

Université de Paris X – Nanterre

UFR de Littérature, Langages et Philosophie

MEMOIRE DE MASTER II

HISTOIRE ET ACTUALITÉ DE LA PHILOSOPHIE

Anna SVENBRO

**JÉRÔME, AUGUSTIN, BOÈCE : DÉBATS SUR LA
QUESTION DE LA TRADUCTION À LA FIN DE
L'ANTIQUITÉ ET AU DÉBUT DU MOYEN-ÂGE**

Mémoire préparé sous la direction de M. Jean-René Ladmiral

Année universitaire 2006-2007

Remerciements

Je tiens tout d'abord à exprimer mes plus vifs remerciements à M. Jean-René Ladmiraal, Professeur à l'Université de Paris X – Nanterre, qui a bien voulu m'accueillir dans le cadre du Master II « Histoire et actualité de la philosophie », me suivre, me prodiguer ses précieux conseils tant du point de vue de la méthode que du contenu, et diriger les recherches ayant conduit au présent travail.

Je porte ma gratitude à M. Jean Delisle, Professeur, Directeur de l'École de traduction et d'interprétation de l'Université d'Ottawa, pour ses chaleureux encouragements et ses éclaircissements bibliographiques déterminants dans l'élaboration de la présente étude.

Merci aussi à Nils Grünwald pour m'avoir patiemment soutenue au cours de mes recherches.

Je tiens enfin à témoigner ma reconnaissance à mon père, helléniste et spécialiste du monde gréco-romain, qui a su me donner de judicieux conseils, et relire mon travail avec un œil critique. Ce mémoire lui est dédié.

Introduction

« Traduire est un jeu plutôt qu'une science ; il y a des parties, des coups et donc des règles ; fixer des règles d'*objectivité*, elles-mêmes amendables, révisables, par rapport à quoi une *partie* peut être estimée perdue, ou trichée, etc., c'est tout un *art*. »¹ L'affirmation du poète Michel Deguy, traducteur, entre autres, de Martin Heidegger et de Paul Celan, a de quoi surprendre, voire laisser perplexe à la première lecture. La traduction ne serait-elle donc avant tout qu'un divertissement, un amusement, un badinage selon une règle fixée arbitrairement, plutôt qu'une pratique raisonnée s'intégrant dans un système de savoirs, de connaissances déterminé ? Ce serait méconnaître la polysémie du terme de jeu, et l'ambiguïté de la vision de la traduction comme activité ludique.

Les traducteurs ne savent que trop que leur activité prend depuis longtemps les aspects d'un jeu, sinon cruel, du moins sérieux, pour aller du côté des *joca seria* cicéroniens. Le jeu prend souvent la forme d'une partie de cache-cache, où « l'effacement » est pour le traducteur « [sa] façon de resplendir »², pour reprendre l'expression de Philippe Jaccottet, autre traducteur-poète. Le jeu est aussi fréquemment marqué par la compétition, le traducteur étant sans cesse soumis à l'évaluation de la sphère publique, et, en premier lieu, des autres traducteurs (qu'il s'agisse de professionnels, ou de lecteurs critiques et polyglottes). Le jeu est parfois dangereux : on ne compte plus au cours de l'histoire les traducteurs qui, du fait de ce qu'il traduisaient ou de la manière dont ils s'acquittaient de leur tâche de traducteurs, ont été voués à l'exil, à l'emprisonnement ou à la mort. Sans aller aussi loin, on peut affirmer que le jeu, pour celui qui s'adonne à la pratique de la traduction, implique presque toujours le fait d'interagir avec un contexte particulier et de se mouvoir en fonction de celui-ci. La traduction fait jeu avec un certain nombre de contraintes, avec un certain nombre de règles : en cela, elle n'est peut-

¹ DEGUY, Michel, « Traduire », dans *La Raison poétique*, p. 114.

² JACCOTTET, Philippe, *Poésie 1946-1967*, p. 76.

être pas une science au sens où nous l'entendons de nos jours, mais elle se rapproche du terme latin de *scientia* (et, dans une moindre mesure, du terme allemand de *Wissenschaft*), d'un savoir raisonné et normatif, validé par une institution. Aujourd'hui, que la traduction soit un jeu ou une science, on ne peut pas la penser sans règles, « règles d'*objectivité* » selon Deguy, qui tournent le rapport du traducteur à son activité non seulement vers un extérieur qui le surveille, le contrôle, voire le sanctionne, mais vers un objet, le texte traduit, qui devient problématique.

Ces « règles d'*objectivité* », principes et méthodes qui servent à conduire, à régir, à décrire ou prescrire une régularité, à montrer l'exemple, font question du fait de leur caractère partiel, voire imparfait : elles sont « amendables, révisables », elles s'élaborent de manière récursoire, rétroactive. Le traducteur réfléchit, modifie sa pratique ainsi que sa traduction chemin faisant, il fait « amende honorable », selon l'expression consacrée, en faisant publiquement l'aveu du caractère imparfait de sa production : car, chez Deguy, la partie n'est jamais gagnée, elle « peut être estimée perdue ou trichée », le traducteur est soit irrémédiablement désavantagé, soit suspecté de tromperie, de trahison (d'où le fameux « *traduttore traditore* ») par rapport aux règles de sa pratique. Ces règles ne sont d'ailleurs pas issues d'un savoir rationnel, mais sont un « art ». Celui qui les fixe, qui légifère, qui dit ce qui est permis et défendu, et qui inaugure une situation de contrôle et d'autorité, doit faire preuve d'adresse lorsqu'il les énonce, et d'habileté dans son choix des moyens de les faire respecter. C'est que le renoncement à considérer la traduction comme science pour faire des règles de la traduction un art prend une résonance politique : le théoricien qui légifère en matière de traduction ne doit-il pas faire preuve de la *virtù* chère à Machiavel face à la *fortuna* des textes à traduire, des différents traducteurs et du contexte historique ?

Alors que la théorisation de la traduction semble être un paradigme introuvable en Grèce ancienne, la réflexion des Romains en matière de traduction est en revanche explicite, positive, et de surcroît bien documentée. C'est ainsi que l'on peut

affirmer, comme le fait Douglas Robinson³, que la théorie de la traduction naît à Rome, la culture romaine étant d'emblée une « culture-de-la-traduction », pour reprendre l'expression forgée par Antoine Berman⁴, fondant le sol des lettres latines par l'annexion traduisante du patrimoine littéraire grec. On doit à Cicéron avec son *De Oratore* (55 av. J.C.) et surtout son *De optimo genere oratorum* (46 av. J.C.), suivi par Horace et son *Ars poetica* (19-17 av. J.C.), Pline le Jeune et sa *Lettre à Fuscus Salinator* (85 ap. J.C.), Quintilien et son *Institution Oratoire* (96 ap. J.C.) ainsi qu'Aulu Gelle et ses *Nuits Attiques* (100 ap. J.C.) cette « naissance » de la théorie de la traduction en Occident.

Mais cette paternité romaine des premières réflexions sur la traduction et des premiers principes et méthodes s'appliquant à l'activité du traducteur ne doit pas nous induire en erreur. En effet, comme le souligne Douglas Robinson⁵, la théorie de la traduction romaine paraît bien éloignée de notre sensibilité actuelle : les visages de Cicéron, Horace et des autres penseurs romains de la traduction paraissent comme autant de fresques effacées par le cours du temps, et leur vision de la traduction a plus ou moins disparu. Trop libre pour nous, trop hypertextuelle, voulant donner trop libre cours à la subjectivité du traducteur pour que nous la prenions au sérieux, elle s'est, du moins, fortement atténuée devant la sacralisation du texte à traduire, et devant la naissance de la figure du traducteur soumis à des « règles fixées objectivement ». Traducteur dont le jeu entre les textes et les langues est une lutte contre lui-même et une lutte avec le domaine public qui le contrôle, voire le sanctionne comme « mauvais traducteur », comme « traducteur traître ». Et Robinson de déclarer :

« La 'traductologie' en Occident, le *logos* au sujet de la traduction, les limites au sein desquelles la traduction en Occident est enserrée de manière normative, la 'science' de la traduction que nous reconnaissons comme science en tant qu'elle est logique et normative, débute définitivement non pas dans l'Antiquité classique mais dans l'Antiquité chrétienne.⁶ »

³ ROBINSON, Douglas, « The Ascetic Foundations of Western Translatology: Jerome and Augustine », in *Translation and Literature*, vol.1, p.3.

⁴ BERMAN, Antoine, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, p. 31.

⁵ ROBINSON, Douglas, *Ibid.*

⁶ ROBINSON, Douglas, *Ibid.* C'est nous qui traduisons.

Plus que de « nos ancêtres les Romains », pour reprendre le titre d'un ouvrage de Roger Hanoune et John Scheid⁷, plus que de Cicéron, d'Horace et de leurs continuateurs de la Rome antique, notre vision, notre manière de théoriser la traduction, d'en fixer les principes, les méthodes et les règles, sont héritières et tributaires de Jérôme, d'Augustin, de Boèce, et de mille cinq cent ans de culture et de civilisation chrétiennes.

C'est en effet autour des trois figures cardinales de la fin de l'Antiquité et du début du Moyen-Âge que sont Jérôme, Augustin et Boèce que se jouent la disparition de la conception romaine de l'acte de traduire et l'émergence de celle qui est la nôtre, c'est à travers les débats et controverses auxquels ils prennent part que nous pouvons distinguer les traits qui contribueront à dessiner la figure médiévale, puis moderne, du traducteur. Cardinales, les figures de Jérôme, Augustin et Boèce le sont à plus d'un titre. Même si aucun de ces personnages n'a réellement revêtu la pourpre cardinalice (sauf, pour Jérôme, dans la peinture dix-septième, du fait de son statut de conseiller du pape Damase), nous avons affaire à des figures majeures de l'histoire des premiers temps du christianisme (Jérôme et Augustin sont deux des quatre Pères de l'Église avec Ambroise de Milan et Grégoire le Grand), en même temps que de l'histoire de la traduction. Fondatrices d'une nouvelle conception de l'acte de traduire dont la force se fait ressentir jusqu'à nos jours, elles sont aussi des charnières (*cardines*), des pivots entre deux époques et deux systèmes discontinus en matière de théorisation et de pratique de la traduction : dans le sillage de leurs débats, on délaisse le système « cicéronien » pour construire un système « chrétien », si l'on reprend l'alternative posée dans le songe relaté dans la *Lettre 22 à Eustochium* de Jérôme⁸.

Jérôme (vers 347 – 419 ou 420) et Augustin (354 – 430) sont presque exactement contemporains, et leurs vies, leurs préoccupations, leurs œuvres, qu'il s'agisse de traduction ou d'autres sujets, sont parfaitement à l'image de leur époque troublée : elles se situent à la croisée des chemins. Boèce (476 ou 480 – 524), qui vit pourtant

⁷ HANOUNE, Roger, SCHEID, John, *Nos ancêtres les Romains*, Paris, Gallimard, 1995.

⁸ SAINT JEROME, *Correspondance*, tome I, 22, p.145.

plus d'un siècle après eux et prend position à partir de leur théorisation, appartient, lui aussi, à cette époque du « déjà plus et pas encore ».

La charnière qu'incarnent Jérôme, Augustin et Boèce est tout d'abord historique. Ainsi, Augustin sera toujours associé depuis l'ouvrage d'Henri-Irénée Marrou à « la fin de la culture antique »⁹. L'Empire romain d'Occident se décompose peu à peu sous le coup des invasions barbares. Rome est mise à sac par Alaric en 410, Jérôme, à Bethléem, s'en désole, cependant qu'Augustin compose *De Civitate Dei*. Augustin qui, d'ailleurs, s'éteindra pendant le siège que les Vandales feront subir à Hippone, la ville dont il est l'évêque. Le dernier empereur romain d'Occident, Romulus Augustule, « dont le nom résume onze siècles d'histoire romaine »¹⁰ selon Axel Tisserand, est déposé par Odoacre, roi des Hérules, en 476, année de naissance de Boèce selon la tradition. Cette fin de l'Antiquité et ce début du Moyen-Âge sont l'époque de l'émergence des cours barbares et d'un nouveau mode d'organisation politique et culturelle, loin de Rome, où l'héritage antique est souvent détruit mais parfois conservé. Ainsi la cour de Ravenne, où Boèce, à la fois « dernier des Romains » et, selon Paul Renucci, « père du Moyen-Âge européen »¹¹, s'établit aux côtés de Cassiodore durant le règne du roi Ostrogoth Théodoric. Ce versant historique se double d'un versant spirituel et culturel, théologique et politique. Après la conversion de Constantin au Christianisme en 313, puis une dernière tentative de restauration du culte païen sous le court règne de Julien l'Apostat (360-363), puis la restauration définitive du Christianisme comme religion d'Etat et la proclamation de l'unité de la foi par Théodose en 381, on voit, en cette fin de l'Antiquité, en cette aube du Moyen-Âge, que la Papauté et plus généralement l'Eglise émergent comme puissance à la fois spirituelle et temporelle, la chrétienté se constituant en communauté de croyants et devant préserver son unité.

Les itinéraires, les pensées et les débats de Jérôme, Augustin et Boèce sont aussi marqués par les points cardinaux de la géographie. Stridon en Dalmatie, Rome, Trèves, Aquilée, Antioche, Chalcis et son désert, Jérusalem, Constantinople,

⁹ MARROU, Henri Irénée, *Augustin et la fin de la culture antique*.

¹⁰ BOÈCE, *Traité théologique*, p. 8.

¹¹ RENUCCI, Paul, *L'aventure de l'humanisme européen au Moyen Âge (IXe–XIVe siècle)*, p. 20.

Bethléem... ces villes sont les stations de l'itinéraire tant géographique que spirituel de Jérôme, la carrière et « les tribulations du saint Docteur »¹² étant scandées par les multiples allers-retours que celui-ci fit entre l'Occident et l'Orient¹³. On pourrait en dire autant d'Augustin : de Thagaste à Hippone, en passant par Madaure, Carthage, Rome, Milan, Cassiciacum, Ostie, et les diverses autres cités où se déroulèrent les conciles (« on hésite entre dix-sept et dix-neuf », selon Lucien Jerphagnon¹⁴), celui-ci symbolise par son itinéraire la diversité de la romanité chrétienne¹⁵. Quant à Boèce, même si ses déplacements ne sont pas aussi variés, il est grandement marqué par la polarité, l'aller-retour incessant entre Rome, dont l'oubli est impossible pour le membre de la *gens Anicia* qu'il est, lui dont la famille « comptait dans ses rangs nombre de consuls et deux empereurs »¹⁶ (son nom complet est Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius, d'après Von Campenhausen¹⁷), et Ravenne, ville de la « Renaissance gothique » alors que « les foyers littéraires de Gaule et d'Afrique entrent alors en déclin »¹⁸.

Ces itinéraires tout autant géographiques que spirituels montrent également à quel point Jérôme, Augustin et Boèce sont au carrefour des cultures, aux confins des époques et des idiomes. *Vir trilinguis*, Jérôme est le disciple du grammairien Donat et manie avec éclat le latin et le grec. Il apprend l'hébreu lors de son séjour dans le désert de Chalcis, demandant maintes fois conseil, une fois établi à Bethléem, auprès de divers rabbins, pour cerner au plus près l'« *hebraica ueritas* » des textes de l'Ancien Testament, dans le cadre de son œuvre majeure, l'élaboration de la Vulgate. Il est donc un passeur entre les langues et les cultures.¹⁹ Augustin, citoyen

¹² LARBAUD, Valery, *Sous l'invocation de Saint Jérôme*, p. 42.

¹³ 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 placée sous le signe des échanges géographiques.

¹⁴ SAINT AUGUSTIN, *Oeuvres*, tome 1, p. XXIV.

¹⁵ Pour plus de détails concernant la biographie d'Augustin, on lira avec profits les différents ouvrages d'Henri-Irénée MARROU, *Augustin et la fin de la culture antique*, l'opuscule *Saint Augustin et l'augustinisme*, ainsi que la somme, revue et augmentée de Peter BROWN, *La vie de Saint Augustin*.

¹⁶ VON CAMPENHAUSEN, Hans, *Les Pères latins*, p. 325.

¹⁷ VON CAMPENHAUSEN, Hans, *Ibid.*

¹⁸ RENUCCI, Paul, *L'aventure de l'humanisme européen au Moyen Âge (IXe–XIVe siècle)*, p. 18.

¹⁹ On peut renvoyer à l'excellent ouvrage de J. N. D. KELLY, *Jerome. His Life, Writings, and Controversies* pour les précisions biographiques concernant Jérôme, ainsi que l'étude, plus ancienne, de Ferdinand CAVALLERA, *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*.

romain d'origine berbère, bien qu'entretenant des rapports problématiques avec la culture grecque qu'il appréhende très souvent au travers du prisme latin²⁰, reste, pour reprendre le mot de Marrou, le « représentant éminent de la culture antique »²¹, *uir eloquentissimus atque doctissimus*, tout en fondant une doctrine dont l'empreinte sur le christianisme et plus généralement la culture occidentale est toujours perceptible aujourd'hui. Quant à Boèce, il est un enfant d'une précocité exceptionnelle, nourri de Lettres grecques, parfaitement bilingue, qui acquiert très rapidement une large culture tant dans le domaine littéraire que scientifique (il est le père du *Quadrivium* médiéval²²), si l'on en croit Axel Tisserand²³. Malgré son goût pour l'étude et les vicissitudes de son époque, il occupe diverses fonctions politiques : sénateur, patrice et enfin consul en 510. C'est peut-être son implication dans l'action politique (qu'il paiera de sa vie en 524, exécuté sur l'ordre de Théodoric qui l'avait disgracié) qui motive le projet culturel et *a fortiori* le projet traductologique boétien, dans une Italie dominée par les Goths, où l'histoire n'est pourtant pas arrêtée, et où Rome, capitale de la Papauté et de l'Eglise catholique au sens étymologique du mot, de l'Eglise « universelle », demeure « au centre de l'univers ». Il s'agit de conserver par-delà les temps troublés une *latinitas* digne de ce nom, et de continuer à puiser dans sa source hellénique, à une époque où l'on lit moins le grec dans cette partie du Bassin Méditerranéen. Or, si l'on suit le jugement de Hans Von Campenhausen, l'œuvre de traduction de Boèce ainsi que la théorisation qu'il entreprend constituent une passerelle entre l'Antiquité et l'époque médiévale, en ce qu'elle permet non seulement au Moyen-Âge d'avoir accès à Aristote et à Porphyre entre autres, mais en ce qu'elle construit encore une terminologie philosophique qui sera un pont de la philosophie antique à la scholastique²⁴.

²⁰ 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 ».

²¹ MARROU, Henri-Irénée, *Saint Augustin et l'augustinisme*, p. 17.

²² VON CAMPENHAUSEN, Hans, *Les Pères latins*, p. 330.

²³ BOÈCE, *Traité théologiques*, p. 9-11.

²⁴ VON CAMPENHAUSEN, Hans, *Ibid*, p. 334.

Or, ces trois figures dialoguent, débattent et se commentent les unes les autres, directement ou indirectement. Dans le cas de Jérôme et d'Augustin, les débats sur la traduction sont directs : deux contemporains échangent leurs vues au sujet de la traduction, que celles-ci convergent ou divergent violemment, au travers de lettres, l'opinion et les réserves d'Augustin sur l'entreprise contemporaine de Jérôme visant à retraduire les textes sacrés se faisant jour dans plusieurs de ses traités philosophiques. La prise de position boétienne dans les débats sur la traduction à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Âge est quant à elle perceptible au cœur même de ce que Boèce traduit et commente, son œuvre de traducteur et de commentateur étant l'occasion pour lui d'effectuer des mises au point et d'avancer des explications sur sa pratique, où il se sert comme d'un tremplin de l'héritage hiéronymien et augustinien.

Cependant, à trop vouloir envisager les débats sur la traduction à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Âge de manière rétrospective, on risque fort d'en donner une vision biaisée et peu claire. En effet, comme le souligne Michel Ballard, la traduction, et *a fortiori* la réflexion sur la traduction, sa théorisation, « est déjà largement présente et absente »²⁵. S'il y a incontestablement des réflexions théoriques et des débats sur la question de la traduction à l'époque, leur degré d'élaboration, leur cohérence en sont encore à un stade embryonnaire et n'ont encore que peu de choses à voir avec la traductologie érigée en discipline que nous rencontrons de nos jours. C'est que la traduction n'est pas envisagée comme « activité autonome » et « clairement définie » : la réflexion sur le phénomène sera donc « présente sous les formes les plus diverses que génèrent les différences linguistiques et auxquelles on associe tant bien que mal le terme ou plutôt la notion de traduction. »²⁶ Les tentatives de caractérisation des divers questionnements sur la traduction plus ou moins en conflit les uns avec les autres à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Âge devront donc tenir compte du caractère extrêmement

²⁵ BALLARD, Michel, *De Cicéron à Benjamin. Traducteurs, traductions, réflexions*, p. 53.

²⁶ BALLARD, Michel, *Ibid.*

fuyant de la notion à l'époque, et même l'assumer comme un passage obligé de la réflexion.

A la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Âge, la traduction est tout d'abord une notion fuyante en raison de la discontinuité totale des manières de l'appréhender. Chez les uns, elle est abordée *ad hoc*, au beau milieu d'une pratique, très souvent pour défendre et illustrer celle-ci (Jérôme et Boèce sont les maîtres du genre), et l'on a parfois l'impression que le recul manque pour avoir une vision marquée du sceau de la systématité. Dans ce sens, on peut étendre à la fin de l'Antiquité chrétienne les propos qu'Eugene A. Nida tient à propos de la traduction romaine : on « était bien au fait des traductions et des techniques impliquées. Cependant il n'y avait pas d'étude systématique des principes et des procédures... On traduisait, tout simplement. »²⁷ Chez d'autres, en revanche (Augustin par exemple), la réflexion sur la traduction apparaît comme intégrée dans un système réflexif plus vaste, et dans un réel projet herméneutique ; mais cette réflexion ne trouve que peu d'écho dans une quelconque pratique de la traduction. Les démarches, les conceptions, sont de plus très variées ; même contradictoires, elles peuvent coexister au sein d'un même auteur, au niveau théorique ou pratique. Ainsi, pour essayer de rendre plus clairs les débats sur la traduction à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Âge à travers les figures de Jérôme, d'Augustin et de Boèce, il faudra cerner leurs considérations non pas d'un point de vue strictement théorique, mais méthodologique. Quelle est donc la manière dont chacun s'y prend pour appréhender le phénomène de la traduction ?

Au milieu des discontinuités, on trouve malgré tout un point de concordance. En effet, lorsque Jérôme, Augustin ou Boèce réfléchissent ou débattent sur la traduction, ils le font toujours en prenant pour objet le rapport du texte traduit à l'original. Nous voyons donc émerger, si l'on suit l'analyse que fait Inès Oseki-Dépré²⁸, et qui fait partiellement écho à la typologie élaborée par Jean-René

²⁷ NIDA, Eugene A., *Towards a Science of Translation*, p. 12. C'est nous qui traduisons.

²⁸ OSEKI-DÉPRÉ, Inès, *Théories et pratiques de la traduction littéraire*, p. 17.

Ladmiral²⁹, trois manières d'appréhender ce rapport : décrire, prescrire et prospecter (auxquelles font écho les deux premiers éléments du « quatrain théorique » des traductologies – prescriptive, descriptive, inductive, productive – chez Jean-René Ladmiral). Décrire, c'est-à-dire rendre compte de l'opération traduisante, partant des traductions ou des paratextes que constituent les préfaces, les commentaires, les échanges (polémiques ou non) pour essayer de caractériser d'une part les opérations, les transformations qu'on fait subir au texte de départ lors du passage de la langue de départ à la langue d'arrivée, et d'autre part du projet du traducteur et des stratégies qu'il met en œuvre pour le réaliser. Or, la méthode descriptive ne s'oppose pas complètement à la méthode prescriptive : dans les deux cas, des règles sont dégagées, la description leur donnant valeur de phénomène à répétition régulière, la prescription érigeant ces règles en normes. Dans les deux cas, on part souvent des remarques des traducteurs eux-mêmes, à ceci près que, dans le cadre d'une méthode prescriptive, le théoricien posera telle ou telle pratique en exemple (au sens étymologique du terme) à suivre. La méthode prospective, quant à elle, est plus difficile à caractériser, en tant qu'elle ne se réduit pas à recouvrir ce qui ne relève ni de la méthode descriptive, ni de la méthode prescriptive. Elle permet en revanche aux auteurs qui l'emploient pour cerner la notion de traduction de réfléchir sur la traduction de façon critique et éthique. La critique n'est pas envisagée ici sur un plan normatif, elle est une manière d'envisager l'activité du traducteur comme une « tâche »³⁰, pour reprendre l'expression forgée par Walter Benjamin : il ne s'agit pas de se contenter de décrire, d'expliquer, de louer ou de condamner les raisons ayant motivé tel ou tel choix de traduction. A travers la méthode prospective, le « souci » du texte, de la vie et de l'histoire qui lui sont propres se fait jour.

Pour mettre en lumière les différentes méthodes employées par, entre autres, Jérôme, Augustin et Boèce, à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Âge pour

²⁹ LADMIRAL, Jean-René, « Traductologiques », in *Le Français dans le Monde*, n° Spécial *Retour à la traduction*, août-septembre 1987, pp. 18-25. Cf. également LADMIRAL, Jean-René, « Les 4 âges de la traductologie – Réflexions sur une diachronie de la théorie de la traduction », in *L'histoire et les théories de la traduction* (Actes du colloque ETI/ASTTI), Genève, 1996.

