

ERGA-LOGOI

Rivista di storia, letteratura, diritto
e culture dell'antichità

12 (2024) 2

Polivalenza del ridere: i casi omerici di ἄσβεστος γέλως <i>Fabrizio Pasqualini</i>	7
Sofocle senza γλανίς: nota a un aneddoto comico-erudito <i>Antonio Mura</i>	27
Studio sul dibattito tra Tullo e Fufezio nel libro III della <i>Storia antica di Roma</i> di Dionigi di Alicarnasso <i>Denise Macciò</i>	41
Parthenius, <i>Erotica Pathemata</i> 26 e la storiografia locale milesia. Riflessioni sulle annotazioni al codice <i>Palatinus Heidelbergensis gr.</i> 398 <i>Marina Polito</i>	69
La traducción según Flavio Josefo <i>Fatima Aguayo Hidalgo</i>	97

La traducción según Flavio Josefo*

Fatima Aguayo Hidalgo

DOI – <https://doi.org/10.7358/erga-2024-002-aguf>

ABSTRACT – *Translation according to Flavius Josephus* – As a contribution to the clarification of the identity of Flavius Josephus, the present material aims to elucidate what role Josephus played as a translator of the *Holy Scriptures*. For this purpose, we take as a basis the *Jewish Antiquities*, since it is in its first ten books that Josephus translates the contents of the *Bible*. In order to understand what attitude this author took to the text, it is necessary to know what he understood by ‘translation’. Such an investigation is necessary given the confusion caused, on the one hand, by Josephus’ own stance towards the sacred texts and, on the other hand, by his manipulation of these texts. The study of the Greek word *μεθερμηνεύω* sheds light on the matter, for although it literally means ‘to translate’, the translation to which Josephus alludes is different from the one we know today. An examination of the word shows that, in antiquity, the *ἐρμηνεύς* was an interpreter rather than a translator. And in accordance with this idea, Josephus seems to fit the term *ἐρμηνεύς*, since he interprets the *Bible* and makes use of various models in order to give us a work as complete as possible.

KEYWORDS – Flavio Josefo; historiografía; literatura griega; traducción – Flavius Josephus; Greek literature; historiography; translation.

El método histórico usado por Flavio Josefo en sus obras ha sido cuestionado a lo largo de los años. Y de la misma manera, la figura del autor como historiador conforma el tema central de numerosos estudios. Entre las materias discutidas por la investigación, ocupan un lugar destacado tanto el uso de las fuentes que hace Josefo como el papel que él mismo se arroga de intérprete de los textos sagrados. Fundamental para ambos temas fue, entre otras publicaciones, la obra de Louis H. Feldman *Josephus’s Interpretation of the Bible*¹. El presente trabajo intentará llevar a cabo una

* Este trabajo ha sido llevado a cabo en el marco del proyecto de investigación «El prisma romano: ideología, cultura y clasicismo en la tradición geo-historiográfica, II» (PID2020-117119GB-C22), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

¹ Feldman 1998a. Otros estudios que abordan ambas cuestiones son: Feldman 1998b; Rajak 2002, 11-45; Beard 2003, 543-558; den Hollander 2014, 172-174; Mason 2016c, 89-107; Schwartz 2016, 36-55.

revisión actualizada de los datos manejados y las conclusiones alcanzadas en las publicaciones que han abordado las cuestiones mencionadas. La base de nuestro estudio la conformarán las *Antigüedades Judías* por ser esta la obra histórica de Josefo en la que aparece el mayor número de comentarios en primera persona y, por tanto, por ser la mayor fuente de estudio para conocer, por sus propias palabras, qué actitud adoptó ante las *Sagradas Escrituras*. Tales afirmaciones ofrecen una información valiosa sobre el uso y aplicación de las *Sagradas Escrituras* como fuente de las *Antigüedades*.

Las *Antigüedades Judías* vieron la luz aproximadamente en el año 94, bajo el mandato de Domiciano. Este contexto difiere notablemente del período en el que fue compuesta la *Guerra Judía*. Durante la redacción de la *Guerra*, entre los años 75 y 79, Josefo disfrutaba de protección imperial, lo que se tradujo en generosas dádivas. Además, su obra contó con el respaldo explícito y oficial de Tito. Así pues, en ese momento la vida del autor transcurría en un entorno de seguridad y lealtad hacia Roma². Por el contrario, las *Antigüedades* surgieron en una época de tensión en la que, a partir del ascenso al poder de Diocleciano en el año 81, las relaciones entre el imperio y el pueblo judío parecen empeorar notablemente. Además del contexto político, las *Antigüedades* se distinguen de la *Guerra* en lo que respecta a las fuentes utilizadas. En la *Guerra*, Josefo no menciona el material utilizado, respaldando su autoridad en su conocimiento personal adquirido a través de la observación directa de los hechos narrados³. Sin embargo, en el caso de las *Antigüedades Judías*, el autor reconoce que las *Sagradas Escrituras* son su única fuente de información. Así lo afirma en el proemio de las *Antigüedades*, donde declara que seguirá los anales hebreos sin añadir ni quitar nada⁴. Desde el inicio, Josefo insiste en que pondrá por escrito las antigüedades y constitución judías tal y como aparecen en las escrituras hebreas:

Ταύτην δὲ τὴν ἐνεστῶσαν ἐγκεχρίσμαι πραγματείαν νομίζων ἅπασι φανεῖσθαι τοῖς Ἑλλησιν ἀξίαν σπουδῆς: μέλλει γὰρ περιέξειν ἅπασαν τὴν παρ' ἡμῖν ἀρ-

² Mason 2016b, 14-17.

³ Mason 2016a, 132.

⁴ Joseph. *AJ* pr. 3: Τὰ μὲν οὖν ἀκριβῆ τῶν ἐν ταῖς ἀναγραφαῖς προῖων ὁ λόγος κατὰ τὴν οἰκίαν τάξιν σημαίνει: τοῦτο γὰρ διὰ ταύτης ποιήσιν τῆς πραγματείας ἐπηγγελιάμην οὐδὲν προσθεῖς οὐδ' αὐ παραλιπῶν. Al respecto, consúltese Feldman 1998b, 539-543. Sobre el estilo de la obra, Thackeray (1929, 100-118) defendió la participación de asistentes en su elaboración. Estos ayudantes, afirma el estudioso, serían los responsables de que en ciertos pasajes de las *Antigüedades* se vislumbre un tono tucidídeo, sofocleo o euripídeo.

