



e la *Septuaginta* a Bizancio: transiciones en la historia de una lengua

José Pablo Martín

CONICET/

Universidad Nacional de General Sarmiento
Argentina

Resumen: El artículo se refiere a diversas funciones político-culturales que la lengua griega tuvo en su larga historia. En la Biblioteca de Alejandría existía el supuesto de que era el idioma en el que se expresaba lo universal: todo lo humano era traducible 'al griego'. Dentro de este marco histórico, la versión de la Biblia o *Septuaginta* significó para los judíos alejandrinos la difusión universal de un 'texto' particular: la Ley de Moisés. Cuando el Imperio romano en su forma griega quiso difundir este texto como parte de la fe cristiana, encontró que las naciones circundantes eran generalmente ágrafas. Entonces, el alfabeto y la morfología griegas sirvieron de base para crear nuevas grafías e impulsar nuevos desarrollos lingüísticos.

Palabras clave: lengua griega | *Septuaginta* | Filón | Alejandría

From *Septuagint* to Byzantium: transitions in the history of a language

Abstract: The article deals with different cultural and political functions which the Greek language had in the course of its long history. The assumption of the Library of Alexandria was that the Greek language was able to contain the universal, in the sense that all human thought was translatable into Greek. Within this historical frame the version of the Bible or *Septuagint* represented for Alexandrian Jews the universal diffusion of a particular 'text': the Law of Moses. When the Greek Roman Empire wanted to spread this text as a part of its Christian faith, it found that most of the surrounding nations lacked written language. The Greek alphabet and morphology, then, acted as a basis on which to produce new writing methods and linguistic developments.

Keywords: Greek language | *Septuagint* | Philo | Alexandria

La Septuaginta y la transposición de caracteres.

Cuando Ptolomeo Filadelfo decide universalizar el criterio de colección de libros para la Biblioteca del Museo de Alejandría se encuentra con una dificultad. Según nos narra Aristeas en su *Carta a Filócrates*,¹ “Demetrio Falero, bibliotecario por encargo del rey, recibió cuantiosas sumas de dinero para reunir de la manera más completa posible todas las obras aparecidas en el mundo entero, y llevó a cabo la intención del rey en cuanto pudo mediante compras y transcripciones (μεταγραφάς)” (*Lettre* 9). Pero Demetrio advierte un problema, según la narración de Aristeas. En el caso de las Escrituras judías no basta transcribirlas, es decir copiarlas, pues, como dice allí mismo (*Lettre* 11):

Ἐρμηνείας προσδεῖται, χαρακτῆροι γὰρ ἰδιοίς.

Es necesario interpretarlas, porque tienen caracteres propios.

Observamos, pues, una distinción entre transcribir e interpretar, entre μεταγραφεῖν y ἔρμηνεύειν. Para transcribir basta una técnica bibliotecológica, para interpretar (caracteres) se necesita una ciencia más alta, que nunca hasta entonces había sido puesta en ejercicio con las consecuencias que rodearon la traducción de la Biblia hebrea.² El presente artículo pretende ofrecer una mirada sobre la historia de la *Septuaginta* como agente de *interpretación* en el sentido de ‘interpretación de caracteres’. En esta historia, la versión griega de la Biblia juega funciones inversas, primero es ella la que exige un pasaje de caracteres hacia el griego en un sentido lingüísticamente centrípeto, más tarde en la época bizantina, será ella la que provoque un movimiento centrífugo desde el griego al impulsar la producción de caracteres que dieron el soporte de escritura a las lenguas orales de varias naciones que Bizancio incorporó a su cultura.

El contexto de la Biblioteca de Alejandría

La necesidad de transponer signos de escritura para el proyecto de la Biblioteca excedía, sin dudas, el caso de los textos hebreos. Cada cultura no griega que era llamada al tesoro de la colección poseía ‘caracteres propios’, no solamente la Biblia de la que nos habla la *Carta de Aristeas*. Este autor, que procura hacerse pasar por heleno siendo judío y aspira a demostrar que había sido testigo presencial de los hechos cuando dependía de tradiciones de su comunidad, destaca al máximo la dificultad de la transposición de caracteres con objeto de dar mayor

relieve a la solución milagrosa del problema en general: supone en la transposición de la *Septuaginta* una intervención divina de la misma jerarquía que en el momento de la inspiración original. Se pretendía salvar de este modo una objeción judía, que se refería a la inmutabilidad de la materia lingüística que contenía la revelación de Dios, y una suposición griega, aquella que considera universalmente humano sólo lo que ha sido expresado en lengua griega. Late en las tradiciones sobre la Biblia griega y en los informes antiguos sobre la Biblioteca la polémica sobre la *ecumene*. ¿Cómo debe entenderse lo 'universal humano', concepto que afloraba diversamente en la cultura helenista y en la tradición bíblica y constituía un modo central de sus respectivas legitimaciones políticas?

