

Φιλία και Κοινωνία

Τιμητικός Τόμος
στον Καθηγητή
Γρηγόριο Δ. Ζιάκα



Εκδόσεις BANIA

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ	11
ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ - ΕΡΓΟΓΡΑΦΙΑ	13
ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ	29
François Bcszplflug, Le syncrétisme et les syncrétismes	31
Willi Braun, – The Study of Religion and the Mischief of Curiosity	63
Giovanni Casadio, I Greci In Egitto e l'Egitto In Grecia	79
Ιωάννης Α. Γαλάνης, Πατερικές ερμηνείες των καινοδιαθηκικών απαρχών του μυστηρίου ου της θείας ευχαριστίας	85
Giulia Sfameni Gasparro, Origene «uomo divino» nell'Encomio del discepolo di Cesarea	99
Armin W. Geertz, Primitivism in the Study of Hopi Indian Religion	143
Βασίλειος Τ. Γιούλτσης, Ισλάμ και Δύση: Συνάντηση και Διαλεκτικές Κρίσεις	181
Μαρία Καζαμιά-Τσέρνου, Συναγωγή - Εκκλησία: δύο έννοιες σε αντιπαράθεση;	195
Fr. Alkiviadis C. Calivas, Liturgical Renewal and Adaptability Necessary?	235

π. Βασίλειος Ή. Καλλιακμάνης, Ή Θεολογική Άποψη στό Δικαίωμα τής Άναπαραγωγής	251
Ιωάννης Δ. Καραβιδόπουλος, Ό μακροχρόνιος ύπνος σε κείμενα τών θρησκευτών	259
Reinhard Kirste, Religionen und Religiosität in einer säkularen Gesellschaft	275
Άννα Κόλτσιου-Νικήτα, Ό ρόλος τής μετάφρασης και των ερμηνείων στο θεολογικό διάλογο ελληνόφωνης Άνατολής και λατινόφωνης Δύσης	301
E. Thomas Lawson, Connecting Ritual Competence and Ritual Performance	325
Luther H. Martin, The Academic Study of Religion: A Theological or Theoretical Undertaking?	333
Russell T. McCutcheon, Social Theory of the Rhetoric of Faith	347
Ιωάννης Μούρτζιος, Ή έννοια τής αμαρτίας στο προφητικό μήνυμα και τους ψαλμούς ...	365
Άνδρέας Νανάκης, Ή διαμαρτυρία του Σπυρίδωνος προς τον Στ. Γονατά για τη μετά- δεσή του από τα Ιωάννινα (1923)	379
George C. Papademetriou, Saint Gregory Palamas – Dialogue with Muslims	389
Νίκη Η. Παπαγεωργίου, Ή ανάδυση μιας τοπικής Ορθόδοξης κοινότητας: Ή ελληνοορθόδοξη εκκλησία στην Ινδία	403
Στέλιος Παπαλεξανδρόπουλος, Πολυπολιτισμικότητα και πολυθρησκευτικότητα	415

Παναγιώτης Παχής, Η ιστορία της έρευνας των θρησκειών της ελληνιστικής εποχής. Ανάμεσα στην παράδοση και τη νεωτερικότητα	439
Ιωάννης Σ. Πέτρου, Θρησκεία και Θεσμική Συνείδηση	547
Ennio Sanzi, I.O.M.D. EX PRAECEPTO NUM(INIS) AESCULAPI SOMNO MONIT(US) Ancora riflessioni storico-religiose agostane e sparse intorno ad un'epigrafe dolichena	575
Chrysostomos A. Stamoulis, Orthodox Faith and Life in a modern secular society	607
Udo Tworuschka, "Bewundern, Lieben, aber auch verabscheuen lernen" Aufgaben praktischer Religionswissenschaft	623
Petros Vassiliadis, Inter-faith dialogue as a missiological issue: reconciliation as a new mission paradigm	647
Νικόλαος Γρ. Ζαχαρόπουλος, Απαρχές συνάντησης Χριστιανών με Άραβες Ιστορική προσέγγιση	663
Κωνσταντίνος Θ. Ζάρας, Οι παραδόσεις για τον Τανά ραββί Ακίβα μπεν Γιοσήφ στα Μιδρασίμ και το Ταλμούδ	683
Αγγελική Γρ. Ζιάκα, Η έννοια του σώματος στο Ισλάμ	703
ΓΕΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	743

Ο ΡΟΛΟΣ ΤΗΣ ΜΕΤΑΦΡΑΣΗΣ ΚΑΙ ΤΩΝ ΕΡΜΗΝΕΩΝ
ΣΤΟ ΘΕΟΛΟΓΙΚΟ ΔΙΑΛΟΓΟ ΕΛΛΗΝΟΦΩΝΗΣ ΑΝΑΤΟΛΗΣ
ΚΑΙ ΛΑΤΙΝΟΦΩΝΗΣ ΔΥΣΗΣ

ANNA ΚΟΛΤΣΙΟΥ-ΝΙΚΗΤΑ

Κωνσταντινούπολη, 10 Απριλίου 1136.

Έλληνες και Λατίνοι έχουν συγκεντρωθεί στο ναό της Αγίας Ειρήνης, στη συνοικία των Πίζανών, προκειμένου να παρακολουθήσουν ένα δημόσιο θεολογικό διάλογο περί της εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος. Την ελληνική πλευρά εκπροσωπεί στο διάλογο ο αρχιεπίσκοπος Νικομηθείας Νικήτας, ενώ εκπρόσωπος των Λατίνων είναι ο επίσκοπος του Havelberg Άνσελμος. Ανάμεσα στους Λατίνους, που έχουν συγκεντρωθεί, περιλαμβάνονται και τρεις σοφοί άνδρες, λογιότατοι και άριστοι κάτοχοι και των δύο γλωσσών: ο Ιάκωβος από τη Βενετία, ο Βουργούνδιος από την Πίζα και εκείνος που ξεχωρίζει ανάμεσα στους Έλληνες και Λατίνους για την παιδεία του και τη γλωσσομάθειά του, ο Μωυσής, Ιταλός από την πόλη Μπέργκαμο. Αυτός ο Μωυσής ορίζεται και από τις δύο πλευρές να αναλάβει να μεταφράσει πιστά το διάλογο που θα ακολουθήσει. Αφού τακτοποιήθηκαν όλα και ενώ οι πάντες με αγωνία περίμεναν να ακούσουν τις απόψεις των διαλεγομένων, οι εκπρόσωποι των δύο πλευρών, δηλώνοντας πως στόχος του διαλόγου είναι να λάμψει η αλήθεια δίχως εριστικότητα και μέσα σε κλίμα ταπεινοφροσύνης, θέτουν το θέμα της μεταφραστικής πρακτικής που πρέπει να ακολουθήσει ο διερμηνέας. Ο Νικήτας προτείνει η μετάφραση να γίνεται πιστά λέξη προς λέξη («de verbo ad verbum fideliter»), γιατί μ' αυτόν τον τρόπο και θα καταλαβαίνει ο ένας τον άλλο καλύτερα, αλλά και θα διευκολυνθεί το έργο του μεταφραστή. Ο Άνσελμος όμως έχει διαφορετική άποψη. Δεν εμπιστεύεται μια τέτοια μετάφραση, γιατί μπορεί να παγιδευτούν από την ανακριδή απόδοση μιας λέξης και να οδηγηθούν σε αντεγκλήσεις. Αντ' αυτού προτείνει μια μετάφραση που να μην κατακεραματίζει το λόγο σε λέξεις, αλλά να συλλαμβάνει το νόημα μιας ευρύτερης νοηματικής

ενότητας, βασισμένη, βέβαια, στην πλήρη και ακριβή έννοια των λέξεων («sermonem utrinque continuatum pleno et collecto verborum sensu excipiat et exponat»). Τόσο ο τρόπος με τον οποίο θα μιλήσουμε όσο και ο τρόπος με τον οποίο θα μεταφράσουμε πρέπει, επισημαίνει, να δείχνει πως δεν μένουμε στο γράμμα των λέξεων και δεν υποδουλωνόμαστε σ' αυτό, αλλά στοχεύουμε στη διερεύνηση και ανάδειξη του πραγματικού νοήματος («non videbimur verborum observatores, sed sententiarum investigatores»). Δεδομένου μάλιστα ότι το αντικείμενο που πρόκειται να διαπραγματευτούν είναι δύσκολο, συμβουλεύει να αποδεσμευτούν από την τυφλή υποταγή στις λέξεις και καλόπιστα να εστιάσουν το διάλογο στο συνολικό νόημα και την ιδεολογία των διαλεγόμενων.

Το παραπάνω περιστατικό διασώζει ο ίδιος ο Ανσελμος στο έργο του *Dialogi*¹.

Η μεταφραστική προβληματική, που διατυπώνεται στον ανωτέρω διάλογο, αποκτά μια ιδιαίτερη σημασία, γιατί παρευρίσκονται πρόσωπα διακεκριμένα στο χώρο της μετάφρασης. Ο Ιάκωβος από τη Βενετία² είναι γνωστός για τις μεταφράσεις έργων του Αριστοτέλη, οι οποίες ξεχωρίζουν για την εκφραστική λεπτολογία τους. Ο Βουργούνδιος από την Πίζα έχει μια πλούσια μεταφραστική δραστηριότητα, στην οποία μεταξύ άλλων περιλαμβάνονται έργα του Ιωάννη Δαμασκηνού και του Ιωάννη Χρυσοστόμου. Στον πρόλογο της μετάφρασης των *Ομιλιών στο Κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο* του Χρυσοστόμου ο Βουργούνδιος αναφέρεται διεξοδικά στην *de verbo ad verbum* μεταφραστική μέθοδο, την οποία εφαρμόζει και ο ίδιος, και την οποία προκρίνει ως την καταλληλότερη, επικαλούμενος μάλιστα σχετικές μεταφραστικές απόψεις του Ιερωνύμου από το χώρο της θεολογικής γραμματείας, του Βοηθίου όσον αφορά τα φιλοσοφικά κείμενα

1. PL 188, σσ. 1139-1248 και ειδικότερα στο πρώτο κεφάλαιο του δεύτερου βιβλίου col 1163-1164, όπου εκτίθενται: *Qualiter dialogus habitus sit in urbe Constantinopoli de processione Spiritus Sancti ab Anselmo Havelbergensi episcopo, et Nechite (sic) archiepiscopo Nicomediae, et de modo interpretationis inter colloquentes*. Για τον τίτλο του έργου και σχετικά βιβλιογρ. βλ. W. Berschin, *Ελληνικά γράμματα και λατινικός Μεσαίωνας* (μετάφρ. Δ. Ζ. Νικήτας), Θεσσαλονίκη 1998, σ. 342.

2. Για τον Ιάκωβο από τη Βενετία ως μεταφραστή του Αριστοτέλη βλ. L. Minio-Paluello, "Giacomo Veneto e l' Aristotelismo Latino", *Opuscula*, Αμστερνταμ 1972, σσ. 565-86.