χαιολογίαν καὶ διάταξιν τοῦ πολιτεύματος ἐκ τῶν Ἑβραϊκῶν μεθρημηνευμένην γραμμῶν.⁵

Inmediatamente después incluye una afirmación semejante al argumentar que la información sobre Moisés que incluirá es aquella que se encuentra descrita en los libros sagrados (ταῦτα δ' ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις εὔρον ἀναγεγραμμένα). Finalmente, Josefo concluye las *Antigüedades* con un aserto similar a la que realizó en el proemio de su obra. De nuevo, declara que ha expuesto los datos según lo descrito en las escrituras sagradas (ὡς αἱ ἱεραὶ βίβλοι περὶ πάντων ἔχουσι τὴν ἀναγραφὴν). A lo largo de toda la obra, encontramos otras aseveraciones en las que incide en ideas similares⁶, especialmente después de las paráfrasis de pasajes bíblicos que contenían manifestaciones divinas. Frente a episodios en los que el autor respaldaba su relato con pruebas para demostrar su veracidad⁷, estos relatos a menudo generaban controversia entre los lectores de las *Antigüedades* debido a la imposibilidad de corroborar la presencia divina. Ante tales pasajes, el autor opta por no emitir juicio alguno, dejando libertad al lector para formar su propia opinión. Esta actitud se refleja en las intervenciones personales de Josefo que aparecen a lo largo de las *Antigüedades Judías*, en las que invita al lector a reflexionar bajo su criterio⁸. Un ejemplo de ello se encuentra en el tercer libro de las *Antigüedades*⁹, concretamente en el capítulo que trata sobre las leyes divinas entregadas a Moisés. Tras describir el encuentro del legislador judío con la multitud hebrea y su establecimiento en el monte Sinaí durante tres días, Josefo interrumpe el relato para afirmar que, en lo que respecta a estos eventos, cada lector puede formarse su propia opinión (καὶ περὶ μὲν τούτων ὡς βούλεται φρονεῖτω ἕκαστος τῶν ἐντευξομένων). Seguidamente, concluye reafirmando su deber de relatar el episodio tal como aparece en los libros sagrados (ἐμοὶ δὲ ἀνάγκη ταῦτα ἱστορεῖν καθάπερ ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις ἀναγράφεται). La postura que Josefo adopta frente a pasajes bíblicos similares, junto con las afirmaciones que realiza al respecto, se ajusta al género literario en el que se enmarcan las *Antigüedades*: la historiografía judeo-helenística. Los

⁵ Joseph. *AJ* pr. 2: «Ahorra bien, he emprendido la presente obra con la creencia de que a todos los griegos les resultará digna de estudio; pues contendrá todas nuestras antigüedades y la constitución de nuestro gobierno interpretada a partir de las escrituras hebreas».

⁶ Joseph. *AJ* pr. 2; 4; XX 12, 1.

⁷ Por ejemplo, en Joseph. *AJ* XII 2, 4; XIV 10, 1; 9; 26; XVI 6, 8.

⁸ Josefo incide en ideas similares en *AJ* II 16, 5; III 5, 2; III 11, 4; VIII 2, 8; X 11, 7; XIX 1, 14.

⁹ Joseph. *AJ* III 5, 2.

autores judíos que cultivaban dicho género compartían dos características distintivas. En primer lugar, narraban la historia del pueblo judío con el propósito de establecer la identidad del mismo. En segundo lugar, vinculaban a lo divino con la historia de la comunidad judía. Pese a que la comprensión de Dios y cómo este intervenía en la historia podía variar entre los autores, todos reconocían que estaba conectado con sus tradiciones ancestrales¹⁰. En este sentido, podemos concluir que la invitación de Josefo a que el lector forje su opinión refleja dos aspectos importantes. En primer lugar, pone de manifiesto su postura claramente agnóstica al abordar pasajes bíblicos. Al abstenerse de emitir juicios o proporcionar pruebas, el autor revela su incapacidad para demostrar la presencia de Dios, pero sin renunciar al vínculo que podía existir entre su comunidad y la divinidad. En segundo lugar, esta invitación, junto con su constante énfasis en que las *Antigüedades Judías* constituyen un registro fiel de las *Sagradas Escrituras*, Josefo pretende evitar que su obra se convierta en una simple exégesis¹¹. De esta manera, el autor trata de diferenciar sus *Antigüedades* de un mero comentario religioso. Su intención es crear una obra que no solo sea respetada por su rigor histórico y su presentación imparcial de los eventos, sino también que trascienda las fronteras de la interpretación teológica para ofrecer una narración histórica confiable y accesible.

Para averiguar si el autor verdaderamente mintió al afirmar que en sus *Antigüedades Judías* describiría las antigüedades y las constituciones judías traduciendo de las *Sagradas Escrituras*, es necesario que atendamos, por un lado, al concepto de traducción y, por otro, a los verbos que a dicha tarea hacían referencia. En griego, existían hasta seis palabras diferentes para traducción, mientras que el latín usaba dos más: *traducere*, *traductio*, *vertere*, *transferre*, *exprimere*, *reddere*, *interpretari* y *conversio*¹². En el caso concreto del griego, entre los términos empleados encontramos *μεταγράφω*, *μεταφράζω*, *διασαφέω*, *μεταβάλλω*, *ἐρμηνεύω* y *μεθερμηνεύω*. Cada uno de estos verbos describe diferentes procesos y matices en la tarea de la traducción. Ello apunta la diferencia entre el concepto de 'traducción' vigente en los autores grecorromanos y el existente en la actualidad. El concepto moderno del término *traducere* se debe a Leonardo Bruni, según el cual la traducción consiste en pasar a una lengua el contenido de un texto previamente formulado en otra. Bruni utilizó dicho verbo con este sentido por primera vez en una carta latina datada del

¹⁰ Sterling 2007, 241-242.

¹¹ Al respecto, consúltese Troiani 1986, 350.

¹² García Yebra 1994, 29.

1400. Veinte años más tarde, usó de la misma manera el término italiano *tradurre*. Es en este momento, a mediados del siglo XV, cuando ‘traducir’ adquiere el mismo significado que *tradurre*¹³. Sin embargo, la antigüedad entendía por ‘traducción’ una tarea unida a las ideas de la traslación, traspaso y entrega de elementos culturales a los hablantes de otras lenguas. Basándonos en los significados que ofrece Liddell-Scott-Jones para los verbos que aludían a la traducción, podemos decir lo siguiente. El primero de ellos, *μεταγράφω*, se refiere a la acción de copiar un texto de una lengua a otra. Por lo tanto, no implica necesariamente una comprensión profunda del texto en cuestión, sino simplemente la capacidad de escribirlo de un idioma a otro. En el mencionado diccionario, se presenta como ejemplo un texto de *Cómo debe escribirse la historia*. Sobre un historiador que prefiere mantener en el anonimato, Luciano destaca su acérrimo aticismo, estilo que lo motivó a transcribir (*μετεγγράψαι*) los nombres latinos a sus equivalentes griegos¹⁴. *Μεταφράζω* hace referencia al ejercicio de trasladar un texto de una lengua a otra, teniendo en cuenta las diferencias de gramática, sintaxis y vocabulario. De esta manera, la traducción conlleva una comprensión profunda no sólo del texto original, sino también de su contexto cultural. Por ende, *μεταφράζω* implicaba el desarrollo de una tarea prestigiosa. El mismo Liddell-Scott-Jones afirma que el significado de *μεταφράζω* es ‘parafrasear’, pero también recoge ‘traducir’ en una de sus acepciones¹⁵. Como ejemplo, incluye un texto de la *Vida de Marco Catón* en el que Plutarco narra cómo Catón se ganó la oposición del pueblo debido a las estrictas medidas que llevaba a cabo. Tras explicar los motivos de semejante odio, el historiador alude a la traducción (*μεταφράσειε*) de una inscripción de la estatua del político romano ubicada en el templo de Higía, para lo que emplea el verbo *μεταφράζω*¹⁶. El tercer término, *διασαφέω*, se utiliza para describir la tarea de esclarecer o explicar un texto que es difícil de entender. En estas ocasiones, el traductor

¹³ Véase García Yebra 1994, 27, 262.