³⁰ BENJAMIN, Walter, « La Tâche du traducteur » in *Œuvres I*.

appréhender et débattre autour de la notion de traduction, il est intéressant de convoquer un corpus assez précis, resserré autour de ces trois auteurs. Les diverses préfaces des œuvres de Jérôme sont pour nous l'occasion de réfléchir sur la méthode qu'il emploie pour envisager son rapport avec les textes qu'il traduit. La *Correspondance* de Jérôme, non seulement sa fameuse *Lettre 57 à Pammachius* sous-titrée *De optimo genere interpretandi*, mais encore ses échanges nourris avec Augustin autour de l'élaboration de la Vulgate, retiennent tout particulièrement notre attention : ces échanges auront un écho non négligeable dans la théorisation que développe Augustin dans plusieurs de ses traités, parmi lesquels *De Doctrina Christiana* et *De Civitate Dei*³¹. Quant à Boèce, on peut essayer de dégager sa manière d'appréhender la traduction au travers de ses propres traductions et commentaires d'Aristote et de Porphyre, dans le cadre plus général de sa vaste entreprise de traduction, d'adaptation et de commentaire, ce qui nous est parvenu n'en constituant qu'une partie.

Pourtant, si l'on peut décrire assez clairement la grande variété des réflexions autour de la notion de traduction par une typologie des méthodes d'approche du rapport entre la traduction (à la fois opération traduisante et texte traduit) avec l'original, on ne peut remonter qu'incomplètement aux sources des différents débats qui ont animé la fin de l'Antiquité et le début du Moyen-Âge autour de la question. Les causes du débat sont irréductibles à la variété des approches méthodologiques, qui ne s'opposent pas forcément, d'ailleurs, de manière tranchée, et peuvent coexister au sein de l'approche d'un même auteur. Une fois encore, l'origine des divergences et des débats est à chercher dans un second point de concordance entre Jérôme, Augustin et Boèce, dans ce qui ne fait justement pas ou plus débat, à savoir la notion de fidélité. La figure du *fidus interpres*, vilipendée chez Horace comme « servile », est devenue en contexte chrétien, celui de la traduction des Écritures, d'une pratique de la traduction devenue « religieuse », une valeur positive. Là encore, tout le problème réside dans l'objet principal à partir

³¹ Pour des raisons de cohérence et de clarté, nous nous référerons, sauf indication contraire, à la traduction française des Œuvres complètes de Saint Augustin éditée sous la direction de Lucien Jerphagnon dans la bibliothèque de la Pléiade.

duquel on comprend l'acte de traduire : le texte. Il s'agit, lorsque l'on considère la traduction par rapport au texte qu'on traduit, d'être fidèle à ce texte. Or, une caractérisation univoque de la fidélité au texte paraît absolument introuvable. A quoi donc être fidèle dans ce texte ? A l'Esprit ou à la Lettre ? Encore faut-il s'entendre sur ce que ces deux derniers termes recouvrent ! D'autant plus qu'on assiste selon les auteurs à un glissement des acceptions des différents termes. Ainsi, aux fortunes de l'expression *fidus interpres* répondent les fortunes de l'adage « *non uerbum pro uerbo* » : ce qu'on oppose au mot à mot fait l'objet d'un glissement terminologique et théorique, selon que l'adage est arraché de son cadre cicéronien originel pour être convoqué dans le cadre hiéronymien, augustinien ou boétien. C'est ainsi qu'au cours de la période qui nous concerne, le glissement qui s'opère va d'abord de la fidélité à la forme à la fidélité à la signification, puis à la fidélité au signe, de la pragmatique à la sémantique, et de la sémantique à la syntactique.

Dans le contexte théologique et politique agité que sont la fin de l'Antiquité et le début du Moyen-Âge, la notion de fidélité prend des accents tout à fait particuliers. Le renversement qui fait du *fidus interpres* une figure positive n'est peut-être pas seulement dû au changement de mode de théorisation de la traduction, du mode romain au mode chrétien. Avec les invasions barbares et l'avènement de plusieurs royaumes où l'administration, sur les dépouilles de l'Empire romain d'Occident, est rudimentaire, où les désordres généralisés conduisent au déclin ou à la fermeture des établissements d'enseignement, l'époque est en effet celle d'une crise de la transmission, la culture, la tradition n'étant plus à l'abri que dans quelques îlots privilégiés, cependant que l'aristocratie barbare reste pour l'essentiel imperméable à la culture latine, et que les chrétiens continuent, sauf quelques exceptions (parmi lesquelles Sidoine Apollinaire), de se détacher de la culture d'origine païenne au profit d'une culture chrétienne dérivée des Ecritures et de la vie des saints. L'injonction à la fidélité en traduction sonne donc dans ce contexte comme une promesse de transmettre, de transporter une tradition et un héritage dans le temps, de communiquer à la fois dans le temps et dans une communauté. Elle souligne également les ambiguïtés de l'acte de transmission, qui traverse et transforme ce

qui est transmis, où préservation rime avec innovation. La traduction, en tant qu'agent de transmission d'un patrimoine culturel menacé, et, plus encore, d'un système théologique et d'une organisation politique en (re)construction, fait donc de plus en plus l'objet d'un contrôle serré, alors que l'Eglise catholique émerge comme autorité temporelle, et qu'elle fait du contrôle de la transmission des divers corpus l'un des fondements de son pouvoir.

Au vu de ce qui précède, la fidélité est tout autant une réponse à une crise qu'une acceptation de nouvelles règles du jeu pour le traducteur. Le *fidus interpres* est le traducteur qui doit désormais se soumettre, voir accepter de s'exposer à la vindicte lorsqu'il entreprend d'accomplir sa tâche. Comme vecteur contrôlant la transmission d'un corpus et d'une tradition nouvelle, sur laquelle repose une autorité nouvelle, celle de l'Eglise, le traducteur, parce qu'il choisit de traduire et par ce qu'il choisit de traduire, est alors considéré, à certains égards, comme une main de Dieu. Mais l'ambiguïté de la notion de transmission fait que le traducteur est également perçu comme potentiellement dangereux, comme devant faire l'objet d'un rétrocontrôle de la part de l'institution, et de l'institution ecclésiastique en particulier : le fait qu'il puisse s'écarter des règles du jeu imposé avec « l'art et la manière » par l'institution reconnue compétente est alors considéré comme une menace pour l'autorité de celle-ci.

Pour aborder les débats sur la traduction à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Âge à travers l'étude des figures de Jérôme, d'Augustin et de Boèce, dans tout ce que les concepts en jeu peuvent poser comme difficultés, dans tout ce qu'ils peuvent avoir de fuyant, nous sommes par conséquent amenés à élaborer une première classification des théories en présence. Il s'agit d'essayer de dégager progressivement, de plus en plus clairement, les éléments principaux de la compréhension de l'acte de traduire au tournant des deux époques. Cette première classification sera d'ordre méthodologique. En effet, les trois personnages convoqués au cours de cette étude auront recours à trois outils principaux, trois méthodes prédominantes afin d'alimenter les débats : la description d'une part, la prescription d'autre part, et enfin la prospective (section 1).

Les différentes méthodes qui président à la théorisation de l'opération traduisante peuvent néanmoins coexister au sein d'une même pratique. En outre, les discontinuités théoriques rencontrées au sujet des méthodes pour comprendre le phénomène de la traduction ne rendent que partiellement compte de son caractère problématique, voire désespérément aporétique. A plus forte raison, elles n'expliquent pas du tout l'âpreté des débats et le caractère tranché des prises de positions successives qui sont autant de renversements et de volte-faces. C'est que nous ne devons plus nous tourner vers les méthodes utilisées pour débattre, mais affronter l'objet principal des débats sur la traduction à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Âge : le texte, auquel le traducteur doit être désormais fidèle. Mais fidèle à quoi ? A son esprit ou à sa lettre ? Ou plutôt, à sa forme, sa signification ? Son signifié ou son signifiant ? La fidélité au texte doit-elle être à sa pragmatique, à sa sémantique, voire à sa syntactique ? Que privilégier, que combiner, la fidélité est-elle possible en fin de compte ? Si elle ne l'est pas, ne rend-elle pas caduque l'entreprise de traduction (section 2) ?

Or, qu'elles trouvent ou non une solution, ces dichotomies au caractère parfois aporétique appelleront, face à la persistance des pratiques de traduction envers et contre tout à l'époque troublée qui nous intéresse, une mise en perspective historique, théologique et politique. En effet, l'enjeu principal de la traduction est un enjeu de transmission d'un corpus fragile de par sa nouveauté, ou de par son appartenance à une culture vouée à disparaître. Il est donc intéressant d'étudier les mécanismes d'ordre politique et /ou religieux qui président à la hiérarchisation et au contrôle de cette transmission, le contrôle s'appliquant à la fois au langage, au texte et à la figure du traducteur (section 3).

Section 1 – Décrire, prescrire, prospecter : éléments pour une typologie des théories de la traduction à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Âge

Introduction

Se pencher sur la nature des débats sur la traduction à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Âge s'avère une tâche extrêmement malaisée, voire impossible, si l'on ne tente pas de remonter à leurs sources, et de dégager quelles sont les positions respectives que prennent les penseurs de l'époque comme point de départ de leur réflexion sur le phénomène. Or, lorsqu'il s'agit de caractériser ces diverses positions théoriques, et ce, même en resserrant notre étude sur les trois figures dominantes que sont Jérôme, Augustin et Boèce, nous nous heurtons à un certain nombre de difficultés.

Celles-ci sont de plusieurs ordres : la première tient au caractère ambigu de la notion de traduction en elle-même, désignant, comme le souligne Jean-René LADMIRAL « la pratique traduisante, l'activité du traducteur (sens dynamique) et le résultat de cette activité, le texte-cible lui-même (sens statique) »³². Même si le texte produit par l'activité de traduction a pour finalité de dispenser de la lecture de l'original³³, l'oubli de l'original, l'oubli du statut de traduction de ce texte, l'oubli du travail du traducteur sous-jacent, est impossible. Or, le fait de considérer la traduction dans le rapport entre le texte traduit et l'original, s'il apparaît comme étant un choix assez satisfaisant sur le plan tant théorique que pratique, ne va pas non plus sans poser quelques problèmes du fait des divergences d'appréciation et de définition de ce rapport. La deuxième difficulté est quant à elle d'ordre plus historique : même si l'activité de traduction et les problèmes qu'elle pose ont toujours été marquées par une sorte d'occultation, en tant que la traduction est une

³² LADMIRAL, Jean-René, *Traduire – Théorèmes pour la traduction*, p. 11.

³³ LADMIRAL, Jean-René, *Ibid.*, p. 87.

« activité souterraine, cachée »³⁴, une activité toujours seconde, le caractère parcellaire, non systématique de la réflexion sur la traduction, le statut d'arrière-plan qu'occupe la question de la traduction est particulièrement perceptible à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Âge. Il faut chercher par exemple les éléments du questionnement sur le phénomène de la traduction chez Augustin dans les multiples replis de sa réflexion sur le langage, l'enseignement, la transmission, en tant que ce questionnement est totalement subordonné au projet herméneutique augustinien. L'absence de systématisme propre et l'art du détour pour théoriser la notion de la traduction se rencontrent également chez Jérôme et Boèce : la théorie ne surgit jamais de manière totalement indépendante, mais toujours à l'occasion d'une polémique, d'une défense et illustration, d'un commentaire. Ainsi du *De optimo genere interpretandi* hiéronymien, aux allures de traité traductologique, mais qui est une lettre polémique, une réponse à de multiples attaques.

Face aux ambiguïtés de la traduction comme objet de la réflexion, et à la non systématisme de la présentation du phénomène par les auteurs que nous convoquons au cours de la présente étude, nous pouvons en revanche trouver un premier moyen assez satisfaisant de caractériser leur réflexion en s'intéressant au mode, à la manière, à la méthode que Jérôme, Augustin et Boèce emploient pour envisager la notion et le phénomène de la traduction.

La typologie élaborée par Inès Oseki-Dépré dans le cadre de sa réflexion générale sur les théories et pratiques de la traduction³⁵ est, à cette égard, extrêmement féconde, en ce qu'elle envisage d'une manière extrêmement claire les différentes théories sur la traduction sur le plan méthodologique, prenant principalement en compte la manière dont les différents théoriciens s'y prennent pour envisager le rapport multiforme de la traduction au texte original. Inès Oseki-Dépré, suivant en partie le « quatrain théorique » élaboré par Jean-René Ladmiral³⁶, fait ainsi une triple distinction entre les théories descriptives, prescriptives et prospectives.

Décrire les procédés traductifs pour éclairer le traducteur dans et sur sa pratique, prescrire des normes pour le guider, prospecter par l'étude méticuleuse, critique,

³⁴ BERMAN, Antoine, *L'épreuve de l'étranger*, p. 11.

³⁵ OSEKI-DÉPRÉ, Inès, *Théories et pratiques de la traduction littéraire*, p. 17.

³⁶ Cf. supra note 29.

« éthique » de la « tâche » de celui-ci, on retrouve ces trois attitudes, ces trois modes d'appréhension de la question de la traduction chez Jérôme, Augustin et, dans une moindre mesure, chez Boèce, parfois de manière concomitante chez un même auteur.

L'étude des modes de théorisation employés par Jérôme, Augustin, et Boèce aux confins de l'Antiquité et du Moyen-Âge nous permettra donc de nous pencher sur la manière dont on décrit et rend compte à cette époque de l'opération traduisante (chapitre 1). Si la description n'a recours aux jugements de valeur sur la pratique de la traduction qu'en dernière instance, elle est assez souvent indissociable de l'établissement de normes et d'une attitude prescriptive sur le plan théorique (chapitre 2). Au-delà de ces deux premiers modes d'appréhension du problème de la traduction, on trouve une troisième attitude, prospective, qui est celle du décentrement critique par rapport à une pratique et de la réflexion sur la responsabilité du traducteur (chapitre 3).

Chapitre 1 – Premières descriptions de l'opération traduisante

Lorsqu'il s'agit de s'interroger sur la dimension descriptive de la méthode que l'on emploie, à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Âge, pour se pencher sur le phénomène de la traduction, pour rendre compte de ce qui sous-tend l'acte de traduire ainsi que pour faire une typologie des divers procédés, des diverses opérations d'ordre linguistique comme extra-linguistique qui sont en jeu dans la pratique de la traduction, on se heurte à un certain nombre de difficultés. La première d'entre elles réside dans le caractère extrêmement parcellaire, voire lacunaire de ces descriptions de l'opération traduisante, qui surgissent presque toujours au détour d'une autre réflexion, même si cette réflexion concerne un domaine proche de la traduction. La théorisation de la traduction ne se fait jamais autant remarquer à cette époque par sa « présence-absence »³⁷, pour paraphraser Michel Ballard, que dans sa dimension descriptive.

Pourtant, cette manière descriptive de théoriser la traduction est loin d'être introuvable. Encore une fois marquées par la non systématisme de la réflexion sur la traduction à l'époque, les descriptions de l'opération traduisante apparaissent de manière détournée. C'est que ces descriptions s'intègrent souvent dans un champ descriptif plus large, celui des procédés de l'art oratoire, celui de la rhétorique.

D'autre part, si la description du phénomène de la traduction est tributaire de description d'objets plus larges, appartenant à la rhétorique, elle est également imbriquée dans des réflexions sur le langage, les langues, la nature du hiatus entre les mots et le sens, ainsi que sur l'origine de la diversité des langues.

Pourtant, si la présence d'une attitude descriptive vis-à-vis du phénomène de la traduction est bien réelle, l'écho qu'elle trouvera dans le cours des débats de l'époque sur la question de la traduction est assez réduit. Il conviendra donc de s'interroger sur les raisons de cette absence de réception de grande ampleur, particulièrement en réfléchissant sur les liens entre théorie et pratique de la traduction à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Âge.

³⁷ Cf. supra note 26.

A) Langage créateur et langage-instrument

Lorsqu'il s'agit de se pencher sur la manière dont les penseurs de la traduction commencent à décrire, aux confins de l'Antiquité et du Moyen-Âge, ce qui est en jeu dans l'opération traduisante, une première remarque nous vient immédiatement à l'esprit. En effet, la méthode descriptive appliquée à la traduction est encore indissociable de la rhétorique. Si l'on cherche l'origine de ce lien chez les trois auteurs qui nous préoccupent, on peut d'abord trouver quelques éléments de réponse dans la formation intellectuelle que Jérôme, Augustin et Boèce ont reçue, et la culture dans laquelle ils ont principalement grandi, *viri eloquentissimi et doctissimi* qu'ils sont.

Jérôme, Augustin et Boèce sont en effet les purs produits de l'éducation libérale telle qu'on la concevait l'époque du Bas-Empire, à la fin de l'Empire romain d'Occident, et qui était d'une stabilité remarquable dans le contexte troublé de l'époque. Education qui était encore, pour Augustin, né dans la « classe moyenne » des *curiales*, l'« un des plus sûrs moyens de parvenir, ouvrant la voie aux carrières de l'enseignement ou du barreau et au-delà celle, aux perspectives illimitées, de l'administration impériale et du pouvoir. »³⁸. Education qui restait absolument essentielle, comme ornement indispensable, comme marque de rang, comme gage d'une carrière solide, voire brillante, à ceux qui étaient issus de milieux plus aisés (comme Jérôme), voire des plus anciennes familles patriciennes, dont la richesse leur permettait d'avoir recours à un tuteur³⁹ (comme dans le cas de Boèce).

En quoi consistait donc cette éducation, qui façonne les pensées et les œuvres des trois figures qui nous intéressent dans le cours de notre étude ? Pour aller à l'essentiel par rapport à nos préoccupations principales, l'éducation reçue par Jérôme, Augustin et Boèce est d'abord un *ludus litterarius*. Elle est littéraire avant tout, et centrée sur les cultures latine et grecque : dans un premier temps la lecture, l'écriture, de l'arithmétique élémentaire, mais l'accent est surtout mis sur la mémorisation et la récitation de textes. Puis vient la formation dispensée par les

³⁸ MARROU, Henri-Irénée, *Saint Augustin et l'augustinisme*, pp. 16-17.

³⁹ MARROU, Henri-Irénée, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, p. 390.

grammairiens, centrée sur l'analyse et l'amélioration de l'usage de la langue, par l'étude des grands auteurs du passé, Virgile, Salluste, et, par-dessus tout, Cicéron, le maître de la rhétorique, qui, selon le mot d'Henri-Irénée Marrou, « a donné sa forme à la culture antique de l'Occident. »⁴⁰

Car la rhétorique constitue le sommet de l'enseignement de l'époque, et la rhétorique constitue encore le cœur de la culture. Comme le souligne encore Marrou :

« Au niveau supérieur de la culture se définissait par la rhétorique, l'art de parler, – et par la suite d'écrire [...] c'était, pour les anciens, une technique, élaborée avec précision, codifiée avec rigueur : elle se présentait comme le répertoire exhaustif et par conséquent *ne varietur* de tous les procédés que l'expérience avait observés comme efficaces, permettant de construire un exposé solide, convaincant et séducteur. »⁴¹

Or, la rhétorique, comme discipline, est fondamentale, pour qui veut comprendre ce qui est en jeu dans la manière de penser la traduction à l'époque qui nous occupe. Discipline métalinguistique, discours dans le discours, discours sur le discours, la rhétorique tente de rendre intelligible le monde du langage. Elle constitue à Rome l'accomplissement de tous les savoirs, « en tant qu'elle s'occupe de la totalité de la signification, de l'intention à la réalisation de cette intention dans le discours et à l'effet que ce discours produit sur l'auditeur »⁴², comme le souligne Rita Copeland. Par la rhétorique, le discours est envisagé comme étant intimement lié à l'action, le langage étant l'instrument qui conduira à agir, le langage ayant même une fonction performative, créatrice, par le biais de l'art oratoire.

A travers la théorisation romaine de l'art oratoire, nous pouvons distinguer plusieurs éléments qui s'avèrent capitaux pour réfléchir sur la manière dont on décrit le phénomène de la traduction à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Âge. En premier lieu, le présupposé de la rhétorique selon lequel, comme le souligne Cicéron dans l'*Orator*, « un mot n'a aucune force sans la chose, pourtant

⁴⁰ MARROU, Henri-Irénée, *Saint Augustin et l'augustinisme*, p. 18.

⁴¹ MARROU, Henri-Irénée, *Ibid.*, p. 19.

⁴² 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*.

la même chose est souvent approuvée ou rejetée selon qu'elle est exprimée d'une manière ou d'une autre.»⁴³ Deuxièmement, l'épine dorsale de l'art oratoire, l'*inuentio*, « la détermination des arguments valides ou apparemment valides pour rendre la cause de quelqu'un plausible »⁴⁴, selon le même Cicéron : le discours est donc adapté aux circonstances. Les arguments et les textes, dans cette optique, ne peuvent donc être jamais compris deux fois de la même manière.

C'est donc avec l'éclairage de cet héritage qu'il faut voir le fait que les penseurs de la fin de l'Antiquité et du début du Moyen-Âge tentent de réfléchir sur, et *a fortiori* de décrire le phénomène de la traduction à l'aune de la rhétorique à laquelle il ont été nourris. Ainsi, Jérôme sous-titre la *Lettre 57 à Pammachius*⁴⁵, véritable traité sur la traduction, *De optimo genere interpretandi*, « sur la meilleure façon de traduire » : il place ainsi directement sa réflexion sous les auspices de la rhétorique, paraphrasant le titre cicéronien *De optimo genere oratorum*, « Du meilleur genre d'orateurs ». La référence de Jérôme à cet opuscule précis du corpus cicéronien pour caractériser son épître n'est pas innocente : elle montre qu'à l'époque, la pratique et la réflexion sur la traduction sont toujours solidaires de la rhétorique. Jérôme, en répondant aux détracteurs et en réfléchissant sur sa propre manière de traduire à l'aune de traductions d'autres auteurs, articule son argumentation en relation avec l'art oratoire. Sa lettre n'est pas une simple condamnation du mot à mot : la traduction sens à sens est promue entre autres pour des raisons qui ont trait à une certaine analyse de la nature des textes, des discours et *a fortiori* des traductions. Pour paraphraser Cicéron tout en faisant glisser cette paraphrase, on pourrait dire que, selon Jérôme, le mot n'est rien sans le sens, cependant un même sens est accepté ou refusé selon qu'il est exprimé d'une manière ou d'une autre, l'*inuentio*, pour le traducteur, consistant en la détermination des mots et du style appropriés pour rendre la traduction acceptable selon le contexte dans lequel elle est produite.

Tout aussi intéressante est la manière dont Augustin intègre ses remarques sur la traduction dans le deuxième livre de *De Doctrina Christiana* à une réflexion plus

⁴³ CICERON, *Orator*, XXI, 72.

⁴⁴ CICERON, *De Inventione*, I, 7, 9.

⁴⁵ SAINT JEROME, *Correspondance*, tome III, 57, p. 55.

générale qui a trait, quant à elle, à la rhétorique en contexte chrétien. Car l'ouvrage vise à donner des normes pour guider, dans leur compréhension des Saintes Ecritures, les fidèles désireux d'analyser les textes bibliques, de manière à y trouver (*inuenire*) de quoi susciter leur foi en Dieu. L'œuvre est consacrée, tout entière, comme le souligne Jean-Yves Boriaud dans la notice à sa traduction, « à la culture du chrétien militant, qui entend faire partager sa culture et sa foi. »⁴⁶ Et dans celle-ci, la rhétorique est un aboutissement qui ne doit pas être le monopole des païens. L'orateur chrétien doit user des armes cicéroniennes et les moyens rhétoriques traditionnels, dépouillés de toute ornementation gratuite, pour délivrer son enseignement à son public, le convaincre et le fléchir en l'amenant à la foi. « Quintessence des règles cicéroniennes »⁴⁷, selon Boriaud, le quatrième et dernier livre de *De Doctrina Christiana* est cependant sous-tendu par une série d'analyses linguistiques développées dans les livres précédents, et surtout dans le deuxième, qui est un plaidoyer pour la réflexion sur le texte de la Bible, ou plutôt, sur *les* textes, c'est-à-dire les originaux hébraïques et grecs par rapport à leurs traductions latines. Le lecteur des Saintes Ecritures réfléchit à leur(s) traduction(s) en s'appuyant sur sa culture linguistique, grammaticale et rhétorique. En effet :

« Sa science des langues lui évite d'être arrêté par les mots et les expressions inconnues, sa connaissance d'un certain nombre de réalités indispensables lui évite d'ignorer le sens et la valeur de celles auxquelles il est fait appel pour des comparaisons, avec l'aide de l'exactitude de manuscrits corrigés avec soin et compétence : qu'ainsi armé il s'attaque à la discussion et à l'explication des passages ambigus des Ecritures. »⁴⁸

Ainsi, la description des phénomènes en jeu dans la traduction est, alors que la romanité païenne cède la place à la romanité chrétienne, encore indissociable de la science et l'art oratoires, ce lien perdurant pendant une bonne partie de l'époque médiévale.

⁴⁶ SAINT AUGUSTIN, *Oeuvres*, tome III, p. 1109.

⁴⁷ SAINT AUGUSTIN, *Oeuvres*, tome III, p. 1109.

⁴⁸ SAINT AUGUSTIN, *De Doctrina Christiana*, III, 1, in *Oeuvres*, tome III, p. 74.

B) Le son et la signification

Cependant, si la manière descriptive de réfléchir sur le phénomène de la traduction s'ancre chez certains penseurs des confins de l'Antiquité et du Moyen-Âge dans l'étude de la grammaire et de la rhétorique, c'est que la traduction signifie le passage d'une langue à une autre, d'un système stylistique à un autre, et que la description des traductions n'est possible qu'à partir de la description des phénomènes qui se produisent tant dans la langue de départ que dans la langue d'arrivée. La réflexion descriptive sur la traduction est également redevable de la rhétorique et de la grammaire, en tant qu'elle nécessite l'usage d'une rhétorique, voire d'une stylistique comparées. Elle est inséparable d'une réflexion plus générale sur la nature de la langue et sur la nature de la différence entre les langues.

