

A imagem de Moisés no judaísmo helenístico

The Image of Moses in Hellenistic Judaism

*Willibaldo Ruppenthal Neto*¹

RESUMO

Este artigo visa apresentar as transformações da imagem de Moisés no judaísmo helenístico, elencando uma série de fontes judaicas sobre o Êxodo (Artapanus, Ezequiel o trágico, Flávio Josefo e Filo de Alexandria), enfatizando não somente as tradições literárias presentes nestes como ainda as caracterizações de Moisés, que ganha aspectos gregos enquanto um legislador sábio e corajoso, chegando ao ponto da divinização.

PALAVRAS-CHAVE

Moisés; Êxodo; Mundo helenístico; Judaísmo do Segundo Templo.

ABSTRACT

This article aims to analyze the transformation in the image of Moses in the Hellenistic World, listing a series of stories from Jewish sources about the Exodus (Artapanus, Ezekiel the Tragedian, Flavius Josephus and Philo of Alexandria), emphasizing not only the literary traditions present in these but also the characterizations of Moses, presented in a Greek way as a wise and courageous legislator, to the point of divinization.

¹ Mestrando do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Graduado em História pela UFPR e Bacharel em Teologia pelas Faculdades Batista do Paraná. Integrante da linha de Pesquisa Cultura e Poder e membro discente do Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NEMED).

KEYWORDS

Moses; Exodus; Hellenistic World; Second Temple Judaism.

Introdução

De Alexandre, o Grande, ao Império Romano, o mundo estava sob uma constante transformação, decorrente da intensificação das interações entre as diversas culturas existentes não somente ao longo do Mediterrâneo como ainda para além deste. Apesar dos contatos entre gregos e judeus serem anteriores a Alexandre², é a partir do período helenístico que surge uma relação literária entre estas culturas, de modo que surgem relatos de ambas as partes a respeito dos outros, assim como reformulações dentro de cada cultura a partir das influências culturais que passaram a sofrer. Nesta relação literária, um dos principais aspectos de transformação foi a reconfiguração das histórias, de modo que as tradições antes marcadas pela fixidez são rompidas e adaptadas a novos públicos e novos interesses, não somente pelas traduções, como ainda por mudanças ainda mais explícitas e intencionais. Dentre estas histórias reconfiguradas, o relato do Êxodo tem especial importância, não somente por ter “lugar central na consciência judaica e auto percepção dos judeus”³, mas também por ser objeto apologético tanto de judeus como de seus críticos. Neste processo de usos e abusos do relato do Êxodo⁴, a imagem de Moisés passa por profundas transformações, sendo não somente a figura central dos relatos do Êxodo como ainda se tornando “a mais importante figura em toda apologética judaica helenística”⁵, aparecendo e reaparecendo em inúmeros textos de diversos autores.

² Cf. CHEVITARESE, André Leonardo. “Fronteiras Culturais no Mediterrâneo antigo: gregos e judeus nos períodos Arcaico, Clássico e Helenístico”, *Politeia: Hist. e Soc.*, Vol. 4, No. 1, 2004, p. 69-82.

³ GRUEN, Erich S. “The Use and Abuse of the Exodus Story”, *Jewish History*, Vol. 12, No. 1, Spring 1998, p. 93-122 [98].

⁴ Cf. GRUEN, 1998.

⁵ MEEKS, Wayne A. “The Divine Agent and His Counterfeit in Philo and the Fourth Gospel”. In: FIORENZA, Elisabeth Schüssler. (ed.). *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1976, p. 43-67 [45].

Pode-se perceber pelas fontes que houve um desenvolvimento dentro do próprio judaísmo helenístico, no qual Moisés adquire uma série de elementos legendários a exemplo da “predição de seu nascimento, seu descaso pela coroa do Egito, suas vitórias como um general egípcio, e seu papel de liderança na cultura egípcia”⁶. Ora, o desenvolvimento da imagem de Moisés, sozinho, não é nenhuma novidade: como bem mostrou Thomas Römer, a Bíblia Hebraica também apresenta um desenvolvimento na imagem de Moisés, já no período persa⁷. No período helenístico, porém, esta transformação se intensifica e ganha uma moldura grega, como se pode perceber nas readequações realizadas por Artapanus de Alexandria, Ezequiel, o trágico, Filo de Alexandria, e Flávio Josefo⁸. Também alguns personagens ligados a Moisés ganham maior destaque, a exemplo de seu pai Anrão, que é somente mencionado na Bíblia Hebraica e que ganha voz no livro dos *Jubileus* e nos Manuscritos do Mar Morto⁹, expandindo o relato.

⁶ JEREMIAS, Joachim. “Μωυσης”, In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. (eds). *Theological Dictionary of the New Testament*. Translated and Abridged in One Volume by Geoffrey W. Bromiley. Volume IV (Λ-N). Grand Rapids: Eerdmans; Paternoster Press, 1985, p. 848-873 [848].

⁷ RÖMER, Thomas. “Moses outside the Torah and the construction of a diaspora identity”. *Journal of Hebrew Scriptures*, Vol. 8, Article 15, 2008.

⁸ Dentro do próprio judaísmo, no mesmo período (helenístico), se percebe um desenvolvimento paralelo da imagem de Moisés, de modo que diversas obras apócrifas e pseudoepígrafas lhe dão proeminência, assim como outros textos judaicos: *Livro dos Jubileus*; *Testamento de Moisés*; *Midrash Petirat Moshe*; *Apocalipse de Moisés*; *Crônica de Moisés*. Sobre Moisés nos textos rabínicos, cf. *The Prophet-King: Moses traditions and the johannine Christology*. Leiden: E. J. Brill, 1967, p. 176-215. As fontes samaritanas também tratam Moisés com destaque, cf. MEEKS, 1967, p. 216-257.

⁹ Anrão é mencionado nos seguintes textos: Êx 6.18,20; Nm 3.19; 26.58,59; 1 Cr 6.2,3,18; 23.12,13; 24.20; Ed 10.34. No livro de *Jubileus* é dito que Anrão ensinou Moisés a escrever (Jub 47.9), o que parece contrastar com a tradição do ensino egípcio que Moisés teria recebido. Segundo Pieter W. Van der Horst, Anrão, que é simplesmente descrito como “um homem da tribo de Levi” (Êx 2.1) no relato bíblico do nascimento de Moisés, “gradualmente sai das sombras e torna-se uma personalidade, e mesmo uma forte personalidade”, de modo que quando se observa o mesmo na literatura judaica helenística, se pode ver “a criação de um herói” (VAN DER HORST, Pieter W. *Studies in Ancient Judaism and Early Christianity*. Leiden/Boston: Brill, 2014, p. 30). Sobre Anrão na literatura judaica, cf. VAN DER HORST, 2014, p. 30-36. Sobre Moisés nos Manuscritos do Mar Morto, cf. MEEKS, 1967, p. 164-175. Anrão também ganha voz em Pseudo-Filo (capítulo 9).