¹⁴ Lucian *Hist. conscr.* 21: ὑπὸ γὰρ τοῦ κομιδῆ Ἀπικὸς εἶναι καὶ ἀποκεκαθάρθαι τὴν φωνὴν ἐς τὸ ἀκριβέστατον ἤξιωσεν οὗτος καὶ τὰ ὀνόματα μεταποιῆσαι τὰ Ῥωμαίων καὶ μετεγγράψαι ἐς τὸ Ἑλληνικόν, ὡς Κρόνιον μὲν Σατουρνῖνον λέγειν, Φρόντιν δὲ τὸν Φρόντωννα, Τίτιανον δὲ τὸν Τίτιανόν καὶ ἄλλα πολλῶν γελοιότερα.

¹⁵ Además de Joseph. *Ap.* I 73, aparece en Joseph. *AJ* VIII 6, 1; IX 14, 2; y X 10, 6.

¹⁶ Plut. *Cat. Mai.* 19: φαίνεται δὲ θαυμαστῶς ἀποδεξάμενος αὐτοῦ τὴν τιμητείαν ὁ δῆμος, ἀνδριάντα γοῦν ἀναθεὶς ἐν τῷ ναῷ τῆς Ὑγείας ἐπέγραψεν οὐ τὰς στρατηγίας οὐδὲ τὸν θρίαμβον τὸν Κάτωνος, ἀλλ', ὡς ἂν τις μεταφράσειε τὴν ἐπιγραφὴν, “ὅτι τὴν Ῥωμαίων πολιτείαν ἐγκεκλιμένην καὶ ῥέπουσαν ἐπὶ τὸ χεῖρον τιμητῆς γενόμενος χρησταῖς ἀγωγαῖς καὶ σώφροσιν ἐθισμοῖς καὶ διδασκαλίαις εἰς ὀρθὸν αὐθις ἀποκατέστησε”.

podría recurrir a la explicación de composiciones alternativas para aclarar el significado de una palabra o pasaje. Como ejemplo del uso derivado de este mismo, Liddell-Scott-Jones incluye un pasaje de las *Historias* de Polibio. En su tercer libro, el historiador explica que Quinto Fabio Máximo envió mensajeros a Cartago por mar para que ofrecieran información clara (τοὺς διασαφήσοντας) sobre lo acontecido, pues era la primera vez que alcanzaba el mar desde que llegó a Italia¹⁷. En cuanto a μεταβάλλω, alude a la acción de cambiar o alterar el texto original para que sea más fácil de entender en la lengua de destino. Es decir, en estos casos el traductor podía eliminar o añadir palabras o expresiones para adaptar el texto a la audiencia prevista. Así se entiende que aparezca en el mismo diccionario un texto de las *Antigüedades Judías* como ejemplo. En él, Josefo comunica al lector que Tolomeo II, hombre inteligente en lo que se refería al aprendizaje y a los libros, anhelaba traducir (μεταβαλεῖν) al griego de la ley y constitución judías. Cuenta Josefo que, en su lugar, los traductores que fueron enviados a Alejandría sólo le dieron los libros de la ley. Así pues, dicho soberano no recibió la información de manera conjunta en una traducción de la ley y constitución judías que, de acuerdo con el significado de μεταβάλλω, debía consistir en una adaptación para el lector de la misma, es decir, Tolomeo II¹⁸. En quinto lugar, ἐρμηνεύω se utiliza para describir la tarea de interpretar un texto, a fin de ofrecer una traducción completa y precisa. Como ejemplo, Lidell-Scott-Jones menciona un pasaje de la *Anábasis* de Jenofonte. Cuenta el historiador que los mosinecos eran conocidos por su hostilidad hacia los griegos. En busca de una alianza, el patrono (πρόξενος) Timesiteo desempeñó el papel de mediador al interpretar (ἡρμήνευε) las palabras de los líderes de ambos pueblos¹⁹. Por último, al ser compuesto del anterior, el significado de μεθερμηνεύω es similar al de ἐρμηνεύω. Se refiere a la traducción de un texto de una lengua a otra, pero con un enfoque especial en su interpretación. Para ilustrar tal uso, este diccionario recoge un pasaje de la *Geografía* en la que Estrabón emplea μεθερμηνεύω por 'traducir'. En él, el autor explica que, en tiempos de Eudoxo y Platón, los griegos desconocían que la duración de un año era de 365 días. No fue hasta tiempos posteriores cuando los

¹⁷ Polyb. III 87: ἔξαπέστειλε δὲ κατὰ θάλατταν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ καὶ τοὺς διασαφήσοντας εἰς τὴν Καρχηδόνα περὶ τῶν γεγονότων.

¹⁸ Joseph. *AJ* pr. 3: Ἔβρον τοίνυν, ὅτι Πτολεμαίων μὲν ὁ δεῦτερος μάλιστα δὴ βασιλεὺς περὶ παιδείαν καὶ βιβλίων συναγωγὴν σπουδάσας ἑξαιρέτως ἐφιλοτιμήθη τὸν ἡμέτερον νόμον καὶ τὴν κατ' αὐτὸν διάταξιν τῆς πολιτείας εἰς τὴν Ἑλλάδα φωνὴν μεταβαλεῖν.

¹⁹ Xen. *An.* V 4, 5: καὶ ἔλεξε Ξενοφῶν, ἡρμήνευε δὲ Τιμησίθεος [...].

astrónomos darían a conocer este dato gracias a la traducción (παρὰ τῶν μεθερμηνευσάντων) a la lengua griega de los registros de sacerdotes²⁰. De entre los verbos mencionados, Josefo tenía predilección por dos de ellos: μεθερμηνεύω y μεταφράζω. En el pasaje anteriormente expuesto, *AJ* pr. 2, el autor emplea μεθερμηνεύω con el significado de traducir. Pero dicho término no sería el único empleado por Josefo para ‘traducir’, pues también usa μεταφράζω con un sentido similar a μεθερμηνεύω. Teniendo en cuenta la connotación positiva de μεταφράζω, podemos afirmar que la traducción para Josefo era una tarea prestigiosa.

La pluralidad de términos griegos indica cómo el concepto de traducción vigente en la antigüedad no es identificable con el actual. Hoy día, cada lengua tiene una sola palabra para hacer referencia a la traducción: ‘translation’ en inglés, ‘Übersetzung’ en alemán, ‘traduction’ en francés o ‘traduzione’ en italiano son algunas muestras de ello. Por el contrario, tanto en griego como en latín, como hemos señalado anteriormente, existían hasta seis y ocho términos respectivamente que significaban ‘traducir’. Por tanto, si fueron los latinos quienes inauguraron la práctica de la traducción en Europa, su concepto de traducción no puede identificarse con el nuestro por el mero hecho de que no disponían de una sola palabra para designar tal actividad²¹. No fue hasta el siglo II d.C. cuando se planteó la exigencia de traducciones literales, como demuestra la revisión de la *Biblia* hebrea realizada por Aquila de Sínope. Procedente del Ponto, Aquila, que se había convertido en prosélito del judaísmo y discípulo del rabino Akiva ben Iosef, hizo una revisión griega del texto hebreo, hacia el año 130²². Anteriormente, prevalecía la idea de que el texto tenía que respetar el contenido original, pero no su forma. En este sentido, el rabino Judá bar Ilai, de mediados del siglo II d.C., atestigua la visión negativa que se tenía de la traducción literal, asegurando que quien traducía literalmente un verso bíblico, era un impostor²³. Esta crítica miraba directamente a la revisión de Aquila, quien intentó ajustar completamente el griego al vocabulario y sintaxis hebreas.