Cette manière de décrire le phénomène de la traduction à partir de l'étude des phénomènes linguistiques est très perceptible chez Augustin, qui, s'il parle de traduction, fait de ce phénomène la conséquence de phénomènes linguistiques précis. La réflexion exposée dans le début du deuxième livre de *De Doctrina Christiana*, et qui fait écho à celle développée dans le cours du dialogue *De Magistro*, est à cet égard extrêmement éclairante. Comme le souligne Louis Kelly,

« Les premières formulations de la théorie de la traduction reposent sur les caractéristiques du mot et de sa fonction de représentation, laissant un vide théorique en ce qui concerne la structure. La première théorie cohérente de ce type nous vient de St Augustin (354 – 430) qui [...] débute son *De Magistro* par la caractérisation des buts du langage comme étant enseigner et apprendre. D'une part, ceci constitue une réminiscence directe du *docere* employé habituellement par Cicéron dans un sens judiciaire, d'autre part, il s'agit d'une amplification de la théorie aristotélicienne du signe. »⁴⁹

En effet, Augustin se penche sur l'étude des langues et des diverses traductions en tant que réquisit à la lecture et l'exégèse des Ecritures, car il « essaie de créer un cadre théorique pour les deux principales activités à enseigner dans l'église des

⁴⁹ KELLY, Louis G., *The True Interpreter. A History of Translation Theory and Practice in the West*, p. 7-8. C'est nous qui traduisons.

premiers temps, le prêche et la traduction »⁵⁰. Il introduit son argumentation dans le second livre de *De Doctrina Christiana* par une réflexion sur le mot, ses caractéristiques et sa fonction de représentation. Il part de la tradition fondée par Aristote dans le *περὶ ἑρμηνείας*, traité de l'*Organon* consacré à l'interprétation, étudiant la logique des propositions et de leur enchaînement, dans la *Rhétorique*⁵¹, et dans les *Premiers Analytiques*, où le signe est défini de la manière suivante :

« Le signe [...] veut être une proposition démonstrative, soit nécessaire, soit probable : la chose dont l'existence ou la production entraîne l'existence ou la production d'autre chose, soit antérieure, soit postérieure, c'est là un signe de la production ou de l'existence de l'autre chose. »⁵²

Car Augustin prend lui aussi pour point de départ ce qui sous-tend les mots, leur organisation et qui en même tant les dépasse, à savoir le signe. Mais Augustin définit le signe de la manière suivante :

« Un signe est en effet une chose qui, en dehors de l'apparence qu'elle propose aux sens, fait venir quelque chose d'autre à l'esprit, comme nous pensons, après avoir vu la trace d'un animal, qu'est passé là celui dont c'est la trace, qu'en voyant une fumée nous savons qu'il y a au-dessous un feu, qu'en entendant la voix d'un être animé nous comprenons son état d'esprit, et qu'au son de la trompette les soldats savent qu'il faut avancer, reculer, et faire tout ce que la bataille demande. »⁵³

Reprenant, en contrepoint du cadre aristotélicien, la définition cicéronienne du signe donnée dans le *De Inventione*⁵⁴, le *distinguo* est donc établi, par-delà les différences soulignées entre signes naturels et signes intentionnels, entre la signification du signe, qui est ce que l'esprit construit à partir de la perception du réel, et les caractéristiques sensorielles, qu'elles soient visuelles ou sonores, qui sont associées à ce signe. Or, que le signe soit naturel ou intentionnel, les liens entre ce que le signe signifie et ce qui le caractérise sont problématiques et ne

⁵⁰ KELLY, Louis G., *Ibid.* C'est nous qui traduisons.

⁵¹ Cf. ARISTOTE, *Rhétorique*, I, 1357 a 30-32.

⁵² ARISTOTE, *Premiers Analytiques*, II, 70 a, 7-9.

⁵³ SAINT AUGUSTIN, *De Doctrina Christiana*, II, 1, in *Oeuvres*, tome III, p. 33.

⁵⁴ CICERON, *L'invention*, I, 30 : « Un signe est quelque chose qui tombe sous un sens et signifie quelque chose qui apparaît à partir de lui-même. »

peuvent pas être déduits *a priori*. On peut, selon l'exemple qu'Augustin développe plus bas dans son argumentation, faire l'association entre la fumée qui est « sans volonté ni désir de signifier », et le feu, « grâce à l'observation et à l'expérience »⁵⁵. Une position similaire est développée dans le *De Magistro*, dans lequel Augustin soutient que « c'est par la connaissance de la chose même qui est signifiée que nous apprenons la valeur du mot, c'est-à-dire sa signification, cachée dans le son, plutôt que nous ne la saisissons par cette signification. »⁵⁶ Ce caractère problématique de l'implication de la présence de la chose par le signe a des conséquences directes sur la manière dont Augustin aborde dans *De Doctrina Christiana* la question de la traduction. En effet, on peut éprouver des difficultés à saisir le sens des choses que l'on ne connaît pas⁵⁷, et à fortiori lorsque les signes qui y renvoient sont des paroles et les mots. Augustin note :

« Ainsi les paroles sont-elles dévoilées aux yeux **non par elles-mêmes mais par des signes d'elles-mêmes. Pareils signes ne purent être communs à tous les peuples, à cause du péché de la discorde humaine lorsqu'on chercha à accaparer le commandement.** Signe de cet orgueil, fut élevée jusqu'au ciel cette fameuse tour, en un moment où les hommes impies méritèrent qu'entrassent en discorde non seulement leurs cœurs mais leurs paroles. »⁵⁸

Ainsi, la pluralité des idiomes est à chercher dans la diversité de reconnaissance des signes, diversité issue, selon Augustin, de l'épisode babélien, sur lequel nous reviendrons plus loin. Ce constat comporte plusieurs conséquences : l'interaction, l'échange par le moyen de signes entre deux êtres humains peut ne pas être assurée, ce qui trouble le face à face interpersonnel, la relation intersubjective, et l'efficacité des actes de parole, en tant que le langage est vu comme vecteur des relations interhumaines et comme puissance de commandement.

A cet égard, le Texte qui est l'objet essentiel de la réflexion augustinienne, celui des Saintes Ecritures, est abordé dans *De Doctrina Christiana* de manière très

⁵⁵ SAINT AUGUSTIN, *Ibid.*

⁵⁶ SAINT AUGUSTIN, *De Magistro*, 34, in *Oeuvres*, tome I, p. 399.

⁵⁷ On retrouve cette position dans *De Magistro*, 33, in *Ibid.*, pp. 397 sqq., avec l'analyse de l'exemple des « sarabares ».

⁵⁸ SAINT AUGUSTIN, *De Doctrina Christiana*, II, 4, in *Oeuvres*, tome III, p. 35. C'est nous qui soulignons.

particulière. En effet la Parole divine se dévoile aux yeux non par elle-même mais par des signes d'elle-même : la présence divine se manifeste par les signes et se place sous le signe de la révélation. Les Ecritures, par le moyen de la narrativité, sont le témoignage, le « testament » de la Parole divine, à la fois unique, car venant d'un Dieu unique, et diverse, empruntant les récits des divers prophètes de l'histoire du lien entre ce Dieu unique et son peuple, puis exposant, dans le cadre d'une multiplicité contextualisée, les témoignages de la mort et de la résurrection du Christ. Unicité et diversité de la Révélation, unicité et diversité des Livres Saints tout ceci se retrouve dans la première définition qu'opère Augustin de la traduction dans *De Doctrina Christiana* :

« De là vient que la divine Ecriture, qui porte si souvent secours au infirmités de la volonté humaine, **à partir d'une langue unique** qui lui permet opportunément de se répandre sur toute la terre, **se fit connaître aux nations pour leur salut, au loin et largement, par les diverses langues des interprètes** : en la lisant, ces nations ne cherchent rien d'autre que les pensées et la volonté de ses auteurs et, par elles, la volonté de Dieu, conformément à laquelle ont parlé, croyons-nous, de tels hommes. »⁵⁹

L'orgueil puni par Babel est donc dépassé par le travail du traducteur, les Ecritures s'étant fait connaître par la diversité des signes et des idiomes employés par les interprètes en transcendant cette diversité.

C) Du savoir au faire ou les ambiguïtés de la description

Cependant, une telle réflexion-description de l'activité des traducteurs à partir des problèmes que posent les signes dans leur caractère arbitraire et leur diversité trouve assez peu d'écho chez les contemporains d'Augustin. En effet, comme le souligne Louis G. Kelly :

« Les théories d'Augustin ont eu peu d'effectivité immédiate sur la traduction, la pratique de Saint Jérôme ayant une plus grande publicité et donnant lieu à un certain nombre d'imitations. Ce n'est pas avant la seconde moitié du Moyen-Âge

⁵⁹ SAINT AUGUSTIN, *De Doctrina Christiana*, II, 5, in *Oeuvres*, tome III, p. 35. C'est nous qui soulignons.

que les théories du signe d'Augustin sont citées comme fondement possible pour des discussions sur la traduction. »⁶⁰

Pourquoi la manière descriptive à partir de laquelle part Augustin, pour essayer de rendre compte de la notion de traduction et de l'activité des interprètes, des traducteurs, à partir d'une théorie générale du signe linguistique, rencontre-t-elle si peu d'écho chez ses contemporains qui réfléchissent à la traduction, alors qu'il s'agit chez lui d'une manière extrêmement novatrice de réfléchir sur les langues, et qui peut nous rappeler la pensée de certains linguistes du vingtième siècle, celles d'un Ferdinand de Saussure⁶¹ ou d'un Emile Benveniste⁶² notamment ?

Un premier élément de réponse est à chercher entre les liens qu'entretient la théorisation descriptive, qui entend rendre compte des structures *a priori* qui sous-tendent ce que font les traducteurs en théorie, et les pratiques précises auxquelles ont recours les traducteurs lorsqu'ils sont en face d'un texte avec ses systèmes sémantique, rhétorique et stylistique qu'il s'agit de convertir en un autre texte, avec d'autres règles sémantiques, rhétoriques et stylistiques. Comme le souligne Douglas Robinson dans son étude sur les fondations ascétiques de la traductologie en Occident :

« Augustin fait l'exposé d'une sémiotique érudite qui ne se tourne qu'incidemment vers la traduction, en tant que celle-ci est un moyen d'illustration, et, dans ce cas, vers une forme de traduction hautement idéalisée et impraticable, qui tient plus du mythe dogmatique que de la réalité institutionnelle, mode que Charles Batteux et les théoriciens ultérieurs de la linguistique vont cultiver lorsqu'ils seront amenés à ce prononcer sur la traduction, et ce un fois encore jusqu'à nos jours. »⁶³

En effet, si l'on se penche sur la manière dont Augustin, comme Jérôme ou Boèce, décrivent éventuellement les procédés de traduction employés par les traducteurs dans leur tâche, on est frappé par le fait que cette description est d'une part très

⁶⁰ KELLY, Louis G., *Ibid.*, p. 9. C'est nous qui traduisons.

⁶¹ Cf. SAUSSURE, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale (1906-1911)*, notamment pp. 100-101 sur l'arbitraire du signe et 97-99 sur les rapports problématiques entre langue et réel.

⁶² Cf. BENVENISTE, Emile, *Problèmes de linguistique générale*, pp. 52-53 sur le lien arbitraire entre les mots et les choses.

⁶³ ROBINSON, Douglas, « The Ascetic Foundations of Western Translatology : Jerome and Augustine », p. 8. C'est nous qui traduisons.

générale, d'autre part très lacunaire. Si l'une des dimensions de la méthode d'appréhension de la traduction à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Âge est en effet descriptive, il n'y a pas à proprement parler de description des méthodes de traduction en tant que procédés de traduction. On ne peut constater que l'extrême rareté chez Jérôme, Augustin et Boèce, des tentatives de rendre compte de manière descriptive des méthodes de transfert interlinguistique des éléments signifiants d'un texte original vers un texte d'arrivée, celui du traducteur, la traduction à proprement parler, vers le texte qui est le lieu où le traducteur formule les équivalences qui constituent son ouvrage. Il n'y a pas de nette distinction dans la description des procédés de traduction, procédés qui ne sont pas de même nature, et qui peuvent être soit lexicaux (le calque, l'emprunt, sont, chez Jérôme ou sous Augustin occultés par la complexe notion de « mot-à-mot »), soit syntaxiques, les changements de catégorie grammaticale n'étant convoqués, par Jérôme par exemple, que pour s'intégrer dans une réflexion d'ordre plus généralement rhétorique ou stylistique. Ainsi, une analyse de Jérôme est à cet égard bien éclairante :

« Pour s'asservir au cas et aux figures, le style, qui pouvait manifester telle idée en un bref langage, malgré de longs détours ou périphrases, ne parvient qu'à peine à l'exposer. »⁶⁴

Lorsque Jérôme pointe ce que nous appellerions en langage traductologique contemporain, une absence de recatégorisation, pour coller aux catégories grammaticales du texte de départ, le phénomène n'est pas analysé pour lui-même, mais dans le cadre rhétorique de l'*inuentio* cicéronienne : il s'agit toujours de déterminer les mots et le style appropriés pour rendre la traduction acceptable, en exposant au mieux, de la manière la plus élégante et précise selon les cadres rhétoriques latins, son contenu sémantique dans ce cas précis.

Dans le contexte de l'époque, la méthode descriptive employée pour rendre compte de l'opération traduisante, si elle sous-tend souvent la réflexion sur la traduction, reste une méthode qui reste dans l'arrière-plan de par sa manière générale

⁶⁴ *Dum enim casibus et figuris seruit oratio, quod breui poterat indicare sermo longo ambitu circumactauit explicat.* SAINT JEROME, *Correspondance*, tome III, 57, p. 61.

d'envisager la notion de traduction. Plus visibles seront, en revanche, les prescriptions qui envisageront de manière normative, mais directe, la tâche du traducteur et la manière dont il traduit.

Chapitre 2 – Les prescriptions des théories de la traduction par l'exemple

Envisagée d'abord de manière descriptive par ceux qui, comme Augustin, Jérôme et Boèce, prennent part aux débats sur la traduction à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Âge, la théorisation de la traduction n'exclut pourtant jamais une dimension prescriptive, même si celle-ci intervient en dernière instance. S'il s'agit pour certains d'apporter avant tout des éclaircissements sur les phénomènes qui président à l'activité de traducteur et à la production des traductions, il s'agit aussi de guider le traducteurs ou les lecteurs par rapport au phénomène de la traduction. En effet, les exemples pris au cours des diverses tentatives de théorisation de la traduction ne sont jamais des exemples pris *in abstracto*. Au contraire, il s'inscrivent toujours dans une pratique, que celle-ci soit effectivement celle de l'opération traduisante, ou qu'elle s'apparente à une lecture critique des traductions dans le cadre d'un projet herméneutique.

Or, la dimension prescriptive dans le mode de théorisation de la notion de traduction occupe bien souvent une place beaucoup plus importante que celle d'un jugement formulé en dernière instance. Ainsi, le traducteur qui voudra théoriser sa pratique (c'est le cas de Jérôme ou de Boèce) se posera en exemple, les traductions qu'il produit servant à illustrer les propos qu'il énonce et par là son entreprise de théorisation. D'autre part, chez le lecteur critique de traductions qui voudra théoriser l'interprétation qu'il en fait dans le cadre d'une herméneutique plus générale (chez Augustin par exemple), les exemples convoqués sont assez fréquemment l'occasion de montrer et de professer ce qu'il faut faire et ne pas faire.

L'étude de la dimension prescriptive des méthodes de théorisation de l'acte de traduire nous permet de dégager plusieurs pôles autour desquels peut tourner la réflexion. En premier lieu, les prescriptions portent tout autant sur le statut du traducteur que sur son attitude face au texte à traduire. C'est que les normes édictées sur la meilleure façon de traduire ont un caractère particulier, qui fait que le traducteur tire sa légitimité de sa science, c'est-à-dire autant de son savoir, sa

compétence technique que de son habileté pratique. L'interaction entre la légitimité du traducteur et le système de règles normant la traduction nous amène donc à envisager l'activité du traducteur comme une vocation.

A) Science, expertise et légitimité du traducteur : une élection ?

Si l'on essaie d'appréhender la manière dont les penseurs aux confins de l'Antiquité et du Moyen-Âge envisagent la notion de traduction de manière descriptive, on s'aperçoit qu'ils se demandent d'abord ce que *doit* recouvrir l'activité du traducteur, son rapport aux textes à traduire ainsi qu'aux textes qu'il produit du fait de sa traduction. Les prescriptions sont en effet d'abord orientées vers le traducteur lui-même. Il est donc intéressant de nous demander les qualités qui sont essentielles au traducteur aux yeux d'un Jérôme ou d'un Augustin, et ce qui fonde, selon eux, sa légitimité ainsi que celle de son entreprise. Sont-ce des compétences purement techniques, ou doit-on voir dans la « science » déployée par le traducteur quelque chose qui déborde la technique pour prendre une connotation « pratique » dans les multiples acceptions de ce terme ?

Un premier constat, d'ordre factuel, s'impose, en ce qui concerne l'époque qui est l'arrière-plan de notre étude : le traducteur tire sa légitimité de son savoir théorique et technique, de ses compétences linguistiques, et cette légitimité a des répercussions directes sur le plan politique et religieux. Ainsi, comme le souligne J.N.D. Kelly⁶⁵, ce sont les compétences linguistiques, exégétiques et théologiques poussées au plus haut degré par le *uir trilinguis* qu'est Jérôme qui attirent, à Rome, l'attention du pape Damase, et qui vont amener ce dernier à lui confier vers 383-384 la charge de l'établissement de la *Versio vulgata*, traduction latine autorisée de la Bible censée remplacer les traductions existantes, celles de l'*Itala* ou *Vetus latina*.

Un deuxième constat, d'ordre théorique celui-là, découle du fondement de la légitimité du traducteur par sa science. Du fait du caractère non systématique de la théorisation de la traduction à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Âge, le

⁶⁵ J.N.D. KELLY, *Jerome. His Life, Writings, and Controversies*, chapitre 9, pp. 80-90.

bon traducteur est d'abord défini en creux, au travers de polémiques par lesquelles les parties prenantes se posent comme exemples de la démarche à suivre et érigent leurs adversaires en repoussoirs : ce qui est le plus apparent, dans un premier temps, ce sont les tentatives de définir ce qu'est un mauvais traducteur.

Ainsi, Jérôme, dans sa fameuse *Lettre 57 à Pammachius*, sous-titrée *De optimo genere interpretandi*, écrit tout d'abord pour polémiquer à propos d'une accusation d'infidélité à l'original d'une traduction qu'il a faite, et « pour répondre à la langue d'un sot »⁶⁶ à savoir celle de Rufin, l'ami devenu ennemi juré, qui reproche à Jérôme « soit [son] ignorance, soit [son] mensonge »⁶⁷. Comme le souligne Michel Banniard dans son étude sur Jérôme et l'*elegantia*⁶⁸, les éléments de théorisation hiéronymiens au sujet de la traduction qui conditionnent les choix de traduction s'organisent autour d'exemples tout autant positifs que négatifs. Certains traducteurs (Aquila est sa cible principale) sont en effet érigés en repoussoirs et se trouvent critiqués de manière tout aussi précise que caustique : ils ont « le mauvais goût des illettrés »⁶⁹, et leur traduction « sonne mal en latin »⁷⁰. Les imprécations se poursuivent jusqu'au seuil de la conclusion de l'épître, où le traducteur est distingué parmi les autres croyants :

« Je n'entends pas blâmer chez un chrétien ordinaire l'impéritie du langage (plût à Dieu que nous fassions nôtre l'adage socratique : « je sais que je ne sais rien », et celui d'un autre sage : « connais-toi toi-même ! »), car j'ai toujours vénéré, non pas la rusticité verbeuse, mais la sainte simplicité. »⁷¹

Ainsi, Jérôme ne reproche à aucun fidèle son manque de maîtrise de la langue, mais considère comme nul et non avenu le bavardage illettré lorsqu'il s'agit de se pencher sur des problèmes de traduction.

⁶⁶ *Imperitae linguae responsurus sum*. SAINT JEROME, *Correspondance*, tome III, 57, p. 56.

⁶⁷ *Uel ignorantiam uel mendacium*. *Ibid.*

⁶⁸ 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.

⁶⁹ *Nec putida rusticorum interpetatione se torsit*. SAINT JEROME, *Correspondance*, tome III, 57, p. 62.

⁷⁰ *In Latino non resonant*. *Ibid.*, p. 71.

⁷¹ *Nec reprehendo in quolibet Christiano sermonis imperitiam – atque utinam Socraticum illud habremus 'scio, quod nescio' et alterius sapientis : 'te ipsum intellege' ! -, uenerationi mihi semper fuit non uerbosa rusticitas sed sancta simplicitas*. *Ibid.*

A partir de cette étude en négatif, on voit bien que la légitimité du traducteur et de ses productions sont fondées sur l'expertise du traducteur, elles sont tributaires de son savoir. Le traducteur tire d'abord sa légitimité de sa compétence linguistique et de son savoir théorique. Même si le ton employé est moins acerbe, on peut retrouver les mêmes jugements chez Augustin, dans le second livre *De Doctrina Christiana* :

« Les hommes, cependant, sont d'autant plus choqués qu'ils ont moins de capacités, et ils ont d'autant moins de capacités qu'ils veulent paraître plus savants »⁷²

La figure du cuistre beau parleur de prime abord, mais en réalité inculte, illettré et incompetent constitue donc ici aussi un contre-modèle. Jérôme et Augustin s'élèvent ici contre les traducteurs incultes pour plusieurs raisons. Si, comme le souligne Michel Banniard, Jérôme « s'inscrit dans la tradition des *litterati*, rattachés, comme Macrobe, par toutes leurs fibres aux goûts de l'école antique⁷³ », le même jugement peut s'appliquer à Augustin⁷⁴. Mais à ce legs forgé par une immersion permanente dès leur prime jeunesse dans les Lettres latines s'ajoute un autre héritage, celui de la traduction des *Septante*, la légitimité des « savants vieillards »⁷⁵, « des doctes Septante »⁷⁶ (pour reprendre les expressions d'Augustin) étant relayée par l'autorité institutionnelle de « toutes les Eglises les plus expertes »⁷⁷. Cette primo-traduction, faite de soixante-dix ou soixante-douze versions miraculeusement identiques produites par soixante-dix ou soixante-douze traducteurs ayant travaillé isolés les uns des autres pendant soixante-dix jours, traduction miraculeuse, mystérieuse, et par là inspirée et autorisée, comme résultant de l'assistance du Saint-Esprit⁷⁸, constitue l'une des toiles de fond de la réflexion augustinienne et hiéronymienne sur le statut du traducteur et sur les fondements de

⁷² SAINT AUGUSTIN, *De Doctrina Christiana*, II, XIII, 20, in *Oeuvres*, tome III, p. 45.

⁷³ BANNIARD, Michel, *Ibid.*, p. 322.

⁷⁴ On se souviendra du jugement d'André Mandouze qui appelait Augustin « rhéteur canonisé ». Cf. MANDOUZE, André, « Saint Augustin ou le rhéteur canonisé », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 4^e série, n°2, juin 1955, pp. 37-41.

⁷⁵ SAINT AUGUSTIN, *Ibid.*, II, XV, 22, in *Oeuvres*, tome III, p.47.

⁷⁶ SAINT AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, XVIII, XLIII, in *Oeuvres*, tome II, p. 821.

⁷⁷ SAINT AUGUSTIN, *De Doctrina Christiana*, II, XV, 22, in *Oeuvres*, tome III., p. 46.

⁷⁸ SAINT AUGUSTIN, *Ibid.*

sa légitimité. Les *Septante* sont partis d'un matériau de départ précis, l'Ancien Testament dans sa version originale hébraïque, l'exacte similitude des solutions de traduction proposées en grec semble un gage, sinon d'objectivité, du moins d'une traduction non partielle : on retrouve par ces éléments les traits du portrait du traducteur en expert. Or, certaines conclusions d'André Lefevère⁷⁹ au sujet de la naissance de la *Septante* nous intéressent au premier chef lorsqu'il s'agit de dégager les fondements de la légitimité du traducteur dans le contexte qui nous préoccupe : le fait que tous les traducteurs impliqués dans l'élaboration de la version des *Septante* aboutissent à la même traduction implique qu'« ils connaissent leur affaire ». Leurs connaissances, leur expertise est validée par une instance extérieure (ici Eléazar, le Grand Prêtre de Jérusalem). Le public touché par la traduction légitime les traducteurs du fait de leur expertise, et valide la traduction comme étant le fruit du travail d'experts. En tout cas, dans l'image de la traduction des *Septante*, pour ce qui est des idéaux-types que constituent les traducteurs de la version des *Septante*, les compétences sont dans tous les cas poussées au plus haut degré et valorisées au plus haut degré, l'histoire n'indiquant pas les critères de sélection – ou peut-être d'Élection – de ces traducteurs experts. Mais, comme le souligne Jean-Louis Chrétien, l'exacte identité de chacune des versions élaborées isolément par chacun des traducteurs de la *Septante* ne fonde pas leur autorité pour Augustin : « même s'il ne s'agissait que d'un travail collectif, où tous auraient mis leurs compétences en commun, cette traduction serait à préférer à toute autre »⁸⁰. Ainsi, dans *De Doctrina Christiana*, Augustin note :

« S'ils ont cependant **comparé** leurs traductions de manière que leurs travaux et leurs **jugements** ne résulte qu'une voix, même ainsi, il n'est pas **un homme**, quel que soit son **talent**, qui puisse ou qui doive aspirer à corriger de son côté ce sur quoi se sont accordés tant de savants. »⁸¹

L'expertise des traducteur pourrait donc s'inscrire dans un processus délibératif, l'objectivité due au décentrement du jugement de chaque traducteur au sein d'une

⁷⁹ LEFEVERE, André, "Translation: Its Genealogy in the West" in *Translation / History / Culture: A Sourcebook*, pp. 14-15.

⁸⁰ CHRETIEN, Jean-Louis, *Saint Augustin et les actes de parole*, p. 72.

⁸¹ SAINT AUGUSTIN, *Ibid.*, p. 47 C'est nous qui soulignons.

décision collective étant à préférer à la subjectivité (qui risque d'être partielle et partisane) d'un seul traducteur, dont l'expertise ne vaut que si elle est validée par celle d'autrui et celle de l'institution⁸².