1. Artapanus de Alexandria

Artapanus de Alexandria (séc. III-II a.C.)¹⁰ foi um dos responsáveis por apresentar Moisés como um filósofo. Ora, Teofrasto já havia indicado que os judeus eram uma “raça de filósofos”¹¹ e de fato havia uma forte tendência a se perceber as religiões orientais a partir de uma ótica filosófica¹². Também Aristóbulo (séc. II a.C.)¹³ contribuirá neste sentido, explicando diversos aspectos da religião judaica a partir de uma perspectiva da filosofia grega¹⁴, e colocando Moisés como semelhante, ou mesmo fonte, de filósofos e poetas gregos como Orfeu e Arato¹⁵. Esta relação entre Moisés e Orfeu, porém, parece ter como origem o próprio Artapanus, que identifica Moisés com Museu¹⁶, mestre de Orfeu¹⁷, e ainda com Her-

¹⁰ Texto em: COLLINS, John J. “Artapanus”, In: CHARLESWORTH, James H. (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. Volume 2. Garden City: Doubleday, 1985b, p. 889-903.

¹¹ Porfírio, *De Abstinencia*, 2.26. Sobre a imagem dos judeus como filósofos, cf. BAR-KOCHVA, Bezalel. *The Image of the Jews in Greek Literature: The Hellenistic Period*. Berkeley: University of California Press, 2010, p. 15-39.

¹² Werner Jaeger indicou que já Aristóteles, mestre de Teofrasto, considerava as religiões orientais como “sabedoria” (σοφία), Cf. 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 [129].

¹³ Texto em: COLLINS, Adela Yarbro. “Aristobulus”, In: CHARLESWORTH, James H. (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. Volume 2. Garden City: Doubleday, 1985a. p. 831-842.

¹⁴ Aristóbulo explica a Páscoa (fragmento 1), o uso de elementos antropomórficos nos relatos bíblicos e a ideia de um Deus único (fragmentos 2 e 4), assim como a lei judaica (fragmentos 3 e 4) e o sábado (fragmento 5).

¹⁵ COLLINS, 1985a, p. 831. Cf. Eusébio de Cesaréia, *Praeparatio Evangelica*, 13.13.4 (fragmento 4 de Aristóbulo).

¹⁶ “Como homem adulto foi chamado Museu pelos gregos” (Eusébio de Cesaréia, *Praep. Ev.*, 9.27.3). Também Numênio preserva esta relação, cf. Eusébio de Cesaréia, *Praep. Ev.*, 9.8.1ss. Sobre Moisés como Museu, cf. VAN KOOTEN, George H. “Moses/Musaeus/Mochos and his god Yahweh, Iao, and Sabaoth, seen from a Graeco-Roman perspective”, In: VAN KOOTEN, George H. (ed.). *The Revelation of the Name YHWH to Moses: Perspectives from Judaism, the Pagan Graeco-Roman World, and Early Christianity*. Leiden/Boston: Brill, 2006, p. 107-138.

¹⁷ Eusébio de Cesaréia, *Praep. Ev.*, 9.27.4 (fragmento 3 de Artapanus). Como bem lembra John J. Collins, Orfeu era apontado como mestre de Museu, sendo tal relação invertida aqui para glorificar Moisés (COLLINS, 1985b, p. 898 n. i.). Cf. VAN KOOTEN, 2006, p. 112-113; KUGLER, Rob. “Hearing the Story of Moses in

mes¹⁸. Moisés, em seu relato, é alguém com habilidades variadas, sendo general do Egito¹⁹, fundador de Hermopolis²⁰, organizador da sociedade egípcia²¹, além de ser um inventor²². Em grande medida, a lógica grega e egípcia é invertida, a fim de favorecer os judeus: assim, em Artapanus, não são os egípcios que transmitem a circuncisão²³, mas antes Moisés que a ensina tanto aos etíopes²⁴ como aos sacerdotes egípcios²⁵. Também a própria veneração dos animais, tão particular dos egípcios²⁶, é indicada como um ensino de Moisés²⁷. Assim, ao contrário de outros relatos onde Moisés é instruído no Egito, aqui é Moisés que “instrui os egípcios na criação de elementos de sua cultura, que foram levados pela dona da

Ptolemaic Egypt: Artapanus accommodates the tradition”, In: HILHORST, Anthony; VAN KOOTEN, George H. (eds.). *The Wisdom of Egypt: Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuisen*. Leiden/Boston: Brill, 2005. p. 67-80 [68].

¹⁸ Eusébio, *Praep. Ev.*, 9.27.6.

¹⁹ Eusébio, *Praep. Ev.*, 9.27.7.

²⁰ Eusébio, *Praep. Ev.*, 9.27.8-9.

²¹ Eusébio, *Praep. Ev.*, 9.27.4-6.

²² Segundo Artapanus, Moisés teria inventado barcos e aparelhos para construções de pedra, além de implementos para a retirada de água, para a guerra, e para a filosofia. Cf. Eusébio, *Praep. Ev.*, 9.27.4.

²³ Cf. Heródoto, *Hist.*, 2.104; Diod. Sic., *Bib. Hist.*, 1.28; 1.55.

²⁴ A partir de Números 12.1, onde é mencionado que Moisés casou com uma mulher cuxita (traduzido na LXX como “etíope”, cf. WINSLOW, Karen S. “Moses’ Cushite Marriage: Torah, Artapanus, and Josephus”, In: FREVEL, Christian. (ed.). *Mixed Marriages: Intermarriage and Group Identity in the Second Temple Period*. New York: T&T Clark, 2011. p. 280-302 [281n4]), desenvolveu-se uma tradição na qual Moisés teria ido para a Etiópia, transformando-se, neste relato de Artapanus, numa expedição militar egípcia àquele território (não mencionando uma esposa, como Ezequiel, o trágico, cf. *Exagoge*, vv. 60-65). Cf. Flávio Josefo, *Ant. Jud.*, 2.10.1,239-253; Filo de Alexandria, *Leg.*, 2.67; *Targum Pseudo-Jônatas* sobre Números 12.1-10. Sobre esta tradição, cf. WINSLOW, 2011; RUNNALLS, Donna. “Moses’ Ethiopian Campaign”, *Journal for the Study of Judaism*, Vol. 14, No. 2, 1983. p. 135-156.

²⁵ Eusébio, *Praep. Ev.*, 9.27.10.