Las ideas del rabino y la obra de Aquila invitan a comentar los problemas específicos que surgen al traducir textos sagrados²⁴. El primer

²⁰ Strab. XVII 1, 29: ἀλλ’ ἠγνοεῖτο τέως ὁ ἐνιαυτὸς παρὰ τοῖς Ἑλλησιν ὡς καὶ ἄλλα πλείω, ἕως οἱ νεώτεροι ἀστρολόγοι παρέλαβον παρὰ τῶν μεθερμηνευσάντων εἰς τὸ Ἑλληνικὸν τὰ τῶν ἱερέων ὑπομνήματα.

²¹ Young 2014, 51-52.

²² Ewert 1990, 108-109.

²³ *Qiddushin* 49a. Cf. nota 53 de Feldman 1998a, 44.

²⁴ Al respecto, consúltese Hare 2014.

problema es la caracterización de lo sagrado, algo ya de por sí difícil incluso dentro de una misma tradición. En ella, en efecto, puede haber diversidad de creencias, interpretaciones y prácticas. De esta manera, los seguidores de una tradición pueden tener diferentes enfoques sobre lo sagrado basados en sus experiencias individuales, su contexto cultural y su comprensión personal de las enseñanzas religiosas. Tal es el caso del judaísmo y las distintas sectas mencionadas por Josefo en su *Autobiografía*: saduceos, esenios y fariseos²⁵. En segundo lugar, se encuentra la cuestión de cómo se ha de incorporar lo sagrado al lenguaje, es decir, cómo encontrar las palabras exactas que representen lo divino. Curiosamente, se ha rechazado una traducción demasiado literal del *Corán* porque seguir demasiado de cerca la sintaxis original daría lugar a una distorsión del significado. Además, para los críticos conservadores, una reproducción demasiado fiel podría considerarse blasfema debido al origen divino del texto²⁶. Esta opinión surge de la preocupación de que la traducción pueda llegar a sustituir al original. A estos dos obstáculos se suma el trasladar lo sagrado de una lengua a otra, de una cultura a otra. Este problema se engloba dentro uno mayor que trataremos posteriormente al examinar cómo adaptó Josefo al griego el catálogo de virtudes de los héroes bíblicos. Además de estas dificultades, el texto podía ser adulterado con fines bien políticos bien religiosos. Un claro ejemplo es la traducción de *Isaías* 7:14-16. En el contexto del pasaje, el rey de Judea, Acaz, se encuentra preocupado por una amenaza de invasión por parte de los reyes de Siria y de Israel, y Dios envía a Isaías para darle un mensaje de aliento. De acuerdo con la profecía, una mujer joven concebirá y dará a luz un hijo de nombre Emanuel. En la versión original del texto bíblico, se utiliza *almah* para hacer referencia a dicha joven. Sin embargo, en la *Septuaginta* el término hebreo se traduce como *παρθένος*. Mientras que el término *almah* significa «mujer joven», la palabra *παρθένος* hacía referencia a una mujer joven no casada. Entre la versión original y la *Septuaginta* se encuadra la traducción de Aquila, quien tradujo *almah* por *ἄνις*, algo que el texto hebreo permite. La traducción del pasaje tuvo un gran impacto para la historia cristiana, ya que los padres de la Iglesia interpretaron que la mención a una *almah* en el texto de *Isaías* 7:14-16 se refería a la virgen María y su concepción virginal de Jesús. Dicha interpretación se basó en la traducción del pasaje que se encuentra en la *Septuaginta*, la cual implicaba que la mujer joven (*παρθένος*) que se

²⁵ Joseph. *Vit.* 10.

²⁶ Hare 2014, 537.

mencionaba era virgen, pues no estaba casada. Al cambiar *παρθένος* por *νεᾶνις*, Aquila intentó debilitar el argumento del nacimiento virginal de Jesús, que algunos apologistas cristianos basaban en este pasaje del *Antiguo Testamento* cuando discutían con judíos. Por este motivo, la revisión de Aquila de Sínope se convirtió en una versión muy utilizada por los judíos de habla griega²⁷.

Frente a la traducción literal, Josefo se alinea en la traducción no literal. En esta línea, el autor hace uso de más de dos términos para ‘traducir’, todos ellos ambiguos, pues significan, al mismo tiempo, traducir, parafrasear y ampliar. De entre los términos empleados, encontramos *μεταγράφω*, *μεταφράζω*, *διασαφέω*, *μεταβάλλω*, *ἐρμηνεύω* y el compuesto de este último, *μεθερμηνεύω*²⁸. En ocasiones, Josefo utiliza estos verbos indistintamente. Tal es el caso de *μεταφράζω*, que aparece en I, *Ap.* I 43 y *AJ* I pr. 2. con el mismo sentido que *μεθερμηνεύω*. Sin embargo, otras veces deja ver cómo era consciente de que cada uno de ellos tenía un matiz distinto. Que Josefo era conocedor de las distintas implicaciones de los verbos para ‘traducir’ vienen a indicarlo aquellos textos en los que aparece, en la misma oración, más de uno de los verbos que significaría «traducir» para Josefo. De entre los 59 pasajes²⁹ que contienen dichos términos o, en su defecto, derivados de *ἐρμηνεύω*, sólo en 3 introduce dos de ellos en un mismo periodo. Josefo contrapone *μεταγράφω* en dos ocasiones a *μεθερμηνεύω*³⁰ y una a *ἐρμηνεία*³¹. En una de ellas (*AJ* XII 20), cuenta que los traductores del Pentateuco no sólo transcribieron (*μεταγράψαι*) la ley judía, sino que la interpretaron (*μεθερμηνεῦσαι*). En otra (*AJ* XII 48), Tolomeo expone a Eleazar su intención de interpretar (*μεθερμηνεῦσαι*) la ley judía y transcribirla (*μεταγραφέντα*) al griego desde el hebreo. Por último, en *AJ* XII 107, Josefo narra cómo los ancianos judíos enviados por Eleazar a Tolomeo Filadelfo finalizaron, tras 60 días, la traducción (*τὴν ἐρμηνείαν*) de su ley, la cual consistía en una transcripción de la misma (*μεταγραφέντος*). De estos tres pasajes, *AJ* XII 20 es el

²⁷ Ewert 1990, 109.

²⁸ Feldman 1998a, 43-46.

²⁹ *Μεταγράφω* en Joseph. *AJ* XII 48; 55; 56; 107; *μεταφράζω* en *AJ* XVIII 144; IX 283; X 218; *Ap.* I 73; *διασαφέω* en *AJ* V 293; XII 39; XVIII 71; 333; XIX 51; XX 157; *μεταβάλλω* en *AJ* I 72; III 144; VI 153; 276; X 191; XI 234; XII 15; XVII 267; XVIII 53; *Ap.* II 128; 154; *BJ* I 296; II 191; VI 248; *ἐρμηνεύω* y derivados en *AJ* I 29; 52; II 72; III 88; VI 156; 230; VIII 142; XII 20; 39; 48; 49; 87; 104; 106; 107; 108; 114; XVIII 197; XX 265; *Ap.* I 54; 168; 228; II 46; *BJ* IV 11; V 152; 182; 393; VI 327.