και του Ιουστινιανού όσον αφορά τα νομικά κείμενα³. Οι δύο αυτοί ερμηνευτές, ο Ιάκωβος και ο Βουργούνδιος, θα ήταν, επομένως, οι πλέον κατάλληλοι για την κατά λέξη μετάφραση την οποία εισηγήθηκε ο Νικήτας. Ο Μωυσής από την πόλη Μπέργκαμο - στον οποίο ανατίθεται η *ad sensum* μετάφραση του ανωτέρω διαλόγου και η προσωπικότητα του οποίου εξαιρείται ιδιαίτερα από τον συντάκτη του κειμένου αλλά και υπέρμαχο της μεταφραστικής αυτής επιλογής Άνσελμο - είναι επίσης όντως μια εξέχουσα προσωπικότητα, με ιδιαίτερες επιδόσεις στη μετάφραση κυρίως ελληνικών έργων αλλά και συλλέκτης ελληνικών χειρογράφων⁴.

Σ' ένα κλίμα καλής διάθεσης και αμοιβαίας κατανόησης και ανεκτικότητας υπερίσχυσε -όπως πληροφορούμαστε στη συνέχεια- η άποψη του Άνσελμου, με την οποία ο διερμηνέας Μωυσής τρόπον τινά εξουσιοδοτήθηκε να παρακάμψει τους σκοπέλους εκείνους που συνήθως τορπιλίζουν κάθε διαλογική απόπειρα υπέρβασης των διαφορών. Τελικά, δηλαδή, και οι δύο πλευρές απαιτούν από τον μεταφραστή αφενός να είναι πιστός («*fidus*»), αφετέρου κρίνουν καλό και έντιμο («*universi dixerunt... bonum est, honestum est*») να μεταφράσει όχι κατά λέξη αλλά με βάση το νόημα. Αν κρίνουμε από την αίσια έκβαση της συζήτησης που ακολούθησε, η μεταφραστική επιλογή απεδείχθη απόλυτα επιτυχής.

Τηρουμένων των αναλογιών, από το χώρο της κλασικής μεταφραστικής προβληματικής, η περίπτωση αυτή ανακαλεί τις απόψεις του Κικέρωνα σχετικά με την τρόπο που θα έπρεπε να μεταφράσει από τα Ελληνικά στα Λατινικά τους λόγους δύο ιδεολογικών αντιπάλων: του Αισχίνη και του Δημοσθένη⁵. Όπως ο ίδιος δηλώνει⁶, δεν θεωρεί δόκιμη μια μετάφραση κατά λέξη, γιατί εκείνο που έπρεπε να διατηρήσει ως μεταφραστής ήταν οι ιδέες, το ύφος και η δυναμική της αντιπαράθεσης,

3. Βλ. H. Dausend, "Zur Übersetzungsweise Burgundios von Pisa", *Wiener Studien* 35, 1913, σσ. 353-369 και P. Classen, *Burgundio von Pisa*, SB Χαϊδελβέργης, 1974, σσ. 84-102 (σχετικά με τον πρόλογο).

4. Βλ. M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, τ. III, Μόναχο 1931, σσ. 683-687. Γενικά: G. Crevaschi, *Mose del Brolo e la Cultura a Bergamo nel secolo XI-XII*, Bergamo 1945.

5. Δυστυχώς η μετάφραση των αντίπαλων λόγων Δημοσθένη-Αισχίνη δεν έχει σωθεί, βλ. Ν. Κονομής, «Πρακτική των Ρωμαίων στις μεταφράσεις τους από την ελληνική γραμματεία», *Μεταφραστική θεωρία και πράξη στη λατινική γραμματεία, Πρακτικά του Πανελληνίου Συμποσίου Λατινικών Σπουδών, Θεσσαλονίκη 2003*, σ. 28.

6. Κικέρων, *De optimo genere oratorum* 14.

που υπήρχε στην πρωτότυπη γλώσσα. Και στις δύο περιπτώσεις η μετάφραση καλείται να «μεταφέρει» όχι απλά ένα μήνυμα αλλά μια «ζωντανή» αντιπαράθεση και ένα ιδεολογικό στίγμα. Ο Κικέρωνας καλείται να διατηρήσει τη ρητορικότητα και πειστικότητα ενός εκάστου των δύο αντιπάλων, δηλ. τη δυναμική του λόγου. Ο Μωυσής πρέπει να περιφρουρήσει τη δογματική ακρίβεια και με αξιοπιστία να αποφύγει τεχνηέντως κάθε φραστική λεπτολογία που θα προκαλούσε αμφισβητήσεις και αντιδράσεις.

Επισημάναμε την αντιστοιχία με τον Κικέρωνα και για έναν επιπλέον λόγο. Δεδομένου ότι η σύνδεση της μετάφρασης με τα βιβλικά και στη συνέχεια με τα χριστιανικά κείμενα θεωρείται ο καταλύτης για το πέρασμα από τον orator – με κύριο εκπρόσωπο τον Κικέρωνα⁷ – στον *fidus interpres*⁸, από την κλασική μεταφραστική τεχνική της ελεύθερης μετάφρασης στη χριστιανική τεχνική της κατά λέξη μετάφρασης, πώς εξηγείται η ομοιότητα της μεταφραστικής ιδεολογίας και πρακτικής που φαίνεται να υπάρχει στις δύο αυτές περιπτώσεις; Εφόσον στην περίπτωση των θεολογικών κειμένων συχνά «*et verborum ordo mysterium est*», ποιο είναι το πλαίσιο που προσδιορίζει αυτό που αποκαλείται *fidus interpres*; Σ' ένα διάλογο όπου «όλιγοσύλλαβα βήματα» και «λεξείδια»⁹ προκαλούσαν ατέρμονες συζητήσεις και έριδες ανάμεσα στους ελληνόφωνους θεολόγους της Ανατολής και τους λατινόφωνους της Δύσης τι είναι αυτό που μπορεί να εγγυηθεί την πιστότητα και εγκυρότητα μιας μετάφρασης, και μάλιστα, στην περίπτωση που ο μεταφραστής αποδεσμεύεται από τις

7. Βλ. D. M. Jones, "Cicero as Translator", *BICS* 6 (1959) 22-34 και M. Puelma, "Cicero als Platon-Übersetzer", *Museum Helveticum* 37 (1980) 137-178.

8. Για τη σημασία του όρου «*fidus interpres*» βλ. B. Kytzler, "Fidus Interpres. The Theory and Practice of Translation in Classical Antiquity", *Antichthon* 23 (1989) 42-50. W. Schwarz, "The Meaning of *Fidus Interpres* in Medieval Translation", *JThS* 45 (1944) 73-78. Br. Rochette, "Fidi Interpretes. La traduction orale à Rome", *Ancient Society* 27 (1996) 77-86. για τη μεταφραστική ορολογία και τη σημασιολογική εξέλιξη των μεταφραστικών όρων βλ. M. Fuhrmann, «Interpretatio. Notizen zur Wortgeschichte», στο: *Symptica F. Wleacker*, Γοττίγγη 1970, σσ. 80-110, και J. Pépin, «L' herménéutique ancienne», *Poétique* 21 (1975) 291-300.

9. Βλ. Ιωάννης Βέκκος, *Απολογία*, PG 141, 101b: «τό ταις λέξεσι διαμάχεσθαι... και αυτοί φιλονεικούντες είναι τοις λεξείδιοις» και Γεώργιος Ακροπολίτης, εκδ. A. Heisenberg, τ. 2, Στουτγάρδη 1978, σ. 64: «ἀπό τε τοῦ κοινοῦ συμβόλου τὸ ὀλιγοσύλλαβον βῆμα μακρὰς καὶ ἀπεράντους τὰς μάχας ἀπεργαζόμενον».

λέξεις, όπως στον ανωτέρω διάλογο¹⁰; Πώς η ελευθερία αυτή συμβαδίζει και συνυπάρχει με την απαιτούμενη εκατέρωθεν ακρίβεια και πιστότητα;¹¹ Τελικά, υπάρχει κάποιο μεταφραστικό μοντέλο και ποιο, που αποδείχτηκε το πλέον ενδεδειγμένο και αποτελεσματικό για τη διευκόλυνση της επικοινωνίας στη μακρά διάρκεια του θεολογικού διαλόγου Ανατολής και Δύσης;

Κατ' αρχήν πρέπει να σημειώσουμε ότι τόσο ο θεωρητικός προβληματισμός για τη μεταφραστική τακτική όσο και η ανάγκη της παρουσίας ενός όχι απλά έμπειρου, αλλά έντιμου και αξιόπιστου εκατέρωθεν ερμηνέα αποτέλεσαν δύο σημαντικές συνιστώσες του θεολογικού διαλόγου, ο οποίος σηματοδοτείται με τη μεταφορά στη Λατινική πρωτίστως των ελληνικών βιβλικών και πατερικών κειμένων, κατά την περίοδο που οι δύο χριστιανικές κοινότητες διαλέγονται γύρω από δογματικά καθώς και άλλα ζητήματα, ενώ μετά το Σχίσμα σημαδεύεται με τη μετάφραση κυρίως λατινικών και μάλιστα τριαδολογικών κειμένων, στο πλαίσιο του διεκκλησιαστικού πλέον διαλόγου για την Ένωση των δύο Εκκλησιών.

Αυτή η «χριστιανική» μεταφραστική προβληματική, που ανάγει τις αρχές της στους πρώτους αιώνες του χριστιανισμού, εφόσον το μήνυμα της νέας θρησκείας απευθυνόταν σε μια ρωμαϊκή αυτοκρατορία της οποίας η γλωσσική υπόσταση ήταν και παρέμεινε για αιώνες διφυής¹², είχε την

10. Η προσκόλληση στην κατά λέξη απόδοση από τη μια γλώσσα στην άλλη αποτελεί ένα είδος προστασίας ενάντια σ' οποιαδήποτε αλλαγή, καθώς και στην εισαγωγή ψευδών ή αιρετικών απόψεων σ' ένα θεολογικό κείμενο. Μια κατά λέξη μετάφραση απαλλάσσει κατά κανόνα τον μεταφραστή από οποιαδήποτε ευθύνη για τις απόψεις που διατυπώνονται στο κείμενο και η ευθύνη ανήκει στο συντάκτη του πρωτοτύπου κειμένου, βλ. W. Schwarz, *Fidus Interpres* (ό.π.), σ. 76. Ωστόσο, όπως υποστηρίζουν οι γλωσσολόγοι, οι λέξεις είναι μοναδικές σε κάθε γλώσσα. Δεν υπάρχουν στη γλώσσα, σε οποιαδήποτε φυσική γλώσσα, έστω και δύο λέξεις που να είναι απολύτως όμοιες, βλ. Γ. Μπαμπινιώτης, «Η μοναδικότητα της λέξεως (Συμβολή στην θεωρία του γλωσσικού σημείου)», *Σπείρα* 5, 1976, 11-12.