²⁶ Erich S. Gruen lembra que “a mais notável das peculiaridades egípcias, sem concorrência, era a adoração de animais” (GRUEN, Erich S. *Rethinking the Other in Antiquity*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2011, p. 77). Cf. Herod., *Hist.*, 2.65-76; Diod. Sic., *Bib. Hist.*, 1.86-87.

²⁷ Eusébio de Cesaréia, *Praep. Ev.*, 9.27.4,9,12. Nem por isso Artapanus deve ser considerado um politeísta. Cf. KOSKENNIEMI, Erkki. “Greeks, Egyptians, and Jews in the Fragments of Artapanus”, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, Vol. 13, No. 1, 2002. p. 17-31 [31].

cultura grega”²⁸. Apesar do relato bíblico estar presente em Artapanus²⁹, é alterada a fim de que os personagens bíblicos, especialmente Moisés, não somente sejam ausentes de erros, como ainda incorporem qualidades próprias de mitos gregos³⁰.

2. Ezequiel, o trágico

Ezequiel, o trágico (séc. II a.C.), é outra importante fonte da helenização do relato judaico do Êxodo. Este autor é uma fonte importantíssima, especialmente por ser o autor da única peça teatral judaica da antiguidade que chegou até nós, sua *Exagoge*³¹, mesmo que esta tenha sobrevivido apenas em fragmentos³². Esta peça, que tinha o Êxodo como tema principal, não teve influência grega somente em seu aspecto tea-

²⁸ MORO, Caterina. “L’historien Artapan et le passé multiethnique”, In: BORGEAUD, Philippe; RÖMER, Thomas; VOLOKHINE, Youri. (eds.). *Interprétations de Moïse: Égypte, Judée, Grèce et Rome*. Leiden/Boston: Brill, 2010, p. 43-55 [55].

²⁹ Cf. ZELLENTIN, Holger M. “The End of Jewish Egypt: Artapanus and the Second Exodus”, IN: GARDNER, Gregg; OSTERLOH, Kevin L. *Antiquity in Antiquity: Jewish and Christian Pasts in the Greco-Roman World*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, p. 27-73 [46-48].

³⁰ ZELLENTIN, 2008, p. 51. A incorporação de elementos gregos, como destacado por Rob Kugler, não significou necessariamente em uma deturpação da tradição, mas antes “ele ofereceu uma rica leitura interpretativa das tradições mais reverenciadas por seu povo que os autorizou a se adaptarem à competitiva e dominante cultura, enquanto permaneciam fiéis à sua própria tradição” (KUGLER, 2005, p. 78).

³¹ Thomas Kohn (KOHN, Thomas D. “The Tragedies of Ezekiel”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, Vol. 43, 2002/2003. p. 5-12) defendeu que os fragmentos são decorrentes não de uma, mas antes de quatro obras diferentes de Ezequiel. Howard Jacobson (JACOBSON, Howard. “Ezekiel’s *Exagoge*, One Play or Four?”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, Vol. 43, 2002/2003. p. 391-396), porém, contestou tal ideia de Kohn, e reafirmou sua antiga posição de que a *Exagoge* seria apenas uma peça. Cf. a *Exagoge*, em: ROBERTSON, R. G. “Ezekiel the Tragedian”, In: CHARLESWORTH, James H. (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. Volume 2. Garden City: Doubleday, 1985. p. 803-819. Também vale a pena cf. VAN DER HORST, Pieter W. “Some notes on the *Exagoge* of Ezekiel”, *Mnemosyne*, Vol. 37, Fasc. 3-4, 1984, p. 354-375.

³² BLOCH, René. “Moses and Greek Myth in Hellenistic Judaism”, In: RÖMER, Thomas. (éd.). *La Construction de la figure de Moïse/The Construction of the figure of Moses: Supplément n° 13 à Transeuphratène*. Paris: Gabalda, 2007, p. 195-208 [201].

tral, mas ainda em seu desenvolvimento, como é perceptível na ideia da necessidade do temor (*phobos*) a Deus para que termine a arrogância (*hybris*) dos egípcios. Deste modo, o próprio Deus dos judeus fala, “na linguagem da tragédia grega”, como indica René Bloch³³: “Eu trarei um fim à arrogância (*hybris*) deste povo mal”³⁴, declara Deus a respeito dos egípcios, e ainda: “então em medo (*phobos*) ele (faraó) enviará adiante o povo (de Israel)”³⁵. Nesta tragédia, Moisés aparece como um herói trágico³⁶, recordando os clássicos Édipo e Orestes, no perigo que passa quando criança e na fuga às terras estrangeiras respectivamente³⁷. Também é apresentado como alguém com educação egípcia (helenística?), podendo afirmar: “a princesa me deu criação e educação reais, como se eu fosse seu próprio filho”³⁸. Apesar de Deus não aparecer na peça, há a voz divina, que contrasta ainda com Moisés, que “nasceu um mortal”³⁹, apesar deste ganhar um aspecto quase divino em seu sonho⁴⁰:

[68] Eu sonhei que no cume do monte Sinai
 [69] estava um grande trono que tocava as pontas do céu.
 [70] Neste estava sentado um homem nobre,
 [71] que tinha uma coroa e um grande cetro
 [72] em sua mão esquerda. E com sua mão direita

³³ BLOCH, 2007, p. 202. Bloch lembra que Aristóteles indica a importância do temor na tragédia, cf. Aristóteles, *Poet.*, 1449b. Como bem apontado por John J. Collins, o uso de uma forma tipicamente grega (tragédia) não implica em um público grego necessariamente, pois pode ter servido “para reafirmar aos judeus helenizados que sua tradição era capaz de ser expressa em formato grego” (COLLINS, 2000, p. 225).

³⁴ Ezequiel, *Exagoge*, v. 148.

³⁵ Ezequiel, *Exagoge*, v. 151.

³⁶ Sobre a imagem de Moisés em Ezequiel, o trágico, cf. especialmente HOLLADAY, Carl R. “The Portrait of Moses in Ezekiel the Tragedian”, *Society of Biblical Literature Seminar Papers*, Vol. 10, 1976, p. 447-452.

³⁷ Bloch lembra que a fuga a uma terra estrangeira parece remeter tanto ao Édipo de *Édipo em Colono* (Sófocles), como ainda a Orestes de *Eumênides* (Ésquilo). Cf. BLOCH, 2007, p. 206.

³⁸ Ezequiel, *Exagoge*, vv. 36-38. Cf. Atos 7.22; Filo de Alexandria, *De Vita Mosis*, 1.23-24.

³⁹ Ezequiel, *Exagoge*, v. 102.

⁴⁰ Ezequiel, *Exagoge*, vv. 68-82. Seguimos aqui a tradução em inglês presente em: VAN DER HORST, Pieter W. “Moses’ Throne Vision in Ezekiel the Dramatist”, *Journal of Jewish Studies*, Vol. 34, 1983, p. 21-29 [23].