³⁰ Joseph. *AJ* XII 20; 48.

³¹ Joseph. *AJ* XII 107.

más representativo en lo referente a la visión de la traducción que tenía Josefo. Esto se debe a que es la única ocasión en la que el autor contrapone claramente dos de los términos que usa por ‘traducir’ mediante la adversativa οὐ μεταγράψαι μόνον ἀλλὰ καὶ μεθερμηνεύσαι. Mediante esta oposición, Josefo antepone μεθερμηνεύω a μεταγράφω, dejando entrever que el primer verbo representa un acto más prestigioso por esfuerzo y conocimiento que la acción conlleva. La predilección por ἐρμηνεύω y derivados queda justificada, además, por ser este el término que más utiliza frente a μεταγράφω, μεταφράζω, διασαφέω y μεταβάλλω. En efecto, de los 59 pasajes que contienen esta terminología, en la mitad de ellos usa ἐρμηνεύω, su compuesto, μεθερμηνεύω, o sustantivos de su misma raíz. Por tanto, de entre los verbos usados para hacer referencia a la labor de la traducción, ἐρμηνεύω, o, en su defecto, μεθερμηνεύω, es el que más representa su concepto de ‘traducir’.

Un paso más para aclarar qué entendía Josefo por traducir lo proporcionan aquellos pasajes en los que explica, en primera persona, su manera de proceder en la narrativa. Dicho proceder responde, en gran medida, a su cultura bifronte, hebrea y romana, que le llevó a helenizar el texto de sus *Antigüedades Judías*. Por este motivo, Josefo no se limita a poner por escrito el contenido de las *Sagradas Escrituras*, sino que lo traduce de una cultura a otra. En el proemio de sus *Antigüedades*, expone su propósito de describir (μεθερμηνεύω) el contenido de las *Sagradas Escrituras*. Como se ha indicado, Josefo afirma que en su exposición se ceñirá en detalle al texto de los anales judíos (τῶν ἐν ταῖς ἀναγραφαῖς προῖον). Con todo, existen indicios de que tales declaraciones no eran del todo ciertas, como evidencian las adiciones u omisiones respecto a las escrituras sagradas que observamos en su trabajo literario. Tales adiciones u omisiones son fruto del trasvase de una cultura a otra el contenido de las *Sagradas Escrituras* hebreas. Por un lado, tales omisiones persiguen como finalidad no desvirtuar el tema central del relato³², y, por el contrario, esas adiciones tienen como objetivo ofrecer datos de interés o comentarios de hechos contemporáneos³³. Un ejemplo de omisiones en las *Antigüedades Judías* concierne a la vida de Moisés. Mientras que en el texto bíblico aparecen una serie

³² Joseph. *AJ* VI 14, 4; VII 15, 3; IX 11, 1; IX 11, 3; IX 13, 3; XII 2, 7; XII 3, 4.

³³ Joseph. *AJ* I 2, 3; III 15, 3; IV 8, 49; VIII 6, 3; VIII 6, 6; VIII 7, 1; IX 4, 6; IX 14, 3; X 11, 3-4; X 11, 7; XI 4, 8; XI 5, 2; XI 5, 7; XI 6, 13; XI 8, 5; XII 2, 1; XII 2, 14; XII 5, 4; XII 7, 6; XII 7, 7; XII 10, 5; XIII 6, 6; XIII 8, 2; XIII 8, 4; XIII 10, 2; XIV 2, 1; XIV 4, 3; XIV 4, 5; XV 4, 2; XV 9, 2; XV 9, 6; XV 11, 3; XV 11, 4; XVII 9, 3; XVIII 3, 3; XVIII 9, 3; XIX 1, 4; XIX 4, 5.

de datos sobre su biografía y sobre algunos rasgos de su carácter, Josefo decidió no incluirlos en las *Antigüedades* por ser potencialmente dañinos para la imagen que se pretendía ofrecer del legislador judío. En relación con su vida, el texto bíblico menciona el asesinato de un capataz egipcio a manos de Moisés (*Exod.* 2:12), su matrimonio con Séfora, una mujer no judía (*Exod.* 2:21), su humilde ocupación como pastor (*Exod.* 3:1), su fracaso a la hora de circuncidar a sus hijos (*Exod.* 4:24), su abandono de la fe (*Exod.* 4:24), su matrimonio con una mujer etíope (*Num.* 12:1). En cuanto a los aspectos de su carácter o características de su persona, las *Sagradas Escrituras* hacen referencia a su defecto en el habla (*Exod.* 4:10), su negativa a pedir consejo a Jetró, su suegro y sacerdote, sobre cómo gobernar al pueblo judío (*Exod.* 18:13-27); su cólera al romper el primer juego de tablas que bajó del Monte Sinaí (*Exod.* 32:19-20), su desobediencia a Dios al golpear la roca en lugar de hablarle (*Num.* 20:11) y su incapacidad para responder a la queja de las hijas de Zaqueo (*Num.* 27:1-11)³⁴. Y es que el propio Josefo, al tratar lo relativo al sistema de gobierno de Moisés, declara que no agregará ningún adorno, pero que innovará lo necesario para presentar las leyes en un orden correcto³⁵. Esto desvirtuaría u oscurecería el mensaje central o el comentario de hechos contemporáneos. Es decir, más que traducir en el sentido moderno del término, interpretó las *Sagradas Escrituras*, con una interpretación que rebasa ampliamente lo que actualmente se entiende por traducción, ya que también helenizó nombres bíblicos y aplicó el canon de cualidades de héroes griegos a los héroes bíblicos³⁶. Una muestra de ello lo encontramos en el tratamiento de Moisés. Por un lado, Josefo prefiere utilizar la forma griega Μωυσης³⁷ en lugar del nombre hebreo Μωשה (מֹשֶׁה). Por otro, el autor reconoce al legislador hebreo como una figura digna de encomio por su inteligencia (χρησάμενος ἄριστα τοῖς νοηθείσιν) y control de las pasiones (τῶν παθῶν ἀποκράτωρ)³⁸. Con esta descripción, Josefo destaca que Moisés fue un líder excepcional que se supo sobreponer a las situaciones difíciles con sabiduría y templanza, lo que lo convirtió en un ejemplo a seguir para las generaciones posteriores. La capacidad del autor para llevar a cabo una interpretación tan profunda y detallada de las *Sagradas Escrituras* se debió

³⁴ Al respecto, consúltese Feldman 1998a, 374-442.

³⁵ Joseph. *AJ* IV 8, 4.

³⁶ Feldman 1998a, 74-131. El canon de cualidades de héroes griegos contempla como atributos la sabiduría, la valentía, la templanza y la justicia.

³⁷ Joseph. *AJ* pr. 4.

³⁸ Joseph. *AJ* IV 8, 49.

en gran medida a sus vastos conocimientos en hebreo³⁹, así como a su pertenencia a un linaje sacerdotal⁴⁰. Estos factores le brindaron una comprensión más completa de los textos sagrados, permitiéndole acceder a los libros sagrados judíos (*αἱ ἱερὰ βιβλῖοι*) y exponer sus contenidos cuidadosamente (*μετ' ἀκριβείας*). Gracias a ello, Josefo se instala entre aquellos considerados sabios por conocer la ley de forma precisa, hombres capaces de interpretar correctamente (*ἐρμηνεύσαι*) el sentido de las *Sagradas Escrituras* (*τὴν τῶν ἱερῶν γραμμάτων δύναμιν*)⁴¹.