Dans le même temps, l'acte de traduction n'est plus un simple acte intellectuel, mais devient un acte prophétique nécessitant l'inspiration divine. Ainsi, Jean-Louis Chrétien remarque à propos de la traduction des *Septante* qu'« il y a, pour saint Augustin, une *inspiration* de cette traduction »⁸³. Augustin, en effet, affirme à propos de l'œuvre des traducteurs de la *Septante* :

« Il se peut que leurs traductions aient correspondu à ce que l'Esprit saint, qui les guidait et les faisait parler d'une même voix, jugeait convenir à ces peuples. »⁸⁴

L'expertise du traducteur sur le plan purement théorique et technique n'est donc pas tout, et « la perfection des *Septante* ne leur vient pas d'être la seule traduction possible, ni la plus exacte possible en tout point et sur toute chose. »⁸⁵ La pratique des traducteurs s'inscrit donc dans le cadre d'une « disposition »⁸⁶ ou d'une « dispensation »⁸⁷ divines, selon les traductions. Le traducteur est l'instrument de l'Esprit qui se traduit.

Une telle conception du traducteur a des répercussions sur le caractère pratique de sa légitimité. Le traducteur n'est pas seulement légitime en tant qu'il est expert, mais par la manière dont il envisage son action. *Sit orator antequam dictor*, « homme de prière avant d'être homme de discours »⁸⁸, cette injonction augustinienne à l'orateur chrétien vaut aussi pour le traducteur, et, à une époque où l'influence de la théorie cicéronienne du traducteur-orateur est encore palpable⁸⁹, ne manque pas de mordant, car dans le cas présent, *orator* associe l'art oratoire à la

⁸² L'œuvre de Jérôme est ici visée par Augustin, qui avait des réserves sur la *Versio vulgata*, lui préférant l'*Itala*. Cf. SAINT AUGUSTIN, *Ibid.*, p. 46.

⁸³ CHRETIEN, Jean-Louis, *Ibid.*

⁸⁴ SAINT AUGUSTIN, *Ibid.*, p. 47.

⁸⁵ CHRETIEN, Jean-Louis, *Ibid.*

⁸⁶ SAINT AUGUSTIN, *Ibid.*

⁸⁷ CHRETIEN, Jean-Louis, *Ibid.*

⁸⁸ SAINT AUGUSTIN, *Ibid.*, p. 129.

⁸⁹ Pour plus de précisions sur la conception cicéronienne de la traduction comme exercice oratoire, Cf. ROBINSON, Douglas « Classical Theories of Translation from Cicero to Aulus Gellius », in *TextConText*, p. 15-55.

prière. Ce jeu sur la polysémie du nom *orator* montre que, pour Augustin, le traducteur est avant tout un homme de prière, et la figure-repoussoir n'est plus celle de l'illettré et de l'inculte, mais celle du *litteratus*, fin rhéteur, dont la compétence linguistique et l'expertise technique ne peuvent être remises en question, mais qui fait de sa traduction un prétexte pour mettre en valeur son propre art oratoire. A l'inverse, l'attitude prescrite par Augustin se place sous le signe de la modestie, loin de la malhonnêteté et de l'orgueil des partis pris subjectifs. L'orgueil, voilà l'ennemi selon Augustin, qui associe sa dénonciation à celle de l'inculture des traducteurs que nous avons vue plus haut :

« Ils veulent paraître plus savants, non de cette science des choses dont nous sommes édifiés, mais de celle des signes dont il est difficile de ne pas être rempli d'orgueil, d'autant que la connaissance nous ferait souvent dresser la tête si le joug de Dieu ne nous l'abaissait. »⁹⁰

Une telle valorisation de la modestie dans l'attitude du traducteur se retrouve également chez Jérôme, qui, 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 ». ⁹¹

B) La règle du traducteur

Le traducteur, aux confins de l'Antiquité et du Moyen-Âge, doit donc, pour fonder la légitimité de sa pratique, combiner l'expertise technique, l'intelligence théorique et les compétences linguistiques avec les qualités pratiques et morales chrétiennes, faisant la chasse à l'orgueil et menant son travail en combinant l'expertise à l'abnégation. Or, il est intéressant de nous pencher en détail sur l'itinéraire spirituel que propose Augustin au lecteur de la Bible dans la septième section du deuxième livre de *De Doctrina Christiana*, précisément consacrée à l'obscurité et à l'ambiguïté des Ecritures, aux difficultés de leur interprétation, et, *a fortiori*, de leur

⁹⁰ SAINT AUGUSTIN, *Ibid.*, p. 45.

⁹¹ Cité par Valéry LARBAUD dans *Sous l'invocation de Saint Jérôme*, p. 45.

traduction. On l'a vu plus haut, Augustin voit en Babel et la diversité des langues la conséquence du péché d'orgueil :

« Pareils signes ne purent être communs à tous les peuples, à cause du péché de la discorde humaine lorsque chacun chercha à accaparer le commandement. Signe de cet orgueil, fut élevée jusqu'au ciel cette fameuse tour, en un moment où les hommes impies méritèrent qu'entassent en discorde non seulement leurs cœurs mais leurs paroles »⁹²

Comme le souligne Jean-Louis Chrétien, selon Augustin « traduire n'est pas déchoir, c'est remédier, comme l'homme peut et doit le faire, à la confusion de Babel »⁹³, c'est employer l'humilité pour remédier à l'orgueil initial, c'est faire preuve d'autant plus de piété que l'impiété originelle a été grande. Or, les Saintes Ecritures sont par leur nature même une invitation à l'humilité et la piété pour le traducteur :

« L'Esprit saint a donc agi de manière magnifique et salutaire en répartissant comme il l'a fait les Ecritures saintes, en passages assez clairs pour satisfaire la faim et en passages obscurs de nature à chasser le dégoût. »⁹⁴

D'autre part, plus haut, Augustin voit en l'obscurité ou l'ambiguïté de certaines expressions un dessein de la volonté divine :

« Cela, je n'en doute pas, a été prévu par la volonté divine pour dompter l'orgueil par le travail et éviter à l'intelligence ce sentiment de dégoût qui amène en général à déprécier tout ce que l'on comprend facilement. »⁹⁵

L'itinéraire spirituel proposé aux lecteurs de la Bible qui suit peut par conséquent se lire, comme le fait Douglas Robinson dans son essai consacré aux fondations ascétiques de la traduction en Occident⁹⁶, comme la liste des qualités requises pour que le traducteur puisse fonder la légitimité de son entreprise.

⁹² SAINT AUGUSTIN, *Ibid.*, p. 35 (Cf. supra note 58). On retrouve la même analyse dans *De Civitate Dei*, XVI, IV in *Œuvres*, tome 1, pp. 654-659.

⁹³ CHRETIEN, Jean-Louis, *Ibid.*, p. 69.

⁹⁴ SAINT AUGUSTIN, *Ibid.*, p. 37.

⁹⁵ SAINT AUGUSTIN, *Ibid.*, p. 36.

⁹⁶ ROBINSON, Douglas, « The Ascetic Foundations of Western Translatology : Jerome and Augustine », p. 18 notamment.

La première étape de l'itinéraire spirituel proposé par Augustin est « la crainte de Dieu ». Celle-ci « nous amène à nous enquérir de sa volonté, de ce qu'il nous enjoint de rechercher et de fuir »⁹⁷. Cette première étape signifie donc au traducteur la nécessité pour lui de se faire guider vers l'obéissance aux règles de traduction par la crainte, celle de « contredire la divine Ecriture », par le vice ou par l'incompréhension. Pour le traducteur, « il est nécessaire que cette crainte nous pousse à réfléchir sur notre mortalité et notre mort à venir et à clouer, pour ainsi dire, nos chairs de manière à attacher au bois de la croix tout sentiment d'orgueil »⁹⁸, en ce que la crainte doit purement et simplement, selon Robinson, le conduire à vouloir se protéger lui-même en obéissant⁹⁹. Car pour ne pas contredire les Ecritures, un deuxième stade intervient : « il faut donc nous adoucir, sous l'effet de la piété ». Pour le traducteur, il s'agira, dans tous les cas, de respecter suffisamment l'auteur du texte qui est l'objet de la traduction, et de mettre de côté ses propres opinions personnelles pour traduire celles de l'auteur.

« Après ces deux degrés de crainte et de piété, on en vient à un troisième de connaissance ». Ainsi Augustin poursuit-il la description de l'itinéraire spirituel du lecteur de la Bible, qui se décline en autant de réquisits pratiques fondant la légitimité du traducteur. Cette connaissance peut se résumer en une obligation : « aimer Dieu pour Dieu, et le prochain pour Dieu, et d'aimer Dieu de tout son cœur, de toute son âme, de tout son esprit, et le prochain comme soi-même, c'est-à-dire de manière que tout amour du prochain, comme de nous-même, se rapporte à Dieu »¹⁰⁰. Selon Douglas Robinson, cette obligation a une conséquence directe sur les qualités qui légitiment le bon traducteur. La connaissance dont il est question va au-delà d'une simple expertise technique : il s'agit dans l'injonction faite au traducteur de se familiariser, sur le plan historique et terminologique avec l'auteur du texte, de le faire en essayant de se détacher le plus possible de l'amour du monde pour marquer sa pratique de l'amour de Dieu, et de l'amour du prochain

⁹⁷ SAINT AUGUSTIN, *Ibid.*, p. 37.

⁹⁸ SAINT AUGUSTIN, *Ibid.*

⁹⁹ ROBINSON, Douglas, *Ibid.*

¹⁰⁰ SAINT AUGUSTIN, *Ibid.*, p. 37-38.

pour l'Amour de Dieu. Ce stade de la connaissance débouche selon Augustin sur un quatrième stade :

« La crainte, qui le fait réfléchir au jugement de Dieu, et la piété, qui ne peut que l'amener à croire à l'autorité des Livres saints et à s'y soumettre, le conduisent alors à pleurer sur lui-même.[...] Sous l'effet de ce sentiment, il implore, par des prières insistantes, la consolation de l'aide divine, pour éviter de céder au désespoir : il commence ainsi à se trouver au quatrième degré, celui de la fermeté, où il a faim et soif de justice. Ce sentiment l'arrache à l'agrément mortel qui nous lie aux choses éphémères, le détourne de cela et le tourne vers l'amour des choses éternelles... »¹⁰¹

Ce qui se traduit, pour le traducteur, selon Robinson, par la nécessité d'avoir une force d'âme suffisante pour reconnaître qu'il n'en saura jamais assez sur l'auteur et le texte de départ et qu'il ne pourra jamais le traduire de manière adéquate, mais qu'il ne doit pas désespérer, sa tâche étant impossible mais absolument essentielle¹⁰². Le traducteur, dont la tâche est de voir le Texte, mais qui « aura senti que la faiblesse de sa vue ne lui permettait pas d'en soutenir l'éclat »¹⁰³, arrive, comme le lecteur des Ecritures, au cinquième stade, qu'Augustin appelle « dessein de miséricorde ». Ce dessein se caractérise par le fait de « se [livrer] activement à l'amour du prochain et s'y [perfectionner] »¹⁰⁴. Pour le traducteur, ce stade résonne comme une injonction à aimer le lecteur. Il doit se souvenir du lecteur de ses traductions dans la langue cible, lecteur qui n'aurait pas pu comprendre le texte si le traducteur ne l'avait pas traduit, et qui ne le comprendra pas de manière voulue si le traducteur ne purifie pas son âme, « encore agitée d'une certaine manière et importune à elle-même, des souillures contractées dans le désir des choses inférieures », si le traducteur ne renonce pas aux partis pris subjectifs, partiels et partiels, de son activité.

La purification prend une place encore plus importante au stade suivant de l'itinéraire spirituel augustinien. En effet, le sixième degré est le moment où le lecteur des Ecritures « purifiera désormais son œil qui lui permet de voir Dieu, pour

¹⁰¹ SAINT AUGUSTIN, *Ibid.*, p. 38.

¹⁰² ROBINSON, Douglas, *Ibid.*

¹⁰³ SAINT AUGUSTIN, *Ibid.*

¹⁰⁴ SAINT AUGUSTIN, *Ibid.*

autant que le peuvent **ceux qui meurent, autant qu'ils le peuvent, à ce monde.** »¹⁰⁵ Pour Douglas Robinson, cette mort, cette perte pour le monde impliquée par ce stade de propreté, de pureté, est, pour le traducteur, une injonction à se purifier de toutes les idiosyncrasies qui pourraient créer des distorsions dans la vision que le lecteur du texte d'arrivée a des intentions de l'auteur du texte de départ. L'œil purifié qui permet désormais de voir Dieu est, pour le traducteur, celui qui permet au lecteur en langue cible de voir de manière transparente à travers lui.

Or, cette purification de « l'œil du cœur », mène au septième et dernier stade de l'itinéraire que propose Augustin, celui de la sagesse, celui de « la paix et de la tranquillité ». Ce degré est celui où le lecteur des Ecritures

« se purifie l'œil du cœur au point d'éviter de placer la vérité après le prochain ou au même niveau que lui, et donc de le faire pour lui-même. Il sera donc saint pour son cœur assez simple et assez pur pour l'empêcher de se détourner du vrai par désir de plaire aux hommes ou par souci d'éviter les difficultés qui viennent nous troubler en cette vie. »¹⁰⁶

Il s'agira donc, selon Robinson, pour ce qui est du traducteur, d'atteindre la paix et la tranquillité en s'attachant à ce que le traducteur sait être vrai, en se débarrassant de tout ce qui ne contribue pas à cet état d'esprit, y compris ce qui se trouve dans les étapes intermédiaires du chemin spirituel qu'il a été nécessaire d'emprunter pour atteindre ce but. En effet, si selon Augustin, « 'le début de la sagesse', c'est en effet 'la crainte du Seigneur' », le traducteur doit désormais oublier qu'il a eu peur, qu'il a « bien » traduit, traduit « correctement » par crainte, ou qu'il l'a fait par force d'âme, ou par pitié. Il doit donc laisser la traduction devenir une seconde nature.¹⁰⁷

¹⁰⁵ SAINT AUGUSTIN, *Ibid.* C'est nous qui soulignons.

¹⁰⁶ SAINT AUGUSTIN, *Ibid.* p. 39.

¹⁰⁷ ROBINSON, Douglas, *Ibid.*

C) Des préceptes objectifs difficiles à établir

On le voit, la méthode prescriptive en matière de traduction s'oriente tout d'abord sur l'établissement de critères « objectifs », c'est-à-dire validés par l'extérieur, par d'autres traducteurs ou par une institution, fondant la légitimité du traducteur avant de fonder celle des traductions qu'il produit, les prescriptions concernant les traductions produites étant souvent convoquées de manière secondaire, à titre d'exemple, pour illustrer une attitude du traducteur.

Pourquoi une telle antériorité ? On peut essayer de trouver des éléments de réponse en essayant de réfléchir à la définition même de ce qui est au cœur de la dimension prescriptive de la théorisation de la traduction, à savoir précepte de traduction. Ce précepte pourrait se définir tout d'abord comme une formule qui exprime un conseil, un enseignement utile à une meilleure compréhension des mécanismes qui régissent le phénomène de traduction pour en faciliter et en améliorer la pratique, face aux difficultés rencontrées dans l'exercice de cette activité. Si l'on suit Jean Delisle et Gilbert Lafond dans leur tentative de définition du précepte de traduction :

« Le mot précepte fait fonction de générique et s'applique indifféremment à une loi universelle de traduction, à un principe général, à une règle particulière, à un procédé concret de transfert interlinguistique, voire à un 'truc' du métier. »¹⁰⁸

Une telle définition souligne l'empirisme des préceptes de traduction, voire leur relativité, leur subjectivité. Or, selon les auteurs, à travers la multiplicité des préceptes, dont nombreux sont ceux qui sont subordonnés à des contraintes d'ordre extralinguistique, on peut dégager une loi qui « tient donc en trois mots : tout traduire bien. »¹⁰⁹ Mais Jean Delisle et Gilbert Lafond soulignent le caractère aporétique de cette loi générale. Quel est en effet le traducteur qui aborderait sa pratique avec l'intention de mal traduire ?! Cette loi, ce réquisit d'une parole ou d'un texte qui puisse se traduire sans perte ni déformation, énoncent une finalité, et

¹⁰⁸ DELISLE, Jean et LAFOND, Gilbert (éd.), *Histoire de la traduction*, CD-ROM, Notions, « Précepte de traduction ».

¹⁰⁹ DELISLE, Jean et LAFOND, Gilbert (éd.), *Ibid.*

non les modalités pour arriver à tout bien traduire. Cette assertion est tenue pour vraie par tous, mais son interprétation est susceptible de variations. Elle énonce une finalité, et non des modalités, elle ne dit pas comment s'y prendre.

Or, malgré ces difficultés qui font qu'il est plus facile d'orienter la dimension prescriptive de la théorisation de la traduction vers le traducteur plutôt que vers ce qu'il produit, un certain nombre de ceux qui se penchent sur la question de la traduction à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Âge vont tirer des préceptes au sujet du texte traduit. Il n'est de plus pas étonnant que, face aux truismes qui découlent d'une généralisation trop grande, les penseurs de la traduction, Jérôme le premier, vont partir de l'étude de cas et de l'analyse d'exemples précis pris en contexte, au sein même de leurs traductions ou de celles d'autres traducteurs, pour porter leurs jugements et élaborer leurs préceptes. En effet, en se fondant sur un contexte, des théoriciens comme Jérôme ou Boèce ont bien compris que les préceptes, décontextualisés et présentés comme règles générales abstraites, perdent toute utilité, et que l'exposé en situation des voies à suivre, des méthodes et des moyens se révèlent d'une plus grande utilité que le simple énoncé du but à atteindre, et que ce n'est qu'en contexte qu'un précepte de traduction prend une valeur didactique.

Jérôme ou Boèce ne se contentent en effet jamais d'affirmer simplement qu'il faut traduire librement ou littéralement. Ils sont toujours en mesure de préciser quand telle ou telle stratégie de traduction est valable, quelles sont les circonstances, les causes de sa validité, quelle est sa fin. En outre, l'étude approfondie des préceptes construits par ces traducteurs de la fin de l'Antiquité et du début du Moyen-Âge est riche de nombreux enseignements. En premier lieu, elle peut nous donner des informations sur ce qui est valorisé sur le plan esthétique à l'époque, au-delà des considérations visant le traducteur qui sont plutôt d'ordre pratique. Elle nous renseigne sur l'évolution des goûts à cette époque charnière en même temps qu'elle permet de dégager l'évolution des mentalités de la pensée antique à la pensée médiévale. Elle nous permet, par-delà le caractère non systématique de la réflexion sur la traduction à l'époque de « remonter la filière de la lente formation du métalangage de la discipline » qu'est la théorie de la traduction, la « traductologie »

dans notre langage contemporain, et d'en retracer l'émergence, malgré son apparente confusion à l'époque qui est le cadre de cette étude.

Pour mettre en lumière quels sont les préceptes de traduction chez les figures emblématiques de la fin de l'Antiquité et du début du Moyen-Âge que sont les traducteurs Jérôme et Boèce, il convient par conséquent de nous référer aux textes précis dans lesquels ces théoriciens de la traduction élaborent leurs lois, leurs règles et leurs principes du bien traduire.

La *Lettre 57 à Pammachius* de Jérôme annonce d'emblée, par son sous-titre *De optimo genere interpretandi*, son caractère programmatique et surtout prescriptif. On ne s'intéresse donc pas seulement dans cette lettre aux bons traducteurs, mais aux bonnes traductions, au bien traduire, à « la meilleure façon de traduire ». Jérôme fait en effet ici un exposé ordonné de ses options littéraires, esthétiques et traductologiques. Outre un goût profond pour la tradition littéraire latine, outre la citation de Cicéron¹¹⁰ et d'Hilaire le Confesseur¹¹¹ comme les modèles à suivre, Jérôme donne à certaines pratiques de traduction un statut paradigmatique. *Puritas*, *elegantia*, *decus*, pureté, éclat et bon goût dans l'usage de la langue latine sont des caractères à valoriser dans les traductions profanes. La traduction doit s'articuler dans le respect du bon usage, du génie et des « beautés oratoires »¹¹² de la langue latine, présente¹¹³ ou passée¹¹⁴. Il s'agit donc d'éviter les constructions boiteuses, besogneuses pour privilégier une reformulation qui s'accorde avec les canons de la rhétorique latine, « lorsque cela n'entraîne aucun changement de sens »¹¹⁵, comme le souligne Jérôme dans sa *Lettre 106* adressée à Sunnia et Fretella. Il s'agira d'onc aussi de se garder des libertés qui conduisent à être infidèle au texte de départ et à modifier le sens du texte.

¹¹⁰ *Habeoque huius rei magistrum Tullium*. SAINT JEROME, *Correspondance*, tome III, 57, p. 59

¹¹¹ *Sufficit in praesenti nominasse Hilarium confessorem qui Homilas in Iob et in Psalmos tractatus plurimos in Latinum vertit e Graeco*, *Ibid.*, p. 62.

¹¹² *Omnem sermonis elegantiam et Latini eloquii uenustatem*, SAINT JEROME, in *Gal. III*, cité 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.

¹¹³ *Uerbis ad nostrum consuetudinem aptis*, SAINT JEROME, *Ibid.*, p. 60.

¹¹⁴ *A more nostro*, *Ibid.*

¹¹⁵ *Et nos hoc sequimur, ut ubi nulla de sensu immutatio, Latini sermonis elegantiam conseruemus*, SAINT JEROME, *Correspondance*, tome V, 106, p. 130.

Le point de départ à propos de l'adaptation de la traduction produite aux usages de la langue latine est assez similaire chez Boèce (technique du commentaire mise à part, sur laquelle nous reviendrons plus loin), lorsque celui-ci décrit une partie de son projet de traduction du corpus aristotélicien dans la préface à son commentaire de la doctrine aristotélicienne du jugement :

« Je veux traduire en latin toute l'oeuvre d'Aristote, du moins ce que je pourrai en atteindre et présenter **consciencieusement en langue latine** toutes ses déclarations. [...] De plus, je voudrais aussi traduire et expliquer tous les dialogues de Platon et les présenter **accommodés au latin.**»¹¹⁶

Concernant les textes profanes, le point de départ pris par Boèce sur la meilleure façon de traduire les textes philosophiques, profanes, s'inscrit en apparence dans la tradition hiéronymienne.

Il est par conséquent visible que les préceptes de présentation consciencieuse et d'accommodation au latin développés par Boèce s'intègrent dans une stratégie de traduction, stratégie que Boèce utilise ici de façon cohérente en fonction de la visée qu'il adopte pour la traduction d'un texte donné. Ce « projet de traduction » (comme on parle de « projet d'écriture » pour un écrivain) oriente la démarche du traducteur à l'égard du texte source qu'il a à traduire. Cette stratégie a un caractère global, et se distingue des décisions ponctuelles prises au fur et à mesure que progresse la traduction, ces décisions ponctuelles correspondant à l'application des divers procédés concrets de traduction. Selon le cas, le traducteur peut adopter une stratégie d'adaptation ou de traduction littérale, changer le genre d'un texte ou le modifier en fonction des besoins spécifiques du public cible.

Une telle assertion vaut particulièrement pour les préceptes hiéronymiens. La tradition a coutume de se rappeler de la *Lettre 57 à Pammachius* de Jérôme par le fameux adage cicéronien qu'elle reformule : « *non uerbum e uerbo sed sensum de exprimere de sensu* »¹¹⁷, « exprimer non pas un mot par un mot, mais une idée par une idée », un sens par un sens. Cependant, ce précepte ne prend toute sa valeur didactique qu'une fois remis dans le contexte général de la lettre. Il s'agit, certes,

¹¹⁶ BOECE, cité par VON CAMPENHAUSEN, Hans, *Les Pères Latins*, pp. 331-332. C'est nous qui soulignons.

¹¹⁷ SAINT JEROME, *Correspondance*, tome III, 57, p. 59.

d'éviter le mot à mot servile, mais dans les limites bien définies du champ littéraire non scripturaire. La traduction sens à sens, idée par idée, a cours partout, « sauf dans les Saintes Ecritures, où l'ordre des mots est un mystère. »¹¹⁸ Dans le cas des traductions scripturaires, ce sont au contraire l'attachement à la lettre, la connaissance de ses usages, sa préservation qui sont valorisés. Lorsque Jérôme traduit le prologue de l'Evangile selon Saint Jean de la manière suivante : « *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum.* »¹¹⁹, on comprend en effet pourquoi il est nécessaire, pour lui, dans le cas des Saintes Ecritures, de traduire *verbum verbo*. Le message à traduire est en effet le témoignage du Verbe divin, irréductible à la sémantique, tant il symbolise l'usage performatif de la parole, et de la Bonne Nouvelle, message neuf, traduit pour convertir, message qu'on ne peut pas et ne doit pas convertir aux usages de la langue d'arrivée pour le rendre traduisible. D'ailleurs, Augustin, dans *De Doctrina Christiana*, valorise non pas la traduction sens à sens mais la traduction attachée à la lettre : il préconise en effet au lecteur des Ecritures de « s'en tenir aux traductions littérales »¹²⁰, préconisant aux fidèles latinophones la lecture de *Itala*, qui « doit être préférée à toutes les autres : elle est la plus respectueuse de la lettre et la plus claire dans son sens »¹²¹. Dans le cas du corpus scripturaire, il voit l'origine des « libertés » et des « erreurs » de traduction dans le fait que les traducteurs ont adopté une traduction sens à sens, idée par idée : ils « ont préféré s'attacher moins aux mots qu'aux pensées ». On constate par conséquent que, si la dimension prescriptive dans la manière dont les théoriciens envisagent la notion de traduction à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Âge est généralement présente, que ces théoriciens soient des herméneutes ou des praticiens de la traduction, les prescriptions peuvent être très variables, changer selon le contexte, voire s'opposer. Comme nous le verrons plus loin, leur contradiction sera l'un des principaux objets des débats sur la traduction à cette époque.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Evangile selon Saint Jean, I, 1. C'est nous qui soulignons.

