

**Université de Paris IV – Sorbonne**  
UFR de philosophie et de sociologie

**MEMOIRE DE MAITRISE**

**PHILOSOPHIE**

**Anna SVENBRO**

**LA QUESTION DE LA TRADUCTION DANS LA PENSEE DE  
SAINT JEROME**

Mémoire préparé sous la direction de M. Jean-Louis Chrétien

Année universitaire 2004-2005

## Introduction

« Le traducteur est méconnu ; il est assis à la dernière place ; il ne vit pour ainsi dire que d'aumônes ; il accepte de remplir les plus infimes fonctions, les rôles les plus effacés ; "servir" est sa devise, et il ne demande rien pour lui même, mettant toute sa gloire à être fidèle aux maîtres qu'il s'est choisis, fidèle jusqu'à l'anéantissement de sa propre personnalité intellectuelle. L'ignorer, lui refuser toute considération, ne le nommer, la plupart du temps, que pour l'accuser, bien souvent sans preuves, d'avoir trahi celui qu'il a voulu interpréter, le dédaigner même lorsque son ouvrage nous satisfait, c'est mépriser les qualités les plus précieuses et les vertus les plus rares : l'abnégation, la patience, la charité même, et l'honnêteté scrupuleuse, l'intelligence, la finesse, des connaissances étendues, une mémoire riche et prompte, – vertus et qualités dont quelques unes peuvent manquer chez les meilleurs esprits, mais qui ne se trouvent jamais réunis dans la médiocrité. »<sup>1</sup> Valery Larbaud ouvre ainsi son éloge du « patron des traducteurs », sous l'invocation duquel il place le reste de son ouvrage, en traçant un parallèle, sur les pas du fameux sermon de Bossuet, entre la condition du traducteur dans la « République des Lettres » et « l'éminente dignité des pauvres dans l'Eglise ». C'est que le patronage de Saint Jérôme déborde désormais la sphère religieuse pour nombre de ceux dont la tâche est de faire passer un texte d'une langue dans une autre : si les traducteurs croyants considèrent Jérôme comme « du ciel, leur protecteur », tous verront en lui « ici-bas leur modèle »<sup>2</sup>.

Traduction : selon la définition qu'en donne Jean-René LADMIRAL, le terme désigne « une activité humaine universelle, rendue nécessaire à toutes les époques et dans toutes les parties du globe » visant à « nous dispenser de la lecture du texte original »<sup>3</sup>. Pourtant, malgré cette vocation de substitution, cette activité est placée sous le signe de l'occultation : « activité souterraine, cachée »<sup>4</sup> selon Antoine BERMAN, elle renvoie à une « condition ancillaire »<sup>5</sup>. Pour reprendre l'adage de Matthias Claudius, *Wer übersetzt, der untersetzt*, « celui qui traduit s'engloutit »<sup>6</sup>. Pire, le traducteur est une figure suspecte, dont la production est perpétuellement soumise à l'évaluation, voire la

---

<sup>1</sup> LARBAUD, Valery, *Sous l'invocation de Saint Jérôme*, p. 9.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>3</sup> LADMIRAL, Jean-René, *Théorèmes pour la traduction*, p.11 et 15.

<sup>4</sup> BERMAN, Antoine, *L'épreuve de l'étranger*, p. 11.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 280, note 1.

coercition de la part de la sphère publique. Censure (dans tous les sens du terme) qui est non seulement d'origine institutionnelle (les destins tragiques d'Etienne Dolet, à qui l'on doit le mot français « traduction », et de William Tyndale, maître d'oeuvre de l'*Authorized Version* de la Bible en anglais, ainsi que de certains traducteurs des *Versets Sataniques* de Salman Rushdie plus près de nous sont l'illustration extrême des risques du métier de traducteur face aux vicissitudes politiques), mais qui vient également des traducteurs eux-mêmes, qu'il s'agisse de traducteurs professionnels ou des lecteurs dont le projet de lecture est un projet herméneutique et critique. C'est ainsi que la préface d'un ouvrage traduit, et *a fortiori* lorsqu'il s'agit d'un ouvrage re-traduit, sonne presque toujours comme une défense et illustration des formulations adoptées dans le corps du texte, les fameuses notes du traducteur (« NdT. ») prenant presque les traits d'excuses. Or, ce sont les traducteurs qui, les premiers, vont construire une « éthique de la traduction », comme le fait Antoine Berman dans l'un des chapitres de son ouvrage *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*<sup>7</sup>, envisager leur ouvrage comme une « tâche », comme le fait Walter Benjamin dans l'un de ses plus célèbres essais (à l'origine une préface à sa traduction des *Tableaux Parisiens* de Baudelaire<sup>8</sup> !), et appeler de leurs vœux à « une critique des traductions »<sup>9</sup>. On le voit, l'activité du traducteur, même si elle n'est pas systématiquement balayée par l'apostrophe « *traduttore traditore* », est l'objet d'un questionnement à l'aune de normes, dont l'aspect le plus emblématique tourne autour du couple des notions de fidélité et de trahison, notions qui sont elles-mêmes à double tranchant. Il s'agit en effet, selon l'image développée par Franz Rosenzweig à partir de la figure d'Harlequin dans la *commedia dell'arte*, de « servir deux maîtres », à savoir le texte étranger de départ et le public des lecteurs d'arrivée. Or, le fait d'apparaître comme privilégiant la source étrangère peut entraîner la suspicion de trahison de la cible que sont les lecteurs et leur langue en produisant une traduction difficilement intelligible. Si le contraire se produit, si le traducteur apparaît favoriser les lecteurs de la langue d'arrivée par rapport au texte source, il sera en butte à la suspicion d'avoir trahi l'oeuvre originale. Cette fidélité problématique due à une double servitude nous fait envisager le traducteur de nos jours comme une figure soumise mais déchirée, tenue à l'impossible mais condamnée à réussir, perpétuellement ramenée à conscience du péché originel qu'est l'imperfection de la traduction, et des manifestations de celle-ci, dont les plus courantes, les fautes de traduction telles que le

---

<sup>7</sup> Cf. également *Ibid.*, p.17.

<sup>8</sup> BENJAMIN, Walter, « La Tâche du traducteur » in *Œuvres*, I.

calque, le barbarisme, le solécisme, le faux-sens, le contresens, le non-sens, et autres sur-traduction et sous-traduction, sont la hantise des aspirants-traducteurs.

Cultivant l'humilité, la fidélité et pourtant si souvent effacé, suspecté, vilipendé : cette série de qualificatifs sied-elle tout à fait à Jérôme, malgré la vision que donne Valéry Larbaud des traducteurs pour introduire son étude sur leur saint patron ? Cette vision ne pêche-t-elle pas par son caractère rétrospectif ? Si la traduction se retrouve à toutes les époques, la nature de l'acte de traduire et la fonction de la figure du traducteur ont été les enjeux de divers processus de construction d'ordre historique, et ont été, de ce fait, susceptibles de grandes variations. La conception moderne du traducteur et de sa tâche telles qu'elles ont été présentées plus haut, loin d'être posée comme une évidence de toute éternité, est le fruit d'une longue émergence, dépendant des variations de la nature du texte traduit, de la nature du passage entre la langue de départ et la langue d'arrivée pour le traducteur comme pour son public, des conceptions de l'auteur à propos de l'activité de traduction, ainsi que plus généralement du contexte culturel, politique, et religieux. Il faut donc, pour éviter l'écueil de la vision rétrospective, dépasser l'usage du terme de « traduction » tel qu'il est envisagé de nos jours.

Car la figure de Jérôme ainsi que son oeuvre occupent une position centrale dans l'histoire de la traduction et de la théorisation de celle-ci, en ce qu'ils se situent à la croisée des chemins. Croisée des chemins d'abord historique : la vie et l'oeuvre de Jérôme (v.347 – 419 ou 420) s'inscrivent au confins de deux époques, ceux d'une Antiquité finissante et d'un Empire romain d'Occident prêt de s'effondrer sous le coup des invasions barbares (Rome est envahie en 410), où la restauration du culte païen avait fait l'objet d'une dernière tentative sous l'empereur Julien, d'une part, et de l'aube d'un Moyen-Âge qui voit l'émergence de la Papauté comme puissance à la fois spirituelle et temporelle et la constitution dans un premier temps d'une chrétienté comme communauté de croyants d'autre part. L'itinéraire de la pensée de Jérôme est aussi marqué par les jonctions géographiques, la carrière et « les tribulations du saint Docteur »<sup>10</sup> étant scandées par les multiples allers-retours que celui-ci fit entre l'Occident et l'Orient<sup>11</sup>, de Stridon, en Dalmatie, où il est né, à Bethléem, en passant par Rome, Trèves, Aquilée, Antioche, le Désert de Chalcis, Jérusalem et Constantinople.

---

<sup>9</sup> Pour reprendre le titre d'un autre ouvrage d'Antoine BERMAN, *Pour une critique des traductions : John Donne*.

<sup>10</sup> LARBAUD, Valéry, *Sous l'invocation de Saint Jérôme*, p. 42.

<sup>11</sup> Il est intéressant de remarquer que le seizième centenaire du départ de Saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem a été l'occasion d'un colloque intitulé *Jérôme, entre l'Occident et l'Orient*, l'étude du corpus hiéronymien étant placé sous le signe des échanges géographiques.

Ces itinéraires d'ordre tout aussi géographique que spirituel sont en outre l'occasion pour Jérôme de faire la preuve qu'il est au carrefour de plusieurs cultures. *Vir trilinguis*, l'élève du grammairien Donat manie avec éclat le latin et le grec, et entreprend l'apprentissage de l'hébreu lors de son séjour dans le désert de Chalcis, demandant maintes fois conseil, une fois revenu à Bethléem, auprès de divers rabbins afin d'étudier au plus près la « *veritas hebraica* » des textes de l'Ancien Testament. Jérôme est donc non seulement un passeur entre les langues et les cultures, mais se trouve à la charnière de deux contextes distincts sur les plans historique, culturel, politique et religieux.<sup>12</sup>

La vision contemporaine du statut et de la tâche du traducteur peut nous fournir les premiers indices lorsqu'il s'agit d'entreprendre de dégager, sur le mode généalogique, l'un des deux éléments de la charnière, à savoir les caractéristiques principales de la tradition que Jérôme inaugure en matière de pratiques de traduction. Or, ce n'est qu'avec une grande difficulté que nous pouvons faire le même travail généalogique en ce qui concerne le second élément de la charnière, celui-ci n'apparaissant que de manière très parcellaire, et, dans tous les cas, en creux : la tradition dont Jérôme est le dépositaire paraît introuvable par une telle analyse rétrospective.

Il s'agit donc de dépasser l'usage exclusivement contemporain qui est fait du terme de « traduction », ainsi que des notions et des pratiques qui y sont rattachées : qu'entend-t-on précisément par « traduction » à l'époque où Jérôme élabore son œuvre ? Qu'entend Jérôme par « traduction » lorsqu'il convoque, à fin ou non de controverse, les auteurs et traducteurs de la tradition littéraire dans laquelle il a été éduqué ?

Si l'on procède à une rapide analyse sémantique et lexicale des termes se rapportant à la traduction dans l'univers linguistique dans lequel Jérôme a initialement reçu sa formation, une première tentative de définition permet de mettre en lumière trois termes principaux : le premier, le verbe grec ἐρμηνεύειν, auquel fait pendant le verbe latin *interpretare*, renvoie de manière transparente à la notion d'interprétation, c'est-à-dire la notification à quelqu'un du message d'un autre, éventuellement sous une autre forme que la forme originale, assortie de leur explication, sous une forme ou une autre. Ici, transparaissent deux premières caractéristiques de la traduction dans le monde gréco-

---

<sup>12</sup> On peut renvoyer à l'excellent ouvrage de J. N. D. KELLY, *Jerome. His Life, Writings, and Controversies* pour les précisions biographiques concernant Jérôme.

romain : d'une part, son statut intermédiaire (bien marquée en grec par la communauté étymologique avec le nom d'Hermès, dieu du passage, des échanges et des transactions) et, d'autre part, le fait que le transfert qui est en jeu dans l'*interpretatio* puisse impliquer éventuellement l'idée d'une transformation, que celle-ci se fasse par l'acte même de notification, ou par l'explication, c'est-à-dire le développement par ajout d'autres termes peut-être plus parlants pour l'interlocuteur du message original. Les termes d'ἑρμενεία et d'*interpretatio* impliquent donc une mise à distance du message et de ses sources, à discrétion de l'intermédiaire, de l'interprète.

Le second, le verbe latin *convertere*, renvoie de manière transparente à la notion de conversion prise au sens large du terme. Car ce verbe ne renvoie pas de manière exclusive à l'opération linguistique qu'est la traduction : comme le verbe sans préfixe *vertere* dont il est dérivé, il renvoie à la notion générale de transformation et de rotation, et, au sens économique, à celle d'échange monétaire. La *conversio* et la *versio* (la filiation étymologique de l'exercice scolaire de traduction qu'est la version est à chercher ici) peuvent être originellement caractérisées comme étant l'action de tourner, de transformer un texte pris comme modèle. C'est ici non seulement la distance par rapport à la source de départ, mais encore la transformation du message de cette source à l'arrivée par l'action de l'interprète qui se fait jour.

Enfin, il convient de remarquer l'évolution de l'usage de ces termes au fil du temps. Issus à l'origine du vocabulaire de la vie quotidienne et plus particulièrement de celui des échanges commerciaux (l'*interpretatio* aurait pour racine le nom *pretium*, « le prix »)<sup>13</sup>, les termes *interpretare* et *convertere* sont passés dans le vocabulaire des Lettres latines et des échanges intellectuels.

Pour des raisons d'ordre méthodologique, il est donc utile d'adopter dans un premier temps cette acception antique de la notion de « traduction », afin de comprendre dans quel contexte se pose le problème de la traduction dans la pensée de Jérôme : celle d'un acte marqué par une certaine altérité par rapport à ce que l'on entend par traduction à l'époque contemporaine, en ce que l'échange linguistique que sont les opérations de conversion et d'interprétation est vu sous l'angle de la distanciation et de la transformation, et qu'aucune considération d'ordre éthique n'est en jeu ici. Or, une telle première définition ne va pas sans poser plusieurs problèmes : en premier lieu, si c'est la distanciation et la transformation qui marque l'acte de traduire, vu par la tradition

d'avant Jérôme comme le fait d'interpréter ou de convertir un texte, la traduction est-elle envisagée, par les auteurs que Jérôme convoque par argument d'autorité dans ses œuvres, comme ayant un rapport avec une quelconque vérité du texte source ? Si oui, quel est ce rapport ? Quelles sont alors les stratégies mises en place dans le cadre de la réalisation d'une traduction ainsi définie ? Dans quel cadre la pratique de la traduction s'inscrit-elle alors que de tels jalons théoriques sont posés ? Quelle est sa visée ?

Au vu de ce qui précède, il paraît donc intéressant d'aborder ces questions à partir d'un corpus précis : celui des écrivains latins, Cicéron le premier, qui ont façonné l'univers intellectuel du jeune Jérôme et que celui-ci convoque dans son œuvre, notamment dans la correspondance qu'il consacre à ses traductions, aux problèmes qu'elles soulèvent et aux controverses qu'elles suscitent parfois. Car si la traduction est un exercice ancien, les sources primaires autour de sa pratique sont soit absentes, soit d'étude délicate en raison de son origine mythique. Or, non seulement les références aux Lettres latines constellent l'œuvre de Jérôme, mais encore, la littérature latine s'est en grande partie construite en engendrant de nombreuses traductions, l'élaboration de celles-ci étant relativement bien documentée. A travers ce corpus se formalisent les éléments théoriques qui fournissent des éléments ou des pierres d'attente qui permettent d'éclairer la série de questions soulevées plus haut. Quant au contexte entourant le corpus littéraire de référence pour Jérôme, il est celui de la culture romaine, « culture-de-la-traduction » aux procédés ethnocentriques, où l'« entreprise de traduction massive est le vrai sol de la littérature latine »<sup>14</sup>, où l'accueil des autres cultures et littératures se fait par assimilation et « digestion » des textes, des formes et du vocabulaire étrangers, grec principalement, le tout prenant forme latine du fait de ce mélange.<sup>15</sup> La traduction n'est pas seulement affaire d'interprète, mais affaire d'orateur avec Cicéron et affaire de poète avec Catulle et Horace, dans un contexte où la réception des traductions s'opère au sein d'un public également à l'aise en latin et en grec, comme l'atteste l'emploi du duel latin *utraque lingua* pour désigner le bilinguisme (l'adjectif latin *bilinguis* ne revêtant le sens de « bilingue » qu'à l'époque des scholiastes et de la glose médiévale)<sup>16</sup>, où il n'est par conséquent pas nécessaire de se passer de l'original.

---

<sup>13</sup> Cf. ERNOUT & MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, entrée *interpretis*.

<sup>14</sup> BERMAN, Antoine, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, p. 31.

<sup>15</sup> La prédilection des Romains pour le genre poétique de la *satura*, qui se place par définition sous le signe du mélange, est à cet égard hautement révélatrice.

<sup>16</sup> VALETTE-CAGNAC, Emmanuelle, « *Utraque lingua* », in DUPONT, Florence, VALLETTE-CAGNAC, Emmanuelle (ed.), *Façons de parler grec à Rome*, p. 18.

Or, suite à la comparaison entre le corpus hiéronymien et la tradition latine, plusieurs caractéristiques de la réflexion de Jérôme à propos de la question de la traduction nécessitent être soulevées. En effet, elles interdisent d'une part toute opposition tranchée entre la tradition dont Jérôme est le dépositaire et celle dont il est le fondateur, mais également toute assimilation de la théorie hiéronymienne de la traduction aux conceptions développées par les auteurs-traducteurs romains. Si Jérôme a pu « donner une résonance historique aux principes établis par ses prédécesseurs païens »<sup>17</sup>, ces principes subissent un glissement, voire une déformation, du fait de la résonance hiéronymienne.

Tout d'abord, la pratique de Jérôme en tant que traducteur est bien différente de celle des prédécesseurs mentionnés ci-dessus. Alors qu'il s'agissait pour les orateurs et poètes latins de traduire, interpréter et convertir des textes purement littéraires et profanes, on constate dans l'œuvre de Jérôme, et de son propre aveu<sup>18</sup>, une dichotomie entre la traduction des textes profanes et la traduction des textes sacrés. La dichotomie se situe entre la traduction fidèle et mot pour mot des textes religieux, « où l'ordre des mots est aussi un mystère »<sup>19</sup>, et la traduction libre des textes profanes. Il convient de rappeler que l'œuvre de traduction du patron des traducteurs a pour pierre angulaire l'élaboration de la *Versio vulgata* de la Bible en latin, mais compte aussi, entre autres, l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée faisant le récit des persécutions contre les chrétiens à Lyon, le traité *Du Saint-Esprit* de Didyme l'Aveugle. Dans les préfaces à ses traductions de textes sacrés comme de textes profanes, ainsi qu'au long de sa correspondance. Jérôme sera amené à expliquer et justifier, défendre et illustrer sa pratique de traducteur.

Or, l'un des buts de la tâche de traduction biblique que Damase confie à Jérôme correspond à un mouvement évangéliste, où il ne s'agit plus d'envisager la traduction comme un exercice de style dont le produit d'arrivée sera reçu par un public déjà au fait du texte de départ, mais d'offrir la possibilité à chaque peuple d'entendre la Bonne Parole, dans un oekoumène où les langues originales des deux Testaments ont un nombre de locuteurs restreint (ainsi de l'hébreu, dont l'usage est restreint au domaine sacré, l'araméen étant la langue d'usage courant en Palestine) ou déclinant (ainsi du grec, de la κοινή, jadis langue commune du Bassin Méditerranéen, encore d'usage

---

<sup>17</sup> BERMAN, Antoine, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, p. 32.

<sup>18</sup> SAINT JEROME, *Correspondance*, tome III, 57, p. 59.



courant au sein des élites cultivées, mais remplacée par le latin dans son rôle de *lingua franca*).

De là surgit un troisième glissement, d'ordre théorique celui-là. Si le but de la pratique de la traduction « sens pour sens » et non « mot pour mot » chez les auteurs romains est de « faire parler latin » un texte original étranger, très souvent en grec, pour des lecteurs qui sont tous hellénophones, ces textes sont traduits pour transmettre non pas un énoncé, mais une énonciation, non pas un contenu, mais une forme, un genre, des figures ou un style. La visée de la traduction dans la tradition latine est donc tout d'abord pragmatique. Si l'on a coutume de voir dans le principe de traduction préconisé par Jérôme « *non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu* »<sup>20</sup> (ce n'est pas un mot par un mot, mais une idée par une idée que j'exprime) un legs de la romanité païenne, ce n'est qu'un ensemble de stratégies qui est légué ici, car la visée de la traduction pour la tradition que Jérôme inaugure est d'une toute autre nature : il s'agit d'une visée sémantique. Le texte est traduit « sens pour sens » et non « mot pour mot » car il vise à la transmission non pas du signifiant, mais d'un signifié qui est envisagé comme extérieur aux normes linguistiques de la langue de départ comme à celles de la langue d'arrivée. Le texte de départ et le texte d'arrivée sont ainsi envisagés sous l'angle de la communauté dans leur rapport à un sens transcendant.

On le voit déjà, ces multiples glissements font toute la différence entre la vision que Jérôme a de la traduction et celle véhiculée par la tradition latine dont il s'est nourri : Jérôme, dans la préface de sa traduction du traité *Du Saint Esprit* de Didyme l'Aveugle, préférera « paraître comme le traducteur de l'ouvrage d'autrui que de [se] parer, laide petite corneille, de brillantes couleurs empruntées ».<sup>21</sup> Il ne s'agit plus de conversion des textes (cela n'aurait pas de sens dans sa bouche, le but étant de convertir des hommes en leur apportant la Bonne Parole par un message qu'il puissent entendre et comprendre), il n'y a plus imitation, ni assimilation, mais le traducteur, en s'affirmant comme tel, se met en arrière par rapport à l'ouvrage d'autrui. Cependant, la terminologie et, plus encore, les stratégies de traduction utilisées par Jérôme s'inscrivent dans la continuité des pratiques romaines alors que la visée de traduction est en porte-à-faux avec celles-ci : cette tension n'est pas sans complexifier la position de Jérôme face à la traduction,

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 59, *ubi et uerborum ordo mysterium est.*

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>21</sup> Cité par Valéry LARBAUD dans *Sous l'invocation de Saint Jérôme*, p. 45.

et sans être source de tensions, de déchirements, voire de contradictions, qui marquent jusqu'à nos jours l'acte de traduire du péché originel que constitue son imperfection.

Les nouvelles thématiques qui se font donc jour avec Jérôme au sujet de la pratique de la traduction, du statut du texte et de la figure du traducteur nous font passer d'une théorie de l'adaptation d'un texte original donnant libre cours libre cours à l'invention du traducteur à une « science » (si l'on s'en tient à l'acception latine du terme) raisonnée et surtout normative, le traducteur s'abolissant dans la transcription de la Parole divine. Cette inflexion capitale chez Jérôme est d'autant plus intéressante qu'elle s'inscrit dans un contexte théologico-politique particulier : une nouvelle autorité temporelle et spirituelle, l'Eglise chrétienne, apparaît derrière le traducteur. La vie et l'œuvre de Jérôme s'inscrivent en effet dans le sillage de la conversion de Constantin au christianisme, du rétablissement du paganisme sous Julien et, finalement, de l'institution définitive de la religion chrétienne comme religion officielle de l'Empire romain. Le besoin de l'Eglise de maintenir l'autorité dont elle est dépositaire s'exprime en partie à travers la nécessité de maintenir le contrôle du dogme, et donc de la traduction des saintes Ecritures. Instituée désormais comme une branche de la théologie systématique, la tâche du traducteur revêt la fonction théologico-politique de contrôle du transfert et de la réception de la parole divine. On assiste donc à la constitution d'un contrôle dogmatique non seulement sur le Verbe par un processus d'unification systématique du contenu sémantique du texte biblique, mais encore sur les traducteurs, la hiérarchie ecclésiastique s'assurant de la conformité de leur production avec les normes interprétatives en vigueur.

L'œuvre de Jérôme est à maints égards une œuvre faite de controverses et de polémiques. Or, celles-ci ne sont pas uniquement dues au renversement qu'il opère dans sa pratique de traducteur par rapport à la tradition latine et aux tensions que ce renversement engendre. Elles s'inscrivent dans un assujettissement du traducteur à une institution extérieure et à une règle intérieure qui n'est pas sans rappeler celles du monachisme de l'époque. La traduction est donc, de façon constante, une ascèse pour Jérôme. Mais, de *ἄσκησις*, de l'exercice littéraire pratiquée à Rome, on passe à l'exercice spirituel érigé en règle de vie.

Aussi sommes-nous amenés, pour aborder la question de la traduction chez Jérôme dans toute sa complexité, à repartir des textes et du contexte fondateurs de la culture-de-la-traduction que recouvre la tradition latine, tradition que l'on retrouve sans cesse en arrière-plan des conceptions hiéronymiennes (section 1). L'héritage de la *latinitas* n'est pourtant pas un testament chez Jérôme : si les stratégies de traduction préconisées par Jérôme lui doivent beaucoup, la visée de l'acte de traduire se trouve être quant à elle d'une totale nouveauté, qu'il s'agisse, bien sûr, de la traduction des textes sacrés, ou de la traduction des textes profanes. Cette tension entre le mode et la visée de la traduction ne va pas sans exposer Jérôme à des déchirements, et marquer l'acte de traduire du péché originel de l'imperfection (section 2). Ces tensions nous conduiront à mettre en perspective la conception hiéronymienne de la traduction face aux enjeux théologico-politiques de l'institutionnalisation de l'Eglise, et aux nouveaux rapports entre le traducteur et l'autorité qui en est l'un des fruits (section 3).

## Section 1 – Traduction et tradition : Jérôme et l’héritage de la *latinitas*

### *Introduction*

Le projet, l’œuvre et la pensée de la traduction chez Jérôme ne surgissent pas *a priori*, tel un Hermès, à peine né et sorti de la grotte de Maïa, mais déjà en pleine possession de ses moyens<sup>22</sup>. Au contraire, ils se présentent comme une prise de position construite par rapport à un héritage culturel et théorique qui a longtemps façonné Jérôme. L’héritage latin, païen, et plus précisément cicéronien en matière de traduction, pétrira l’univers intellectuel du patron des traducteurs de façon singulière et contrastée, au point d’être le sujet de ses pires cauchemars. Qui ne garde pas en mémoire le terrible verdict de ce songe narré dans une lettre à Julia Eustochium : « tu n’es pas chrétien, tu es cicéronien »<sup>23</sup> ?

Afin de dégager les attendus principaux du rapport que Jérôme entretient avec la tradition antique en général et la tradition latine en particulier en matière de traduction, nous sommes amenés à prendre pour objets d’étude une série de textes précis, qui, même s’ils ne sont que des bornes milliaires et ne permettent pas de présenter une vision exhaustive de la théorie de la traduction à Rome, sont régulièrement cités par Jérôme dans sa correspondance et dans ses préfaces à des traductions, et déploient un appareil conceptuel caractéristique de la tradition latine dans ce domaine. A travers ces différents documents, lettres, préfaces, dialogues, traités et arts poétiques émergent les traits fondamentaux de la figure antique du traducteur et de sa tâche, à partir desquels Jérôme prend position.

L’étude des entreprises de théorisation menée par les auteurs latins à travers cette série de textes nous permettra donc de dégager les principales stratégies de traduction mises en œuvre à Rome, où la traduction se présente avant tout comme un exercice oratoire et un art poétique (chapitre 1). Si le mode opératoire présenté par ces diverses théories véhicule à Rome une culture de la traduction, c’est qu’il repose sur une visée qui fait du traducteur, orateur ou poète, l’auxiliaire des légions romaines, en ce qu’il place sa pratique sous le signe de l’emprunt, l’assimilation, la digestion et l’annexion (chapitre

---

<sup>22</sup> Pour Hermès, dieu du passage, cf. Laurence KAHN, *Hermès passe, ou les ambiguïtés de la communication*, Paris, Maspero, 1978.

<sup>23</sup> SAINT JEROME, *Correspondance*, tome I, 22, p.145.

2). En comparant la figure du traducteur latin ainsi mise en évidence avec la pratique hiéronymienne, on pourra ainsi prendre la mesure de la manière dont Jérôme utilise les différentes stratégies rhétoriques qu'il hérite de la tradition romaine afin de mener à bien sa tâche de traducteur (chapitre 3).

## *Chapitre 1 – La traduction à Rome : du traducteur orateur au traducteur poète*

Si l'on peut déceler en négatif les éléments d'une réflexion sur le phénomène de réception et d'assimilation de textes étrangers dans le corpus platonicien et aristotélicien, on ne peut pas, curieusement, y trouver de véritable problématisation de la question de la traduction. La théorisation de la traduction en Grèce aux époques classique et post-classique semble bien être un paradigme introuvable, et l'influence grecque sur la réflexion de Jérôme en matière de traduction n'apparaîtra que de manière détournée. La réflexion des auteurs latins en matière de traduction apparaît en revanche de manière explicite et positive. Elle est de surcroît bien documentée, ce qui lui fait dépasser le stade de proto-théorie, et ce en dépit de son caractère non systématique et fragmenté, et la fait accéder au rang d'élément fondateur de la culture latine.

Pour comprendre de manière précise la manière dont la question de la traduction se présente chez Jérôme en lui donnant la perspective, les enjeux et les présupposés adéquats, il convient par conséquent de faire un excursus chez Cicéron, Horace et quelques autres auteurs classiques latins, inspirateurs et références de Jérôme. La *latinitas* joue donc ici le rôle non seulement de tradition, mais encore de pierre d'attente pour la conception hiéronymienne de la pratique de la traduction.

Cicéron et Horace sont en effet les sources majeures et explicites de la pensée de la traduction telle qu'elle se déploie chez Jérôme, ce dernier les convoquant à plusieurs reprises dans sa correspondance, dans sa fameuse *Lettre 57 à Pammachius* notamment. Dans leurs écrits, où abondent les remarques d'auteurs-traducteurs illustrant les traductions qu'ils proposent en s'appuyant sur leur expérience personnelle de traducteurs, d'orateurs, de poètes et de rhétoriciens, où leurs théories défendent des stratégies tournant autour de l'*elegantia*, l'adaptation à la langue d'arrivée et à ses usages pour ne pas manquer ce qui fait la force du texte original comme le mot à mot risquerait de le faire, où apparaît le souci de la réception, Jérôme ne pouvait que puiser des éléments d'inspiration. Plus encore, le corpus étudié ici, en dépit de son caractère non systématique, constitue pour lui une véritable source théorique en matière de stratégies de traduction.

## A) Sous l'invocation de Vertumne

a) *La traduction en Grèce ancienne, un paradigme introuvable*. De prime abord, on peut s'étonner de constater une absence de problématisation et de conceptualisation explicite autour de la notion de traduction en Grèce ancienne. Tant de notions se sont vues conceptualisées et problématisées dans ce cadre culturel que l'on aurait pu s'attendre à bon droit que celle-ci le soit aussi. On peut de surcroît déceler dans la culture grecque de nombreux indices de transfert d'éléments provenant d'autres cultures du Bassin Méditerranéen, et de nombreux facteurs attestant une interdépendance complexe du point de vue économique et politique entre le monde grec et les autres civilisations de la région : un alphabet d'origine sémitique, une statuaire archaïque qui emprunte grandement aux techniques de la statuaire égyptienne, des littérateurs grecs dont l'expérience est façonnée par les voyages et le contact avec l'étranger (ainsi d'Hérodote et de Platon avec l'Égypte, ou de Xénophon avec la Perse, pour ne rien dire de Sapho, dont l'invers culturel gravite autour de Sardes, en pays lydien). Les épopées homériques sont le lieu d'un perpétuel questionnement des personnages sur leur identité et leur provenance géographique : « qui es-tu ? D'où viens-tu ? Quels sont tes parents et ta ville »<sup>24</sup>, l'apostrophe de Télémaque à Pallas sous les traits de Mentès se retrouve à plusieurs reprises dans le corpus homérique, où l'hospitalité physique se double souvent d'une « hospitalité langagière » (pour reprendre la formule introduite par Paul Ricoeur dans *Sur la traduction*), dans une Grèce où l'abondance des dialectes n'est pas là pour faciliter la compréhension réciproque. Pourquoi alors cette absence en Grèce ancienne d'un corpus traduit ? Pourquoi donc cet impensé, encore plus remarquable lorsque l'on s'intéresse au corpus platonicien et aristotélicien ? Bien sûr, le *Cratyle* met en jeu, à travers les conceptions opposées de Cratyle et d'Hermogène, le problème du rapport des mots et des choses et de la détermination ou non du sens à travers les barrières linguistiques. Le livre X de *La République*, à travers l'analogie des trois lits, pourrait nous renvoyer en filigrane au statut deux fois inférieur de la traduction, en tant que copie d'un texte original qui est lui-même copie d'une forme intelligible. On pourrait inférer du statut du rhapsode tel qu'il est présenté dans *l'Ion* une théorisation des dangers d'une traduction guidée par l'émotion plutôt que la connaissance. Or, les éléments de réflexion n'apparaissent qu'en négatif, de manière indirecte. Il n'y a pas non plus de traces explicite de théorisation de la traduction, ou du moins de

l'interprétation d'une culture à l'autre, dans le corpus aristotélicien, ni dans la *Poétique*, ni dans le traité de l'*Organon* consacré à l'interprétation : le *περὶ ἑρμηνείας* se présente en effet comme un traité analytique sur la logique des propositions et de leur enchaînement. Le caractère lacunaire de la réflexion en Grèce ancienne en matière de traduction se retrouve au niveau sémantique. Si Henri Meschonnic ne relève en grec que le seul verbe ἑρμηνεύειν et ses dérivés, placés sous le patronage du dieu des échanges Hermès, pour désigner la pratique de la traduction<sup>25</sup> (alors que le verbe μεταφράζειν est également attesté, notamment chez Denys d'Halicarnasse et surtout Philon d'Alexandrie), c'est que la traduction est occultée en tant que telle, s'effaçant au profit de ce que George Steiner analyserait plutôt comme une démarche générale d'interprétation de tout ensemble signifiant à l'intérieur de la même communauté linguistique.<sup>26</sup>

Il est malgré tout nécessaire de faire un détour pour nous pencher sur les tenants et les aboutissants de l'impensé de la traduction en Grèce ancienne, tant pour la Grèce traditionnelle que pour le corpus platonicien. L'absence de théorisation explicite de la traduction permet en effet de prendre toute la mesure de la différence existant entre la pratique grecque et romaine par le moyen d'un parallèle instructif. Elle laisse aussi des pierres d'attente qui se révéleront essentielles dans la construction de la théorie hiéronymienne en matière de traduction.

