

EL PENTATEUCO GRIEGO DE CONSTANTINOPLA

Natalio Fernández Marcos
C.S.I.C. Madrid

El Pentateuco Políglota de Constantinopla, tanto para la tradición judía en la que se inserta como para la tradición cristiana, hasta bien entrado el s. XIX no pasó de ser un enigma al que aludían de pasada las bibliografías más avispidas de Judaica o como mucho una exótica curiosidad para bibliófilos. Los ejemplares que se conservan son tan raros que se pueden contar sin tedio las bibliotecas afortunadas que guardan este legado del judaísmo del s. XVI: Biblioteca Nacional de París, Seminario Israelita de Breslau, Biblioteca Pública de Ginebra, Parma, Oxford, Londres, Nueva York¹.

Fue impreso en Constantinopla en las prensas de la familia Soncino, como se indica en el título hebreo del libro que transcribo a continuación en castellano: "Gloria a Dios que nos ha inspirado la idea de imprimir este muy precioso libro: las cinco partes de la Ley escritas en caracteres hebreos con las *Haftarot* y las cinco *Megillot*. Para que sea útil a los jóvenes israelitas y para que éstos se acostumbren a hablar correctamente, nos pareció que teníamos que publicar aquí la traducción de la Escritura Santa en lengua griega y en lengua extranjera, las dos lenguas en uso entre las gentes de nuestra nación en cautividad, para los vástagos de Judá e

(1) Cf. J. Ch. Wolf, *Bibliothecae Hebraeae Pars II*, Hamburgo 1721, p. 355 y E. Le-grand, *Bibliographie hellénique des XV^e et XVI^e siècles*, II, París 1883, pp. 159-161. L. Amigo, *El Pentateuco de Constantinopla y la Biblia Medieval Romanceada Judeoespañola. Criterios y fuentes de traducción*, Salamanca 1983, p. 38.

Israel que habitan en los países turcos. Como todo hijo de Israel está obligado a recitar con los fieles las perícopas sabáticas leyendo dos veces el texto y una vez la versión caldea, hemos añadido la versión de Onqelos con el Comentario de Raši. Ojalá el Eterno nos dé la fuerza de entregar a la imprenta este libro y nos conceda el favor de imprimir otros para difundir la Ley de Israel. Comenzado a imprimir este libro en la neomenia de Tammuz el año 5307 de la era de la creación, en Constantinopla, en casa del discípulo de los tipógrafos Eliezer hijo de Gerson Soncino de bendita memoria”².

Los datos que proporciona este título constituyen la única fuente de información de que disponemos sobre la publicación de este interesante libro. La página de este Pentateuco Políglota lleva en la columna del centro el texto hebreo, en la de la derecha la traducción al neogriego aljamiado³, y en la columna izquierda la traducción al ladino o judeoespañol calco⁴. En la parte superior de la página se reproduce la traducción aramea del Targum Onqelos, vocalizada y en caracteres más pequeños, y en la parte inferior el Comentario de Raši⁵.

Pese a la mención expresa de las *Haftarot* y las cinco *Megillot*, en los ejemplares que se conservan sólo está editado el Pentateuco, con errores tipográficos frecuentes y, lo que es más extraño, con lecturas diferentes en los ejemplares de la misma edición. Este último fenómeno lo atribuye Hesseling⁶ al hecho de que en los primeros tiempos de la imprenta existía una relación estrecha entre el tipógrafo, el impresor y el editor (a veces la misma persona) que permitía introducir correcciones que sólo afectaban a una parte de la tirada.

(2) Cf. D. C. Hesseling, *Les cinq livres de la Loi (Le Pentateuque)*, Leiden/Leipzig 1897. Traducción del hebreo de M. Schwab a partir del ejemplar de la Biblioteca Nacional de París (Inventario A470).

(3) Aunque esta expresión se reserva estrictamente para los textos castellanos en escritura árabe (cf. *Aljamía* en F. Lázaro Carreter, *Diccionario de términos filológicos*, Madrid 1971³) se ha generalizado para cualquier texto de una lengua escrito con los caracteres de otra distinta.

(4) Sobre esta terminología para distinguirlo del Djudezmo o judeo-español vernáculo cf. H. V. Sefiha, *Le ladino judéo-espagnol calque. Deutéronome. Versions de Constantinople (1547) et de Ferrare (1553). Edition, étude linguistique et lexicque*, París 1973, pp. 42-46.

(5) Salomón ben Isaac (1040-1105), nacido en Troyes (Francia). Es el comentarista judío por excelencia tanto de la Biblia como del Talmud.

(6) Hesseling, *Les cinq livres de la Loi*, p. V.

La disposición misma de la página, toda ella en caracteres hebreos, no deja ninguna duda sobre el destino y la intención de este Pentateuco Políglota: fue una obra de judíos y para judíos. A diferencia de la primera traducción bíblica, la del Pentateuco alejandrino en el s. III a.C. (conocida como Septuaginta), en este caso no hay voluntad proselitista de que la sabiduría de Israel trascienda a las naciones.

La finalidad de esta publicación tuvo que ser primordialmente litúrgica y en segundo lugar pedagógica. Litúrgica porque como se nos informa en el título, la Ley o Pentateuco iría acompañado de las *Haffarot*, es decir, las segundas lecturas de la liturgia sinagoga tomadas de los Profetas, y de las cinco *Megillot* (Cantar, Rut, Lamentaciones, Ester y Eclesiastés) leídas en las principales festividades judías⁷. Además por incorporar el Targum Onqelos, considerado como canónico por los judíos y en consecuencia de lectura obligatoria en el servicio litúrgico (“todo hijo de Israel está obligado a recitar con los fieles las perícopas sabáticas leyendo dos veces el texto y una vez la versión caldea”)⁸. No parece pues que la versión al neogriego y la versión al ladino hayan suplantado al arameo en el uso estrictamente sinagoga.