Así pues, Josefo se reconoce a sí mismo como intérprete de las *Sagradas Escrituras* y, por tanto, como hombre sabio. Dos pasajes del *Contra Apión* confirman la opinión positiva que, según el autor, merecía el *ἐρμηνεύς*. El primero de ellos corresponde a *Ap.* I 54. En dicho pasaje, el autor explica que en sus *Antigüedades* ha traducido (*μεθερμήνευκα*) las *Sagradas Escrituras* siendo (*γεγονώς*) de linaje sacerdotal y versado (*μετεσχηκώς*) en la filosofía de esos textos⁴². En estas líneas del *Contra Apión*, el autor deja entrever sus consideraciones acerca de lo que para él era un buen traductor. Este no sólo debía centrarse en comprender la lengua original del texto, sino que también debía conocer la filosofía de los textos sagrados. De esta manera, el autor se expone a sí mismo como ejemplo de buen traductor. En el segundo texto (*Ap.* I 73), acude a Manetón como figura de autoridad que avala la antigüedad del pueblo judío quien, como él, fue sacerdote. En esta presentación, Josefo detalla que el historiador egipcio tradujo (*μεταφράσας*) al griego las escrituras sagradas egipcias. El empleo de *μεταφράσας*, como sinónimo de *μεθερμήνευω*⁴³, representa un signo de distinción, una forma de declarar al lector que no ha acudido a cualquier fuente, sino a una prestigiosa. Manetón, de vasto conocimiento, logró traducir los escritos sagrados egipcios en sus *Αἰγυπτιακά*, lo que lo convierte en un referente en la materia⁴⁴. De esta manera, su discurso apologético adquiriría mayor veracidad. El papel de Josefo como *ἐρμηνεύς* bebe de las fuentes que manejó para las *Antigüedades Judías*, entre las que se encuentra, además de las escrituras hebreas, los *targumim*⁴⁵. El verbo *tirgēm*, que comparte raíz con *tárgum* (*targúm*),

³⁹ Así lo sugiere el propio Josefo en *Vit.* 7-9.

⁴⁰ *Joseph. Vit.* 1-6.

⁴¹ *Joseph. AJXX* 12, 1.

⁴² Sobre este punto, consúltese Feldman 1998a, 45.

⁴³ Consúltese la nota 291 de Barclay 2006, 51.

⁴⁴ Sobre Manetón, consúltese Dillery 2015, VII-XIX.

⁴⁵ Traducción de la *Biblia* judía al arameo. Cf. Alexander 1992, 320-331.

puede significar ‘explicar’ un verso bíblico o un *mishnah*⁴⁶ cuando la lengua en la que se va a explicar es la misma que la del texto original⁴⁷. La raíz *trgm* abarca así tanto la traducción como la explicación. En este sentido, Ferrer Costa alude a la singularidad del texto arameo de la *Biblia* frente a otras traducciones de la misma al griego, siríaco o al latín⁴⁸. Las pequeñas modificaciones que puede presentar una traducción pueden deberse a la interpretación del traductor o a las variantes del texto hebreo respecto al texto masorético⁴⁹. En el caso de las versiones arameas, la traducción del texto hebreo de la *Biblia* presenta paráfrasis y desarrollos de carácter narrativo o teológico. Con el uso de *μεταφράσας* en la cita de Manetón, Josefo deja patente que ve en el historiador egipcio a un intérprete, y no a un traductor, de las escrituras sagradas egipcias. La similitud que Josefo observa entre ambos queda ratificada por la calidad de Manetón como sacerdote y sus proclamaciones en *Ap.* I 54 enorgulleciéndose de su condición de sacerdote. Entiende, pues, que el historiador egipcio, al igual que él en las *Antigüedades Judías*, incorporaría exégesis a su obra o prescindiría de información si este lo considerara necesario.

El problema referido a los cambios, adiciones u omisiones en las *Antigüedades* está ligado con el manejo de más de un modelo de las *Sagradas Escrituras*. En efecto, pese a su afirmación inicial de que traducirá el contenido de dichos textos sagrados, Josefo habría tenido acceso a tres tradiciones textuales, en hebreo, griego y arameo. En primer lugar, habría consultado las *Sagradas Escrituras* hebreas, algo que parece lógico debido a las circunstancias vitales de Josefo, concretamente su nacimiento y educación en Jerusalén⁵⁰. Estudiante sobresaliente desde temprana edad, a los 14 años ya era alabado por sacerdotes y hombres notables de la ciudad por su dedicación al estudio, quienes, dice Josefo, lo visitaban para que le aclarara conceptos sobre las leyes⁵¹. Esta afirmación sugiere que estaba versado en textos hebreos, presumiblemente en la *Torá* hebrea,

⁴⁶ Compendio del siglo III, normalmente de ámbito legal, que contiene las normas y creencias fundacionales del judaísmo rabínico y del pensamiento judío posterior. Véase el lema «mishnah» de Brooks 1992, 871-873.

⁴⁷ Alexander 1992, 321.

⁴⁸ Ferrer Costa 2014, 313.

⁴⁹ Cualquier texto de la *Biblia* judía, o copia del mismo, producido bajo los masoretas. Eran ellos los encargados de conservar la tradición del texto bíblico y su producción para uso litúrgico o escolar. Consúltense los lemas «masoretas» y «masoretic text» en Revell 1992a, 592-594; 1992b, 597-599.

⁵⁰ Joseph. *Vit.* 7-8.

⁵¹ Joseph. *Vit.* 9.

que contiene los fundamentos del judaísmo revelados por Dios, así como las leyes de dicho pueblo. Con todo, las adiciones y omisiones en la historia judía sugieren que Josefo manejó distintas versiones de la *Biblia* hebrea, cuyos datos eran incorporados o suprimidos según su propio criterio. El uso de diferentes versiones de las *Sagradas Escrituras* hebreas no es una particularidad de Josefo. Del mismo modo, la *Carta de Aristeas*, obra parafraseada por Josefo⁵², se hace eco de esta multiplicidad de versiones. En dicha *Carta* encontramos una alusión a la falta de algunos libros de la ley de los judíos (τοῦ νόμου τῶν Ἰουδαίων βιβλία σὺν ἑτέροις ὀλίγοις τισὶν ἀπολείπει)⁵³, que, según Feldman, se corresponderían con manuscritos corruptos del *Pentateuco*⁵⁴. A la misma idea contribuye que los fragmentos del *Pentateuco* del Mar Muerto discrepen con el texto masorético. Siendo así, es probable que Josefo utilizara distintas versiones de las *Sagradas Escrituras*, como parece indicar su concordancia con Pseudo-Filón en pasajes donde las afirmaciones de ambos no se encuentran ni en el texto masorético ni en la *Septuaginta*⁵⁵. Todo ello nos lleva a pensar que no parece que en la época de Josefo circulara una versión única de la *Biblia* hebrea, sino varias versiones discordantes en detalle⁵⁶.