La Biblioteca desarrolla un ideal científico, con raíces aristotélicas y concebido por discípulos de Teofrasto (cfr. Estrabón, *Geographica* 13.1.4), por el que toda la realidad natural, social y técnica puede ser comprendida en una visión articulada donde cada una de sus partes refleja la presencia de formalidades actuantes e inteligibles. El avance alejandrino de las ciencias naturales es, en parte, continuidad de los últimos trabajos de Aristóteles. La colección de los documentos culturales de los diversos pueblos, incluidos los indios del Rey Ashoca y probablemente de los chinos, puede leerse como continuidad del análisis aristotélico de las constituciones de las ciudades helenas. El concepto de que todo lo humano es traducible, y por tanto transferible a un idioma común, *koiné diálektos*, abre paso a un extenso proyecto político y cultural. Este plan despliega dos consecuencias mayores en la historia de sus efectos: una, es de naturaleza político cultural, es decir, la absorción del proyecto por una potencia victoriosa y organizadora, como fue Roma, y otra, es de naturaleza cultural política, vale decir, la *Septuaginta*. En efecto, ninguna obra traducida o transcripta durante la formación de la Biblioteca o del Serapeo tuvo tantas consecuencias como ésta, en cuanto ofrece el marco cultural del nacimiento y del desarrollo del cristianismo, en general, y de Bizancio, en particular. El pensamiento de los judíos alejandrinos justificaba esta traducción no solamente para que constara en la diversidad bibliotecológica de Alejandría, sino para que *la totalidad del género humano* tuviera oportunidad de recibir la ley universal de Moisés (cfr. Filón, *De vita Mosis* 2.36). La misma traducción contiene una semilla política decisiva. Me refiero a *Génesis* 49.10, donde leemos según el griego: "No faltará príncipe de Judá, ni el cetro caerá de sus muslos hasta que venga aquel a quien le está reservado, aquel que será la expectación de las naciones". Siglos después, esta interpretación mesiánica será uno de los tópicos en discusión entre

los maestros judíos que impugnan la fidelidad de la traducción y los cristianos que la mantienen (cfr. Justino, *Diálogo con el judío Trifón* 120.4). En el s. IV, Eusebio de Cesarea, teólogo de Constantino, expondrá una detenida exégesis de este pasaje en un capítulo clave de su *Demonstratio Evangelica* (Eusebio, *Demonstratio Evangelica* 8.1.2-52), donde sostiene la tesis del traspaso del cetro de Judá al Mesías Jesús, del que el poder romano, fundador por entonces de Constantinopla, constituye el reflejo terrestre. El encuentro del universalismo judío expresado “en griego” y adoptado por el cristianismo con el ‘natural’ ecumenismo de la ideología del imperio romano constituye entonces un elemento fundacional de la tradición de Bizancio, tradición en la que el texto de la *Septuaginta* seguirá jugando un papel importante en la historia de la lingüística.