La finalidad pedagógica de las dos versiones está apuntada también en el título: “para que los jóvenes israelitas se acostumbren a hablar correctamente”. En efecto, la sinagoga no cumplía tan sólo una función litúrgica sino también pedagógica y cultural; y el uso de la Biblia como libro de texto para aprender la lengua puede recordar la función pedagógica de nuestras Políglotas en Occidente, provistas algunas de ellas de traducciones interlineares para un aprendizaje rápido de las lenguas antiguas. Estas traducciones interlineares tienen además en común con el neogriego y ladino del Pentateuco de Constantinopla la literalidad de las lenguas calco: cumplen la función de gramáticas y léxicos rudimentarios. Contribuiría pues a difundir el conocimiento de la Biblia entre las dos

(7) Cantar en la Pascua, Rut en *Šabu'ot*, Lamentaciones el 9 de 'Ab para recordar la destrucción de Jerusalén y su Templo, Ester en *Purim* y Eclesiastés en *Sukkot*. Cf. *Scrolls en Encyclopaedia Judaica*, Jerusalén 1971.

(8) Cf. Amigo, *El Pentateuco de Constantinopla*, p. 119. De ahí que la primera edición impresa del Pentateuco hebreo hecha en Bolonia (1482) vaya acompañada del Targum Onqelos y del Comentario de Raši, cf. A. Díez Macho, *Primeros impresos del Targum Onqelos*. Sefarad 30, 1970, 289-303, p. 290.

comunidades principales de Estambul, la grecoparlante y la hispanoparlante, con dificultades ambas para comprender el hebreo⁹.

Del autor de la traducción griega nada sabemos con seguridad. La obra parece homogénea y por lo tanto se puede afirmar que no es colectiva sino producto de un traductor que conocía bien el griego. Su literalismo y la facilidad con que introduce nuevas palabras que responden a los mecanismos de formación de la lengua griega son buena prueba de ello¹⁰. En 1576 publicó también en Constantinopla un tal Moisés, hijo de Elías Fobián la traducción al neogriego del libro de Job. Belléli ha sugerido que este personaje es el autor de la traducción al Pentateuco, pero no tiene posibilidad de probar su aserto sobre todo mediando entre ambas publicaciones un intervalo de treinta años¹¹. Tampoco hay datos suficientes para decidir si el traductor pertenecía a la comunidad karaita o rabbanita de Constantinopla, salvo la observación de que éstos últimos a mediados del s. XII eran mayoría, según nos informa el itinerario de Benjamín de Tudela en torno al año 1170¹².

La fecha del año de la creación señalada en el título corresponde al 11 de junio de 1547 y el impresor pertenece a la conocida familia de impresores Soncino que entre 1483 y 1547 imprimieron ciento treinta y siete obras en hebreo, entre ellas la primera Biblia hebrea completa con vocales y acentos, dages y maqef (1488). Procedentes del Norte de Italia y establecidos más tarde en Tesalónica, el último de los Soncino, Eliezer se trasladó a Constantinopla en 1534 y entre otras obras había impreso ya en 1546 otro Pentateuco Políglota en hebreo, arameo, persa y árabe para uso de los judíos orientales¹³.

(9) Servían de instrumentos pedagógicos para iniciar a los niños judíos en el estudio del alfabeto hebreo y después en la lectura de los textos bíblicos y litúrgicos esenciales para la vida judía, cf. *Sephiha*, *Le ladino judéo-espagnol calque*, pp. 44-45.

(10) Hesseiling, *Les cinq livres de la Loi*, p. VII.

(11) L. Belléli, "Deux versions peu connues du Pentateuque". *Revue des Études Juives* 22, 1891, 250-263, p. 252.

(12) L. Belléli, *Deux versions*, p. 251 y J. Starr, *The Jews in the Byzantine Empire 641-1204*, Atenas 1939, pp. 232-235 y 242-244. *Karaita*: Secta judía desde comienzos del s. VIII que niega la tradición talmúdico-rabínica como su principal característica. *Rabbanita*: A partir del s. X judíos que aceptan la Ley Oral (*Torah še-be-al peh*) como vinculante y normativa al mismo nivel que la Escritura (*Torah še-bi-kebab*).

(13) Cf. *Soncino* en *The Jewish Encyclopedia*, Nueva York/Londres 1916. A Gerson Soncino se le ha llamado el judío errante de la primitiva tipografía hebrea. Después

La publicación del Pentateuco de Constantinopla no carece de significado histórico y cultural. Fue posible gracias a las condiciones favorables en que vivieron los judíos bajo la dominación turca, la llamada "pax ottomanica" en el s. XVI, que alivió la situación vivida en el Imperio bizantino y durante las Cruzadas por una parte y por otra subvino a la creciente hostilidad de los reinos cristianos de Occidente. Ya a mediados del s. XV Rabí Isaac Zarfati había enviado una carta circular a las comunidades judías de Centro Europa alabando la actitud tolerante de los otomanos con los judíos e invitándoles a que se establecieran en territorio turco. Y Rabí Elías Capsali, a comienzos del s. XVI, interpreta la concentración de judíos en el Imperio otomano a raíz de la expulsión de España y Portugal como un preludio de la llegada del Mesías, sobre todo una vez que Palestina, la Tierra Prometida, quedó incorporada al Imperio otomano bajo el sultán Selim I (1512-20)¹⁴. A mediados del s. XVI la comunidad judía de Constantinopla se había convertido, gracias a la inmigración de los reinos occidentales, en la más numerosa de su época. Bajo Solimán el Magnífico (1520-66) además todos los judíos del Mediterráneo vivían bajo un único imperio y una sola administración estable protectora de los derechos básicos de la persona¹⁵. Pero a la vez las distintas congregaciones de procedencia sefardí mantenían en la capital del imperio las peculiaridades litúrgicas, legales, administrativas de su lugar de origen, ya fuera Toledo, Córdoba, Aragón, Castilla o Lisboa. A estos grupos hay que añadir los judíos establecidos de tiempo atrás en la capital durante el imperio bizantino, los romaniots, divididos en karaitas y rabbanitas, y los askenazíes procedentes de Europa Central. La política centralizadora del Imperio se había hecho sentir a los pocos años de la conquista de Constantinopla cuando Mohamed II intentó conseguir un único liderazgo espiritual para

de recorrer varias ciudades del norte de Italia trasladó sus talleres a Salónica y Constantinopla. Pero cuenta entre las grandes figuras de impresores renacentistas junto a Arnau Guillén de Brocar, Aldo Manucio, Bomberg, Johan Froben de Basilea o Platinio.