Si l'on suit Douglas Robinson<sup>27</sup> dans une étude consacrée aux théorisations de la traduction développées dans l'Antiquité, la manière dont la vérité, la mémoire, l'écriture et la lecture seraient envisagées en Grèce, tant du côté traditionnel que platonicien, constitue sans doute un angle mort notoire. Le mythe de Teuth (d'origine égyptienne !) relatant l'invention du savoir et de l'apprentissage dans le *Phèdre* de Platon<sup>28</sup> est à cet égard hautement révélateur : le roi de Thèbes Thamous, en acceptant tous les dons du dieu excepté l'écriture, montre bien la méfiance grecque vis-à-vis d'une écriture qui « enracinerait l'oubli, dans les âmes, » de la vérité, les hommes ne faisant désormais confiance qu'à ce qui est écrit, médiat. L'écriture, comme la traduction, serait ainsi un processus de médiatisation et d'externalisation de la mémoire et de la vérité qui conduit à l'aliénation du lecteur par rapport à cette vérité, vue comme unique, singulière, transparente à la rationalité, à l'opposé d'un langage et d'une lettre qui, à défaut de tuer

---

<sup>24</sup> HOMÈRE, *L'Odyssée*, chant I, v.170, trad. Philippe Jaccottet, p. 18.

<sup>25</sup> MESCHONNIC, Henri, *Poétique du traduire*, p. 37.

<sup>26</sup> STEINER, George, *Après Babel*.

<sup>27</sup> ROBINSON, Douglas, "Classical Theories of Translation from Cicero to Aulus Gellius", p. 16.

<sup>28</sup> PLATON, *Phèdre*, 275 a-e, pp. 83-84 dans l'édition C.U.F. Guillaume Budé.



comme chez Paul, abusent<sup>29</sup>. Même si l'on observe une dichotomie entre la conception platonicienne et la conception traditionnelle en matière de vérité, celles-ci contribueraient conjointement à faire échec à une tentative de conceptualisation explicite de la notion de traduction. En effet, si la conception platonicienne de la vérité peut être qualifiée de moniste (Douglas Robinson emploie même dans son article, de manière sans doute légèrement exagérée, le terme « monothéiste »), la conception traditionnelle, telle que Socrate l'expose à Phèdre pour répondre à ses accusations d'avoir monté le mythe de Teuth de toutes pièces, est envisagée sous un aspect oraculaire : au temple de Zeus à Dodone, les premières prophéties se font par la « voix » d'un chêne, relayé par les prêtres du lieu et écouté « pourvu que les prophéties disent la vérité ». La recherche de la vérité s'attache en réalité selon Platon à voir si « ce que l'on dit est juste ou faux », et non pas à savoir « qui est le locuteur et d'où il vient », si le locuteur est un « maître de vérité », pour reprendre l'expression de Marcel Détiéne<sup>30</sup> : la vérité étant vue sous l'angle de l'immédiateté, la question de sa source se trouve donc obliérée.

On pourrait pourtant imaginer une autre façon de comprendre ce qui nous apparaît comme une difficulté structurelle de penser la traduction en Grèce. S'il est vrai que la figure de celui qui écrit est aussi valorisée que celle du lecteur est dévalorisée, la lecture étant une tâche volontiers confiée à un esclave (comme au début du *Théétète*), le traducteur se trouve alors dans une situation contradictoire dans la mesure où il doit jouer un rôle de scripteur, rôle synonyme de dominateur, en même temps que celui du lecteur, soumis au texte d'autrui.

*b) Le dieu Vertumne : théologie de la métamorphose et théorie de la traduction.* On peut mesurer à la vue de ce qui précède à quel point les conceptions romaines sont différentes de celles à peine développées dans le monde grec. La comparaison est féconde à plusieurs titres : elle permet d'abord de pointer les différences entre deux cultures dont Jérôme a été imprégné durant son éducation, afin de voir ultérieurement avec la plus grande précision possible comment Jérôme utilise sa double compétence dans les lettres latines et grecques, à laquelle s'ajoute sa connaissance de l'hébreu, afin de dépasser les conceptions traditionnelles et fonder un nouveau moment réflexif en matière de traduction. Or, comme le souligne Emmanuelle Valette-Cagnac, « Rome ne

---

<sup>29</sup> Ainsi, Charmide, dans le dialogue éponyme de Platon, se laisse abuser par son manque de distance à sa langue maternelle et se trompe sur la définition de la σωφροσύνη.

peut se penser indépendamment de la Grèce »<sup>31</sup> dans le domaine intellectuel ; indissociable de l'hellénisme, la latinité va pourtant dépasser les inhibitions grecques pour créer les conditions de possibilité d'une problématisation de l'acte de traduire, et établir le corpus théorique ainsi que la tradition avec laquelle Jérôme devra composer lorsqu'il s'agit de traduction. Il s'agit donc de dégager les racines, les conditions de possibilité profondes, qui font des Romains les pionniers de la réflexion en la matière et les théories romaines les ancêtres explicites de la pensée hiéronymienne de la traduction.

Une fois encore, c'est le rapport à la vérité qui détermine la possibilité des Romains d'élaborer une théorie de la traduction. Comme chez les Grecs, ce rapport à la vérité a un ressort théologique et mythique, ici placé sous le signe de la transformation, de la médiation, voire du passage obligé par l'altérité.

Le premier facteur est le fait que le monde romain, la culture romaine se définissent d'emblée comme une culture de transformation. Ce n'est pas Mercure qu'Horace invoque au vers 345 son *Art poétique*. On pourrait pourtant s'y attendre si l'on ne voit le panthéon romain que comme une simple transposition du panthéon grec, et si l'on ne voit qu'Hermès et l'Ἑρμηνεία en toile de fond. Le dieu de l'échange et de la traduction invoqué ici par Horace est le dieu d'origine étrusque Vertumne. Cette convocation n'est pas isolée dans le corpus latin : Ovide en fait l'une des figures-clés de ses *Métamorphoses*, et Properce en fait le dieu de la métonymie, du détournement, de la transformation, liant son nom aux verbes latins *vertere* et *convertere*. Les échanges linguistiques à Rome ne se font donc pas seulement par le biais de l'interprétation, mais par le biais du détournement et de la métamorphose. Le fait que le dieu Vertumne préside aux destinées de la traduction, de la *versio*, alors qu'il se mue en une « fille facile revêtu d'un tissu de Cos et un homme s'il prend la toge »<sup>32</sup>, va donner un tour pragmatique à l'acte de traduire, où le style fera le sens, comme l'habit ferait le moine.

Monde de transformation, la culture romaine est aussi, bien évidemment, une culture d'influences, perpétuellement en relation avec des prédécesseurs. Ici également, la mythologie nous fournit les éléments qui nous permettent de dégager ce trait du monde romain, capital pour déterminer l'origine des théories sur la traduction qui y voient le

---

<sup>30</sup> DETIENNE, Marcel, *les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1967

<sup>31</sup> VALETTE-CAGNAC, Emmanuelle, « Vtraque lingua », in DUPONT, Florence, VALLETTE-CAGNAC, Emmanuelle (ed.), *Façons de parler grec à Rome*, p. 7.

<sup>32</sup> PROPERCE, *Elegies*, IV, 2, v. 23-24, (pp. 175-176 dans l'édition des C.U.F. / Guillaume Budé).

jour. La légende d'Enée, qui s'est cristallisée au travers de l'œuvre de Virgile, laisse voir à quel point le monde romain se définit d'emblée comme redevable de l'altérité : la légende d'Enée est celle d'une figure de l'étranger, celle d'un immigrant, ayant fui les ruines de Troie pour s'installer dans le Latium via un détour par une autre terre étrangère, une autre terre d'accueil, à savoir Carthage. On est loin des mythes fondateurs des cités grecques insistant sur la notion d'autochtonie comme le mythe d'Erechtée sur les origines d'Athènes, ou mettant en garde contre le pouvoir confié à l'étranger, aussi lointaines que fussent ses origines étrangères (il est difficile de mettre de côté l'aspect à certains égards xénophobe de la légende des Labdacides à Thèbes). Cette culture de relation avec les prédécesseurs fonde ainsi une culture de l'héritage, qui met en avant, ainsi que le souligne Douglas Robinson, la notion de *dominium*<sup>33</sup>, de propriété absolue, cette propriété valant également pour les créations littéraires (dont les traductions, qui sont l'appropriation d'un héritage littéraire).

La culture et la mythologie romaines étant placées sous le signe de la perpétuelle transformation d'une part, et de l'héritage comme rapport à l'altérité d'autre part, la vérité est vue par les Romains non comme reçue immédiatement, posée sans transition, sans transformation par les dieux, mais comme médiante, fondée sur la question de l'identité des ancêtres qui l'ont fondée, de sa provenance et de son cheminement pour arriver jusqu'au récepteur, sur le fait de savoir « qui est le locuteur et d'où il vient », sur l'autorité des hommes qui ont pris part à un acte de fondation et sur l'appropriation de l'héritage culturel. Or, c'est ce rapport à la vérité qui fait des Romains les pionniers dans la réflexion et la problématisation de l'acte de traduire, en ce qu'il rend possible chez eux, pour le plus grand bonheur des philologues allemands versés dans la *Quelleforschung*, le questionnement sur les sources et sur leur devenir.

## B) Le cadre théorique cicéronien

Les Romains sont pionniers dans le domaine de la traduction d'abord dans les faits, la traduction apparaissant déjà comme une appropriation des procédés métriques et stylistiques étrangers en général et grecs en particulier. La première traduction du grec vers le latin qui ait survécu pour constituer une référence pour les auteurs latins est celle de l'*Odyssee* d'Homère, à savoir l'*Odusia* de Livius Andronicus au III<sup>e</sup> siècle av. J.C.<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> ROBINSON, Douglas, "Classical Theories of Translation from Cicero to Aulus Gellius", p.18-19.

<sup>34</sup> Voir à ce propos l'étude d'Ugo CARRATELLO, *Livio Andronico*.

D'après les fragments qui nous sont parvenus, elle a été rédigée non pas en utilisant l'hexamètre dactylique original, mais le « vers saturnien » indigène, l'*horridus numerus* décrié par Horace. Ce n'est que plus tard que les traductions emprunteront la métrique grecque, au tournant des III<sup>e</sup> – II<sup>e</sup> siècles av. J.C., lorsqu'Ennius latinisera l'hexamètre. Par cet emprunt, la prosodie latine, soumise à un système de versification étranger, s'en trouve sans doute modifiée, et ce jusqu'au retour d'une prosodie latine dans les hymnes chrétiens, chez Prudence notamment. La pratique de la traduction à Rome emploie donc dès l'origine des stratégies d'emprunt, puis d'appropriation.

Or, les premiers écrits échafaudant une réflexion théorique sur les différentes stratégies de traduction peuvent être trouvés chez Cicéron. Celui-ci ne consacre pas un traité systématique sur la question, mais fait occuper au problème de la traduction une place prépondérante dans sa réflexion plus générale sur l'art oratoire. Le corpus cicéronien datant du milieu du I<sup>er</sup> siècle avant J.C. consacré à la question de la traduction, et susceptible de nous intéresser dans notre démarche de filiation de la pensée hiéronymienne, se décompose de la manière suivante : *De optimo genere oratorum*, présentation et justification de la traduction, aujourd'hui perdue, de deux discours contradictoires de Démosthène et Eschine, est dans la ligne de mire de Jérôme lorsque celui-ci écrit sa *Lettre 57 à Pammachius*, sous-titrée, afin de rendre la référence cicéronienne explicite, *De optimo genere interpretandi*. Ce texte, devenu un passage obligé pour quiconque s'intéressant aux chemins empruntés par la problématique de la traduction en Occident, joue un peu le rôle de l'arbre cachant la forêt. La réflexion cicéronienne nous est également présentée avec force, bien que sous la forme de remarques éparses, dans le *De Oratore*, les *Tusculanes*, le *De finibus honorum et malorum*, et dans la correspondance de Cicéron.

L'un des thèmes les plus forts, les plus constamment présents dans le corpus cicéronien, et qui frappe le lecteur et le traducteur contemporains, est la manière purement oratoire et pragmatique dont est envisagée la traduction (uniquement du grec vers le latin dans le cas de Cicéron), et le fait qu'elle se présente avant tout comme un exercice de rhétorique et un outil pédagogique. A cet égard, un passage du traité *De Oratore* (I, XXXIV, 154-156) est particulièrement éclairant : la traduction est vue comme une pratique capitale dans le développement et la consolidation de l'agilité oratoire, dans une culture où l'apprentissage de l'éloquence est au fondement de toute éducation. Dans ce texte, Cicéron, par la voix de son *alter ego* Lucius Crassus, prend pour point de

départ dans sa réflexion la notion d'imitation, vue comme l'instrument absolument nécessaire à la pratique de l'art oratoire. Cette position somme toute commune à l'époque de Cicéron va pourtant enregistrer un premier glissement : l'imitation intralinguale conduit vite à l'impasse, inutile ou dangereuse, du poncif par l'usage de formules déjà employées par d'autres auteurs latins<sup>35</sup>. L'imitation interlinguale par le biais de la traduction de harangues grecques se révèle quant à elle beaucoup plus efficace : en donnant une forme latine aux textes grecs, non seulement l'orateur peut se « servir des mêmes expressions » d'usage heureux en latin, mais en « frapper de nouvelles », non moins bien accueillies si elles sont appropriées<sup>36</sup>. Alors que la reformulation intralinguale conduisait à un appauvrissement du texte initial en latin, le travail de reformulation interlinguale par libre traduction respecte non seulement la richesse du texte original mais conduit à l'enrichissement de la pratique du latin, du *dominium* stylistique de l'orateur<sup>37</sup> par l'invention d'expressions, de figures et de pratiques rhétoriques nouvelles, en prenant comme modèle les orateurs grecs, attiques en particulier. C'est également par ce procédé que s'étend le domaine de définition du vocabulaire scientifique, technique et abstrait en latin à partir de Cicéron (la *Lettre 705 à Atticus*<sup>38</sup> sur la traduction du terme grec ἐποχή, ou le *De finibus* (III, IV, 15) sur différents mots directement calqués sur le grec, en offrent de parfaits exemples)<sup>39</sup>. De là vient également le caractère particulier du processus de traduction tel qu'il est envisagé à Rome, processus que Jérôme semble parfois reprendre à son compte, mais qui se révèle être totalement étranger aux pratiques qui auront cours après lui en matière de traduction. Un passage du *De finibus* (I, II, 6) offre à cet égard un contrepoint intéressant au *De Optimo genere oratorum*. En effet, il apparaît dans cet extrait que, si la traduction est envisagée comme l'une des pratiques fondatrices de l'art oratoire, l'orateur ne se considère pas comme un simple traducteur, mais comme un auteur-traducteur : tout en préservant les doctrines des auteurs qu'il s'est choisis, il y ajoutera ses propres jugements critiques et ses propres dispositions<sup>40</sup>. Ce que l'on retrouve une fois encore comme horizon, c'est l'éclat des formes, du style et de la pratique oratoire,

---

<sup>35</sup> *Sed post animaduerti hoc esse in hoc uti, quod ea uerba, ... occupasset aut Ennius, si ad eius uersus me exercerem, aut Gracchus, si eius orationem mihi forte proposuisssem : ita, si eisdem uerbis uterer, nil prodesse : si aliis, etiam obesse, cum mimus idoneis uti consuescerem.*

<sup>36</sup> *Postea mihi placuit ... ut summorum oratorum Graecas orationes explicarem. Quibus lectis hoc adsequerbar ut, cum ea quae legeram Graece, Latine redderem, non solum optimis uerbis uterer et tamen usitatis, sed etiam exprimerem quaedam uerba imitando, quae noua nostris essent, dum modo essent idonea.*

<sup>37</sup> ROBINSON, Douglas, "Classical Theories of Translation from Cicero to Aulus Gellius", p. 21.

<sup>38</sup> CICERON, *Correspondance*, vol. VIII, p. 235-236.

<sup>39</sup> On se reportera à l'étude de LEVY, Carlos, « Cicéron créateur du vocabulaire latin de la connaissance : Essai de synthèse ».

<sup>40</sup> *Quid si non interpretum fungimur munere, sed tuemur ea quae dicta sunt ab iis nos probamus, eisque nostrum iudicium et nostrum scribendi ordinem adiugimus ?*

les « *splendide dicta* », et une revendication de la latinité<sup>41</sup> de la traduction par rapport à l'original grec<sup>42</sup>. Il s'agit donc pour Cicéron, de faire « parler latin »<sup>43</sup> les textes grecs qu'il traduit, afin de proposer un modèle rhétorique et des principes oratoires aux orateurs romains « qui se prétendent Attiques »<sup>44</sup> en utilisant les ressources de la *latinitas*. Comme le souligne Rita Copeland dans son étude évaluant les fortunes de l'héritage cicéronien chez Jérôme, c'est une intention de médiation des principes attiques vers leurs correspondants latins, une volonté de déplacement des discours grecs en les replaçant dans le contexte stylistique de l'éloquence romaine qui se fait jour dans *De optimo genere oratorum*<sup>45</sup>. En effet, le processus de traduction est pragmatique, il vise avant tout à adapter l'énonciation grecque à l'énonciation latine, et les discours helléniques au public romain, loin de tout souci de transmission sémantique, de toute préoccupation de fidélité à l'énoncé et de surcroît à la lettre du texte de la langue source. Ce n'est qu'en relation avec ce contexte que le fait que Cicéron ait traduit les discours de Démosthène et d'Eschine « non en interprète mais en orateur »<sup>46</sup> prend une résonance particulière dans le *De optimo genere oratorum*, et qu'il faut comprendre la devise cicéronienne en matière de traduction qui sera reprise – en apparence seulement, et, au vu de cette mise en perspective, nous montrerons pourquoi par la suite – plus tard par Jérôme : *non uerbum pro uerbo*, « pas de mot à mot ». Il s'agit de conserver « dans son entier le genre des expressions et leur valeur »<sup>47</sup>. La traduction est donc tournée dans le cas présent vers le style, et donc le signifiant. Ce qui est en jeu dans le fait de *convertere*, de traduire chez Cicéron, ce n'est pas de « rendre au lecteur le nombre, mais en quelque sorte le poids »<sup>48</sup> : comme le verbe *reddere* plus haut, le verbe *convertere* est ici associé aux verbes *adnumerare* et *appendere* qui appartiennent au vocabulaire économique et financier, et le souci du traducteur est plutôt de rendre par équivalence, comme lors de la conversion d'une monnaie à l'autre, d'un moyen de paiement à l'autre, afin que l'éloquence conserve sa force d'une langue à l'autre.

### C) Le *fidus interpres* selon Horace et quelques autres

---

<sup>41</sup> Cf. également CICERON, *Tusculanes*, II, XI, 26 pour un point de vue similaire (pp. 91-92 pour l'édition des C.U.F. / Guillaume Budé).

<sup>42</sup> *Quodsi Graeci leguntur a Graecis, iisdem de rebus aila ratione compositis, qui est cur nostri a nostris non leguntur ?*

<sup>43</sup> BOUTIN, Renaud, « Quand Démosthène parle latin », in DUPONT, Florence, VALLETTE-CAGNAC, Emmanuelle (ed.), *Façons de parler grec à Rome*, p.168.

<sup>44</sup> CICERON, *De optimo genere oratorum*, 15, « qui se Atticos volunt » (p. 111 pour l'édition des C.U.F. / Guillaume Budé).

<sup>45</sup> COPELAND, Rita, « The fortunes of 'non uerbum pro uerbo' : or, why Jerome is not a Ciceronian », in MEREDITH, Peter, METCALF, Stephen et PRICE, Jocelyn (ed.), *The Medieval Translator – The Theory & Practice of Translation in the Middle Ages*.

<sup>46</sup> *Nec conuerti ut interpres, sed ut orator.*

<sup>47</sup> *Sed genus omne uerborum uimque seruaui.*

<sup>48</sup> *Non enim ea me annumerare lectori putauit oportere, sed tamquam appendere.*

Le cadre théorique posé par Cicéron aura non seulement un écho direct dans la pensée hiéronymienne autour de la traduction plus de quatre siècles plus tard, mais encore indirect, en ce que Jérôme convoque dans le cadre de sa réflexion des figures de la littérature et de la traduction latines qui sont directement redevables de la théorisation cicéronienne. C'est que la manière de voir les choses qui a été développée par Cicéron va déborder du cadre de l'éloquence, du genre oratoire, pour embrasser tous les genres de la littérature latine. Ainsi, Térence et Plaute, dans une optique tout à fait similaire à celle développée par Cicéron, produisent des œuvres qui sont considérées à leur époque comme les traductions des comédies grecques d'Aristophane et de Ménandre. Le souci de la fidélité à la lettre de la langue source est ici évacué, tout au plus prétexte à un thème et variations poétique. Par exemple, Catulle, dans le *Carmen 51*, commence sa réécriture, son adaptation, sa libre traduction d'une strophe saphique<sup>49</sup> (qui débute par φαίνεται μοι κῆπος ἴσος θεοῖσιν) par ce que le traducteur et le lecteur contemporain pourrait qualifier de traduction littérale (*ille mi par esse deo videtur*<sup>50</sup> est une traduction mot pour mot, *esse* renvoyant au ἐμμεν(αι) du vers 2 de l'original grec), avant de s'écarter de cette adhérence initiale au texte source et de déployer toute son originalité.

On peut trouver l'expression de cet élargissement de la réflexion à propos de la traduction, de ce passage du traducteur orateur au traducteur poète, dans l'*Art poétique* d'Horace (vers 120 et 127-135), écrit autour de 20 av. J.C., auquel Jérôme fait textuellement référence dans sa *Lettre 57 à Pammachius*<sup>51</sup> et dans sa préface à l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe. Une fois encore, il convient de rappeler le cadre, le contexte de la référence horatienne, et de préciser les stratégies de traduction déployées par Horace pour mettre la citation faite par Jérôme en perspective et la regarder sous un œil critique. Dans le passage auquel nous nous intéressons plus particulièrement, Horace est confronté au problème littéraire de la reformulation d'un matériau poétique déjà reçu – sous forme de mythes, de légendes, ou de récits quasi-historiques – au sein d'une forme poétique viable. Il s'agit une fois encore pour le poète augustéen de faire « parler latin » une source étrangère, de manière similaire à ce qui se passe chez Cicéron avec le genre oratoire. Mais Horace va plus loin à l'occasion du glissement du

---

<sup>49</sup> ALCEE, SAPHO, *Fragments* (Lobel-Page XXXI, p. 193 pour l'édition des C.U.F. / Guillaume Budé).

<sup>50</sup> CATULLE, *Poésies*, p.33.

<sup>51</sup> Le « *difficile est alineas lineas isequentem non alicubi excedere* » hiéronymien (SAINT JEROME, *Lettres*, tome III, 57, p. 60) fait directement écho au « *Aut fanum sequere aut sibi convenientia fingere... Difficile est proprie communia dicere* » horatien (HORACE, *Épîtres*, p. 208-209 pour l'édition des C.U.F. / Guillaume Budé).

traducteur orateur au traducteur poète. La question du *dominium* littéraire ne se pose plus en termes d'extension des domaines de définition du vocabulaire latin et de la rhétorique romaine. Il s'agit ici d'acquérir des droits sur des éléments du domaine public<sup>52</sup>. Le texte – grec – original est ainsi vu comme appartenant à la sphère publique, dans lequel la propriété privée peut s'établir, en traitant de manière originale ce qui est commun, en divergeant des voies devenues triviales<sup>53</sup>, la communauté du matériau étant revitalisée par la personnalité de l'usage qu'en fait le traducteur poète. La pratique de la traduction est envisagée dans ce passage comme non dépourvue de risques : le traducteur est tributaire du domaine public et de l'usage qu'il en fait, comme le poète augustéen, ainsi que le souligne Douglas Robinson, est tributaire des dons que lui fait l'empereur pour ses éloges<sup>54</sup>. De plus, face à cette originalité revendiquée par le traducteur poète, l'imitation revêt un statut ambigu, voire périlleux. La figure de l'*interpres*, du *fidus interpres* est ici non seulement écartée comme chez Cicéron, mais présentée comme ce qui risque de faire tomber le traducteur poète dans une ornière dont il sera impossible de sortir. Le *non uerbum pro uerbo* cicéronien apparaît sous une autre forme<sup>55</sup>, mais il est associé à *fidus interpres*, l'interprète servile (la fidélité a plutôt ici des connotations de servilité), qui, en faisant office d'imitateur, tombe dans une fosse, et se retrouve prisonnier, soit de la honte d'avoir encore une fois emprunté un *triuium* littéraire, soit des lois de l'œuvre qu'il a traduite, à savoir les lois du texte et de la langue source. La fidélité à la lettre du texte est ici non seulement évacuée, mais stigmatisée comme une maladresse qui entrave la création littéraire par la traduction. Ici se trouve toute la différence avec la conception hiéronymienne (ce que nous verrons plus loin), même si Jérôme cite précisément ce passage d'Horace pour défendre ses propres conceptions.

On peut comparer, à titre d'illustration et d'éclaircissement, cette position théorique avec la position développée à partir d'exemples d'un Aulu-Gelle dans le livre IX des *Nuits attiques*. Celui-ci défend en effet, dans un court passage, les « libres » traductions d'Homère et de Théocrite faites par Virgile, arguant du fait que les œuvres des auteurs grecs ne peuvent être rendues exactement en latin sans perdre de leur grâce, de leur charme et de leur éclat, et que Virgile a passé à raison sur ce qui était intraduisible pour ajouter ses propres vers « presque plus charmants et gracieux »<sup>56</sup>. Si la servilité de la

<sup>52</sup> *Publica materies priuate iuris erit.*

<sup>53</sup> *Si non circa vilem patulumque moraberis orbem.*

<sup>54</sup> ROBINSON, Douglas, "Classical Theories of Translation from Cicero to Aulus Gellius", p. 41.

<sup>55</sup> *Nec uerbo uerbum curabis reddere fidus/ interpres, nec desilies imitator in artum / unde pedem proferre pudor uetet aut operis lex*

<sup>56</sup> AULU-GELLE, *Nuits attiques*, IX. 9. 5, p.126 pour l'édition des C.U.F. / Guillaume Budé.



traduction est encore une fois écartée dans ce texte, c'est l'une des premières fois que le traducteur et sa tâche sont envisagés en tant que tels, le travail du traducteur étant digne d'éloges et d'intérêt et non voué à jouer un rôle secondaire dans le monde des lettres. Dans ce texte, la traduction est envisagée comme un acte de création littéraire en tant que tel, et non subordonné à un genre comme le genre oratoire ou la poésie : la démarche d'Aulu-Gelle consiste à savoir « ce qu'a fait le traducteur, et pourquoi, comment, avec quel succès »<sup>57</sup>. Le traducteur n'est plus seulement le dépositaire secondaire de l'héritage hellénique, mais accède véritablement à l'autorité, c'est-à-dire au statut d'auteur, et le lecteur se retrouve devant une traduction qui se présente comme un nouvel original. Il ne s'agit plus de « faire parler latin » l'auteur, mais de « parler latin » de manière originale avec le texte grec et surtout devenir auteur soi-même. A travers cette vision de l'œuvre du traducteur se profile une théorie non pas prescriptive (comme dans le cas de Cicéron et d'Horace), mais descriptive de l'acte de traduire, dans une langue qui a dépassé par la traduction son statut de langue d'imitation.

A travers les écrits des auteurs latins autour de la question de la traduction transparaît assez bien la stratégie romaine lorsqu'il s'agit de transposer, de transférer un texte d'un système linguistique à un autre. S'inscrivant d'abord dans la généralité d'un art oratoire ou poétique, ces stratégies sont tournées vers le signifiant, vers le style et la pratique. Il ne saurait donc être question de fidélité à la lettre et de stricte adhérence au sens véhiculé par les textes originaux dans les sources latines auxquelles Jérôme va s'abreuver durant sa formation littéraire. Jérôme convoquera souvent les auteurs latins dans ses réflexions sur la traduction. Cependant, ce tour d'horizon des stratégies de traduction latine pourra nous faire saisir toute la distance qui existe entre elles et les stratégies déployées par Jérôme.

---

<sup>57</sup> ROBINSON, Douglas, "Classical Theories of Translation from Cicero to Aulus Gellius", p. 47.

## Chapitre 2 – Pourquoi traduire ? Le traducteur, agent de l'hégémonie romaine

Ainsi envisagée par les auteurs latins comme exercice oratoire ou procédé poétique consistant à « faire parler latin » un auteur de langue étrangère, de langue grecque notamment, la traduction essaie ainsi de capter le sens derrière la lettre, et le style derrière la langue d'origine, par un travail de reformulation interlinguale qui se révélera plus enrichissant au niveau de la pratique du latin qu'un simple travail de reformulation intralinguale, en ce qu'il permet l'invention d'expressions nouvelles et une plus grande agilité dans le maniement de l'éloquence et du style. La traduction n'est donc pas envisagée comme une pratique en elle-même, mais participe de la formation oratoire et poétique des auteurs latins. Sans être gratuite, elle n'est pas non plus une nécessité, une pratique purement utilitaire.

Si elle n'est pas utilitaire, à quoi donc la pratique de la traduction à Rome peut-elle être utile, si ce n'est à parfaire l'éloquence de l'orateur ou du poète ? Si les stratégies déployées par les auteurs-traducteurs romains ne sont pas corrélées à une nécessité de traduire, elle s'inscrit néanmoins dans une visée plus générale que le développement des arts oratoire et poétique. La pratique de la traduction à Rome a en effet pour visée l'annexion systématique des textes, des formes, des figures et des termes étrangers en général et grecs en particulier, le tout étant pillé, mélangé, digéré, assimilé, transformé, converti en un résultat authentiquement latin où l'on ne reconnaît plus l'original étranger. De ce fait, la « culture-de-la-traduction » qu'est la culture romaine apparaît bel et bien comme une culture de l'annexion par ce révélateur, la traduction faisant de la *latinitas* une culture conquérante, qui s'est construite par annexions, colonisations, emprunts et pillages linguistiques, stylistiques et culturels successifs.

Or, Jérôme héritera de manière singulière de cette visée conquérante en matière de traduction véhiculée par les auteurs latins : il ne sera pas un agent de la conquête militaire par les légions romaines, mais le vecteur de la conquête évangélisante par la conversion au christianisme.

## A) Fonctions de la traduction à Rome

Afin de pouvoir répondre aux interrogations sur les implications conceptuelles que comporte le caractère non utilitaire de la traduction à Rome, il peut être intéressant d'élaborer notre démarche à partir des outils réflexifs en matière de traductologie développés par Antoine Berman, à la suite des études de Katharina Reiss et de Hans J. Vermeer<sup>58</sup>, dans son ouvrage *Pour une critique des traductions : John Donne*. Celui-ci emploie en effet les termes de *visée* et de *mode* qu'il définit de la manière suivante :

« La *visée* est l'objectif global de la traduction : par exemple, s'approprier Plutarque, le franciser, l'intégrer au patrimoine français. Le *mode* est l'ensemble des stratégies de traduction déployées pour obtenir ce résultat<sup>59</sup>. »

Berman reprend ici, en définissant ce qu'il entend par *visée*, l'idée de *skopos* de Reiss et Vermeer, selon laquelle chaque acte de traduction est régi par le but de la traduction (le *skopos*), résultant de l'adaptation, de l'ajustement du travail du traducteur à l'ouvrage, envisagé en fonction de l'emploi de la traduction, et du groupe cible auquel la traduction s'adresse, le *mode* étant défini quant à lui par rapport aux stratégies de traduction, à savoir l'organisation des procédés de manipulation du texte original pour arriver au texte traduit. Il ne s'agit donc pas seulement, pour comprendre ce qui est en jeu dans le positionnement de Jérôme par rapport à la *latinitas*, de faire état comme il a été fait précédemment des *modes* de traduction déployés par les auteurs romains, mais aussi de comprendre dans quelle *visée* s'inscrit l'acte de traduire à Rome. Il s'agit donc d'aller plus loin dans le questionnement du caractère non utilitaire et pourtant utile de la traduction latine, de réfléchir sur les fonctions de la traduction en débordant le cadre de l'exercice proposé à titre d'essai à l'apprenti orateur ou poète. La question est de savoir qui, à part l'orateur et le poète en herbe, a besoin des traductions. Il faut également s'interroger sur le contenu concret des traductions à Rome et sur les implications de ce contenu. Que révèle la nature des traductions et l'adaptation des traducteurs à ce contenu sur le rapport entre le monde romain et les autres cultures auxquelles il est confronté ?

Commençons par quelques remarques préliminaires concernant la nature et du statut du corpus traduit dans le cadre des Lettres latines. L'étude menée plus haut sur les modes

---

<sup>58</sup> REISS, Katharina, VERMEER, Hans J., *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie*.

<sup>59</sup> BERMAN, Antoine, *Pour une critique des traductions : John Donne*, p. 91.

de traduction employés par les auteurs romains nous donnent les premiers éléments de réponse : pour Cicéron, comme pour Livius Andronicus, Ennius, Catulle, Horace, Aulu-Gelle et les autres auteurs-traducteurs romains, la traduction porte sur les textes *classiques* grecs dans tous les sens du terme, à savoir non seulement les textes qui sont à l'usage des classes et destinés à développer par l'exercice l'agilité dans le maniement des subtilités de la langue latine, mais encore les textes fondateurs, les grandes œuvres (*The Greats*, comme le souligne bien l'expression anglaise désignant les Lettres classiques) de la littérature hellénique, les ouvrages grecs faisant autorité. Même si la réflexion en traduction peut s'aider à Rome de l'observation de la vie de tous les jours (ainsi de Cicéron observant les rameurs et les lutteurs dans sa tentative de traduction du concept grec abstrait d'ἐποχή dans sa *Lettre 705 à Atticus*<sup>60</sup>), tout texte ayant trait au quotidien et aux nécessités qui en découlent est banni de la sphère de l'exercice théorique de la traduction.

Ce caractère non « alimentaire », non utilitaire de la traduction du grec vers le latin est d'autant plus remarquable que le bilinguisme est de rigueur dans les élites cultivées (Emmanuelle Valette-Cagnac parlant même du grec comme « langue identitaire » dans l'aristocratie romaine<sup>61</sup>) à Rome, où la pratique de la langue d'Homère est de rigueur depuis l'enfance, d'usage privé quotidien alors que le latin reste la langue dominante dans la vie officielle<sup>62</sup>. Le fait que le groupe qui est la cible des traductions à Rome soit parfaitement hellénophone disqualifie donc d'emblée la visée qu'adopte de nos jours le sens commun à propos de l'acte de traduire, visée reprise par Jean-René Ladmiral, « dispenser de la lecture du texte original »<sup>63</sup> : les barrières linguistiques sont effacées, le texte qui est traduit à Rome est un texte connu dans sa forme originale, il appartient au « domaine public » comme nous l'avons vu plus tôt chez Horace. La fidélité à l'original est évacuée, car le public n'a pas besoin de s'appuyer sur la traduction pour accéder au texte. Ayant dès le départ la compétence linguistique pour avoir accès à la version originale, se l'approprier et l'interpréter, le public latin visé par la traduction ne pourra pas prétendre avoir été induit en erreur par la traduction puisqu'il connaît la lettre de l'original. Il ne mesurera donc pas la qualité d'une traduction de manière sémantique, à l'aune du respect de la lettre, de l'exactitude de la restitution d'un contenu, qui occasionnerait des redites, mais à la manière dont la traduction assume l'écart, « tient le

---

<sup>60</sup> Cf. supra note 38.

<sup>61</sup> VALETTE-CAGNAC, Emmanuelle, « Vtraque lingua », in DUPONT, Florence, VALLETTE-CAGNAC, Emmanuelle (ed.), *Façons de parler grec à Rome*, p. 7.

<sup>62</sup> KAIMIO, Jorma, *The Romans and the Greek language*.

<sup>63</sup> Cf. supra note 3.

pas gagné »<sup>64</sup> sur l'original par le biais de l'imagination du traducteur pour offrir une interprétation résolument personnelle de ce fonds commun.