En segundo lugar, junto a las propias escrituras hebreas, Josefo habría consultado la *Septuaginta*. Él mismo es quien demuestra al lector su conocimiento de los orígenes de la *Biblia* griega en el proemio de las *Antigüedades Judías*, donde explica cómo se llevó a cabo dicha traducción por mandato del rey Ptolomeo II⁵⁷. La datación de esta traducción griega de las *Sagradas Escrituras* es dudosa, pues las distintas partes que la componen parecen haber sido traducidas en distintas fechas, unas en el siglo III a.C. y, otras, en el siglo posterior⁵⁸. Segura es, por el contrario, la importancia de la *Septuaginta*, especialmente relevante para los judíos de la diáspora que no conocían la lengua de sus propias escrituras. Debido a ello, la adaptación al griego se convertía en la única solución para su conservación, habiendo experimentado con anterioridad el miedo a perder su herencia cultural⁵⁹. También fue una obra de especial importancia para el cristianismo, que vio en la *Septuaginta* la mejor herramienta para

⁵² Joseph. *AJ* XII 2.

⁵³ Ps.-Aristeas 30.

⁵⁴ Feldman 1998a, 25.

⁵⁵ Joseph. *AJ* III, 7, 5 y *L.A.B.* 26, 11 en lugar de *Exod.* 28:19.

⁵⁶ Al respecto, consúltese Mason 2002, 110-127.

⁵⁷ Joseph. *AJ* pr. 3.

⁵⁸ Sobre su datación consúltese Hare 2014, 535.

⁵⁹ Fernández Marcos 2000, 19-20.

expandir la *Biblia* hacia el este del pensamiento semítico de Oriente. En cuanto a términos narrativos se refiere, no era una obra totalmente uniforme, y así lo revelan las distintas técnicas de traducción en ella empleadas. Se trata pues de una colección de traducciones reunidas en una sola obra. Al comparar la traducción griega y la *Biblia* hebrea, salta a la vista que la *Septuaginta* incluye libros que no aparecen en las *Sagradas Escrituras* hebreas: *Ezra*, *Sabiduría de Salomón*, *Eclesiástico*, *Judith*, *Tobit*, *Baruc*, *Carta de Jeremías* y los cuatro libros de los *Macabeos*. A estos se añaden suplementos al libro de *Esther* e incorporaciones al libro de *Daniel*. No esta la única diferencia entre ambas: desiguales son los títulos de algunos de los libros, así como la organización de los mismos. Siguiendo la misma línea, la diferencia en cuanto a contenido de la *Septuaginta* sugiere que en estos casos se seguía bien una tradición textual distinta bien una edición del texto proto-masorético⁶⁰. Todo parece indicar que, si bien Josefo fijó su mirada en un modelo griego para componer sus *Antigüedades Judías*, dicho modelo ya presentaba disimilitudes con respecto al texto hebreo. Por tanto, es probable que Josefo se haga eco de todas ellas y escoja la versión que mejor se ajuste a sus necesidades. No obstante, comenta Feldman que, aunque parece que Josefo está de acuerdo con ella, no hay garantía de que consultara la *Septuaginta*, pues su concordancia con ella podría deberse a «an exegetical tradition that he happened to know had been incorporated earlier by the translators of the *Septuagint*»⁶¹.

El tercer recurso de Josefo pudo ser unos targumim que, como hemos indicado al tratar la etimología del término, estaban escritos en arameo. Que Josefo manejaba tal lengua queda demostrado, por una parte, por palabras del propio autor y, por otra, por nombres y etimologías que aparecen en las *Antigüedades*. En referencia a lo primero, él mismo, al comienzo de la *Guerra Judía*, se presenta como un judío que tiene el arameo como lengua vernácula⁶². Un ejemplo de lo segundo lo encontramos en el nombre de Rubén (en hebreo רְאוּבֵן, Reuben), para el que Josefo emplea *Ρουβήλος*, más cercano a la lengua siria, similar a la aramea⁶³. No obstante, estudiosos como Begg se muestran cautos respecto a la hipótesis aramea, quien argumenta que las fechas de composición de los targumim no

⁶⁰ Sobre las diferencias entre la *Septuaginta* y el texto hebreo, véase Fernández Marcos 2000, 67-83. Sobre la lengua habitual de los judíos de la diáspora, véase Dines 2004, 156.

⁶¹ Feldman 1998a, 26-27.

⁶² Joseph. *BJ* I pr. 1.

⁶³ Feldman 1998a, 28.

son claras⁶⁴. Añade, además, que los pasajes que ratificarían el uso del mismo no serían más que fruto de una tradición común de la *Biblia*, plasmada de manera escrita u oral. Con todo, es innegable que, como judío erudito, Josefo escuchó en la sinagoga las traducciones arameas de la *Biblia* y, por tanto, presumimos que tuvo influencia de las mismas.

La época Flavia fue un periodo en el que floreció la reorganización de contenido previamente escrito y de los conocimientos adquiridos, especialmente, el relativo a los territorios que conformaban el imperio. Aumentaron entonces las traducciones, los epitomes, sumarios y comentarios. Estos documentos formaban parte de un proyecto mayor y la reconfiguración de textos ya existentes dejó de verse como una forma de parasitación o técnica de segundo orden. Los autores que cultivaron este subgénero vieron en él la oportunidad de explorar y expandir el potencial de los textos preexistentes con el objetivo de construir algo único y original a partir de ellos⁶⁵. Como autor perteneciente a esta época, Josefo prestó atención a la ordenación del material recopilado, siendo una muestra de ello la estructurada descripción que realiza de los sacrificios que se mencionan en los textos bíblicos⁶⁶. A este ejemplo podemos añadir dos más. El primero de ellos lo conforman las numerosas fórmulas que utiliza en las *Antigüedades* referidas a la cronología. Expresiones como «después de eso», «al mismo tiempo» o «no mucho después» evidencian el lugar prominente que ocupa la cronología en las *Antigüedades Judías*⁶⁷. En segundo lugar, la estructura de dicha obra sigue un orden cronológico, comenzando con la creación del mundo y finalizando con el periodo posterior a la muerte de Agripa. La secuencia cronológica de las *Antigüedades* queda corroborada, además, por el propio Josefo al narrar la historia del sumo sacerdocio. Estratégicamente ubicada al final de la obra, esta narración sigue un esquema claramente cronológico, según el cual el autor divide toda la historia judía en periodos sucesivos y detalla los años de duración de cada periodo y la cantidad de sumos sacerdotes que ejercieron en cada uno. Esto deja claro a los lectores que la obra que han terminado de leer aborda periodos históricos sucesivos⁶⁸. Todo ello, unido al concepto de traducción vigente en la antigüedad, ayuda a comprender cómo

⁶⁴ Begg 1993, 275-276. Cf. Feldman 1998a, 30.

⁶⁵ König - Whitmarsh 2007, 29.

⁶⁶ Batsch 2011, 39.

⁶⁷ Algunos ejemplos de ello se encuentran en Joseph. *AJV* 1, 29; 3, 2; VI 12, 7; 13, 5; VII 1, 5; VIII 6, 3; IX 12, 3; X 11, 1; 7; 12, 3; 6; XI 5, 3; 8; 6, 11; XII 2, 14; 3, 2; 5, 4; 7; XIII 1, 1; 8, 2; 12, 6; XIV 3, 1; 6, 4; 10, 9; XV 11, 4; XX 8, 3; 11, 2.