- (14) Cf. A. Shmuelevitz, *The Jews of the Ottoman Empire in the late fifteenth and the sixteenth Centuries. Administrative, Economic, Legal and Social Relations as Reflected in the Responsa*, Leiden 1984, pp. 30-32.
- (15) S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews. Vol. XVIII The Ottoman Empire, Persia, Ethiopia, India and China*, Nueva York 1983², pp. 119-120.

todo el judaísmo otomano a través del rabinato de Constantinopla, semejante a la centralización del patriarcado de Estambul para la Iglesia ortodoxa. Pero sus intentos fueron desbaratados por la rápida expansión del imperio y por el influjo de las masas de inmigrantes judíos con sus divisiones internas y su exigencia de autodeterminación comunal¹⁶. ¿No habrá que ver en el Pentateuco de Constantinopla un nuevo intento de unificación de aquel mosaico de comunidades judías que convivían en la capital del Imperio? Es difícil sustraerse a esta idea porque contamos un año antes, en 1546, con una publicación similar, la del Pentateuco en hebreo, arameo, persa y árabe encaminada a la unificación de los judíos orientales a través de una liturgia común que favoreciera las relaciones intracomunales.

El interés cultural de esta traducción al neogriego reside en que es la única obra de envergadura compuesta por judíos en griego durante el período bizantino y moderno. La diáspora alejandrina produjo en el período helenístico además de la Septuaginta una serie de obras originales en griego (Filón, Josefo, historiadores judeohelenísticos, algunos de los escritos pseudoepigráficos). La diáspora de Sefarad en la España medieval produjo además de las Biblias romanceadas un rico repertorio de obras filosóficas, poéticas, gramaticales y comentarios exegéticos. Sin embargo la producción literaria de los judíos bizantinos o fue muy escasa o en su mayoría nos es desconocida a pesar de que Ibn Ezra mencione a los "hombres sabios de Israel en la tierra de Grecia" o a los griegos como formando una escuela especial de exégesis bíblica¹⁷.

Probablemente a este desconocimiento ha contribuido el hecho de que la cultura griega en Oriente desapareció antes de la invención de la imprenta. Y no deja de ser significativo que este Pentateuco sea el primer libro en griego, impreso en un país de habla griega y el segundo que apareció de una parte de la Biblia en lengua griega vulgar¹⁸.

(16) Baron, *A Social and Religious History*, p. 120.

(17) La primera afirmación en su comentario a Jonás I, 2 y la segunda en la introducción de su comentario al Pentateuco. Cf. *Byzantine Empire* en *The Jewish Encyclopedia*.

(18) El primero fue una versión cristiana del libro de los Salmos al neogriego, hecha por Agapio, monje de la isla de Creta e impreso en Venecia en 1543, cf. Belléli, *Deux versions*, p. 262, n. 1.

No conozco ningún estudio del texto hebreo impreso en la parte central de la página de este Pentateuco ni del Targum Onqelos que lo acompaña. Sin embargo se puede conjeturar que tanto el texto hebreo como el arameo están tomados de la edición del Pentateuco con Onqelos de Constantinopla impreso en 1522, que a su vez sigue la edición del Pentateuco con Onqelos de Lisboa de 1491, el mejor incunable hebreo de todo el s. XV en opinión de De Rossi¹⁹. En cambio de la traducción al ladino estamos mejor informados. Hoy nadie pone en duda que esta traducción fue obra de los judíos sefardíes expulsados en 1492 y que recalaron unos en el norte de Italia (donde producirían la Biblia de Ferrara 1553) y otros finalmente, y tras sucesivos desplazamientos por la cuenca del Mediterráneo, en Constantinopla. Dos monografías recientes son un buen exponente del interés que está despertando este texto para nuestra brillante tradición de las Biblias españolas romanceadas que siguen constituyendo, en palabras de M. Morreale, todavía "taraceas sueltas de un mosaico que aún tardará muchos años en reconstruirse"²⁰. La primera es una edición del Deuteronomio en su versión ladina de este Pentateuco en paralelo con el texto de la Biblia de Ferrara, versión acompañada de una introducción, estudio lingüístico y léxico a cargo del especialista francés H. Vidal Sephiha²¹. Un paso importante en el estudio de la versión al judeo-español que a la vez pone de relieve lo mucho que aún queda por hacer, por cuanto falta una transliteración completa de esta versión que serviría de base para el estudio y comparación con las restantes Biblias medievales romanceadas. La segunda es una tesis doctoral de L. Amigo dirigida por D. Barthélemy y presentada en la universidad de Friburgo. Esta última se centra en la tradición cultural y exégetica de esta versión demostrando su continuidad con las Biblias romanceadas españolas en especial con las versiones judías de los mss. E₃ y E₁₉ de El Escorial. Destaca también el influjo de los principales comentaristas judíos de nuestra Edad Media en las interpretaciones exegéticas²².

(19) Cf. Díez Macho, *Primeros Impresos del Targum Onqelos*, pp. 293 y 302 y A. Sperber, *The Bible in Aramaic, I: The Pentateuch According to Targum Onkelos*. Leiden 1959, p. XX.

(20) M. Morreale, "Apuntes bibliográficos para la iniciación al estudio de las traducciones bíblicas medievales en castellano". *Sefarad* 20 (1960) 67-109, p. 82.

(21) Cf. nota 4.

(22) Cf. nota 1.

Por el contrario la versión al neogriego atrajo la atención de algunos helenistas a finales del s. XIX. Tras diversos ensayos parciales y muchas dificultades editoriales llegó a publicarse una transliteración completa con caracteres griegos de este texto aljamiado. Los problemas que quedaron pendientes fueron muchos y desde entonces nadie se ha vuelto a ocupar de este texto. Y tengo la impresión de que prácticamente han quedado sin explotar para la historia de la lengua griega los indudables datos de interés que nos transmite, pese a los condicionamientos de una transcripción en lengua extranjera.