La Carta de Aristeas

Existe una larga discusión sobre si la traducción de la *Septuaginta* se hizo en el marco del proyecto ecumenista de la Biblioteca de los Lápidas, o si más bien fue una tarea interna y lenta de la comunidad judía de Alejandría entre los ss. IV y II a.C. (cfr. Harl-Dorival-Munnich 1988; Fernández Marcos 1993, 1985). Hay argumentos abundantes en ambas direcciones, y a mi parecer, la solución no debe encontrarse excluyendo alguna de las dos, sino juzgándolas complementarias.³ Por una parte, los judíos alejandrinos habían logrado una autonomía cultural relativa respecto de Jerusalén, adoptando el idioma griego incluso como vehículo de las palabras sagradas; por otra parte, los administradores helenistas querían conocer la Ley según la cual organizaba su vida la ciudadanía judía alejandrina (πολίτευμα, *Lettre* 310). La *Carta de Aristeas* debe interpretarse como una apología histórica, religiosa y política de la versión griega de la Biblia, en cuanto documento público alejandrino y como fruto especial de la empresa oficial de la Biblioteca. Con ello, el autor de la *Carta* quiere consolidar, mientras se podía, la posición pacífica del judaísmo alejandrino; quiere también respaldar religiosamente la autonomía sin ruptura de su propia comunidad respecto de Jerusalén y dentro de Alejandría, y por último, quiere, como lo hace también el primer filósofo del judaísmo Aristóbulo (Martín 1982: 64-95), presentar la Ley de Moisés como modelo ético, legal y filosófico ante la cultura universalista imperante. Si la intención de formar una Biblioteca universal en Alejandría era parte de un proyecto político, no es menos política la perspectiva de la *Carta de Aristeas*, y va más allá de un ejercicio de defensa de lo propio: ofrece a la sociedad un modelo ético político considerado

implícitamente superior, la Ley de Moisés, en los mismos términos de la filosofía griega.⁴ Esta es la función del *Symposion* desarrollado en la carta (*Lettre* 187-274). Esta extensa parte del documento constituye un tratado independiente sobre el gobierno, en el que el rey hace una pregunta a cada uno de los 72 sabios judíos y recibe su correspondiente respuesta. La forma de *quaestiones et solutiones* es greco helenística, y los contenidos ético políticos constituyen una búsqueda profunda de síntesis de puntos de vista griegos y judíos. La Epístola no contiene solamente rasgos de apología, también se asemeja a un protréptico, como una presentación de la legislación judía a todos los hombres cultos, es decir, que podían leer en griego.

Un argumento semiótico: el lenguaje perfecto

Los judíos alejandrinos celebran la fiesta anual de la *Septuaginta* como memoria fundacional. Se trata, literalmente, de festejar una traducción.⁵ La ampliación de la leyenda de la traducción milagrosa crece cada vez con más detalles y despliegues.⁶ Filón incluso intenta una explicación sorprendente sobre la calidad de la traducción, utilizando la analogía del lenguaje geométrico, el más perfecto de los lenguajes posibles porque no permite ninguna ambigüedad ni redundancia (*cf.* Filón, *De vita Mosis* 2.39; Martín 1992: 49-58). ¿Por qué el lenguaje geométrico es la perfección? Porque produce los signos, los significados y las cosas significadas; es el momento en el que el humano se acerca más a lo divino, desde el punto de vista lingüístico, porque realiza una operación semejante a la palabra creadora de Dios, que crea los significantes, los significados y las cosas contemporáneamente; la Biblia, por otra parte, es el signo de los significados y de las cosas de la creación. La traducción de la Biblia, en este sentido, es una segunda creación de los signos divinos, en otra grafía, morfología y léxico, sin que falte ni sobre nada. Filón corona su noticia de la celebración anual en la isla de Faro con estas expresiones programáticas:

Mi opinión es que todos, abandonando cada uno sus costumbres particulares y dando un firme adiós a las leyes de su país, pasarán a honrar las nuestras exclusivamente, ya que el resplandor de estas leyes en momentos felices para nuestra nación oscurecerá a las demás, como el sol naciente oscurece a los demás astros.

En este contexto, la traducción adquiere independencia del texto original, y se presenta en la ecumene grecorromana como una propuesta racional y divina, base de la ley natural en cuanto contiene la narración de la *Génesis* de todas las cosas.

La *Septuaginta* no solamente entra en la Biblioteca de la ecumene, entonces, también exige para sí el objetivo político final de la misma Biblioteca.