11. Η αντικειμενικότητα που απαιτούν από το μεταφραστή προϋποθέτει μια μετάφραση που δεν πρέπει να δώσει ούτε σαν μορφή ούτε σαν περιεχόμενο τίποτε περισσότερο ή λιγότερο από αυτό που δίνει το πρωτότυπο. Με άλλα λόγια ο μεταφραστής «το μόνο που κοιτάζει είναι να εξαφανιστεί πίσω από το συγγραφέα», βλ. Ι. Θ. Κακρυδής, *Το μεταφραστικό πρόβλημα* (Βιβλιοθήκη του Φιλολόγου 7), Αθήνα 1966, σ. 11.

12. Για τη γλωσσική εικόνα της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας και τη βαθμιαία υποχώρηση της λατινικής βλ. Α. Βασιλικπούλου, «Η πάτριος φωνή», στο: Ν. Γ. Μοσχονάς (επιμ.), *Η επικοινωνία στο Βυζάντιο, Πρακτικά Β' Διεθνούς Συμποσίου*, Αθήνα 1993, σσ. 103-

προ-χριστιανική προ-ιστορία της. Η σχέση των δύο γλωσσών υπήρξε από την πρώτη τους συνάντηση ανταγωνιστική¹³. Γενικότερα, η Ελληνική, ως γλώσσα ενός μακρόχρονου πολιτισμού, είχε διεισδύσει στις ανώτερες κοινωνικές τάξεις του δυτικού ρωμαϊκού κράτους δίπλα στη λατινική γλώσσα της εξουσίας, ενώ στην Ανατολή δημιούργησε με ένα αίσθημα υπεροχής κάποια στεγανά αυτόρκειας, γεγονός που είχε ως αποτέλεσμα η γνώση της Λατινικής να είναι σαφώς περιορισμένη. Η γλωσσική αυτή πραγματικότητα είχε ως αποτέλεσμα την ανάγκη κυκλοφορίας δίγλωσσων εγγράφων, που πολλές φορές προέκυπταν από μετάφραση. Παράλληλα αρκεί να σημειώσουμε ότι η λατινική λογοτεχνία θεμελιώθηκε πάνω σε μια μετάφραση, τη μετάφραση της ελληνικής *Οδύσσειας* από τον Λίβιο Ανδρόνικο¹⁴.

Οι δύο γλώσσες, δηλαδή, είχαν ήδη αναπτύξει έναν πολιτισμικό διάλογο¹⁵ – στον οποίο η μετάφραση ήταν συχνά απαραίτητη – πριν βρεθούν αντιμέτωπες στο χριστιανικό διάλογο.

Ενώ όμως στο χώρο της διοίκησης μεταφράζονται κατ' εξοχήν λατινικά κείμενα στα Ελληνικά, η νέα θρησκεία αντιστρέφει τα δεδομένα και

113, όπου και σχετική βιβλιογρ. Αναλυτική παρουσίαση της γλωσσικής ταυτότητας του Βυζαντίου βλ. στον C. Mango, *Βυζάντιο. Η αυτοκρατορία της Νέας Ρώμης* (μετάφρ. Δ. Τσουγκάρης), Αθήνα 1990 (ειδικότερα, κεφ. «Λαοί και γλώσσες», σσ. 25-43). Σύντομο και περιεκτικό, επίσης, το άρθρο του St. Runciman, "Byzantine Linguistics", *Ελληνικά*, Παράρτημα 4, Τμητ. τόμος, Προσφορά στον Στίλπονα Π. Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1953, σσ. 596-602.

13. Βλ. αναλυτικά Γ. Σουρής, Π. Νίγδελης, *Η παράλληλη χρήση της Ελληνικής και της Λατινικής στον ελληνορωμαϊκό κόσμο*, στο : Α.-Φ. Χριστίδης (επιμ.), *Ιστορία της ελληνικής Γλώσσας. Από τις αρχές ως την Τσέρη Αρχαιότητα*, Θεσσαλονίκη 2001, σσ. 671-681.

14. Βλ. M. von Albrecht, *Ιστορία της Ρωμαϊκής Λογοτεχνίας* (μετάφρ. Δ. Ζ. Νικήτας), τ. 1, σ. 125. Ειδικότερα για τις μεταφράσεις και την επίδρασή τους στη μορφολογία και τη σύνταξη βλ. Cl. Brixhe, *Τα Ελληνικά των ρωμαϊκών κειμένων* (μετάφρ. Ε. Μπακαγιάννη), στο: Α.-Φ. Χριστίδης, ό.π., σσ. 676-681.

15. Για το ρόλο των δύο γλωσσών στους διάφορους τομείς της πολιτικής και πολιτιστικής ζωής βλ. G. Dagron, «Aux origines de la civilisation byzantine: Langue de culture et langue d'État», *Revue Historique* 24 (1969) 23-56 και του ίδιου «Communication et stratégies linguistiques», στο: Ν. Μοσχονάς (επιμ.), *Η επικοινωνία στο Βυζάντιο*, Αθήνα 1993, σσ. 81-92, όπου γίνεται λόγος για τη δίγλωσσία (Ελληνικά και Λατινικά), αλλά και τον πλουραλισμό που διέκρινε στη συνέχεια τη γλωσσική επικοινωνία στο Βυζάντιο.

για αρκετούς αιώνες – όπως συνέβη και στο χώρο της λογοτεχνίας – μεταφράζονται ελληνικά κείμενα στα Λατινικά. Στη συνάντηση αυτή των δύο γλωσσών στο χώρο της χριστιανικής γραμματείας η ελληνική γλώσσα κατείχε και πάλι «ηγεμονική» θέση, πρώτον γιατί το μήνυμα της νέας θρησκείας αποτυπώθηκε στην ελληνική γλώσσα, γεγονός που της προσέδιδε την αξία του πρωτοτύπου και δεύτερον γιατί η ελληνική γλώσσα διέθετε μια ευρύτητα έναντι της Λατινικής, γεγονός που αναγνωρίζεται από τους ίδιους τους Ρωμαίους και επανέρχεται συχνά στα κείμενα των πρώτων χριστιανικών χρόνων¹⁶. Η Λατινική καλείται να μορφοποιήσει τη δική της Βίβλο μέσω της μετάφρασης, γεγονός που σηματοδοτεί εκ νέου τις μεταφραστικές της αρχές, ενώ ταυτόχρονα εμπλουτίζεται και διαμορφώνει το χριστιανικό της λεξιλόγιο¹⁷. Αλλά και η ελληνική γλώσσα δοκιμάστηκε νωρίς στο χώρο της μετάφρασης ενός θεολογικού κειμένου, αφού η μετάφραση της Βίβλου στα Ελληνικά από τους Εβδομήκοντα έχει χαρακτηριστεί ως το «σημαντικότερο ως προς τις συνέπειές του μεταφραστικό εγχείρημα της αρχαιότητας»¹⁸. Στο χώρο της χριστιανικής γραμματείας απαντώνται και οι δύο μορφές της μετάφρασης,

16. Ήδη παλαιότερα ο Λουκρήτιος (*De rerum natura* 1. 139 και 832) κάνει λόγο για την “*patrii sermonis egestas*”, βλ. και Σενέκας, *De tranquillitate animi* 2.3 (πρβλ. Χρ. Τσίτσιου-Χελιδόνη, «Sen. Epist. 58,7: τα όρια της μετάφρασης», στο *Μεταφραστική θεωρία και πράξη*, ό.π., σσ. 187-197). Ο Κοϊντιλιανός (*Instit. Orat.* 12.10. 33) παραδέχεται πως λόγω της άκρας γλωσσικής πείνας οι Λατίνοι επανέρχονται συνεχώς στην ίδια λέξη ή καταφεύγουν σε μεταφορές και περιφράσεις, ενώ οι Έλληνες διαθέτουν άφθονο λεκτικό πλούτο. Η στενότητα και ένδεια της Λατινικής, που τόσο συχνά επικαλούνται στη διάρκεια του θεολογικού διαλόγου οι χριστιανοί, αναγνωρίζεται και από τον Αυγουστίνο, ο οποίος παραδέχεται πως υπάρχουν ορισμένες λέξεις σε κάποιες γλώσσες που δεν μπορούν να μεταφραστούν σε άλλη γλώσσα, βλ. Αυγουστίνου, *De doctrina christiana* 2.11,16. Ο Ιωάννης Σκώττος επισημαίνει τη δυσκολία στην απόδοση σύνθετων λέξεων όπως «κομοούσιον», «κομόγαθον», «κομόθεον» (*De divis. nat.* II 23, PL 122, 567: «*Graeci dicunt homoousion, homoagathon, homotheon ... Haec autem nomina ... in Romanum sermonem non facile vertuntur et nullo modo ad purum*»).

17. Βλ. το ενδιαφέρον κεφάλαιο «Τα Λατινικά των χριστιανών» του J. Krammer, στο: Fr. Graf (επιμ.), *Εισαγωγή στην Αρχαιογνωσία*, τ. 2, Ρώμη (μετάφρ. Δ. Ζ. Νικήτας), Αθήνα 2001, σσ. 166-168.

18. Βλ. Α.-Φ. Χριστιδής, ό.π., σ. 647.

τόσο η γραπτή όσο και η προφορική¹⁹. Στην πρώτη περίπτωση οι μεταφραστές καλούνται να επωμιστούν την ευθύνη της μεταφοράς των κειμένων από τη μια γλώσσα στην άλλη, είτε πρόκειται για διβλικά ή πατερικά αλλά και αγιολογικά και λειτουργικά κείμενα, είτε για Πρακτικά Συνόδων. Στη δεύτερη περίπτωση οι διερμηνείς, μέσω της προφορικής μετάφρασης, αναλαμβάνουν την ευθύνη της μεταγλώττισης των συζητήσεων που διεξάγονται τόσο στις Συνόδους όσο και σε άλλες θεολογικού περιεχομένου συναντήσεις.

Στο πλαίσιο αυτών των μεταφραστικών διαδικασιών, όπως ήταν επόμενο, προέκυψαν ποικίλοι προβληματισμοί και διαμορφώθηκαν διάφορες απόψεις γύρω από τη «χριστιανική» μετάφραση. Οι δύο μεταφραστικές αρχές *verbum ad verbum* και *ad sensum* είχαν ήδη διαμορφωθεί και δοκιμαστεί στο χώρο της κοσμικής γραμματείας. Ωστόσο, παρά το γεγονός ότι η μετάφραση, ιδιαίτερα για τη λατινική γλώσσα, αποτέλούσε γνωστό πεδίο, στο χώρο της χριστιανικής γραμματείας δοκιμάστηκαν ιδιαίτερα και οι δύο γλώσσες της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, αφού η ακριβής απόδοση και ο βαθμός ισοδυναμίας και αντιστοιχίας μεταφραζόμενου και μεταφρασθέντος κειμένου δεν ήταν απλά θέμα φιλολογικής αρτιότητας, αλλά ιδεολογικής και δογματικής συνέπειας και πιστότητας. Ειδικότερα:

Α. Όσον αφορά την περίοδο μέχρι το Σχίσμα των δύο Εκκλησιών παρατηρούμε τα εξής: Ο τόπος του επίσημου θεολογικού διαλόγου είναι αρχικά οι Σύνοδοι, όπου Έλληνες και Λατίνοι καλούνται να διαμορφώσουν το δόγμα, να αντιμετωπίσουν τις διάφορες αιρετικές δοξασίες που αναφύονται στους κόλπους της ενιαίας Εκκλησίας και να επιλύσουν ποικίλες διαφωνίες που προκύπτουν στις δύο χριστιανικές κοινότητες²⁰. Με δεδομένο ότι όλες οι Οικουμενικές Σύνοδοι πραγματοποιήθηκαν σε ελληνικό έδαφος²¹, η συζήτηση διεξάγεται στα Ελληνικά. Η δίγλωσση

19. Βλ. γενικά S. Brock, «Η μετάφραση στην αρχαιότητα» (μετάφρ. Ι. Βλαχόπουλος), στο: Α.-Φ. Χριστίδης, *ό.π.*, σσ. 649-661, και του ίδιου «Μεταφραστικές πρακτικές στην αρχαιότητα», στο: Α.-Φ. Χριστίδης, *ό.π.*, σσ. 647 εξ.