⁶⁸ Schwartz 2016, 38-39.

planteó Josefo su tarea en las *Antigüedades Judías*, cuál fue su actitud ante el material que le ofrecía y que entendía por lo que él mismo llama μεθερμηνεύω. En relación con el traductor, un autor debía trasplantar a la cultura receptora el marco cultural en el que se inscribe el texto original⁶⁹ y por este motivo, debía desarrollar distintas habilidades. Por una parte, el traductor debía manejar la lengua de origen y dominar la suya propia. Por otra, tenía que conocer el contexto de la lengua original y adecuarlo a las necesidades reales de su tiempo, adaptando percepciones de culturas y épocas distintas a las contemporáneas⁷⁰. Así pues, parece lógico que Josefo mencionara la traducción como signo de prestigio, pues no cualquiera podía llegar a tal nivel de conocimiento. A este respecto, Josefo se encuadra a sí mismo en dicho grupo al asegurar que en sus *Antigüedades Judías* traduce los textos sagrados hebreos a la lengua griega. Lo hace por primera vez al comienzo de dicha obra con el fin de advertir al lector que se encuentra ante una adaptación, una interpretación de los textos sagrados que sólo él ha sido capaz de realizar por tener los conocimientos para ello. Teniendo en cuenta los datos expuestos, el título *Josephus as Rewriter of the Bible* de la obra de Feldman adquiere especial relevancia por dos motivos. El primero es que Josefo se ajusta al concepto primitivo de ‘traductor’, esto es, al término ἐρμηνεύς en cuanto a que interpreta los textos sagrados y consulta diversos modelos a fin de ofrecer la información lo más completa posible. El segundo está íntimamente ligado al primero, puesto que, al interpretar las *Sagradas Escrituras*, añade u omite datos según su criterio y, de esta manera, las reescribe en sus *Antigüedades*.

FATIMA AGUAYO HIDALGO
Universidad de Sevilla
fahidalgo@us.es

BIBLIOGRAFÍA

Alexander 1992

P. Alexander, Targum, Targumim, in D.N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, VI, New York 1992, 320-331.

Barclay 2006

J.M.G. Barclay, *Flavius Josephus: Translation and Commentary*, X: *Against Apion*, Leiden 2006.

⁶⁹ Hardwick 2000, 22.

⁷⁰ Hopkins 2008, 131.

Batsch 2011

C. Batsch, Le système sacrificiel de Flavius Josèphe au livre III des *Antiquités Juives* (*Ant.* 3.224-236), in J. Pastor - P. Stern - M. Mor (eds.), *Flavius Josephus: Interpretation and History*, Leiden - Boston 2011, 39-51.

Beard 2003

M. Beard, The Triumph of Flavius Josephus, in A.J. Boyle - W.J. Dominik (ed.), *Flavian Rome: Culture, Image, Text*, Leiden 2003, 543-558.

Begg 1993

C. Begg, *Josephus' Account of the Early Divided Monarchy (AJ 8,212-420): Rewriting the Bible*, Leuven 1993.

Brooks 1992

R. Brooks, Mishnah, in D.N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, IV, New York 1992, 871-873.

Dillery 2015

J. Dillery, *Clio's Other Sons: Berossus & Manetho*, Ann Arbor 2015.

Dines 2004

J. Dines, *The Septuagint*, London 2004.

Ewert 1990

D. Ewert, *A General Introduction to the Bible: From Ancient Tablets to Modern Translations*, Grand Rapids 1990.

Feldman 1998a

L.H. Feldman, *Josephus' Interpretation of the Bible*, Berkeley - Los Angeles - London 1998.

Feldman 1998b

L.H. Feldman, *Studies in Josephus' Rewritten Bible*, Leiden - Boston - Köln 1998.

Fernández Marcos 2000

N. Fernández Marcos, *The Septuagint in Context: Introduction to the Greek Version of the Bible*, Leiden 2000.

Ferrer Costa 2014

J. Ferrer Costa, El Targum, in G. Seijas (ed.), *Historia de la literatura hebrea y judía*, Madrid 2014, 313-328.

García Yebra 1994

V. García Yebra, *Traducción: historia y teoría*, Madrid 1994.

Hardwick 2000

L. Hardwick, *Translating Words, Translating Cultures*, London 2000.

Hare 2014

T. Hare, Translation and the Sacred: Translating Scripture, in S. Bermann - C. Porter (eds.), *A Companion to Translation Studies*, Hoboken, NJ 2014, 531-542.

Den Hollander 2014

W. den Hollander, *Josephus, the Emperors and the City of Rome*, Leiden - Boston 2014.

Hopkins 2008

D. Hopkins, Colonization, Closure or Creative Dialogue? The Case of Pope's *Iliad*, in L. Hardwick - C. Stray (eds.), *A Companion to Classical Receptions*, Chichester 2008, 129-140.

König - Whitmarsh 2007

J. König - T. Whitmarsh (eds.), *Ordering Knowledge in the Roman Empire*, Cambridge 2007.

Mason 2002

S. Mason, Josephus and His Twenty-Two Book Canon, in L.M. McDonald - J.A. Sanders (eds.), *The Canon Debate*, Peabody 2002, 110-127.

Mason 2016a

S. Mason, *A History of Jewish War: A.D. 66-74*, New York 2016.

Mason 2016b

S. Mason, *Josephus's Judean War*, in H. Howell Chapman - Z. Rodgers (eds.), *A Companion to Josephus*, Chichester 2016, 13-35.

Mason 2016c

S. Mason, *Josephus as a Roman Historian*, in H. Howell Chapman - Z. Rodgers (eds.), *A Companion to Josephus*, Chichester 2016, 89-107.

Rajak 2002

T. Rajak, *Josephus: The Historian and His Society*, London 2002.

Revell 1992a

E.J. Revell, Masorettes, in D.N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, IV, New York 1992, 592-594.

Revell 1992b

E.J. Revell, Masoretic Text, in D.N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, IV, New York 1992, 597-599.

Schwartz 2016

D.R. Schwartz, Many Sources but a Single Author: Josephus's *Jewish Antiquities*, in H. Howell Chapman - Z. Rodgers (eds.), *A Companion to Josephus*, Chichester 2016, 36-58.

Sterling 2007

G.E. Sterling, *The Jewish Appropriation of Hellenistic Historiography*, in J. Marincola (ed.), *A Companion to Greek and Roman Historiography*, I, Malden 2007, 231-243.

Thackeray 1929

H.St.J. Thackeray, *Josephus, the Man and the Historian*, New York 1929.

Troiani 1986

L. Troiani, I lettori delle *Antichità Giudaiche* di Giuseppe: prospettive e problemi, *Athenaeum* 64 (1986), 343-353.

Young 2014

R. Young, Philosophy in Translation, in S. Bermann - C. Porter (eds.), *A Companion to Translation Studies*, Hoboken, NJ 2014, 41-53.

Copyright (©) 2024 Fatima Aguayo Hidalgo

Editorial format and graphical layout: copyright (©) LED Edizioni Universitarie



This work is licensed under a Creative Commons

Attribution-NonCommercial-NoDerivatives – 4.0 International License

How to cite this paper: F. Aguayo Hidalgo, La traducción según Flavio Josefo, *Erga-Logoi* 12.2 (2024), 97-116. <https://doi.org/10.7358/erga-2024-002-aguf>