El cristianismo

Los textos cristianos, en los inicios, no deliberan entre alternativas sobre cuál de las versiones bíblicas debe considerarse autoritativa, simplemente nacen ya en el ámbito de la *Septuaginta*. Tanto el Nuevo Testamento como la literatura patrística pueden considerarse una proyección sorprendente de la idea de que los anuncios de la Ley, los Profetas y los Escritos, leídos en griego, se habían cumplido en Jesús y se estaban cumpliendo en la comunidad de creyentes. Si hubo discusión sobre la autoridad del texto, ésta vino desde afuera del cristianismo, como lo revela el *Diálogo con el judío Trifón*, del apologista Justino. La objeción de Trifón apunta a la inexactitud de algunos pasos de la traducción mientras defiende la autoridad inexcusable del original (Justino, *Diálogo* 68.7; *cfr.* Martín 1977: 327-344); el cristiano Justino, por su parte, admite que para la discusión con Trifón no vale argumentar desde la versión griega, pero objeta al judío que sus maestros se hayan puesto a hacer otra traducción rectificadora después que Jesús cumpliera los anuncios mesiánicos tal como se expresan en la *Septuaginta* (Justino, *Diálogo* 71.1). Cuando emerge la literatura latina cristiana, recién hacia finales del s. II, Tertuliano vuelve a señalar ese punto umbilical de la comunidad, recordando que en el Serapeo de Alejandría se custodian los códices de la Biblia griega y de sus originales hebreos (Tertuliano, *Apologeticum* 18.8). Las traducciones de los libros bíblicos que componen la llamada *vetus latina*, por otra parte, siguen el modelo de la *Septuaginta* (*cfr.* Harl 1988: 289). Lo mismo puede decirse de las versiones coptas que se hacen en el s. II (*cfr.* Botte 1960a: 818-824).

Desde el punto de vista de la teoría de la escritura, los cristianos retoman el argumento filoniano, que en conceptos de Hilario de Poitiers (*cfr.* Hilario, *Coment. in Psalm* 2.3; Pelletier 1962: 85) puede expresarse así: el que inspiró al autor puede inspirar también al traductor. Pero hay otra visión más compleja que los cristianos antiguos hacen explícita de variadas maneras. La providencia divina no solamente inspira un texto sino que conduce en correlación los hechos históricos generales que permiten la propagación de esos textos, las Escrituras (*cfr.* Orígenes, *De principiis* 4.1.1; San Agustín, *De doctrina christiana* 2.15.2). En otras palabras, a la expansión de la fe cristiana entre gentes de todas las naciones, posibilitada por la unificación cultural grecorromana, corresponde el instrumento lingüístico apto para

difundir los términos de la nueva fe, que no es otro que la versión griega del documento hebreo.

Alejandro, Cesarea, Antioquía, Bizancio

El cristianismo comienza a tener escuelas según el modelo griego. En Alejandro surge la más importante, que durante el s. III, y debido a conflictos internos, produce el traslado de Orígenes, su hombre clave, hacia Cesarea. Aquí se trabaja en equipo durante años aplicando las técnicas del Museo y del Serapeo a la *Septuaginta*. Estas técnicas están centradas en los dos términos que atraviesan mi exposición: transcribir e interpretar. Copiar y 'trans-ducir'. La escuela cristiana encuadra diferencias semánticas de las versiones según las diferencias gráficas y fonéticas de las lenguas y de sus tradiciones. La Biblia de Orígenes en seis columnas, *Héxapla*, fija en su quinta columna la revisada, que la tradición cristiana bizantina expandirá por el mundo y mantendrá hasta hoy como texto vivo. Durante el s. IV, emerge con fuerza la escuela cristiana de Antioquía, que recorta el entusiasmo alegórico de los alejandrinos pero que utiliza instrumentos también alejandrinos para constituirse en uno de los afluentes de la tradición bizantina, con instrumentos tales como papirología, filología, lexicografía, cronología, topografía, exégesis, hermenéutica.

En esa misma época, sobre Bizancio, Constantino funda Constantinopla y los técnicos de las escuelas mencionadas expanden sus tareas a la edición etiópica de la Biblia (*cf.* Botte 1960b: 825-830) y a la revisión de la primera traducción siria de la Biblia hecha desde el hebreo, la *Peshitta* (*cf.* Trebolle Barrera 1993: 271-340), revisión que da por resultado lo que denominamos comúnmente Biblia de Edesa,⁷ adaptación siria a las perspectivas de la *Septuaginta* y a los cánones técnicos alcanzados en Cesarea y Antioquía. Hasta este momento, las expansiones literarias de la Biblia desde el griego se habían hecho hacia idiomas relativamente desarrollados, es decir, que contaban previamente con lenguaje escrito y con su correspondiente alfabeto.