20. Για τη σύγκριση που προκαλούσαν συχνά στην Εκκλησία οι ελλειψισμένες γλωσσικές διατυπώσεις και τη δυσπιστία ανάμεσα στις χριστιανικές κοινότητες βλ. Μ. Λεοντίνη, «Θρησκευτικές πεποιθήσεις και γλωσσική διατύπωση τον 7ο αιώνα», στο: *Οι σκοτεινοί αιώνες του Βυζαντίου (7ος - 9ος αι.)*, Αθήνα 2001, σσ. 73-87.

21. Βλ. Ι. Καρμίρης, *Τα δογματικά και συμβολικά μνημεία της ορθοδόξου καθολικής Εκκλησίας*, Αθήνα 1960, σ. 106.

όμως υφή²² των συναΐξεων αυτών προϋποθέτει την ύπαρξη ερμηνέων. Έτσι στην Α΄ Οικουμενική Σύνοδο, στη Νίκαια της Βιθυνίας, το έτος 314, ο Μ. Κωνσταντίνος, αυτοκράτορας της Νέας Ρώμης, παρακολουθεί τις συζητήσεις, καθώς γνώριζε την Ελληνική, ωστόσο απευθυνόμενος ο ίδιος στη σύναξη των Πατέρων χρησιμοποιεί²³ τη Λατινική. Η ομιλία του μεταφράζεται στα Ελληνικά με τη βοήθεια ενός ερμηνέως, ο οποίος παρίστατο εκεί: «τοιαῦτα τῆ Ῥωμαίων φωνῆ τοῦ βασιλέως εἰπόντος παρεστώς τις ἡρμήνευεν»²⁴. Στη Σύνοδο της Χαλκηδόνος ο αυτοκράτορας Μαρκιανός έκανε την επίσημη ομιλία του επίσης στη Λατινική²⁵, αλλά προσέθεσε ο ίδιος και μια προσφώνηση στην ελληνική γλώσσα²⁶. Στην έκδοση της λατινικής μετάφρασης των Πρακτικών της Συνόδου αυτής, που εκπόνησε ο ρωμαίος διάκονος Ρούστικος, διαβάζουμε: «τούτων τοίνυν Ἑλληνιστί ἐρμηνευθέντων διὰ Βερονικιανοῦ Πασκασίνος ἐφη»²⁷. Η παρουσία ερμηνέων είναι προφανές πως ήταν απαραίτητη για τη διεξαγωγή του διαλόγου. Οι ρωμαίοι απεσταλμένοι μιλούσαν στα Λατινικά και ακολουθούσε η μετάφραση, την οποία έκανε είτε ένας γλωσσομαθής επίσκοπος είτε κάποιος γραμματέας που ανήκε στην ακολουθία του αυτοκράτορα, και ο οποίος ήταν υποχρεωμένος να γνωρίζει και τις δύο γλώσσες.

22. Πολύ ενδιαφέρουσες πληροφορίες -οι οποίες έχουν αξιοποιηθεί επανειλημμένα στη μεταγενέστερη βιβλιογραφία- για τη διγλωσσία των Συνόδων, με βάση τις μαρτυρίες των χειρογράφων, βλ. στον E. Schwartz, "Zweisprachigkeit in den Konzilakten", *Philologus* 88 (νέα σειρά 42) (1933) 245-253.

23. Οι περισσότεροι επίσκοποι που έλαβαν μέρος στη Σύνοδο αυτή ήταν Έλληνες ή ελληνοφώνοι, ενώ οι Λατίνοι ήταν ελάχιστοι, βλ. Π. Μενεβισόγλου, *Ιστορική εισαγωγή εις τους Κανόνες της Ορθοδόξου Εκκλησίας*, Στοχαστική 1990, σ. 130 σημ. 2.

24. Σωζόμενος I 19,4 (έκδ. Bidez, SC 306, σ. 204). Βλ. και Ευσέβιος, *Εις τον δύν Κωνσταντίνου βασιλέως* IV 32 (Winkelmann): «μετέβαλον δ' αὐτὴν Ἑλλάδι μεδερμηνευταί φωνῆ».

25. Βλ. Mansi 6, 148. ACO 2,1,3, σ. 117.

26. Το ελληνικό κείμενο της προσφώνησης βλ. Mansi 7, 132-133. ACO 2,1,2, σ. 139-140. Τα Πρακτικά της Συνόδου αυτής κρατήθηκαν στα Ελληνικά. Οι λατίνοι επίσκοποι υπογράφουν «τοῖς Ἑλληνιστί ἀναγνωσθεῖσιν», βλ. Mansi 7, 136. ACO 2,1,2, σ. 141. Η πλειοψηφία των μετ'σχόντων και σ'αυτή τη Σύνοδο ήταν Έλληνες ή ελληνοφώνοι, βλ. Π. Μενεβισόγλου, *ό.π.*, σ. 235 σημ. 5 και 5, και I. Καρμίρης, *ό.π.*, σσ. 157 εξ.

27. Παρά τις δυσκολίες που εντοπίζει η έρευνα στον ακριβή προσδιορισμό της λέξεως «τούτων», η μαρτυρία της παρουσίας ενός ερμηνέα, και μάλιστα επώνυμου, είναι ιδιαίτερα σημαντική για τον τρόπο διεξαγωγής των συζητήσεων αυτών, βλ. E. Schwartz, *ό.π.*, σ. 247.

Βέβαια ο ρόλος των ερμηνείων ολοκληρωνόταν με τη μετάφραση και τη δημοσίευση των Πρακτικών των Συνόδων. Στις περιπτώσεις που παρατίθενται πρωτότυπα λατινικά κείμενα, πριν από την ελληνική μετάφραση σημειώνεται επίσης η φράση «των Ῥωμαϊκῶν τούτων ἢ ἐρμηνεία ἐστὶ τὰ ἐπαγόμενα ἑλληνιστῶ»²⁸. Με δεδομένο ότι τα Πρακτικά και οι αποφάσεις των Συνόδων ήταν ως επί το πλείστον ελληνικά κείμενα, στη Δύση αναπτύχθηκε έντονη μεταφραστική δραστηριότητα για τη μεταφορά των Πρακτικών και των Κανόνων των Συνόδων στη λατινική γλώσσα. Έτσι τα κείμενα της Γ' Οικουμενικής Συνόδου (Εφέσος 431) μετέφρασε ο Μάριος Μερκάτωρ, ενώ της Δ' Οικουμενικής (Χαλκηδόνα 451) κατ' αρχήν ο επίσκοπος Ιουλιανός, ο οποίος συμμετείχε σ' αυτήν ως εκπρόσωπος της Ρώμης, και στη συνέχεια ο διάκονος Ρούστικος²⁹. Ιδιαίτερη όμως θέση κατέχει στο χώρο αυτό η μετάφραση των Κανόνων των Συνόδων από τον Σκύθη μοναχό Διονύσιο τον Μικρά. Εκτός από την εξαιρετική ποιότητα της μεταφραστικής εργασίας, η περίπτωση αυτής της μετάφρασης μας ενδιαφέρει εδώ, γιατί ο Διονύσιος προέταξε στη μετάφραση αφιερωτικές επιστολές –κατά τα λογοτεχνικά πρότυπα– όπου εντοπίζονται στοιχεία για τη μεταφραστική μέθοδο που ακολούθησε. Έτσι, σε επιστολή που απευθύνει στον πάπα Ορμίσδα, ο οποίος του ανέθεσε το έργο της μετάφρασης, σημειώνει πως ολοκλήρωσε με κόπο το έργο που του ανετέθη από τη μακαριότητά του, ο οποίος του ζητούσε να μεταφράσει τους κανόνες κατά λέξη από την ελληνική γλώσσα³⁰. Σκοπός της μετάφρασης αυτής ήταν η όσο το δυνατόν ακριβέστερη απόδοση των Κανόνων που ίσχυαν στην ελληνολατινική καθολική Εκκλησία και για το λόγο ακριβώς αυτό η Συλλογή εκδόθηκε δίγλωσση σε δύο στήλες, με αποτέλεσμα να ανατρέχει εύκολα κανείς στην αλήθεια των ελληνικών κανόνων σε περίπτωση αμφιβολίας³¹. Τέτοιου είδους κείμενα είναι αυτονόητο ότι ήταν υπερβολικά χρήσιμα, όταν προέκυπταν διαφωνίες και έριδες μεταξύ Ανατολής και Δύσης. Εξάλλου το γεγονός ότι οι Κανόνες μεταφράζονται περισσότερες από μια φορές αποδεικνύει ότι, παρά την προσπάθεια των μεταφραστών για ακριβή κατά λέξη απόδοση του

28. Βλ. E. Schwarz, *ό.π.*, σ. 248.

29. Βλ. Π. Μενεβισόγλου, *ό.π.*, σ. 235 σημ. 4 και 5.

30. Βλ. W. Berschin, *ό.π.*, σ. 117.

31. E. Schwartz, «Die Kanonensammlungen der alten Reichskirche», *Zeitschrift für Rechtsgeschichte*, Kan. Abt. 25 (1936), σσ. 113 εξ.

πρωτοτύπου, πάντα μπορούσαν να προκύψουν διαφορές και προβληματικά χωρία³².