L. Belléli fue el primero que alertó sobre este inapreciable monumento de la historia de la lengua griega en un artículo publicado en 1890 en “*Revue des Études Grecques*” y casi simultáneamente en 1891 en otro publicado en “*Revue des Études Juives*”²³. En el primero transcribe en caracteres griegos y comenta los cuatro primeros versículos del Génesis. El valor de esta traducción reside en que refleja el griego hablado de Constantinopla a mediados del s. XVI, libre por una parte del influjo del griego literario y por otra del influjo masivo del turco tal como se producirá en épocas posteriores²⁴. En el segundo artículo analiza los rasgos exegéticos para constatar que, a diferencia del traductor al ladino que conoce los comentarios bíblicos occidentales en especial Raši, el traductor griego no conoce probablemente otra exégesis del Pentateuco que la del Targum Onqelos a quien sigue incluso en su extremada literalidad²⁵. Belléli reconoce que estudiaría más a fondo esta traducción si estuviera seguro de poder publicar enseguida los resultados de sus investigaciones y termina resaltando una vez más el valor lingüístico de dicha versión, hecha por un hombre “qui était fort versé dans la connaissance de l’idiome des Grecs de son époque”²⁶.

(23) L. Belléli, “Une version grecque du Pentateuque du sixième siècle”. *Revue des Études Grecques* 3, 1890, 288-308; *Deux versions peu connues du Pentateuque*.

(24) Belléli, *Deux versions*, pp. 257-258. Con anterioridad a Belléli ya había transliterado Wolf en un apéndice los seis primeros versículos del Génesis (J. Ch. Wolf, *Bibliothecae Hebraeae*. Volumen III, Hamburgo/Leipzig 1727). E. Legrand en *Bibliographie hellénique* II, París 1885, pp. 159-160, transliteró también los cinco primeros versículos del Génesis.

(25) Belléli, *Deux versions*, pp. 252-253.

(26) Belléli, *Deux versions*, p. 262. En su reseña al libro de Hesselning publicada en *Revue des Études Juives* 34, 1897, 132-155, p. 132, reconoce que le hubiera gustado pre-

Por fin en 1897 Hesseling publica en Leiden la transliteración completa de todo el Pentateuco acompañada de una introducción, y de un glosario del neogriego²⁷.

No es éste el momento de emprender un estudio sistemático del estado de lengua reflejado en esta traducción. Me contentaré con apuntar a algunos de los fenómenos lingüísticos más sobresalientes, invitando a personas más competentes en griego moderno a que aprovechen toda la información que encierra esta versión para la historia de la lengua, puesto que disponemos ya de una transliteración completa al neogriego. En cambio me detendré algo más en situar esta versión dentro de una cadena casi ininterrumpida de traducciones judías al griego, tema que apenas se ha tocado y que contrasta con los recientes estudios dedicados a los antecedentes de la versión judeo-española.

Para la historia de la lengua griega el texto que comentamos tiene varias ventajas y algunos inconvenientes. Entre las primeras hay que señalar que el texto está fechado, es obra de un judío que desconoce la literatura griega (y en consecuencia está exento de influjos literarios o arcaizantes), es reflejo del griego hablado de la época y reproduce, en virtud de la transliteración al hebreo, la pronunciación o realización fonética de la lengua de entonces. Además, por tratarse de una traducción, tenemos el original hebreo y las otras versiones que acompañan como puntos de referencia y control a la vez de la obra del traductor. Paradójicamente estas dos últimas ventajas acarrearán otros inconvenientes que hacen más problemático el estudio y por supuesto las conclusiones del mismo: por un lado las limitaciones del alfabeto hebreo para reproducir los sonidos griegos; y por otro, al encontrarnos ante una traducción muy literal, no siempre es fácil distinguir si un fenómeno concreto está motivado por la evolución interna del griego o más bien se trata de un hebraísmo originado por influjo de la lengua origen²⁸.

parar una edición completa de este interesante texto, pero las circunstancias desfavorables de Corfú donde vivía, lejos de las bibliotecas de los grandes centros, se lo impidieron. Por su parte Hesseling informa en *Les cinq livres de la Loi*, p. III, nota 3, que en mayo de 1894 cuando ya tenía terminada buena parte de la transliteración y contaba con un editor, se enteró por un periódico griego de que Belléli se había trasladado a París para preparar la publicación de esta traducción completa.

(27) Cf. nota 2. Que debe completarse con la extensa reseña de Belléli a esta obra, cf. nota 26.

(28) Dilema que ya está presente en la lengua de Septuaginta y del Nuevo Testamento.

De sobra sabemos los problemas que lleva aparejados el fenómeno inverso, a saber, el del conocimiento de la pronunciación del hebreo premasorético a partir de las transliteraciones al griego de la segunda columna de la Hexapla²⁹.

En nuestro caso estas dificultades se agravan por la falta de un vocabulario actualizado del judeo-griego, es decir, del griego presente en las fuentes judías, y escrito con caracteres hebreos³⁰.

La preocupación del traductor por la literalidad le lleva a emplear un sistema de transliteración muy consecuente de forma que apenas hay dos fonemas griegos transliterados con letras hebreas diferentes, lo cual añade valor al texto para el estudio de las particularidades fonéticas del griego. Hesseling pensó en publicarlo en transcripción fonética rigurosa con caracteres latinos como paso intermedio para la restauración del griego, pero de nuevo la dificultad de encontrar un editor para un texto de aspecto tan exótico le disuadió de ello³¹.

Los nombres propios, siguiendo la antigua tradición de los traductores judíos al griego, se conservan sin grecizar. Además una serie de nombres comunes difíciles se reproducen tal cual, sin traducir; éstos abundan en la lista de animales impuros (cf. Lev. 11, 14-30) o en la de las piedras preciosas engastadas en las vestiduras

Sólo cuando median estudios estadísticos se puede afirmar con cierta probabilidad que la alta frecuencia de un fenómeno lingüístico concreto en el griego de traducción comparado con el de obras contemporáneas compuestas originalmente en griego, se debe a un hebraísmo. Cf. las recientes obras realizadas bajo esta perspectiva de R. Sollamo, *Renderings of Hebrew Semiprepositions in the Septuagint*, Helsinki 1979 y A. Aejmalaeus, *Parataxis in the Septuagint. A Study of the Renderings of the Hebrew Coordinate Clauses in the Greek Pentateuch*, Helsinki 1982.

(29) Cf. N. Fernández Marcos, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, Madrid 1979, pp. 200-204, y en cuanto a las limitaciones de una lengua para reproducir los sonidos de otra es instructivo el artículo de J. Barr, "St. Jérôme and the sounds of Hebrew". *JSS* 12 (1967) 1-36.