La expansión bizantina

A partir del s. IV, Bizancio se convierte en el vivero de las plantaciones grecocristianas de la reorganización del imperio romano, corrido decididamente hacia el oriente y el norte. No voy a considerar ahora todos los aspectos de esta expansión, sino esquemáticamente uno de ellos: la creación de Bibliotecas,

ocasionalmente su destrucción, en el contexto de las guerras o luchas entre ortodoxos y heterodoxos. Incorporar pueblos al imperio significaba cristianizar, más que helenizar, y cristianizar significaba enseñar, y enseñar significaba transcribir y traducir. La Biblioteca de la misión bizantina –pensemos en varias de ellas pero particularmente en la armenia– consistía en un centro compuesto por el libro de los Proverbios, los Evangelios, los Salmos y el profeta Isaías. Progresivamente se traducía toda la *Septuaginta* y el resto del Nuevo Testamento. Se continuaba la traducción con obras de Orígenes, Juan Crisóstomo, Teodoreto y otros Padres; con sorpresa para nosotros se tomaron el trabajo de traducir los larguísimos tomos de Filón de Alejandría al armenio, como veremos más adelante.

La expansión cultural de Bizancio era movida por la idea político religiosa de una monarquía terrenal reflejo de la monarquía celestial, y también por las luchas por la ortodoxia, que forzaban ocasionalmente a alguna de las partes a emigrar y misionar en tierras lejanas. De cualquier manera, la expansión bizantina encontraba un marcado desnivel cultural en los pueblos incorporados a su área, pues se trataba por lo general de pueblos con lenguajes ágrafos. La respuesta más común de Bizancio no fue la de enseñarles griego para que leyeran la Biblia, sino crear la morfología alfabética para traducir por escrito, como un nuevo instrumento de comunicación y dominio. Así crean interpretaciones gráficas de las fonéticas particulares de las naciones circundantes y amplían sus capacidades lexicales y sintácticas orales hacia el mundo bíblico, científico y administrativo (*cf.* Tovar 1990). En el mismo s. IV los bizantinos crean por primera vez literatura germánica escrita, sobre la base de un alfabeto producido desde el griego y la grafía rúnica. Los destinatarios eran los godos asentados en la Mesia inferior, hoy Bulgaria. Se conservan varios ejemplares de esta Biblia, traducción de la *Septuaginta* y del Nuevo Testamento (*cf.* Metzger 1977: 390-393). Esta rama cultural no tuvo desarrollo por el desplazamiento de los godos hacia las áreas latinas. Pero los registros conservados de estas traducciones son una base excelente para conocer las primeras grafías germánicas conocidas.

La creación de la cultura armenia escrita

La segunda creación de un alfabeto se debe a la casi mítica actuación de Mesrop (Machtotz) en el s. V. Inventa la grafía Grabar, base del armenio actual y recoge la tradición de Gregorio el Iluminador, apóstol de Armenia (*cf.* Leloir 1960a: 810-818). El alfabeto Grabar tiene 36 letras, 21 del griego, 11 con el estilo griego y 4

inspiradas en el siríaco; el sistema recoge y sistematiza la sustancia fonética del idioma hablado y expande considerablemente las condiciones de la lengua. Escuelas de traductores editan una Biblia basada en la *Septuaginta* combinada con la versión de Edesa, y aplican adaptaciones según evolución manuscrita de la versión griega en los siglos siguientes, texto que compone la Biblia actual de los armenios. Sabemos que el paso de la pura oralidad a la escritura y de la escritura a la Biblioteca que perdura en el tiempo, equivale a la conformación misma de una cultura, y la armenia es un nítido ejemplo. Las escuelas de traductores utilizan con frecuencia el método de la mimesis morfológica, que consiste en recrear los compuestos griegos con elementos correspondientes de la lengua armenia oral. Con ello instauran una dialéctica entre el lenguaje vivo de una cultura y las expresiones especializadas de las bibliotecas.

