais ideias. Os destinatários mais prováveis de autores como Ezequiel, Aristóbulo, Artápano e Teodoto devem ter sido os próprios judeus helenizados que, após uma formação educacional helênica, estariam acostumados à adaptação da crença e dos valores judaicos às convenções da literatura grega.

Bibliografia

- ALEXANDRE JÚNIOR, M. (2011), *Filon de Alexandria nas Origens da Cultura Ocidental*. Lisboa, Centro de Estudos Clássicos.
- BARCLAY, M. G. (1996), *Jews in the Mediterranean Diaspora*. Edinburgh, T&T Clark.
- COLLINS, J. J. (1980), "The Epic of Theodotus and the Hellenism of the Hasmoneans": *HThR* 73 (1980) 91-104.
- COLLINS (1991), "Ezekiel the Author of the *Exagoge*: His Calendar and Home": *JSJ* 22 (1991) 201-11.
- FORNARO, P. (1982), *La voce fuori scena. Saggio sull'Exagogê di Ezechiele*. Torino, Giappichelli.
- FRASER, P.M. (1972), *Ptolemaic Alexandria*. Oxford, Clarendon Press.
- GRUEN, E. (1998), *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition*. Berkeley, University of California Press.

- GRUEN, E. (2002), *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans*. Cambridge, Harvard University Press.
- GRUEN, E. (2003), "Jews and Greeks": A. ERSKINE (coord.) (2003) *A Companion to the Hellenistic World*. Oxford, Blackwell, 264-279.
- GRUEN, E. (2010), "Jewish Literature": J. J. CLAUSSE; M. CUYPERS (coord.) (2010) *A Companion to Hellenistic Literature*, Oxford, Blackwell, 415-428.
- GRUEN, E. (2016), *Constructs of Identity in Hellenistic Judaism. Essays in Early Jewish Literature and History*. Berlin, De Gruyter.
- HAIGH, A. E. (1896), *The Tragic Drama of the Greeks*. Oxford, Clarendon Press.
- HEATH, J. (2006), "Ezekiel Tragicus and Hellenistic Visuality: The Phoenix at Elim": *JThS* 57 (2006) 23-41.
- HENGEL, M. (1974), *Judaism and Hellenism* (trad. de J. Bowden). Philadelphia, Fortress Press.
- HENGEL, M. (1980), *Jews, Greeks and Barbarians* (trad. de J. Bowden). Philadelphia, Fortress Press.
- HÖLBL, G. (2001), *A History of Ptolemaic Empire* (trad. De T. Saavedra), London, Routledge.
- HOLLADAY, C. R. (1983), *Fragments from Hellenistic Jewish Authors. Vol. 1: Historians*, Chico, Scholars Press.
- HOLLADAY, C. R. (1989), *Fragments from Hellenistic Jewish Authors. Vol. 2: Poets*. Atlanta, Scholar Press.
- HOLLADAY, C. R. (1995), *Fragments from Hellenistic Jewish Authors. Vol. 3: Aristobulus*, Atlanta, Scholar Press.
- HUNTER, R.L. (1979), "The Comic Chorus in the Fourth Century": *ZPE* 36 (1979) 23-38.
- JACOBSON, H. (1981), "The Identity and Role of Chum in Ezekiel's *Exagoge*": *HUSLA* 9 (1981) 139-46.
- JACOBSON, H. (1981b), "Two Studies on Ezekiel the Tragedian": *GRBS* 22 (1981b) 167-78.
- JACOBSON, H. (1983), *The Exagoge of Ezekiel*. Cambridge, Cambridge University Press.
- JACOBSON, H. (1987), "Phoenix Resurrected": *HThR* 80 (1987) 229-33.
- KOHN, T.D. (2003), "The Tragedies of Ezekiel": *GRBS* 43 (2003) 5-12.
- KÖRTE, A. (1925), *Die hellenistische Dichtung*. Leipzig, Alfred Kröner.
- KOTLINSKA-TOMA, A. (2015), *Hellenistic Tragedy*. London, Bloomsbury.
- KRAUS, C. (1968), "Ezechiele poeta tragico": *RFIC* 96 (1968) 164-75.