Ο ρόλος της μετάφρασης και των ερμηνέων όμως δεν περιορίζεται μόνο στο χώρο των Συνοδικών κειμένων, αλλά επεκτείνεται και σε άλλα κείμενα χριστιανικά, αφού η γνωριμία της θεολογικής σκέψης και γραμματείας ήταν προϋπόθεση για την ανάπτυξη ενός γόνιμου και αποτελεσματικού διαλόγου. Οι μεταφραστικοί προβληματισμοί είναι συχνότεροι στις μεταφράσεις αυτές. Η τακτική της αυστηρής κατά λέξη απόδοσης των πρώτων χριστιανικών κειμένων σταδιακά υποχωρεί και εμφανίζεται ένας έντονος μεταφραστικός προβληματισμός που διαφαίνεται έντονα στη μετάφραση του Βίου του Αγίου Αντωνίου -που συνέγραψε ο Μ. Αθανάσιος- από τον Ευάγριο από την Αντιόχεια. Ενώ ο Βίος είχε ήδη μεταφραστεί κατά λέξη, ο Ευάγριος επιχειρεί μια νέα, πιο ελεύθερη απόδοση και, καταδικάζοντας την κατά λέξη απόδοση, σημειώνει πολύ παραστατικά ο ίδιος τα εξής: «Μια μετάφραση που γίνεται από μια γλώσσα σε μιαν άλλη με κατά λέξη απόδοση συγκαλύπτει το νόημα και σαν τα ζωηρά αγριόχορτα στραγγαλίζει τους σπόρους. Γιατί καθώς ο λόγος είναι υποδουλωμένος στις πτώσεις και τα σχήματα, ό,τι θα μπορούσε να δηλώσει με συντομία το εξηγεί με δυσκολία μέσα από μακρές περιπλανήσεις. Αυτό θέλησα εγώ να αποφύγω και, ανταποκρινόμενος στην παράκλησή σου, απέδωσα το βίο του μακαρίου Αντωνίου με τρόπο τέτοιο ώστε να μη λείπει τίποτε από το περιεχόμενο και ας λείπει κάτι από τις λέξεις. Άλλοι κυνηγούν τις συλλαβές και τα γράμματα· εσύ να αναζητάς το περιεχόμενο»³³.

Οι προγραμματικές αυτές δηλώσεις για την ελεύθερη κατ' έννοια μετάφραση επηρέασαν και τη μεταφραστική πρακτική του Ιερωνύμου, ο οποίος τις συμπεριέλαβε στην περίφημη για τις μεταφραστικές απόψεις

32. Οι μεταφραστές των Πρακτικών και των Κανόνων είναι φανερό ότι κινούνται ως ένα βαθμό στο κλίμα που διαμορφώθηκε από τις μεταφραστικές οδηγίες που συνέδευαν τις διατάξεις του *Corpus Iuris Civilis* του Ιουστινιανού, σύμφωνα με τις οποίες απαγορευόταν οποιοσδήποτε σχολιασμός των νόμων και το μόνο που επιτρεπόταν ήταν «να τους μεταφράσει κανείς στην ελληνική γλώσσα με την ίδια τάξη και με την ίδια ακολουθία, με την οποία είχαν τοποθετηθεί οι ρωμαϊκές λέξεις» («in Graecam vocem transformare sub eodem ordine eaque consequentia, sub qua et voces Romanae positae sunt»), *Corpus Iuris Civilis, Digesta, Const. Tanta* κεφ. 21, έκδ. P. Krüger-Th. Mommsen, Βερολίνο 1902 (9η έκδ.), σ. XXVII.

33. H. Rosweyde, *Vitae Patrum*, Antwerpen 1928*, σ. 35 (PL 73, col 12).

Επιστολή υπ' αρ. 57 (*Ad Pammachium de optimo genere interpretandi*)³⁴. Αυτός ο μεταφραστικός οδηγός του Ιερωνύμου για την επίτευξη της άριστης μετάφρασης έχει μια ιδιαίτερη αξία για τη μεταφραστική θεωρία στο χώρο της χριστιανικής γραμματείας, ιδιαίτερα γιατί ο ίδιος ο Ιερώνυμος εκπόνησε ένα μεγάλο αριθμό μεταφράσεων και φυσικά πρωτίστως τη μετάφραση του βιβλικού κειμένου.

Οπαδός ο ίδιος αρχικά των μεταφραστικών αρχών του Κικέρωνα περί ελεύθερης μετάφρασης οδηγείται σε σύγκρουση, όταν πρέπει να μεταφράσει κείμενα με υψηλή αυθεντία και κύρος, όπως είναι τα βιβλικά κείμενα. Το δίλημμα που αντιμετωπίζει προκύπτει από το γεγονός ότι, ενώ οι φιλολογικές του αρχές τον οδηγούν στα κικερώνεια πρότυπα, η χριστιανική του συνείδηση και η ανάγκη που αισθάνεται να υπηρετήσει το δόγμα και τη θεία φύση των ιερών γραφών, όπου ακόμη και η σειρά των λέξεων δεν πρέπει να αλλάξει, διχάζει τελικά τη μεταφραστική του στάση. Έτσι, ο ίδιος στον πρόλογο της μετάφρασης του βιβλίου του Ιώβ δεν διστάζει να ομολογήσει πως άλλοτε ακολουθεί τη μετάφραση κατά λέξη, άλλοτε σύμφωνα με το νόημα και άλλοτε ένα συνδυασμό («*nunc verbum, nunc sensum, nunc simul utramque*»)³⁵. Αυτό το μεταφραστικό πρόγραμμα του Ιερωνύμου σφραγίζει τη μετάφραση στο χώρο της χριστιανικής γραμματείας: οι Κανόνες και τα βιβλικά κείμενα μεταφράζονται κατά λέξη, ενώ τα υπόλοιπα κείμενα ακολουθούν μάλλον τη μετάφραση κατ' έννοια.

Πέραν των μεθοδολογικών αρχών η μετάφραση στρατεύεται ιδεολογικά και με διαφόρους τρόπους υπηρετεί κάποιους σκοπούς. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η μετάφραση του έργου του Ωριγένη *Περί Αρχών*. Όταν εμφανίστηκαν οι διαμάχες για την ορθοδοξία ή μη των απόψεών του, ο Ρουφίνος μεταφράζει το κείμενο του Ωριγένη με τέτοιο τρόπο ώστε να «καλύψει» τα διαφιλονικούμενα χωρία, προκειμένου να μην προκαλούν τις επιδέσεις όσων τον θεωρούσαν αιρετικό. Ο Ιερώνυμος απαντά με μια «αντιμετάφραση», όπου επιδιώκει ακριβώς το αντίθετο,

34. Για την επιστολή γενικά βλ. G. J. M. Bartelink, *Hieronymus, Liber de optimo genere interpretandi. Ein Kommentar*, Leiden 1980, βλ. επίσης Cornelius M. Janse van Rensburg, «Τα ιστορικά συμφραζόμενα και η θεωρία της μετάφρασης του Ιερωνύμου στην Επιστολή 57», στο: *Μεταφραστική θεωρία και πράξη* (6. π.), σσ. 266-277.

35. Ιερώνυμος, *praefatio comm. in Iob*, βλ. B. Kytzler, ό.π., σ. 47, σημ. 29.

δηλ. την προβολή και έμφαση των χωρίων των θεωρούμενων αιρετικών³⁶. Μια τέτοιου είδους «στρατευμένη» μετάφραση θα επανέλθει στην επιφάνεια κατά τις διαμάχες των ενωτικών και ανθενωτικών αρκετούς αιώνες αργότερα.

Ωστόσο, πρέπει να επιστημόνουμε ότι η παραχάραξη κάποιων κειμένων από τους ερμηνείς και η ιδεολογική στράτευση της μετάφρασης πριν από το Σχίσμα και τη διαίρεση των Εκκλησιών ήταν μάλλον εξαιρέσεις και όπου απαντάται οφείλεται συχνά σε έλλειψη σχετικής ορολογίας ή γλωσσική ένδεια και όχι συνειδητή επιλογή.

Οι ερμηνείς είναι πρωτίστως Λατίνοι που μεταφράζουν παράλληλα χριστιανικά αλλά και μη χριστιανικά κείμενα, ενώ οι μεταφράσεις γενικά προκύπτουν από την ανάγκη να γνωρίσουν οι Λατίνοι τη σκέψη των Ανατολικών, ώστε να είναι σε θέση να συνδιαλεχθούν μαζί τους στις κοινές συναντήσεις για τα κάθε είδους ζητήματα.

B. Η επίσημη ρήξη των σχέσεων των δύο χριστιανικών κοινοτήτων επί πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Φωτίου και πάπα Ρώμης Νικολάου Α', το έτος 867, και το οριστικό Σχίσμα, που ακολουθεί στις 16 Ιουλίου του 1054, οδήγησαν, όπως ήταν φυσικό, στην όξυνση της διάστασης μεταξύ Ανατολής και Δύσης. Και οι δύο πλευρές καταφεύγουν στην πατερική σκέψη για να τεκμηριώσουν τις θέσεις τους, καθώς και στις αποφάσεις των Οικουμενικών Συνόδων της ενωμένης Εκκλησίας, οι οποίες είχαν καθολική ισχύ. Ο θεολογικός διάλογος αλλάζει μορφή και ο ρόλος των ερμηνέων και της μετάφρασης έρχεται στο προσκήνιο, καθώς εντάσσεται στο ευρύτερο πλαίσιο του πολιτικού διαλόγου και συνδέεται με τις συζητήσεις για την Ένωση των Εκκλησιών. Το ζητούμενο αυτής της περιόδου είναι κυρίως το θέμα της αξιοπιστίας και ο *fidus interpret* είναι ο έμπιστος και αντικειμενικός μεταφραστής, δηλ. αυτό που θα ονομάζαμε *verus interpres*.

Άλλωστε και το προφίλ των ερμηνέων αλλάζει. Οι ερμηνείς είναι απλά «μισθωμένοι» υπάλληλοι του αυτοκράτορα είτε αναγνωρισμένοι διπλωμάτες. Σ' αυτούς προστίθενται και οι δομινικανοί μοναχοί, οι οποίοι συσχετίζουν τη σπουδή των γλωσσών με την ιεραποστολή και ενθαρ-

36. Για τις μεταφράσεις έργων του Ωριγένη και τους μεταφραστικούς προλόγους του Ρουφίνου και του Ιερωνύμου βλ. H. Marti, *Übersetzer der Augustin-Zeit. Interpretation von Selbstzeugnissen*, Μόναχο 1974.

ρύνουν τη μεταφραστική δραστηριότητα για να προβάλουν τη δυτική σκέψη.

Για τη διασφάλιση της αλήθειας συνήθως ορίζονται περισσότεροι του ενός μεταφραστές και από τις δύο πλευρές, οι οποίοι αναφέρονται ονομαστικά. Έτσι π.χ. το δίγλωσσο χρυσόβουλο της μεταστροφής του αυτοκράτορα Ιωάννη Ε', το έτος 1369, το υπογράφουν έξι γλωσσομαθείς μάρτυρες³⁷. Η μετάφραση, παρά την επιδιωκόμενη αμφοτέρωθεν ακρίβεια, συχνά στρατεύεται στις σκοπιμότητες του διαλόγου. Δεν θα ήταν ίσως υπερβολή να πει κανείς ότι οι αγώνες γύρω από τις λέξεις υπήρξαν υπερβολικά επώδυνοι και συχνά μονοπωλούσαν τις θεολογικές συζητήσεις. Η δογματική ορθότητα και ακρίβεια που κάθε μία από τις δύο πλευρές διεκδικούσε για τον εαυτό της απαιτούσε λεπτολογία και εκφραστική δεινότητα, κάτι που δεν ήταν πάντα δεδομένο ή αυτονόητο.