La biblioteca, por otra parte, se construye en forma concéntrica. La Biblia en el centro, la exégesis bíblica a su alrededor, como el alejandrino Orígenes y otros bizantinos y antioquenos cristianos, opciones eruditas de otras versiones al griego de la Biblia, como la de Símmaco, textos científicos y literarios griegos, y algo sorprendente para nosotros, una traducción de gran parte del extensísimo corpus de Filón de Alejandría. D. T. Runia (1992: 78-86), estima que de la extensa obra de Filón ha llegado a nosotros en griego solamente la mitad; de la otra mitad, un tercio nos es conocido solamente por la traducción armenia. Nos podemos preguntar por los motivos que tuvieron los traductores para imponerse tanto esfuerzo respecto de una autor relativamente alejado de su contexto histórico. La respuesta a este interrogante podría referirse a dos aspectos funcionales del judío alejandrino: por una parte Filón pertenece a la tradición alejandrina de intérpretes de la *Septuaginta*, y por otra parte, es un nexo excepcionalmente apropiado para incluir en la biblioteca también los textos de Platón o de Hesíodo o de cualquier griego clásico con la seguridad de que podrán ser interpretados sin discrepancias respecto del texto de Moisés. Dicho con otras palabras, los armenios – bizantinos no solamente tradujeron la *Septuaginta*, tradujeron su mundo cultural, que portaba en sus entrañas la Grecia clásica, el helenismo alejandrino y la patrística cristiana. Y en diálogo *semiótico* con esta biblioteca recrearon su propia cultura, en un contexto político complejo y dependiente.

Otras producciones de alfabetos

La tercera producción de una grafía a partir del s. V, es la georgiana, atribuida también a Mesrop (probablemente pueda atribuirse a alguno de sus discípulos). Es la base del actual idioma georgiano y la Biblia resultante se usa actualmente como texto litúrgico (*cf.* Leloir 1950b: 829-834). La cultura georgiana lidera, a partir del s. VI, una vuelta a las fuentes alejandrinas de la cultura bizantina, especialmente con la fundación y consolidación de monasterios en la zona del Mediterráneo y hasta África nororiental. Entre estos monasterios se destacan los nombres de Atos y Santa Catalina en el Sinaí, pernos culturales tanto para Bizancio como para la tradición helenizada de la Iglesia georgiana.

La cuarta producción de grafía para traducir la Biblia griega es la de Albania, si nos atenemos a informes armenios, que atribuyen a discípulos de Mesrop la creación del alfabeto albaniano (*cf.* Metzger 1977: 282). No nos han llegado manuscritos de esta traducción, aunque sí ha perdurado la escritura albana desde épocas bizantinas.

Desde el s. VII nos llegan noticias indirectas de una traducción china de la Biblia bizantina realizada por nestorianos refugiados en el lejano Oriente. Pero no la contamos entre las otras por falta completa de documentación directa.

En el s. IX la fuerza de Bizancio se extiende todavía más hacia el norte, en Moravia, Cirilo y Metodio crean otra nueva grafía, el glagolítico, a la que se le atribuye alta capacidad para interpretar la fonética eslava, grafía perdida por el desuso hacia el s. XII, pero que es el antecedente del actual alfabeto cirílico (*cf.* Rajevic 1990: 239-277). Traducen la Biblia al Eslavo Antiguo, y desde él, a otras lenguas eslavas, aunque no siempre creando un nuevo alfabeto, sino adaptando el cirílico (*cf.* Metzger 1977: 394-442 y Hurmuziadis 1990: 135-145).

Transcribir, traducir, crear

La relación que hemos encontrado entre la *Septuaginta* y Bizancio puede considerarse como un fenómeno de continuidad, de *διαδοχή*, lo cual se puede demostrar también de una manera negativa. La tradición bizantina tenía una refinada conciencia de la tarea hermenéutica y de traducción, tenían además las técnicas que recibieron de los griegos y romanos, desarrollaron notablemente y las enseñaron a los árabes. Esta conciencia de la tarea hermenéutica la muestran las historias de las Biblias armenias, georgiana, siria y otras, en el sentido de que durante siglos se hicieron trabajos de revisión, restauración y afinación filológica

de las traducciones acompañando los progresos de la fijación y verificación del texto griego hexaplar de Orígenes. Ahora bien, alguien podrá argumentar, ¿cómo es posible que a estos excelentes filólogos no se les ocurriera empezar por lo primero, por el original hebreo? La respuesta es que para ellos el griego era un original, y esto es pensable solamente si afirmamos que fueron los herederos de la Biblia alejandrina, con su contexto y con la concepción de lenguaje providencial donado a la ecumene, al Imperio romano.