## B) L'économie de la traduction à Rome

Nous pouvons donc constater à quel point l'activité de traduction à Rome est marquée du sceau de la gratuité et par l'absence de risques concrets encourus par le traducteur, si ce n'est d'être la honte de ses lecteurs s'il produit une traduction triviale ou inélégante. C'est à des auteurs latins placés dans ce contexte particulier auxquels Jérôme fait référence lorsqu'il convoque la tradition latine. Cependant, le caractère non utilitaire de l'acte de traduire à Rome fait encore question. Si la traduction est marquée du sceau apparent de la gratuité, est-elle pour autant marquée de celui de l'innocence ? En effet, la question de la fonction de la traduction trouve un premier éclaircissement lorsque l'on compare les pratiques de traduction telles qu'elles sont en cours dans les élites de la sphère gréco-romaine et celles d'autres cultures et civilisations du Bassin Méditerranéen, liminaires de l'espace gréco-romain et qui entretiennent avec lui des relations diplomatiques et commerciales.

La gratuité de l'acte de traduire n'est alors qu'apparente. Cette vision se lézarde dès que l'on s'intéresse au contenu du champ lexical de la traduction en latin. Alors que le traducteur latin rejette tout texte utilitaire, « alimentaire », s'attachant aux servitudes de la vie quotidienne, le vocabulaire de la traduction est issu à l'origine du vocabulaire de cette même vie quotidienne et plus particulièrement de celui des échanges commerciaux ! *Interpretatio*, comme on l'a vu plus haut, aurait pour racine le nom *pretium*, « le prix »<sup>65</sup>. Comme le souligne Renaud Boutin, « le terme latin *interpretes* ... sert juridiquement à désigner un intermédiaire commercial... Lorsqu'une transaction commerciale, *interpretes* est le tiers qui notifie à quelqu'un la volonté ou l'opinion d'un autre », « courroie de transmission de la négociation », alors que « l'*auctor* est celui qui vend un produit, qui en garantit l'origine et qui répond juridiquement de l'échange<sup>66</sup> ». On a déjà souligné chez Cicéron l'emploi dans *De optimo genere oratorum* de termes associant l'acte de traduire aux échanges monétaires, les verbes *adnumerare* et

---

<sup>64</sup> Pour reprendre l'expression de Rimbaud dans *Une Saison en Enfer*, qui n'est pas insensible au legs horatien dans sa définition de la modernité...

<sup>65</sup> Cf. supra note 13.

<sup>66</sup> BOUTIN, Renaud, « Quand Démosthène parle latin », in DUPONT, Florence, VALLETTE-CAGNAC, Emmanuelle (ed.), *Façons de parler grec à Rome*, p.172.

*appendere* appartenant au vocabulaire des changeurs<sup>67</sup>. Le verbe *reddere*, dans le même texte, est associé au remboursement d'une dette. On le voit bien, même si les trivialités de la vie quotidienne et économique sont un sujet tabou pour le traducteur latin, c'est une véritable « économie des échanges linguistiques », pour reprendre le terme forgé par Pierre Bourdieu dans son essai *Ce que parler veut dire*<sup>68</sup>, qui se met en place à travers la pratique de la traduction, dont la manifestation la plus éclatante réside dans la comparaison des pratiques de traduction à Rome et celles du reste de la Méditerranée, Jérôme faisant sans cesse l'aller-retour au cours de sa vie entre ces deux univers. Or, cette comparaison révèle une situation hégémonique, le latin et le grec détenant en définitive « le monopole de la langue légitime ».

Dans les cultures et civilisations périphériques au monde gréco-romain pourquoi traduit-on ? Quel est le public visé ? Sur ce point, les sources textuelles qui nous sont parvenues sont extrêmement lacunaires. Pourtant, il est nécessaire d'interroger ces lacunes et leur disposition pour trouver des éléments de réponse à travers les aspérités de ce qui apparaît comme un vrai casse-tête. Les données archéologiques romaines, égyptiennes, celtes et moyen-orientales attestent d'échanges répétés, tant commerciaux que politiques, entre le monde gréco-romain et les cultures et civilisations limitrophes. La traduction était donc nécessaire au déroulement de ces échanges, et ce pour les motifs les plus variés, qu'il s'agisse de traités interétatiques ou de simples documents de commerce ou de documents techniques. Cependant, les tabous latins en matière de textes à traduire et leur vision de ce qui n'est ni grec ni latin peuvent nous donner des indices sur la manière dont les échanges linguistiques était envisagés, et vers où penchait la balance de la prépondérance linguistique. Le rapport des Grecs à leurs sources égyptiennes est un premier exemple : bien que les Grecs soient tributaires de l'Égypte, cette dette reste du domaine du tabou dans la mesure où il n'y a pas de réflexion sur la notion de traduction et que la Grèce a « une vision du monde essentiellement monolingue ». Comme le souligne Michaël Oustinoff dans son opuscule consacré à la traduction<sup>69</sup>, l'étymologie de « barbare » désigne « celui qui prononce des syllabes incompréhensibles (« bar-bar ») car il parle une langue étrangère. Non que les Grecs n'aient pas eu de contacts avec d'autres langues, mais seulement qu'ils considéraient leur propre langue comme supérieure aux autres. » Un cas de figure similaire peut être rencontré dans le cas de la *latinitas*, où cette fois la vision du monde

---

<sup>67</sup> Cf. p. 22.

<sup>68</sup> BOURDIEU, Pierre, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982.

n'est plus monolingue, mais bilingue, les ressemblances formelles entre le latin et le grec étant constatées dès l'époque de Varron<sup>70</sup>. Or, ces langues ont une vocation hégémonique : non que le latin et le grec soient les deux seules langues dignes de ce nom, mais l'hégémonie linguistique se manifeste par la rareté des textes latins qui se présentent comme des traductions d'autres langues que le grec, alors qu'à l'époque de Cicéron (Ier siècle av. J.C.), les langues celtiques s'étendent sur la majeure partie du continent européen jusqu'en Asie Mineure<sup>71</sup>. Ainsi que le rappelle l'écrivain italien Andrea Camilleri, « n'a-t-il pas survécu un seul traducteur, un seul interprète de ces langues disparues, quelqu'un qui pourrait raconter aux autres ce que ces mots signifiaient pour celui qui les prononçait ? »<sup>72</sup> La question est plutôt d'essayer de savoir pourquoi la traduction de ces langues vers le latin a été pratiquée de sorte que celles-ci ne survivent pas, le latin et le grec accédant à une situation monopolistique. On peut trouver un indice de cette situation monopolistique dans le *Brutus* de Cicéron, où celui-ci regrette par la voix d'Atticus que la langue parlée ait été gâtée par la venue des étrangers « venus de partout, dont la parole était souillée de fautes<sup>73</sup> ». Les langues grecque et latine sont donc envisagées comme « langues légitimes » par rapport aux autres. *Fortuna fortis*, « la fortune va aux forts<sup>74</sup> », selon l'adage cicéronien. Que pouvons-nous supposer concernant cette « vision des vaincus » en matière linguistique, pour reprendre le titre d'un ouvrage de Nathan Waechtel<sup>75</sup> ? Premièrement, on peut émettre l'hypothèse que ces cultures et civilisations étaient obligées de recourir à la traduction pour des motifs utilitaires. Etant donné le statut du latin et du grec comme langues hégémoniques, celles-ci étaient obligées, en tant que langues « minoritaires » (même si la minorité n'était pas numérique) de supporter l'effort de traduire vers le latin ou le grec. Etant donné que les barrières linguistiques étaient beaucoup plus importantes du fait de compétences linguistiques différentes, la possibilité de litige induite par l'acte de traduire se fait jour, risque renforcé par le caractère concret du corpus à traduire. Les traducteurs des Etats liminaires de l'Empire romain sont donc astreint à l'exactitude de la restitution, à la plus grande précision possible, ce qui oblitère tout souci littéraire dans

---

<sup>69</sup> OUSTINOFF, Michaël, *La Traduction*, p.18.

<sup>70</sup> VARRON, *De lingua latina*, V, 175, 4 cité par Emmanuelle VALLETTE-CAGNAC, « Vtraque lingua », in DUPONT, Florence, VALLETTE-CAGNAC, Emmanuelle (ed.), *Façons de parler grec à Rome*, p. 30, note 91.

<sup>71</sup> WALTHER, Henriette, *L'aventure des langues en Occident*, pp. 66-67.

<sup>72</sup> CAMILLERI, Andrea, « Le destin de Babel », in *Courrier international*, hors-série, mars-avril-mai 2003, p. 12. Dommage qu'Ovide n'en ait pas dit plus sur la langue locale qu'il a appris pendant son exil...

<sup>73</sup> *Multi iniquate loquentes*, CICERON, *Brutus*, LXXIX, 258 (p. 93 pour l'édition des C.U.F. / Guillaume Budé).

<sup>74</sup> CICERON, *De finibus*, III, 4, 16 (p. 15 pour l'édition des C.U.F. / Guillaume Budé).

<sup>75</sup> WAECHEL, Nathan, *La vision des vaincus*, Paris, Gallimard, 1992.

l'entreprise de traduction, mais qui ne manque pas de soulever pour la première fois la question de la littéralité de la traduction.

C) La traduction : « affaire d'estomac », affaire de conquête

Le fait que la traduction utilitaire et littérale soit laissée aux bons soins des cultures liminaires du monde romain, vues comme minoritaires par rapport à la *latinitas*, donne une première mesure assez claire de l'influence de plus en plus importante de l'influence romaine sur tout le Bassin Méditerranéen. Le traducteur latin s'inscrit donc dans une logique qui fait de lui l'auxiliaire des légions romaines, conquérant culturel au fur et à mesure que Rome étendra sa domination dont il sera l'un des instruments. Or, le procédé est beaucoup plus complexe que ne le laisserait imaginer notre première investigation essayant de construire la figure du traducteur non romain à partir des lacunes des pratiques de traduction ayant cours chez les auteurs-traducteurs latins. En effet, si l'on peut inférer, à partir du caractère exclusif du corpus traduit vers le latin (du grec presque exclusivement, même si la traduction du latin vers le grec entrera dans les mœurs au fil du temps) que les Romains nous ont laissés, le fait que les locuteurs de langues autres que le latin et le grec devaient assumer entièrement l'effort de l'acheminement de leur parole vers le latin, de la latinisation de leur propos, les traducteurs romains ne se privaient pas d'assimiler les données venant de l'étranger lorsque celles-ci pouvaient être romanisées, lorsque l'on pouvait leur « faire parler latin ». Une telle conception de la traduction, ainsi que le souligne Antoine Berman, est « ethnocentrique » et « hypertextuelle » :

« Ethnocentrique signifiera ici : qui ramène tout à sa propre culture, à ses normes, ses valeurs, et considère ce qui est situé en dehors de celle-ci – l'Étranger – comme négatif ou tout juste bon à être annexé, adapté, pour accroître la richesse de cette culture.

Hypertextuel renvoie à tout texte s'engendrant par imitation, parodie, pastiche, adaptation, plagiat, ou toute autre espèce de transformation formelle, à partir d'un texte déjà existant.<sup>76</sup> »

Si l'ensemble du corpus grec est traduit au travers de la constitution d'une culture commune, cette traduction de masse va servir de tremplin à l'affirmation de la *latinitas*. Pour reprendre le mot de Paul Valéry<sup>77</sup>, la littérature est « affaire d'estomac » à Rome,

---

<sup>76</sup> BERMAN, Antoine, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, p. 29.

<sup>77</sup> VALÉRY, Paul, *Tel Quel*, « Autres Rhumbs », p. 332.



que ce soit au sujet de la lecture<sup>78</sup> comme de la traduction, et cette pratique digestive, assimilationniste recoupe la conception romaine en matière d'organisation de l'espace politique : alors qu'en Grèce, comme on l'a vu plus haut, on refuse de lire et de traduire par peur de se poser la question de l'identité et de l'origine du locuteur par rapport à la vérité de son message, mais aussi par peur de se soumettre à la parole d'autrui, et que les cités sont marquées par la clôture au sein de laquelle a lieu un débat contradictoire entre citoyens, quand elles ne sont pas en conflit permanent les unes contre les autres malgré une même culture, à Rome, la structure impériale est marquée par une ouverture toujours plus grande à l'altérité<sup>79</sup>, sous le signe de l'assimilation permanente, concomitante à l'expansion territoriale. Par conséquent, alors qu'il s'agissait, côté grec, de cultiver l'identité, l'autonomie, l'autochtonie, on veut côté romain tirer profit de l'altérité. Cette attitude politique à Rome se traduit dans le domaine des Lettres par un « traductionnisme conquérant et sans scrupules »<sup>80</sup>, où « la captation du sens affirme toujours la primauté d'une langue »<sup>81</sup>. Les Romains vont donc traduire en annexant systématiquement « les textes, les formes, les termes grecs, le tout étant latinisé, et, d'une certaine manière, rendu méconnaissable par le mélange<sup>82</sup>. »

Le traducteur romain, en tant qu'il s'est d'emblée inscrit dans une culture de réception et d'assimilation d'héritages antérieurs (de l'héritage grec, en particulier<sup>83</sup>) ou d'héritages de pays conquis devenus provinces romaines (l'héritage égyptien, les héritages orientaux), a en partie façonné une culture romaine qui tient sa force de ses capacités adaptatives. Or, au fur et à mesure que Rome étendra sa sphère d'influence et de domination, le corpus latin s'autonomisera par rapport aux influences qui l'ont construit. L'un des indices les plus remarquables de ce revirement est à chercher dans le questionnement du processus de traduction mené par Pline le Jeune. Dans sa *Lettre à Fuscus Salinator*<sup>84</sup>, celui-ci rend hommage au point de vue développé par Cicéron environ cent cinquante ans plus tôt, mais opère un revirement par rapport à ce dernier. Alors que Cicéron ne préconisait que la traduction du grec vers le latin, Pline préconise également l'exercice inverse afin de développer la précision et la richesse du

---

<sup>78</sup> Voir, au sujet de la manducation comme métaphore de la lecture à Rome, la thèse de doctorat d'Emmanuelle VALLETTE-CAGNAC, *Anthropologie de la lecture dans la Rome antique*, thèse sous la direction de Florence Dupont, Paris, E.P.H.E., Ve section, 1993.

<sup>79</sup> Voir l'extension progressive de la citoyenneté à travers les époques, pouvant finalement être octroyée à tous les sujets de l'Empire romain.

<sup>80</sup> BERMAN, Antoine, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, p. 29.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>83</sup> Ainsi, à Rome, selon Phlégon de Tralles, les *decemvirs* composent en 125 av. J.C. des hexamètres grecs sur des faits romains (in *Fragmente der griechischen Historiker*, 257, fr. 36, 10, Jacoby).

<sup>84</sup> PLINE LE JEUNE, *Lettres*, tome III, VII, 9, p. 16 pour l'édition des C.U.F. / Guillaume Budé.

vocabulaire. Ce sont donc des auteurs de langue latine qui sont, pour la première fois, proposés à la traduction, à l'adaptation. Pour Cicéron, la langue latine, faible par rapport au grec, devait être consolidée par l'adaptation de l'éloquence attique à la mode romaine, et cet exercice aurait représenté pour lui l'équivalent d'amener des chouettes à Athènes (ces chouettes n'étant pas de surcroît du meilleur acabit). Mais la recommandation de Plinius à Fuscus reflète une nouvelle confiance développée par les auteurs latins vis-à-vis de leur langue, le sentiment que celle-ci a quelque chose à apporter, et ce, même aux Grecs. La langue latine passe donc dans ce texte du statut de langue d'imitation à celui de langue d'auteurs modèles, dans un contexte où le régime politique a changé : Octave, jadis méprisé et détesté par le républicain Cicéron qui périra par son ordre, prend le nom d'Auguste et inaugure un empire, faisant de Rome une capitale impériale, pacifiée et offrant un environnement stable pour les arts et la culture. L'évolution de la vision de la traduction rend donc perceptible l'affirmation croissante de la *latinitas*, tant sur le plan culturel que politique et ce non seulement parce que les adaptations latines des auteurs grecs sont considérées non plus comme de simples imitations mais comme des œuvres suscitant l'intérêt par elles-mêmes, mais encore parce que la langue latine est désormais considérée comme digne d'être traduite.

Ainsi, par l'étude de la visée des traducteurs à Rome par rapport au public qu'ils visent, à ce qu'ils traduisent, mais également par rapport à ce qu'ils ne traduisent pas, nous avons mis en lumière la dimension conquérante que revêt la traduction et sa liberté dans la culture romaine dont Jérôme est abreuvé. Il ne peut que reprendre à son compte une tradition aussi affirmative, même du temps de la composition de son œuvre. C'est pourtant avec une force affirmative similaire qu'il « tiendra le pas gagné » face à cette tradition païenne pour mettre en place sa réflexion théorique concernant tant la traduction des Saintes Ecritures que de documents d'ordre plus profane.

### Chapitre 3 – Jérôme et les stratégies de traduction romaines

Au vu de ce qui précède, nous sommes en mesure de dégager les éléments qui font que Jérôme se situe dans la lignée de filiation directe de Cicéron et d'Horace, en tant qu'il préconise une traduction respectant les propriétés de la langue cible, la spécificité de celle-ci par rapport à la langue source, et l'exigence d'une expression qui s'accorde avec certaines des grandes exigences de la rhétorique romaine.

Cependant, même si les sources théoriques latines étudiées plus haut ne sont pas marquées du sceau de la systématisme, on peut avec raison se demander si Jérôme en respecte tout à fait la cohérence et, dans tous les cas, essayer de voir pourquoi Jérôme n'adhère que partiellement aux stratégies rhétoriques de traduction mises en place par la tradition latine. En effet, si Jérôme convoque volontiers certains principes majeurs de la rhétorique cicéronienne et horatienne en matière de traduction, il ne les met en pratique que de manière partielle. Or, c'est le caractère partiel de cette reprise qui fait question. Si Jérôme et les auteurs latins partent de conceptions et de stratégies similaires en matière de traduction, comment est-il possible que le premier ne reprenne que partiellement à son compte les stratégies de traduction employées par les seconds ?

A partir de l'éventail de références déployé par Jérôme dans ses écrits concernant la traduction, nous pouvons émettre l'hypothèse suivante au sujet de la partialité de l'emploi par Jérôme de l'arsenal rhétorique romain dans sa tâche de traducteur : si la référence aux critères de la rhétorique latine reste patente, elle ne se situe plus dans une stratégie générale de « *conversio* » du texte au sens où l'entendaient Cicéron et Horace. De plus, chez Jérôme, le domaine d'application des stratégies de traduction romaines est, d'une certaine manière, tronqué selon la nature du texte à traduire.

#### A) Jérôme traducteur et les critères de la rhétorique romaine

Pour que la filiation que nous essayons d'établir puisse avoir quelque pertinence, il faut en premier lieu montrer en quoi le rapport entre la pensée hiéronymienne et la théorisation menée par les auteurs-traducteurs latins n'a rien de superficiel. Les références que fait Jérôme aux auteurs latins sont patentes, explicites, et développées. De surcroît, les références hiéronymiennes aux critères rhétoriques latins au sujet des problématiques autour de la traduction débordent le cadre de la *Lettre 57 à Pammachius*, épître au caractère programmatique, où Jérôme, dans le but de se

défendre, fait un exposé systématique de ses options esthétiques, littéraires et traductologiques. Elles peuvent être également trouvées dans la préface du Livre III de son *Commentaire sur l'épître aux Galates*, dans la *Lettre 97*, adressée à Pammachius et à Marcella et la longue *Lettre 106*. Même si, comme dans le cas de Cicéron, ces écrits, en dehors de la *Lettre 57* (qui constitue un véritable traité sur la question), ne témoignent pas d'une pensée absolument systématique, il est possible de dégager certains éléments de ce corpus qui dénotent un goût profond de la tradition littéraire latine chez Jérôme, des modes et stratégies qui y sont développés en matière de traduction, et l'on a parfois le sentiment d'être loin de la vision cauchemardesque confiée à Eustochium dans la *Lettre 22*.

En effet, si Jérôme sous-titre sa *Lettre 57 à Pammachius, De optimo genere interpretandi*, c'est qu'il fait ouvertement référence, de manière assez provocatrice, au *De optimo genere oratorum*, en imitant cet intitulé et en citant cette œuvre *in extenso* dans le corps de la lettre : Jérôme se réfère à l'évidence à Cicéron comme à un modèle à suivre, au traducteur de Platon, Xénophon, Eschine et Démosthène comme à un maître<sup>85</sup> et opère le tour de force de s'affirmer à la fois comme chrétien et cicéronien. L'adage « *non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu* », dont nous serons amenés à voir les fortunes tout au long du présent travail, semble, de prime abord, du fait de la terminologie employée, s'inscrire en ligne directe de l'enseignement de l'orateur romain. Comme le souligne Michel Banniard dans son étude sur la *Lettre 57*<sup>86</sup>, les choix esthétiques de Jérôme en matière de traduction s'organisent autour d'un certain nombre de caractères positifs et négatifs. Le modèle proposé par Jérôme tourne autour de l'association de trois qualifications : *puritas*, *elegantia*, *decus*, c'est-à-dire respectivement la pureté, l'éclat et le bon goût dans l'usage de la langue latin dans le processus de traduction. Or, Cicéron obtient l'*elegantia* dans ses traductions au prix « d'ommissions d'ajouts, de changements, afin de rendre le caractère essentiel d'une langue par celui de sa propre langue »<sup>87</sup>, ainsi que l'explique Jérôme. Il s'agira donc avant tout pour le traducteur selon Jérôme de respecter le bon usage latin, tant actuel<sup>88</sup> que traditionnel<sup>89</sup>, et qu'il respecte à la fois le « génie » de la langue cible<sup>90</sup> et de la

---

<sup>85</sup> *Habeoque huius rei magistrum Tullium*, SAINT JEROME, *Correspondances*, tome III, 57, p. 59.

<sup>86</sup> BANNIARD, Michel, « Jérôme et l'*elegantia* d'après *De optimo genere interpretandi* », in *Jérôme, entre l'Occident et l'Orient* (Actes du colloque de Chantilly, septembre 1986), pp. 308-309.

<sup>87</sup> *Quanta in illis praetermiserit, quanta addiderit, quanta mutauerit, ut proprietates alterius linguae suis proprietatibus explicaret*, SAINT JEROME, *Correspondance*, tome III, 57, p. 59.

<sup>88</sup> *Uerbis ad nostram conuetudinem aptis*, *Ibid.*, p. 60.

<sup>89</sup> *A more nostro*. *Ibid.*, p. 60.

<sup>90</sup> *Uernaculum linguae genus*, *Ibid.* p.61.

langue originale<sup>91</sup>, de manière similaire à ce que Cicéron préconisait pour le latin et le grec dans *De Oratore* comme nous l'avons vu plus haut. Ceux qui ne respectent pas ces critères dans leurs traductions sont érigés en repoussoir et se trouvent en butte aux sarcasmes de Jérôme. En effet, il prend les traductions d'Aquila comme exemple de ce qu'il refuse en contrepoint de celles d'Hilaire le Confesseur qu'il admire : ceux qui ne respectent pas la *puritas*, l'*elegantia*, et le *decus*, les propriétés du latin sont des illettrés, des ignorants dont la traduction, affectée et de mauvais goût<sup>92</sup>, sonne mal en latin<sup>93</sup>. Les stratégies, le mode de traduction employés par Jérôme semblent donc coulés dans le moule des traditions rhétoriques latines, et cette préoccupation est constante chez lui. Ainsi qu'il le souligne dans la préface de son *Commentaire sur l'épître aux Galates*, Jérôme s'est trouvé dans une situation contradictoire : voulant renoncer aux classiques païens du fait de son fameux songe, et confronté dans ses pérégrinations à des non-latinophones, il avait perdu « tout le bon goût de la langue latine et toutes ses beautés oratoires »<sup>94</sup>, en vertu du non respect des règles édictées en négatif par Cicéron<sup>95</sup>, et a donc compliqué sa tâche de traducteur. La *Lettre 97* à Pammachius et Marcella montre le souci de respecter les usages, le bon goût et l'élégance de la rhétorique latine dans ses activités de traduction<sup>96</sup>. La *Lettre 106*, à Sunnia et Fretela à propos de la traduction vieille latine des Psaumes, le même souci cicéronien se fait jour : « nous suivons la règle de préserver le bon goût de la langue latine lorsque cela n'entraîne aucun changement de sens<sup>97</sup> », Jérôme justifiant dans le corps de la lettre son choix de mots plutôt que d'autres « pour des raisons d'euphonie en latin<sup>98</sup> » et des ajouts afin de « compléter le texte latin, pour que la phrase ne reste pas inachevée, en respectant la propriété de la langue<sup>99</sup> ».

Le rapport de Jérôme aux stratégies et modes de traduction en usage chez les latins est donc extrêmement serré. Jérôme construit donc sa terminologie directement sur le socle de la tradition païenne latine, et, comme le souligne Michel Banniard, « s'inscrit dans la

<sup>91</sup> *Linguae illius ιδιωμοι*, *Ibid.* p. 65.

<sup>92</sup> *Nec putida rusticorum interpretatione se torsit*, *Ibid.* p. 62.

<sup>93</sup> *In Latino non resonant*, *Ibid.* p. 71.

<sup>94</sup> *Omnem sermonis elegantiam et Latini eloquii uenustatem*, SAINT JEROME, in *Gal. III*, cite par Michel BANNIARD, « Jérôme et l'*elegantia* d'après *De optimo genere interpretandi* », in *Jérôme, entre l'Occident et l'Orient* (Actes du colloque de Chantilly, septembre 1986), p.318 note 82

<sup>95</sup> Cf. supra note 73.

<sup>96</sup> *In qua laborasse me fateor, ut uerbrum elegantiam pari interpretationis unenustate seruarem... et eloquentia eius fluentia non perderem*, SAINT JEROME, *Correspondance*, tome V, 97, p. 34.

<sup>97</sup> *Et nos hoc sequimur, ut ubi nulla de sensu immutatio, Latini sermonis elegantiam conseruemus*, SAINT JEROME, *Correspondance*, tome V, 106, p. 130.

<sup>98</sup> *Sed hoc propter εὐφωνίαν ita in Latinum uersum est*, *Ibid.*, p. 116.

<sup>99</sup> *Sed nos, ne sententia pendeat, Latinum sermonem sua proprietate compleuimus*, *Ibid.*, p. 128.

tradition des *litterati*, rattachés, comme Macrobe, par toutes leurs fibres aux goûts de l'école antique<sup>100</sup> ».

## B) Traduction ou *conversio* ?

De prime abord, les prescriptions et les règles édictées par les auteurs-traducteurs romains semblent donc avoir été bien entendues par Jérôme. Cependant, si l'on peut constater la reprise directe de la terminologie employée par Cicéron et Horace, il convient de souligner le caractère partiel – et parfois partial – de cette reprise : on a rappelé plus haut la référence directe de Jérôme au corpus cicéronien et horatien<sup>101</sup>. Or, cette référence est placée sous le signe de la difficulté, voire du déchirement, ainsi que le souligne Michel Ballard<sup>102</sup> en citant le passage de *De optimo genere interpretandi* renvoyant à la préface de la traduction de l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée pour en analyser les tensions. En effet, en convoquant la référence horatienne, Jérôme concède :

« Il est malaisé quand on suit les lignes tracées par un autre, de ne pas s'en écarter en quelque endroit ; il est difficile que ce qui a été bien dit dans une autre langue garde le même éclat dans une traduction. [...] Si je traduis mot à mot, cela rend un son absurde ; si, par nécessité, je modifie si peu que ce soit la construction ou le style, j'aurai l'air de désertier le devoir de traducteur...<sup>103</sup>»

Or, la question de l'écart par rapport aux « lignes tracées par un autre » ne se pose pas uniquement pour les textes que Jérôme traduit. Elle a également toute sa pertinence par rapport aux stratégies préconisées par les auteurs latins en matière de traduction. Il conviendra donc d'essayer de préciser les inflexions opérées par Jérôme dans son mode et ses stratégies de traduction par rapport au corpus latin.

La *Lettre 57 à Pammachius* nous fournit d'emblée un indice concernant les inflexions du mode et des stratégies de traduction hiéronymiens par rapport à l'héritage latin qu'il convoque explicitement. C'est d'abord le sous-titre de la lettre qui attire notre attention : *De optimo genere interpretandi*<sup>104</sup>. On a déjà vu que ce sous-titre était une référence explicite à Cicéron. Cependant, la manière dont cette référence se présente au lecteur

---

<sup>100</sup> BANNIARD, Michel, « Jérôme et l'*elegantia* d'après *De optimo genere interpretandi* », in *Jérôme, entre l'Occident et l'Orient* (Actes du colloque de Chantilly, septembre 1986), p.322.

<sup>101</sup> Cf. supra note 51.

<sup>102</sup> BALLARD, Michel, *De Cicéron à Benjamin*, p.61.

<sup>103</sup> SAINT JEROME, *Correspondance*, tome III, 57, pp.60-61.

<sup>104</sup> C'est nous qui soulignons.

qui garde à l'esprit l'épître hiéronymienne tout autant que le corpus cicéronien attire l'attention, et montre une première inflexion des stratégies de Jérôme. L'original auquel Jérôme fait référence est *De optimo genere oratorum*<sup>105</sup>, où Cicéron souligne qu'il traduit Démosthène et Eschine, « non en interprète, mais en orateur ». Le changement opéré par Jérôme dans le sous-titre de la *Lettre 57* n'est-il pas un indice du renversement du rapport *interpres / orator* que l'on trouvait chez Cicéron ? En substituant *oratorum* par *intepretandi*, Jérôme ne sous-entend-t-il pas par là qu'il prend le contre-pied des prescriptions cicéroniennes, et qu'on pourrait résumer son *modus operandi* de la manière suivante : *nec conuerti ut orator, sed ut interpres*, « non en orateur mais en interprète » ?

La question mérite d'autant plus d'être posée que les inflexions se retrouvent dans la manière dont Jérôme cite Cicéron dans le texte. Prenons l'exemple des positions respectives des deux auteurs à propos du mot-à-mot en traduction, position que l'on a souvent rapprochées et dont le rapprochement est devenu fameux. Dans le texte cicéronien, on a : « *In quibus non uerbum pro uerbo necesse habui reddere, sed genus omne uerborum uimque seruaui* », « pour ceux-ci je n'ai pas jugé nécessaire de les rendre mot par mot, mais j'ai conservé en entier le genre des expressions et leur valeur ». Cet extrait est presque exactement cité chez Jérôme dans son épître<sup>106</sup>. Or, Jérôme semble préconiser exactement la même chose que Cicéron par le biais de cette citation, si l'on ne remet pas cette citation dans le contexte de l'épître hiéronymienne, et qu'on ne la rapproche pas des autres prescriptions développées dans le cours de la lettre. En effet, un peu plus haut dans sa lettre, Jérôme affirme : « *non uerbum e uerbo sed sensum exprimere de sensu* », « exprimer non pas un mot par un mot, mais une idée par une idée », un sens par un sens. On constate donc une variation entre ce que Cicéron veut conserver, le *genus* et la *vis* des *uerborum*, le genre et la force, la valeur des expressions, et ce que Jérôme veut exprimer : le *sensus*, l'idée, le sens. A partir d'une condamnation commune du mot-à-mot, deux conceptions différentes se font jour, leur différence tournant autour de l'opposition entre les termes principaux *genus* et *sensus*. Cette différence a beau apparaître minime de prime abord : le mot à mot est dans tous les cas voué aux gémonies, le résultat est donc le même en apparence. Cependant, à partir d'un repoussoir commun, les conceptions prennent respectivement pour appui deux catégories différentes, l'une, le *genus*, renvoyant directement à un « acte de

---

<sup>105</sup> C'est nous qui soulignons.

parole », pour reprendre la terminologie de la linguistique pragmatique<sup>107</sup>, l'autre, le *sensus*, renvoyant à ce qui, selon Jérôme, la dépasse.

Les indices de l'écart des conceptions de Jérôme par rapport aux conceptions horatiennes concernant le mode et les stratégies de traduction sont encore plus manifestes. Le point de départ de nos interrogations est similaire à celui que nous avons pris dans le cas de l'héritage cicéronien. Jérôme fait en effet encore une fois appel à la citation pour se situer par rapport à Horace. Bien qu'il entoure sa citation de termes laudatifs<sup>108</sup> à propos d'Horace, il reprend le texte horatien de l'*Art poétique* de manière assez curieuse : les vers 133 – 134 qu'il cite sont cités isolément, sans leur contexte, et de manière à ce que leur construction grammaticale puisse être entendue de manière ambiguë. En effet le « *nec uerbum uerbo curabis reddere fidus interpres* » sonnait chez Horace, par rapport au contexte, comme dévalorisant pour le *fidus interpres*, vu comme un traducteur servile prêt à tomber dans le puits ouvert par le texte source en ne gagnant pas de *dominium* littéraire sur le domaine public : « tu ne te soucieras pas de rendre chaque mot pour un mot comme un traducteur servile ». Pris isolément, hors de leur contexte, les deux vers horatiens, à cause de l'apposition de *fidus interpres*, peuvent être interprétés (et traduits...) de manière équivoque : on peut comprendre aussi « tu ne te soucieras pas de rendre un mot par un mot, puisque tu un traducteur fidèle », où interpréter la citation de manière concessive, ainsi que l'a bien senti Jérôme Labourt, traducteur de Jérôme pour l'édition des C.U.F. / Guillaume Budé : « tu ne te soucieras pas de rendre chaque mot par un mot, **tout en** restant fidèle interprète...<sup>109</sup> » *Fidus* est ici envisagé en des termes positifs, et le fait de ne pas traduire un texte de manière littéraire, en des termes de concession, d'écart à un usage qui se révèle étranger à la tradition latine.

Nous voyons donc ici émerger les premiers éléments qui permettent de prendre la mesure de la situation en réalité ambiguë de Jérôme par rapport à la tradition latine. Ces premiers indices montrent que Jérôme, tour à tour hanté par la crainte de n'être pas chrétien, mais cicéronien et voulant de manière provocatrice faire le pari d'être les deux à la fois, se place dans une situation assez singulière : attaché aux usages de la tradition latine et à ses stratégies en matière de traduction, il s'en écarte pourtant, se revendiquant

---

<sup>106</sup> *In quibus non pro uerbo uerbum necesse habui reddere, sed genus omnium uerborum uimque seruari.* Les différences – mineures – avec le texte de Cicéron sont en gras dans le texte.

<sup>107</sup> Cf. BOURDIEU, Pierre, *Ce que parler veut dire*.

<sup>108</sup> *Horatiuis, uir acutus et doctus...* SAINT JEROME, *Correspondance*, tome III, 57, p. 60.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 60. C'est nous qui soulignons.



d'abord comme interprète-traducteur avant d'être un auteur-traducteur<sup>110</sup>, mettant le mot plus au service de l'idée que du style, et mettant en avant la fidélité à l'énoncé véhiculé par le texte original. On est loin du traducteur romain, païen, qui se place sous l'invocation de Vertumne pour faire la *conversio* du texte de départ, pour l'imiter, le transformer et l'adapter au goût et aux mœurs latines. Une telle situation ne va pas sans occasionner des tensions dans le corpus hiéronymien, et le premier constat que nous venons d'établir appelle à être développé et mis en perspective par rapport à la visée de la tâche du traducteur selon Jérôme.