¹²⁰ SAINT AUGUSTIN, *De Doctrina Christiana*, II, 13, in *Oeuvres*, tome III, p.44.

¹²¹ SAINT AUGUSTIN, *Ibid.*, p. 46.

On voit donc que la typologie des méthodes prescriptives permettant d'envisager la notion de traduction aux confins de l'Antiquité et du Moyen-Âge n'est pas aisée, car elle est double. Elles s'attachent souvent à définir les sources de la légitimité du traducteur, que celui-ci la trouve dans son savoir, son expertise technique, sa compétence linguistique, ou dans sa pratique, son attitude vis-à-vis de son activité et la manière dont il l'envisage, pratique parfois inspirée, mais qui est toujours le fruit d'un long cheminement sur le plan moral et théologique. Dans le même temps, elles entreprennent parfois de définir ce qui valorise une traduction, et d'édicter les préceptes du « bien traduire », malgré le caractère équivoque qu'une telle énonciation peut revêtir.

Chapitre 3 – Des théories prospectives ? Vers une éthique du traducteur

A côté d'une volonté de décrire ou de prescrire les structures *a priori* qui sous-tendent la pratique des traducteurs et leur servent de guides dans ce qu'ils font, ou doivent faire, on a remarqué qu'il y avait une volonté chez ceux qui, parmi les penseurs de la traduction à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Âge, pratiquaient cet exercice eux-mêmes, de parler de leurs pratiques aux autres traducteurs ainsi qu'aux lecteurs de leurs traductions.

Le regard que portent ces théoriciens de la notion de la traduction dépasse donc, même à l'époque, même de manière esquissée, la dimension simplement descriptive et prescriptive. Une troisième dimension, une perspective, pour prendre une métaphore picturale, surgit : nous remarquons en effet l'apparition, la présence chez certains auteurs de l'époque, d'une dimension prospective, d'une dimension programmatique. Certains traducteurs, Jérôme et Augustin les premiers, ne s'arrêtent pas à ce qui est traduit, ce qu'il faut traduire et comment il faut traduire. Ils ne se contentent pas de constater la différence des traductions entre elles. Pour eux, de telles différences font sens, sont source d'enseignements et d'interprétations fructueuses, l'écart étant parfois envisagé sous un angle créatif, donnant à la traduction le statut d'une œuvre à part entière.

Par conséquent, il s'agira de montrer que les dimensions descriptive et prescriptive coexistent avec une dimension véritablement prospective, cette dernière témoignant d'une pensée neuve, à dimension éthique, où le traducteur réfléchit sur sa tâche de manière critique. Cette critique n'est pas du ressort de la prescription et à valeur négative, mais positive, et pourrait participer d'une « poétique du traduire », pour reprendre le terme d'Henri Meschonnic. En outre, cette réflexion critique sur les textes traduits se double d'une réflexion sur la tâche du traducteur, en tant qu'il est un agent de l'interculturalité et qu'il est responsable de ce qu'il traduit.

A) Les ébauches d'une « critique des traductions »

De prime abord, les tentatives de théorisation du phénomène de la traduction à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Âge apparaissent, on l'a vu plus haut, comme une description de ce qui est en jeu, linguistiquement parlant, dans le transfert d'un système de signes d'une langue à l'autre, de ce qui se produit, ou ne se produit pas. Il peut aussi s'agir d'une prescription de ce qu'il faut faire et ne pas faire, soit dans le sens d'une fidélité au sens, soit dans une optique littéraliste, la prescription ayant presque toujours une valeur exemplaire, quand elle ne revêt pas celle d'une défense et illustration de la position d'un traducteur donné. Or, l'étude de l'attitude de Jérôme et d'Augustin face aux différences existant entre plusieurs traductions révèle que leur manière d'appréhender la notion de la traduction est beaucoup plus complexe. S'il y a critique, elle n'a pas toujours une dimension négative, il ne s'agit pas toujours, en pointant les différences, voire les erreurs de traduction, de les stigmatiser, de les vilipender, et de se poser en exemple du bon choix de traduction.

L'exemple de la *Lettre 57 à Pammachius* de Jérôme est à cet égard extrêmement intéressant. A première vue, l'attitude de Jérôme est on ne peut plus défensive, puisqu'il répond à une attaque personnelle selon laquelle il aurait mal traduit, traduit trop librement, une épître d'Epiphane, évêque de Salamine à Jean de Jérusalem. On pourrait en effet croire dans un premier temps qu'il ne cesse dans le cours de sa lettre de pointer les différences respectives entre la version hébraïque de l'Ancien Testament, la traduction grecque des *Septante* et les citations qui en sont faites dans le Nouveau Testament (notamment dans les Evangiles selon Matthieu, Marc, Luc et les épîtres de Paul) pour s'autoriser à prendre des libertés dans ses propres traductions. La réalité est cependant bien plus complexe. Ainsi, à propos d'une différence entre l'*Evangile selon Saint Matthieu* où une citation de l'Ancien Testament diffère tant de la version hébraïque que de la traduction grecque des *Septante*, Jérôme écrit :

« Quelle distance n'y a-t-il pas entre le texte de l'évangéliste et la traduction des Septante ! c'est trop clair. Mais, dans l'original hébreu, si le sens est le même, les

mots sont disposés à l'envers et presque différents. [...] 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. »¹²²

La même position est reprise à propos de Paul :

« Nous comprenons d'où Paul a tiré son texte, et pourtant l'Apôtre n'a pas rendu chaque mot par un mot, mais, en manière de paraphrase, c'est la même idée qu'il a exprimée par des termes différents. »¹²³

On voit ici qu'il ne s'agit pas tant d'un mélange subtil d'éloge et de blâme au sujet des différences croisées entre les trois textes, et que la critique textuelle s'interdit d'être négative en raison du statut scripturaire des textes. Les écarts, les tensions des textes les uns par rapport aux autres sont revendiqués. Jérôme ne critique pas au sens négatif les inexactitudes de la version des *Septante* ou des citations des Évangélistes. Au contraire, les déviations sont assumées, voire louées comme créatrices, vecteur de l'expression de « maximes doctrinales », les glissements étant regardés comme autant d'occasions de déployer les infinies nuances du sens, de la Parole divine.

On remarque donc chez certains penseurs de la traduction aux confins de l'Antiquité et du Moyen-Âge l'émergence d'une méthode critique pour envisager le phénomène. Méthode qui, si elle ne revêt pas le caractère de la systématisme, n'en est pas moins destinée à examiner les traductions dans ce qu'elles ont de semblable ou de différent, déterminer les conditions dans lesquelles tel ou tel choix de traduction a été adopté, et de se demander en quoi et pourquoi ces choix, pris dans leur différence ou leur similarité, font sens.

¹²² *Quantum distet ab euangelistae testimonio Septuaginta translatio, perspicuum est. Sed et in Hebraeo, cum sensus idem sit, uerba prepostera sunt et paene diuersa. [...] Accusent apostolum falsitatis, quod nec cum Hebraico nec cum septuaginta congruat translatoribus, et, quod his maius est, erret in nomine – pro Zacharia quippe Hieremiam posuit - ; sed absit hoc de pedisquo Christi dicere, cui curae fuit non uerba et syllabas aucupari, sed sententias dogmatum ponere.*

SAINT JEROME, *Correspondance*, tome III, 57, p. 63.

¹²³ *Intelligemus unde sumpsit testimonium, et tamen Apostolus non uerbum expressit e uerbo, sed παραφραστικῶς eundem sensum aliis sermonibus indicauit.*
SAINT JEROME, *Ibid.*, p. 68.

La réflexion élaborée par Antoine Berman autour d'une telle idée, dans ses ouvrages *Pour une critique des traductions : John Donne* et *La traduction et la lettre, ou l'Auberge du lointain*, est à cet égard extrêmement féconde. Berman met en effet l'accent sur le fait que la critique n'est pas le « travail du négatif »¹²⁴ que d'habitude on voit en elle, mais qu'elle est, par essence, positive, «ontologiquement liée à l'œuvre »¹²⁵. Il soutient d'autre part que « le rapport interne qu'une oeuvre entretient avec la traduction (ce qu'elle contient en soi de traduction et de non traduction) détermine idéalement [...] les problèmes qu'elle peut poser. »¹²⁶

La réflexion sur la traduction élaborée par Augustin, non seulement dans le second livre de *De Doctrina Christiana*, mais encore dans le livre XVIII de *De Civitate Dei* met le constat de la diversité des traductions et la nécessité de l'étude des langues en même temps que celle des différentes traductions au coeur de sa pensée. En effet, la diversité des langues redoublée par celle des traductions est son postulat de départ : « la connaissance des langues est nécessaire », selon Augustin, qui élabore son projet herméneutique, « à cause de la diversité des traductions »¹²⁷. La confusion des langues occasionnée par l'épisode de Babel ayant été l'un de ses autres postulats de départ précédemment dans le texte, Augustin produit un curieux renversement : la confusion des langues et l'orgueil sont dépassés par la pratique humble de la traduction, et la diversité par l'unité dans le miracle de la Pentecôte, mais l'unité n'est pas synonyme, pour lui d'unicité¹²⁸, et la pluralité des versions, des traductions, loin d'être source de confusion, sont source de clarté. Ainsi, « l'examen de plusieurs versions a souvent éclairé, en effet, les expressions obscures »¹²⁹. Le lecteur des Saintes Ecritures est par conséquent invité à « confronter plusieurs traducteurs »¹³⁰. Un peu plus loin, Augustin affirme :

¹²⁴ BERMAN, Antoine, *Pour une critique des traductions : John Donne*, p. 38.

¹²⁵ BERMAN, Antoine, *Ibid.*, p. 39.

¹²⁶ BERMAN, Antoine, *La traduction et la lettre, ou l'Auberge du lointain*, p.101.

¹²⁷ SAINT AUGUSTIN, *De Doctrina Christiana*, II, 12, p. 42.

¹²⁸ CHRETIEN, Jean-Louis, *Saint Augustin et les actes de parole*, p. 72.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 42.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 46.

« Sont également d'un très grand secours l'examen et la discussion de plusieurs traductions, à partir de la confrontation de diverses éditions »¹³¹

L'emploi du terme de confrontation, emprunté au champ lexical judiciaire, n'est pas innocent : il s'agit de juger, de faire la critique des diverses traductions (si l'on pense à l'origine grecque du terme de critique, venant du verbe κρίνειν, « juger »), non pas pour condamner (du moins pas systématiquement...), mais pour faire la part des choses et pour se faire « peseur de mots ». Car la confrontation des diverses traductions dans leurs différences est source de sens. Plus encore, ces variations dans la traduction d'un même passage, le rapport de ce passage avec ses traductions, font sens et appellent le sens en ce qu'on peut les comparer et interpréter cette comparaison. C'est ainsi qu'il faut entendre l'introduction de son analyse des diverses traductions de deux formules tirées d'Isaïe : « leur confrontation suggère à qui les lit avec compétence une chose importante. Il est en effet difficile de concevoir une telle diversité d'interprétations sans qu'on puisse d'une manière ou d'une autre les rapprocher »¹³².

C'est pourquoi il nous faut nuancer l'analyse que nous avons menée précédemment sur les fondements de l'autorité de la version des *Septante* selon Augustin dans la légitimité de ses traducteurs, dans leur inspiration, dans les conditions miraculeuses de sa production et dans son attachement à la lettre, qui feraient de cette version la seule admise. Car sa légitimité réside également dans les écarts gorgés de sens que cette version recèle par rapport à l'original hébreu, écarts qui, une fois reconnus, une fois assumés, sont l'un des moyens par lesquels se dévoile et s'achemine la Parole divine. Comme le souligne fort justement Jean-Louis Chrétien :

« Saint Augustin le sens des traditions et légendes qui appuyaient l'autorité des Septante : nous attendrions spontanément une sorte de double, de transposition parfaite, transparente, irréprochable, de son modèle, et comme un second original. Or le crédit que saint Augustin accorde à cette traduction aboutit à *donner autorité à ses divergences et à ses écarts avec l'original*, sans toutefois qu'elle l'efface ou se substitue à lui, puisque saint Augustin, là où il y a distance, s'inquiète de connaître le sens du texte hébreu, le discute et le commente. »¹³³

¹³¹ *Ibid.*, p. 46.

¹³² *Ibid.*, p. 43.

¹³³ CHRETIEN, Jean-Louis, *Saint Augustin et les actes de parole*, p. 73.

Il nous faut donc nous interroger sur les raisons pour lesquelles les différences, les écarts de la traduction des *Septante* par rapport à l'original hébraïque sont des sources fondamentales du sens, pourquoi des « originalités » permettent de remonter à l' « Origine ». Or, un passage du livre XVIII de *De Civitate Dei* est susceptible de nous fournir un élément de réponse, surtout si l'on compare ce passage avec la description, abordée plus haut, des conditions dans laquelle fut élaborée la traduction des *Septante* dans *De Doctrina Christiana*¹³⁴.

« Or, assurément, il a pu, de son autorité divine, exprimer un autre sens, comme si le prophète avait annoncé l'un et l'autre sens. Il a pu encore dire la même chose en d'autres termes, de sorte qu'à défaut des mêmes mots le sens apparaisse bien le même aux esprits droits. Il a pu enfin supprimer ou ajouter, afin de montrer par là que dans ce travail il n'y avait point servitude de l'homme, soumettant le traducteur aux mots, mais plutôt puissance divine remplissant et guidant l'intelligence du traducteur. »¹³⁵

Ainsi, la réflexion sur la *Septante*, sur ses déviations par rapport à l'original hébraïque est non seulement riche d'enseignements, mais essentielle au dévoilement du sens de la Parole divine, la variété étant source de clarté. Car « la traduction éveille des possibilités latentes, et qu'elle seule, de manière différente de la littérature, a pouvoir d'éveiller »¹³⁶. En effet, Augustin considère que cette oeuvre « prévoit » sa traduction dans sa structure. La tâche du traducteur et, plus tard, du lecteur critique de traductions, est de chercher, de deviner cette « prévision » secrète, mystérieuse au coeur du texte à traduire, au coeur du mystère de l'ordre des mots invoqué par Jérôme, et de trouver, non pas forcément les mots qui coïncident avec les mots du texte, mais avec la pensée de celui-ci, et qui restituent le « ton », l'accent d'une Parole unique, l'émotion et le sens du Message divin. C'est également dans ce sens qu'il faut éclairer et comprendre l'invocation hiéronymienne envisagée plus haut des écarts entre l'Évangile, la version des *Septante* et l'original hébreu.

¹³⁴ Cf. supra note 55.

¹³⁵ SAINT AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, XVIII, XLIII, in *Œuvres*, tome II, pp. 821-822.

¹³⁶ BERMAN, Antoine, *L'Épreuve de l'Étranger*, p. 21.

La traduction s'apparente donc à une forme de révélation. Comme le souligne de manière audacieuse Antoine Berman, « La 'révélation' pleine et entière de cette oeuvre est elle-même l'oeuvre de la traduction. Et elle n'est possible que si la traduction est 'vraie'. Avant, il n'y a pas de 'révélation', il n'y a que les étapes menant ou non à celle-ci. »¹³⁷

B) Traduction, poétique et interculturalité

Concevoir la traduction comme production, re-création et non comme simple reproduction, voilà qui dépasse la description, la description ; plus qu'une vision herméneutique, une telle manière de concevoir la traduction est poétique. Par-delà la reconnaissance du caractère original et inspiré de la version des *Septante*, les différences avec le texte hébraïque devant être critiquées, non pas au sens négatif mais dans le cadre d'un projet herméneutique et exégétique, une autre caractéristique de la dimension prospective de la méthode employée pour envisager le phénomène de la traduction à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Âge se fait jour. Ainsi, on peut faire retour sur le commentaire d'Augustin à propos de l'inspiration de la traduction des *Septante* dans le deuxième livre de *De Doctrina Christiana*. Il est écrit : « il se peut que leurs traductions aient correspondu à ce que l'Esprit saint, qui les guidait et les faisait parler d'une même voix, jugeait convenir à ces peuples. »¹³⁸, que l'édition de la Bibliothèque augustinienne traduit en revanche par : « C'est pourquoi il peut se faire que les Septante aient traduit selon le sens qui convenait aux nations, d'après une décision de l'Esprit saint qui les menait, et qui pour eux tous n'avait fait qu'une seule bouche »¹³⁹. Ce double éclairage du propos augustinien que nous échafaudons (suivant le précepte de confrontation d'Augustin...) souligne la dimension médiatrice de l'entreprise de traduction. La traduction instaure en effet un réseau de correspondances entre les peuples et les nations, elle se fait pont entre les cultures. Il y a donc dans les propos d'Augustin les prémices d'une réflexion sur les rapports que la traduction entretient

¹³⁷ BERMAN, Antoine, *Pour une critique des traductions : John Donne*, p. 57.

¹³⁸ Cf. note 55.

¹³⁹ Cf. CHRETIEN, Jean-Louis, *Ibid.*

avec l'interculturalité, en ce qu'elle assure le passage d'un texte d'une culture à une autre, d'une nation à une autre, d'un peuple à un autre.

Or, si chez Augustin commentant la traduction des *Septante*, la réflexion porte sur les variations entre les mots, les tournures, d'une culture à l'autre, chez Jérôme, en revanche, c'est véritablement un pont entre deux langues, l'hébreu et le latin, qui est jeté par son entreprise de retraduction de la Bible en latin avec l'élaboration de la *Vulgate*. Jérôme, à certains égards, fera voyager la langue latine dans le cadre d'une traduction parfois dépayssante face au latin classique¹⁴⁰. La traduction hiéronymienne, malgré la volonté affichée de Jérôme de défendre le bon usage du latin et la *consuetudo* ancestrale, est en effet marquée par le décentrement.

Pour rendre plus clair ce constat, il convient de rappeler ce que l'on entend par décentrement lorsqu'on applique ce terme à une traduction. En effet, empruntant ce terme à l'orientaliste Louis Massignon, Henri Meschonnic, dans *Pour la Poétique II*, définit le décentrement de la manière suivante :

« Le décentrement est un rapport textuel entre deux textes dans deux langues-cultures jusque dans la structure linguistique de la langue, cette structure linguistique étant valeur dans le système du texte »¹⁴¹

Car nous ne pouvons comprendre ni nous faire comprendre qu'en entrant dans le système de l'autre langue, de l'autre culture. Or, pour Meschonnic, si la *Vulgate* a été une traduction heureuse et a connu un tel retentissement, devenant une traduction-œuvre pouvant être considérée avec une certaine autonomie, c'est qu'elle est une traduction qui manifeste le décentrement dont il parle. Meschonnic cite, pour appuyer ses affirmations, l'assyriologue, historien et traducteur de la Bible Édouard Dhorme qui, parlant du latin très hébraïsé de la *Vulgate*, vante « la fidélité et [...] la vigueur de cette traduction, qui cherche à sauvegarder en latin la

¹⁴⁰ Pour les précisions d'ordre philologique et un commentaire linguistique en contrastivité de la *Vulgate*, on pourra se référer avec profit à l'excellente thèse de Benjamin KEDAR-KOPSTEIN, *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 et MEERSHOEK, C. Q. A., *Le latin biblique d'après Saint Jérôme — Aspects linguistiques de la rencontre entre la Bible et le monde classique*, Nimègue, Dekker & Van De Vegt, 1966.

¹⁴¹ MESCHONNIC, Henri, *Pour la Poétique II*, p. 308.

physionomie de la langue hébraïque. »¹⁴² Il est donc intéressant de s'attacher aux raisons pour lesquelles on arrive chez Jérôme à ce latin hébraïsé, et quel est le processus temporel, historique et réflexif qui a abouti à un tel décentrement de sa manière d'envisager la traduction.

En premier lieu, Jérôme traduit *contre* les versions précédentes : pour ce qui est du Nouveau Testament, il s'agit de supplanter, à la demande du pape Damase et de l'autorité ecclésiastique, les traductions Vieilles latines existantes. Pour ce qui est de l'Ancien Testament, il s'agit de retourner à l'*Hebraica ueritas*, la vérité du texte original hébreu. Nous avons donc un rapport positif à l'original et négatif par rapport aux traductions existantes. L'objectif sera donc d'être fidèle au texte original, et, en un certain sens, à sa lettre. Mais de quel littéralisme s'agit-il, alors qu'on a vu plus haut que Jérôme accablait de remarques caustiques ceux qui ne traduisaient pas comme lui, ces « illettrés » qui violentaient le bon usage latin pour s'attacher aux mots plutôt qu'au sens ? Le littéralisme dont il s'agit ici est tout autre, ce n'est pas un littéralisme paresseux qui s'accroche, comme celui d'Aquila, à la « lettre somnolente »¹⁴³, ce n'est pas un littéralisme d'illettré. Si, Comme le souligne Antoine Berman, « la littéralité et la retraduction sont donc le signe d'un rapport *mûri* à la langue maternelle »¹⁴⁴, le littéralisme dont il est question est le fruit d'une compétence linguistique poussée à l'extrême. La langue latine, sans que Jérôme en néglige les usages, se retrouve investie dans la *Vulgate* par le grec et surtout par l'hébreu. Jérôme, par sa maîtrise des trois univers linguistiques en présence, par sa connaissance des trois univers culturels, parvient à assumer leur confrontation dans son oeuvre majeure. Ce faisant, Jérôme fait évoluer la langue latine, la langue d'arrivée, la langue des destinataires de sa traduction. Comme le souligne Henri Meschonnic¹⁴⁵ dans *Poétique du Traduire*, Jérôme, en hébraïsant fortement son latin, fait éclater les cadres traditionnels de la langue latine et lui fait dépasser les prescriptions traditionnelles, marquant une étape dans l'évolution de la langue et son histoire. Ainsi, il illustre très bien ce qu'Anthony Pym entend par

¹⁴² *Ibid.*, p. 414.

¹⁴³ *Nec adsedit litterae dormitanti*, SAINT JEROME, *Correspondance*, tome III, 57, p. 62.

¹⁴⁴ BERMAN, Antoine, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, p. 105.

¹⁴⁵ MESCHONNIC, Henri, *Poétique du traduire*, pp. 27 et surtout 38.

l'interculturalité du traducteur lorsque celui-ci réfléchit à l'élaboration d'une éthique du traducteur :

« Le traducteur est interculturel dans le sens où l'espace du traduire – le travail du traducteur – se situe dans les intersections qui se tissent entre les cultures et non dans le sein d'une seule culture »¹⁴⁶

C) Responsabilité et tâche du traducteur

Si la dimension herméneutique, voire poétique, dans la manière prospective dont des penseurs comme Augustin ou Jérôme envisagent la notion de traduction, apporte un éclairage tout à fait neuf sur la manière dont on décrit l'opération de traduction à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Âge et sur les diverses prescriptions censées guider les traducteurs dans leur activité, c'est qu'elle se double d'une dimension éthique, que nous avons effleurée lorsque nous avons abordé la traduction comme vecteur d'interculturalité. Les préceptes traductifs, l'invocation des qualités qui fondent la légitimité des traducteurs, ne peuvent être en effet appréhendés de manière totalement satisfaisante si l'on passe sous silence le caractère profondément éthique de la pratique, de la « tâche du traducteur », pour reprendre l'expression fameuse de Walter Benjamin. Ce caractère éthique de la traduction se caractérise par le désir d'« ouvrir l'Etranger en tant qu'Etranger à son propre espace de langue »¹⁴⁷, et la nécessité pour la traduction de vouloir faire oeuvre tout en restant une « offrande » au texte originel. On a décelé plus haut les prémices d'une telle attitude. Mais ces « éléments pour une éthique », pour reprendre l'expression forgée par Jean Nabert¹⁴⁸, sont indissociables de l'émergence d'une autre notion, celle de la responsabilité du traducteur. La réflexion élaborée par Anthony Pym peut nous donner sur ce point quelques enseignements.

¹⁴⁶ PYM, Anthony, *Pour une éthique du traducteur*, p. 14.

¹⁴⁷ BERMAN, Antoine, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, p. 75.

¹⁴⁸ NABERT, Jean, *Eléments pour une Ethique*, Paris, Aubier Montaigne, 1992.

En effet, Pym part du constat des difficultés à élaborer des prescriptions éthiques sur les traductions, et cherche à établir « une éthique centrée sur le traducteur, et non une éthique qui opine sur les traductions. »¹⁴⁹ Les difficultés des méthodes prescriptives pour appréhender la notion de traduction que nous avons soulevées plus haut ont donc une origine éthique, elles trouvent leur source dans le fait que dès qu'une traduction est signée, revendiquée par un auteur, elle engage la responsabilité de celui-ci. Il est donc intéressant de nous demander ce qui fonde la responsabilité du traducteur dans cette optique. Or, on peut remarquer en suivant l'argumentation d'Anthony Pym à quel point responsabilité et tâche du traducteur sont liées, la valorisation de certaines qualités du traducteur au détriment d'autres ayant un fondement éthique. On a déjà abordé la définition de Pym de l'interculturalité. Or, Pym en fait le fondement du professionnalisme du traducteur, de sa responsabilité, et donc de sa légitimité, le traducteur étant responsable de sa traduction dès lors qu'il accepte de s'y atteler, le traducteur étant responsable dans la mesure où il est compétent, cette compétence se caractérisant par le fait de se trouver dans son travail à la jonction de deux cultures.

A la lumière de ce qui précède, les accusations d'incompétence formulées par Jérôme vis-à-vis de ses détracteurs dans la *Lettre 57 à Pammachius*, et qu'on a abordées plus haut, prennent un tour tout à fait particulier. Non seulement, il charge ses accusateurs du « mauvais goût des illettrés »¹⁵⁰, il dit que leurs traductions « sonnent mal en latin »¹⁵¹, mais il assortit ces remarques par une accusation d'inadéquation des moyens (le mot à mot, le calque) que les mauvais traducteurs (comme Aquila selon lui) emploient par rapport à la fin qu'ils visent, faire apparaître en filigrane le texte de départ, restituer son « ton », son émotion son sens. Ainsi, Jérôme écrit, reprenant la préface de la traduction d'Evagre de la *Vie de saint Antoine* :

« La traduction d'une langue dans une autre, si elle est effectuée mot à mot, cache le sens ; c'est comme des herbes trop drues qui étoufferaient les semis. Pour s'asservir au cas et aux figures, le style, qui pouvait manifester telle idée en

¹⁴⁹ PYM, Anthony, *Ibid*, p. 16.