[73] ele acenou para mim, e eu me levantei diante do trono.
[74] Ele me deu o cetro e me convocou,
[75] para sentar no grande trono. E ele também me deu
[76] a coroa real, e ele próprio desceu do trono.
[77] E eu vi todo o círculo da terra
[78] e o que estava sob a terra e acima do céu.
[79] E uma multidão de corpos celestiais caiu de joelhos
[80] diante de mim e eu contei todos eles.
[81] E eles se moveram por mim como uma tropa de mortais.
[82] Então eu acordei de meu sono em estado apavorado.

Este sonho, como interpretado pelo sogro de Moisés⁴¹, representa o que viria a ocorrer com o próprio Moisés. Este relato do sonho, como bem indicado por Pieter W. Van der Horst⁴², não somente faz referência explícita ao sonho de José⁴³, e ao Salmo 147, mas também é bastante similar ao texto de *3 Enoque*, onde Deus faz um trono a Enoque que é semelhante ao seu próprio⁴⁴, lhe entrega uma coroa e lhe veste de glória⁴⁵, lhe faz reinar sobre todos os reinos e corpos celestes⁴⁶, que se prostram a ele quando este senta⁴⁷, e que são contados por este⁴⁸, que vem a saber o passado, presente e futuro⁴⁹, da mesma forma que o sogro de Moisés lhe profetiza: “você verá o que é, o que já foi, e o que será”⁵⁰. É possível que esta apresentação de Moisés se enquadre não somente a partir da tradição de Enoque⁵¹, mas ainda em um processo

⁴¹ Ezequiel, *Exagoge*, vv. 83-89.

⁴² VAN DER HORST, 1983, p. 24-25.

⁴³ Genesis 37.

⁴⁴ 3 Enoque 10.1.

⁴⁵ 3 Enoque 12.1-3.

⁴⁶ 3 Enoque 10.3.

⁴⁷ 3 Enoque 14.1-5.

⁴⁸ 3 Enoque 46.1-2.

⁴⁹ 3 Enoque 10.5; 11.1; 45.1; 48.7.

⁵⁰ Ezequiel, *Exagoge*, v. 89.

⁵¹ Apesar da tradição de Enoque em Ezequiel ter sido indicada por Van der Horst (1983) e outros autores, é aprofundada por Andrei Orlov, um dos grandes estudiosos da tradição de Enoque, que indica que a face divina contemplada por Moisés lhe serve de espelho, como a sua face iluminada na transfiguração, porém agora representada nos moldes da tradição de Enoque-Metatron. Cf. ORLOV, Andrei A. “In the Mirror of the Divine Face: The Enochic features of the Exagoge of Ezekiel the Tragedian”,

de divinização de Moisés⁵².

3. Flávio Josefo

As características gregas de Moisés presentes ao longo da tradição judaica não somente reaparecem como se intensificam em autores como Flávio Josefo (37-c100 d.C.), onde Moisés não é somente apresentado como um líder militar – além de ser o líder de Israel⁵³, é um comandante⁵⁴, tendo sido mesmo um general do exército egípcio⁵⁵ –, como também tem a característica da prudência (φρόνησις), como se percebe no relato da transfiguração de Moisés: “apareceu Moisés, radiante e muito prudente/sábio (μέγα φρονῶν)”⁵⁶. Moisés é apresentado por Josefo como

In: BROOKE, George J.; NAJMAN, Hindy; STUCKENBRUCK, Loren T. (eds.). *The Significance of Sinai: Traditions about Sinai and Divine Revelations in Judaism and Christianity*. Leiden: Brill, 2008. p. 183-199. Contra: JACOBSON, Howard. “Mysticism and Apocalyptic in Ezekiel’s *Exagoge*”, *Illinois Classical Studies*, Vol. 6, No. 2, 1981a, p. 272-293.

⁵² Martha Himmelfarb lembra que “os apocalipses com a transformação dos homens em anjos pertencem a uma linha de um amplo e diversificado corpo de literatura que trata os patriarcas bíblicos e especialmente Moisés como de certa forma divino” (HIMMELFARB, Martha. *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 48). Sobre tal transformação da imagem dos patriarcas, cf. HURTADO, Larry W. *One God, One Lord: Early Christian devotion and Ancient Jewish Monotheism*. 2 ed. Edinburgh: T&T Clark, 1998, p. 51-69. No Eclesiástico (45.2) é dito que Deus fez Moisés “igual em glória aos *’elohim*”, que pode se referir aos anjos (cf. Sl 82.1), ou ainda a Deus (cf. Gn 1.1), cf. HURTADO, 1998, p. 56-57. Sobre o texto de Ezequiel, cf. HURTADO, 1998, p. 57-59. Sobre a divinização de Moisés, cf. MEEKS, Wayne A. “Moses as God and King”, In: NEUSNER, Jacob. (ed.). *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*. Leiden: E. J. Brill, 1970. p. 354-371; RÖMER, Thomas. “Moïse: un Héros Royal entre échec et divinisation”, In: BERGEAUD, Philippe; RÖMER, Thomas; VOLOKHINE, Youri. (eds.). *Interprétations de Moïse: Égypte, Judée, Grèce et Rome*. Leiden/Boston: Brill, 2010. p. 187-198 [esp. 196-198].

⁵³ “Líder”: *Ant. Jud.*, 3.66; 20.230; *Cont. Ap.*, 1.250 “líder de Israel”: *Ant. Jud.*, 3.11,12. Louis H. Feldman destaca que, apesar de não haver a referência na Septuaginta de Moisés como general (στρατηγός) ou líder (ἡγεμών), estes termos aparecem quinze vezes nas *Ant. Jud.*, e uma vez em *Cont. Ap.* (FELDMAN, 1992, p. 13).

⁵⁴ *Ant. Jud.*, 2.268; 4.176-177,329; 5.117.

⁵⁵ *Ant. Jud.*, 2.238-239.

⁵⁶ *Ant. Jud.* 3.83: ἐπιφαίνεται Μωυσῆς γαῦρός τε καὶ μέγα φρονῶν.

um legislador ao estilo grego⁵⁷ semelhante a Licurgo⁵⁸, porém se diferenciando como superior a este e aos demais⁵⁹ por sua filosofia⁶⁰. É um líder ideal, portanto, marcado pela sabedoria, coragem, temperança, justiça e piedade⁶¹.