### C) Une *latinitas* cantonnée à la prose ?

Ces premières constatations au sujet de la présence de tensions dans le rapport de Jérôme à la *latinitas* en matière de traduction prennent une résonance particulière eu égard aux domaines de définition variés des prescriptions de Jérôme. En effet, la meilleure façon de traduire n'est pas la même pour Jérôme selon le type de texte auquel le traducteur a affaire.

La dichotomie essentielle opérée par Jérôme dans la *Lettre 57 à Pammachius* s'articule autour de la différence entre les textes religieux et les textes profanes. Ces deux types différents de textes appellent deux types différents de traduction : l'un est totalement étranger, voire opposé à l'héritage latin dont Jérôme est le dépositaire, l'autre s'inscrit plus ou moins dans les usages de la *latinitas*. En effet, dans le courant de son épître, Jérôme affirme :

« Oui, quant à moi, non seulement je le confesse, mais je le professe sans gêne tout haut : quand je traduis les Grecs – **sauf dans les Saintes Ecritures, où l'ordre des mots est aussi un mystère** – ce n'est pas un mot par un mot, mais une idée par une idée que j'exprime<sup>111</sup> ».

Dans le cas des traductions scripturaires, il est absolument hors de question de convertir le message à transmettre, un message neuf, traduit justement pour convertir, aux formes anciennes et païennes de la rhétorique latine. Pour Jérôme, ainsi que le cite Michel Banniard<sup>112</sup>, « l'orateur chrétien avait le devoir de s'exprimer 'à la manière des pêcheurs et non à la mode d'Aristote' ». Et Valéry Larbaud de remarquer « ce style et cette

---

<sup>110</sup> Cf. supra note 21.

<sup>111</sup> Cf. supra note 19. C'est nous qui soulignons.

<sup>112</sup> BANNIARD, Michel, « Jérôme et l'*elegantia* d'après *De optimo genere interpretantidi* », in *Jérôme, entre l'Occident et l'Orient* (Actes du colloque de Chantilly, septembre 1986), p.306.

langue à la fois très populaire et très noble – **tout différent de celui de ses *Lettres*** – ... qui doit, écrit-il, ‘s’adresser non pas aux élèves oiseux des philosophes et à un petit nombre de disciples, mais au genre humain tout entier’ (*Lettre XLIX*)<sup>113</sup>».

Or, si l’on peut faire le constat de cette dichotomie majeure, entre la traduction littérale pour le sacré et libre pour le profane, on remarque aussi que Jérôme éprouve des difficultés à suivre la règle qu’il s’est fixé. Alors que Jérôme, comme on l’a vu plus haut, revalorise la figure du *fidus interpres* et la notion de fidélité en traduction, et ce en règle générale, celui-ci prend la mesure de la grande difficulté de suivre tout à fait cette nouvelle valeur en traduction. Ainsi, dans sa préface à la traduction du *Pentateuque*, Jérôme admet : « Puissé-je le traduire en langue latine dans le même esprit où il a été librement composé. On me confie une tâche extrêmement difficile »<sup>114</sup> Le texte biblique, dans sa version grecque ou hébraïque, est tellement différent de l’éloquence attique qu’il n’a pas été sans causer nombre de difficultés à Jérôme dans sa tâche de traducteur. La même tension entre son attachement à la culture latine et l’exigence de littéralité dans les traductions scripturaires se fait aussi sentir dans la *Lettre 106*, où Jérôme explique que, s’agissant du texte sacré, « où l’ordre des mots est un mystère », pourtant, il faut préserver les usages de la langue lorsque cette préservation n’entraîne pas de modification du sens<sup>115</sup>.

La dichotomie des deux types de textes à traduire constitue bien évidemment un écart important par rapport à l’héritage latin. Cependant, on voit bien ici à quel point cette dichotomie peut prendre l’aspect d’un déchirement pour Jérôme, qui produit des formulations dont l’équivocité est à l’image de l’ambiguïté de sa situation, celle du dépositaire d’une tradition séculaire en matière de traduction qui est aux fondations de la culture latine, et celle du créateur d’une traduction nouvelle du fait de l’existence d’une parole à traduire de type nouveau.

---

<sup>113</sup> LARBAUD, Valery, *Sous l’invocation de Saint Jérôme*, p. 49. C’est nous qui soulignons.

<sup>114</sup> *Nunc te pecor... ut me ; orationibus tuis juves, quo possim eodem spiritu quo scripti sunt libri in Latinum transferre sermonem. Aggrediar opus difficillimum.* SAINT JEROME, cité par Valery LARBAUD, *ibid.*, p. 52.

<sup>115</sup> Cf. supra note 96.

## Conclusion

L'étude poussée du corpus latin que convoque Jérôme lorsqu'il traite du problème de la traduction dans son œuvre, de ses stratégies, de ses modes, et de ses visées, met en lumière un certain nombre de présupposés de la conception hiéronymienne en matière de traduction. En premier lieu, la référence et l'attachement de Jérôme aux conceptions développées par Cicéron et Horace est patente : le bon goût, le respect du bon usage de la langue latine sont ses préoccupations majeures. D'après les prescriptions de Jérôme, la tâche du traducteur est donc orientée vers la langue cible et les usages de sa rhétorique, vers le public visé et sa culture. Jérôme est encore, de ce point de vue, un auteur-traducteur, désirant, « comme tout écrivain digne de ce nom, l'immortalité littéraire<sup>116</sup> », rejoignant, dans son refus du mot à mot, les préoccupations propres à l'héritage de la *latinitas*. Nous nous étions demandé ce qui faisait la force de la culture romaine comme « culture-de-la-traduction », ce qui lui faisait conquérir, adapter et assimiler sans cesse de nouveaux faits culturels marqués auparavant du sceau de l'Etranger. Pourquoi cette romanité, qui vit à l'époque de Jérôme ses derniers instants, est-elle à tel point attrayante que ses séductions (dans toutes les acceptions du terme, avec l'idée de détournement qu'il recouvre) tourmentent le « saint Docteur » au plus profond de lui-même ? La réponse ne tient qu'en partie à l'héritage qu'elle représente : le discours latin en matière de traduction témoigne de ses remarquables qualités adaptatives, il est lui-même placé sous le signe de l'adaptation, de la transformation. Jérôme peut donc, à partir du sol commun, du domaine public qu'il constitue, fonder, tel le poète horatien, son propre *dominium* théorique, sa propre tradition, étant en mesure d'imaginer par cet héritage des solutions nouvelles pour des textes d'un genre nouveau. En employant la même terminologie que les auteurs latins d'un point de vue traductologique, il peut, sans engendrer une totale rupture par rapport à sa généalogie intellectuelle, en employant la même terminologie que la tradition cicéronienne et horatienne dont il est le dépositaire, opérer des glissements théoriques afin de jeter les premiers jalons de la tradition qu'il inaugure au sein de temps et de textes nouveaux, et être chrétien tout en restant redevable de la tradition cicéronienne. Tradition dont il ne fait plus tout à fait partie, mais qui continue, avec toute la dimension conflictuelle mais aussi dynamique que cela implique, de l'habiter.

---

<sup>116</sup> LARBAUD, Valéry, *Sous l'invocation de Saint Jérôme*, p. 13.

## Section 2 – Traduction et religion : Jérôme ou la traduction du divin

### *Introduction*

Dans la mesure où Jérôme ne met pas en place d’opposition tranchée entre la tradition dont il est le dépositaire et celle dont il est le fondateur, il serait vain de voir dans son œuvre une rupture totale dans la généalogie du traducteur moderne et les commentateurs de la réception et de l’interprétation de ses formules proscrivant la traduction littérale peuvent à bon droit voir en Jérôme, d’une certaine manière, le continuateur de la tradition antique. Cependant, le caractère aporétique de l’usage hiéronymien de certaines citations emblématiques de la théorie romaine en matière de traduction nous amène à remettre en cause l’assimilation de la théorie hiéronymienne de la traduction aux conceptions développées par les auteurs-traducteurs romains, comme ont coutume de le faire nombre de traductologues<sup>117</sup>.

En effet, pour reprendre la métaphore économique et monétaire si chère au traducteur romain, les citations latines, insérées par Jérôme dans ses écrits pour consolider ses théories, ont été prises pour argent comptant<sup>118</sup>, les commentateurs ne s’attachant pour la plupart qu’à leur valeur faciale. Or, comme on l’a vu plus haut, le déracinement des citations et références latines par rapport à leur contexte et leurs fréquentes troncatures ne doivent pas être mises sur le compte d’oublis ou de variations par rapport à l’établissement des textes, mais conduisent à la déformation de leur signification. Ces déformations ne sont pas aussi mineures et innocentes que l’on pourrait le croire de prime abord, et sont autant d’éléments qui nous permettent d’expliquer pourquoi c’est peut-être à tort que Jérôme s’accuse dans son rêve d’être cicéronien et non pas chrétien, dès lors que ces éléments sont articulés et mis en perspective selon une méthodologie adéquate. Comme le souligne en effet Rita Copeland dans son étude de la réception hiéronymienne de l’héritage cicéronien, c’est le changement « des systèmes discursifs

---

<sup>117</sup> BERMAN, Antoine, *La traduction et la lettre ou l’auberge du lointain*, p.32.

<sup>118</sup> Antoine Berman a très justement remarqué le rapport de la traduction à la sphère économique, rapport qui, selon lui, « saute aux yeux » (*ibid.*, p.40). La version de poche de *L’Epreuve de l’étranger* est d’ailleurs illustrée en couverture par un détail du tableau « Le prêteur et sa femme », de Quentin Metsys...

qui gouvernent les idées à propos de la traduction », la modification « des catégories épistémologiques que ces théories véhiculent », qui sont ici en question<sup>119</sup>.

La distinction bermanienne opérée entre les stratégies employées et l'objectif global dans l'acte de traduire va se révéler encore une fois extrêmement féconde dans la détermination de la spécificité de la pensée de Saint Jérôme concernant la tâche du traducteur<sup>120</sup>. Chaque acte de traduction étant régi par le but de la traduction, envisagé en fonction de l'emploi de la traduction, et du groupe cible auquel la traduction s'adresse, et amenant une adaptation de la tâche du traducteur par rapport à l'ouvrage à traduire, il est impératif de questionner la reprise partielle et partielle l'héritage latin qui fait que Jérôme prend en fin de compte congé de l'héritage cicéronien en se posant une fois encore la question de l'utilité, de la fonction et du cadre de la tâche du traducteur, celle du besoin de traduction, et même de l'« *impulsion à la traduction*<sup>121</sup> », et surtout celle du contenu nouveau et des implications nouvelles des textes à traduire pour Jérôme.

Pour mettre en lumière la spécificité de l'approche hiéronymienne de la question de la traduction, il est donc nécessaire de ne pas seulement l'envisager dans les nouveautés qu'elle apporte en matière de stratégies et de modes de traduction, mais encore de lui donner toute sa résonance en dégagant la visée de la tâche du traducteur selon Jérôme. De même que pour le corpus latin convoqué par Jérôme, c'est de l'intérieur du discours hiéronymien et de celui des Pères de l'Eglise avec lesquels ce discours est en relation qu'il faudra examiner ces multiples glissements et renversements engendrés dans tout ce qu'ils comportent de tensions, et, parfois, de contradictions.

Le questionnement de la nature nouvelle et des présupposés nouveaux des textes auxquels Jérôme s'attelle en tant que traducteur, et qui sont le socle de la révélation de la parole divine, nous amènera par conséquent à mettre en lumière la visée fondatrice de l'entreprise de traduction hiéronymienne et de la théorisation qui en découle, visée d'autant plus problématique et source d'enjeux controversés que cette entreprise est en fait une entreprise de retraduction (chapitre 1). Jérôme, confronté à la dimension sacrée du corpus à traduire, ayant pour objectif de rendre la parole divine accessible à tous, sera donc amené à reconsidérer le rapport entre l'esprit et la lettre, mais surtout le rapport entre l'énoncé et l'énonciation, ce qui lui fera reprendre les canons païens pour

---

<sup>119</sup> COPELAND, Rita, « The fortunes of '*non uerbum pro uerbo*' : or, why Jerome is not a Ciceronian », in MEREDITH, Peter, METCALF, Stephen et PRICE, Jocelyn (ed.), *The Medieval Translator – The Theory & Practice of Translation in the Middle Ages*.

<sup>120</sup> Cf. supra note 59.

<sup>121</sup> BERMAN, Antoine, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, p.33.

les renverser dans une optique non plus pragmatique, mais sémantique (chapitre 2). La visée de la tâche du traducteur telle qu'elle est élaborée par Jérôme n'ira pas sans engendrer des conflits et des contradictions avec les stratégies qu'il emploie, conflits qui « ouvrent les yeux » du patron des traducteurs en lui donnant une conscience aiguë de la dimension du choix qui se fait jour dans toute activité de traduction, mais qui marqueront la tâche du traducteur du péché originel du risque d'imperfection et de trahison (chapitre 3).

## Chapitre 1 – Traduire le texte sacré

La compréhension de la spécificité de la théorisation entreprise par Jérôme en matière de traduction est absolument inséparable de la mise en lumière des présupposés des textes, du Texte qu'il traduit, et du cadre religieux qui découle des Saintes Ecritures. Le développement de la religion chrétienne dans l'Empire romain où évolue Jérôme est en effet à la fois la source et l'horizon de son entreprise de traduction et de la théorisation qui en résulte. Si Antoine Berman souligne que Jérôme donne « une résonance historique aux principes de ses prédécesseurs païens » dans le cadre d'une « romanité chrétienne » ou d'un « christianisme romanisé »<sup>122</sup>, il faut pourtant prendre toute la mesure du tournant fondamental que constitue le développement du christianisme pour le penseur chrétien qu'est Jérôme, et plus généralement pour la généalogie de la pensée de la traduction en Occident. A travers l'entreprise de traduction hiéronymienne, l'établissement de la *Versio vulgata*, le traducteur devient le vecteur de la transmission de la parole divine, et son statut s'en trouve profondément modifié du fait de sa fonction sacerdotale de médiateur entre Dieu et les hommes.

Face au divin révélé par les Ecritures, la position de Jérôme en tant que traducteur est d'autant plus complexe que le corpus biblique a déjà fait l'objet d'entreprises de traduction, et que l'une d'entre elles (celle de la version des *Septante*) a revêtu un aspect légendaire, miraculeux et inspiré. L'établissement de la *Vulgate* est donc une entreprise de retraduction, et ce statut est lourd d'implications par rapport à ce que Berman appellera « la temporalité du traduire »<sup>123</sup>, mais aussi l'espace et l'éthique de la traduction.

Parce que Jérôme est en présence de deux textes, tous les deux sacrés chacun à leur manière, son entreprise de traduction, en ce qu'elle est une retraduction, rompt avec l'ethnocentrisme et l'hypertextualité des pratiques romaines de traduction. La traduction devient un mystère, c'est-à-dire qu'elle est proposée pour être l'objet de la foi des fidèles, et son caractère « religieux » peut s'entendre dans tous les sens du terme, à la fois en relation avec le sacré et avec une exigence d'exactitude, de respect, de fidélité et, dans un certain sens, de littéralité. Or, une telle attitude éthique, poétique et religieuse face à l'acte de traduire est d'une immense nouveauté, tant par rapport à la tradition romaine qu'à la version autorisée de la Bible des *Septante*.

---

<sup>122</sup> BERMAN, Antoine, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, p.32.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p.104.

## A) Fondations d'une traduction – la traduction comme fondation

Pour comprendre l'ampleur du changement induit par l'expansion du christianisme en Occident sur le statut du traducteur et de sa tâche, il est nécessaire de s'interroger en premier lieu sur la nature du christianisme. Afin de mener à bien cette tâche par rapport aux questions autour de la traduction qui nous intéressent, notre méthode sera comparative, sous forme d'étude en contrastivité du christianisme par rapport aux autres pratiques religieuses qui ont eu ou ont toujours cours à l'époque des pérégrinations de Jérôme entre l'Occident et l'Orient. Nous axerons notre étude contrastive du christianisme et de ses spécificités par rapport à la question de la traduction autour de deux pôles : par rapport, d'une part, au paganisme, qui avait précédemment façonné le Bassin Méditerranéen en général et le monde gréco-romain en particulier, et, d'autre part, au legs hébraïque, dont le christianisme tire une partie de ses textes sacrés par le biais de l'Ancien Testament et hérite d'une partie des conceptions du monde et du divin.

Si l'on essaie d'abord de dégager les différences fondamentales entre le judaïsme, le christianisme et le paganisme, notamment celui des Grecs et des Romains, on peut établir une première série de constats : le judaïsme et le christianisme sont des monothéismes et des religions révélées, « religions du Livre », où Dieu s'est manifesté aux hommes par le biais d'un message écrit, d'un texte sacré. Comme le souligne Jan Assman dans son article sur la religion comme facteur de traduisibilité ou d'intraduisibilité<sup>124</sup>, les religions monothéistes de l'Antiquité sont issues de cultures minoritaires, de cultures de résistance, qui se sont construites en s'opposant aux visées hégémoniques des cultures et civilisations voisines quand elles n'en subissaient pas le joug (égyptien, babylonien, perse, séleucide..., et enfin romain). Or, comme le souligne Jan Assman, nombreux étaient les polythéismes de la région qui acceptaient que les dieux de leur panthéon puissent être transposés, représentés et « traduits » d'un culte à l'autre, parce que la manifestation de la présence divine était marquée du sceau de l'évidence naturelle. La question de cesser de pratiquer le culte d'une divinité locale pour en adorer une autre n'avait pas de sens. L'exemple de la religion romaine est à cet égard frappant, en ce qu'il était un polythéisme ritualiste et syncrétique, fondé, comme le souligne Antoine Berman, sur le « mélange de doctrines et de systèmes » : dans le



cadre de ce paganisme, nombre de Romains ont adoré des divinités importées, d’Égypte notamment, sans cesser de rendre le culte aux dieux spécifiquement Romains, et n’ont cessé pendant tout le temps du paganisme de dresser des correspondances entre leur panthéon et ceux d’autres peuples (la correspondance entre le panthéon romain et le panthéon grec en est l’exemple le plus connu, mais il existe également des correspondances avec le panthéon égyptien, le culte d’Isis devenant au fil du temps très populaire à Rome). Les monothéismes, en revanche, voient l’expérience religieuse marquée non plus du sceau de l’évidence, mais de celui de la révélation et de la conversion, c’est-à-dire, dans le cas qui nous préoccupe, la reconnaissance de l’existence d’une vérité unique et supérieure, une manifestation de la présence divine placée sous le signe de l’unicité. La pratique du monothéisme débute donc avec une conversion et se termine le cas échéant par une apostasie. L’exigence est à ce point fondamentale qu’elle est affirmée dans deux des dix commandements du Décalogue :

« Tu n’auras pas d’autres dieux devant moi »

et

« Tu ne te prosterner pas devant ces dieux et tu ne les serviras pas, car moi Yahvé, ton Dieu, je suis un Dieu jaloux qui punis la faute des pères sur les enfants, petits-enfants et les arrière-petits-enfants pour ceux qui me haïssent, mais qui fais grâce à des milliers pour ceux qui m’aiment et gardent mes commandements<sup>125</sup> »

De plus, les monothéismes ne sont pas fondés sur l’autorité d’ancêtres ou de prêtres qui sont les détenteurs de l’héritage ancestral et de la relation au divin, mais tiennent leur principe fondateur de textes sacrés, des Saintes Écritures, qui, par le moyen de la narrativité, sont le témoignage, le « testament » de la parole divine. Traduire le corpus biblique revient par conséquent à traduire le témoignage du message divin. La nature du texte à traduire a donc des conséquences importantes sur l’activité du traducteur : alors que, dans un contexte païen, dans le monde gréco-romain par exemple, le texte grec proposé à la traduction par l’auteur-traducteur latin était toujours contextualisé par rapport à sa provenance, la nature sacrée du texte biblique oblitère, voire rend taboue, la question de son histoire et des conditions de son engendrement : le texte sacré est envisagé comme existant par lui-même, en théorie parfait, et véhiculant la parole d’un

---

<sup>124</sup> ASSMANN, Jan, “Translating Gods : Religion as a Factor of (Un)Translatability”, p. 19.

<sup>125</sup> *Exode*, III, 20.

Dieu unique, éternel, invisible, irreprésentable. Or, si, comme on l'a vu plus haut, Dieu ne souffre pas la transposition et l'équivalence dans d'autres panthéons du fait de son unicité et de sa jalousie, la parole divine n'ira pas sans poser le problème de son éventuelle intraduisibilité.

Cependant, il convient d'introduire plusieurs nuances au sein des religions du Livre. Ces nuances ont pour origine d'un côté la nature des solutions pratiques, liturgiques, apportées aux problématiques exposées plus haut en matière de traduction, et, de l'autre côté, la conformation des différents écrits testamentaires.

En effet, une première nuance prend sa source dans les considérations pratiques et liturgiques propres au judaïsme antique. Si Antoine Berman souligne que « la tradition juive se méfiait de la traduction<sup>126</sup> », elle n'en est pas moins devenue un besoin qui a débordé le cadre de la communauté juive alexandrine, fortement hellénisée à l'image d'un Philon. Ainsi, comme le souligne Thierry Alcoulobre dans l'un de ses articles<sup>127</sup>, l'apparition d'une diaspora consécutivement à l'exil à Babylone a bien souvent conduit au remplacement de l'hébreu par les langues vernaculaires, par exemple le grec de la *Septante*, bien sûr, mais aussi l'araméen, le copte, l'élamite, le mède, ainsi que l'évoquent les écrits talmudiques. Or, ces traductions peuvent servir au culte synagogal, et la traduction peut donc se substituer à la source, selon presque tous les rabbins de la *Mishnah* (partie du Talmud qui est le résumé et compilation de la loi orale, établie entre les II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles), à l'exception de Raban Shim'on Ben Gamaliel II pour qui seule la traduction inspirée des *Septante*, en grec, peut se substituer à l'original hébreu. Selon Thierry Alcoulobre, même lorsqu'il n'y a pas substitution, les pratiques laissent coexister à l'époque (la pratique, qui s'efface par la suite des lectures publiques, est toujours en usage dans les communautés juives yéménites, aujourd'hui en Israël pour la plupart) la cantilation du texte hébraïque original avec la pratique du *targoum*, la traduction simultanée en langue vernaculaire (araméen notamment) par un *tourgueman*, un interprète à la pratique parfois assez libre par rapport à la lettre de l'original. Par conséquent, à l'époque de Jérôme, la pratique de la traduction des Saintes Ecritures fait question au sein des deux cultes monothéistes, et la question prendra une acuité toute particulière dans le cas chrétien, où la traduction sera érigée en fondation, en devoir, en

---

<sup>126</sup> BERMAN, Antoine, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, p.32-33.

<sup>127</sup> ALCOULOMBRE, Thierry, « Textes et traduction sur la scène, contribution au dialogue entre les cultures », in *Europe*, n°904-905, août-septembre 2004, p.299 sqq.

universel, et accèdera au statut d' « impératif catégorique<sup>128</sup> », selon la reprise que fait Antoine Berman du terme kantien.

Si l'on essaie d'établir une comparaison entre l'Ancien Testament, texte sacré du judaïsme, et le Nouveau Testament, qui se rajoute au corpus des Saintes Ecritures dans le cas du christianisme, nous pouvons établir une première nuance qui ne sera pas sans conséquences du point de vue de la théorie de la traduction telle que la développe Jérôme dans son entreprise de traduction du texte sacré. Le Nouveau Testament apporte une attitude face à l'écrit qui est assez différente de ce qu'on constate dans le cas de l'Ancien Testament. Alors que la focalisation dans les récits bibliques est omnisciente, la narrativité présentant la relation du Peuple élu et de ses prophètes avec Dieu sous l'angle de l'unicité, de l'univocité, les Evangiles font le récit de la Passion du Christ et apportent la bonne parole *selon* la version des différents évangélistes. En un sens, la focalisation du récit biblique bascule, et il y a donc l'introduction d'une médiation humaine et plurielle entre la manifestation de la présence divine, le message divin, et les hommes. La hiérarchisation entre les Evangiles et les Epîtres au sein du Nouveau Testament introduit de surcroît le problème de la contextualisation des propos apostoliques, qui est beaucoup mieux acceptée dans le cas épistolaire que dans le cas évangélique.

La nuance entre les deux monothéismes établie au niveau diégétique en recoupe une autre, d'ordre linguistique celle-là, et qui tourne autour du statut de la langue comme vecteur du témoignage du message divin. Dans l'Ancien Testament, la relation que Dieu entretient avec son peuple et les récits qui en sont faits sont envisagés principalement sous le jour du monolinguisme. La parole divine est délivrée au Peuple élu et à ses prophètes en hébreu, et l'Ancien Testament est non seulement originalement, mais originellement en langue hébraïque. La situation linguistique du Nouveau Testament est toute différente : la langue du Christ est l'araméen, *lingua franca* du Moyen-Orient et des dépouilles territoriales de l'empire perse au début de l'ère chrétienne. Or, le Nouveau Testament est rédigé en grec, qui n'est pas la langue de Jésus. Comme le souligne Jean-Louis Chrétien, « ses paroles ressuscitent en grec, dans une traduction qui, pour les fidèles, est à jamais l'original de l'Esprit<sup>129</sup> ». Le caractère rapporté du discours des Evangiles est donc double, et le fait que l'original de la bonne parole soit introuvable donne à la traduction une dimension originelle pour le Nouveau Testament

---

<sup>128</sup> BERMAN, Antoine, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, p.33.

<sup>129</sup> CHRETIEN, Jean-Louis, *Saint Augustin et les actes de parole*, p. 74.

et la pensée chrétienne. Comment concilier la nature originellement traduite et médiante du Nouveau Testament avec l'immédiateté de la vérité du message divin ? La conciliation de ces données contradictoires se fait par le miracle de la Pentecôte (*Actes des Apôtres*, I, 2-4) : le don des langues, le miracle par lequel les apôtres remplis du Saint Esprit commencent à parler en d'autres langues, c'est-à-dire, comme le souligne Jean-Louis Chrétien, « des langues existantes, naturelles, qu'ils n'avaient point apprises », ou « une langue nouvelle et surnaturelle, que chacun comprend comme si c'était la sienne<sup>130</sup> » met toutes les langues au même niveau et introduit les notions de traduction et d'équivalence. Par le miracle de la *glossolalie*, aucune langue n'est supérieure à une autre, Dieu ne se limitant pas à une seule langue, soit en donnant aux apôtres la pratique de toutes, soit en les embrassant toutes par une langue surnaturelle que tout locuteur de n'importe quelle langue peut accueillir. Ainsi, en entreprenant de dégager les éléments théologiques qui fondent l'entreprise de traduction hiéronymienne et sa spécificité, on peut voir à quel point celle-ci constitue un acte fondateur.

## B) La *Versio vulgata* : enjeux d'une re-traduction

Si l'interrogation de la nature du corpus que Jérôme entreprend de traduire et de sa situation de source et d'horizon de la pensée religieuse chrétienne nous amène à dégager les premières spécificités de la pensée hiéronymienne autour du problème de la traduction, une autre spécificité se dégage du fait que l'entreprise hiéronymienne est une entreprise de retraduction dont il convient d'étudier en détail les implications, les conséquences.

Il convient tout d'abord d'opérer un bref rappel historique au sujet de l'entreprise hiéronymienne de la retraduction biblique, avant d'opérer le travail conceptuel proprement dit<sup>131</sup>. On rappellera que les compétences exégétiques et la vigueur de la pensée théologique développée par Jérôme attirent, à Rome, l'attention de Damase, successeur de Pierre. Devenu le conseiller de ce dernier, Jérôme se voit confier vers 383-384 la charge de l'établissement de la *Versio vulgata*. Il s'agit, dans un premier

---

<sup>130</sup> *Ibid.*, p.69.

<sup>131</sup> On se rapportera pour le détail proprement biographique et historique de l'entreprise de traduction hiéronymienne à l'étude de J.N.D. KELLY, *Jerome. His Life, Writings, and Controversies*, cité plus haut, notamment au chapitre 9, pp. 80-90 (Cf. supra note 12).

temps, de revoir les traductions précédentes en latin de l'Écriture, établies dans le cas de l'Ancien Testament d'après la traduction des *Septante*, et qui sont passées dans l'histoire sous le nom de *Vetus Latina*, ou d'*Itala*, ou de versions « vieilles latines ». L'hellénisme est en effet en repli dans une partie du monde gréco-romain, et le besoin de traduction latine des textes bibliques se fait de plus en plus sentir. Ces traductions, par la multiplication des copies, sont fort différentes, parfois très éloignées de l'original en grec, et la mission de Jérôme dans le cadre de cette entreprise de retraduction est d'offrir une version sans les variations contenues dans les précédentes. Pourtant, on note le souci chez Jérôme de conserver le plus possible le texte latin déjà existant afin de ne pas bousculer les pratiques et les traditions déjà existantes. Toutefois, Jérôme fait montre dans sa traduction des Évangiles de sa volonté de modifier les passages qui ne sont plus fidèles à force de remaniements au texte grec original. La traduction des Évangiles est achevée vraisemblablement en 384 et la version hiéronymienne est de grande valeur par rapport aux vieilles latines de l'avis général. De manière concomitante, Jérôme opère la retraduction du psautier latin d'après le grec des Septante, retraduction qui sera entreprise une nouvelle fois au début de son Séjour à Bethléem. L'entreprise de traduction hiéronymienne consiste ensuite à retraduire l'Ancien Testament, et le projet prend alors un tour plus audacieux : alors que l'original du Nouveau Testament est en grec uniquement, les quarante-six livres de l'Ancien Testament offrent un tableau plus varié. En effet, pour trente-neuf d'entre eux, la langue source est l'hébreu, avec des passages en araméen (dans Esdras, Daniel et Jérémie) ; les sept autres, qui constituent le corpus deutérocanonique (Tobie, Judith, 1<sup>er</sup> et 2<sup>e</sup> Maccabées, Sagesse, Ecclésiastique, Baruch), auxquels s'ajoutent des passages d'Esther et de Daniel, sont parvenus à Jérôme en grec seulement par le biais de la traduction des *Septante*. Or, Jérôme, face à cette pluralité linguistique, ne va pas partir de la seule version des *Septante*, mais va traduire en fonction de la langue originale du texte qui lui parvient, et choisit de remonter à la *veritas Hebraïca*, chaque fois que cela est possible. Pour cela, il reprend l'étude de l'hébreu qu'il avait débutée lors de son séjour dans le désert de Chalcis et à Antioche, rentre en contact avec de nombreux rabbins et visite la Palestine afin de cerner au plus près la vérité dans la réalité des sites et des coutumes. Cette attitude absolument nouvelle (qui n'ira pas sans lui attirer les foudres de l'institution ecclésiastique, notamment d'un Augustin, comme nous le verrons plus tard) face à la tâche nouvelle qu'est l'entreprise de retraduction est lourde d'implications pour la pratique du traducteur.

Pour prendre la mesure de l'importance des enjeux et des conséquences de cette entreprise de retraduction qu'est l'établissement de la *Vulgate*, il est également nécessaire d'en dégager les éléments théoriques. Car religion et traduction sont ici liées de manière tant historique que structurelle. Le souci dans la traduction du texte sacré chez Jérôme sera non seulement un souci poétique, mais encore un souci éthique te religieux, axé autour de la fidélité au témoignage écrit de la parole divine, avec, en toile de fond, la question de la littéralité de la traduction. La réflexion bermanienne autour de l'idée de retraduction est à cet égard extrêmement féconde. Ainsi, Antoine Berman fait les remarques suivantes :

« Celui qui retraduit n'a plus affaire à *un* seul texte, l'original, mais à *deux*, ou plus, ce qui dessine un espace spécifique :

original \_\_\_\_\_ première traduction  
retraduction(s)

La retraduction a lieu pour l'original et contre ses traductions existantes. Et l'on peut observer que c'est dans cet espace qu'en général la traduction a produit ses chefs-d'œuvre. Les premières traductions ne sont pas (et ne peuvent être) les plus grandes. Tout ses passe comme si la secondarité du traduire se redoublait avec la re-traduction, la « seconde traduction » (d'une certaine manière, il n'y en a jamais une troisième, mais d'autres « secondes »). Je veux dire par là que la grande traduction est *doublement seconde* : par rapport à l'original, par rapport à la première traduction<sup>132</sup> »

Le projet hiéronymien, en ce qu'il est d'emblée un projet de retraduction, s'inscrit exactement dans les caractéristiques que nous venons de citer avec le texte de Berman. La *Versio vulgata* est destinée à s'imposer dans son unicité vis-à-vis des veilles latines existantes, pour les remplacer en fin de compte. Le rapport positif à l'original et négatif face aux premières traductions de la Bible qu'elle développe détermine sa visée sous un angle nouveau, celui d'une fidélité au texte original qui prend à certains égards l'aspect d'un littéralisme. Or, ce littéralisme qui guide Jérôme dans la traduction des Saintes Ecritures est à l'opposé de celui contre lequel il dirige ses sarcasmes dans sa correspondance, littéralisme de facilité, littéralisme d'illettrés, qui maltraite le bon goût et les sonorités du latin. Ce littéralisme est conquis de haute lutte, il est le fruit de l'évolution, de la maturation du rapport de Jérôme à la langue latine. Comme le souligne Antoine Berman, « la littéralité et la retraduction sont donc le signe d'un rapport *mûri* à la langue maternelle », et l'on n'est plus dans le mouvement premier, ethnocentriste et hypertextuel, de l'annexion, mais dans celui, second, d'investissement de la langue

latine par les langues des originaux scripturaires, à savoir le grec et surtout l'hébreu. La tâche est ardue, Jérôme en convient dans sa préface au *Pentateuque*, qui nous laisse deviner que le texte biblique, dans sa version grecque ou hébraïque, avec son style si étranger apparemment à l'*elegantia* prônée par Jérôme, parsemé de tours et de juxtapositions énigmatiques, si lointain de la clarté attique, si ingrat aux yeux d'un simple cicéronien, a causé bien des tourments au patron des traducteurs. Cependant, sa maîtrise absolue du latin classique lui permet pourtant d'assumer la confrontation des deux univers linguistiques, de penser en partie la fidélité au texte original sous l'angle de la littéralité. En effet, ainsi que le remarque Henri Meschonnic<sup>133</sup>, Jérôme, à l'inverse de ce qu'il pratique dans sa correspondance, hébraïse fortement son latin, cette simplification entraîne un élargissement des cadres du latin d'arrivée, détaché des prescriptions rhétoriques cicéroniennes (quiconque ferait la comparaison d'un extrait cicéronien avec un extrait de la *Vulgate* dans le cadre d'un simple exercice de petit latin en prendrait immédiatement conscience), allant vers une plus grande simplicité et se rapprochant du *sermo piscatorius*. Or, c'est en ayant à l'esprit le contexte de cette exigence de fidélité sous une certaine forme de littéralité face à une activité de retraduction qu'il faut entendre le mystère de l'ordre des mots dans les Saintes Ecritures selon Jérôme<sup>134</sup>. Comme le souligne Antoine Berman, dans le cas d'une retraduction, « la littéralité ne consiste pas seulement à violenter la syntaxe ou à néologiser : elle est aussi le maintien, dans le texte de la traduction, de l'*obscurité* inhérente à l'original<sup>135</sup> ». Le fait que l'entreprise hiéronymienne soit une entreprise de retraduction constitue par conséquent un autre élément capital dans la détermination de la spécificité de la pensée de Jérôme par rapport à ses prédécesseurs. La visée de l'acte de retraduction et la nature du corpus traduit, concourent à réunir éthique, poétique et religieux comme horizon commun de la tâche du traducteur biblique. Cette réunion amène donc à poser la question des rapports entre fidélité et littéralité d'une manière totalement nouvelle, et de telle manière que cette question soit toujours aussi capitale pour les traducteurs aujourd'hui.