¹⁵⁰ Cf. supra note 40.

¹⁵¹ Cf. supra note 4.

un bref langage, malgré de longs détours ou périphrases, ne parvient qu'à peine à l'exposer. »¹⁵²

Ainsi, l'accusation d'incompétence n'est pas seulement d'ordre technique, elle ne vise pas seulement une incompétence linguistique, elle vise également une imprudence pratique (par rapport à la manière dont Aristote envisage, dans le sixième livre de son *Ethique à Nicomaque*, le concept de φρόνησις, de prudence), une erreur dans le choix des moyens adoptés pour arriver à une fin donnée.

L'activité du traducteur se place donc sous le signe de la responsabilité et de la prudence, celle du choix de traduction approprié par rapport à une fin donnée, de la considération du texte originel, et, parfois, la considération de la traduction comme œuvre originale.

C'est pourquoi nous sommes amenés à nuancer les analyses communément développées sur les préoccupations dont Augustin fait part à Jérôme à propos de l'élaboration de la Vulgate. Si Augustin se montre réservé, critique – au sens classique et négatif du terme – vis-à-vis de l'entreprise hiéronymienne, ces réserves sont conditionnées par la nécessité de combiner à la traduction une activité proprement critique : si la retraduction hiéronymienne doit avoir une validité, c'est qu'elle doit coexister non seulement avec l'original, mais avec les traductions précédentes. Ainsi, dans la *Lettre 56* de la correspondance hiéronymienne, Augustin écrit à Jérôme :

« 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. »¹⁵³

¹⁵² *Ex alia aliam linguam ad uerbum expressa translatio sensus operit, et ueluti laeto gramine sata strangulat. Dum enim casibus et figuris seruit oratio, quod breui poterat indicare sermo longo ambitu circumactauit explicat.* SAINT JEROME, *Correspondance*, tome III, 57, p. 61. Cf. également supra note 64.

¹⁵³ *De uertendis autem in linguam Latinam sanctis litteris canonicis laborare te nollem, nisi eo modo quo Iob interpretatus est, ut signis adhibitis quid inter hanc tuam et Septuaginta, quorum est grauissima auctoritas, interpretationem distet, appareat.* SAINT JEROME, *Correspondance*, tome III, 56, p. 50-51. C'est nous qui soulignons.

Comme le souligne le Frère Irénée dans son article consacré à « la correspondance entre Augustin et Jérôme »¹⁵⁴ les sigles dont parle Augustin sont des signes diacritiques non équivoques, des astérisques et des obèles, les astérisques (*) indiquant ce qui, à partir du texte original hébreu, a été ajouté au texte grec selon l'édition de Théodotion, les obèles (–) montrant ce qui a été ajouté par les *Septante* et ne se trouve pas dans l'hébreu. Même s'il n'est pas le seul souci manifesté dans ce passage, le souci de critique textuelle est assez capital pour être souligné, en ce que la critique des traductions ébauché dans la réflexion théorique d'Augustin dans *De Doctrina Christiana* et dans *De Civitate Dei* trouve ici une application pratique directe.

Par ces réflexions et cette pratique, on constate donc que la dimension prospective, dans la manière dont des penseurs des confins de l'Antiquité et du Moyen-Âge comme Jérôme et Augustin envisagent la traduction, est absolument essentielle : on voit en effet que, pour eux, traduire un texte ne se ramène pas à une simple transposition d'une langue à l'autre, d'un système linguistique à l'autre. La théorie de la traduction à l'époque ne se résume pas non plus à une série de prescriptions applicables au traducteur ou à ses traductions, mais témoigne des prémices de la construction d'une attitude éthique vis-à-vis du phénomène de la traduction, ou plutôt de la multiplicité des traductions qui se répondent les unes aux autres. Pour reprendre l'analyse d'Henri Meschonnic, la traduction, envisagée de cette manière, « est l'écriture d'une lecture-écriture, aventure historique d'un sujet. Elle n'est pas transparente par rapport à l'original. »¹⁵⁵ Au contraire, les traductions qui témoignent d'une attitude critique et éthique de dépaysement, de décentrement, sont autant de « verres colorés » selon l'expression chère à Georges Mounin¹⁵⁶. L'appel en faveur de leur confrontation à travers la lecture, l'exégèse et l'herméneutique, s'apparente, à la fin de l'Antiquité et à l'aube du Moyen-Âge, à un appel à construire un vitrail de cathédrale.

¹⁵⁴ FRÈRE IRÉNÉE, « La Correspondance entre Augustin et Jérôme », *Connaissance des Pères de l'Église*, Paris, Editions Nouvelle Cité, juin 1993, pp.22-26.

¹⁵⁵ MESCHONNIC, Henri, *Pour la Poétique II*, p. 307.

¹⁵⁶ MOUNIN, Georges, *Les Belles Infidèles*, pp. 91 sqq.

Conclusion

« Les règles de la traduction, comme celles de tous les arts, sont fondées en théorie sur l'objet même de l'art, et se modifient, jusqu'à un certain point, dans la pratique, par la difficulté de l'application »¹⁵⁷. Il peut s'agir de règles au sens descriptif, établies afin de rendre compte d'une régularité, de phénomènes récurrents apparaissant dans les traductions à partir des caractéristiques des mots, de leur fonction de représentation, et des répercussions d'ordre lexical, syntaxique, stylistique et rhétorique engendrées par cette fonction, contiguë à l'arbitraire de la relation entre le signe et le sens. Mais le filet conceptuel établi par les premières descriptions de l'opération traduisante aux confins de l'Antiquité et du Moyen-Âge est quelquefois trop large pour subsumer la variété des pratiques de traduction.

Lorsqu'il s'agit de règles au sens prescriptif, force est de constater leur caractère lacunaire, ou, du moins, leur orientation très fréquente en direction de l'attitude, des compétences et donc de la légitimité du traducteur plutôt que vers ce que les traducteurs produisent, les préceptes de traduction étant difficiles à établir indépendamment d'un contexte de traduction et d'un horizon d'attente.

En revanche, lorsque l'on s'intéresse à la dimension prospective de la méthode par laquelle les penseurs de la fin de l'Antiquité et du début du Moyen-Âge appréhendent le phénomène de la traduction, on décèle les ébauches d'une réflexion qui envisage la traduction sous un rapport éthique. Cette réflexion esquisse des éléments de critique des traductions dans une optique herméneutique, et place la tâche des traducteurs dans un entre-deux, à la jonction des langues et des cultures, envisageant celle-ci à l'aune d'une certaine conception de la prudence et de la responsabilité. Or, à l'heure actuelle où les bases de la traductologie ont trouvé dans leur ensemble un fondement épistémologique, le caractère novateur de telles pensées, de telles prémonitions, se fait encore sentir.

¹⁵⁷ VAULTIER, Marie-Claude-Frédéric, cité dans D'HULST, Lieven, *Cent Ans de théorie française de la traduction. De Batteux à Littré (1748-1847)*, p. 72.

Section 2 – L’esprit et la lettre : de la traduction pragmatique à la traduction sémantique

Introduction

Si les diverses méthodes, précédemment décrites, présidant à la réflexion sur la traduction peuvent coexister au sein d’une même pratique, si les différentes attitudes ne sont pas contradictoires, mais complémentaires, on est surpris de constater que les débats sur la traduction à la fin de l’Antiquité et au début du Moyen-Âge sont fortement polarisés, marqués par des oppositions constantes, des revirements nets, et des adages catégoriques. Pourquoi des positions aussi tranchées et exclusives, alors que les méthodes pour envisager la traduction se combinent, et sont marquées, malgré leur caractère balbutiant, par la nuance ?

Un premier élément de réponse est à chercher en changeant d’angle d’éclairage, et en nous tournant non plus vers les méthodes que les théoriciens de la traduction utilisent pour décrire les phénomènes en jeu dans la traduction, prescrire une attitude et / ou des procédés aux traducteurs, ou bien encore prospector une attitude critique dans l’étude et l’interprétation des traductions, mais vers ce qui constitue véritablement l’objet des débats : le texte, son esprit et sa lettre. Alors que, dans le contexte de la romanité païenne, il s’agissait par le biais de la traduction de ne pas tomber dans les travers d’une fidélité envisagée comme une servilité, et de se libérer de l’imitation servile des grammairiens pour apporter sa part d’originalité au patrimoine commun, la fidélité, à travers la traduction du Texte par excellence en contexte chrétien, celui des Saintes Ecritures, prend une valeur positive.

Le traducteur doit donc désormais être fidèle au texte. Mais on constate qu’à la fin de l’Antiquité et au Début du Moyen-Âge, les notions de fidélité et de texte sont interprétées de manières très diverses et souvent contradictoires. Qu’est-ce que l’esprit, qu’est-ce que la lettre, qu’est-ce qu’un interprète fidèle, la fidélité totale est-elle possible en fin de compte ? Telles sont les questions principales autour

desquelles tournent les discussions à l'époque qui nous préoccupe, particulièrement chez Jérôme, Boèce, et, dans une moindre mesure, chez Augustin.

Or, un autre fait remarquable attire notre attention : on a en effet l'habitude, depuis l'étude fondatrice sur la science médiévale de Charles Homer Haskins¹⁵⁸ abordant la question de la traduction au Moyen-Âge, de caractériser les débats de l'époque sur la traduction par l'opposition entre traduction mot à mot et traduction sens à sens, la théorisation de la traduction s'articulant autour d'un certain nombre de préceptes hérités de la tradition cicéronienne et horatienne. Ainsi, Antoine Berman dans *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, présente Jérôme et la tradition qu'il inaugure comme héritiers directs de la tradition romaine et de ses préceptes. Ainsi, il note :

« C'est à Saint Jérôme, c'est-à-dire à la romanité chrétienne, ou au christianisme romanisé, qu'il a appartenu de donner une résonance historique établis par ses prédécesseurs païens... »¹⁵⁹

Or, l'étude des théoriciens de la traduction à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Âge nous amène à nuancer profondément ce constat. En effet, si l'on retrouve chez Jérôme, Boèce et Augustin le même corpus d'adages, les différents contextes dans lesquels ils sont convoqués par les trois auteurs leur font changer de signification du tout au tout. Ainsi, Jérôme, en citant Cicéron et Horace hors du contexte dans lequel les citations ont été produites, fait opérer à la théorisation de la traduction une première série de glissements théoriques. Boèce, en citant à son tour Cicéron et Horace, mais par le prisme hiéronymien, opère une seconde décontextualisation, de sorte que sa manière d'envisager la fidélité au texte subit une nouvelle série de glissements.

Il s'agira donc d'opérer un réexamen précis et progressif des divers systèmes théoriques qui sous-tendent les adages formulés et surtout reformulés dans le contexte de rupture qu'est la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Âge. On verra que le temps des « derniers des Romains », des Pères de l'Eglise et des « premiers

¹⁵⁸ HASKINS, Charles Homer, *Studies in the History of Mediaeval Science* Cambridge, Massachussetts, Harvard University Press, 1924.

¹⁵⁹ BERMAN, Antoine, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, p. 35.

scolastiques »¹⁶⁰, est celui de nouveaux modes et de nouvelles visées de la traduction, où les catégories épistémologiques autant que « les systèmes discursifs qui gouvernent les idées sur la traduction sont sujets au changement. »¹⁶¹ L'acte de conversion linguistique impliqué dans le processus de traduction opère donc, chez Jérôme tout particulièrement, un glissement de la forme à la signification, du genre au sens, du *genus* au *sensus*, dans un contexte où la fidélité n'est plus l'apanage négatif de l'imitation servile des grammairiens par rapport à l'invention des orateurs, mais celui, positif, des serviteurs d'un texte sacralisé (chapitre 1).

Cependant, les rapports entre l'esprit et la lettre s'avèrent bien plus complexes que l'alternative entre la fidélité positive à la forme et celle à la signification ne le laisse entendre. Le renversement opéré par Boèce dans l'introduction à son second commentaire de l'*Isagogè* de Porphyre constitue à cet égard un tournant capital, qui va constituer le second pôle autour duquel les traducteurs prendront position pendant le reste du Moyen-Âge après la position hiéronymienne. En effet, la réhabilitation de la littéralité opérée chez Boèce par le biais de la rhétorique et de la pragmatique témoigne d'un glissement de taille dans la manière dont texte et discours sont considérés : on passe d'une vision sémantique à une vision pour ainsi dire syntactique de la traduction, à laquelle fait écho une vision très particulière du littéralisme (chapitre 2).

Cependant, le précepte de la fidélité au texte apparaît ici dans ce qu'il a de plus aporétique. Ce précepte fonctionne en effet comme un énoncé admis comme vrai par tous à l'époque qui nous préoccupe, mais dont il est impossible de faire une interprétation univoque. Ces apories sous-jacentes sont donc à l'origine d'un questionnement chez les penseurs de la traduction aux confins de l'Antiquité et du Moyen-Âge au sujet de la possibilité même de l'acte de traduire, ce questionnement d'ordre théorique ayant des répercussions directes d'ordre pratique dans les traductions de l'époque (chapitre 3).

¹⁶⁰ RENUCCI, Paul, *L'aventure de l'humanisme européen au Moyen Âge (IXe–XIVe siècle)*, p. 18.

¹⁶¹ 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*.

Comme le souligne Henri Meschonnic, « un texte est le sens de ses formes autant que le sens de ses mots »¹⁶². En effet, la traduction travaille à la fois les structures linguistiques et les formes littéraires, et la gageure du traducteur est précisément de préserver le sens de la forme et la forme du sens, ce qui nous place d'emblée au-delà d'une simple dichotomie entre l'esprit et la lettre.

C'est également en faisant attention à ce que recouvre la notion de forme en matière de traduction que l'on peut arriver à saisir le changement qui s'opère dans la manière dont Jérôme, et à sa suite, bon nombre de traducteurs de l'époque médiévale, envisagent la fidélité au texte en traduction par rapport à la réflexion développée par les théoriciens de la traduction de l'époque païenne.

Si l'on s'intéresse aux formes pour cerner ce qui est en jeu, c'est qu'il faut bien sûr, encore une fois, adopter une optique pragmatique, et convoquer la rhétorique : comment et pourquoi traduit-on au tournant de l'Antiquité et du Moyen-Âge ? Que traduit-on ? Pour quel public ? Pour se placer sous l'égide de la définition cicéronienne de l'*inuentio* vue plus haut, quelles sont les stratégies de traduction employées pour quelles fins et quel public ? Or, on verra que le mode et la visée des traductions à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Âge diffèrent grandement de ceux qu'on pouvait rencontrer dans l'Antiquité classique.

Par conséquent, si les théoriciens de la traduction de l'époque reprennent les adages antiques, ils le font dans un contexte totalement différent de celui où ces adages ont été originellement formulés. Car si les préceptes sont repris à la lettre, cette lettre tombe dans des oreilles qui les entendent (et les interprètent) de manière tout à fait différente. Ainsi, du souci de rendre une forme, un genre d'expressions, on passera à la fidélité au sens du texte, et la théorie de la traduction, de pragmatique, se fera sémantique.

¹⁶² MESCHONNIC, Henri, *Pour la Poétique II*, p. 420.

A) Nouveau mode, nouvelle visée de la traduction

Pour comprendre ce qui est précisément en jeu dans les multiples glissements terminologiques au tournant de l'Antiquité et du Moyen-Âge, nous sommes amenés à convoquer certains outils théoriques développés par Antoine Berman dans *Pour une critique des traductions : John Donne*, outils qui reprennent ceux construits dans le cours de la réflexion de Katharina Reiss et de Hans J. Vermeer sur la théorie de la traduction. Ainsi, pour caractériser une traduction, Antoine Berman introduit les termes de *mode* et de *visée*, qui sont définis comme suit :

« 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 résultat¹⁶³. »

Reiss et Vermeer¹⁶⁴, quant à eux, ont recours à l'idée du *skopos* : selon eux, chaque acte de traduction est régi par le but de la traduction, le *skopos* à proprement parler. Celui-ci est le produit de l'adaptation du traducteur et de son travail, de sa tâche, à l'ouvrage traduit. Cette adaptation est tributaire de plusieurs paramètres : elle pose en effet la question de l'emploi auquel la traduction se destine, le public, le groupe cible auquel la traduction s'adresse. C'est en fonction de ces paramètres que se mettent en place les procédés et stratégies de traduction, et que le traducteur détermine la manière dont il va manipuler le texte de départ et les manipulations en elles-mêmes qu'il va lui faire subir pour arriver à la traduction qu'il produit.

Or, ces outils théoriques vont nous servir à comparer de manière systématique l'attitude des théoriciens de la traduction de la fin de l'Antiquité et du début du Moyen-Âge par rapport à ceux de l'Antiquité classique. Sans s'engager dans des développements exhaustifs sur les façons de traduire à Rome, il s'agira de convoquer l'Antiquité classique pour éclairer ce que la transition avec l'époque médiévale apporte de nouveau, et pour observer ainsi dans toutes leurs nuances les enjeux de la fidélité du traducteur au texte qu'il traduit, telle qu'elle est envisagée aux confins de l'Antiquité et du Moyen-Âge.

¹⁶³ BERMAN, Antoine, *Pour une critique des traductions : John Donne*, p. 91.

¹⁶⁴ REISS, Katharina, VERMEER, Hans J., *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie*.

La première question qui surgit dans l'ordre de cette réflexion concerne le but de la traduction. Que traduit-on en effet à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Âge ? Pour les auteurs-traducteurs romains qui ont façonné l'univers intellectuel de Jérôme, Augustin et Boèce, il faut traduire les textes *classiques* grecs, les textes fondateurs, faisant autorité, à l'usage des *classes*, pour développer par l'exercice de reformulation interlinguistique l'agilité dans le maniement des subtilités de la langue latine. Agilité qui ne serait pas acquise par le simple exercice de reformulation intralinguistique, tel que pratiqué par les grammairiens, qui fixe l'art oratoire plutôt qu'elle ne lui donne de l'ampleur. Comme le souligne Rita Copeland, l'optique du traducteur est le dépassement du corpus passé par l'*inuentio*, et l'ajout d'éléments nouveaux, par la confrontation au corpus étranger qu'est celui des orateurs attiques¹⁶⁵.

La traduction se présente donc avant tout comme un exercice de rhétorique et un outil pédagogique, elle est envisagée de manière purement oratoire et pragmatique. Chez Cicéron, la traduction est capitale pour développer l'agilité oratoire, dans une culture où la rhétorique est (et restera) au fondement de toute éducation. L'imitation étant l'instrument pédagogique par excellence de l'apprentissage, elle conduit pourtant vite à l'impasse du poncif appauvrissant lorsqu'elle est intralinguistique. L'imitation interlinguistique, c'est à dire la traduction des discours des orateurs attiques, est en revanche beaucoup plus efficace et enrichissante : 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 appropriées¹⁶⁶. Par l'observation et l'emprunt aux orateurs attiques et non le plagiat à partir des seules prescriptions des grammairiens, le style de l'orateur (puis du poète avec Horace) devenu auteur se trouve de ce fait enrichi. La traduction a une visée d'autant plus oratoire et littéraire qu'il ne s'agit pas de rendre accessible le texte qui est traduit, mais d'annexer les procédés grecs à la latinité. On traduit du grec vers le

¹⁶⁵ 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*.

¹⁶⁶ *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.* CICERON, *De Oratore* (I, XXXIV, 154-156).

latin à Rome, alors que le bilinguisme est de rigueur dans les élites cultivées, le grec étant d'usage privé et quotidien alors que le latin reste la langue dominante dans la vie officielle¹⁶⁷. Il ne s'agit donc pas du tout, en traduisant, de « dispenser de la lecture du texte original. »¹⁶⁸ La question de la fidélité est donc obliérée pour l'instant, car le public ne dépend pas de la traduction pour accéder au texte : il 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. La traduction, à Rome, transmet une énonciation et non un énoncé, elle est pragmatique et non sémantique. Le mode et la visée de la traduction sont donc à Rome sous l'égide de la paraphrase, en tant que la traduction est ethnocentrique et hypertextuelle, comme le souligne Antoine Berman :

« 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.¹⁶⁹ »

La situation est toute différente à l'époque de Jérôme et d'Augustin, et *a fortiori* une centaine d'années plus tard, à l'époque de Boèce. Même si les modes et les visées de la traduction divergent chez ces trois théoriciens, ils se trouvent tous en porte-à-faux par rapport à ceux des traducteurs-orateurs et traducteurs-poètes de la *Roma Triumphans*.

Tout d'abord, qui a besoin de traductions à l'époque de Jérôme, d'Augustin ou de Boèce, au tournant de l'Antiquité et du Moyen-Âge ? Qui, ou quoi ? Le besoin est avant tout, à l'époque, celui des langues. Comme le souligne Michaël Oustinoff :

« Une langue que l'on n'arrive plus à traduire est une langue morte, avant que la traduction ne la ressuscite. »¹⁷⁰

¹⁶⁷ KAIMIO, Jorma, *The Romans and the Greek language*.

¹⁶⁸ Cf. supra note 33.

¹⁶⁹ BERMAN, Antoine, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, p. 29.

En effet, ainsi que le fait remarquer Jacques Derrida :

« On ne devrait jamais passer sous silence la question de la langue dans laquelle se pose la question de la langue et se traduit un discours sur la traduction. »¹⁷¹

Les langues que traduisent Jérôme et Boèce en leur temps sont en effet des langues dont l'usage est restreint, ou déclinant dans l'aire géographique constituée par l'Empire romain d'Occident, ou, plus tard, de ses dépouilles aux mains de divers rois barbares. L'hébreu est d'usage extrêmement restreint dans tout le Bassin Méditerranéen : son utilisation est cantonnée au domaine sacré chez les Juifs de Palestine, qui utilisent depuis longtemps, pour l'usage courant, la langue des dépouilles de l'Empire Perse, à savoir l'araméen, la langue de Jésus. Quant au grec, la langue d'Homère et d'Aristote devenue κοινή, langue « commune » du Bassin Méditerranéen, celle de la version des *Septante*, celle des *Evangelies*, celle dans laquelle la Parole du Christ ressuscite à tout jamais, pour reprendre l'analyse développée par Jean-Louis Chrétien¹⁷², il est en nette perte de vitesse à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Âge en Occident. Encore en usage dans les élites cultivées (la formation qu'ont reçue Jérôme, Augustin et Boèce en témoigne), il est cependant supplanté comme langue de communication par le latin, qui deviendra, pour tout le Moyen-Âge, la *lingua franca* de l'Occident.

La visée de la traduction sera donc, pour Jérôme et Boèce qui traduisent, comme pour Augustin qui réfléchit à la traduction à l'aune de ses propres compétences linguistiques¹⁷³, une visée de sauvegarde, ou, du moins de conservation, ce qui constitue un premier changement par rapport aux modes et visées de traduction romains, marqués par l'*inuentio*, la créativité. De la paraphrase, on passe à la métaphrase.

Chez Boèce, la traduction constitue le vecteur principal de préservation de la culture antique. Surnommé « le dernier des Romains » par la tradition, il veut, par

¹⁷⁰ OUSTINOFF, Michaël, *La Traduction*, p. 11.

¹⁷¹ DERRIDA, Jacques, « Détours de Babel », in *Difference in Translation*, p. 210.

¹⁷² CHRETIEN, Jean-Louis, *Saint Augustin et les actes de parole*, p. 74.

¹⁷³ Cf. supra note 21.

la traduction, prouver le contraire, et assurer la survie de la latinité par la pérennisation de la capacité de traduire, en latin, les textes grecs qui ont permis aux auteurs romains de fonder leur patrimoine littéraire. Car les temps sont menaçants. Comme le souligne Michel Ballard dans son étude « Culture et traduction sous le règne de Théodoric » :

« Avec les invasions et la création de plusieurs royaumes «barbares» où l'administration était rudimentaire, la désorganisation générale concourt à la fermeture des établissements réguliers d'enseignement. La culture tend à se transmettre dans des îlots de préservation, souvent associés aux milieux privilégiés, et ce sous trois formes différentes.

À la cour des rois barbares, on poursuit quelques simulacres de compositions dithyrambiques par des poètes latins; mais dans l'ensemble, l'aristocratie 'barbare' reste imperméable à la culture latine et donne à ses fils une éducation plutôt guerrière à laquelle s'ajoute, outre des rudiments, le contact avec des poèmes guerriers.

Les chrétiens continuent de se détacher de la culture profane et développent une culture dérivée de la Bible et de la vie des saints. Il y eut des exceptions parmi les membres du clergé, comme par exemple, l'évêque Sidoine Apollinaire (Ve s.) qui allait même jusqu'à composer de la poésie latine, mais elles étaient rares.

Enfin, il y eut dans les premiers temps des invasions, quelques membres de l'aristocratie romaine qui, tout en tentant une collaboration avec les nouveaux maîtres, s'efforçaient de préserver la culture antique. »¹⁷⁴

Boèce va donc placer toute son entreprise de traduction sous le signe de la sauvegarde, de la préservation, de la conservation. Il s'agit de sauver la culture latine, et de la développer en réutilisant les méthodes et les adages cicéroniens et horatiens, et donc en traduisant. Hans Von Campenhausen se fait l'écho d'une telle volonté dans son ouvrage intitulé *Les Pères latins*. Ainsi, à propos de Boèce, il note :

« Il constate le retard de la culture latine comparée à celle de l'Orient grec, et il sent que la faille risque de s'approfondir de son vivant. »¹⁷⁵

Boèce, dans son entreprise de traduction didactique visant à réduire ce fossé culturel, va s'atteler à la traduction du corpus grec, et particulièrement le corpus

¹⁷⁴ BALLARD, Michel, « Culture et Traduction sous le règne de Théodoric », *Revue des Lettres et de Traduction*, n°3, p.21.