(30) La obra de S. Krauss, *Griechische und Lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum* I Berlín 1898, II Berlín 1899, obviamente se ha quedado muy atrasada en cuanto a las fuentes que manejó, incrementadas notablemente con los hallazgos de la Genizah de El Cairo, el descubrimiento del Codex Neophiti I, etc. Cf. también D. Sperber, *Essays on Greek and Latin in the Mishna, Talmud and Midrashic Literature*, Jerusalén 1982. El autor de esta obra está preparando un Suplemento a la obra de Krauss bajo la dirección del Prof. M. Goshen-Gottstein (*ibid.* p. 1 y 165).

(31) Hesseling, *Les cinq livres de la Loi*, p. X.

del Sumo Sacerdote (cf. Ex. 28, 17-20). En esto la traducción paralela al judeo-español es mucho más rica³².

Algunos de los fenómenos *fonéticos* más característicos son: prótesis de α como en ἀμόναχος (Gén. 2,18), tal vez por la ley *sandhi* debido al influjo del indefinido $\mu\acute{\alpha}$, ἕνα ó de los abundantes ejemplos en los que los verbos van precedidos de las partículas $\nu\acute{\alpha}$ y $\theta\acute{\alpha}$. Numerosos casos de asimilación vocálica: ἐδερός (Gén. 37,26), ἐρήνη (Gén. 15,15), ἐνέπιον (Gén. 6,11), ἐπὶ (Gén. 1,2), δικιμάζω (Gén. 22,1). Epéntesis de ι : ποιμνίω (Gén. 4,2). Caída de *iota* entre consonantes: κορφή (Gén. 11,4). La ϵ/ι ante vocal se convierten en semivocal: ἐννεά (Gén. 5,27). Casos en que el artículo desplaza a la primera vocal del sustantivo: ὄβραιός (Gén. 1,14.17 etc.). Numerosos casos de aféresis conocidos por la lengua común. La *nun* final se mantiene en el adjetivo $\pi\acute{\alpha}\nu$ (Gén. 9,11), en el genitivo plural del artículo y sustantivo: τῶν σκλάβων σου (Gén. 47,4), en las formas pronominales ἐμὲν (Gén. 3,12), ἐσέν (Gen. 21,22), αὐτόν (Gén. 47,21) y en las terceras personas de singular y plural que terminan en $-\epsilon\nu$, $-\alpha\nu$, $-\eta\nu$, $-\ου$, $-\ου\nu$. En el resto domina una irregularidad absoluta en el empleo de la *nun* final. Son numerosos también los ejemplos de aglutinación del artículo a la palabra principal: ἡγῆς (Gén. 1,1), ναιῶνα (Gén. 3,22).

En *morfología* sigue de ordinario el comportamiento del griego moderno en cuanto a la simplificación y reducción de las declinaciones al paradigma del artículo, desaparición del dativo, proceso de simplificación del verbo, etc.³³ y aumento de la proporción de nombres indeclinables: ἀνήρ, ἡγῆς, $\pi\acute{\alpha}\nu$, φῶς y bastantes neutros en $-\mu\alpha$. Algunos de estos casos pueden atribuirse a hebraísmos por influjo del estado constructo hebreo: φωνῆ αἵματα (Gén. 4,10). μέρες θλίψη (Gén. 27,41). Pero otros muchos se deben, en opinión de Psicari, a un estado transitorio de confusión propio de una época en la que el sentimiento de la flexión antigua desaparece³⁴.

(32) Cf. A. G. Solalinde, "Los nombres de animales puros e impuros en las traducciones medievales de la Biblia". *Modern Philology* 27, 1929/30, 473-485 y 28, 1930/31, 83-98.

(33) Cf. A. Mirambel, *Grammaire du grec moderne*, París 1969, pp. XVII-XX.

(34) En Hesseling, *Le cinq livres de la Loi*, p. XLVI.

Los grados de comparación se forman mediante el adverbio *πλά* (Ex. 10,29) salvo un par de excepciones motivadas exegéticamente³⁵. Utiliza el presente de indicativo en lugar del participio presente (*χωρίζει* Gén. 1,6), prueba de que el participio presente ya no existía. Tal vez la mayor novedad consiste en que sólo emplea una forma de futuro y bastante rara: el subjuntivo precedido de la partícula *νά*. Quizás se deba al influjo de la lengua origen por desconocimiento de las diversas funciones del imperfecto hebreo o, lo que me parece más verosímil, sea una consecuencia de la gran literalidad del traductor que tiende a traducir siempre de la misma manera evitando un resto verbal (*θά, θέλω, θέ*) para el que no vea analogía en el original³⁶.

En cuanto a la *sintaxis* como en toda lengua calco —y éste es el caso de la versión griega de Constantinopla— es más hebrea que griega. Sin llegar al literalismo del traductor del libro de Jonás que mantiene *άνεμος μεγάλη* (Jon 1,8), porque en hebreo *ruah* es femenino³⁷, a veces descuida la concordancia más elemental de adjetivos y pronombres con los sustantivos a que se refieren: *ός* se mantiene indeclinable, tal vez por influjo del *'asher* hebreo (*τὰ νερά ός αποπάνου*, Gén. 1,7) y lo mismo ocurre con el relativo *όπου* (Gén. 19,14). El fenómeno antes aludido en el sintagma *φωνή αίματα* (Gén. 4,10) se debería a la reproducción literal del *status constructus* hebreo, en el que se flexiona la primera parte del sintagma permaneciendo inalterada la segunda, aunque Belléli ve en ello una señal de cómo el acusativo empieza a suplantar al genitivo³⁸. Otra clase de hebraísmos como la repetición del nombre con sentido distributivo, la expresión *ακουσμό νά ακούσετε* (Ex. 19,5) para reproducir el intensivo del infinitivo absoluto hebreo, o la especialización de palabras griegas de nueva creación para reproducir las distintas acepciones de una misma raíz hebrea (p.e. *δαγκάνω* = morder, para *našak* (Num. 21,6.8-9), *δαγκώνω* = prestar a usura, para *našak* (Dt. 23,20)), se encuentran ya en la lengua de la Septuaginta y esta última técnica fue empleada sobre todo por el traductor Aquila³⁹.