---

<sup>132</sup> BERMAN, Antoine, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, p. 105.

<sup>133</sup> MESCHONNIC, Henri, *Poétique du traduire*, pp. 27 et surtout 38.

<sup>134</sup> Cf. supra note 19.

<sup>135</sup> BERMAN, Antoine, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, p. 109.

### C) La traduction et le mystère

On le voit, le statut de retraduction que revêt l'établissement de la *Versio vulgata* par Jérôme est capital si l'on veut dégager la singularité et la complexité de sa position en tant que traducteur. Or, ce statut a des implications beaucoup plus complexes qu'il n'y paraît au premier abord. En effet, la question de savoir comment traduire le texte biblique après la version des *Septante* est d'autant plus délicate que cette première traduction revêt un aspect miraculeux, les soixante-dix traducteurs (soixante et onze ou soixante-douze, pour certains commentateurs) ayant trouvé, chacun de son côté, la même traduction en grec du texte hébraïque original. Jérôme convenant déjà du caractère malaisé de sa position lorsqu'il suit les lignes tracées par un autre dans sa préface à la traduction de *l'Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée et dans sa *Lettre 57 à Pammachius*<sup>136</sup>, la situation du traducteur devient encore plus difficile lorsqu'il s'agit de suivre les lignes tracées par des traducteurs qui tiennent leur inspiration de Dieu. Afin de comprendre combien difficile est la position du traducteur après le mystère de cette première traduction, il est nécessaire de s'attarder sur les récits qui l'entourent et d'en dégager les éléments qui seront essentiels pour préciser les problématiques auxquelles Jérôme doit faire face et pour comprendre par la suite la manière dont il procède pour y proposer des solutions.

On a déjà souligné en introduction le caractère délicat de l'étude des premières traductions dont l'histoire est voilée par le mythe, la légende, ou le mystère. Cependant, cette difficulté se mue en avantage lorsqu'il s'agit de l'étude du cas de la traduction des *Septante*, car le caractère miraculeux et mystérieux de l'élaboration de cette traduction nous permettent d'isoler le système de forces et de contraintes qui constituent la toile de fond de l'entreprise de retraduction hiéronymienne. Première traduction de l'Ancien Testament, faite de l'hébreu vers le grec, la Bible des *Septante* est constituée de soixante-dix versions, miraculeusement toutes identiques, rassemblées en une, produites par environ soixante-dix traducteurs ayant travaillé dans des cellules séparées pendant soixante-dix jours. Eléazar, Grand Prêtre de Jérusalem, envoie par la suite la traduction à Alexandrie à la demande du roi lagide d'Égypte Ptolémée II Philadelphe. Cette traduction, à laquelle son caractère miraculeux et mystérieux a conféré le statut de traduction inspirée, de traduction autorisée, est employée par la suite par la diaspora

---

<sup>136</sup> SAINT JEROME, *Correspondance*, tome III, 57, p. 61, voir également supra note 101.



juive hellénisée d'Alexandrie, et sert d'original aux traductions copte, arménienne, géorgienne, slavonne et aux vieilles latines.

Si l'on suit les conclusions d'une étude d'André Lefevère<sup>137</sup>, plusieurs éléments fondamentaux se détachent de ce récit. En premier lieu, le fait que les soixante-dix traducteurs aboutissent à la même traduction implique, d'une part, que leurs compétences sont dans tous les cas poussées au plus haut degré, l'histoire n'indiquant pas les critères de sélection – ou peut-être d'Élection – de ces traducteurs experts, et, d'autre part, que l'acte de traduction n'est plus un simple acte intellectuel, mais devient un acte prophétique nécessitant l'inspiration divine. Nous pouvons ensuite mettre en lumière l'existence d'un moment, d'une occasion, d'un *καιρός* (pour reprendre le mot d'Antoine Berman<sup>138</sup>) de la traduction des *Septante* : dans ce cas précis, il s'agit d'une commande officielle émanant d'un Ptolémée, pour répondre à un besoin, celui de la communauté juive d'Alexandrie, communauté hellénisée qui a de moins en moins accès au texte original hébreu. Ce besoin implique également l'émergence d'une nouvelle dimension dans le statut du traducteur, celui de personne de confiance : le lectorat et l'assistance auxquels s'adresse la traduction du texte sacré fait désormais confiance à la traduction comme représentation fidèle de l'original, tout comme aux experts qui ont produit la traduction et ceux qui leur ont confié la tâche.

Outre le caractère par définition délicat d'une entreprise de retraduction, la difficulté de la position de Jérôme réside donc dans les éléments suivants : en choisissant d'aller à la *veritas Hebraïca*, au texte original hébreu, sans passer par la traduction des *Septante*, Jérôme choisit de court-circuiter une traduction dont on ne peut mettre en doute l'expertise sur le plan intellectuel et l'inspiration sur le plan religieux, et une traduction répondant à une impulsion initiale d'ordre officiel, une traduction qui est donc conçue pour et destinée à faire autorité, à être une version autorisée. La tâche de traduction confiée à Jérôme par Damase afin de proposer un texte unique latin se heurte donc à une traduction précédente qui est déjà un mystère, qui est déjà vouée à être l'objet de la foi des fidèles. L'exigence de fidélité et le rapport à la littéralité du texte seront donc redoublés pour Jérôme du fait du caractère sacré, mystérieux, et autorisé de la première traduction des *Septante*, et ne manqueront pas de susciter des tensions, voire des contradictions, dans la pensée qu'il développe autour de sa pratique de traducteur. Jérôme traduira en effet le corpus biblique en fonction de la langue d'origine de chaque

---

<sup>137</sup> LEFEVÈRE, André, "Translation : Its Genealogy in the West" in *Translation / History / Culture : A Sourcebook*, pp. 14-15.

<sup>138</sup> BERMAN, Antoine, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, p. 104, note 2.

livre, mettant en exergue son respect du mystère de la littéralité, mais devra sans cesse afin de se justifier se référer à la version autorisée des *Septante*, dont il pointe pourtant les libertés prises avec le texte original. Cette attitude sera pour Jérôme la source de nombreux déchirements dans sa conception de l'acte de traduire, et le mettra dans le même temps en butte à l'opposition vigoureuse d'une partie de la hiérarchie ecclésiastique.

## Chapitre 2 – Jérôme et le glissement de la visée du traducteur

Jérôme, confronté à la dimension sacrée tant du corpus à retraduire que de la traduction autorisée qui préexiste à son entreprise, ayant pour objectif de rendre la parole divine accessible à tous dans un Bassin Méditerranéen où l'usage de l'hébreu est restreint, où l'usage du grec, de la κοινή, comme langue de communication est supplanté par celui du latin, sera donc amené à reconsidérer le rapport entre l'esprit et la lettre sous un faisceau de contraintes. A partir de la mise en relation des spécificités précédemment dégagées, il est possible de mettre en évidence les réponses apportées par Jérôme aux problématiques énoncées dans le précédent chapitre, par rapport à l'arsenal théorique traditionnel que sa culture classique met à sa disposition. Comment Jérôme arrive-t-il à articuler et concilier les deux sources de sa pensée, à savoir l'héritage romain et les Testaments bibliques ?

On se souvient qu'avant de se mettre à la recherche de la *veritas Hebraïca* et de s'appliquer à approfondir sa connaissance de l'hébreu dans l'optique de la retraduction de l'Ancien Testament de l'hébreu vers le latin, Jérôme est en premier lieu l'auteur de la retraduction du Nouveau Testament du grec vers le latin, et se fait même (pour parfois son plus grand malheur) le traducteur d'autres textes latins et grecs d'une langue vers l'autre. Contrairement à d'autres docteurs de l'Eglise (Augustin notamment, qui, bien que latiniste chevronné, connaissait beaucoup moins bien le grec<sup>139</sup>), Jérôme témoigne d'une aisance égale dans les deux langues, et une connaissance approfondie des deux cadres culturels. Or, c'est ici l'héritage platonicien et la lecture chrétienne (paulinienne notamment) qui peut en être faite qui attire ici notre attention. Comme nous l'avons constaté en première partie, la théorie platonicienne de la traduction est un paradigme introuvable. Cependant, il laisse un certain nombre de pierres d'attente qui s'avèrent capitales à la compréhension de la manière dont Jérôme fait face à son héritage oratoire latin et l'utilise en le renversant au sein du faisceau de contraintes qui découle de la nature sacrée du texte qu'il traduit et de la première traduction de celui-ci.

---

<sup>139</sup>Cf. MARROU, Henri Irénée, *Augustin et la fin de la culture antique*, p.27, et son épigraphe lapidaire : « I. Conformément à la tradition romaine saint Augustin a appris le grec. – II. Il sait un peu de grec. – III. Il n'en sait pas beaucoup. – IV. L'oubli du grec en Occident ».

## A) Prémonitions platoniciennes

Essayer de dégager l'influence platonicienne sur les principes de traduction qui président à l'élaboration de la réflexion de Saint Jérôme concernant la notion de traduction peut sembler de prime abord relever de la gageure. Jérôme montre en effet une méfiance (voire une défiance certaine) vis-à-vis de la pensée grecque, et l'exemple de la *Lettre 14*, adressée sous forme d'exhortation à Héliodore le montre bien : « Platon l'imbécile », « le vain raisonneur Aristote », voilà comment est humiliée la pensée grecque païenne dans son évocation du Jugement dernier. Pourtant, si le paganisme grec et ses auteurs semblent bien moins tourmenter Jérôme que l'héritage cicéronien, il représente une pierre d'attente pour un réinvestissement chrétien, et le détour par la pensée grecque en général, et platonicienne (et aristotélicienne) en particulier, vont amener à une reprise terminologique, reprise qui offrira des perspectives intéressantes et des solutions inédites s'agissant de la pratique de la traduction des Saintes Ecritures et des problèmes que pose celle-ci.

Antoine Berman, se penchant sur les principes de traduction hiéronymiens, établit le constat suivant :

« Mais ces principes de saint Jérôme, par-delà Cicéron et Horace, remontent à Saint Paul et à la pensée grecque, c'est-à-dire à Platon. Non certes que celui-ci ait jamais parlé (à ma connaissance) de traduction : mais il a institué la fameuse coupure entre le 'sensible' et l' 'intelligible', le 'corps' et l' 'âme'. Coupure qui se retrouve chez saint Paul avec l'opposition de l' 'esprit' qui 'vivifie' et la 'lettre' qui 'tue'<sup>140</sup> »

Il convient de s'attarder sur cette généalogie ainsi établie par Antoine Berman pour voir comment, « à grands coups d'ailes platoniciens » (pour reprendre la formule de Valéry Larbaud<sup>141</sup>), Jérôme construit les issues aux déchirements qu'il rencontre dans sa pratique entre l'héritage traductologique romain et les exigences du texte sacré. Les non-dits de la théorie platonicienne se montrent à cet égard éclairants. Ainsi, le *Cratyle* de Platon se clôt par une prise de position assez curieuse de Socrate, qui semble plutôt pencher en faveur d'un hermogénisme modéré : il s'agit en effet, selon lui, de se rapporter aux choses plutôt qu'aux mots. Or, cette position met toutes les langues sur le même plan par rapport à la recherche de la vérité. Aucune langue précise n'est donc privilégiée, et l'usage d'une langue peut même se révéler être un obstacle pour qui veut

---

<sup>140</sup> BERMAN, Antoine, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, p. 32.

<sup>141</sup> LARBAUD, Valéry, *Sous l'invocation de Saint Jérôme*, p. 10.

accéder au vrai. On a souligné en prenant l'exemple du *Charmide* la méfiance de la pensée grecque vis-à-vis d'une lettre qui abuse (méfiance qui se retrouve à la fois dans les réticences vis-à-vis de la lecture en Grèce ancienne, mais aussi dans le tabou qui semble peser sur une quelconque théorisation de l'acte de traduire)<sup>142</sup>. Cependant, le point de vue platonicien développé dans le *Charmide* dépasse le point de vue grec traditionnel : le personnage éponyme se laisse abuser par sa langue maternelle et se trompe sur la définition de la σωφροσύνη par ce qu'une langue prise en particulier est envisagée comme de l'ordre du sensible et du « corps ». Le sens, « considéré comme un être en soi, comme une pure idéalité » est ici envisagé sous l'angle de la primauté, de la stabilité, « comme un certain 'invariant' que la traduction fait passer d'une langue à l'autre »<sup>143</sup>.

Afin de faire un parallèle avec la pensée chrétienne et la réinterprétation chrétienne de ces prémonitions platoniciennes, on gardera ici en mémoire les propos de Paul sur « Dieu qui nous a rendus capables d'être ministres d'une nouvelle alliance, non de la lettre, mais de l'Esprit, car la lettre tue, l'Esprit vivifie<sup>144</sup> ». Comme le souligne Rita Copeland<sup>145</sup>, la patristique réinterprètera cet arrière-plan platonicien en mettant en avant la primauté du signifié, les langues humaines ayant un rôle nécessaire, mais secondaire, par rapport à un message divin vu comme premier, stable, invariant. Il s'agira donc, dans le cadre de la traduction des écrits bibliques, de conserver, de récupérer le sens au-delà des aléas de la multiplicité des langues, l'essentiel étant, pour le traducteur, de prendre la mesure des facteurs linguistiques qui constituent une aide ou un frein à l'accès à la signification supra-textuelle. Comme le souligne Antoine Berman, la traduction sera donc envisagée comme une « captation du sens<sup>146</sup> » en saisissant un invariant, un universel, et en mettant de côté le particulier. Or, cette dichotomie entre l'invariant du sens et les variations des langages a plusieurs conséquences : on retrouve en effet ici la distinction opérée par Aristote entre essence<sup>147</sup> et accident<sup>148</sup>. D'une part, comme le rappelle Michel Ballard d'après Louis Kelly, l'entreprise de traduction s'organise de manière à ce que « les préférences des traducteurs n'altèrent

<sup>142</sup> Cf. supra note 29.

<sup>143</sup> BERMAN, Antoine, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, p. 33.

<sup>144</sup> ὁς καὶ ἰκάνωσεν ἡμᾶς διακόνους καινῆς διαθήκης, οὐ γράμματος ἀλλὰ πνεύματος· τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζῶοποιεῖ..

*Qui est idoneos nos fecit ministros Noui Testamenti, non litterae sed Spiritus : littera enim occidit, Spiritus autem uiuificat.*

2 Corinthiens, III, 6 (la traduction citée plus haut est celle de la *Bible de Jérusalem*).

<sup>145</sup> COPELAND, Rita, « The fortunes of 'non uerbum pro uerbo' : or, why Jerome is not a Ciceronian », in MEREDITH, Peter, METCALF, Stephen et PRICE, Jocelyn (ed.), *The Medieval Translator – The Theory & Practice of Translation in the Middle Ages*

<sup>146</sup> BERMAN, Antoine, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, p. 34.

<sup>147</sup> ARISTOTE, *Métaphysique*, Z, 3, 1029a27-33 (pp. 243-244 de la traduction de Jules Tricot) ainsi que Δ, 8, 1017b10-12 et 1017b14-18 (pp. 182-183).

fondamentalement pas le sens et préservent malgré tout un même dénoté<sup>149</sup> ». D'autre part, et il s'agit d'un outil d'articulation théorique capital pour Jérôme, lors de l'opération de traduction, alors que le sens originel est envisagé comme invariant, le texte original est dépouillé de tout ce qui ne se laisse pas transférer dans le texte d'arrivée. Le souci hiéronymien de la *puritas*, de l'*elegantia*, du *decus*, du bon usage et des propriétés spécifiques de la langue latines s'inscrit donc sans aucun problème dans cette entreprise de captation du sens afin de le rendre le mieux possible avec le plus de force possible. On comprend donc pourquoi, selon Jérôme, la traduction fidèle n'a que faire de la lettre : elle est captation et transmission de la vie de l'Esprit, du sens. Ses condamnations des traductions littérales ne sont pas seulement dirigées vers l'inculture des traducteurs qui traduisent de la sorte, elles sont aussi une condamnation dans le sillage paulinien du ministère de la lettre morte. Jérôme reste donc, en apparence du moins, cicéronien sans que cela gêne sur ce plan son ministère chrétien, étant donné qu'il trouve ainsi une solution à l'une des problématiques énoncées plus haut : en souscrivant aux canons littéraires de la création littéraire latine, il vise, par la tâche de traduction des Saintes Ecritures que lui a confié Damase, à rendre la plus audible possible, la plus forte possible la parole de Dieu, afin que toute personne ayant l'usage de la langue latine puisse entendre et comprendre le témoignage du message divin.

B) « Babel, où est ta victoire ? »

Cependant, le cicéronianisme de Jérôme n'est, en fait, dans les solutions de traduction qu'il adopte face au texte sacré, qu'une façade, une apparence, en ce qu'il s'articule avec une visée qui, elle, n'a absolument rien à voir avec les préceptes de l'orateur romain. L'épisode de Babel dans la Genèse<sup>150</sup> et son dépassement dans les Actes des Apôtres<sup>151</sup> constitue à cet égard une clé de lecture assez efficace pour comprendre la nature et prendre la mesure de l'ampleur du glissement théorique qui s'opère dans les conceptions hiéronymiennes en comparaison avec la réflexion des auteurs de la tradition latine s'agissant de traduction.

Comme le souligne Jean-Louis Chrétien, la Pentecôte « a toujours été comprise par la foi chrétienne comme l'antithèse de Babel et son surmontement<sup>152</sup> ». La malédiction

---

<sup>148</sup> *Ibid.* Δ, 30, 1025a14 (p.221).

<sup>149</sup> BALLARD, Michel, *De Cicéron à Benjamin*, p.52.

<sup>150</sup> Genèse, XI, 1-9.

<sup>151</sup> Actes des Apôtres, I, 2-4.

<sup>152</sup> CHRETIEN, Jean-Louis, *Saint Augustin et les actes de parole*, p. 69.

divine de la pluralité des langues punit les hommes de leur orgueil et de leur désobéissance à Dieu en les privant du moyen de se faire obéir. Mais la malédiction peut être inversée en bénédiction en rendant possible la traduction, le fait de réparer par l'humilité du traducteur la confusion des langues. Les propos pauliniens dans la *Première Epître aux Corinthiens*<sup>153</sup> sont parfaitement transposables, comme le remarque Antoine Berman de la Mort à Babel : « Tout comme saint Paul disait 'Mort, où est ta victoire ?', elle [la traduction] dit 'Babel, où est ta victoire ?' » Le don des langues conféré aux Apôtres dans le cadre du miracle de la Pentecôte, « la bonne nouvelle de la traduisibilité universelle<sup>154</sup> », pour reprendre l'expression d'Antoine Berman d'après Octavio Paz, n'est pourtant pas une négation de la pluralité linguistique terrestre, comme la bonne nouvelle de la vie éternelle n'est pas la négation de la mort terrestre. Ces deux réalités sont reconnues et assumées, mais ne sont pas envisagées comme victorieuses. Il y va dans les deux cas, par rapport à ces deux réalités, un mouvement de surmontement, du dépassement et de l'élévation en et par l'Esprit saint. Chaque peuple pouvant entendre la bonne nouvelle dans sa langue propre, chaque langue ayant une capacité égale à recevoir le témoignage du message divin, l'altérité véhiculée par la langue n'est pas envisagée comme radicale. Par conséquent, si, comme l'affirme Antoine Berman, « la captation du sens affirme la primauté d'une langue », cette primauté n'est pas celle d'une langue par rapport à une autre dans l'optique de la Pentecôte, les langues de feu du miracle étant plusieurs, l'Esprit saint ne limitant pas sa transmission à une seule langue, toutes les langues étant mises au même niveau, aucune langue n'étant supérieure à une autre dans la réception de la Parole divine.

La vision du latin chez Jérôme lorsque celui-ci traduit les Saintes Ecritures subit donc un décentrement par rapport à celles qui étaient véhiculées par les auteurs de la tradition latine. La langue latine est, dans le cas de Jérôme, instrumentalisée pour servir la réception du message chrétien, du message catholique, au sens étymologique du terme, καθολικός, c'est-à-dire un message qui se veut universel, non centré vers une ethnicité particulière, en assumant les différences pour mieux jeter les jalons du rassemblement. Toute autre est la vision de la langue latine véhiculée par la tradition païenne, encore que celle-ci s'atténue au fur et à mesure de l'expansion de l'Empire et de l'accès à la citoyenneté romaine : ainsi que le souligne Renaud Boutin dans son étude sur Cicéron

---

<sup>153</sup> κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νίκος. ποῦ σου, θάνατε, τὸ νίκος; ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον;  
*Absorpta est mors in uictoria. Ubi est, mors, uictoria tua ? Ubi est, mors, stimulus tuus ?*

<sup>1</sup> Corinthiens, XV, 54-55.

<sup>154</sup> BERMAN, Antoine, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, p. 33.

faisant parler latin Démosthène, l'assimilation, annexion de l'éloquence grecque par le latin au point de rendre l'original méconnaissable se double de la revendication d'une « dimension proprement identitaire : la *natura* romaine<sup>155</sup> ». Or, cette revendication identitaire, ethnique, ne se retrouve pas du tout dans le miracle de la Pentecôte. L'hellénisme que l'orateur romain aura peut-être digéré, assimilé, romanisé, fait sien, n'est pourtant qu'« un 'plus', une 'valeur ajoutée', mais cette *natura* romaine lui suffit en principe pour persuader<sup>156</sup> ». La traduction, envisagée à Rome comme emprunt à l'hellénisme, n'est pas pour autant tout à fait un accueil de celui-ci. Celle-ci revêt, comme nous l'avons remarqué en première partie, une dimension pragmatique et non sémantique : si la lettre est évacuée, le sens est vu comme secondaire par rapport au signifiant, à l'acte de parole, l'acte oratoire ou poétique, la force des figures et au style. Les différences avec l'original grec peuvent donc être plus facilement nivelées par la transposition latine. Mais, ce qui est laissé de côté dans l'opération de traduction ainsi envisagée comme nivellement, c'est ce que la *latinitas* considère dans l'hellénisme sous le jour de l'altérité radicale et de l'inassimilable.

Un tel nivellement, sans être impossible (loin de là), est beaucoup plus difficile à effectuer dans le cadre d'une traduction sémantique, telle qu'elle est envisagée dans le contexte chrétien en général et par Jérôme en particulier. En effet, la Parole divine n'est pas envisagée comme agissante à cause du discours, de ses pratiques et de ses formes, mais à cause d'un sens qui est vu comme extérieur. La traduction est donc envisagée non seulement comme activité de transposition et d'interprétation, mais surtout comme activité de conservation et de témoignage de la présence divine par le sens.

### C) Le renversement hiéronymien de la rhétorique romaine

C'est donc au prix d'une déformation radicale que les auteurs latins sont convoqués par Jérôme comme un modèle d'excellence en matière de traduction. On a vu en première partie les nombreux emprunts terminologiques effectués par Jérôme en ce qui concerne le processus de traduction. Cependant, comme le souligne Rita Copeland<sup>157</sup>, si Jérôme emprunte à Cicéron, Horace et quelques autres leur appareil terminologique, c'est pour donner le jour à une théorie de la traduction entièrement dirigée non plus vers le

---

<sup>155</sup> BOUTIN, Renaud, « Quand Démosthène parle latin », in DUPONT, Florence, VALLETTE-CAGNAC, Emmanuelle (ed.), *Façons de parler grec à Rome*, p.147.

<sup>156</sup> *Ibid.*

<sup>157</sup> COPELAND, Rita, « The fortunes of '*non uerbum pro uerbo*' : or, why Jerome is not a Ciceronian », in MEREDITH, Peter, METCALF, Stephen et PRICE, Jocelyn (ed.), *The Medieval Translator – The Theory & Practice of Translation in the Middle Ages*.



signifiant, mais le signifié, et se situant par rapport à une signification posée comme extérieure aux langues concernées par l'opération de traduction, à leur rhétorique, à leur génie. Si les préoccupations stylistiques sont loin d'être les dernières chez Jérôme, celui-ci, en se voyant comme interprète et non comme orateur, fidèle qui plus est, en raisonnant en terme de *sensus* et non de *genus*, rejette, en tronquant et modifiant les citations cicéroniennes et horatiennes, les motifs du déplacement de l'imitation et d'appropriation qui sont présents dans les théories de la traduction romaines traditionnelles. Le problème de la différence entre les langues, les styles et les littératures se trouve bien sûr au centre des préoccupations de Jérôme (et d'autres penseurs chrétiens qui lui sont contemporains, Augustin notamment). Cependant, selon Rita Copeland<sup>158</sup>, alors que la visée de l'entreprise de traduction chez les Romains était de supprimer, de gommer, de nier les différences avec les textes et les cultures sources, excluant du processus de traduction les exigences propres au texte source en substituant le latin au grec, en faisant parler latin les auteurs grecs, par exemple, la visée hiéronymienne est plutôt d'amener une résolution, un dépassement des différences en mettant en lumière une communauté entre la langue, le texte source et la langue, le texte d'arrivée : non seulement la signification est posée comme supra-linguistique, extérieure et transcendante aux langues qui sont en jeu dans la traduction, mais encore le sens traverse à la fois le texte original et sa traduction, il leur est immanent. Ainsi, Jérôme peut reprendre à son compte certaines formules de la théorie de la traduction latine traditionnelle, fondée sur l'opposition conventionnelle entre la traduction littérale et la traduction libre, mais laisse de côté l'arrière plan rhétorique, pragmatique et heuristique qui sous-tend ces formules, pour concilier celles-ci avec les nouvelles exigences de fidélité qui constituent l'arrière-plan de son entreprise de retraduction.

On vient de souligner le caractère supra-linguistique de la signification par rapport aux langues impliquées dans le processus de traduction. Ce caractère se révèle capital dans la détermination de la visée de traduction adoptée par Jérôme. Celle-ci se révèle éloignée des critères de définition posés par Antoine Berman concernant la traduction hypertextuelle<sup>159</sup>. Les stratégies employées par Jérôme dans son entreprise de traduction n'ont absolument pas pour objectif l'imitation, la parodie, le pastiche, l'adaptation, le plagiat, ou toute autre espèce de transformation, à partir de l'original grec ou hébreu des Saintes Ecritures. Bien au contraire, l'entreprise de traduction hiéronymienne est un

---

<sup>158</sup> *Ibid.*

<sup>159</sup> Cf. supra note 76.

processus de réécriture dans une langue différente d'un même message, où « le sens n'est pas au bout du texte, il le traverse » pour reprendre la formule de Roland Barthes<sup>160</sup>. La visée de traduction adoptée par Jérôme n'est donc pas hypertextuelle, mais supra-textuelle, elle est au service d'un sens qui est au-delà de ses diverses formes linguistiques tout en s'incarnant en elles.

La visée du projet de traduction hiéronymien n'est pas non plus ethnocentrique. Elle se construit justement comme un dépassement de l'ethnocentrisme romain : l'Étranger n'est pas envisagé comme négatif ou comme l'objet d'une éventuelle annexion. La visée hiéronymienne de l'entreprise de traduction est tout entière tournée vers une double étrangeté afin de faire passer par écrit le témoignage de la présence divine. Il s'agit tout autant de traduire la Bible en latin pour rendre les Saintes Ecritures accessibles au latinophones sous la forme unifiée et plus fidèle de la *Versio vulgata*, que d'être fidèle à la *veritas Hebraïca* du texte hébreu de l'Ancien testament où à la vérité hellénique du texte grec du Nouveau. Jérôme se retrouve donc ici « serviteur de deux maîtres », pour reprendre l'expression de Franz Rosenzweig, à plusieurs niveaux : d'une part, il emprunte les stratégies latines dans une visée de traduction chrétienne ; d'autre part, son entreprise de traduction, tout en prenant les outils de traduction qui ont assuré l'hégémonie linguistique latine, ne veut servir ni la langue d'origine, ni la langue d'arrivée, mais se servir d'elles afin de conserver le plus fidèlement possible le sens de la Parole divine. Or, cette vision n'ira pas sans engendrer chez Jérôme des tensions, des déchirements, voire des contradictions.

---

<sup>160</sup> BARTHES, Roland, entrée « Théorie du texte », in *Encyclopaedia Universalis*.

### Chapitre 3 – Jérôme et les contradictions du traducteur

En empruntant la terminologie et les stratégies latines de traduction et en les articulant avec une visée de traduction et une conception du monde et du texte qui sont quant à elles chrétiennes, Jérôme accomplit une transition qui est sous plusieurs aspects un tour de force. Cependant, ce tour de force ne s'accompagne-t-il pas de plusieurs coups de force théoriques ? Ces coups de force ne se laissent pas uniquement réduire au jeu d'équilibriste d'un traducteur qui essaie d'être à la fois cicéroniens pour certains aspects de son oeuvre et chrétien pour d'autres, au mouvement de balancier perpétuel entre le *non uerbum pro uerbo* ancien et la nouvelle exigence primordiale d'exactitude, et il s'agira dans un premier temps de mettre en lumière les tiraillements théoriques qui ont le plus de conséquences pour la pratique de la traduction que fonde l'oeuvre hiéronymienne.

Or, certains égards, Jérôme semble prendre pleinement conscience des contradictions qui se font jour suite à son entreprise d'articulation de l'héritage de la *latinitas* avec la vision développée par les Saintes Ecritures et la pensée patristique. Cette prise de conscience, qui tranche totalement avec les pratiques romaines qui étaient marquées par un certain refoulement, ne concerne pas uniquement les problèmes que peut rencontrer le traducteur dans la restitution d'un sens qui est envisagée comme primordiale, mais aussi les difficultés rencontrées face au texte original lui-même. En effet, le sens, même s'il est vu comme transcendant la pluralité des langues, traverse le texte original. L'immanence du sens au texte original fait ainsi que le premier adhère, bon gré mal gré, au second. Loin d'éluder cette question, Jérôme y fait face, de manière parfois douloureuse, endeuillée même, en faisant émerger par sa pratique, en essayant de traduire et en refusant de traduire, la notion tout à fait nouvelle de l'intraduisible.

Apparaissent alors, du fait de ces contradictions, des thématiques totalement nouvelles dans les esquisses de théorie de la traduction : la traduction est désormais marquée par le péché originel que constitue son imperfection, et le traducteur, qui ne se définit déjà plus comme celui qui peut revendiquer l'apposition d'une marque personnelle sur l'oeuvre traduite, mais qui ne se considère pas encore tout à fait comme un simple copiste, conduit de la parole divine, devant dépersonnaliser son oeuvre, se trouve confronté aux affres du risque de trahison, d'erreur, d'hérésie (au sens à la fois étymologique et courant du terme) vis à vis du texte sacré conséquentes à ses choix de traduction.

## A) La tension entre le mode et la visée du traducteur

Si l'on essaie de dégager les tensions qui se font jour dans l'entreprise hiéronymienne de traduction du corpus biblique, à partir des éléments que nous avons soulignés précédemment dans les écrits de Jérôme, on peut remarquer que celles-ci s'inscrivent dans une articulation d'un mode (latin) et d'une visée (chrétienne) de traduction qui sont hétérogènes par leur nature et leur provenance.

Il y a d'abord dans le cas de Jérôme un hiatus béant entre le fait que la traduction soit pour lui une œuvre, que le traducteur soit un ré-écrivain, et l'humilité exigée face à la Parole divine, qui interdit de réécrire le texte sacré, de se targuer d'être son ré-écrivain, et qui confère au traducteur le statut de simple courroie de transmission du sens, du Verbe et de l'Esprit. En effet, comme le montrent ses épîtres, la *Lettre 58 à Julia Eustochium*, la *Lettre 39 à Paule* notamment, Jérôme « a désiré l'immortalité littéraire<sup>161</sup> », le statut d'auteur, l'*auctoritas* littéraire latine, en incluant ses écrits dans les monuments de la langue latine. Comment concilier de telles ambitions littéraires avec les exigences de dépersonnalisation, d'abolition dans le Verbe divin que l'entreprise de traduction des Saintes Ecritures implique ?

Certes, on pourra toujours faire la remarque que Jérôme établit en théorie un *distinguo* très clair entre les traductions profanes, libres et personnelles, et la traduction des textes sacrés, contrainte de respecter l'original et ne cherchant pas à imposer des solutions personnelles aux mystères que cet original véhicule. Cependant, dans la pratique, Jérôme suit avec difficulté la loi qu'il s'est prescrite. Il est en effet tiraillé par les exigences de respect du mystère de la lettre originale des Saintes Ecritures et le but de sa traduction : rendre accessible la Bonne Parole aux latinophones, rendre le texte le moins hermétique possible à leur hospitalité langagière et culturelle, et donc respecter le bon usage latin et les canons de la rhétorique païenne, dans la mesure où le sens est préservé (cette entreprise, on le verra plus loin, se révélera extrêmement ardue).

Jérôme ne met d'ailleurs que difficilement en pratique ses préoccupations stylistiques héritées de la littérature latine : son latin est fortement hébraïsé. On rétorquera que le fait que sa pratique de la traduction n'entrave pas l'accès au sens ou la préservation du mystère constitue le gage de l'équilibre de la position hiéronymienne. Or, si Jérôme se veut fidèle en théorie au sens et au mystère lorsqu'il traduit, son entreprise de retraduction qui s'inscrit contre la distance de la première traduction (la version des

*Septante*) à l'original caractérise plutôt sa démarche comme tendant à la fidélité vis-à-vis de la lettre originale, qu'elle soit grecque ou hébraïque.

Par ailleurs, la manière dont Jérôme envisage la notion du sens est problématique. Qu'entend-t-il par *sensus* lorsqu'il oppose sa prescription fondamentale en matière de traduction (*sensum exprimere de sensu*) au mot à mot, et, de manière implicite au style à style ? Il s'agit de transmettre un énoncé, mais que recouvre cet énoncé ? L'idée, la pensée, la signification, la manière de comprendre ? C'est que, même si la signification transcende les langues, elle traverse les textes, et la déliaison entre le sens et le texte est une entreprise aussi difficile que peut être la déliaison entre le corps et l'âme.

En effet, dans la perspective chrétienne, la pluralité des langues est dépassée dans l'entreprise de traduction comme la mort terrestre est dépassée dans l'espérance de la Résurrection et de la Vie éternelle. Cependant, il y a, dans les deux cas, comme le note Paul Ricoeur au début de son opuscule *Sur la traduction*, une épreuve, c'est-à-dire à la fois une peine endurée (George Steiner ira même jusqu'à parler de souffrance<sup>162</sup>) et une probation, et un deuil, c'est-à-dire l'expérience d'une perte et d'un sauvetage, voire d'un salut.