4. Filo de Alexandria

Em Filo de Alexandria (c. 25 a. C.- c. 50 d. C.), a figura de Moisés é intensificada ainda mais, de modo que não somente se exalta este legislador, como ainda se rebaixa os legisladores gregos enquanto copiadores do legado de Moisés⁶². Filo de Alexandria é, portanto, o grande ícone da reconfiguração da imagem de Moisés entre os judeus do mundo helenístico. Em Filo, Moisés se torna um rei ideal segundo a perspec-

⁵⁷ Apesar do termo *nomothetes* (νομοθέτης) não aparecer nenhuma vez na Septuaginta em relação a Moisés, o mesmo é amplamente utilizado por Filo e Josefo. Cf. RODRIGUES, Ália. “A figura do legislador em Plutarco: recepção de um mito político”, In: CARDÓ, Pilar Gómez; LEÃO, Delfim F.; SIVA, Maria Aparecida de Oliveira. (coords.). *Plutarco entre mundos: visões de Esparta, Atenas e Roma*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014. p. 85-102 [91] (cf. especialmente n18, com a lista de usos de Filo e Josefo deste termo). Como lembra Ália Rodrigues, este termo modifica a própria compreensão a respeito da relação entre Moisés e a lei, “na medida em que apresenta Moisés como um autor na medida em que acrescenta poder de intervenção e decisão a esta figura” (RODRIGUES, 2014, p. 92).

⁵⁸ Há claramente um paralelo bastante nítido entre a imagem de Moisés em Flávio Josefo e a imagem de Licurgo, legislador espartano, em Plutarco, cf. FELDMAN, Louis H. “Parallel Lives of Two Lawgivers: Josephus’ Moses and Plutarch’s *Lycurgus*”, In: EDMONDSON, Jonathan; MASON, Steve; RIVES, James. (ed.). *Flavius Josephus and Flavian Rome*. Oxford: Oxford University Press, 2005. p. 209-242.

⁵⁹ *Ant. Jud.*, 1.18-19; 2.145,151-154,168-171.

⁶⁰ Cf. *Ant. Jud.*, 1.18-26.

⁶¹ Esta lista de qualidades é desenvolvida por Louis H. Feldman (FELDMAN, Louis H. “Josephus’ Portrait of Moses: Part Two”, *Jewish Quarterly Review*, Vol. 83, No. ½, jul.-oct. 1992b. p. 7-50): Sabedoria (FELDMAN, 1992, p. 7-13); Coragem (FELDMAN, 1992, p. 13-28); Temperança (FELDMAN, 1992, p. 28-32); Justiça (FELDMAN, 1992, p. 32-43); Piedade (FELDMAN, 1992, p. 43-48). Filo também apresenta estas qualidades. Cf. p.e. Filo, *De Vita Mosis*, 1.6.25 e 1.27.154, a respeito da temperança de Moisés. Sobre a imagem de Moisés em Flávio Josefo.

⁶² Cf. Filo de Alexandria, *Spec.*, 4.61; *Leg.* 1.108. Ália Rodrigues destaca o uso do termo μεταγράφο em ambos os casos. Cf. RODRIGUES, 2014, p. 92.

tiva helenística, tendo ainda, como bem salientou Wayne A. Meeks, as funções subsidiárias de legislação, profecia e sumo sacerdócio⁶³. Nele, mais explicitamente do que em Ezequiel⁶⁴, aparecerá o aspecto divino de Moisés⁶⁵: inspirado nos textos de Êxodo 4.16 e 7.1, que se referem a Moisés como “deus” (θεός)⁶⁶, Filo afirma que Moisés se transfigurou em um ser divino. Em seu *De Vita Mosis*, esta divinização alcança uma profundidade ainda maior:

⁶³ MEEKS, 1970, p. 354.

⁶⁴ Segundo Gregory E. Sterling, pode-se pensar que Filo leu as Escrituras tendo em mente as peças do teatro judaico de Ezequiel, pelas semelhanças entre as duas imagens de Moisés. Cf. STERLING, Gregory E. “From the Thick Marshes of the Nile to the Throne of God: Moses in Ezekiel the Tragedian and Philo of Alexandria”, *Studia Philonica Annual*, Vol. 26, 2014. p. 115-133. D. T. Runia é mais reservado: “Não estou persuadido que possamos estar totalmente confiantes que Filo estava familiarizado com a peça [*Exagoge*]” (RUNIA, D. T. “God and Man in Philo of Alexandria”, *Journal of Theological Studies*, New Series, Vol. 39, No. 1, 1988. p. 48-75 [53]). Mesmo assim, porém, Runia faz uma comparação entre a divinização de Moisés em Filo e em Ezequiel, cf. RUNIA, 1988, p. 53-63. Como bem indicou Pierluigi Lanfranchi, “de fato a insistência de Filo no papel de Moisés como guia do povo judeu e como profeta, um tema central em sua biografia, reflete a representação do protagonista na tragédia de Ezequiel” (LANFRANCHI, Pierluigi. “Reminiscences of Ezekiel’s *Exagoge* in Philo’s *De vita Mosis*”, In: GRAUPNER, Axel; WOLTER, Michael. (eds.). *Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2007. p. 143-150 [150]).

⁶⁵ Filo de Alexandria (*Legatio ad Gaium*, 118) afirma que “antes Deus se tornaria um homem do que tornaria um homem Deus”. Louis H. Feldman utiliza este texto para negar a divinização de Moisés em Filo, porém segundo David Litwa, a divinização de Moisés não é o mesmo que tornar-se o “Deus” mencionado neste texto (LITWA, M. David. “The Deification of Moses in Philo of Alexandria”, *The Studia Philonica Annual*, Vol. 26, 2014. p. 1-27 [2n5]). De fato, dentro da perspectiva de que Filo teria divinizado Moisés, este ao mesmo tempo não seria senão um “segundo deus”, restrito ainda à esfera humana (MEEKS, 1967, p. 105). Larry Hurtado, assim como Feldman, nega a divinização de Moisés em Filo, afirmando se tratar antes de um “homem ideal” (HURTADO, 1998, p. 63). Wendy Helleman aceita a ideia de divinização, desde que compreendida como uma “assimilação” à divindade, enquanto uma imitação das qualidades divinas (LITWA, 2014, p. 3n15). D. T. Runia, entretanto, chega a falar de uma “divindade derivada” (RUNIA, 1988), e David Litwa admite que “mesmo que seja estranho para nós, Filo pode aferir tanto uma forte doutrina do monoteísmo como uma forma realística de divinização sem contradição” (LITWA, 2014, p. 27).

⁶⁶ Cf. Filo de Alexandria, *Quaestiones in Exodum*, 2.29; 2.40.