- LANFRANCHI, L. (2003), "Ezéchiél le tragique et la question du théâtre juif": *Cahiers du Judaïsme* 14 (2003) 18-24.
- LANFRANCHI, L. (2006), *L'Exagoge de Ezéchiél, le tragique*. Leiden, Brill.
- LEÃO, D. (2018), "Alexandria, Diaspora, *Politeuma* and *Patrioi Nomoi*: The Sharing and Hiding of Jewish Identity": M. POPOVIC; L. R. LANZILLOTTA; C. WILDE (cords) (2018), *Sharing and Hiding Religious Knowledge in Early Judaism, Christianity, and Islam*. Berlin, De Gruyter, 106-120.
- RIOS, C.M. (2014), "Os Fragmentos de Artápano: Introdução e Tradução": *Clássica* 27 (2014) 195-208.
- SCHRAMM, F. (1929), *Tragicorum Graecorum hellenisticae, quae dicitur, aetatis fragmenta (praeter Ezechielem) eorumque de vita atque poesi testimonia collecta et illustrata*. Monasterii Westfalorum.
- SIFAKIS, G.M. (1967), *Studies in the History of Hellenistic Drama*. London, The Athlone Press.
- SISTAKOU, E. (2016), *Tragic Failures. Alexandrian Responses to Tragedy and the Tragic*. Berlin, De Gruyter.
- SNELL, B. (1967). "Ezechiels Moses-Drama": *A&A* 13 (1967) 150-64.
- SUSEMIHL, F. (1892), *Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit*. (Zweiter Band). Leipzig, Teubner.
- TRENCSEN-YI-WALDAPFEL, I. (1952), "Une tragédie grecque à sujet biblique": *AOrientHung* 2 (1952) 143-164.
- VAN DEN BROEK, R. (1972), *The Myth of the Phoenix According to Classical and Early Christian Traditions*. Leiden, Brill.
- VAN DER HOST, P. W. (1983), "Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist": *JJS* 34 (1983) 21-29.
- VAN DER HOST, P. W. (1984), "Some Notes on the *Exagoge* of Ezekiel": *Mnemosyne* 37 (1984) 354-75.
- VOGT, E. (1994), "Das Mosesdrama des Ezechiel und die attische Tragödie": A. BIERL et alii (coord.) (1994), *Orchestra, Drama, Mythos, Bühne*. Stuttgart, Teubner, 151-60.
- WRIGHT III, B.G. (2015), *The Letter of Aristeas*. Berlin, De Gruyter.
- XANTHAKIS-KARAMANOS, G. (2001), "The *Exagoge* of Ezekiel and Fifth-Century Tragedy. Similarities of Theme and Concept": B. ZIMMERMANN (coord.) (2001), *Rezeption des antiken Dramas auf der Bühne und in der Literatur*. Stuttgart, J.B. Metzler, 223-39.

* * * * *

Resumo: Esse artigo tem como objetivo apresentar a tragédia *Exagoge* atribuída a Ezequiel, inserindo-a no contexto de produção literária greco-judaica durante o período helenístico. Os 16 fragmentos preservados — totalizando 269 versos — permitem inferir a estrutura da peça e o tratamento conferido ao enredo. A análise explora as semelhanças e as diferenças entre *Exagoge* e as tragédias do século V a.C., mostrando como Ezequiel adaptou o modelo trágico para abordar a história de Moisés liderando os judeus para fora do Egito.

Palavras-chave: *Exagoge*; Ezequiel; tragédia helenística; judaísmo.

Resumen: Este artículo tiene como objetivo presentar la tragedia *Exagoge* atribuida a Ezequiel, situándola en el contexto de producción literaria greco-judaica durante el período helenístico. Los 16 fragmentos preservados —que totalizan 269 versos— permiten inferir la estructura de la pieza y el tratamiento conferido al enredo. El análisis estudia las semejanzas y las diferencias entre *Exagoge* y las tragedias del siglo V a.C., mostrando como Ezequiel adaptó el modelo trágico para abordar la historia de Moisés cuando guío a los judíos afuera de Egipto.

Palabras clave: *Exagoge*; Ezequiel; tragedia helenística; judaísmo.

Résumé : Cet article vise à présenter la tragédie *Exagoge* attribuée à Ézéchiél, dans le contexte de la production littéraire gréco-judaïque de l'époque hellénistique. Les 16 fragments conservés — 269 vers en tout — nous permettent de déduire la structure de la pièce et le traitement réservé à l'intrigue. L'analyse explore les similitudes et les différences entre l'*Exagoge* et les tragédies du cinquième siècle avant Jésus-Christ, montrant comment Ézéchiél a adapté le modèle tragique pour traiter l'histoire de Moïse conduisant les Juifs hors d'Égypte.

Mots-clés : *Exagoge* ; Ézéchiél ; Tragédie hellénistique ; Judaïsme.