L'une des principales conséquences de ces multiples ambivalences réside dans une prise de conscience, celle de l'existence explicite d'un intraduisible. Cette prise de conscience est tout à fait nouvelle par rapport à la tradition latine en matière de traduction. On a vu le nivellement que présuppose la pratique de la traduction chez les Romains. Chez eux, ce qui était envisagé comme intraduisible dans le texte original était purement et simplement aplani, évacué, annulé, nié dans le processus de traduction et le texte d'arrivée. L'intraduisible était vu comme un tabou dans l'entreprise de conquête, d'annexion, de pillage linguistique à laquelle la « culture-de-la-traduction » romaine pouvait faire penser. *Vae victis*, tel était le triste sort qui attendait ce qui ne pouvait pas bien résonner en contexte romain, et ne pouvait être assimilé, digéré, romanisé : la différence était tout simplement évacuée. Or, la question de la reconnaissance de l'intraduisible est capitale dans la réflexion que développe Jérôme à propos de la traduction du texte sacré. En effet, la *Lettre 20 à Damase* a pour sujet principal le mot hébreu *Hosanna*, les difficultés qu'il pose ainsi que son caractère difficilement traduisible en latin (Jérôme conserve d'ailleurs le mot hébreu tout au long de son épître). Contrairement à ses prédécesseurs romains qui se seraient contentés de nier et

---

<sup>161</sup> LARBAUD, Valéry, *Sous l'invocation de Saint Jérôme*, p. 13.

<sup>162</sup> STEINER, George, *Après Babel*.

d'évacuer de la traduction cette altérité linguistique envisagée comme radicale, Jérôme choisit de l'affronter. Le fait qu'il souligne dans son épître, après un exposé de philologie hébraïque tenant de la haute voltige, le caractère difficilement de certains mots étrangers tels qu'*Hosanna* peut être interprétée chez lui comme le fait d'assumer la difficulté de traduction au lieu de l'effacer et de la nier.

## B) La traduction marquée du péché originel

Une telle reconnaissance de l'Etranger par la manifestation de l'acceptation ou du refus de traduire a des conséquences d'ordres variés. D'une part, le surgissement de l'intraduisible reconnu comme tel constitue une difficulté supplémentaire dans la tâche du traducteur. Elle rappelle surtout que la tâche effective du traducteur face à la « bonne nouvelle de la traduisibilité universelle » est humaine, trop humaine.

Le traducteur est en effet marqué du sceau de la finitude : comment est-il donc capable de comprendre la Parole divine, émanant d'un être suprême et transcendant pourvu d'un entendement non fini, et « où l'ordre des mots est un mystère ». Cette parole est donc, d'une part, vouée à la vénération des croyants ; d'autre part, son accès se fait par un dévoilement indirect, progressif et sans cesse renouvelé. L'intraduisibilité d'*Hosanna* est donc le signe dans ce cas que la lettre et le sens sont liés ; elle est ici vérité et valeur, *Hosanna* ayant une valeur essentielle. Or, traduire, c'est passer sous silence cette essentialité, et donc trahir le sens véhiculé par le texte sacré.

Placé sous le signe de la finitude, le traducteur, en voulant prendre le risque de traduire l'intraduisible, commettrait une erreur, et retrouverait du même coup l'orgueil babélien qui a conduit à la confusion des langues. Le traducteur est donc vu non seulement sous le jour de son humanité, de sa finitude, mais encore sous le jour de sa faillibilité potentielle. L'acte de traduction, par cette alternative, ce choix entre traduire et refuser de traduire, est donc une première fois marqué par la possibilité de la faute, de l'imperfection, voire de la trahison. L'exemple de l'intraduisibilité du mot *Hosanna* rive le sens au texte qu'il traverse, et montre bien que la transcendance de la signification théorisée par ailleurs par Jérôme est plus complexe qu'il n'y paraît au premier abord : elle est le signe que le texte original peut se montrer rebelle à la traduction. Comme le souligne Antoine Berman en faisant le parallèle entre la pensée hiéronymienne et platonicienne :

« La traduction découvre à ses dépendants que lettre et sens sont à la fois dissociables et indissociables. Peu importe que la dissociation soit philosophiquement ou théologiquement légitimée, car dans la traduction apparaît quelque chose d'irréductible à la scission platonicienne. Plus encore : *la traduction est l'un des lieux où le platonisme est simultanément démontré et réfuté*. Mais cette réfutation, loin d'ébranler le platonisme, retombe de tout son poids sur la traduction. Si lettre et sens sont liés, la traduction est une trahison et une impossibilité.<sup>163</sup> »

Face à l'alternative entre trahison et impossibilité, le traducteur se retrouve en position extrêmement délicate, voire dangereuse. Car l'impossibilité pointée par Jérôme dans le cas d'*Hosanna* risque fort de s'étendre au texte tout entier « où l'ordre des mots est un mystère », et de contrevenir à l'« impératif catégorique » de la traduction au cœur de la pensée chrétienne consécutivement au miracle de la Pentecôte. D'autre part, quand le choix entre traduction et non traduction a été opéré, à la faveur du premier terme de cette alternative, le traducteur se trouve confronté aux affres du risque de trahison, d'hérésie vis-à-vis du texte sacré original. Or, ce risque d'imperfection, de faute, et qui constitue le péché originel du traducteur, trouve sa source, son fruit défendu, dans deux dimensions de la traduction. En premier lieu, la traduction étant envisagée comme une œuvre, elle risque fort, lorsqu'elle s'applique au texte sacré, de donner aux traducteurs accomplissant un acte de réécriture l'impression d'« être comme des dieux ». Au-delà, la traduction, en ce qu'elle crée une distance et un discernement avec le texte original, est intimement liée à la notion de choix entre la bonne et la mauvaise traduction. Or, si l'on connaît le sens du terme grec ἀρρησις, renvoyant à la notion du choix, on voit bien que, pour le traducteur des Saintes Ecritures, choix de traduction et hérésie peuvent ne pas être bien loin l'un de l'autre...

### C) La traduction comme choix

La dimension de choix et du deuil qui en résulte pour le traducteur prend tout son sens si l'on s'attache à un exemple précis de choix de traduction opéré par Jérôme dans la *Vulgate*. Ainsi, l'original grec de l'*Evangile selon Saint Jean* débute de la manière suivante :

---

<sup>163</sup> BERMAN, Antoine, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, p. 42.

« Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. »

ce que Jérôme traduit de la manière suivante :

« *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum.*<sup>164</sup> »

Nous voyons ici que Jérôme a été obligé de faire un choix en matière de traduction, choix qui relève de la quadrature du cercle et qui aboutit à un cruel dilemme entre ce que le traducteur doit garder et ce qu'il doit laisser de côté, tout en étant le plus exact possible. Ainsi, Jérôme a privilégié la dimension de la Parole contenue dans le terme grec λόγος, qui est celui qui a le plus de force d'un point de vue étymologique (cf. le verbe λέγω) et qui transmet le mieux la signification. Mais c'est au prix du renoncement à la polysémie du nom λόγος, à la fois verbe, parole, discours, raison. De plus, la traduction implique un autre renoncement, qui est d'ordre purement grammatical, mais qui n'est pas sans engendrer une perte assez importante sur le plan théologique. En effet, λόγος et θεός sont tous les deux masculins. Or, *Verbum* est neutre alors que *Deus* est masculin. Le jalon que l'on peut poser avec le genre de la Trinité (Père-Fils-Saint Esprit) en grec est donc atténué au cours de la traduction en latin. Or, cet exemple s'inscrit dans la multitude de choix que Jérôme doit opérer lors qu'il traduit le corpus biblique. Au-delà, le choix de traducteur devient son souci fondamental.

La retraduction du corpus biblique entreprise par Jérôme prend donc tout son sens face aux contradictions développées plus haut et ce qui en résulte. L'opération de traduction, vue comme transmission du sens, mais sans cesse arrimée à une lettre qui est souvent rebelle et impénétrable, court désormais le risque perpétuel d'être envisagée comme une mauvaise transmission du sens, vilipendée soit pour sa trop grande distance avec le texte original, soit pour sa trop grande servilité qui aplatit le sens originel. Le sens est donc voué à connaître, à un moment où à un autre, la déformation ou l'obscurcissement. Même si Jérôme consacre trois paragraphes sur les treize que compte la *Lettre 57 à Pammachius* à la citation de traductions divergentes par rapport à l'original dans la version des *Septante* pour étayer son argumentation en faveur de la traduction libre, Jérôme pose son entreprise de retraduction contre celle des *Septante*, en raison des divergences et des écarts de cette première traduction avec l'original hébraïque, et,



comme nous le verrons ultérieurement, Augustin le sentira très bien. Jérôme érige ainsi, tout en revendiquant une conciliation entre liberté et fidélité dans la traduction, la divergence et les écarts par rapport à l'original en repoussoirs. Même si Jérôme revendique la dimension d'œuvre à la traduction, Jérôme contribue, à son corps défendant, à créer l'image de la bonne traduction comme double transparent et parfait de l'original, ou, pourtant, le sens peut voyager et en même temps ne peut pas voyager. Or cette position est tout à fait aporétique. Comme le souligne Antoine Berman, « la traduction est donc condamnée au niveau même de la visée qui lui a été imposée<sup>165</sup> ». Le traducteur se voit donc, à certains égards, à la fois tenu à l'impossible et astreint au succès.

---

<sup>164</sup> Evangile selon Saint Jean, I, 1 (c'est nous qui soulignons).

<sup>165</sup> BERMAN, Antoine, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, p. 46.

## *Conclusion*

Retraduire le texte sacré, retraduire un texte dont l'une des traductions est déjà sacrée, telle est la mission confiée à Jérôme par Damase, mission dont il s'acquittera sans faillir, malgré la double série de difficultés qu'elle engendre. D'une part, Jérôme fait face à cette nouvelle mission, aux nouveaux objectifs qui découlent de cette mission, à l'aide d'outils théoriques et de stratégies de traduction traditionnels, mais qui se révèlent en partie inadaptés à la nature du texte à traduire et à sa dimension sacrée, à la fonction et au cadre de la tâche du traducteur qui se fait un devoir de traduire pour que le plus de monde possible puisse entendre la Parole de Dieu, celle du besoin de traduction, les lecteurs de cette traduction se référant de moins en moins aux originaux grecs et hébraïques alors que l'usage de l'hébreu est restreint et que l'hellénisme décline face à l'extension de l'usage du latin.

L'enjeu de la pensée hiéronymienne consistera donc en partie dans l'adaptation, le glissement, la transformation de l'arsenal théorique et stratégique romain en matière de traduction afin de l'articuler le mieux possible aux visées, aux objectifs et aux auditoires nouveaux. Cette articulation ne va pas sans poser de nouveaux problèmes et sans amener des prises de conscience d'un genre nouveau : l'universalisme traducteur chrétien dont Jérôme se veut le fer de lance résulte en une reconnaissance des différences et à l'émergence de ce qui jusqu'alors, avait été un tabou dans la traduction romaine. L'intraduisible renvoie le traducteur à son humanité et à son caractère faillible, et marque l'entreprise de traduction de la faute originelle de l'imperfection.

En envisageant, pour la première fois dans l'histoire, la traduction sous l'angle d'une fidélité au sens d'autant plus problématique que ce sens est lié à la lettre, Jérôme annonce la chute du traducteur, qui, de conquérant qu'il a été à Rome et qu'il est toujours, sera par la suite astreint à l'humilité du copiste et du conduit de la Parole Divine. Or, cette humilité prend bien vite le visage d'une humilité envers et contre tout, même la hiérarchie ecclésiastique, qui commence à voir de son côté la figure du traducteur comme un élément à soumettre au contrôle le plus sévère, en tant qu'il transmet l'unité du dogme, et donc l'autorité de l'Eglise. Les inimitiés que l'élaboration de la *Vulgate* coalise contre Jérôme, et qui lui vaudront après la mort de Damase vers 384 un procès ecclésiastique, la disgrâce et l'exil, ont autant pour origine sa vision nouvelle et parfois aporétique de la traduction, que la menace que le traducteur fait peser sur la tradition et l'institution par son entreprise.

### Section 3 – Traduction et autorité : Saint Jérôme, du traducteur conquérant au traducteur copiste

#### Introduction

« Je déclare, moi, à quiconque écoute les paroles prophétiques de ce livre : ‘Qui oserait y faire des surcharges, Dieu le chargera de tous les fléaux écrits dans ce livre ! Et qui oserait retrancher aux paroles de ce livre prophétique, Dieu retranchera son lot de l’arbre de Vie et de la Cité sainte, décrits dans ce livre !’<sup>166</sup>» C’est à la fin de l’*Apocalypse de saint Jean* que nous pouvons lire ces lignes. Face à l’apparition dans la pensée hiéronymienne de nouvelles préoccupations par rapport à la tradition latine et d’une nouvelle vision de la tâche du traducteur dans l’attitude de celui-ci face à la traduction, la retraduction du texte sacré, ces menaces d’ordre eschatologique ont un écho très particulier, bien au-delà de leur aspect dissuasif vis-à-vis de la pseudépigraphie, pratique fort courante à l’époque paléochrétienne, ainsi que le souligne Gustave Bardy dans son étude sur les faux et fraudes littéraires dans l’Antiquité chrétienne<sup>167</sup>. En effet, comme le souligne Hannah Arendt dans son essai sur l’autorité, l’interprétation théologique du châtement change à l’époque de Jérôme, c’est-à-dire au tournant des IVe-Ve siècles, celui-ci passant de la « mort éternelle » du premier Christianisme comme sanction du péché, aux « souffrances éternelles » de l’Enfer<sup>168</sup> d’une Eglise qui étend son autorité, et qui prend conscience, à la manière d’un Platon dans ses mythes eschatologiques du *Gorgias*, du *Phédon* et de *La République*, de la manière dont ces doctrines peuvent « être utilisées comme menaces dans ce monde tout à fait indépendamment de leur valeur spéculative quant à une vie future.<sup>169</sup> »

L’une des raisons principales des inflexions de la pensée de Jérôme autour de la question de la traduction, outre la nature sacro-sainte du texte à traduire, le fait que ce texte ait déjà été traduit, et le caractère d’impératif catégorique de la mission de traduction, est à chercher dans l’histoire politique, ou plutôt dans l’aspect théologico-

---

<sup>166</sup> Μαρτυρῶ ἐγὼ παντὶ τῷ ἀκούοντι τοὺς λόγους τῆς προφητείας τοῦ βιβλίου τούτου· ἔαν τις ἐπιθῇ ἐπ’ αὐτὸν τὰς πληγὰς τὰς γεγραμμένας ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ, καὶ ἐάν τις ἀφῆλῃ ἀπὸ τῶν λόγων τοῦ βιβλίου τῆς προφητείας ταύτης, ἀφελεί ὁ θεὸς τὸ μέρος αὐτοῦ ἀπο τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς καὶ ἐκ τῆς πόλεως τῆς ἁγίας τῶν γεγραμμένων ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ..

*Contestor ego omni audienti uerba prophetiae libri huius :Si quis apposuerit ad haec, apponet Deus super illum plagas scriptas in libro isto ; et si quis abstulerit de uerbis libri prophetiae huius, auferet Deus partem eius de ligno uitae et de ciuitate sancta, de his quae scripta sunt in libro isto.* Apocalypse, XXII, 18-19 (la traduction citée plus haut est celle de la *Bible de Jérusalem*).

<sup>167</sup> BARDY, Gustave, « Faux et fraudes littéraires dans l’Antiquité chrétienne », in *Revue d’histoire ecclésiastique*, tome XXXII, pp. 5-23 et 275-302.

<sup>168</sup> ARENDT, Hannah, « Qu’est-ce que l’autorité ? », in *la Crise de la culture*, pp. 173-174.

<sup>169</sup>*Ibid.* p. 172.

politique de cette histoire. En effet, de religion persécutée par les autorités impériales romaines, sans intérêts séculiers, le Christianisme, par le biais de l'Eglise, émerge à l'époque de Jérôme (l'empereur Constantin se convertit au Christianisme en 313) comme nouvelle autorité, comme puissance temporelle prenant en charge un nouvel ordre séculier. La réflexion hiéronymienne a donc pour arrière-plan le besoin pour l'Eglise de maintenir le contrôle du dogme, et donc des traductions de la Bible, alors que le Christianisme avait été auparavant marquée par la multiplicité des « hérésies », des choix de doctrines particulières, et des controverses entre les diverses églises chrétiennes autour de la Méditerranée. On rappellera les traces profondes que laissent sur Jérôme et ses contemporains (Augustin notamment) le moment gnostique d'une part, et, d'autre part, les débats sur le manichéisme, le pélagianisme, l'origénisme, donnant lieu à des échanges d'une âpreté parfois saisissante, les conciles tentant de faire face à l'hétérogénéité doctrinale et à statuer en fin de compte pour rétablir l'autorité.

De théorie de l'adaptation d'un texte original à laquelle est confrontée la personnalité du traducteur-écrivain, la traduction, au travers de la figure de Jérôme, devient une « science » (si l'on s'en tient à l'acception latine du terme), un savoir raisonné, et surtout normatif. La « science » de la traduction revêt alors une fonction politique : la surveillance et le contrôle du transfert et de la réception du témoignage de la Parole Divine au travers de ses versions hébraïque et grecque vers les croyants, lecteurs et auditeurs, de culture latine. Or, le contrôle qui commence à être mis en place par l'institution ecclésiastique ne concerne pas uniquement le Verbe dans le cadre d'un processus d'unification systématique du sens, de la signification, du contenu sémantique du texte biblique. Le contrôle pèse également sur les traducteurs, la hiérarchie ecclésiastique s'assurant de leur conformité aux normes interprétatives en vigueur. Le traducteur, vu comme le sapeur des ordres et hiérarchies fondés textuellement, apparaît donc comme potentiellement dangereux s'il diverge de ce que l'institution attend de lui. La contrainte du traducteur ne revêt donc pas seulement le caractère interne de l'exigence de fidélité, mais le caractère externe de l'aval d'une autorité.

Jérôme, quant à lui, se retrouve non seulement déchiré entre sa culture classique et sa mission chrétienne, mais encore par son appartenance à l'Eglise et sa vision érémitique, ou, du moins, extrêmement indépendante par rapport aux exigences de l'institution ecclésiastique qui constitue la chrétienté en communauté de croyants, qui coalise contre lui bon nombre d'oppositions, et qui contribuent à le mettre pour un temps à l'écart. En effet, le corpus hiéronymien qui concerne la question de la traduction est assez

fréquemment élaboré dans le cadre des multiples controverses que Jérôme entretient avec les membres de la hiérarchie ecclésiastique, et l'on ne peut absolument pas mettre de côté la dimension polémique de la conception hiéronymienne de la traduction.

L'étude de deux exemples précis de la manière polémique dont Jérôme constitue sa réflexion en matière de traduction au travers de sa correspondance nous permettra donc de souligner quelles sont les nouvelles contraintes, d'ordre externe, qui pèsent désormais sur la figure du traducteur (chapitre 1). Elle rendra également possible la mise en évidence des enjeux théologico-politiques, de la conception de l'autorité qui influencent de manière nouvelle sur la figure du traducteur et sa tâche, enjeux qui donnent quelquefois naissance à la peur de traduire, et dans tous les cas à de nouveaux tabous et de nouveaux non-dits dans la pratique de la traduction (chapitre 2). Face à ces nouveaux rapports à la contrainte et l'autorité, on assiste chez Jérôme à l'émergence d'une vision de la traduction comme pratique ascétique, vision qui se révèle d'un intérêt capital si l'on veut comprendre la construction de la figure médiévale, moderne et contemporaine du traducteur (chapitre 3).

## Chapitre 1 – Jérôme ou la naissance de la contrainte en traduction

Afin de dégager le système de contraintes d'ordre externe qui fait jeu avec l'élaboration de la pensée de Jérôme concernant la traduction, il est nécessaire de revenir à la dimension polémique du corpus hiéronymien. La vie de Jérôme est en effet émaillée de querelles qui sont dans certains cas d'ordre personnel, dans d'autres d'ordre doctrinaire, et dans d'autres encore d'ordre mixte (le cas de l'inimitié entre Jérôme et Rufin en est un exemple hautement révélateur). Ces querelles, ces tribulations qui le conduiront à quitter la sphère romaine pour se retirer à Bethléem, auront non seulement un énorme écho dans sa correspondance, Jérôme y faisant à maintes reprises montre de ses talents de polémiste, mais seront aussi un élément déterminant dans l'élaboration et la conformation de la théorie hiéronymienne de la traduction. Jérôme pose souvent sa pensée en s'opposant, et ses réflexions sont tout autant des descriptions concrètes de la tâche et des pratiques du traducteur que des prescriptions qui débordent sa vision neuve de la dimension éthique de l'activité de traduction.

Il nous faut donc, pour aborder l'apparition de la thématique de la contrainte dans la pensée hiéronymienne de la traduction, étayer notre argumentation à partir de deux exemples précis et représentatifs de ce qui est en jeu dans la définition de la figure du traducteur à partir de Jérôme. D'une part, la correspondance vigoureuse qu'Augustin, évêque d'Hippone (et autre Docteur de l'Eglise), échange avec Jérôme (déjà en exil à Bethléem) aux alentours de 394-395 et 398-399 à propos du retour au texte hébreu que ce dernier entreprend dans le cadre de l'élaboration de la *Vulgate* : celle-ci met en évidence les nouveaux interdits que l'entreprise hiéronymienne de traduction effleure, et les menaces que la traduction fait peser sur le pouvoir de contrôle du dogme par l'autorité ecclésiastique, non seulement lorsqu'elle est trop libre, mais encore lorsqu'elle pêche par un zèle de fidélité qui, en allant chercher la lettre originale avant sa déformation par la tradition, bouscule celle-ci ainsi que l'ordre établi. D'autre part, la *Lettre 57 à Pammachius*, qui est, une fois replacée dans son contexte historique et politique, bien plus que le traité *De optimo genere interpretandi*, un traité sur la meilleure façon de traduire : elle est une défense pied à pied, une réponse virulente à une cabale lancée contre Jérôme par l'entourage de Rufin et qui l'accuse d'être l'auteur d'une traduction infidèle, alors que la traduction n'était pas destinée à être rendue publique. La figure du traducteur qui se fait jour est donc à la fois toujours aux prises avec l'autorité, et opère toujours une coupure entre le domaine public et la sphère privée.

## A) La controverse entre Jérôme et Augustin

L'exemple du débat entre Jérôme et Augustin dans le cours de leur correspondance est essentiel pour comprendre la manière dont les contraintes extérieures exercées sur la figure du traducteur ont, désormais, une résonance politique, et comment le traducteur est alors amené à traduire avec pour horizon d'attente obligé le jugement et l'autorité de la hiérarchie ecclésiastique, pour comprendre comment, pour des raisons d'ordre théologico-politique, on est passé du traducteur rencontrant le texte original sur un pied d'égalité, du traducteur dialoguant avec l'original en affirmant sa personnalité, à un traducteur empreint de soumission vis-à-vis du texte source, et, surtout vis-à-vis des normes interprétatives en vigueur. Pour mieux cerner ce qui est en jeu dans ce débat, nous sommes amenés à étudier plus particulièrement la *Lettre 56* ainsi que la *Lettre 67* que l'évêque d'Hippone adresse à Jérôme.

La première lettre, la *Lettre 56* adressée d'Augustin à Jérôme, commence par les formulations d'usage ainsi que par la recommandation par Augustin d'un certain Profuturus. Mais dans les salutations d'usage, nous trouvons également trouver un indice à propos de la conception de l'autorité chez Augustin en traduction comme recherche d'unité d'esprit et d'opinion : relatant la rencontre entre son frère Alypius et Jérôme, Augustin dit : « car lui et moi, si nous sommes deux, ce n'est pas par l'âme, mais par le corps<sup>170</sup> ». Par ailleurs, des salutations, on passe bien vite dans le cours de la lettre à l'exposé des griefs d'Augustin à l'encontre de Jérôme : « mon âme bouillonne ; elle veut échanger une conversation avec toi au sujet des études que nous poursuivons dans le Christ Notre-Seigneur<sup>171</sup> ». De quelles études s'agit-il ? Augustin fournit la réponse dans le paragraphe suivant, où il fait part à Jérôme de son mécontentement de voir celui-ci traduire les Saintes Ecritures d'après le texte hébreu. Jérôme met d'abord en avant le partage de son opinion par la hiérarchie ecclésiastique dont il est proche, à savoir « toute la communauté studieuse des églises d'Afrique ». En mettant ainsi en avant l'opinion de la communauté, et d'une communauté reconnue comme savante, experte, Augustin utilise un argument d'autorité pour étayer son propos et ses requêtes ultérieures. Or, Augustin commence par conseiller à Jérôme de persévérer dans sa traduction des ouvrages religieux non scripturaires (tels que l'*Histoire Ecclésiastique*

---

<sup>170</sup> SAINT JEROME, *Correspondance*, tome III, 56, p. 49.

<sup>171</sup> *Ibid.*

d'Eusèbe de Crémone ou le traité *Du Saint-Esprit* de Didyme l'Aveugle) : « s'il s'agit de traduire les livres des auteurs qui, en langue grecque, ont traité magnifiquement nos Ecritures, tu ne te lasses pas de dépenser tes soins et ton labeur<sup>172</sup> ». Mais il s'agit pour Augustin de faire une prétériton, afin de faire mieux sentir sa mise en garde concernant la traduction en latin du corpus canonique :

« Quant à traduire en latin la sainte littérature canonique, je souhaiterais que tu n'y travailles pas, sinon selon la méthode que tu as employée pour traduire Job, à savoir que – par le moyen de sigles appropriés – tu fasses apparaître toutes les différences qui existent entre cette traduction, qui est ton œuvre, et **la traduction des Septante, dont l'autorité est très importante.**<sup>173</sup> »

L'entreprise hiéronymienne de traduction met donc en cause l'autorité, « très importante » de la traduction des *Septante*, altérée d'une part par sa traduction dans les différentes versions vieilles latines, mais elle-même entachée de suspicion d'écart s avec l'original, au point que certaines communautés juives retournent désormais à l'original hébraïque, ainsi que le souligne André Lefevre<sup>174</sup>. Une entreprise de retraduction destinée à court-circuiter une traduction précédente faisant autorité est en effet une entreprise dangereuse : en ne se référant pas à la traduction des *Septante* (l'insistance augustinienne sur la nécessité d'employer des sigles pour rappeler cet ouvrage est très parlante), Jérôme, par sa nouvelle entreprise de traduction, pointe le caractère erroné sur certains point des celle-ci. La traduction des *Septante* ayant le statut de version autorisée, c'est donc l'Eglise instituée qui perd de son autorité lorsqu'on conteste à ce texte sa prééminence. En voulant donner par le biais de son entreprise de traduction une nouvelle interprétation des Saintes Ecritures, Jérôme, d'une certaine manière, risque de remettre en cause leur statut. En effet, dès lors qu'il y a entreprise de retraduction, il y a volonté de révision, de correction, et donc de remise en question de l'autorité de la traduction précédente sur laquelle la hiérarchie ecclésiastique avait fondé jusqu'alors le dogme et l'interprétation de celui-ci. Face à cette menace, Augustin va mettre en avant contre l'entreprise hiéronymienne plusieurs arguments concernant l'autorité de la traduction des *Septante* : la faillibilité de traducteurs si compétents est fort surprenante (on retrouve le thème de la compétence sur lequel nous avons insisté plus haut avec André Lefevre), d'autant plus surprenante que leur multitude a parlé d'une seule voix (l'unité de la multitude est, on le voit, l'un des leitmotivs de cette lettre). Face à l'unité

---

<sup>172</sup> *Ibid.*

<sup>173</sup> *Ibid.* C'est nous qui soulignons.



affichée par la traduction des *Septante* on trouve selon Augustin la discorde entre les « auteurs de traductions postérieures », et surtout la faillibilité du traducteur isolé qu'est Jérôme, qui peut être le seul à avoir tort, mais qui ne peut avoir raison contre l'accord de plusieurs.

Or, le ton de la lettre se fait ensuite plus âpre, Augustin faisant part de sa « grande peine » à l'occasion de la lecture d'un écrit sur les épîtres pauliniennes attribué à Jérôme : il le met donc en garde contre ce qu'il voit comme l'apologie du mensonge officieux : « en cet endroit, on a pris la défense du mensonge<sup>175</sup> ». L'affirmation d'Augustin, reprise presque mot pour mot dans la *Lettre 67*, est en effet sans appel : « il est extrêmement funeste de croire que quoi que ce soit, dans les livres saints, puisse être un mensonge<sup>176</sup> ». Le fait qu'un des auteurs des Saintes Ecritures puisse être l'auteur d'un mensonge est en effet pour lui hors de question. Le danger pointé par Augustin dans la suite de son épître est clair :

« Si, en effet, on admettait une fois un seul mensonge officieux à ce sommet sublime d'autorité, il ne restera plus une seule parcelle de ces livres qui ne puisse – selon qu'elle paraîtra à un chacun ou difficile pour la pratique morale, ou impossible à croire pour la foi, par le jeu de cette même règle très pernicieuse – qui ne puisse, dis-je, être évaluée à la mesure de la prudence ou de la complaisance d'un auteur qui peut avoir menti.<sup>177</sup> »

Ces échanges assez acerbes se poursuivent au-delà des deux lettres que l'on vient d'étudier (ils sont présents dans les *Lettres 101, 102, 103, 104, 105, 110, 112, 115* de la correspondance hiéronymienne), et gravitent autour des mêmes regrets, des mêmes remarques et des mêmes arguments de défense. L'évangéliste, le prophète, ne fait pas d'erreur, parce qu'il est le conduit de la Parole Divine, et si la suspicion de mensonge officieux se fait jour, où la Vérité est-elle donc à chercher dans les Saintes Ecritures, alors que ce texte est censé exister par lui-même dans sa vérité ? Au-delà, pour Augustin, le problème n'est pas de savoir si Jérôme a raison ou tort : en contestant l'exactitude de la traduction des Septante, et en laissant entendre que l'apôtre Paul fait erreur et ment, Jérôme remet en question la parole divine en sapant son autorité par la correction de la traduction. Ainsi au travers du débat entre Jérôme et Augustin, il apparaît que le traducteur est de plus en plus considéré comme le sapeur des ordres et

---

<sup>174</sup> LEFEVERE, André, *Translation: Its Genealogy in the West*, p. 15.

<sup>175</sup> SAINT JEROME, *Correspondance*, tome III, 56, p. 51.

<sup>176</sup> *Ibid.* p. 52.

<sup>177</sup> *Ibid.*

des hiérarchies fondés sur un texte en Occident, s'il ne suit pas les prescriptions établies par l'institution.

## B) L'affaire de la lettre d'Epiphane de Salamine à Jean de Jérusalem

Entre les deux focades épistolaires d'Augustin, c'est de manière défensive, pour répondre à de multiples attaques et cabales menées contre lui que Jérôme précise ses vues théoriques sur le problème de la traduction. Ainsi, la *Lettre 57 à Pammachius*, sous-titrée *De optimo genere interpretantdi*, constitue le parfait exemple du caractère non seulement polémique, mais encore défensif de la théorisation hiéronymienne. Ce caractère laisse des traces durables (sensibles même de nos jours) dans la manière dont les traducteurs envisagent leur travail et commentent leurs traductions, leurs choix de traduction dans leurs préfaces.

Les données de cette épître sont en effet les suivantes : Jérôme écrit vers 395 ou 396 une assez longue lettre (une vingtaine de pages dans l'édition des C.U.F. / Guillaume Budé) à son ami Pammachius. Même si le surtitre de la lettre lui donne des allures de traité traductologique, Jérôme écrit tout d'abord, pour se défendre, pour « répondre à la langue d'un sot »<sup>178</sup>, réfuter un à un les griefs articulés par Rufin et sa suite concernant une traduction (qu'on retrouve dans la *Lettre 51*) qu'il a fait et qui est dès lors réputée infidèle à l'original. Rufin objecte en effet à Jérôme « soit [son] ignorance, soit [son] mensonge<sup>179</sup> » parce qu'il ne traduit pas exactement, c'est-à-dire mot à mot. En effet, Epiphane, évêque de Salamine, a auparavant (vraisemblablement en 394) adressé à l'évêque Jean de Jérusalem une lettre rédigée en grec, au ton assez vigoureux, mais peu aimable, et ayant pour objet la discussion de divers points assez controversés du point de vue du dogme. Cette épître connaît, ainsi que le souligne Gustave Bardy, « un vif succès de curiosité<sup>180</sup> ». Un des moines faisant partie de l'entourage de Jérôme, Eusèbe de Crémone, non helléniste, prie Jérôme avec insistance de la lui traduire en latin. Jérôme procède en fin de compte à la traduction, s'acquittant rapidement de la tâche dans la marge d'un exemplaire de la lettre. La condition expresse pour que Jérôme effectue cette traduction est son caractère privé, confidentiel, Eusèbe ne devant la communiquer qu'à bon escient. Or, dix-huit mois plus tard, en dépit de ces précautions

---

<sup>178</sup> *Imperitae linguae responsurus sum*. SAINT JEROME, *Correspondance*, tome III, 57, p.56.

<sup>179</sup> *Uel ignorantiam uel mendacium*. *Ibid.*

<sup>180</sup> BARDY, Gustave, « Faux et fraudes littéraires dans l'Antiquité chrétienne », in *Revue d'histoire ecclésiastique*, tome XXXII, p. 295.

initiales, malgré ou à cause d'Eusèbe<sup>181</sup>, la traduction de Jérôme est dans le domaine public, et ses adversaires, Rufin le premier, lui reprochent son infidélité au texte original et la manière cavalière de traduire les formules honorifiques.

Or, c'est la réponse de Jérôme face à cette confusion de la destination de sa traduction, destinée à la sphère privée et tombée malgré tout dans le domaine public, qui attire notre attention. Cette confusion est, selon Jérôme, le fait de « ceux qui appellent savoir-faire la méchanceté<sup>182</sup> » ; il les compare en effet à des « délateurs qui rendent service au fisc<sup>183</sup> » ; leur entreprise est par conséquent une trahison qui mérite les pires châtiments. Les raisons de l'extrême animosité de Jérôme sont exposées un paragraphe plus loin :

« Tant que je ne publie pas mes cogitations, même ce qui est mal dit n'est pas crime ; bien mieux : ce n'est même pas mal dit, puisque les oreilles du public l'ignorent.<sup>184</sup> »

Il convient de faire retour sur un tel attachement de la sphère privée du traducteur chez Jérôme. En effet, la sphère privée est envisagée en négatif : le *maldicere*, le fait de mal dire et ce qui est mal dit, ou traduit, se rapproche du non-dit (« ce n'est même pas mal dit ») du fait de sa non appartenance au domaine public.

Nous voyons donc ici l'émergence d'un nouveau faisceau de contraintes pour la figure du traducteur à travers l'exemple hiéronymien. Ce faisceau de contraintes résulte de la bipartition entre domaine public et sphère privée, bipartition qui était totalement absente de la conception romaine des pratiques de traduction. Alors que l'acte de traduire représentait pour un Cicéron comme pour un Horace le fait de se tourner vers l'extérieur en faisant tourner (on rappellera ici le sens de *vertere* : traduire) les textes vers le latin, nous sommes en présence, à partir de Jérôme, d'un traducteur à double face dans sa pratique. Même si les traductions destinées au domaine public sont toujours marquées par l'ouverture, le fait d'aller sans cesse vers l'extérieur, redoublé par la nécessité de faire valider la pertinence d'une traduction à l'aune des normes interprétatives élaborées par l'institution, ces traductions coexistent avec un autre type de traduction qui leur est étanche, des traductions en retrait, marquées par la confidentialité, par le secret, et dont la divulgation peut comporter d'énormes risques pour le traducteur comme nous le verrons plus loin.

---

<sup>181</sup> Comme le souligne Gustave Bardy, Eusèbe de Crémone sera mêlé à d'autres affaires de vols de manuscrits, pratique qui se fait plus fréquente et prend une résonance particulière à l'heure des controverses sur l'origénisme.