Ήδη ο πατριάρχης Φώτιος, αμέσως μετά το πρώτο Σχίσμα, στο πλαίσιο της επιχειρηματολογίας του σχετικά με την αξιοπιστία των πατερικών κειμένων, διατυπώνει ενδιαφέρουσες απόψεις για τη μετάφραση. Με φιλολογική οξύτητα επισημαίνει πως η αξιοπιστία μιας μετάφρασης δεν είναι δεδομένη, αλλά πιστοποιείται μόνο μετά τον έλεγχο της συμφωνίας της με το πρωτότυπο κείμενο. Εκτιμά δε ότι οι ελληνικές μεταφράσεις είναι πιο αξιόπιστες από τις λατινικές, γιατί το «ένδεές της φωνής» και η «στενοχωρία των ονομάτων» που χαρακτηρίζουν τη λατινική γλώσσα ευθύνονται για την ανακριβή απόδοση νοημάτων που έχουν διατυπωθεί στα Ελληνικά³⁸. Η στενότητα αυτή της Λατινικής μπορεί να οδηγήσει σε λανθασμένες αποδόσεις και ως εκ τούτου σε διαφορές, οι οποίες όμως δεν αφορούν την ουσία αλλά πρόκειται μάλλον για γλωσσικά ολισθήματα.

Στην περίοδο από το οριστικό Σχίσμα μέχρι την Άλωση της Κωνσταντινούπολης από τους Λατίνους το 1204 το κλίμα μεταξύ Ανατολής και Δύσης είναι αρκετά ήπιο και αυτό αποτυπώνεται στο ύφος και το ήθος του θεολογικού διαλόγου που διεξάγεται αυτή την εποχή. Στα πλαίσια αυτά τοποθετείται ο δημόσιος διάλογος που περιγράψαμε στην αρχή, ανάμεσα στον επίσκοπο Άνσελμο και τον αρχιεπίσκοπο Νικομηδείας Νικήτα. Έτσι εξηγείται ως ένα βαθμό γιατί στο διάλογο αυτό και

37. Τρεις από κάθε πλευρά, μεταξύ των οποίων και ο Δημήτριος Κυδώνης (βλ. Berschin, ό.π., σ. 413).

38. Βλ. αναλυτικά Α. Κόλτσιου-Νικήτα, *Το κύρος των Πατέρων της Εκκλησίας* (ΦΘΒ 42), Θεσσαλονίκη 2000, σσ. 31 εξ.

τη μεταφραστική προβληματική που τίθεται απουσιάζει οποιαδήποτε αναφορά ή υπαινιγμός στην επάρκεια ή τη δυναμική κάποιας από τις δύο γλώσσες και μέσα σ' ένα κλίμα καλής θέλησης συμφωνούν όλοι να υπηρετήσουν την εξιχνίαση της αλήθειας και να αποφύγουν την εμπλοκή σε λεκτικούς διαξιφισμούς.

Η υπέρβαση που χαρακτηρίζει το διάλογο όμως αυτό δεν επρόκειτο να διαρκέσει για πολύ. Η κατάληψη της Κωνσταντινούπολης από τους Λατίνους μεγαλώνει το χάσμα και οι δύο γλώσσες, σε μια εκ νέου ανταγωνιστική σχέση, τίθενται στην υπηρεσία των αντιφρονούντων. Η λατινική γλώσσα εισβάλλει στην Κωνσταντινούπολη και δυτικοί μοναχοί στελεχώνουν τις μονές της.

Όμως ο «θεολογικός» διάλογος δεν αφορά πλέον μόνο τους Ανατολικούς και Δυτικούς αλλά και τις δύο αντιμαχόμενες ιδεολογικά παρατάξεις που ενεργοποιούνται στον ελληνικό χώρο· οι λατινίζοντες ή φιλενωτικοί και αντιλατινίζοντες ή ανθενωτικοί. Η νέα αυτή διάσταση αναζωπυρώνει τις συζητήσεις γύρω από το θέμα της ανομοιότητας της γλώσσας και μεγενδύνει την καχυποψία δυσκολεύοντας ακόμη περισσότερο κάθε προσέγγιση.

Αυτός ο «κεσωτερικός» θεολογικός διάλογος ενωτικών και ανθενωτικών περιστρέφεται συχνά γύρω από το θέμα της γλώσσας και της αξιοπιστίας των μεταφράσεων. Οι ανθενωτικοί ενοχοποιούν τη γλώσσα και μεταθέτουν στη γλωσσική διαφορά τα αίτια της διάστασης των Εκκλησιών³⁹. Ακόμη και η παράταση του Σχίσματος αποδίδεται στην αμοιβαία άγνοια της γλώσσας, που συνεπάγεται αδυναμία προσέγγισης και κατανόησης της σκέψης της άλλης πλευράς⁴⁰. Προκειμένου να προβάλουν την ανωτερότητα των Ανατολικών Πατέρων καταφεύγουν στο γλωσσολογικής υφής επιχειρήμα ότι αυτοί διατύπωσαν με μεγαλύτερη σαφήνεια την αλήθεια, γιατί είχαν σύμμαχό τους την ελληνική γλώσσα η οποία είναι «εύρυχωροτέρω» της Λατινικής⁴¹. Αντίθετα, οι

39. Νικ. Μεσαρίτης, *Επιτάφιος*, εκδ. Heisenberg, αρ. II, I, σελ. 66: «ὡς οὐ διαφορὰ γνώμης καὶ καρδίας στρεβλότητι, ἀλλὰ γλώττης στενότητι καὶ ἀνομοιότητι... ἀπ' ἀλλήλων ἐσχίσθημεν».

40. A. Dondaine, «Contra graecos» premiers écrits polémiques des Dominicains d' Orient», *Archivum Fratrum Praedicatorum* 21 (1951), σ. 342, σημ. 70: «... *linguarum diversitas, quae facit ut pauci Latini nostrorum intelligant eos, vel intelligantur ab eis. Et ideo non possunt nostrates multum conferre cum eis*».

41. Βλ. Α. Κόλτσιου-Νικήτα, *Το κύρος των Πατέρων της Εκκλησίας* (ό.π.), σ. 95.

δουτικοί, εξαιτίας της στενότητας της γλώσσας τους, χρησιμοποιούν αναγκαστικά όρους γενικότερους του δέοντος ή χρησιμοποιούν τον ίδιο όρο για την απόδοση περισσότερων του ενός εννοιών της Ελληνικής, κάτι που είναι επόμενο να δημιουργεί σύγχυση⁴². Αυτή η αδυναμία θα οδηγήσει στην αξιολόγηση της Ελληνικής ως ανώτερης και ως εκ τούτου θα υποδειχθεί η αναγκαιότητα προσαρμογής και ευθυγράμμισης όλων των δουτικών κειμένων στα ελληνικά πρότυπα⁴³. Δεδομένου ότι λόγω της άγνοιας της γλώσσας ο διάλογος στριβίζεται στις μεταφράσεις και τα κείμενα που προσκομίζονταν στα τραπεζία του διαλόγου από τους Λατίνους ήταν μεταφρασμένα κυρίως από λατινόφωνους, ήταν επόμενο να δημιουργείται κλίμα επιφυλακτικότητας όσον αφορούσε την αξιοπιστία τους⁴⁴.

Λόγω του κεντρικού και επίμαχου ζητήματος του *filioque* μεταφράζονται κυρίως τριαδολογικά έργα. Στα πλαίσια αυτά δημιουργούνται πολλές εντάσεις για τη μεταφραστική πρακτική των Λατίνων, οι οποίοι αδυνατούν να αποδώσουν στη γλώσσα τους τις λεπτές αποχρώσεις των όρων που χρησιμοποιούνται στην ελληνική. Ο Ανδριμος Αθηνών επισημαίνει ότι οι Ρωμαίοι Πατέρες «διά τὸ στενόν... τῆς γλώττης» δεν ήταν σε θέση να διακρίνουν εκφραστικά την αἰδίο «πρόοδο» και την εν χρόνῳ πέμψη και αποστολή του Αγίου Πνεύματος και χρησιμοποιούν το ίδιο ρήμα *procedere* (=ἐκπορεύεσθαι) για τη σχέση του Αγίου Πνεύματος τόσο με τον Πατέρα όσο και με τον Υἱό⁴⁵. Και ο Γεώργιος Ακροπολίτης σημειώνει ότι οι μεταφραστές, μη όντες σε θέση να αντιληφθούν τη διαφορά ανάμεσα στο «ἐκπορεύεσθαι» και τις λέξεις «ἐκφαίνεσθαι», «χρηγείσθαι» και «προίεσθαι», απέδωσαν όλους τους τύπους αυτούς με την ίδια λέξη⁴⁶. Ο Γεννάδιος, από την άλλη, ασκεί αυστηρή κριτική στον Μάξιμο Πλανούδη, μεταφραστή της τριαδολογικής πραγματείας *De Trinitate* του Αυγουστίνου, γιατί απέδωσε το λατινικό

42. Γενναδίου, Απαντα II 402, 24-26.

43. Απαντα II 405, 18-1: «ούτω δὲ δεῖ... καὶ τὴν στενότητα τῆς ἐκεῖνων φωνῆς τῷ πλάτει τῶν ἡμετέρων διδασκάλων ἴσθαι».

44. «ἃ ἐκεῖνου (sc. του Αυγουστίνου) ἐγράψοντες οἱ Λατίνοι ... ἐρμηνεύουσιν ὡς σφίσιν συμφέρειν» (PG 160, 718) (από το έργο του Γενναδίου *Κατὰ τῆς προσθήκης ἣν ἐν τῷ συμβόλῳ τῆς πίστεως προσέθηκον οἱ Λατίνοι*).

45. Ανδριμος Αθηνών, *Περί τῶν τοῦ Αγίου Πνεύματος προόδων*, HEBE 8, σ. 37, στ. 1-3 και 9-12, πρβλ. Α. Κόλτσιου-Νικήτα, *Το κύρος των Πατέρων* (ό.π.), σσ. 73 εἶ.

46. «ἀπερισκέπτως τῇ τοιαύτῃ φωνῇ ἐμπεπτώκασιν», Γεώργιος Ακροπολίτης, έκδ. Heisenberg, τ. 2, Στουτγάρδη 1978, σ. 62.

ρήμα *procedere* παντού με τον όρο «ἐκπορεύεσθαι». Η πρέπει, επισημαίνει, να μην ήταν γνώστης της ανατολικής θεολογίας, οπότε απέδωσε κατά λέξη και παραποίησε τη σκέψη του Αυγουστίνου, ή υποκινούμενος από λατινικά φρονήματα διέπραξε συνειδητό μεταφραστικό κακούργημα⁴⁷.