(35) Cf. Belléli en *Revue des Études Juives* 34, 1897, p. 153.

(36) Belléli en *Revue des Études Juives* 34, 1897, p. 142.

(37) D. C. Hesseling, "Le livre de Jonas". *Byzantinische Zeitschrift* 10, 1901, 208-217, p. 209.

(38) Belléli, *Deux versions*, pp. 261-262.

(39) Fernández Marcos, *Introducción a las versiones griegas*, p. 99.

El léxico no carece de interés: *'ebed* es traducido regularmente por *σκλάβος*, *'ereb* por *βράδυ*, *boqer* por *πούρνος*, *mayim* por *νερόν*, *lehem* por *ψωμί*, *zahab* por *μάλαμα*, *gan* por *περιβόλιον*, *bet* por *σπιτι*, etc. Hay cierta creatividad de nuevas palabras, sobre todo para reflejar aspectos de la cultura y tradiciones hebreas, y una incorporación moderada de latinismos y turquismos.

En suma, los fenómenos apuntados no son reductibles a un sistema coherente que permita insertar la traducción en alguno de los dialectos septentrionales o del Sur en que suele dividirse el griego moderno. Encontramos coexistiendo fenómenos opuestos y a veces contradictorios por lo que es preferible, por el momento, mantenerlo como un reflejo de la lengua común hablada en Constantinopla, una lengua sin tradición literaria excepto en los términos relativos al culto y más específicos de la tradición judía.

Veámos antes cómo la versión al ladino del Pentateuco de Constantinopla podía considerarse junto con la Biblia de Ferrara como la culminación de una serie de traducciones medievales en lengua vulgar, las Biblias romanceadas españolas, que incorporaba a la vez una tradición exégetica importante cuyos máximos representantes eran Abrahán Ibn Ezra de Toledo (1089-1167) y Mošē ben Naḥman (Naḥmanides) de Gerona (1194-1270). ¿Se da algo semejante en la traducción al neogriego? Si el autor desconoce la lengua literaria y los autores griegos del pasado, ¿tiene al menos un puesto en la cadena de tradición judía dentro del imperio bizantino?

Al intentar establecer estos nexos topamos con la pobre producción literaria de los judíos bizantinos tal como hoy la conocemos y comparada con la brillante tradición de los judíos medievales españoles⁴⁰; y establecer el puente de una tradición ininterrumpida entre la producción literaria judeo-helenística y los escritos judíos del s. XIV o XV le parecía a Frankl impensable a finales del s. XIX⁴¹. Sin embargo esta afirmación de Frankl no se puede mantener hoy puesto que paulatinamente han aparecido eslabones

(40) Cf. Starr, *The Jews in the Byzantine Empire*, pp. 76-79.

(41) Cf. P. F. Frankl en *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 24, 1875, 516: "Zwischen der jüdischhellenistischen Literatur und dem Werke eines griechischen Juden des 14. oder 15. Jahrhunderts lässt sich gar keine Continuität erkennen oder auch nur voraussetzen".

sueltos de una cadena de traducciones bíblicas al griego que, dado el conservadurismo judío en materia religiosa y litúrgica, podemos suponer que no se ha interrumpido. Parece claro que los judíos residentes en países de habla griega continuaron traduciendo la Biblia y que para estas traducciones se sirvieron de expresiones y adoptaron unas técnicas de traducción literal muy semejantes a las que practicó el traductor Aquila en el s. II d.C. Por la *novella* 146 de Justiniano sabemos cómo esta traducción seguía usándose todavía entre los judíos del s. VI: “At vero ii qui Graeca lingua legunt LXX interpretum utentur translatione... verum... licentiam concedimus etiam Aquilae versione utendi”. Cuando el griego dejó de ser lengua franca en el Oriente Próximo surgieron en suelo griego nuevas versiones judías al griego medieval de las que sólo se conservan fragmentos. Un primer elenco de estos restos lo hizo Blondheim en 1924 probando, mediante un análisis de los lugares paralelos en las diversas versiones, el influjo de la Septuaginta y sobre todo de Aquila en dichas traducciones judías⁴². Por fin en mi *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*⁴³ hice un recuento más pormenorizado de estos testimonios, algunos de ellos inéditos, como los himnos en griego aljamiado que se encuentran en diversos manuscritos de la Biblioteca Bodleiana de Oxford⁴⁴. Como restos de estas traducciones judías que circularon en la época bizantina y que sólo han dejado huellas en los márgenes de algunos manuscritos de LXX hay que interpretar: la serie de notas en cursiva en los márgenes del ms. *A 147 Infr.* de la Biblioteca Ambrosiana de Milán (Octateuco Fragmentario), puesto que al autor anónimo de estas notas se le denomina en un pasaje de Gén. 47, 31 τὸ ἰουδαϊκόν; los fragmentos de Qohelet 2,13-23 procedentes de la colección Taylor-Schechter de la Biblioteca de la Universidad de Cambridge y publicados en transcripción griega por Blondheim; la traducción interlineal al neogriego del libro de Jonás hecha en Corfú en el s. XII y publicada por Hesseling; el *Graecus Venetus* de la *Bibl. Marciana* de Venecia (s. XIV): traducción directa del

(42) D. S. Blondheim, “Échos du Judéo-hellénisme. Étude sur l'influence de la Septante et d'Aquila sur les versions néo-grecques des Juifs.” *Revue des Études Juives* 78/79 (1924) 1-14.

(43) Fernández Marcos, *Introducción a las versiones griegas*, pp. 161-173.

(44) Cf. A. Neubauer, “On Non Hebrew Languages Used by Jews.” *The Jewish Quarterly Review* 4, 1891/92, 9-19, p. 18.

hebreo en griego ático reservando el dórico para los pasajes del AT escritos en arameo. Aunque se discuta sobre si el autor de esta traducción fue judío o cristiano, hay una serie de rasgos en la traducción que indican que su autor al menos fue educado por maestros judíos⁴⁵.