<sup>182</sup> *Eos qui malitiam prudentiam uocant.* SAINT JEROME, *Correspondance*, tome III, 57, p. 57.

<sup>183</sup> *Pro utilitate fisci delatoribus.* *Ibid.*

<sup>184</sup> *Quamdiu non profero cogitata, et maledicta non crimina sunt, immo ne maledicta quidemquae aures publicae nesciunt.* *Ibid.* p. 58.

### C) Conséquences des « tribulations du saint Docteur »

Le jeu de contraintes extérieures qui pèsent sur Jérôme est donc d'un intérêt capital si l'on veut comprendre les mobiles de son entreprise de théorisation. Il éclaire également d'un jour nouveau les positions en apparence contradictoire qu'il aborde lors qu'il décrit la pratique des traducteurs et prescrit la conduite à tenir lorsqu'il s'agit de traduire un texte sacré ou profane.

Ainsi, les mises en garde augustinienne de la *Lettre 56 d'Augustin à Jérôme* ne sont pas sans trouver un certain écho dans la *Lettre 57 à Pammachius*. En effet, alors que Jérôme retraduit retourne à la *veritas Hebraïca*, à son ordre de mots et ses mystères pour retraduire l'Ancien Testament, par un souci de fidélité à l'original allant parfois contre l'autorité de la traduction précédente des *Septante*, souci qui irritera Augustin, il va tenir compte des avertissements de ce dernier afin d'étayer son argumentation contre les attaques de Rufin. C'est par la force exercée conjointement par l'institution ecclésiastique et le domaine public que la pensée hiéronymienne va intérioriser l'argument d'autorité dans la pratique de la traduction.

Ainsi, dans la *Lettre 57 à Pammachius*, Jérôme va, pour défendre la liberté de sa pratique de traducteur, déjà freinée par les normes interprétatives édictées par l'institution ecclésiastique et la contrainte exercée par la réception d'un public, faire appel à une série d'arguments d'autorité, venant paradoxalement de l'autorité contre laquelle il s'est plus ou moins involontairement érigé en traduisant comme il l'a fait les Saintes Ecritures. Jérôme emploie déjà dans le corps de la lettre des arguments d'autorité en convoquant les auteurs païens de référence tels que Cicéron et Horace dans le cinquième paragraphe de son épître. Or, on assiste à une gradation dans le caractère sacré des références convoquées. En effet, on passe des auteurs-traducteurs de la latinité païenne aux œuvres et aux auteurs chrétiens : ainsi le sixième paragraphe de la lettre est-il un commentaire d'une citation sur la traduction tirée de la *Vie de Saint Antoine* d'Athanase d'Alexandrie suivie d'une convocation de la figure d'Hilaire le confesseur. Quant aux paragraphes suivants, ils s'apparentent à un catalogue d'exemples commentés de traductions issues des *Septante* et de citations de celle-ci dans les Evangiles, qui, sous une apparente imperfection et infidélité, sont pour Jérôme des traductions sens à sens, idées à idées, et donc l'illustration de la méthode qu'il veut adopter. Jérôme entreprend donc de retourner de manière fort astucieuse les accusations dont il fait l'objet. En se mettant à l'abri des libertés prises par les traducteurs de la version des *Septante* et par

les évangélistes vis-à-vis du texte sacré original, il utilise les reproches qu'Augustin lui avait adressés plus tôt (reproches qu'il réitérera plus tard dans sa *Lettre 67*) pour accuser implicitement d'hérésie ceux qui attaqueraient sa liberté de traducteur. Selon une telle argumentation, les adversaires de Jérôme s'exposent en effet, en taxant d'infidélité et d'hérésie les libertés que Jérôme prend avec les textes originaux, à se voir accusés de pouvoir généraliser ces accusations aux traducteurs inspirés par Dieu de la *Septante* et aux Évangélistes, et donc de pouvoir taxer par conséquent le témoignage du message divin d'imperfection, ce qui constitue l'hérésie par excellence.

Le moment hiéronymien fait donc en sorte que le traducteur doit non seulement se conformer aux normes interprétatives édictées par l'institution, se soucier de la nature de ses traductions par rapport à la réception que le public peut en faire, mais encore s'abriter sous l'autorité d'un corpus précédemment traduit et faisant autorité pour faire face aux menaces qu'il encourt.

## *Chapitre 2 – Le traducteur face à l'autorité*

Par l'étude du détail de deux controverses précises auxquelles Jérôme a pris part, et qui influencent de manière déterminante sa pratique de traducteur, nous avons dégagé le nouveau système de contraintes qui pèsent sur la traduction : une soumission à une institution et à ses normes interprétatives, et une bipartition de la production du traducteur. Cependant, pour dresser un tableau complet des modifications profondes du statut du traducteur impliquées par les œuvres et les événements scandant la vie de Jérôme, il faut s'intéresser à ce que la soumission et cette bipartition impliquent désormais, et aux enjeux profonds que ces situations font affleurer.

En premier lieu, il est essentiel de mettre en évidence par l'exemple hiéronymien, au travers de la nouvelle soumission du traducteur à l'autorité et à la réception d'un public, la nouveauté de ces enjeux. Ceux-ci sont essentiellement d'ordre théologico-politique : la conception de l'autorité véhiculée par l'institution ecclésiastique influence de manière nouvelle la figure du traducteur et sa tâche. Celui-ci est perçu de manière ambivalente, à la fois comme les vecteurs et les sapeurs de l'ordre établi. Or, les controverses dont Jérôme est à l'origine et auxquelles il se trouve mêlé prennent une toute autre résonance si l'on confronte l'ordre établi et les partisans du dogme officiel avec ce qui est, à l'époque, aux marges de l'Eglise. L'activité de traduction permet de soulever la question des dissidences dans la chrétienté aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècle avec une perspective qui dépasse la simple histoire de la condamnation et de la répression des hérésies. Il y a en effet, dans les pratiques de traduction telles qu'elles peuvent être observées en marge de l'église institutionnelle à cet époque, non seulement une résistance, une rupture par rapport à l'autorité de l'Eglise officielle, mais l'élaboration d'un corpus plus ou moins parallèlement et indépendamment de cette autorité.

Cette relation dynamique entre le pouvoir et la dissidence dans les pratiques de traduction aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècle montre cependant sa pleine complexité lorsque l'on met en évidence l'interaction entre l'autorité et le dogme officiel avec les doctrines décrétées hérétiques. La traduction ainsi que la liberté du traducteur par rapport aux textes de départ jouent un très grand rôle dans la conservation d'écrits qui, du fait de leur origine marginale, voire hérétique, aurait été voués à la perte. La traduction d'un texte peut par conséquent s'avérer être un acte risqué, et l'on assiste à la naissance de la peur de traduire, et dans tous les cas de nouveaux tabous et de nouveaux non-dits dans la pratique de la traduction.

## A) La traduction comme enjeu théologico-politique

A partir de l'analyse précédente des deux principales controverses à propos de questions de traduction dans lesquelles Jérôme prend part, et dont il est l'origine, de manière délibérée dans un cas et malgré lui dans l'autre, nous pouvons établir la série de constats suivante : désormais, le travail du traducteur est mis au service d'une hiérarchie et de la société. De libre interprète des textes classiques qu'il était dans le monde gréco-romain, le traducteur se soumet à une évaluation venant de la sphère publique et à d'éventuelles mesures coercitives. A travers les invectives lancées par Jérôme contre ses adversaires, la figure du mauvais traducteur, au sens non seulement stylistique, mais éthique, fait son apparition : le mauvais traducteur n'est plus seulement un rustre, mais un traître, voire un hérétique en puissance. Dans le même temps, la pratique de la traduction devient un métier à risques, où les choix de traduction peuvent parfois être à l'origine de sanctions, de mises à l'écart de la communauté des croyants, et dans le pire des cas d'une excommunication, ce bannissement spirituel ayant bien évidemment des répercussions temporelles, étant donné la nouvelle implication de l'Eglise dans l'ordre séculier. Il est donc fondamental de mettre à jour les données théologico-politiques qui sont à l'origine de cette nouvelle soumission du traducteur par rapport à une institution et les nouveaux enjeux de pouvoir qui sont à présent indissociablement liés à la tâche du traducteur.

Les nouvelles inflexions que prennent la réflexion hiéronymienne et plus généralement les diverses réflexions sur la traduction en Occident, s'inscrivent dans un besoin nouveau : le besoin pour l'Eglise chrétienne de maintenir le contrôle du dogme, et donc des traductions de la Bible. En effet, à l'époque de Jérôme, le christianisme est en train d'achever une transition sur le plan politique : le IV<sup>e</sup> siècle est celui de la conversion de l'empereur Constantin au christianisme (ce qui marque une rupture totale avec l'époque de persécutions anti-chrétiennes du règne de son prédécesseur Dioclétien), puis du rétablissement du paganisme sous Julien l'Apostat, suivi enfin de la victoire finale du christianisme sur le paganisme lorsque l'empereur Théodose fait du christianisme la religion officielle de l'empire romain et interdit les cultes anciens. Alors qu'il était auparavant une religion de l'ombre, vouée à la marginalité, à la dissidence et aux persécutions, le christianisme se voit confier au cours du IV<sup>e</sup> siècle des responsabilités séculières, et avec Jérôme s'achève l'époque du développement purement religieux de la foi nouvelle, cependant que l'Eglise prend conscience de ses responsabilités politiques. Le dogme, son établissement et son maintien prennent donc une nouvelle

dimension politique : le dogme est instrumentalisé à des fins politiques, afin que le petit nombre constitué par la hiérarchie ecclésiastique puisse avoir un contrôle moral et politique constitué par la communauté des croyants. C'est à partir de ce contexte et celui de la reprise par la pensée chrétienne de certains éléments du platonisme que Hannah Arendt analyse la fixation des croyances eschatologiques chrétiennes autour de paramètres précis : de la précision dépend le contrôle de la multitude, car « la multitude, dévoyée par des fables irresponsables des poètes et des conteurs, peut être persuadée de croire presque n'importe quoi<sup>185</sup> ». Il s'agit donc, en matière morale et politique, d'« imposer des normes absolues à un domaine qui fait d'affaires et de relations humaines, et dont l'essence même semble donc être la relativité<sup>186</sup> ».

Or, nous pouvons remarquer que ce processus politique concerne au plus haut point la tâche du traducteur. Il est en effet vital pour l'Eglise, d'éviter que la multitude ne soit dévoyée par des traductions « irresponsables » qui seraient le fait de traducteurs-poètes ou de traducteurs-conteurs, et surtout, d'unifier le dogme, son interprétation ainsi que sa transmission afin de conserver le contrôle moral et politique sur la chrétienté. L'époque paléochrétienne a été marquée par la multiplicité des « hérésies » et des controverses entre les diverses églises chrétiennes autour de la Méditerranée (on peut songer par exemple aux traces profondes qu'ont laissé les débats sur l'origénisme, le manichéisme et le pélagianisme). Selon Douglas Robinson, dans une étude consacrée aux fondations ascétiques de la traduction en Occident<sup>187</sup>, la « science » de la traduction est à cet égard instituée comme une branche spécifique de la théologie systématique, elle revêt une fonction politique de surveiller et contrôler le transfert de la parole divine de ses versions hébraïque et grecque (traduction des Septante) vers les croyants, lecteurs et auditeurs, de culture latine. Nous assistons à la constitution d'un contrôle dogmatique non seulement sur le Verbe, à un processus d'unification systématique du sens, de la signification, du contenu sémantique du texte biblique, mais encore sur les traducteurs, la hiérarchie ecclésiastique s'assurant de leur conformité aux normes interprétatives en vigueur.

Si la tâche du traducteur, à partir de Jérôme, est à ce point soumise à l'autorité de l'institution ecclésiastique, c'est également parce qu'elle est reliée à sa fondation, et donc de sa stabilité : par la traduction, il s'agit d'étayer la base de l'Eglise comme communauté de croyants en témoignant le plus possible de la naissance, de la vie, de la

---

<sup>185</sup> ARENDT, Hannah, « Qu'est-ce que l'autorité ? », in *la Crise de la culture*, p. 173.

<sup>186</sup> *Ibid.*



mort et de la résurrection du Christ. Comme le souligne Arendt, le christianisme adapte ici le concept romain de tradition, inséparable de celui d'autorité, et qui tire sa force d'éléments fondateurs précis. C'est ainsi que « l'héritage politique et spirituel de Rome [passe] à l'Eglise chrétienne<sup>188</sup> » :

« Confrontée à cette tâche réellement mondaine, l'Eglise devint si « romaine » et s'adapta si parfaitement à la pensée romaine dans les choses de la politique qu'elle fit de la mort et de la résurrection du Christ la pierre angulaire d'une nouvelle fondation, et érigea sur cette fondation une institution humaine d'une stabilité fantastique.<sup>189</sup> »

L'autorité de l'Eglise a donc pour fondement la constitution d'une tradition par la transmission au travers des langues, des contrées et des siècles du testament, du témoignage de la mort et de la résurrection de Jésus de Nazareth par « pères fondateurs » de l'Eglise, à savoir les Apôtres. Dans la transmission, fondamentale dans le développement et la survie du christianisme, de ce « lieu de mémoire » (pour reprendre le titre d'un ouvrage dirigé par Pierre Nora), le traducteur joue évidemment le rôle d'une clef de voûte. Sa fidélité à la tradition et à l'autorité sera donc un élément déterminant aux yeux de l'institution ecclésiastique. A l'inverse, ses écarts seront envisagés comme extrêmement dangereux. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre l'inféodation du traducteur à une institution, à une hiérarchie, et la bipartition non seulement entre les traductions pour le domaine public et celles confinées à l'espace privé, mais aussi entre les traductions autorisées et les traductions non autorisées.

B) Des « traductions pour le tiroir » ?

De la souscription ou non du traducteur aux règles édictées par l'institution découlent plusieurs faits remarquables. En premier lieu, on peut constater que le traducteur est perpétuellement sous surveillance, le moindre faux pas (provoqué ou non par d'éventuels adversaires, l'exemple de l'incident provoqué par la traduction de la lettre d'Epiphane de Salamine à Jean de Jérusalem le montre de manière flagrante) étant prétexte à la chute. La traduction étant désormais un enjeu non seulement théologique, mais aussi politique, on voit bien dans l'exemple des batailles dans lesquelles Jérôme

---

<sup>187</sup> ROBINSON, Douglas, « The Ascetic Foundations of Western Translatology : Jerome and Augustine », p.3.

<sup>188</sup> ARENDT, Hannah, « Qu'est-ce que l'autorité ? », in *la Crise de la culture*, pp. 164-165.

<sup>189</sup> *Ibid.*

s'est jeté, que, si la pratique de la traduction peut se révéler une menace pour le maintien de l'autorité ecclésiastique fondée sur celle du texte sacré, elle constitue également un horrible danger pour le traducteur lui-même, qui risque du fait de ses travaux de se retrouver en butte aux accusations les plus graves de la part des censeurs de l'Eglise. Se pose donc au travers de la traduction la question des relations entre le pouvoir ecclésiastique nouvellement institué et des traducteurs qui sont d'emblée regardés d'un œil soupçonneux, le traducteur étant un dissident potentiel, en ce qu'il peut tout aussi bien servir le dogme que le dévoyer.

Il s'agit donc, afin d'ouvrir la réflexion, de s'interroger sur les pratiques de traduction qui concernent les marges, voire qui se situent en dehors de la sphère de l'Eglise chrétienne, car ces pratiques permettent de saisir en profondeur les rapports entre le pouvoir ecclésiastique et la dissidence qui ont cours à l'époque de Jérôme, à l'époque où la foi chrétienne finit de se muer en religion, pour reprendre la réflexion développée par Arendt<sup>190</sup>.

Avec l'affaire de la traduction par Jérôme de la lettre d'Epiphane de Salamine à Jean de Jérusalem, on a vu que l'on assistait à l'émergence d'un fait tout à fait nouveau dans l'histoire de la traduction, à savoir la bipartition de la production du traducteur, entre des traductions autorisées par la société en général et la hiérarchie ecclésiastique en particulier, destinées à la publication, et les traductions qui ne sont pas passées à travers les fourches caudines de la censure ecclésiastique, et qui sont destinées à un usage d'ordre privé, sorte de « littérature pour le tiroir » bien avant la lettre. Cependant, ce qui est remarquable ici, outre le fait de l'apparition d'une censure extérieure exercée à l'encontre des traducteurs et de leurs productions, c'est que le traducteur devient son propre censeur, plaçant les contraintes sociales et politiques de sa fonction et les risques de sa pratique au dessus de son propre jugement esthétique : on est ici en rupture totale avec les pratiques de traduction qui avaient cours à Rome à l'époque païenne. Or, l'émergence d'une « littérature pour le tiroir » du traducteur qui à l'époque de Jérôme est un phénomène complexe, qui déborde la simple bipartition domaine public / sphère privée, mais aussi celle entre traductions autorisées et non autorisées.

Une première manifestation de la complexité de cette « littérature pour le tiroir » peut être trouvée dans la pratique de la pseudépigraphie. Comme le fait remarquer Gustave Bardy dans son étude sur les feux et fraudes littéraires dans l'Antiquité chrétienne, la pseudépigraphie peut être définie soit comme le fait de « présenter un écrit sous le nom

d'un auteur supposé », afin « d'accréditer un ouvrage, de lui conférer une autorité qu'il ne possédait pas<sup>191</sup> ». Ce procédé vaut en particulier pour les Evangiles apocryphes, écartés du canon néo-testamentaire pour leur caractère hérétique. Dans d'autres cas, il s'agit de transmettre de manière anonyme les écrits d'un auteur hérétique afin de les préserver. Bardy cite à cet égard les écrits de Pélage. Un autre procédé encore consiste à « falsifier un livre composé par un autre, de le corriger, de l'interpoler, d'ajouter ou de retrancher des formules qui en modifient le sens et la portée<sup>192</sup>. » Or c'est ce procédé que Jérôme emploie lorsqu'il traduit les livres d'Origène. Ainsi, dans sa virulente *Lettre 61* à Vigilantius, Jérôme écrit à propos de ses traductions d'Origène : « Si j'ai traduit ce qu'il y a de bon et si j'ai coupé, corrigé, ou passé sous silence ce qu'il y a de mauvais, suis-je condamnable de ce que, grâce à moi, les Latins connaissent ce qui est bon et ignorent ce qui est mauvais ?<sup>193</sup> ». D'après Bardy, même Rufin avoue s'être comporté très librement avec le Commentaire d'Origène sur l'Épître aux Romains, alors que le même Rufin se pose en censeur inflexible des traductions hiéronymiennes, trop libres à son goût<sup>194</sup>. C'est pourtant par le biais de l'emploi des divers procédés pseudépigraphique qu'une partie de l'œuvre d'Origène a pu nous parvenir.

Un exemple intéressant des pratiques dissidentes de traduction est à trouver dans les textes gnostiques mis au jour à Nag Hammadi, en Egypte, en 1945. Ces textes, pour la plupart des traductions en copte, sont en effet très probablement le reliquat d'une bibliothèque d'une communauté en marge, et dissimulés par peur de représailles en raison de leur caractère « hérétique »<sup>195</sup>. Par exemple, dans l'*Evangile selon Thomas*, dont nous possédons la traduction copte d'un original grec grâce aux textes de Nag Hammadi, le *logion 77* commence par une affirmation de l'omniprésence « panthéiste » du Christ, affirmation qui ne se retrouve pas dans le Papyrus Oxyrhynque (654, 23-30), qui constitue l'original<sup>196</sup>, où le début du *logion 77* est combiné avec le *logion 30*, et cette combinaison confère au texte un autre sens. La traduction copte se distingue par ses ajouts, ses recombinaisons, et constitue la parfaite illustration d'une traduction qui échappe au contrôle de l'institution ecclésiastique, présentant la parole biblique sous le jour de l'équivocité des textes et de leurs interprétations. Les « choix » de traduction, les

---

<sup>190</sup> ARENDT, Hannah, « Qu'est-ce que l'autorité ? », in *la Crise de la culture*, p. 165.

<sup>191</sup> BARDY, Gustave, « Faux et fraudes littéraires dans l'Antiquité chrétienne », in *Revue d'histoire ecclésiastique*, tome XXXII, p. 5 et 7.

<sup>192</sup> *Ibid.* p. 275.

<sup>193</sup> SAINT JEROME, *Lettres*, tome III, 61, p. 111.

<sup>194</sup> BARDY, Gustave, « Faux et fraudes littéraires dans l'Antiquité chrétienne », in *Revue d'histoire ecclésiastique*, tome XXXII, p. 284.

<sup>195</sup> *The Nag Hammadi Library in English*, sous la dir. de James R. Robinson, pp. 1-26.

<sup>196</sup> *Ecrits apocryphes chrétiens, tome 1*, p. 33.

« hérésies » de traduction savent bel et bien ici l'univocité du message à laquelle aspire l'Église constituée en pouvoir temporel.

### C) La peur de traduire

Nous voyons bien, au travers des traductions en copte des écrits apocryphes gnostiques, que la traduction, lorsqu'elle se présente comme un acte de dissidence, ne se constitue pas seulement contre la répression, mais en marge, en retrait, de manière presque indépendante du dogme tel qu'il est édicté par l'institution ecclésiastique. Cependant, l'indépendance des traducteurs gnostique n'est pas complète, l'autorité de l'institution ecclésiastique nouvellement arrivée au pouvoir étant tellement forte du fait de sa reprise des caractéristiques de l'autorité romaine qu'il est impossible pour les traducteur de ne pas avoir pour ligne d'horizon la perspective de la répression. Chez les traducteurs officiels comme chez les traducteurs de communautés dissidentes se manifeste la peur, voire le refus de traduire.

Ainsi, dans la traduction de l'*Évangile selon Thomas* retrouvée à Nag Hammadi, on est immédiatement frappé par l'interlinguisme entre le copte de la traduction et le grec de l'original. La traduction copte est en effet constellée de termes grecs de toutes catégories grammaticales. Les évangiles apocryphes en copte, traduits du grec, gardent les mots-clefs en grec. Dans la traduction de La Pléiade, contrairement à la traduction anglaise dans *The Nag Hammadi Library in English*, cette circonstance n'est pas indiquée ; elle aurait dû (et pu) l'être. L'interlinguisme se caractérise par une coprésence et une interaction des deux langues dans le texte, et son origine est à chercher probablement ici dans le refus de traduire. On retrouve la problématique exposée par Jérôme dans sa *Lettre 20 à Damase* sur les difficultés de traduction du mot hébreu Hosanna, les traducteurs coptes ayant assumé ici l'inclusion de l'étranger, de la langue grecque en l'occurrence, dans la trame du texte copte. Cependant, contrairement à l'exception que fait Jérôme pour le terme hébreu *Hosanna*, le travail des traducteurs coptes de l'*Évangile selon Thomas* est marqué par la systématisme de la conservation des mots-clefs en grec, et, curieusement, par la conjonction temporelle ὅταν. De plus, la traduction copte du texte grec, lorsqu'elle n'injecte pas des éléments gnostiques par rapport à l'original, est une traduction proche du mot à mot. Ces divers éléments nous permettent de souligner le caractère à certains égards scrupuleux, précautionneux des traducteurs coptes. Alors qu'ils instrumentalisent le texte de l'évangile apocryphe en

apportant des ajouts par rapport à l'original, les traducteurs gnostiques se montrent par ailleurs extrêmement fidèles. A partir de cette situation contradictoire, nous pouvons émettre les hypothèses suivantes : il s'agit encore une fois de prendre à revers ceux qui accusent les traducteurs d'« hérésie » en se montrant le plus scrupuleux possible, et en gardant les termes grecs de peur qu'une traduction du terme entraîne une perte au niveau sémantique ou syntaxique, tout en se permettant par ailleurs des « choix » de traduction qui sont des choix dissidents par rapport aux normes interprétatives de l'Eglise officielle. Même lorsqu'elle est aux marges de l'institution ecclésiastique et se caractérise par un corpus parallèle et plus ou moins indépendant, comme dans le cas des écrits gnostiques, la traduction n'en reste pas moins une activité potentiellement dissidente, et qui prend parfois des allures de véritable partie de cache-cache avec l'autorité, tantôt extrêmement fidèle au mot à mot de l'original, tantôt prenant des libertés avec le texte qui peuvent être rapprochées de la pseudépigraphie.

La soumission du traducteur à l'institution, la bipartition de la production entre domaine public et sphère privée, entre traductions autorisées et traductions non autorisées, les diverses pratiques dissidentes de traduction constaté tant au sein de l'Eglise qu'à ses marges, tout concourt à la construction d'une nouvelle figure du traducteur qui prend à maints égards l'aspect d'une mise au pas, ou à tout le moins d'un contrôle très strict exercé tant par l'extérieur et la hiérarchie ecclésiastique sur le traducteur et sa production que par le traducteur lui-même. Avec l'institutionnalisation du christianisme, contrainte vis-à-vis de la tradition et soumission à l'autorité font désormais partie intégrante de la tâche du traducteur.

En raison des nouveaux enjeux théologico-politiques qu’elle soulève, parce qu’elle s’inscrit désormais dans un système de contrôle institutionnel, et parce qu’elle peut être envisagée comme une menace potentielle, ou tout du moins comme un facteur de dissidence pour une autorité de l’Eglise dont la fondation est une tradition textuelle, la tâche du traducteur n’implique pas seulement la soumission à l’autorité, la peur du faux pas guetté par les adversaires et à chaque fois durement reproché, elle se présente également, à partir de Jérôme, comme une série de renoncements. Ce qui ressort des controverses hiéronymiennes à propos des questions de traduction, et en particulier des exemples épistolaires étudiés plus haut, c’est que le traducteur doit renoncer aux tonalités, accents et couleurs de la langue source du texte et s’en arracher pour atteindre le sens abstrait ; il doit également renoncer à ses penchants personnels, ses prédilections, ses préférences, ses opinions pour devenir l’agent neutre du transfert du Verbe. La diatribe dans laquelle se lance Jérôme contre la traduction mot à mot dans la *Lettre 57 à Pammachius* sonne à maints égards comme une renonciation : il ne faut pas traduire mot à mot car il ne faut plus désormais tenir trop à la chair de la langue source du texte original pour en dessiner amoureuxment les contours dans la langue cible de la traduction. Il ne faut pas non plus traduire trop librement, car ce serait saper les liens traditionnels entre le texte original et sa traduction, liens traditionnels qui sont soumis au contrôle idéologique de l’institution.

Or, ainsi que le fait remarquer Douglas Robinson dans une étude consacrée aux fondations ascétiques de la traduction en Occident, une telle série de renonciations ne va pas sans rappeler celle à laquelle doit faire face l’ascète<sup>197</sup>. Elle s’inscrit même dans la droite ligne de l’ascétisme chrétien qui, ayant pris naissance à la fin du IIIe siècle (les écrits d’Origène sont le témoignage le plus frappant de cette naissance), est en pleine expansion à l’époque de Jérôme, c’est-à-dire au tournant des IVe et Ve siècles, comme en témoignent la multiplication des communautés ascétiques et l’énorme popularité de la *Vie d’Antoine* d’Athanasie, ouvrage ascétique par excellence, ou la rédaction par Augustin de sa fameuse règle, destinée aux religieux d’Hippone. Comme l’indique son étymologie (ἀσκησις veut dire en grec la pratique, l’entraînement, l’exercice, mais aussi la discipline), l’ascétisme se caractérise par le fait de s’imposer par piété une discipline

de vie, incluant notamment l'abstinence, le jeûne, le silence, l'auto-discipline, l'endurance... et surtout « l'éradication systématique de la personnalité mondaine<sup>198</sup> ». Or, l'ascétisme a un double visage, celui de l'ermite, l'ascète « du désert » (pour retourner à la racine étymologique grecque du terme), qui vit dans la solitude (on peut à cet égard rappeler l'étymologie de « moine », qui vient de μοναχός, « seul ») et qui prend des mesures draconiennes et dramatiques telles que le jeûne, la privation de sommeil... pour se détourner du tumulte du monde et pour abolir ce tumulte en lui, et celui du cénobite, le moine ou la nonne qui se soumet à la discipline monastique, abandonnant la prise de décision au père au à la mère supérieurs et au fondateur de l'ordre monastique, auteur de la règle qui le régit.

L'opposition entre Jérôme et Augustin dans le cadre de l'échange épistolaire étudié plus haut est intéressante à cet égard. De prime abord, Jérôme apparaît comme faisant partie de la première catégorie d'ascète, visant l'excellence dans son activité de traducteur de la Parole divine, sa théorie de la traduction étant élaborée *ad hoc*, personnelle, pragmatique, parfois contradictoire. Augustin semble quant à lui être l'exemple même du second visage de l'ascèse chrétienne, rédigeant une règle afin de régenter, discipliner les religieux d'Hippone ; sa théorie de la traduction, exposée dans le *De doctrina Christiana* (II, 2, 3) au travers de sa discussion sur la valeur des signes, tend non pas à l'excellence, mais à la perfection, à l'abolition de la personnalité, et à la systématisme. Cependant, dans certains cas de figure, l'opposition entre érémitisme et cénobitisme n'est pas aussi tranchée qu'il y paraît au premier abord chez Jérôme : comme dans le cas d'Augustin, il s'agit de faire sortir le sens de l'enveloppe charnelle du texte original pour le transférer dans un autre esprit, sous une autre forme, sous d'autres signes. Il s'agira donc d'essayer de voir chez Jérôme les articulations de sa position complexe, dont l'influence est encore palpable aujourd'hui.

---

<sup>197</sup> ROBINSON, Douglas, « The Ascetic Foundations of Western Translatology : Jerome and Augustine », p. 6.

<sup>198</sup> *Ibid.* p. 4. C'est nous qui traduisons.

## A) Jérôme traducteur : un « ermite kabbaliste » ?

Si l'on fait retour sur la *Lettre 57 à Pammachius*, nous pouvons constater que le point de vue de Jérôme sur la question de la traduction, à travers sa théorisation de la traduction sens à sens contre le mot à mot, porte clairement l'empreinte de l'idéal ascétique, d'une ascèse que l'on pourrait ranger dans un premier temps dans la catégorie érémitique. La ferveur qu'il met à défendre sa position individuelle est celle d'un ermite, qui « va se cacher dans sa cellule et se borner à y attendre le jour du jugement<sup>199</sup> ». Certains passages de la lettre cataloguent les difficultés de traductions qui sont autant de tentations auxquelles le traducteur se soumet. Ainsi, si l'on suit l'analyse de Douglas Robinson<sup>200</sup>, le passage suivant de l'épître, repris de l'introduction de sa traduction de *l'Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe comporte des résonances ascétiques et érémitiques claires. D'une part on trouve :

« Il est malaisé, quand on suit les lignes tracées par un autre, de ne pas s'en écarter en quelque endroit...<sup>201</sup> »

Et d'autre part :

« Si quelqu'un ne voit pas que le charme d'une langue est altéré par la traduction, qu'il rende mot pour mot Homère en latin ; – je vais aller plus loin : que dans sa propre langue, mais en vocabulaire prosaïque, il traduise le même auteur : il verra que le style devient ridicule et que le plus éloquent des poètes manque presque d'élocution.<sup>202</sup> »

Les difficultés énumérées ici par Jérôme, familières pour les traducteurs contemporains, mais nouvelles pour l'époque, sont selon Douglas Robinson implicitement ascétiques. La difficulté de « ne pas s'écarter en quelque endroit » est le pivot de la pensée érémitique, où Satan se cache toujours dans le désert, où les ravins sont nombreux, où la résistance à la tentation est constamment présente.

On peut d'ailleurs remarquer que Jérôme écrit sa *Lettre 57 à Pammachius* de Bethléem, où il réside depuis sa mise à l'écart des affaires romaines après la mort de Damase une dizaine d'années plus tôt. Même si sa résidence en Palestine est un monastère, Jérôme n'est pas pour autant de ce point de vue un cénobite : on se souvient de son séjour à Antioche et Chalcis, où son expérience cénobitique avait tourné court assez vite, les

---

<sup>199</sup> *Et in cellula latitantem diem tantum expectare iudicii*, SAINT JEROME, *Lettres*, tome III, 57, p. 73.

<sup>200</sup> ROBINSON, Douglas, « The Ascetic Foundations of Western Translatology : Jerome and Augustine », pp. 9-10.

<sup>201</sup> Cf. note 102.



relations s'étant gâtées entre le Jérôme, le lettré pétri de culture classique, amateur de livres, se lançant dans l'apprentissage de l'hébreu, et les moines autochtones incultes et dont les dissensions l'excédaient. En outre, la teneur des premiers paragraphes de l'épître, où Jérôme se défend contre ses accusateurs dont il pointe du doigt la mauvaise foi et les expédients douteux, est pétrie des certitudes de l'ermite visionnaire et sûr de son chemin vers Dieu, qui non seulement confesse, mais encore professe ses méthodes de traduction.

Un autre indice de la position érémitique de Jérôme en matière de traduction est à trouver dans les citations qu'il fait du Nouveau Testament et de la traduction de l'Ancien Testament par les *Septante*. On a souligné précédemment que Jérôme se servait de la liberté des citations néotestamentaires et de la traduction des *Septante* comme d'un bouclier contre les accusations d'hérésie, tout en ne passant pas par cette dernière traduction grecque, mais par l'hébreu, afin de traduire l'Ancien Testament en latin. Cette attitude ambiguë mérite d'être regardée de plus près, car il est très important de mettre en lumière ce que Jérôme loue et ce qu'il blâme dans la version des *Septante* et dans les citations inexactes des Evangiles pour comprendre en quoi il est un ermite en matière de traduction. Jérôme choisit de retourner au texte hébreu car il reproche aux *Septante* certaines inexactitudes. Mais, dans le cours de la *Lettre 57 à Pammachius*, le blâme se fait éloger. Ainsi, lorsque Jérôme se penche dans le septième paragraphe de sa lettre sur un passage de l'*Evangile selon Saint Matthieu*, et sur les différences entre la parole évangélique, la version des *Septante* et l'original hébreu, le style de l'épître est celui d'une défense et d'une illustration vigoureuses :

« Qu'ils accusent l'apôtre de falsification, parce qu'il n'est d'accord ni avec l'hébreu ni avec les LXX traducteurs, et – ce qui est plus grave – parce qu'il fait erreur sur le nom (en effet, au lieu de Zacharie, c'est Jérémie qu'il a cité) ; mais que l'on se garde bien de traiter ainsi le disciple du Christ, qui s'est soucié non pas de donner la chasse aux mots et aux syllabes, mais d'exprimer des maximes doctrinales.<sup>203</sup> »

Ce que Jérôme loue ici, tout en mettant en évidence une inexactitude, c'est la créativité de l'apôtre sur le plan doctrinal qui a été engendrée du fait de la déviation inspirée. Or, c'est cette déviation qui est à rapprocher de l'itinéraire de l'ermite, qui prend des chemins de traverses, qui se met à l'écart du tumulte mondain et des sentiers battus afin d'aller au plus près de la vérité divine. L'analyse que Jérôme entreprend de ces

---

<sup>202</sup> SAINT JEROME, *Lettres*, tome III, 57, p. 61.

<sup>203</sup>*Ibid.* p. 63.

déviations inspirées et créatrices nous permet également de dégager une caractéristique fondamentale de la pensée hiéronymienne de la traduction, et qui la marque encore une fois du sceau de l'érémisme : pour Jérôme, le traducteur des Saintes Ecritures a des prédécesseurs, et non pas des intermédiaires ; il se place dans un rapport direct, immédiat, avec la vérité du Verbe divin.