Είναι φανερό από τα παραπάνω ότι η κατά λέξη μετάφραση μπορούσε να οδηγήσει σε οδυνηρές παρανοήσεις, εφόσον η χρήση της μιας ή της άλλης λέξης νόθευε τη δογματική καθαρότητα που πρέσβευε η κάθε πλευρά. Έτσι εξηγείται η επιμονή στη λεπτομέρεια. Ο Συλδέστρος Συρόπουλος μας πληροφορεί πως στη Σύνοδο της Φλωρεντίας επί ώρες οι Λατίνοι εξήταζαν την κάθε λέξη πριν την υιοθετήσουν στο κείμενο⁴⁸.

Από την άλλη πλευρά οι φιλενωτικοί επιχειρούν να γεφυρώσουν το χάσμα ανασκευάζοντας την επιχειρηματολογία των ανθενωτικών και επιχειρώντας μέσω μεταφράσεων να διευκολύνουν το διάλογο και την προσέγγιση των δύο πλευρών. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ο Δημήτριος Κυδώνης, βυζαντινός λόγιος του 14^{ου} αιώνα. Μεσάζων του αυτοκράτορα ο ίδιος δεν μένει ικανοποιημένος από τους διερμηνείς, που συχνά – από άγνοια ή υστεροβουλία⁴⁹ – δεν μετέφραζαν με ακρίβεια τα λεγόμενα στις διάφορες συναντήσεις και αποφασίζει να μάθει ο ίδιος Λατινικά. Θεωρώντας ότι η άγνοια της δυτικής θεολογικής σκέψης ευδύνεται ως ένα μεγάλο βαθμό για την απόρριψη των δυτικών Πατέρων,

47. Απαντα II 229, 11-12: «ἢ τῆς καθ' ἡμᾶς θεολογίας ἀπειρος ἦν καὶ διὰ τοῦτο τῆ λέξει μόνῃ τοῦ διδασκάλου προσείχεν ἢ τὰ τῶν Λατίνων φρονῶν ἐκακούργει τὴν ἐρμηνείαν».

48. «καὶ εἰ μὲν ἤρεσκοντο ἐπὶ τῆ λέξει οἱ πρὸς τοῦτο ἐκλεγμένοι Λατίνοι ἐτίθετο· εἰ δὲ τι αὐτῶν ἀπήρσκειν, ἤφειστο» (V. Laurent, *Les "Memoires" du Grand Eclésiastique de l' Eglise de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le Concile de Florence (1438-1439)*, Ρώμη 1971, σ. 480).

49. Ο ρόλος των ερμηνέων δεν ήταν πάντοτε θετικός. Υπάρχουν περιπτώσεις στις οποίες αναξίπιστοι ή προκατειλημμένοι ερμηνείς παρερμήνευαν τα λεγόμενα, συνήθως παραλείποντας ή προσθέτοντας λέξεις. Ο Μεσαρίτης περιγράφει ένα περιστατικό όπου η παράλειψη μιας φράσης από τον ερμηνέα προκάλεσε ένταση σε μια συνάντηση Ανατολικών και Δυτικών το 1207, με αποτέλεσμα να ζητηθεί από τον ερμηνέα να επανορθώσει και να επαναλάβει με δυνατότερη φωνή «πὸς τε ἤκουσε παρ' αὐτοῦ τὸν λόγον καὶ πὸς διερμήνευσε», βλ. σχετικά Χρ. Μαλτέζου, «Diversitas linguae», στο: Ν. Γ. Μοσχονάς, *ὀ.π.*, σσ. 99 εε.

αναλαμβάνει να γεφυρώσει αυτό το χάσμα και γίνεται ο παραγωγικότερος μεταφραστής δυτικών θεολογικών κειμένων⁵⁰.

Συνειδητός στόχος της μεταφραστικής του παραγωγής είναι να πάψει η διάκριση Ανατολής και Δύσης με βάση τη γλώσσα και επικρίνει μη δριμύτητα όσους απορρίπτουν με προκατάληψη οτιδήποτε προέρχεται έξω διατυπωθεί στη λατινική γλώσσα⁵¹.

Ωστόσο οι μεταφράσεις του Δημητρίου Κυδώνη, όπως και κάθε φιλενωτικού, δημιουργούσαν επιφυλάξεις και έφεραν το στίγμα της ιδεολογικής στράτευσης. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Βρυέννιος, σε επιστολή του προς τον Κυδώνη, εξαιρεί τη μεταφραστική του δεινότητα και ακρίβεια, ταυτόχρονα όμως τον ψέγει για τη μεταστροφή του στο Καθολικισμό⁵².

Μέσα σ' ένα τέτοιο κλίμα αμοιβαίας καχυποψίας και επιφυλακτικότητας ο ρόλος και η θέση των ερμηνέων τίθεται σε διαφορετική βάση. Οι προσωπικές μεταφραστικές επιλογές τίθενται σε δεύτερη μοίρα, ενώ εκείνο που πρωτίστως ενδιαφέρει τις δύο πλευρές, είναι να μεταφράσουν «fideliter», όχι όμως με την έννοια απλά «πιστά» αλλά «αξιόπιστα». Πώς όμως θα μπορούσε να επιτευχθεί μια τέτοιου είδους μετάφραση; Η κατά λέξη απόδοση κινδύνευε, όπως είδαμε, να οδηγήσει σε αγκυλώσεις και παρανοήσεις, ενώ η ελεύθερη απόδοση είχε τον κίνδυνο της παραποίησης. Μια εσφαλμένη απόδοση, μια παραποίηση συνειδητή ή μη υπήρχε περίπτωση να περιπλέξει ακόμη περισσότερο το διάλογο και να επιδεινώσει αντί να διευκολύνει την προσπάθεια προσέγγισης των δύο πλευρών.

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η κορύφωση του θεολογικού διαλόγου μεταξύ ελληνόφωνης Ανατολής και λατινόφωνης Δύσης σημειώθηκε στη συνάντηση στη Φερράρα-Φλωρεντία. Και οι δύο πλευρές χρησιμοποίησαν ευρέως μεταφρασμένα κείμενα αλλά και ερμηνείς που παρακολουθούσαν και μετέφραζαν τις συζητήσεις. Γνωστός για τη θετική μεταφραστική

50. Για τη μεταφραστική δραστηριότητα του Δ. Κυδώνη βλ. Α. Κόλτσιου-Νικήτα, *Δ. Κυδώνη Μετάφραση του Ψευδο-Αυγουστίνου Soliloquia* (Corpus Philosophorum Medii Aevi, Philosophi Byzantini, τ. 11), Αθήνα 2005, σσ. 33*-41*.

51. Βλ. Α. Κόλτσιου-Νικήτα, *Δημητρίου Κυδώνη Soliloquia* (ό.π.), σ. 28.

52. Επιστημαίνει χαρακτηριστικά το ότι με τον τρόπο αυτό έγινε εχθρός της πατρίδας του ενώ θα έπρεπε, μιμούμενος τα παιδιά του Νώε, που συγκάλυψαν τον πατέρα τους ακόμη και αν διέκρινε κάποια αδύνατα σημεία, να τα αποκρύψει κάπως και σε κάθε περίπτωση να μην τα αποκαλύψει (Βρυεννίου, *Τά εύρεθέντα*, τ. I, σελ. 141).

συμβολή του στη Σύνοδο αυτή υπήρξε ο Νικόλαος Σεκουνδινός. Η μοναδική επιδίωξη του Σεκουνδινού φαίνεται πως υπήρξε η ακρίβεια, γεγονός που αποδεικνύεται από την εμπιστοσύνη με την οποία τον περιέβαλαν τόσο οι Έλληνες όσο και οι Λατίνοι. Ο ίδιος αξιολογεί τη μετάφρασή του ως εξής: «*Ego Nicolaus Sagundinus Euripontinus, omnium supra-scriptorum verborum Interpres... fateor omnia... a me fideliter in latinum conversam*»⁵³. Ο Σεκουνδινός επιλέγει την «πιστή» απόδοση, γιατί σύμφωνα με την παρατήρηση του Μουστοξύδη, «οὐ μόνον τὸ στενὸν τοῦ χρόνου καὶ ἡ αὐστηρότης τοῦ ἀντικειμένου, ἀλλὰ ἡ ἀμοιβαία δυσπιστία τῶν διαγωνιζομένων τὸν ἠμπόδιζον ὅπως κοσμήσῃ αὐτὰ διὰ τῆς ἐλληνικῆς γλαφυρότητος»⁵⁴. Ωστόσο, ο Ιταλός συγγραφέας Mattheus Palmerius – Palmieri, αυτόπτης μάρτυρας των μεταφραστικών επιδόσεων του Σεκουνδινού, δεν διστάζει να επαινέσει, εκτός από την ταχύτητα και την απόλυτη πιστότητα, και την καλλιπέπεια του λόγου του: «*mira celeritate ultro citroque in utraque lingua fidelissime et summo ornatu reddebat*». Είναι θέβαια γεγονός ότι ο θαυμασμός των παρισταμένων για τη γλωσσική δεξιότητα του Σεκουνδινού προέρχεται πρωτίστως από κριτικές Λατίνων, ενώ οι κριτικές από ελληνικής πλευράς περιορίζονται σε όσα διαβάζουμε στα Πρακτικά της Συνόδου: «ἀνὴρ πάνυ ἄριστος καὶ ἀξιόλογος καὶ ἄκρω μὲν τὴν Λατίνων γλῶσσαν ἐξησηκημένος, καλῶς δὲ καὶ τὴν ἡμετέραν»⁵⁵. Αν λάβουμε υπόψη ότι ο Σεκουνδινός είχε ταχθεί με το μέρος των ενωτικών, η θερμή αποδοχή της μεταφραστικής ακρίβειας – και ως ένα βαθμό της καλλιπέπειάς του – είναι φανερό ότι συναρτάται και με την εμπιστοσύνη της οποίας έχαيره ο μεταφραστής από μέρους των Λατίνων.

53. Βλ. Π. Δ. Μαστροδημήτρης, *Νικόλαος Σεκουνδινός (1402-1464). Βίος και έργον*, διδ. διατρ., Αθήνα 1970, σ. 202.

54. Βλ. Μαστροδημήτρης, ό.π., σ. 203 και σημ. 1.

55. Για τις κρίσεις που διατυπώθηκαν εκατέρωθεν για το μεταφραστικό έργο του Σεκουνδινού κατά τη Σύνοδο βλ. Μαστροδημήτρης, ό.π., σ. 39 εξ. Ο ίδιος θέβαια ο Σεκουνδινός, όταν μεταφράζει έργα της αρχαίας ελληνικής γραμματείας στα Λατινικά, αποδεσμεύεται από την πιστή, κατά λέξη μετάφραση που εφήρμοσε στη Σύνοδο, και μερμνά πρωτίστως για την απόδοση του νοήματος («*interpretandi munus sententiarum integritate magis ac fides servati posse quam verborum tantum exactione conversione*», βλ. Μαστροδημήτρης, ό.π., σ. 204).