Ele foi nomeado deus e rei de toda a nação, e entrou, nos é dito, na escuridão onde Deus estava, isto é, na jamais vista, invisível, incorpórea e arquetípica essência das coisas existentes. Então ele contemplou o que é oculto da visão da natureza mortal, e, em si mesmo e na sua vida posta para todos verem, ele colocou diante de nós, como um retrato bem feito, uma obra bela e divina, um modelo para aqueles que desejam copiá-la.⁶⁷

Segundo Martha Himmelfarb, possivelmente este é “o maior tratado na literatura judaica ou cristã da divinização de um ser humano”⁶⁸. Há uma relação aqui com a transfiguração de Moisés⁶⁹, que passou a ter papel importante no Judaísmo do Segundo Templo⁷⁰, estando presente mesmo no pano de fundo da transfiguração de Jesus⁷¹ e na teologia paulina⁷². Apesar de não estar claro até que ponto Filo estabelece um paralelo entre Deus e Moisés, divinizando este, o filósofo judeu chega a afirmar que Deus colocou todas as coisas nas mãos de Moisés⁷³, o que é claramente uma elevação considerável deste personagem a quase um ordenador do cosmos.

⁶⁷ Filo de Alexandria, *De Vita Mosis*, 1.158; Cf. *Leg.*, 1.40; *Migr.*, 84; *Somn.*, 2.189.

⁶⁸ HIMMELFARB, 1993, p. 49.

⁶⁹ A transfiguração de Moisés em Êxodo 34.29-30 é um ponto de debate dos exegetas, especialmente pela possibilidade da palavra hebraica *qâran* (קָרָן) poder ser interpretada como “luzes” ou “chifres”. Cf. Sl 69.31.

⁷⁰ Em alguns fragmentos midráshicos, Moisés aparece como uma figura mitológica, tendo chifres e uma coroa, e lutando com anjos no Sinai. Cf. KASHER, Rimon. “The Mythological Figure of Moses in Light of Some Unpublished Midrashic Fragments”, *Jewish Quarterly Review*, Vol. 88, No. ½, jul.-oct. 1997, p. 19-42.

⁷¹ Segundo o relato dos Evangelhos, Moisés e Elias aparecem no contexto da transfiguração de Jesus (Mt 17.3-4; Mc 9.4-5; Lc 9.30,33). Como bem destacou Rodney R. Hutton, a única referência judaica a uma volta de Moisés com Elias é o Midrash Rabá de Deuteronomio 3.17, atribuído a Jonathan ben Zakkai (HUTTON, Rodney R. “Moses on the Mount of Transfiguration”, *Hebrew Annual Review*, Vol. 14, 1994, p. 99-120 [104]). Apesar da associação entre Moisés e Elias não ser recorrente em aspecto escatológico, Moisés representava a Lei e Elias os Profetas. Sobre Moisés na transfiguração de Jesus, cf. HUTTON, 1994.

⁷² A ideia de ver a Deus como em um espelho, presente em 2 Coríntios 3.18 faz alusão às tradições exegéticas de Números 12.6-8 (*Lev. Rabb.* 1.14; Filo de Alexandria, *Leg. All.*, 3.99-101), tendo relação com a transfiguração de Moisés. Cf. “Transformation through a Mirror: Moses in 2 Cor. 3.18”, *Journal for the Study of the New Testament*, Vol. 34, No. 3, 2012, p. 286-297.

⁷³ Filo de Alexandria, *De Vita Mosis*, 1.155-158.

5. Os relatos em contexto

A supervalorização da imagem de Moisés entre os judeus helenísticos se deu dentro de um contexto de readequações dos relatos do Êxodo para um novo público e um novo propósito⁷⁴. Se estes relatos judaicos a respeito de Moisés e do Êxodo tiveram como motivação responder a versões negativas e antijudaicas destas criadas por egípcios, tal qual alguns autores defendem, não se pode saber com certeza. É mesmo possível que também tenha ocorrido o contrário, ou seja, que os egípcios tenham respondido às reformulações judaicas⁷⁵, ao mesmo tempo que as reformulações egípcias de Moisés tiveram ainda contra respostas dos judeus helenísticos: não somente a obra *Contra Apionem* de Flávio Josefo teve um propósito apologético contra a imagem negativa presente na literatura egípcia, mas também o *De Vita Mosis* de Filo parece ser uma defesa

⁷⁴ Como bem lembra Erich S. Gruen, é bem possível que para os judeus helenísticos do Egito “as razões para escapar do Egito eram menos importantes que a justificação para retornarem” (GRUEN, 1998, p. 113). Segundo Holger M. Zellentin, por exemplo, o relato de Artapanus tinha como intuito encorajar seu público – oficiais militares e governadores judeus no mundo greco-egípcio – a saírem do Egito para a Palestina (ZELLENTIN, 2008, p. 29). As próprias transformações indicam, portanto, “que a interpretação da figura de Moisés nunca parou de se diversificar e que ela é sempre significativa para um certo contexto e um certo ambiente” (BASLEZ, Marie-Françoise. “Moïse, figure de référence du judaïsme hellénisé? Présence et absence dans les galeries de figures ancestrales”, In: AIGLE, Denise; BRIQUEL CHATONNET, Françoise. (dir.). *Figures de Moïse*. Paris: Éditions de Boccard, 2015. p. 37-50 [50]).

⁷⁵ Erich S. Gruen defende que “os pagãos produziram uma ‘contra-história’ para negar ou reverter os efeitos da lenda judaica” (GRUEN, 1998, p. 94), de modo que os judeus tiveram a iniciativa, reformulando seus relatos do passado. Segundo Gruen, poucos egípcios teriam “a ocasião, interesse ou motivação” (GRUEN, 1998, p. 102) para alterar o relato bíblico do Êxodo, de modo que é muito mais provável que as mudanças tenham os judeus como primeiros responsáveis. Zvi Yavetz defende que a transformação dos relatos começa com os egípcios, a partir da leitura da tradução grega da Bíblia Hebraica, a Septuaginta (LXX), cf. YAVETZ, Zvi. “Judeophobia in Classical Antiquity: A Different Approach”, *Journal of Jewish Studies*, Vol. 44, 1993. p. 1-22 [21]. Russel Gmirkin: “Será que Manetão contém uma resposta polêmica ao relato do Êxodo? Ou será que o relato do Êxodo contém uma resposta polêmica às histórias em Manetão?” (GMIRKIN, Russell E. *Berosus and Genesis, Manetho and Exodus: Hellenistic Histories and the Date of the Pentateuch*. New York/London: T&T Clark, 2006, p. 170).

da reputação de Moisés, apontado pelos egípcios como um mágico⁷⁶, em decorrência das próprias tradições da transformação de uma vara em serpente⁷⁷ e da abertura do Mar Vermelho⁷⁸, assim como do desenvolvimento das figuras de Janes e Jambres⁷⁹. Estes exemplos deixam claro que de fato “Moisés era a mais importante figura em toda apologética judaica helenística”⁸⁰. De todo modo, “as versões conflitantes representam uma forma de historiografia competitiva”, que teve como resultado uma “guerra de propaganda entre judeus e egípcios sobre a natureza do Êxodo bíblico”⁸¹. Nesta guerra propagandística, a imagem de Moisés sofreu severas transformações, entre os extremos de exaltação, como visto no caso judaico, e de difamação, por autores egípcios⁸².