¹⁷⁵ VON CAMPENHAUSEN, Hans, *Les Pères latins*, p. 328.

philosophique. Boèce est en effet attiré par Platon, Aristote (il veut d'ailleurs expliquer les contradictions apparentes entre les deux auteurs) et le néoplatonisme, « système bien charpenté, dont la conception de la vérité embrasse à la fois Dieu et le monde. »¹⁷⁶ Mais la visée didactique de son entreprise de traduction va également le faire s'orienter vers les quatre disciplines, arithmétique, musique, géométrie, astronomie, qu'il sera le premier à appeler *Quadriuium*. Il traduira donc en premier lieu, selon Von Campenhausen, l'*Introduction à la mathématique* du mathématicien du IIe siècle Nicomaque de Gerasa, puis un manuel de musique, qui est une « introduction aux problèmes de l'acoustique et de l'harmonie »¹⁷⁷, les traductions dans les domaines de la géométrie et de l'astronomie reposant quant à elle sur Euclide et Ptolémée, bien que nous ne disposions que de sources lacunaires à leur sujet. En effet, « à l'exception des quelques fragments de la géométrie, les manuels de géométrie et d'astronomie sont perdus. »¹⁷⁸

Concernant les textes philosophiques, l'entreprise conservatoire de traduction menée par Boèce le fait s'intéresser principalement à Aristote et Porphyre. Le projet boétien se fait jour dans la préface à son commentaire de la doctrine aristotélicienne du jugement, citée par Von Campenhausen :

« Je veux traduire en latin toute l'oeuvre d'Aristote, du moins ce que je pourrai en atteindre et présenter consciencieusement en langue latine toutes ses déclarations. Tout ce qu'Aristote peut bien avoir écrit sur l'art difficile de la logique, sur le grave domaine des expériences morales et sur l'exacte intelligence des choses de la nature, voilà ce que je vais traduire en suivant un ordre logique. [...] De plus, je voudrais aussi traduire et expliquer tous les dialogues de Platon et les présenter accommodés au latin. Cela une fois achevé, je ne me laisserai pas détourner de poursuivre ma démonstration selon laquelle, contrairement à l'opinion largement répandue, les idées d'Aristote et celles de Platon s'accordent parfaitement, et ne sont donc pas en complète contradiction. J'irai plus loin, et je montrerai que, justement sur la plupart des points essentiels de la philosophie, les deux doctrines se recouvrent l'une l'autre. »¹⁷⁹

Comme dans le cas des ouvrages autour du *Quadriuium*, le destin de bon nombre des traductions philosophiques boétiennes est incertain : ont-ils été perdus ou n'ont-

¹⁷⁶ VON CAMPENHAUSEN, Hans, *Ibid.*, p. 330.

¹⁷⁷ VON CAMPENHAUSEN, Hans, *Ibid.*, p. 300.

¹⁷⁸ VON CAMPENHAUSEN, Hans, *Ibid.*

¹⁷⁹ BOECE, cité in VON CAMPENHAUSEN, Hans, *Ibid.*, pp. 331-332.

ils pas été menés à terme ? D'après Von Campenhausen, celles-ci ont été perdues¹⁸⁰. Selon Paul Renucci, Boèce a tout simplement délaissé son projet de traduction aristotélicienne des *Analytiques*, des *Topiques* et de la *Physique*¹⁸¹. Les traductions boétiennes d'Aristote qui nous sont parvenues et qu'on peut lui attribuer avec certitude sont assez réduites en nombre. Il s'agit principalement de la traduction des *Catégories* et *De Interpretatione*, traductions accompagnées de commentaires (commentaires dont on détaillera la vocation plus loin). Quant aux traductions de Porphyre, il nous reste deux commentaires distincts de l'*Isagogè*, le premier portant sur une traduction préexistante due à Marius Victorinus, contemporain d'Augustin, le deuxième partant d'une traduction de Boèce lui-même, traduction, nous le verrons plus loin, placée sous le signe de la littéralité.

Conserver un corpus et en faciliter l'accès pour sauvegarder un héritage, telle est aussi, dans une certaine mesure, la tâche de traduction biblique confiée par le pape Damase à Jérôme : la traduction n'est plus, en effet, un exercice de style dont le produit d'arrivée sera reçu par un public déjà au fait du texte de départ. Il faut, au contraire, donner les moyens à chaque peuple d'avoir accès aux Saintes Ecritures, alors que ces peuples ne parlent pas l'hébreu et peut-être plus le grec. La visée de la traduction est de conserver la culture chrétienne, mais elle se double de la visée œcuménique de rendre la parole divine accessible à tous.

Nous assistons ici à l'émergence d'une visée tout à fait nouvelle de la traduction : les besoins, les emplois de la traduction (porter partout la Bonne Parole) sont nouveaux, le public (toute la chrétienté latinophone, l'Occident) est nouveau lui aussi. Mais un autre paramètre entraînera un changement dans la mise en place des procédés et stratégies de traduction, dans la manière dont le traducteur envisage le rapport de la traduction qu'il produit et le texte de départ. Dans le cas de l'auteur de la *Vulgate*, le corpus à traduire et retraduire est sacré, et les primo-traductions d'une partie de ce corpus le sont aussi. Les Saintes écritures sont en effet les témoignages, les « testaments », de la manifestation d'un Dieu unique à son Peuple et de ses alliances avec lui. Ces témoignages sont eux-mêmes un entrelacs de langues.

¹⁸⁰ VON CAMPENHAUSEN, Hans, *Ibid.*, p. 333.

¹⁸¹ RENUCCI, Paul, *L'aventure de l'humanisme européen au Moyen Âge (IXe–XIVe siècle)*, p. 19.

L'original du Nouveau Testament, témoignage de la Parole du Christ prononcée en araméen, est composé en grec uniquement. Quant aux quarante-six livres de l'Ancien Testament, ils sont une mosaïque linguistique. Pour les trente-neuf livres protocanoniques, la langue source est l'hébreu, avec des passages en araméen (dans Esdras, Daniel et Jérémie) ; pour les sept autres, qui constituent le corpus deutérocanonique (Tobie, Judith, 1^{er} et 2^e Maccabées, Sagesse, Ecclésiastique, Baruch), auxquels s'ajoutent des passages d'Esther et de Daniel, ils ne nous sont parvenus qu'en grec, par le seul biais de la traduction des *Septante*. L'interlinguisme et la dimension traduisante, dans les Saintes écritures, sont donc non seulement originaux, mais originels. La traduction est consubstantielle à la rédaction du Nouveau Testament, témoignage des Paroles du Christ prononcées en araméen : 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'Esprit¹⁸² ». De plus, si la traduction est consubstantielle à la délivrance du message divin, le miracle de la Pentecôte (*Acte des Apôtres*, I, 2-4), « antithèse » et « surmontement », selon Jean-Louis Chrétien¹⁸³, de la malédiction babélique de la *Genèse*¹⁸⁴, en fait également un réquisit de l'activité apostolique. 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 sienne¹⁸⁵ » met toutes les langues au même niveau et introduit les notions de traduction et d'équivalence au sein de l'évangélisation tout comme de l'exégèse des Textes. La traduction devient l'expression de la charité sur le plan linguistique : « hospitalité langagière » dont parle Paul Ricoeur pour caractériser la traduction dans son essai sur le sujet¹⁸⁶, elle est volonté d'apporter au prochain quelle que soit sa langue le message d'amour véhiculé par le récit de la mort rédemptrice du Christ sur la croix et de sa résurrection. La traduction est donc une fondation, un devoir,

¹⁸² CHRETIEN, Jean-Louis, *Saint Augustin et les actes de parole*, p. 74.

¹⁸³ CHRETIEN, Jean-Louis, *Ibid.*, p. 69.

¹⁸⁴ Genèse, XI, 1-9.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p.69.

¹⁸⁶ RICOEUR, Paul, *Sur la Traduction*, p. 20.

un universel. Selon Antoine Berman, elle accède même au statut d' « impératif catégorique¹⁸⁷ », le traducteur devant en quelque sorte ériger la maxime de sa pratique de la traduction de manière à ce que celle-ci soit universalisable.

On est donc très loin de la vision cicéronienne : annexer et *convertir* les Textes bibliques par des procédés rhétoriques de déplacement et d'appropriation, par le recours à l'*inuentio*, est absolument impossible en contexte chrétien. Au contraire, c'est le Texte qui conquiert et convertit le traducteur. Les langages humains, bien que nécessaires, sont mis au second plan dans la délivrance de la Parole divine, multiple, mais stable. Il s'agit donc, au-delà des accidents de la multiplicité des langues des hommes, de récupérer l'essence du signifié, selon la partition aristotélicienne¹⁸⁸. Cette récupération ne se fait pas en aplanissant, en niant les différences linguistiques, mais, comme on l'a vu plus haut avec l'entreprise herméneutique augustinienne, en les assumant comme autant de dévoilements d'une vérité transcendante aux langues et au texte et incorruptible et comme autant d'occasions d'approfondir la relation à Dieu.

B) Du *genus* au *sensus*

Ces changements dans le mode et dans la visée de la traduction vont s'avérer capitaux pour voir ce qui est en jeu dans la reprise, par Jérôme et Boèce, des adages cicéroniens et horatiens. Les mêmes formules, les mêmes termes, la même opposition entre traduction libre et traduction littérale sont repris. Mais, comme le souligne Rita Copeland, « sans accepter les motifs heuristiques et rhétoriques qui sous-tendent ces formules »¹⁸⁹ chez les Romains.

Ainsi, l'étude de la manière dont Jérôme cite textuellement Cicéron et Horace est extrêmement éclairante, et en premier lieu la manière, similaire à Cicéron en apparence mais en réalité très différente, dont Jérôme envisage le rapport du

¹⁸⁷ BERMAN, Antoine, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, p.33.

¹⁸⁸ 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), et Δ, 30, 1025a14 (p.221).

¹⁸⁹ 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*.

traducteur au signifiant du texte qu'il traduit. La tradition a souvent rapproché Cicéron et Jérôme dans leur condamnation commune de la traduction mot-à-mot. Chez Cicéron, dans *De optimo genere oratorum*, en effet, on a : « *In quibus non uerbum pro uerbo necesse habui reddere, sed genus omne uerborum uimque seruaui* »¹⁹⁰, « 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 *la Lettre 57 à Pammachius*¹⁹¹ pour caractériser et mettre en valeur sa propre façon de traduire. Jérôme et Cicéron semblent donc préconiser exactement la même chose. Or, un tel rapprochement se révèle bancal lorsque l'on se rend compte que c'est d'une citation qu'il s'agit, que c'est par la voix hiéronymienne que Cicéron parle, et qu'on remet cette citation dans le contexte de la *Lettre 57 à Pammachius*, ainsi que des autres attitudes face à la traduction que Jérôme prescrit dans le cours de son épître. 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. Or, ce que Cicéron veut conserver, ce sont le *genus* et la *uis* des *uerborum*, le genre et la force, la valeur des expressions, alors que Jérôme, lui, veut préserver le *sensus*, l'idée, le sens. La condamnation du mot-à-mot est certes commune, mais témoigne de deux conceptions totalement différentes de l'acte de traduire, où, du *genus* cicéronien, on passe au *sensus* hiéronymien. Cette différence peut paraître minime, dans les deux cas, sus au mot à mot ! En opposant de manière tranchée *genus* et *sensus*, ne cède-t-on pas à la tentation du « démon de la théorie », pour reprendre le titre d'un ouvrage d'Antoine Compagnon¹⁹². N'est-on pas en proie à une sorte *rabies theorica*, qui rejoindrait, dans le cadre de la traduction religieuse qui nous préoccupe, la *rabies theologica* ? Mais la différence pointée plus haut est moins vénielle qu'il n'y paraît de prime abord. En effet, ce qui se joue dans ce menu glissement terminologique est un changement radical dans la manière de concevoir de texte à traduire et l'activité de traduction : en mettant en avant le

¹⁹⁰ CICERON, *De optimo genere oratorum*, 15, (p. 111 pour l'édition des C.U.F. / Guillaume Budé).

¹⁹¹ *In quibus non **pro uerbo uerbum** necesse habui reddere, sed **genus omnium** uerborum uimque seruaui*. Les différences – mineures – avec le texte de Cicéron sont en gras dans le texte. SAINT JEROME, *Correspondance*, tome III, 57, p. 60.

¹⁹² COMPAGNON, Antoine, *Le Démon de la Théorie*, Paris, Seuil, 1998.

genus et la *uis*, le genre et la valeur des expressions du texte, Cicéron donne la priorité à l'énonciation et non à l'énoncé, non pas à la signification mais à la forme conformément au *génie* (si l'on prend le terme au sens étymologique) de la langue latine. La conception de la traduction est pragmatique pour Cicéron, en tant qu'on traduit plus un « acte de parole », pour reprendre la terminologie de la linguistique pragmatique¹⁹³, que les paroles elles-mêmes. En revanche, en privilégiant le *sensus* à ce qui ne ponctue pas le texte mais le traverse tout entier pour le dépasser, Jérôme fait exactement le contraire de Cicéron, en donnant la priorité à l'énoncé plutôt qu'à l'énonciation, et à la signification qui transcende, avec la Pentecôte en arrière-plan, la forme et la confusion des langues. On a vu lorsque l'on s'est penché sur l'éducation à dominante rhétorique reçue par Augustin, Jérôme et Boèce, que le langage était vu par la tradition comme créateur. Les langues, le latin, l'hébreu, l'araméen et le grec dans le cas de Jérôme, sont envisagées dans son entreprise comme des instruments de réception, de signification du message chrétien transcendant aux langues, du message catholique, au sens étymologique du terme, καθολικός, c'est-à-dire d'un message qui se veut universel. Le bon usage propre à chaque langue, et au latin en particulier chez Jérôme, n'est là que pour rendre ce message davantage communicable. La pratique de la traduction n'est plus, comme à Rome, hypertextuelle. Elle est super-textuelle en plus d'être supra-linguistique. Jérôme traduit en réécrivant le même message dans une langue différente, au service du sens plus que du texte. Car, si selon Roland Barthes, « le sens n'est pas au bout du texte, il le traverse »¹⁹⁴, lire les Saintes Ecritures « ne donne qu'un viatique, une provision de route »¹⁹⁵, pour reprendre la formule de Jean-Louis Chrétien, avant l'éternité.

¹⁹³ Cf. BOURDIEU, Pierre, *Ce que parler veut dire*.

¹⁹⁴ BARTHES, Roland, entrée « Théorie du texte », in *Encyclopaedia Universalis*.

¹⁹⁵ CHRETIEN, Jean-Louis, *Saint Augustin et les actes de parole*, pp. 88-89.

C) *Le fidus interpres* : premiers glissements d'une notion cardinale

L'autre indice de rupture des conceptions de Jérôme et des théoriciens de la traduction de la fin de l'Antiquité et du Moyen-Âge avec l'héritage classique, par delà la reprise des adages, est à chercher dans l'étude de la manière dont Jérôme cite Horace. La méthode que nous employons pour mettre au jour ces différences est la même que celle employée dans le cas de Cicéron. Il s'agira encore une fois d'analyser la manière dont Jérôme cite la théorie horatienne, de réintégrer les citations horatiennes dans leur contexte original, et de mesurer l'écart avec ce qui sous-tend l'usage de ces citations dans le contexte hiéronymien.

En effet, pour se situer par rapport à la tradition classique et s'inscrire en apparence dans la continuité de celle-ci, Jérôme cite également dans sa *Lettre 57 à Pammachius* Horace et son *Art poétique* en plus des traités oratoires cicéroniens. Or, qu'il s'agisse d'un acte délibéré ou non, les citations horatiennes sont hors contexte, et le caractère partiel de la citation donne à la syntaxe comme au lexique un caractère équivoque, en particulier lorsqu'il s'agit des vers 133-134 de l'*Art poétique*. « *Nec uerbum uerbo curabis reddere fidus interpres* »¹⁹⁶ : on retrouve en apparence la même condamnation du mot-à-mot, comme dans le cas du rapprochement avec Cicéron que nous avons envisagé plus haut. Or, l'adjectif *fidus* est à double sens, selon qu'on se place du côté du traducteur poète romain triomphant des textes traduits par l'imitation créatrice, ou du traducteur biblique, qui ne cesse de se poser les deux questions, pour paraphraser Paul, « Babel, où est ta victoire ? » et « traduction, où est ta victoire ? »¹⁹⁷. L'adjectif *fidus* sonne chez Horace, par rapport au contexte, comme dévalorisant pour le traducteur, il n'est considéré que comme la marque d'une faiblesse coupable, celle de l'asservissement à une lettre du texte source que le traducteur poète devait pourtant conquérir pour l'annexer à son espace littéraire : « tu ne te soucieras pas de rendre chaque mot pour un mot comme un traducteur servile », tel est le sens dans lequel il faut entendre l'injonction chez Horace. Mais on entend d'une toute autre oreille les deux

¹⁹⁶ SAINT JEROME, *Correspondance*, tome III, 57, p. 60.

¹⁹⁷ 1 Corinthiens, XV, 54-55.

vers horatiens, pris isolément et hors contexte dans la citation hiéronymienne. *Fidus*, dans le cadre de la traduction de textes qui sont le support d'une foi (*fides* en latin), voit sa signification totalement renversée. Plus que le décentrement que nous avons étudié plus haut, il s'agit même, dans le cadre chrétien où le ciel, selon la prophétie d'Isaïe¹⁹⁸, se repliera comme un livre à la fin des temps, où « Augustin voit dans le ciel le livre par excellence, la Bible »¹⁹⁹, d'une révolution galiléenne ! *Et tamen uerto* : telle sera toujours la devise du traducteur, pour filer la métaphore galiléenne... Mais le texte ne sera plus soumis à la force d'attraction annexionniste du *dominium* littéraire du traducteur poète qui « fera tourner » les textes traduits pour sa propre gloire. Le traducteur, au contraire, fera de la fidélité au message du Texte de départ une valeur éminemment positive, la valeur cardinale autour de laquelle tournera sa tâche. Non plus servile, le traducteur sera fidèle à une Parole, et c'est dans ce sens qu'il faut entendre le glissement du sens de la citation hiéronymienne d'Horace : on peut la rendre de manière causative (« tu ne te soucieras pas de rendre un mot par un mot, puisque tu es un traducteur fidèle »), ou concessive, comme le fait Jérôme Labourt dans l'édition des C.U.F. : « tu ne te soucieras pas de rendre chaque mot par un mot, **tout en** restant fidèle interprète. »²⁰⁰.

Ainsi, malgré une dimension prescriptive de sa théorisation, que nous avons examinée plus haut, et qui le fait se rapprocher en apparence de la vision de la traduction développée dans l'Antiquité classique à Rome, Jérôme fait opérer à la théorisation de l'acte de traduire deux virages d'importance capitale. Ces glissements théoriques, fruits de déplacements et de décontextualisation des citations des auteurs romains, pour les placer dans un contexte, un mode et une visée de traduction tout à fait nouveaux, ceux de la traduction religieuse, auront une portée qui déborde la fin de l'Antiquité et le début du Moyen-Âge. De la vision pragmatique de la rhétorique païenne, on passe à une vision sémantique face aux

¹⁹⁸ Isaïe, 34, 4.

¹⁹⁹ CHRETIEN, Jean-Louis, *Saint Augustin et les actes de parole*, p. 77, ainsi que son analyse approfondie de l'acte de lecture, pp. 75-89.

²⁰⁰ SAINT JEROME, *Ibid.*. C'est nous qui soulignons.

Saintes écritures à traduire. D'une vision de la traduction centrée sur le traducteur, on passe à un décentrement qui fait de la fidélité au(x) sens du Texte la valeur principale. Les rapports entre l'Esprit et la Lettre tels que nous pouvons les concevoir aujourd'hui se trouvent fondés par ces premiers changements.

Chapitre 2 – De l'orientation vers le signifié à l'orientation vers le signifiant

« Dans les Saintes Ecritures, [...] l'ordre des mots est un mystère »²⁰¹ : il faut prêter attention à la valeur du mot « mystère » dans la citation hiéronymienne, en tant que les Saintes Ecritures sont le vecteur du culte et que leur lecture est source de la foi pour le chrétien, comme le montre le programme du *De Doctrina Christiana* d'Augustin. Dans une entreprise de traduction où comptent principalement, d'une part, la préservation d'un message divin transcendant les langues et, en fin de compte, la matérialité des textes dans lesquels il s'exprime, et, d'autre part, les meilleures stratégies possibles pour rendre ce message accessible au plus grand nombre, la priorité est, non à « la lettre [qui] tue », mais à « l'esprit [qui] vivifie », pour reprendre l'adage paulinien²⁰².

Cependant, comme on l'a vu plus haut, la pratique hiéronymienne de la traduction des Saintes Ecritures est une pratique décentrée qui vise tout autant à la préservation du sens qu'à une littéralité conquise de haute lutte sur les langues de départ comme sur la langue d'arrivée. La traduction sens à sens, idée par idée, a cours partout, « sauf », selon l'aveu de Jérôme, « dans les Saintes Ecritures, où l'ordre des mots est un mystère. » Pourquoi les modes de traduction sont-ils, dans ce cas précis, en apparence opposés ? C'est que cette opposition est, une fois encore, une façade, l'Esprit et la lettre, on l'a vu, étant envisagés dans le cadre d'une herméneutique. Cependant, cette opposition sera prise à la lettre par d'aucuns, occasionnant un nouveau glissement théorique, dans un contexte qui est nouveau lui aussi.

A cet égard, il est intéressant d'éclairer le propos et l'entreprise hiéronymienne par les propos de Boèce, qui cite la prescription horatienne concernant le *fidus interpres* à travers le glissement que lui a fait subir sa citation par Jérôme. En effet, chez Boèce, le point de vue de Jérôme, cantonné jusque là aux Saintes Ecritures, se généralise à la traduction des textes philosophiques. Les stratégies de traduction

²⁰¹ SAINT JEROME, *Correspondance*, tome III, 57, p. 59.

²⁰² 2 Corinthiens, III, 6.

deviennent, de manière généralisée, « religieuses », au sens figuré, scrupuleuses, visant à l'exactitude, serrant au plus près la lettre du texte de départ à traduire. On va donc, à partir de l'emploi des mêmes adages chez Boèce, basculer d'une orientation privilégiant le signifié à celle privilégiant le signifiant. La traduction va essayer de véhiculer autant l'idée de l'organisation linguistique qui a produit l'énoncé que l'énoncé du texte lui-même, et, de sémantique, va devenir d'une certaine manière syntactique. En voulant revenir au *uerbum uerbo*, cependant, Boèce prône une littéralité particulière qui n'est pas sans soulever une série de nouveaux enjeux. De plus, en donnant la priorité au signifiant, n'y a-t-il pas retour dans une certaine mesure sur les conditions dans lesquelles ce signifiant a été produit, et donc à une reconsidération de la pragmatique des textes à traduire ?

A) Le renversement boétien : de la sémantique à la syntactique

Louis Kelly, dans *The True Interpreter*, présente la manière dont Boèce traduit le corpus des textes grecs de la manière suivante :

« Manlius Boethius préconise la traduction mot-à-mot. Sa position rappelle le précepte de traduction de Philon le Juif. »²⁰³

Les stratégies de traduction déployées par Boèce sont en effet marquées par le littéralisme. Cependant, il convient de mettre en lumière quel est le champ d'application de la traduction mot à mot chez Boèce, alors que Philon d'Alexandrie préconisait la littéralité dans le cas de la traduction religieuse, et quels sont les enjeux de cette littéralité qui acquiert avec Boèce une valeur nouvelle. Tous deux envisagent la traduction dans un cas où l'usage de la langue du texte original (l'hébreu pour Philon d'Alexandrie, hellénophone, le grec pour Boèce, l'une des dernières figures du bilinguisme traditionnel romain – *utraque lingua* – traduisant en latin) est en perte de vitesse, et que le besoin de traduction prend des allures de nécessité de traduction. Cependant, le contexte dans lequel Boèce traduit est fort

²⁰³ "Manlius Boethius (...) demands word-for-word translation. His stand is reminiscent of the dictum on translation from Philo Iudaeus." KELLY, Louis G., *The True Interpreter. A History of Translation Theory and Practice in the West*, p. 71.

différent du contexte philonien. Comment donc caractériser l'attrait que recèle la lettre de l'original pour le traducteur charnière qu'est Boèce ?

Pour aborder les questions soulevées précédemment, il est nécessaire de retourner au cœur du corpus boétien, et en particulier de se pencher en détail sur l'introduction que fait Boèce à la seconde édition de son commentaire de l'*Isagogè* de Porphyre, où Boèce présente le programme de sa traduction. Il écrit :

« Ce second ouvrage, consistant en une exposition dont nous avons dû nous contenter, est destiné à expliquer l'enchaînement de notre traduction, dans laquelle je crains d'avoir commis la faute du **'fidèle interprète'**, quand j'**ai rendu un mot, l'ai fait correspondre et l'ai exprimé par un autre**. Voici la raison de cette entreprise : dans des textes où l'on cherche la connaissance des choses, ce n'est pas l'élégance du beau discours, mais la vérité incorrompue qu'il faut chercher. Pour cette raison, il me semble que j'aurais fait un grand progrès, si, dans les ouvrages de philosophie traduits en latin, grâce à l'honnêteté d'une traduction scrupuleuse, rien de plus ne fait défaut que ce qui fait défaut dans les textes des Grecs. »²⁰⁴

Le programme boétien est très éclairant sur de multiples points. Cicéron, Horace et Jérôme, plus que Philon, apparaissent en arrière-plan. D'abord, comme le constate Rita Copeland²⁰⁵, le propos boétien est une fois encore marqué par la citation des vers 133-134 de l'*Art Poétique* d'Horace, via la citation qu'en fait Jérôme comme on l'a vu précédemment dans sa *Lettre 57 à Pammachius*, filiation établie par Werner Schwartz dans son article sur la signification du *fidus interpres* dans la traduction médiévale²⁰⁶. Chez Jérôme, la formule horatienne était subvertie pour promouvoir la fidélité au signifié, à l'énoncé. Or, chez Boèce, qui souligne l'ironie de la situation en indiquant qu'il craint « d'avoir commis la faute du fidèle

²⁰⁴ *Secundus hic arreptae expositionis labor nostrae seriem translationis expedit, in qua quidem uereor ne subierim fidi interpretis culpam cum uerbum uerbo expressum comparatumque reddiderim. Cuius incoepti ratio est, quod in his scriptis in quibus rerum cognitio quaeritur non luculentae orationis lepos sed incorrupta ueritas exprimenda est. Quocirca multum profecisse uideor, si philosophiae libris Latina oratione compositis per integerrimae translationis sinceritatem nihil in Graecorum litteris amplius desideretur.* BOËCE, *In Prophyrii Isagogen Commenta*, ed. Samuel Brandt, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum – CSEL*, Vol. 48, p. 135. C'est nous qui traduisons et soulignons.