Pero lo más curioso es que frente a la opinión de Hesseling —que mantenía que la versión al neogriego de Constantinopla era completamente independiente de la Septuaginta y que tampoco encontraba rasgos de parentesco entre ella y las versiones conservadas fragmentariamente en la Hexapla de Orígenes—⁴⁶ se puede detectar también un influjo y parentesco especial entre alguna de estas versiones que hemos mencionado y el Pentateuco neogriego. Una colación sistemática de las lecturas marginales del ms. *A 147 Infr.* de la Ambrosiana de Milán, según el aparato de la edición de Brooke-McLean con el texto de Septuaginta, Aquila, Símaco, Teodoción y el neogriego de Constantinopla me permitió constatar cómo esta versión judía medieval, *τὸ ἰουδαϊκόν*, se inserta en una línea de traducción que conduce a la del Pentateuco de Constantinopla. Ya que las coincidencias en el léxico y en algunas técnicas de traducción no se explican sólo por el hecho de que ambos traductores viertan con gran literalidad de un mismo texto hebreo (no ocurre lo mismo con el resto de los traductores que traducen también literalmente), ni siquiera por la mayor proximidad cronológica entre ambos. Incluso para aquellas palabras para las que el griego cuenta con distintos sinónimos o posibilidades de traducción las coincidencias entre dicho traductor medieval y la versión griega del Pentateuco de Constantinopla no parecen fortuitas⁴⁷. Desgraciadamente, poco más podemos añadir acerca de la identidad de este traductor anónimo medieval y las circunstancias en que realizó su traducción, puesto que sólo nos han llegado frag-

(45) Fernández Marcos, *Introducción a las versiones griegas*, p. 164.

(46) Hesseling, *Les cinq livres de la Loi*, p. 11, nota 5.

(47) Fernández Marcos, *Introducción a las versiones griegas*, p. 168. Para una descripción reciente de este manuscrito de la Ambrosiana cf. J. W. Wevers, *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. III, 1 Numeri*, Gotinga 1982, pp. 7-8. El manuscrito es del s. V, pero fue sometido a diversas correcciones, entre ellas las de un restaurador medieval. De éste último que corrigió todo el manuscrito proceden también la mayoría de las lecturas marginales (I^b) tomadas, en mi opinión, de una supuesta versión judía.

mentos incorporados a la historia de la transmisión de Septuaginta en los márgenes de un manuscrito. Pero si hay que aventurar una hipótesis me inclinaría por la zona del Epiro como lugar más propicio para la génesis de dicha traducción. En efecto, esa zona fue particularmente fecunda en traducciones judías durante la Edad Media. De allí procede la traducción interlineal del libro de Jonás a la que antes aludíamos, escrita en el dialecto de Corfú. Y según una antigua tradición que relata Eusebio de Cesarea en su *Historia Eclesiástica* VI, 16, en Nicópolis de Acio fue encontrada otra traducción bíblica fragmentaria, la *quinta*⁴⁸. Como muestra del conservadurismo judío en el campo de las traducciones bíblicas, Belléli aduce otro testimonio interesante. Según él profesores de hebreo de esta región del Epiro traducían el Pentateuco a finales del s. XIX con las mismas palabras de la versión griega de Constantinopla aunque estuviera llena de expresiones desusadas y extrañas para ellos⁴⁹.

En el Talmud de Jerusalén se conserva una sentencia atribuida a R. Simeón ben Gamaliel (primera mitad del s. II d.C.) según el cual la única lengua extranjera permitida para la transcripción del Rollo de la Ley era el griego, pues se había comprobado después de un examen que era la lengua que mejor lo traducía⁵⁰. En efecto, después del arameo, fue el griego la primera lengua extranjera utilizada por los judíos⁵¹. Y al griego fue la primera traducción del Pentateuco, la Septuaginta, en tiempos del rey Tolomeo II Filadelfo (285-246 a.C.), un fenómeno sin precedentes en la antigüedad y de consecuencias incalculables para la difusión de la Biblia hebrea en Occidente⁵².

Entre la primera traducción de la Ley judía al griego hecha en la Alejandría Tolemaica del s. III a.C. y la versión al neogriego del Pentateuco de Constantinopla existen paralelos difíciles de pasar por alto. Ambas fueron hechas por judíos de la diáspora con una

(48) Fernández Marcos, *Introducción a las versiones griegas*, p. 140.

(49) Belléli, *Deux versions*, pp. 251-252. Este conservadurismo lo confirma asimismo Blondheim, *Échos du Judéo-hellénisme*, p. 6 a propósito de la comunidad karaíta de Constantinopla y la resistencia que opuso a A. Firkowitz cuando en 1831 quería sustituir el griego por el turco en la enseñanza de la Biblia.

(50) Meg. I, 9 (8) del Talmud de Jerusalén (ed. M. Schwab), París 1930.

(51) Cf. Neubauer, *On Hebrew Languages Used by Jews*, p. 9.

(52) Fernández Marcos, *Introducción a las versiones griegas*, pp. 21-23.

misma finalidad litúrgica y pedagógica. La Septuaginta sirvió además de marco legal para los judíos que vivieron en el imperio de los Lagidas. La existencia de los *πατρίους νόμους* o leyes ancestrales les permitió constituir un *πολίτευμα* semiautónómico reconocido por la administración lagida⁵³. Y hemos visto cómo en la génesis del Pentateuco de Constantinopla también hay indicios de una política de unificación de las distintas comunidades judías de la capital, convertida en crisol de una población inmigrante de muy diversa procedencia.

Pero tampoco se pueden disimular las diferencias: la Septuaginta se convirtió muy pronto en una versión autónoma que probablemente llegó a reemplazar a la Biblia hebrea en la liturgia sinagoga. Además la misma lengua que abría el acceso a la Ley de Moisés a los judíos alejandrinos, les abría también el acceso a la deslumbradora cultura griega. Surgió muy pronto toda una literatura judeohelenística de propaganda y, gracias a una de las paradojas más curiosas de la historia, al ser aceptada la Septuaginta como Biblia oficial del Cristianismo se convirtió en vehículo de transmisión de la cultura hebrea a Occidente. En cambio la versión de Constantinopla nunca se independizó del texto hebreo. Es más, al utilizar los caracteres hebreos cerró todo acceso a la lectura a los no judíos y excluyó por tanto toda intención proselitista. Este tipo de traducción literal editada junto al texto hebreo nunca consiguió una existencia propia sino sólo referida al original, el único que podía ser usado en las ceremonias religiosas⁵⁴. La helenización de estas comunidades judías de Constantinopla era tal que no podían entender otra lengua que no fuera el griego, que sin embargo no sabían leer y escribir más que en caracteres hebreos. Los usuarios

(53) Cf. **D. Barthélemy**, "Pourquoi la Torah a-t-elle été traduite en grec?" En *On Language, Culture, and Religion: in Honor of Eugene A. Nida*, La Haya 1974, 23-41, pp. 29-30.