Αντί μιας συμπερασματικής κατακλείδας κρίνουμε σκόπιμο να ολοκληρώσουμε αυτή τη σύντομη - και επιλεκτική ως εκ τούτου - παρουσίαση με μια συγκριτική αναφορά στο ρόλο των ερμηνέων και της μετάφρασης στους δύο θεολογικούς διαλόγους: στο διάλογο του 1136 και τον Μωυσή και το διάλογο της Φλωρεντίας και τον Σεκουνδινό. Διακινδυνεύοντας μιαν αφαιρετική -και για το λόγο αυτό πιθανόν ελλιπή αποτίμηση- θα μπορούσαμε να πούμε ότι και στις δύο περιπτώσεις υπήρχαν δύο κοινά αποδεκτοί, έμπειροι, έντιμοι και αξιοπίστοι ερμηνείς, που ήταν σε θέση να εγγυηθούν την άριστη επικοινωνία και να συμβάλουν στην ευόδωση του διαλόγου· κατά κοινή ομολογία ανταποκρίθηκαν απόλυτα στο στόχο τους, εφαρμόζοντας μάλιστα διαφορετικές μεταφραστικές τεχνικές⁵⁶. Όμως, παρά το γεγονός ότι η επιδιωκόμενη ακρίβεια και αξιοπιστία της μετάφρασης φαίνεται να επετεύχθη και στις δύο περιπτώσεις, δεν συνέβη το ίδιο και με την ποδηγή έκβαση του διαλόγου. Η «μεταφραστική εντιμότητα» μάλλον δεν ήταν αρκετή για την προσέγγιση και τη γεφύρωση του χάσματος, για το οποίο είναι βέβαιο πως δεν ευθυνόταν μόνο η «ανομοιοτήτα» της γλώσσας.

56. Τελικά πρόκειται για τη μεταφραστική προβληματική που απαντά και σήμερα, βλ. Δ. Γούτσος, *Ο λόγος της μετάφρασης. Ανθολόγιο σύγχρονων μεταφραστικών θεωριών*, Αθήνα 2001, σσ. 17 εξ. (για την κατά λέξη και τη νοηματική μετάφραση) και 20 εξ. (για την πιστή και ελεύθερη μετάφραση).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

M. von Albrecht, *Ιστορία της Ρωμαϊκής Λογοτεχνίας* (μετάφρ. Δ. Ζ. Νικήτας), τ. 1-2, Ηράκλειο 2002.

G. J. M. Bartelink, *Hieronymus, Liber de optimo genere interpretandi. Ein Kommentar*, Leiden 1980.

A. Βασιλικοπούλου, «Η πάτριος φωνή», στο: Ν. Γ. Μοσχονάς (επιμ.), *Η επικοινωνία στο Βυζάντιο, Πρακτικά Β' Διεθνούς Συμποσίου*, Αθήνα 1993, σσ. 103-113.

W. Berschin, *Ελληνικά γράμματα και λατινικός Μεσαίωνας* (μετάφρ. Δ. Ζ. Νικήτας), Θεσσαλονίκη 1998.

Cl. Brixhe, *Τα Ελληνικά των ρωμαϊκών κειμένων* (μετάφρ. Ε. Μπακαγιάννη), στο: Α.- Φ. Χριστίδης (επιμ.), *Ιστορία της ελληνικής Γλώσσας. Από τις αρχές ως την Τστερη Αρχαιότητα*, Θεσσαλονίκη 2001, σσ. 676-681.

S. Brock, «Η μετάφραση στην αρχαιότητα» (μετάφρ. Ι. Βλαχόπουλος), στο: Α.- Φ. Χριστίδης (επιμ.), *Ιστορία της ελληνικής Γλώσσας. Από τις αρχές ως την Τστερη Αρχαιότητα*, Θεσσαλονίκη 2001, σσ. 649-661.

Δ. Γούτσος, *Ο λόγος της μετάφρασης. Ανθολόγιο σύγχρονων μεταφραστικών θεωριών*, Αθήνα 2001.

G. Cremaschi, *Mose del Brolo e la Cultura a Bergamo nel secoli XI-XII*, Bergamo 1945.

G. Dagron, «Aux origines de la civilisation byzantine: Langue de culture et langue d'État», *Revue Historique* 24 (1969) 23-56.

G. Dagron, «Communication et stratégies linguistiques», στο: Ν. Μοσχονάς (επιμ.), *Η επικοινωνία στο Βυζάντιο*, Αθήνα 1993, σσ. 81-92.

H. Dausend, «Zur Übersetzungsweise Burgundios von Pisa», *Wiener Studien* 35 (1913) 353-369.

A. Dondaine, «Contra graecos» premiers écrits polémiques des Dominicains d'Orient», *Archivum Fratrum Praedicatorum* 21 (1951) 341-352.

M. Fuhrmann, «Interpretatio. Notizen zur Wortgeschichte», στο: *Symptica F. Wieacker*, Γοττίγγη 1970.

D. M. Jones, «Cicero as Translator», *BICS* 6 (1959) 22-34.

I. Θ. Κακριδής, *Το μεταφραστικό πρόβλημα* (Βιβλιοθήκη του Φιλολόγου 7), Αθήνα 1966.

Ι. Καρμίρης, *Τα δογματικά και συμβολικά μνημεία της ορθοδόξου καθολικής Εκκλησίας*, Αθήνα 1960.

Α. Κόλτσιου-Νικήτα, *Το κύρος των Πατέρων της Εκκλησίας* (ΦΘΒ 42), Θεσσαλονίκη 2000.

Α. Κόλτσιου-Νικήτα, Δ. Κυδώνη *Μετάφραση του Ψευδο-Αυγουστίνου Soliloquia* (Corpus Philosophorum Medii Aevi, Philosophi Byzantini, τ. 11), Αθήνα 2005.

Ν. Κονομής, «Πρακτική των Ρωμαίων στις μεταφράσεις τους από την ελληνική γραμματεία», *Μεταφραστική θεωρία και πράξη στη λατινική γραμματεία, Πρακτικά 7^{ου} Πανελληνίου Συμποσίου Λατινικών Σπουδών*, Θεσσαλονίκη 2003, σσ. 22-31.

Ι. Krammer, «Ιστορία της λατινικής γλώσσας», στο: Fr. Graf (επιμ.), *Εισαγωγή στην Αρχαιογνωσία*, τ. 2, *Ρώμη* (μετάφρ. Δ. Ζ. Νικήτας), Αθήνα 2001, σσ. 129-180.

Β. Kytzler, "Fidus Interpres. The Theory and Practice of Translation in Classical Antiquity", *Antichthon* 23 (1989) 42-50.

Υ. Laurent, *Les "Memoires" du Grand Ecclésiastique de l' Eglise de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le Concile de Florence (1438-1439)*, Ρώμη 1971.

Μ. Λεοντίνη, «Θρησκευτικές πεποιθήσεις και γλωσσική διατύπωση τον 7^ο αιώνα», στο: *Οι σκοτεινοί αιώνες του Βυζαντίου (7^{ος} - 9^{ος} αι.)*, Αθήνα 2001, σσ. 73-87.

Χρ. Μαλτέζου, «Diversitas linguae», στο: Ν. Γ. Μοσχονάς (επιμ.), *Η επικοινωνία στο Βυζάντιο, Πρακτικά Β' Διεθνούς Συμποσίου*, Αθήνα 1993, σσ. 93-102.

Μ. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, τ. III, Μόναχο 1931.

Λ. Minio-Paluello, "Giacomo Veneto e l' Aristotelismo Latino", *Opuscula*, Αμστερνταμ 1972.

Υ. Mango, *Βυζάντιο. Η αυτοκρατορία της Νέας Ρώμης* (μετάφρ. Δ. Τσουγκαράκης), Αθήνα 1990.

Γ. Μπαμπινιώτης, «Η μοναδικότης της λέξεως. (Συμβολή στην θεωρία του γλωσσικού σημείου)». *Σπειρά* 5 (1976) 11-29.

Η. Marti, *Übersetzer der Augustin-Zeit. Interpretation von Selbstzeugnissen*, Μόναχο 1974.

Π. Δ. Μαστροδημήτρης, *Νικόλαος Σεκουνδίνος (1402-1464). Βίος και έργον*, διδ. διατρ., Αθήνα 1970.

Π. Μενεβισόγλου, *Ιστορική εισαγωγή εις τους Κανόνες της Ορθοδόξου Εκκλησίας*, Στοκχόλμη 1990.

M. Puelma, "Cicero as Platon-Übersetzer", *Museum Helveticum* 37 (1980) 137-178.

J. Pépin, «L' herméneutique ancienne», *Poétique* 21 (1975) 291-300.

Cornelius M. Janse van Rensburg, «Τα ιστορικά συμφραζόμενα και η θεωρία της μετάφρασης του Ιερώνυμου στην Επιστολή 57», στο: *Μεταφραστική θεωρία και πράξη στη λατινική γραμματεία, Πρακτικά 7^{ου} Πανελληνίου Συμποσίου λατινικών Σπουδών, Θεσσαλονίκη 2003*, σσ. 266-277.

Br. Rochette, "Fidi Interpretes. La traduction orale a Rome », *Ancient Society* 27 (1996) 77-86.

St. Runciman, "Byzantine Linguistics", *Ελληνικά*, Παράρτημα 4, Τμητ. τόμος, Προσφορά στον Στίλπωνα Π. Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1953, σσ. 596-602.

E. Schwartz, "Zweisprachigkeit in den Konzilakten", *Philologus* 88 (νέα σειρά 42) (1933) 245-253.

E. Schwartz, «Die Kanonensammlungen der alten Reichskirche», *Zeitschrift für Rechtsgeschichte*, Kan. Abt. 25 (1936) 112-123.

W. Schwarz, "The Meaning of *Fidus Interpres* in Medieval Translation", *JThS* 45 (1944) 73-78.

Γ. Σουρής, Π. Νίγδελης, *Η παράλληλη χρήση της Ελληνικής και της Λατινικής στον ελληνορωμαϊκό κόσμο*, στο : Α.- Φ. Χριστίδης (επιμ.), *Ιστορία της ελληνικής Γλώσσας. Από τις αρχές ως την Τστερη Αρχαιότητα*, Θεσσαλονίκη 2001, σσ. 671-681.

Χρ. Τσίτσιου-Χελιδόνη, «Sen. Epist. 58,7: τα όρια της μετάφρασης», στο : *Μεταφραστική θεωρία και πράξη στη λατινική γραμματεία, Πρακτικά 7^{ου} Πανελληνίου Συμποσίου Λατινικών Σπουδών, Θεσσαλονίκη 2003*, σσ. 187-197.

... of some instrument. This comparison enables people to distinguish between agents, actions, instruments and patients as well as the difference among rituals on the basis of the role that the most directly concerned agent (the agent with some counterfactualive

1. E. Thomas Lawson and Robert N. McCauley, *Rethinking Religion: Constructing Tradition and Culture*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

2. Robert N. McCauley and E. Thomas Lawson, *Rethinking Ritual in Mind, Psychology and Foundations of Culture*, Farnham: Routledge, Cambridge University Press, 2002.