También podemos considerar la relación de *Septuaginta* y Bizancio bajo el signo de la contrariedad. En efecto, si observamos los hechos vemos cómo ésta nace en un proyecto en el que la multiplicidad de las bibliotecas del mundo era conducida a la unidad de una lengua. En cambio los bizantinos crean multiplicidad de lenguas y alfabetos para conducirlos a la unidad de un Libro. Sin duda se trata de dos proyectos y dos épocas en los que la relación de religión y política estaban relacionadas diversamente, y desde su diversidad muestran el juego de la lengua como dimensión actuante en toda combinatoria cultural. La historia de Bizancio, incluyendo su perduración cultural y su ocaso político, muestra la paradoja del juego de diversidad y unidad en la constitución de lenguas en torno de las cuales numerosas y contrapuestas etnias y tradiciones políticas depositan los espejos de su propia identidad.

Podemos comparar también a Bizancio con su hermana gemela, la Europa cristiana latina. En las áreas del cristianismo latino se aplicaba otra política lingüística, es decir, no se traducían a otras lenguas los escritos bíblicos, y en cambio se enseñaba latín a las elites. Esto producía una división cultural y social en la población, isomórfica en casi todas las áreas de la Europa latina, creando dos sectores dinámicamente relacionados, los que podían leer y enseñar, y los que necesitaban escuchar y aprender. Este sistema, por otra parte, traía una consecuencia importante, es decir, la mayor fluidez comunicacional entre los doctos de diversas regiones y mayores interacciones en el seno de la cristiandad occidental. Cuando en el s. XVI se resquebraja la unidad del cristianismo latino, no por casualidad aparece el tema del lenguaje en el centro de la escena: la traducción del Nuevo Testamento al alemán emprendida por Lutero en Alemania no puede ser aceptada por las autoridades de Roma. Podemos suponer que, de haber estado el cristianismo alemán en el área cultural de Bizancio, esta práctica no hubiera significado un acto de rebeldía sino la aplicación de la política oficial constante desde el s. IV. Este mismo hecho puede explicarnos por qué desde la época de la

Reforma se consolidan en Europa occidental varios idiomas neolatinos, pero en esa misma época, y ante la caída del Imperio bizantino, no aparecen en la misma medida idiomas neogriegos en Europa oriental.

La Biblioteca de Alejandría concibió la idea de la universalidad de lo humano transcrita en un mismo idioma, el griego. La presencia del judaísmo en Alejandría llevó a pensar en la posibilidad de universalizar un texto propio, la Ley de Moisés, traduciéndola al idioma común, el griego. Este juego entre la universalidad del lenguaje y la universalidad del texto se refleja en las políticas diferentes del cristianismo romanizado en sus versiones bizantina y latina. En el juego político entre las tendencias a unificar la ecumene y las tendencias a robustecer las identidades de las diferencias el factor del lenguaje es decisivo. La historia de la lengua griega puede mostrarnos hoy tanto un ejemplo temprano de unificación global de la cultura como un ejemplo de expresión de múltiples diferencias, más aún, una matriz de múltiples grafías a favor de la expansión del texto, de *un texto* que relaciona en sí culturas diferentes.

Notas

¹ De una amplia bibliografía menciono las fuentes usadas: Pelletier (1962); Calabi (1995).

² Véase la introducción a las ediciones mencionadas, y la obra clásica de E. Parsons (1952). Puede verse también Martín (1980: 41-62; 221-232) y especialmente Fernández Marcos (1985).

³ Cfr. Harl 1988: 67-79. Puede verse también la bibliografía comentada por Calabi (1995: 8-15).

⁴ Puede verse con provecho la introducción y el comentario a este Banquete en la edición de Kraus Reggiani (1979).

⁵ Véase la descripción de la fiesta en Filón, *De vita Mosis* 2.25-44. Ya Aristeas debió ser contemporáneo de esta celebración, cfr. *Lettre* 180. Después de describir la obra de traducción promovida por Ptolomeo Filadelfo casi en los términos de Aristeas aunque acentuando más el carácter de traducción inspirada por Dios como por un 'apuntador', nos dice Filón en *De vita Mosis* 2.41: "Por ello todos los años hasta el día de hoy tiene lugar en la isla de Faro una celebración y panegírico, a donde concurren cruzando el mar no solamente judíos sino muchísimos otros, para honrar el lugar donde por primera vez brilló la traducción, dando gracias a Dios por este don antiguo y siempre renovado".