(54) El grado de helenización de la comunidad judía de Constantinopla es bien distinto del de la comunidad de Alejandría. En Bizancio no conocemos ninguna obra original de los judíos escrita en griego, mientras que el judaísmo helenístico escribió en griego una de las páginas más brillantes de la historia de la literatura judía. Sobre este contraste entre el Judaísmo que siempre ha mantenido el texto original hebreo en sus ceremonias religiosas y el Cristianismo como religión que ha traducido constantemente sus Escrituras cf. las reflexiones de **Ch. Rabin** "Cultural aspects of Bible translation" en *Armenian and Biblical Studies* (ed. by M. E. Stone), Jerusalén 1976, 35-49, p. 42.

<p> אישטאט לט פאלכראט קי הבול משה אמת ישל אן פשי דיל ירדן אמיל דיינדטן איכלה לייאננה א אאישקואינפרה די כפן אינטו פארן איינמרי תופל יילן אי חצרות אי ריזכא אונז ריאש די חרב קארינה די פ מכני די שעידי השטרי קיש ב כרעו אי פואי אין קאר נסח אביש און אונז קיש זין א אונז גאול קיש האבול מסח אהינטש די ישראל קוש פון לוקי איקופידו גאול א אאיליש אינמאיש ריש הירד אה סיון ריני גיל א אמורי קי אישטן אק חשבון אי אה ענר די ריל בש קי אישטאן אין עטרת אין ארבעו אין פרטיני איל ירדן אין סיהר די פואב זין ילונטו מסח ר ץ ריקלא אר אלה ץ </p>	<p> להחרכים אשר דבר משה אל כל ישראל בעבר ה ירדן נסר בר ב בער בה מול סוף בין פאר ובי תפלול וחסרת ודתב אחר עשר זמסחרב דרך שער עד קדש ברנע והי בארבעים טח בעשתי עשר חוט באתר לחוט דבר משה אל בני ישראל בכל אשר צוח ידת אתם אלהם אחרי חבתו את סיון מלך האמרי אשר ישב בהשבון ואת עונ מלך חבשן אשר ישב בעטרת בארבע בעבר הירדן בארץ מואב הוא אל משה באר את אייטו בואב אחלישן אומשה נראליניסן </p>	 <p> אלה אנסאט סא ליא אנט אשיריכן או מסח פ פרז אולטון ישראל אישטו פרסאטו ירדן אישטו ארישו אישטו כבו הגנבהטו סוף אנסאט טיפארן קי אנמטא קי הפל קילוכן חצרת קי די ו זכבו אחד ארקא טיש אפוס ח'יב שטרטא אודוטו שער אישטו קיש ברנע יהי קי אישטו אשטא טי כרא כרזכא אישטו ארקא טיכא אישטו כניאטו מינו אשיריכן אומשה פרזטא פריאטו ש ישראל עטן אהלו אישטו אפניל אוק רישטא אטון פרזטא אפטוטו אורי אישטו אופד אריןטו סיון וזיליטו אמרי אישטו אקטון אישטו ח חשבון קי טון עונשיליטו פו כשן אישטו אקתטון אישטו א עטרתו אישטו ארבעו וכעבר אישטו אפרטאטו ירדן אישטו </p>
--	---	--

Fig. 1 Texto trilingüe del Pentateuco de Constantinopla correspondiente a Deuteronomio 1,1-5. La columna de la derecha es el texto griego en aljamiado, la del centro es el original hebreo y la de la izquierda, la versión judeo-española también aljamiada.

de esta versión al menos tenían que saber leer el hebreo aunque no lo entendieran.

Sin embargo, no deja de ser la primera traducción en lengua vulgar de una parte de la Escritura que ha tenido el honor de ser impresa. Pese al ropaje semítico es un monumento del griego hablado en la Constantinopla del s. XVI, y exponente y culminación de una cadena de traducciones judías al griego que acompañan inexcusablemente a la peculiar circunstancia histórica de la diáspora.

DEUTERONOME.

I.

1. ἐποῦτα τὰ λόγια δε ἐσύντυχεν ὁ Μωσε πρὸς ὅλο τὸν Ἰσραηλ εἰς f. 323.
τὸ πέραμα τοῦ Ἰαρδεν εἰς τὴν ἔρημο εἰς τὸν κάμπο, ἀνάγνωστις τὸ Σουφ
ἐνάμεσα τῆ Παραιν καὶ ἀνάμεσα τῆ Θεοφελ καὶ Λαβαν καὶ Καζεροθ
καὶ Δι-Ζααβ.
2. ἑντεκα μέρες ἀπὸ τῆ Χορεβ στρατὰ ἄρος τοῦ Σειρ, ὡς τῆ Καδες Βαρνεα.
3. καὶ ἦτον εἰς τὰ σαράντα χρόνια εἰς τὸν ἐντέκατο μῆνα εἰς τὴ
ἀνὰ τοῦ μηνοῦ ἐσύντυχεν ὁ Μωσε πρὸς τὰ παιδῶν τοῦ Ἰσραηλ, σὰν ὅλο
εἰς ἐπαράγγειλεν ὁ κύριος αὐτὸν πρὸς αὐτουνοῦς.
4. ὕστερα ὅπου ἔδειρεν τὸ Σιχον βασιλῆα τοῦ Εμορι δε ἐκάθετον εἰς
τὴν Χεσβον καὶ τὸν Ου βασιλῆα τοῦ Βασαν δε ἐκάθετον εἰς τὴν Ασθαροθ
εἰς τὴν Εδρει.
5. εἰς τὸ ἀπέραμα τοῦ Ἰαρδεν εἰς τὴν ἡγῆ τοῦ Μοαβ ἐθέλησεν ὁ
Μωσε νὰ δαλύνη τὴν | ὀρμηνεῖα ἐτούτην τοῦ εἰπεῖ· f. 324.

Fig. 2 Transcripción griega del mismo texto. Edición de Hesselning.