Considerações finais

A transformação na imagem de Moisés dentro da tradição do judaísmo helenístico não teve apenas o propósito de fazer a história judaica ser

⁷⁶ REMUS, Harold E. “Moses and the Thaumaturges: Philo’s *De Vita Mosis* as a Rescue Operation”, *Laval théologique et philosophique*, Vol. 52, No. 3, 1996. p. 665-680.

⁷⁷ Sobre Moisés apontado como um mago, cf. GAGER, John G. *Moses in the Greco-Roman Paganism*. Nashville: Abigdon Press, 1972 (capítulo 4); Plínio, *Historia Naturalis*, 30.11; Apuleio, *Apologia*, 90. Possivelmente esta aferição é decorrente dos relatos de atos milagrosos de Moisés em Êxodo 7.10-12 (serpente) e 14.21-28 (abertura do mar). Cf. BLOCH, René. “Moses, Jewish and Pagan image of”, BAGNALL, Roger S. et al. *The Encyclopedia of Ancient History*. New York: Wiley-Blackwell, 2013. p. 4603-4604 [4604]. Sobre a transformação da vara em serpente, cf. Flávio Josefo, *Ant. Jud.*, 2.14.1-4; Filo, *De Vita Mosis*, 1.96-122; Ezequiel o trágico em Eusébio, *Praep. Ev.*, 9.29.11ss; Artapanus, em Eusébio, *Praep. Ev.*, 9.29.27.

⁷⁸ Êx 14.21-28; Flávio Josefo, *Ant. Jud.*, 2.16.2ss; Filo, *De Vita Mosis*, 1.176-180; Artapanus em Eusébio, *Praep. Ev.*, 9.29.36.

⁷⁹ Apesar do relato bíblico não indicar os nomes dos magos egípcios que imitaram os atos miraculosos de Moisés para o Faraó, surgiu dentro do judaísmo uma tradição que lhes concedeu os nomes de Janes e Jambres, havendo, além de variadas referências, um livro próprio.

⁸⁰ MEEKS, 1976, p. 45.

⁸¹ GRUEN, 1998, p. 94.

⁸² Como bem lembra René Bloch, assim como os aspectos gerais da etnografia grega a respeito dos judeus, “o retrato geral de Moisés é heterogêneo e abrange de retratos idealizados a odiosas descrições antijudaicas” (BLOCH, 2013, p. 4604).

compreensível a um público greco-romano, mas serviu ainda para afirmar a cultura judaica frente às demais, legando a esta os valores de antiguidade e superioridade, exaltando-a a partir de qualidades próprias da cultura helenística. Flávio Josefo, por exemplo, não relega à cultura judaica um papel secundário, ao lado dos gregos, mas lhe constitui como cultura anterior, e, portanto, superior em certa medida, à cultura grega, assim como não apenas coloca Moisés como um legislador ao estilo grego, mas lhe constitui como um legislador superior aos demais. Esta exaltação da imagem de Moisés a fim de promover o judaísmo tem como resultado a divinização deste personagem dentro da obra de Filo de Alexandria, de modo que, a fim de fazer a cultura judaica inteligível ao mundo helenístico, acaba por incorporar elementos gregos que não somente são reconfigurados em Filo, como ainda reconfiguram a própria religião judaica neste autor.

Referências

- BAR-KOCHVA, Bezalel. *The Image of the Jews in Greek Literature: The Hellenistic Period*. Berkeley: University of California Press, 2010.
- BASLEZ, Marie-Françoise. “Moïse, figure de référence du judaïsme héliénisé? Présence et absence dans les galeries de figures ancestrales”, In: AIGLE, Denise; BRIQUEL CHATONNET, Françoise. (dir.). *Figures de Moïse*. Paris: Éditions de Boccard, 2015. p. 37-50.
- BLOCH, René. “Moses and Greek Myth in Hellenistic Judaism”, In: RÖMER, Thomas. (éd.). *La Construction de la figure de Moïse/The Construction of the figure of Moses: Supplément n° 13 à Transeuphratène*. Paris: Gabalda, 2007. p. 195-208.
- _____. “Moses, Jewish and Pagan image of”, BAGNALL, Roger S. et al. *The Encyclopedia of Ancient History*. New York: Wiley-Blackwell, 2013. p. 4603-4604.
- CHEVITARESE, André Leonardo. “Fronteiras Culturais no Mediterrâneo antigo: gregos e judeus nos períodos Arcaico, Clássico e Helenístico”, *Politeia: Hist. e Soc.*, Vol. 4, No. 1, 2004, p. 69-82.
- COLLINS, Adela Yarbro. “Aristobulus”, In: CHARLESWORTH, James H. (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. Volume 2. Garden City: Doubleday, 1985a. p. 831-842.

- COLLINS, John J. "Artapanus", In: CHARLESWORTH, James H. (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. Volume 2. Garden City: Doubleday, 1985b. p. 889-903.
- _____. *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*. 2 ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- FELDMAN, Louis H. "Josephus' Portrait of Moses: Part Two", *Jewish Quarterly Review*, Vol. 83, No. ½, jul.-oct. 1992. p. 7-50.
- _____. "Parallel Lives of Two Lawgivers: Josephus' Moses and Plutarch's *Lycurgus*", In: EDMONDSON, Jonathan; MASON, Steve; RIVES, James. (ed.). *Flavius Josephus and Flavian Rome*. Oxford: Oxford University Press, 2005. p. 209-242.
- GAGER, John G. *Moses in the Greco-Roman Paganism*. Nashville: Abigdon Press, 1972.
- GMIRKIN, Russell E. *Berosus and Genesis, Manetho and Exodus: Hellenistic Histories and the Date of the Pentateuch*. New York/London: T&T Clark, 2006.
- GRUEN, Erich S. *Rethinking the Other in Antiquity*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2011.
- _____. "The Use and Abuse of the Exodus Story", *Jewish History*, Vol. 12, No. 1, Spring 1998. p. 93-122.
- HIMMELFARB, Martha. *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1993.
- HOLLADAY, Carl R. "The Portrait of Moses in Ezekiel the Tragedian", *Society of Biblical Literature Seminar Papers*, Vol. 10, 1976. p. 447-452.
- HURTADO, Larry W. *One God, One Lord: Early Christian devotion and Ancient Jewish Monotheism*. 2 ed. Edinburgh: T&T Clark, 1998.
- HUTTON, Rodney R. "Moses on the Mount of Transfiguration", *Hebrew Annual Review*, Vol. 14, 1994. p. 99-120.
- JACOBSON, Howard. "Ezekiel's *Exagoge*, One Play or Four?", *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, Vol. 43, 2002/2003. p. 391-396.
- 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.
- JEREMIAS, Joachim. "Μωυσης", In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. (eds). *Theological Dictionary of the New Testament*. Translated