⁶ Véase por ejemplo la descripción de Pseudo Justino, *Cohortatio ad gentiles* 13 D1-14 E7, ed. Otto.

⁷ Traducción atribuida a Jacobo de Edesa. Cfr. Van Puyvelde 1960: 834-884; hay más bibliografía en *Theologische Realenzyklopaedie* 6: 181-195.

Bibliografía

Textos

- CALABI, F. (1995). *Lettera di Aristeia a Filocrate*; introduzione, traduzione e note, testo greco a fronte. Milano.
- COLSON, F. H. y G. H. WHITAKER (1929-1962). *Philo in ten volumes*. London and New York.
- DEKKERS, E. et al. (ed.) (1954). *Tertulliani opera, Pars prima: Opera catholica*. Turnhout.
- KRAUS REGGIANI, C. (1979). *La Lettera di Aristeia a Filocrate*. Roma.
- MARTÍN, J. P. (1982). "Fragmentos de Aristóbulo, el primer filósofo del judaísmo. Introducción, traducción y comentarios" en *Oriente-Occidente* 2: 64-95.
- MEINEKE, A. (1969 repr.). *Strabonis Geographica*, 3 vol. Graz.
- MRAS, K. y E. DES PLACES (1982-3). *Eusebius Caesariensis. Praeparatio Evangelica*. Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 1-2. Leipzig.
- OTTO, J. (ed.) (1971 repr.). *Corpus apologetarum Christianorum seculi secundi*. Wiesbaden.
- PELLETIER, A. (1962). *Lettre d'Aristée a Philocrate*; introduction, texte critique, traduction et notes. Sources Chrétiennes 89. Paris.

Bibliografía crítica

- FERNÁNDEZ MARCOS, N. (1985). *La Septuaginta en la investigación contemporánea*. Madrid.
- _____. (1993). *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la Historia de la Biblia*. Madrid.
- BOTTE, B. (1960 a). "Versions Coptes" en *Dictionnaire de la Bible-Supplément* 6: 818-824.
- _____. (1960 b). "Versions Ethiopiennes" en *Dictionnaire de la Bible-Supplément* 6: 825-830.
- HARL, M., DORIVAL, G. y O. MUNICH (1988). *La Bible grecque des Septante; Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*. Paris.
- HURMUZIADIS, G. (1990). "El aporte de Bizancio a la cultura de Occidente" en *Bizantion Nea Hellás* 9-10: 135-145.
- LELOIR, L. (1960 a). "Versions Arméniennes" en *Dictionnaire de la Bible-Supplément* 6: 810-818.
- _____. (1960 b) "Versions Géorgiennes" en *Dictionnaire de la Bible-Supplément*, 6: 830-834.

- MARTÍN, J. P. (1977). "Hermenéutica en el cristianismo y en el judaísmo según el *Diálogo de Justino Mártir*" en *Revista Bíblica* 39: 327-344.
- _____. (1980). "Alejandría de Egipto, encrucijada de culturas" en *Oriente-Occidente* 1: 41-62; 221- 232.
- _____. (1992). "El lenguaje lógico-matemático como modelo semiótico en el siglo I" en *Signos Universitarios. Revista de la Universidad del Salvador* 11/1: 49-58.
- METZGER, B. (1977). *The early versions of the New Testament*. Oxford.
- PERSONS, E. (1952). *The Alexandrian Library glory of the Hellenic world*. Amsterdam-London-New York.
- RAJEVIC, A. (1990). "Bizancio y la cristianización de los eslavos" en *Bizantion Nea Hellás* 9-10, Universidad de Chile: 239-277.
- RUNIA, D. (1992). "Confronting the Augean stables: Royse's *Fragmenta Spurea Philonica*" en *The Studia Philonica Annual* 4: 78-86.
- TOVAR, S. (1990). *Biografía de la lengua griega*. Santiago de Chile.
- TREBOLLE BARRERA J. (1993). *La Biblia judía y la Biblia cristiana; introducción a la historia de la Biblia*. Madrid.
- VAN PUYVELDE C. (1960). "Versions syriaque" en *Dictionnaire de la Bible-Supplément* 6: 834-884.

Recibido: 20 de noviembre de 2003

Evaluado: 23 de diciembre de 2003