Or, cette vérité est souvent placée sous le signe du mystère, et Douglas Robinson se risque à qualifier certains aspects de la théorie de la traduction élaborée par Jérôme comme une « avancée hardie dans le mysticisme kabbalistique<sup>204</sup> ». L'exception que fait Jérôme concernant la traduction des Saintes Ecritures « où l'ordre des mots est aussi un mystère<sup>205</sup> » est à cet égard hautement révélatrice selon lui. Cette exception ne peut être réduite à une tentative d'échapper aux foudres de la hiérarchie ecclésiastique et d'être taxé d'hérétique. L'origine de cette exception, de la défense du mot à mot par le champion de la traduction sens à sens est beaucoup plus complexe. En effet, si la traduction mot à mot, où la piété vis-à-vis de l'original est vue comme une piété vis-à-vis de la langue source et de ses particularités linguistiques, est considérée comme la norme par les autorités ecclésiastiques qui ne sont pas versées dans la pratique de la traduction, elle est considérée comme une déviance par celles qui le sont. Pour ces dernières, le traducteur ne doit pas s'attacher « religieusement » à la langue source du texte original mais à la signification qui transcende la langue du texte. Or, si Jérôme défend la traduction sens à sens dans le corps de sa lettre et ne pratique pas tout à fait le mot à mot dans sa pratique de traducteur biblique, le renoncement aux subtilités de la langue source ressemblant à un renoncement à l'aspect charnel du texte, son attachement aux articulations mystérieuses de l'original dans le cas des textes bibliques fait question. En effet, si « l'ordre des mots est aussi un mystère », Jérôme envisage le sens de ses mots non comme habitant les mots, mais comme étant au-delà d'eux, au-delà de tout langage naturel ; ainsi, le traducteur croyant perçoit le sens et la vérité divine seulement à travers le texte original au cours d'un processus de dévoilement.

A cet égard, on peut opérer une mise en perspective avec l'analyse développée par Walter Benjamin dans *La Tâche du traducteur* : par ce processus de dévoilement, il s'agit de faire passer dans sa propre langue le mode de visée de l'original. Benjamin introduit alors une précision qui se révèle capitale pour notre comparaison : « le plus grand éloge qu'on puisse faire à une traduction n'est pas qu'elle se lise comme une

---

<sup>204</sup> ROBINSON, Douglas, « The Ascetic Foundations of Western Translatology : Jerome and Augustine », p. 14.

<sup>205</sup> Cf. supra note 19.

œuvre originale de sa propre langue. Au contraire, [...] c'est que l'ouvrage puisse exprimer la grande nostalgie d'un complément apporté à son langage. [...] C'est ce que réussit avant tout la littéralité dans la transposition de la syntaxe.<sup>206</sup> » En traduisant mot à mot parce que l'ordre des mots est un mystère, en prenant le mot, non la proposition, comme unité de base, « [faisant] sauter les cadres vermoulus de sa propre langue », la traduction littérale du texte, telle que la préconise Jérôme dans l'exception qu'il fait du texte sacré, devient un carrefour entre les langues mettant au jour leur complémentarité tout autant qu'un « sens étranger », un « incommunicable », un « noyau du pur langage », inscrit, « exilé » dans la lettre de l'original. Il y a ici non seulement un horizon érémitique, kabbalistique, mais encore un « horizon messianique » de l'activité de traduction.

B) Jérôme traducteur : un « cénobite lettré » ?

Cependant, au vu de ce qui précède, Jérôme semble mettre en place sa théorie de la traduction en ermite en proposant un modèle visionnaire de la tâche du traducteur dans sa *Lettre 57 à Pammachius*, certains éléments nous conduisent à considérer l'érémitisme traductologique de Jérôme comme partiel. Car la théorie érémitique de la traduction qui apparaît ici est esquissée comme une « tentation<sup>207</sup> », pour reprendre le mot de Douglas Robinson, plutôt que comme un projet positif. En effet, la *Lettre 57 à Pammachius* est également marquée par l'effacement de Jérôme derrière des figures tutélaires faisant autorité, et Jérôme se soumet par là à une sorte de hiérarchie issue de la tradition littéraire qu'il tire de son immense culture. « Ermite kabbaliste » sous certains aspects, Jérôme est aussi ce que Douglas Robinson appelle un « cénobite lettré<sup>208</sup> ».

Douglas Robinson voit en effet l'opposition du mot à mot et du sens à sens en traduction comme pouvant avoir une double origine. Si l'ermite orthodoxe traduit sens à sens et l'« ermite kabbaliste » traduit mot à mot, le cénobite ignorant traduit ou demande à ce qu'on lui traduise mot à mot, alors que le cénobite lettré traduit sens à sens. Ainsi, Jérôme intercale ses revendications érémitiques en matière de traduction entre une série d'arguments d'autorité : Jérôme s'abolit d'abord devant Cicéron, puis Horace, Térence, puis Hilaire le Confesseur, et enfin les Évangélistes et les traducteurs de la version des *Septante*. Il se présente donc, à travers le catalogue des auteurs sur

---

<sup>206</sup> BENJAMIN, Walter, « La Tâche du traducteur », in *Œuvres I*, p. 257.

<sup>207</sup> ROBINSON, Douglas, « The Ascetic Foundations of Western Translatology : Jerome and Augustine », p. 12.

lesquels il fonde sa théorie en matière de traduction, comme quelqu'un qui suit une règle édictée par ses prédécesseurs, que ceux-ci soient païens ou chrétiens.

Or, Jérôme ne suit pas seulement une règle instaurée par la tradition. Il est en effet assez proche par le récit qu'il fait dans sa lettre des tribulations et tentations du traducteur d'une règle qui n'est pas sans avoir des accents de règle augustinienne. A cet égard, Douglas Robinson fait l'analyse de l'ascèse que propose Augustin dans *De doctrina Christiana* (II, 7), itinéraire spirituel en sept points qui permet au lecteur de la Bible (et donc à son traducteur) de renoncer à ses tendances égoïstes pour souscrire à une compréhension unifiée du texte. Cet itinéraire est résumé par Robinson en sept points :

« 1. *Crainte*. Ayez peur de la censure critique, et laissez votre crainte vous guider à l'obéissance. Au cours de cette première étape, obéissez aux règles (traduisez seulement le sens voulu par le texte en langue source, de la manière dont ce sens est défini par l'institution compétente) afin de purement et simplement vous protéger vous-mêmes.

2. *Piété*. Respectez suffisamment l'auteur de la langue source afin de mettre de côté vos propres opinions personnelles et de traduire les siennes.

3. *Savoir*. Familiarisez-vous avec l'auteur et le texte de la langue source, d'un point de vue historique, biographique et terminologique.

4. *Force d'âme*. Reconnaissez que vous n'en saurez jamais assez sur l'auteur et le texte en langue source et ne pourrez jamais traduire de manière adéquate, mais ne désespérez jamais. Continuez d'essayer de faire l'impossible ; continuez de penser que c'est impossible, mais aussi absolument essentiel.

5. *Pitié*. Souvenez-vous du pauvre lecteur en langue cible, qui n'aurait pas pu comprendre le texte si vous ne l'aviez pas traduit, et ne le comprendra pas de la manière voulue si vous y ajoutez ou vous y retranchez quelque chose.

6. *Propreté*. Purifiez vous de toutes les idiosyncrasies qui pourraient créer des distorsions dans la vision que le lecteur de la langue cible a des intentions de l'auteur en langue source. Faites de vous une fenêtre, et une fenêtre qui soit propre, de manière à ce que le lecteur en langue cible puisse voir à travers vous.

7. *Sagesse*. Atteignez la paix et la tranquillité en vous attachant à ce que vous savez être vrai, et en vous débarrassant de tout ce qui ne contribue pas à cet état d'esprit, y compris les étapes intermédiaires sur le chemin pour atteindre ce but. Oubliez que vous avez un jour traduit 'correctement' par crainte, par force d'âme ou par pitié. Laissez la traduction 'hégémonique' devenir une seconde nature<sup>209</sup> »

A travers les controverses dans lesquelles Jérôme s'est lancé ou a participé et les tribulations qui en ont été les conséquences, ce résumé nous montre de manière éclairante les tiraillements auxquels la pensée hiéronymienne en matière de traduction

---

<sup>208</sup> *Ibid.* p. 13.

<sup>209</sup> *Ibid.* p. 18.

est soumise lorsqu'elle n'est plus un retrait érémitique et kabbalistique, mais suit une règle imposée par la hiérarchie ecclésiastique. Lorsque Jérôme s'efface derrière les références païennes et bibliques qu'il convoque, l'ennemi n'est plus seulement le tumulte du monde, mais les débordements venant de soi. Le traducteur est par conséquent à la fois soumis à un itinéraire spirituel marqué par l'ascèse, mais déchiré entre les différentes formes d'ascèses qui s'offrent à lui, entre l'oblitération du monde et l'oblitération de soi.

### C) Ascèse antique et culture moderne du traducteur

La manière dont Jérôme envisage, comme certains de ses contemporains, la pratique de la traduction comme une ascèse a une portée capitale, encore perceptible dans la manière dont la tâche du traducteur est envisagée de nos jours, même si cette ascèse s'est sécularisée à l'époque moderne.

Ainsi, aujourd'hui encore, on attend du traducteur qu'il se défasse dans son œuvre de ses désirs personnels, de ses idiosyncrasies pour réussir un transfert de la signification voulue par l'auteur de la langue source dans la langue cible placé sous le signe de la plus grande neutralité possible, même si le traducteur est encouragé à mûrir et se perfectionner à travers ses traductions. La manière de traduire est toujours envisagée dans des termes éthiques : ainsi, les controverses lancées par un Walter Benjamin, un Henri Meschonnic ou un Antoine Berman en faveur des traductions littérales tournent toujours autour de l'alternative entre la traduction mot à mot et la traduction sens à sens. Le traducteur est toujours confronté au dilemme de s'accrocher trop à la chair de la langue au détriment du sens, ou de négliger la lettre et la précision du texte en privilégiant la transmission du sens. Ce dilemme débouche inmanquablement sur le renoncement à l'un des paramètres du texte. Ces renoncements placent le traducteur en position d'être jugé non seulement par ses semblables, mais encore par une hiérarchie et un public, jugements relayés dans un cadre institutionnel (visible dans la formation universitaire des traducteurs et des interprètes professionnels, dans l'existence d'associations de traducteurs, de colloques traitant de traduction, et, sur le versant négatif, dans la possibilité de sanctions légales et financières à l'encontre des mauvais traducteurs à l'aune, par exemple, du droit de la propriété intellectuelle).

A travers la théorisation par Jérôme et Augustin de la traduction comme une ascèse, le traducteur n'est donc plus un conquérant, même s'il est toujours l'agent d'une

hégémonie idéologique, celle de la chrétienté en occident, mais il devient un simple soldat, une courroie de transmission, un copiste devant abolir son individualité. Les marques de la personnalité du traducteur dans ses traductions sont regardées comme des affronts, et l'adage suspicieux *traduttore traditore* trouve bien son origine dans la dépersonnalisation engendrée par les tribulations et les déchirements rencontrés par Jérôme le saint Docteur. Fait remarquable, lorsque des controverses traductologiques se font jour, il n'est jamais question de la personnalité du traducteur, mais de plus grande fidélité d'un type de traduction (mot à mot ou sens à sens) par rapport à l'autre.

## Conclusion

Ce n'est donc pas seulement parce que Jérôme traduit les Saintes Ecritures que la nature et le statut de la tâche du traducteur en Occident sont soumis à des changements profonds et irrémédiables par rapport à l'Antiquité classique. A travers les controverses que Jérôme initie et les cabales dont il est victimes, Jérôme illustre parfaitement à quel point le traducteur doit désormais se soumettre et être exposé à des brimades et des attaques lorsqu'il entreprend d'accomplir sa tâche, en ce que le texte qu'il traduit est le fondateur d'une tradition nouvelle sur laquelle repose une autorité nouvelle, l'Eglise chrétienne occupant progressivement à l'époque de Jérôme l'espace politique et institutionnel laissé vacant par un Empire romain finissant.

En effet, dans le concept d'autorité tel qu'il est envisagé dans la Rome antique, ce qui frappe tout d'abord, c'est la sacralisation de ce qui a été fondé et qui doit demeurer une fois pour toutes de manière obligatoire pour les générations futures. L'Eglise chrétienne constituée en institution à la fois temporelle et spirituelle reprend cette thématique, l'élément fondateur de l'autorité ecclésiastique étant le texte biblique. Or, c'est ce seul texte qui fait désormais autorité. Le traducteur n'est plus un *auctor*, c'est-à-dire, étymologiquement parlant, quelqu'un qui fonde une nouvelle tradition littéraire, augmente par le fait de ses traductions le corpus littéraire latin et assure à la culture romaine sa vitalité et sa grandeur, il est un *artifex*, un traducteur simplement effectif, un artisan, et non Celui qui a inspiré l'entreprise de traduction et dont l'Esprit est représenté dans l'œuvre bien plus que l'ouvrier de la construction.

La figure du traducteur se place donc à partir de l'époque de Jérôme sous le signe de l'effacement. Même s'il est parfois présent partout, il ne doit être visible nulle part, et doit presque renoncer à son identité. Si cette identité, cette personnalité est affirmée, le traducteur est considéré comme une menace, la personnalisation nuisant à l'unité et donc à l'autorité de l'institution. Le traducteur, qui cherchait auparavant à étendre son *dominium* littéraire à partir du domaine public, se retrouve ne quelque sorte contraint d'aliéner sa propriété intellectuelle au bénéfice d'un texte original qui n'est la propriété ni dans le pouvoir de personne, « car il n'y a pas d'autorité qui ne vienne de Dieu »<sup>210</sup>.

---

<sup>210</sup> Οὐ γὰρ ἐξουσία ἐστὶ μὴ ὑπὸ θεοῦ. *Non est enim potestas nisi a Deo.*  
Epître aux Romains, XIII, 1. La traduction que nous citons est celle de la *Bible de Jérusalem*.

## Conclusion

« Tu n'es pas chrétien, tu es cicéronien ». A opérer une lecture trop hâtive du corpus hiéronymien qui traite des questions de traduction à l'aune de cette affirmation tout droit sortie des cauchemars de Jérôme, on risque de manquer ce qui fait la complexité de la question de la traduction dans sa pensée. La conception de la traduction véhiculée par Jérôme est, de nos jours, considérée comme triviale. Cette manière de voir les choses tient de l'illusion rétrospective, ou plutôt, de la réduction de l'adjectif trivial à son sens péjoratif et non étymologique. Si la conception hiéronymienne de la traduction est devenue triviale, c'est qu'elle se situe à un *trivium*, à un carrefour, à une croisée des chemins : elle ne s'inscrit plus tout à fait dans la conception romaine, cicéronienne en particulier, de l'entreprise de traduction, mais montre par ses contradictions et ses déchirement qu'elle n'a pas encore atteint le stade de systématisation que l'on rencontre dans les théories médiévales de la traduction.

La théorisation entreprise par Jérôme est en premier lieu irréductible à une extension à la romanité chrétienne des pratiques de traduction qui avaient cours à l'ère de la romanité païenne. Bien entendu, Jérôme ne cesse de rappeler combien il est tributaire de ses prédécesseurs latins. Ses stratégies de traduction sont orientées sous bien des aspects vers la langue cible, le latin, et privilégient avant tout le bon goût et le respect du bon usage de la langue latine. Jérôme est à cet égard bien cicéronien. Il l'est aussi lorsqu'il privilégie une stratégie de traduction fidèle non au mot, mais au sens : comme chez Cicéron, la traduction tente d'arracher le sens à la lettre, alors que tous les deux semblent indissociable, afin d'annexer ce sens à la langue latine, comme dans le cas des auteurs-traducteurs latins, la théorie de la traduction échafaudée par Jérôme est hypertextuelle. Alors que le traducteur romain se fait l'auxiliaire des légions romaines et participe de l'extension hégémonique de la *latinitas*, Jérôme fait figure d'auxiliaire de l'extension de la pensée chrétienne en Occident en traduisant le texte biblique dans la langue la plus généralement accessible à son époque, le latin. Cependant, c'est au travers des tribulations et de l'œuvre de Jérôme qu'on assiste à la disparition plus ou moins complète de la figure cicéronienne du traducteur. L'approche cicéronienne de la traduction a en effet plus ou moins disparu. Elle s'est, du moins, fortement atténuée devant la sacralisation du texte à traduire et devant la naissance de la figure du



traducteur déchiré et soumis, telle qu'elle s'est construite à travers le personnage de Jérôme.

La manière dont l'approche cicéronienne de la traduction disparaît à travers la figure hiéronymienne est remarquable sous de nombreux aspects. A travers les tribulations de Jérôme s'esquisse la figure d'un traducteur qui ne rendra plus le texte original méconnaissable en l'adaptant au goût de sa culture et à celui de sa langue, mais qui deviendra lui-même méconnu et effacé. Alors que la figure du traducteur romain était celle du conquérant annexant des corpus étrangers à sa propre littérature, et n'allait pas sans rappeler celle du pillard, le difficile travail de renoncement à cette idéologie entreprise par Jérôme dans le cadre de sa tâche de traducteur des Saintes Ecritures conduit la figure du traducteur à faire vœu de pauvreté. Le traducteur romain, par divers procédés ethnocentriques et hypertextuels, a pour devise « se servir », et instrumentalise le texte original pour sa propre gloire, afin de construire son *dominium* littéraire. Jérôme, bien entendu, est encore marqué par ce désir très romain d'éternité littéraire<sup>211</sup> ; mais son entreprise double de traduction d'un texte sacré d'une part, et d'un texte qui sert de fondation à l'institution ecclésiastique d'autre part, oblitère en partie la visée d'appropriation de la traduction qui avait cours avant lui : plus que « se servir », c'est « servir » qui est désormais sa devise, pour la gloire de Dieu, pour le pouvoir de l'Eglise.

A travers la figure de Jérôme, on voit que la coexistence de la conception cicéronienne et de la conception chrétienne prend des allures de combat intérieur, combat qui mène à l'effacement de la première conception au profit de la seconde. Le traducteur romain se glorifiait, chez Jérôme il commence à s'humilier. Encensé par les commentateurs romains, le traducteur, avec les tribulations de Jérôme entre Rome et Bethléem, subit ses premières offenses. La première est l'accusation de trahison : le traducteur se voit désormais reprocher facilement, parfois à tort (l'affaire exposée par Jérôme dans sa *Lettre 57 à Pammachius* le montre bien) d'avoir trahi le texte qu'il a interprété. Mais la trahison ne peut se concevoir sans définir la fidélité.

Or, l'entreprise de traduction hiéronymienne et sa théorisation montrent bien à quel point il est difficile, voire impossible de caractériser de manière univoque la fidélité en traduction. Est-ce une fidélité au sens ou au mot, à l'esprit ou à la lettre ? Les deux termes de chaque opposition sont indissociables, mais la traduction, lorsqu'elle a pour

---

<sup>211</sup> Cf. supra note 161

horizon la fidélité à l'original, ne peut pas être fidèle à ces deux termes, et est contrainte de sacrifier un type de fidélité au profit de l'autre.

L'alternative qui se dessine ici est lourde de conséquences, et désigne le traducteur comme de toute façon coupable d'avoir trahi l'un des deux termes de l'alternative, et de ne pas avoir fait l'impossible en étant doublement fidèle. Cette vulnérabilité d'emblée est d'autant plus grande que la tâche du traducteur relève, à partir de Jérôme, d'enjeux théologico-politiques clairs. Celui qui traduit trahit, mais ne trahit pas seulement le texte qu'il traduit. Le texte à traduire étant le fondement de l'autorité politique de l'institution ecclésiastique, le traducteur, en traduisant et trahissant le texte, menace, volontairement ou non, de subvertir cette autorité. A travers la question de la traduction telle qu'elle apparaît dans les sinuosités de la pensée hiéronymienne, nous pouvons donc étudier un pan entier de la transition entre l'Empire romain et le Moyen Age chrétien, et avoir une vue plus profonde et plus diversifiée de la tâche du traducteur, rendue univoque par l'illusion rétrospective.

## Bibliographie

### *Sources primaires*

- *Fragmente der griechischen Historiker*, édité par Felix Jacoby, Leyde, Brill, 1957
- *Remains of Old Latin – Vol. I, Ennius, Caecilius*, trad. E.H. Warmington, Loeb Classical Library, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1979
- *Remains of Old Latin – Vol. II, Livius Andronicus, Naevius, Pacuvius, Accius*, trad. E.H. Warmington, Loeb Classical Library, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1979
- *Novum Testamentum Graece et Latine*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft – Nestle-Aland, 1994
- *Biblia Sacra Vulgata*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft – Nestle-Aland, 1994
- *Septuaginta*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft – Nestle-Aland, 1979
- *La Bible de Jérusalem*, Ecole biblique de Jérusalem, Bruxelles, Desclée de Brouwer, 2000
- *Traduction oecuménique de la Bible, comprenant l’Ancien et le Nouveau Testament*, Paris, Le Livre de Poche, 2000
- *La Sainte Bible*, édition revue avec références, trad. Louis Segond, Paris, Société biblique française, 2002
- *Ecrits apocryphes chrétiens, tome I*, Paris, La Pléiade, 1997
- *The Nag Hammadi Library in English*, sous la dir. de James R. Robinson, San Francisco, Harper, 1990
- *Ecrits intertestamentaires*, Paris, La Pléiade, 1987
  
- ALCEE, *Fragments*, trad. Gauthier Liberman, 2 vol., Paris, Les Belles Lettres, 2002 (2<sup>e</sup> édition)
- ALCEE, SAPHO, *Fragments*, trad. Théodore Reinach et Aimé Puech, Paris, Les Belles Lettres, 2003 (7<sup>e</sup> édition)
- ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. Jules Tricot, 4 vol., Paris, Vrin, 2000

- ARISTOTE, *Organon : I. Catégories, II. De l'interprétation*, trad. Jules Tricot, Paris, Vrin, 1992
- AULU-GELLE, *Les Nuits attiques*, trad. Yvette Julien et René Marache, 4 vol., Paris, Les Belles Lettres, 2002 (2<sup>e</sup> édition)
- CATULLE, *Poésies*, texte établi et traduit par Georges Lafaye, revu par Simone Viarre et Jean-Pierre Néraudau, introduction et notes par J.-P. Néraudau, Paris, Les Belles Lettres, 2002
- CICERON, *Brutus*, trad. Jules Martha, Paris, Les belles Lettres, 2003
- CICÉRON, *Correspondance*, divers traducteurs, 11 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1934 – 1980 (diverses éditions selon le volume)
- CICÉRON, *De l'Orateur*, trad. Edmond Courbaud, Paris, Les Belles Lettres, 2002 (8<sup>e</sup> édition)
- CICERON, *Des termes extrêmes des Biens et des Maux*, trad. Jules Martha, 2 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1989 (5<sup>e</sup> édition)
- CICÉRON, *L'Orateur – Du meilleur genre d'orateur*, trad. Albert Yon, Paris, Les Belles Lettres, 2002 (2<sup>e</sup> édition)
- CICÉRON, *Tusculanes*, trad. Jules Humbert, 2 vol., Les Belles Lettres, 1997 (5<sup>e</sup> édition)
- HOMERE, *L'Iliade*, édition sous la direction d'Hélène Montsacré, trad. Paul Mazon, 3 vol., Paris, Les Belles Lettres, 2002
- HOMERE, *L'Odyssée*, introduction de Eva Cantarella, notes par Silvia Milanezi, trad. Victor Bérard, Paris, Les Belles Lettres, 2002
- HOMERE, *L'Odyssée*, trad. Philippe Jaccottet, postface de François Hartog, Paris, La Découverte, 2000
- HORACE, *Epîtres*, trad. François Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres, 2002 (10<sup>e</sup> édition)
- HORACE, *Odes et Epodes*, trad. François Villeneuve, éd. revue et corrigée par Joseph Hellegouarc'h, Paris, Les Belles Lettres, 2002 (2<sup>e</sup> édition)
- HORACE, *Odes*, trad. François Villeneuve, introduction et notes d'Odile Ricoux, Paris, Les Belles Lettres, 2002
- HORACE, *Satires*, trad. François Villeneuve, introduction et notes d'Odile Ricoux, Paris, Les Belles Lettres, 2002
- SAINT JÉRÔME, *Correspondance*, trad. Jérôme Labourt, 8 vol., Paris, Les Belles Lettres, 2002

- PLATON, *Cratyle*, trad. Louis Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 2003 (7<sup>e</sup> édition)
- PLATON, *Cratyle*, trad. Catherine Dalimier, Paris, Garnier-Flammarion, 1998
- PLATON, *Hippias Majeur – Charmide – Lachès – Lysis*, trad. Alfred Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 2003 (8<sup>e</sup> édition)
- PLATON, *Ion – Ménexène – Euthydème*, trad. Louis Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 2003 (9<sup>e</sup> édition)
- PLATON, *Ion*, trad. Monique Canto, Paris, Garnier-Flammarion, 1989
- PLATON, *Phèdre*, texte établi par Claudio Moreschini, trad. Paul Vicaire, préf. Jacques Brunschwig, présentation et notes par Guy Samama, Paris, Les Belles Lettres, 2002
- PLATON, *Phèdre*, trad. Luc Brisson, Paris, Garnier-Flammarion, 1989
- PLATON, *La République*, trad. Emile Chambry, intr. Auguste Dies, 3 vol., Paris, Les Belles Lettres, 2002 (10<sup>e</sup> édition)
- PLINE LE JEUNE, *Lettres*, trad. Marcel Durry et Anne-Marie Guillemin, 4 vol., Paris, Les Belles Lettres, 2002 – 2003 (diverses éditions selon volume)
- PROPERCE, *Elégies*, trad. Pierre Boyancé, Paris, Les belles Lettres, 1968

### ***Sources secondaires***

- *Encyclopaedia Universalis*, Paris, éditions Encyclopaedia Universalis, 2003
- *Jérôme, entre l'Occident et l'Orient* (Actes du colloque de Chantilly, septembre 1986), Paris, Études augustiniennes, 1988
- ALCOULOUMBRE, Thierry, « Textes et traduction sur la scène, contribution au dialogue entre les cultures », in *Europe*, n°904-905, août-septembre 2004
- ARENDT, Hannah, *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1999
- ASSMANN, Jan, “Translating Gods : Religion as a Factor of (Un)Translatibility”, in BUDDICK, Stanford & ISER, Wolfgang, *The Translatability of Cultures – Figurations of the Space Between*, Stanford, Stanford University Press, 1996
- BAKER, Mona, MALMKJAER, Kirsten, *The Encyclopedia of Translation Studies*, Londres et New York, Routledge, 1998
- BALLARD, Michel, *De Cicéron à Benjamin. Traducteurs, traductions, réflexions*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1992
- BENJAMIN, Walter, « La Tâche du traducteur » in *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000

- BERMAN, Antoine, *Pour une critique des traductions : John Donne*, Paris, Gallimard, 1995
- BERMAN, Antoine, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, Paris, Seuil, 1999
- BERMAN, Antoine, *L'épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard, 1984
- BICKERMAN, Elias J., *The Jews in the Greek Age*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1988
- BOURDIEU, Pierre, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982
- CAMILLERI, Andrea, « Le destin de Babel », in *Courrier international*, hors-série, mars-avril-mai 2003
- CARRATELLO, Ugo, *Livio Andronico*, Roma, Cadmo editore, 1979
- CAVALLO, Guglielmo, CHARTIER, Roger, *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, Paris, Le Seuil, 2001
- CHRETIEN, Jean-Louis, *Saint Augustin et les actes de parole*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002
- DELISLE, Jean, WOODSWORTH, Judith (eds.), *Les traducteurs dans l'histoire*, Ottawa, UNESCO et Presses de l'Université d'Ottawa, 1995
- DETIENNE, Marcel, *les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1967
- DUPONT, Florence, VALETTE-CAGNAC, Emmanuelle (ed.), *Façons de parler grec à Rome*, Paris, Belin, 2005
- ERNOUT & MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 2001
- FOZ, Clara, *Le Traducteur, l'Eglise et le Roi*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1998
- KAHN, Laurence, *Hermès passe, ou les ambiguïtés de la communication*, Paris, Maspero, 1978
- KAIMIO, Jorma, *The Romans and the Greek language*, Helsinki, Societas scientiarum Fennica, 1979
- KEDAR-KOPFSTEIN, Benjamin, *The Vulgate as a Translation. Some Semantic and Syntactical Aspects of Jerome's Version of the Hebrew Bible*, Thèse de doctorat, Jérusalem, Université hébraïque de Jérusalem, 1968
- KELLY, J.N.D., *Jerome. His Life, Writings, and Controversies*, Londres, Duckworth, 1995

- KELLY, Louis G., *The True Interpreter. A History of Translation Theory and Practice in the West*, Oxford, Basil Blackwell, 1979
- KIELAR, Barbara Z., « Textual Equivalence or Relevance – a conceptual dilemma in translation theory and practice » in *Transfert des cultures par le biais des traductions littéraires*, Bruxelles – Paris, A.I.M.A.V. – Didier érudition, 1999
- LADMIRAL, Jean-René, *Traduire – Théorèmes pour la traduction*, Paris, Gallimard, 1994
- LARBAUD, Valery, *Sous l'invocation de Saint Jérôme*, Paris, Gallimard, 1997
- LEFEVERE, André, *Translation / History / Culture : A Sourcebook*, Londres et New York, Routledge, 1992
- LEVINE, Lee I., *Judaism and Hellenism in Antiquity. Conflict or Confluence?*, Seattle et Londres, University of Washington Press, 1999
- LEVY, Carlos, « Cicéron créateur du vocabulaire latin de la connaissance : Essai de synthèse », in *La langue latine langue de philosophie. Actes du colloque organisé par l'Ecole Française de Rome avec le concours de l'Université de Rome « La Sapienza »*, Rome, Palais Farnèse : Collection de l'Ecole Française de Rome, 1992
- MARGOT, Jean-Claude, *Traduire sans trahir. La théorie de la traduction et son application aux textes bibliques*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1979
- MARROU, Henri Irénée, *Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, De Boccard, 1983
- MEREDITH, Peter, METCALF, Stephen et PRICE, Jocelyn (ed.), *The Medieval Translator – The Theory & Practice of Translation in the Middle Ages*, Cambridge, D.S. Brewer, 1989
- MESCHONNIC, Henri, *Poétique du traduire*, Paris, Verdier, 1999
- MOMIGLIANO, Arnaldo, *On Pagans, Jews and Christians*, Middletown, Wesleyan University Press, 1987
- MOUNIN, Georges, *Les problèmes théoriques de la traduction*, Paris, Gallimard, 1998
- OUSTINOFF, Michaël, *La Traduction*, Paris, P.U.F., 2003
- REISS, Katharina, VERMEER, Hans J., *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie*, Tübingen, M. Niemeyer, 1984
- RENER, Frederick M., *Interpretatio. Language and Translation From Cicero to Tytler*, Amsterdam – Atlante, Rodopi, 1989
- RICOEUR, Paul, *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004

- ROBINSON, Douglas, “Classical Theories of Translation from Cicero to Aulus Gellius”, in *TextconText*, Heidelberg, Julius Gross Verlag, 1992
- ROBINSON, Douglas, « The Ascetic Foundations of Western Translatology : Jerome and Augustine », in *Translation and Literature*, vol.1, Edimbourg, Edinburgh University Press, 1992
- STEINER, George, *Après Babel*, Paris Albin Michel, 1998
- VALERY, Paul, *Tel Quel*, Paris, Gallimard, 1996
- WAECHTEL, Nathan, *La vision des vaincus*, Paris, Gallimard, 1992
- VALLETTE-CAGNAC, Emmanuelle, *Anthropologie de la lecture dans la Rome antique*, thèse de doctorat sous la direction de Florence Dupont, Paris, E.P.H.E., Ve section, 1993
- WALTHER, Henriette, *L’aventure des langues en Occident*, Paris, Robert Laffont, 1993
- VAN HOOFF, Henri, *Histoire de la traduction en Occident. France, Grande-Bretagne, Allemagne, Russie, Pays-Bas*, Paris – Louvain-la-Neuve, Duculot, 1995
- WERNER, Hans-Joachim, *Skizzen zu einer Geschichte der Translation. I. Anfänge. Von Mesopotamien bis Griechenland. Rom und das frühe Christentum bis Hieronymus*, Francfort, Verlag für Intellektuelle Kommunikation, 1992



## **Table des matières**

### **Introduction (p. 2)**

### **Section 1 – Traduction et tradition : Jérôme et l’héritage de la *latinitas* (p. 12)**

*Introduction (p. 12)*

*Chapitre 1 – La traduction à Rome : du traducteur orateur au traducteur poète (p. 14)*

- A) Sous l’invocation de Vertumne
- B) Le cadre théorique cicéronien
- C) Le *fidus interpres* selon Horace et quelques autres

*Chapitre 2 – Pourquoi traduire ? Le traducteur, agent de l’hégémonie romaine (p. 26)*

- A) Fonctions de la traduction à Rome
- B) L’économie de la traduction à Rome
- C) La traduction : « affaire d’estomac », affaire de conquête

*Chapitre 3 – Jérôme et les stratégies de traduction romaines (p. 35)*

- A) Jérôme traducteur et les critères de la rhétorique romaine
- B) Traduction ou *conversio* ?
- C) Une *latinitas* cantonnée à la prose ?

*Conclusion (p. 43)*

### **Section 2 – Traduction et religion : Jérôme ou la traduction du divin (p. 44)**

*Introduction (p. 44)*

*Chapitre 1 – Traduire le texte sacré (p. 47)*

- A) Fondations d’une traduction – la traduction comme fondation
- B) La *Versio vulgata* : enjeux d’une re-traduction
- C) La traduction et le mystère

*Chapitre 2 – Jérôme et le glissement de la visée du traducteur (p. 59)*

- A) Prémonitions platoniciennes
- B) « Babel, où est ta victoire ? »
- C) Le renversement hiéronymien de la rhétorique romaine

*Chapitre 3 – Jérôme et les contradictions du traducteur (p. 67)*

- A) La tension entre le mode et la visée du traducteur
- B) La traduction marquée du péché originel
- C) La traduction comme choix

*Conclusion (p. 74)*

### **Section 3 – Traduction et autorité : Saint Jérôme, du traducteur conquérant au traducteur copiste (p. 75)**

*Introduction (p. 75)*

*Chapitre 1 – Jérôme ou la naissance de la contrainte en traduction (p. 78)*

- A) La controverse entre Jérôme et Augustin
- B) L'affaire de la lettre d'Epiphane de Salamine à Jean de Jérusalem
- C) Conséquences des « tribulations du saint Docteur »

*Chapitre 2 – Le traducteur face à l'autorité (p. 86)*

- A) La traduction comme enjeu théologico-politique
- B) Des « traductions pour le tiroir » ?
- C) La peur de traduire

*Chapitre 3 – Le cénobite et l'ermitte : Jérôme et l'émergence du traducteur ascète (p.94)*

- A) Jérôme traducteur : un « ermite kabbaliste » ?
- B) Jérôme traducteur : un « cénobite lettré » ?
- C) Ascèse antique et culture moderne du traducteur

*Conclusion (p. 103)*

**Conclusion (p. 104)**

**Bibliographie (p. 107)**