- and Abridged in One Volume by Geoffrey W. Bromiley. Volume IV (Λ-N). Grand Rapids: Eerdmans; Paternoster Press, 1985. p. 848-873.
- KASHER, Rimon. "The Mythological Figure of Moses in Light of Some Unpublished Midrashic Fragments", *Jewish Quarterly Review*, Vol. 88, No. ½, jul.-oct. 1997. p. 19-42.
- KOHN, Thomas D. "The Tragedies of Ezekiel", *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, Vol. 43, 2002/2003. p. 5-12.
- KOSKENNIEMI, Erkki. "Greeks, Egyptians, and Jews in the Fragments of Artapanus", *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, Vol. 13, No. 1, 2002. p. 17-31.
- KUGLER, Rob. "Hearing the Story of Moses in Ptolemaic Egypt: Artapanus accommodates the tradition", In: HILHORST, Anthony; VAN KOOTEN, George H. (eds.). *The Wisdom of Egypt: Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuisen*. Leiden/Boston: Brill, 2005. p. 67-80.
- LANFRANCHI, Pierluigi. "Reminiscences of Ezekiel's *Exagoge* in Philo's *De vita Mosis*", In: GRAUPNER, Axel; WOLTER, Michael. (eds.). *Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2007. p. 143-150.
- LITWA, M. David. "The Deification of Moses in Philo of Alexandria", *The Studia Philonica Annual*, Vol. 26, 2014. p. 1-27.
- _____. "Transformation through a Mirror: Moses in 2 Cor. 3.18", *Journal for the Study of the New Testament*, Vol. 34, No. 3, 2012. p. 286-297.
- MEEKS, Wayne A. "Moses as God and King", In: NEUSNER, Jacob. (ed.). *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*. Leiden: E. J. Brill, 1970. p. 354-371.
- _____. "The Divine Agent and His Counterfeit in Philo and the Fourth Gospel", In: FIORENZA, Elisabeth Schüssler. (ed.). *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1976. p. 43-67.
- _____. *The Prophet-King: Moses traditions and the Johannine Christology*. Leiden: E. J. Brill, 1967.
- MORO, Caterina. "L'historien Artapan et le passé multiethnique", In: BERGEAUD, Philippe; RÖMER, Thomas; VOLOKHINE, Youri. (eds.). *Interprétations de Moïse: Égypte, Judée, Grèce et Rome*. Leiden/Boston: Brill, 2010. p. 43-55.

- ORLOV, Andrei A. "In the Mirror of the Divine Face: The Enochic features of the Exagoge of Ezekiel the Tragedian", In: BROOKE, George J.; NAJMAN, Hindy; STUCKENBRUCK, Loren T. (eds.). *The Significance of Sinai: Traditions about Sinai and Divine Revelations in Judaism and Christianity*. Leiden: Brill, 2008. p. 183-199.
- REMUS, Harold E. "Moses and the Thaumaturges: Philo's *De Vita Moysis* as a Rescue Operation", *Laval théologique et philosophique*, Vol. 52, No. 3, 1996. p. 665-680.
- ROBERTSON, R. G. "Ezekiel the Tragedian", In: CHARLESWORTH, James H. (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. Volume 2. Garden City: Doubleday, 1985. p. 803-819.
- RODRIGUES, Ália. "A figura do legislador em Plutarco: recepção de um mito político", In: CARDÓ, Pilar Gómez; LEÃO, Delfim F.; SIVA, Maria Aparecida de Oliveira. (coords.). *Plutarco entre mundos: visões de Esparta, Atenas e Roma*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014. p. 85-102.
- RÖMER, Thomas. "Moïse: un Héros Royal entre échec et divinisation", In: BERGEAUD, Philippe; RÖMER, Thomas; VOLOKHINE, Youri. (eds.). *Interprétations de Moïse: Égypte, Judée, Grèce et Rome*. Leiden/Boston: Brill, 2010. p. 187-198.
- _____. "Moses outside the Torah and the construction of a diaspora identity", *Journal of Hebrew Scriptures*, Vol. 8, Article 15, 2008.
- RUNIA, D. T. "God and Man in Philo of Alexandria", *Journal of Theological Studies*, New Series, Vol. 39, No. 1, 1988. p. 48-75.
- RUNNALLS, Donna. "Moses' Ethiopian Campaign", *Journal for the Study of Judaism*, Vol. 14, No. 2, 1983. p. 135-156.
- STERLING, Gregory E. "From the Thick Marshes of the Nile to the Throne of God: Moses in Ezekiel the Tragedian and Philo of Alexandria", *Studia Philonica Annual*, Vol. 26, 2014. p. 115-133.
- VAN DER HORST, Pieter W. "Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist", *Journal of Jewish Studies*, Vol. 34, 1983. p. 21-29.
- _____. "Some notes on the *Exagoge* of Ezekiel", *Mnemosyne*, Vol. 37, Fasc. 3-4, 1984. p. 354-375.
- _____. *Studies in Ancient Judaism and Early Christianity*. Leiden/Boston: Brill, 2014.

- VAN KOOTEN, George H. "Moses/Musaeus/Mochos and his god Yahweh, Iao, and Sabaoth, seen from a Graeco-Roman perspective", In: VAN KOOTEN, George H. (ed.). *The Revelation of the Name YHWH to Moses: Perspectives from Judaism, the Pagan Graeco-Roman World, and Early Christianity*. Leiden/Boston: Brill, 2006. p. 107-138.
- WINSLOW, Karen S. "Moses' Cushite Marriage: Torah, Artapanus, and Josephus", In: FREVEL, Christian. (ed.). *Mixed Marriages: Intermarriage and Group Identity in the Second Temple Period*. New York: T&T Clark, 2011. p. 280-302.
- YAVETZ, Zvi. "Judeophobia in Classical Antiquity: A Different Approach", *Journal of Jewish Studies*, Vol. 44, 1993. p. 1-22.
- ZELLENTIN, Holger M. "The End of Jewish Egypt: Artapanus and the Second Exodus", IN: GARDNER, Gregg; OSTERLOH, Kevin L. *Antiquity in Antiquity: Jewish and Christian Pasts in the Greco-Roman World*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008. p. 27-73.