²⁰⁵ 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*.

²⁰⁶ Cf. SCHWARTZ, Werner, "The Meaning of *Fidus interpres* in Medieval Translation" in *Journal of Theological Studies*, n°45, 1944, pp. 73-78.

interprète », et ceci volontairement, le précepte horatien est encore une fois subverti, pour se placer sous le signe du littéralisme. En effet, Boèce se dit « fidèle interprète », lorsqu'il veut caractériser sa propre pratique de traducteur et ses propres stratégies de traduction, et redéfinit sa pratique à partir des glissements qu'il fait subir au propos horatien (et hiéronymien). Boèce préconise en effet d'employer une stratégie de traduction tournée vers la littéralité comme unique moyen d'attester de la « vérité incorrompue » du texte original, en rendant, faisant correspondre et en exprimant un mot par un mot. Or, une telle manière d'envisager le texte original, et qui est l'occasion d'une « traduction scrupuleuse », jugée à l'aune de son « honnêteté », de son respect de la lettre du texte original, est, en quelque sorte « religieuse », si l'on prend ce terme au sens figuré, et est à rapprocher, selon Schwartz, de la manière dont Jérôme envisage les Saintes Ecritures lorsqu'il les traduit²⁰⁷. Jérôme, concernant les textes scripturaires « où l'ordre des mots est un mystère » en lui-même, est partisan du littéralisme. Boèce, quant à lui, élargit l'exigence de littéralité en l'arrachant du contexte sacré pour le transposer dans le domaine profane de la traduction des textes philosophiques grecs. Il réhabilite la littéralité du *fidus intepres*, lorsqu'il s'agit de la traduction de textes profanes (la traduction littérale de ce genre de textes était, jusque là, on l'a vu, vouée aux gémonies), par une alliance avec la littéralité préconisée lors de la traduction des Ecritures.

Quelles sont donc les premières caractéristiques de cette littéralité « religieuse » dans la traduction des textes profanes chez Boèce ? La première façon dont Boèce présente le commentaire de sa traduction est le suivant : pour lui, il s'agit d'abord dans son introduction à la seconde édition de son commentaire de l'*Isagogè* de Porphyre, de « l'enchaînement de [sa] traduction »²⁰⁸. Or, comme indique le latin *series*, cet enchaînement est un enchaînement syntaxique et formel. Pour Boèce, l'enchaînement logique des propositions manifesté selon la syntaxe du texte original est capital. On retrouve la même perspective lorsque Boèce détaille sa façon de procéder lorsqu'il commet volontairement « la faute du 'fidèle

²⁰⁷ SCHWARTZ, Werner, *Ibid.*, pp. 75-76.

²⁰⁸ *Seriem translationis*.

interprète' » : « j'ai rendu un mot, l'ai fait correspondre et l'ai exprimé par un autre ». Le verbe *reddere* est assorti d'*exprimere*, tous deux renvoient au *De optimo genere oratorum* cicéronien, mais ils sont assortis de *comparare* : il y a équivalence chez Cicéron comme chez Boèce, pour reprendre la terminologie développée par Eugène Nida et Charles Taber²⁰⁹. Cependant, dans le cas cicéronien il s'agit d'une équivalence dynamique, c'est-à-dire que le message du texte original a été transposé dans la langue de réception de manière à ce que la réponse du récepteur soit similaire à celle des récepteurs du texte original²¹⁰. En revanche, dans le cas de Boèce, il y a équivalence formelle : les figures et les formes du texte source ont été reproduites dans la langue du récepteur²¹¹.

Il s'agit également, pour Boèce, d'envisager la traduction dans une optique que nous pourrions appeler syntactique, pour reprendre la terminologie élaborée par Charles Morris dans *Signs, Language and Behavior*, qui divise la sémiotique en pragmatique (orientée vers l'énonciation), sémantique (orientée vers l'énoncé) et syntactique (orientée vers le signe)²¹². En, effet, l'analyse des termes latins que Boèce emploie au-delà de leur polysémie montre que Boèce conçoit sa traduction dans une relation d'isomorphisme avec l'original grec. Le littéralisme se caractérise, chez Boèce, par l'attention au signe en lui-même, Boèce traduisant en projetant de nouer des relations entre chaque signe de départ dans son ordonnancement, dans sa relation avec les autres signes du texte de départ, et chaque signe d'arrivée dans la traduction. Boèce tend donc à traduire les signes en eux-mêmes, dans leur tangibilité, dans leur matérialité, dans leurs propriétés. Pour Boèce, dont la traduction est à certains égards « religieuse », le signe a une « valeur iconique », il est semblable à son dénoté. Comme le souligne Michel Ballard après

²⁰⁹ NIDA, Eugene A., TABER, Charles, *The Theory and practice of translating*, pp. 202-203.

²¹⁰ "[Q]uality of a translation in which the message of the original text has been so transported into the receptor language that the RESPONSE on the RECEPTOR is essentially like that of the original receptors. " NIDA, Eugene A., TABER, Charles, *Ibid.*, p. 202.

²¹¹ "[Q]uality of a translation in which the features of the form of the source text have been mechanically reproduced in the receptor language. " NIDA, Eugene A., TABER, Charles, *Ibid.*, p. 203.

²¹² MORRIS, Charles, *Signs, Language and Behavior*, New York, Prentice Hall, 1950.

Louis Kelly²¹³, ce dénoté a une valeur centrale dans la pratique de la traduction à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Âge, en tant que c'est lui qui doit être préservé au-delà des préférences des divers traducteurs.

B) La priorité au signifiant : un retour de la pragmatique en traduction ?

Cependant, on peut se demander si une telle subversion de l'adage horatien, une première fois subverti par Jérôme, n'entraîne pas, dans une certaine mesure, un retour à une vision pragmatique de la traduction, comme le lieu du transfert d'une énonciation. En effet, en commettant volontairement la faute du « fidèle interprète », en cherchant à préserver la lettre du texte original qu'il traduit, Boèce ne privilégie-t-il pas la lettre comme le lieu du discours, des figures et de l'énonciation ? En effet, en soulignant que par sa traduction honnête et scrupuleuse, « rien de plus ne fait défaut que ce qui fait défaut dans les textes des Grecs », il fait de la lettre le lieu du discours. Le texte, ici, n'est pas seulement un intermédiaire assurant la médiation d'un sens au-delà de la lettre, de l'énonciation et de la rhétorique, il est le lieu, dans sa lettre, d'une intentionnalité. C'est non pas au-delà de lui, mais en lui, que le sens se fait jour. C'est au cœur même de la langue du texte grec original que le traducteur peut trouver la « vérité incorrompue ». A l'inverse, si le traducteur s'écarte du chemin de la lettre du texte, il s'écarte aussi de l'acheminement de la vérité de ce texte. Ainsi, la compensation de la perte inévitable de sens constitutive d'une entreprise marquée par l'entropie comme la traduction doit être la plus grande possible, et l'écart le plus réduit possible.

L'énonciation étant le lieu du dévoilement de l'énoncé et du sens, sa transmission lors de la traduction constitue donc une priorité pour Boèce. On pourrait donc penser, à bon droit, qu'il s'agit à certains égards d'un retour à la vision pragmatique de la traduction telle qu'elle était développée dans le cours des traités de Cicéron touchant à l'art oratoire ou de l'*Art Poétique* d'Horace. Pourtant, le contexte néo-platonicien, et surtout chrétien, dans lequel évolue Boèce nous amène à apporter des nuances dans ce retour de la pragmatique du discours au sein de la théorisation

²¹³ BALLARD, Michel, *De Cicéron à Benjamin*, p.52.

de la traduction. Car Boèce, « dernier des Romains » selon la tradition et « premier des scolastiques » selon Paul Renucci²¹⁴, voit le texte sous un angle qui est double, le discours pouvant être, pour les hommes, le lieu de la rhétorique, comme le Verbe peut-être, pour Dieu, le lieu de l'Incarnation, pour reprendre le Prologue de l'Évangile selon Saint Jean²¹⁵. Dans les deux cas, le discours est constitutif de la signification. Cependant, dans le cadre de la rhétorique et de la pragmatique romaines, il s'agit de réinventer le texte en changeant de langue, et donc d'en modifier la signification, il y a volonté, par la proscription du mot à mot, d'annexer l'original de manière conquérante. En revanche, dans le contexte chrétien qui est celui de Boèce, et *a fortiori* lorsqu'il s'agit de traduire un texte sacré, l'origine divine du discours le rend inaltérable, et la pragmatique, où l'énonciation, comme lieu de naissance du sens, doit elle aussi être transmise, est le fondement du littéralisme en traduction.

Pour Jérôme, l'ordre même des mots dans les Saintes Écritures est un mystère. Comme le fait remarquer Rita Copeland²¹⁶, la signification des Écritures ne doit pas faire l'objet d'une falsification du fait d'un traducteur qui prendrait des libertés d'ordre rhétorique, et qui altérerait la lettre au point d'altérer le sens. Si l'on compare cette position avec le programme boétien d'extension du littéralisme dans la traduction des textes sacrés à une traduction « religieuse » des textes profanes, on remarque que la sacralisation du texte de départ est toujours présente, même si le contexte a été sécularisé. C'est ainsi qu'on peut supposer que, même si l'on constate le retour d'une dimension pragmatique, rhétorique dans la traduction par la volonté affichée par Boèce de tout conserver des textes grecs, énoncé et énonciation, cette dimension n'est assumée que pour être rejetée.

En effet, en se mettant sous l'égide hiéronymienne, Boèce répète la subversion opérée une première fois par Jérôme à propos du *fidus interpres*. Si Jérôme n'a recours à la citation horatienne qu'à titre d'argument d'autorité, et pour prendre à

²¹⁴ Cf. supra note 159.

²¹⁵ Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, *Et Verbum caro factum est et habitavit in nobis ; et uidimus gloriam eius*, Évangile selon Saint Jean, I, 14.

²¹⁶ 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*.

contre-pied, dans les faits, cet argument d'autorité, Boèce opère de la même manière avec Horace et Jérôme successivement, en prenant leur contre-pied à tous les deux. *Fidus interpres* : pour Jérôme, la fidélité résidait dans la traduction sens à sens et non dans le mot à mot, sauf pour les Saintes Ecritures. Sa théorie de la traduction vise à transmettre un énoncé et non une énonciation, elle va donc contre la rhétorique et la pragmatique traditionnelles. En étendant ses exigences de littéralité à la traduction de textes profanes, Boèce va à contresens de ce que préconisait Jérôme. *Fidus interpres* : pour Horace, le comportement de l'« interprète servile » était dangereux d'un point de vue rhétorique et poétique, le traducteur-poète tombait ainsi dans les ornières de la littéralité du texte de départ pour ne jamais en triompher, ne jamais poser sa pierre originale au patrimoine littéraire commun. Ces préoccupations rhétoriques et poétiques sont tout simplement évacuées d'un revers de main ironique par Boèce qui tombe dans l'ornière volontairement : « ce n'est pas l'élégance du beau discours, mais la vérité incorrompue qu'il faut chercher ». Boèce prend le contre-pied de la pragmatique horatienne, tout en allant contre la sémantique hiéronymienne, en ce qu'il prend le parti d'un littéralisme au plus près du texte original que Jérôme aurait rejeté comme celui des rustres qui ne savent pas capter le sens.

En justifiant son recours au littéralisme comme le seul moyen d'accéder à « la connaissance des choses », et au sens du texte philosophique traduit en latin, Boèce prend une position diamétralement opposée à celle de la rhétorique romaine de l'époque classique. En effet, Cicéron et Horace, en traduisant sens à sens, en annexant les textes grecs au patrimoine littéraire latin, en faisant parler latin Platon ou Pindare, avaient pour but de faire du latin une langue philosophique et poétique, réinterprétant la tradition hellénique pour fonder la leur, résolument nouvelle. Boèce, quant à lui, préconise une traduction mot à mot, dont le but est de conserver le plus possible tel qu'en lui-même le signifiant du texte source. De plus, en rejetant la traduction sens à sens, Boèce met Jérôme, Cicéron et Horace à la même enseigne : lorsqu'il dit qu'il est fidèle interprète en tant qu'il rend, fait correspondre et exprime un mot par un autre en traduisant mot à mot, il rejette la traduction sens à sens en l'associant à « l'élégance du beau discours », alors que lui recherche « la

vérité incorrompue ». Pour Boèce, la traduction selon le sens introduit les procédés de transposition, de compensation, d'adaptation, qui sont des procédés rhétoriques qui introduisent la multiplicité dans la signification, à travers l'obscurité, l'ambiguïté (pour parler en termes augustiniens) et la différence linguistique. C'est parce que Boèce reconnaît que la traduction sens à sens produit une différence entre les textes, qu'elle trahit le texte source en fonctionnant de manière rhétorique, selon les principes de transposition, d'adaptation et de substitution, que Boèce rejette la dimension rhétorique de la traduction.

Par conséquent, si l'on peut distinguer une dimension pragmatique à la théorie développée par Boèce dans l'introduction qu'il fait à la seconde édition de son commentaire de l'*Isagogè* de Porphyre, en tant que la lettre est le lieu de naissance du discours et de la signification, cette dimension pragmatique se construit en quelque sorte contre la rhétorique, en ce que le choix de la littéralité a été opéré contre l'*inuentio* qui est liée à la traduction sens à sens. La citation à contre-pied de Jérôme pour redéfinir l'interprète fidèle comme celui qui se soucie de la lettre du texte et de sa traduction mot à mot ne signifie pas un retour à la case départ des théories rhétoriques de la traduction de l'Antiquité classique, bien au contraire. Si les positions respectives de Cicéron et d'Horace en faveur de la traduction selon le sens sont validées par la subversion de la citation hiéronymienne, ce n'est que pour être érigées en repoussoirs par Boèce.

C) Les enjeux de la littéralité

Si la promotion boétienne du littéralisme fait opérer un second glissement aux adages cicéronien et horatien, si cette promotion est anti-rhétorique, elle oblitère également, dans une certaine mesure, la dimension herméneutique de l'activité du traducteur et de la multiplicité des traductions.

Revenons à la dernière phrase du programme boétien détaillé dans l'introduction à la seconde édition du commentaire de l'*Isagogè* de Porphyre :

« Pour cette raison, il me semble que j'aurais fait un grand progrès, si, dans les ouvrages de philosophie traduits en latin, grâce à l'honnêteté d'une traduction

scrupuleuse, rien de plus ne fait défaut que ce qui fait défaut dans les textes des Grecs. »²¹⁷

Le projet boétien opère donc une nouvelle inflexion par rapport à ce qu'il pouvait paraître au départ. On a vu que Boèce voulait traduire en tant que la culture dans laquelle il avait été nourri, la culture latine, « culture-de-la-traduction » selon Antoine Berman, était menacée par les soubresauts politiques du Ve siècle, où le dernier empereur romain d'Occident est déposé par Odoacre, selon Arnaldo Momigliano²¹⁸, dans l'indifférence générale. Il s'agit donc, de prime abord, sauver la culture latine, et de la développer en réutilisant les méthodes et les adages cicéroniens et horatiens, et donc en traduisant. Mais, on l'a vu, les préceptes horatiens sont convoqués pour être décontextualisés, et, en fin de compte, rejetés au profit du littéralisme. En outre, si on pouvait définir plus tôt la traduction à Rome selon les termes d'ethnocentrisme et d'hypertextualité avec Antoine Berman, on s'aperçoit que l'annexionnisme conquérant que soulignait Berman dans le cas de la théorisation cicéronienne et horatienne doit être fortement nuancé. En effet, une telle lecture est rétrospective, à la lumière contemporaine, moderne, médiévale, et entre autres boétienne. Car, si l'on reprend les arguments de Berman, on s'aperçoit que, selon son analyse, Boèce, malgré sa promotion de la littéralité, serait plus romain que Cicéron...

En effet, chez Boèce, le littéralisme est beaucoup plus ethnocentrique et hypertextuel que la traduction selon le sens des théoriciens romains classiques. Si, en effet, dans la traduction scrupuleuse en latin, « rien de plus ne fait défaut que ce qui fait défaut dans les textes des Grecs », le texte grec a été ramené à un texte latin dans sa totalité, il aura été normé systématiquement, mot *par* mot, au latin, à ses normes ses valeurs. Walter Benjamin, dans « La Tâche du traducteur », définit en ces termes la bonne traduction, traduction littérale, mais dont la littéralité est toute différente : « le plus grand éloge qu'on puisse faire à une traduction n'est pas qu'elle se lise comme une œuvre originale de sa propre langue. Au contraire, [...] c'est que l'ouvrage puisse exprimer **la grande nostalgie d'un complément**

²¹⁷ Cf. supra note 203.

²¹⁸ MOMIGLIANO, Arnaldo, "La caduta senza rumore di un imperio" in *Sesto contributo alla storia degli studi classici*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1980.

apporté à son langage. [...] C'est ce que réussit avant tout la littéralité dans la transposition de la syntaxe. »²¹⁹ Or, ici, même si le parti pris est celui de la littéralité, pas de nostalgie d'un quelconque complément apporté par la langue originale, « rien ne fait défaut », le manque par rapport à la lettre de départ n'est pas reconnu. Le littéralisme boétien considère l'Étranger qu'il y a dans le texte grec qui est traduit non seulement comme étant « tout juste bon à être annexé, adapté, pour accroître la richesse de cette culture »²²⁰, ici la culture latine renaissante sous le règne de Théodoric, mais comme tout juste bon à être nié et mis hors-jeu. Rien ne manque, l'original est traduit de manière à être rendu superfétatoire pour les lecteurs de la traduction. L'ethnocentrisme est ici véhiculé de manière beaucoup plus forte par la traduction à la lettre que par la traduction selon le sens selon les canons cicéroniens. C'est qu'il s'agit peut-être d'un ethnocentrisme de repli ayant pour cadre une romanité menacée, comparé à l'ethnocentrisme ouvert des auteurs de la *Roma Triumphans*, comme les historiens tels que Michel Winock emploient les adjectifs « ouvert » et « fermé » pour faire la typologie des nationalismes²²¹. La traduction littérale telle qu'elle est envisagée par Boèce réussit également le tour de force d'être plus hypertextuelle que la traduction selon le sens des écrivains latins classiques.

Paradoxalement, Boèce se montre plus romain que Cicéron. En promouvant le littéralisme, il s'agit d'annexer l'œuvre au patrimoine latin non pas en rendant la traduction méconnaissable par rapport à l'original grec, mais en voulant tout conserver de l'original grec de manière à le rendre superfétatoire, de permettre au lecteur de se dispenser de la lecture de l'original. La transformation formelle demeure, en ce qu'il y a transfert interlinguistique. Mais l'imitation est poussée à l'extrême, non pas jusqu'à rendre l'original méconnaissable, mais jusqu'à le rendre inconnaissable.

Les conceptions cicéronienne et horatienne sont quant à elles d'un tout autre ordre. Lorsque Cicéron et Horace traduisent selon le sens, librement, pour étendre leur

²¹⁹ BENJAMIN, Walter, « La Tâche du traducteur », in *Œuvres I*, p. 257.

²²⁰ Cf. supra note 168.

²²¹ WINOCK, Michel, « Nationalisme ouvert et nationalisme fermé » in *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France*, pp. 11-40.

domaine littéraire, oratoire, philosophique ou poétique, s'ils accroissent les possibilités expressives de la langue latine en allant chercher matière dans les classiques de la littérature grecque, ce n'est pas avec le but ultime de rendre cette dernière superfétatoire. Au contraire, dans un contexte où le lectorat est dans son immense majorité hellénophone, la traduction est intertextuelle, elle constitue une invitation à se pencher sur les textes grecs originaux pour mesurer l'écart, l'invention du poète, de l'orateur ou du philosophe latin. Les Lettres latines étant « affaire d'estomac », pour reprendre l'expression forgée par Paul Valéry²²², et le lecteur de traductions est, selon Cicéron et Horace, un haruspice qui augurera de l'avenir du patrimoine littéraire romain en examinant dans les entrailles de la traduction ce qui a été digéré et ce qui reste du texte grec original qu'il connaît. L'Étranger a beau être annexé et adapté pour augmenter *l'Imperium* des Lettres latines pour Cicéron et Horace, il est, du moins dans le cas du corpus grec, reconnu et assumé comme tel.

Or, le fait que le littéralisme revendiqué par le programme de traduction boétien porte l'ethnocentrisme et l'hypertextualité à son plus haut degré a d'autres conséquences sur le caractère pluriel de la notion de traduction. En effet, pour Boèce, la traduction est aussi bien conservatoire que destructrice de la manière juxtalinéaire et herméneutique d'envisager la traduction. On a vu que, pour Jérôme et surtout Augustin, la différence entre les traductions et le commentaire de ces différences étaient l'occasion du dévoilement progressif du sens, et que la critique textuelle des traductions étaient pour le chrétien l'occasion d'un regain dans la foi en Dieu, unique et pourtant multiple dans la manifestation de sa Parole. Or, sur le plan de la traduction littérale préconisée par le programme boétien pour les textes profanes, Boèce rejette le caractère rhétorique de la traduction selon le sens en tant qu'elle pourrait, par les déplacements et transpositions qu'elle engendre, avoir un « potentiel heuristique », pour reprendre le mot de Rita Copeland²²³. L'essentiel dans l'activité de la traduction, selon le programme boétien, est de préserver le

²²² VALÉRY, Paul, *Tel Quel*, « Autres Rhumbs », p. 332.

²²³ 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*.

texte original avec ni plus ni moins que les mêmes obscurités et les mêmes ambiguïtés.

On a souvent analysé la reprise des adages cicéroniens et horatiens successivement par Jérôme et Boèce comme des indices d'une remarquable continuité théorique par delà les vicissitudes de la fin de l'Antiquité et du début du Moyen-Âge. Cependant, dans l'économie de la traduction, pour les « peseurs de mots » que sont les traducteurs de l'époque, la tradition a seulement accordé crédit à la valeur faciale des adages repris. Une étude approfondie du contexte dans lequel les adages cicéroniens et horatiens ont été originellement formulés, puis reçus et repris dans le cadre de citations à la résonance bien particulière, montre que la fortune des adages de la théorie romaine classique de la traduction se place sous le signe de multiples ruptures. Les canons cicéroniens et horatiens sont, chez Jérôme comme chez Boèce, l'objet d'une perpétuelle réévaluation et de constantes redéfinitions. C'est à travers les destins croisés de telles prescriptions que l'on voit à quel point la traduction, comme la théorisation dont elle fait l'objet et les lieux communs qu'elle construit, sont des enjeux cruciaux dans la problématique plus générale de la transmission aux confins de deux époques.

On traduit donc, chez Boèce, à la lettre pour se passer du texte original. Il s'agit là d'une conception éminemment neuve de l'acte de traduire, qu'on rencontrera pendant le Moyen-Âge, où la traduction en langue vernaculaire aura pour but de se dispenser de la lecture du texte latin. A certains égards, elle perdure jusqu'à nos jours, jusqu'à Jean-René Ladmiral, qui définit la finalité de la traduction comme étant de nous dispenser de la lecture de l'original²²⁴. Cette manière nouvelle d'envisager l'acte de traduire s'inscrit chez Boèce dans un projet de sauvegarde du corpus philosophique grec, en même temps qu'il est un adieu à l'hellénisme qui avait fait la particularité linguistique des Lettres latines jusque là. Il s'agira de faire passer les particularités de l'énonciation, de la signification et de la lettre du texte grec en même temps, afin de rendre la consultation de l'original inutile, dans un contexte de crise et de contraction des échanges linguistiques, d'« oubli du grec en

²²⁴ Cf. supra note 33.

Occident »²²⁵, pour reprendre l'expression d'Henri-Irénée Marrou. Or, le projet boétien de tout sauver par la Lettre, de manière à ce que rien ne manque, tient de la gageure. De nos jours, et à plus forte raison dans les sombres temps de la *Spätantike* et de l'aube médiévale, la voix du traducteur les bien souvent une voix endeuillée, en proie au doute sur la possibilité même de se faire entendre.

²²⁵ Cf. supra note 21.

Chapitre 3 – Le Traduisible et l’Intraduisible : heurs et malheurs de l’objection préjudicielle

Il est tout à fait remarquable qu’un traducteur comme Boèce ait été attiré par l’œuvre de Platon, d’Aristote et de philosophes néoplatoniciens comme Porphyre. En effet, à travers la promotion du littéralisme pour que rien d’autre ne manque que ce qui fait déjà défaut aux textes philosophiques dans leur version originale en grec, c’est une très ancienne séparation d’origine platonicienne qui est questionnée, ce questionnement se retrouvant par ailleurs dans les inflexions, entre littéralisme et traduction selon le sens, de la pensée hiéronymienne. Comme le souligne Antoine Berman :

« [Platon] 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’. »²²⁶

Cette distinction est une norme parfaitement intégrée pour les traducteurs-orateurs et les traducteurs-poètes de la Rome antique. Elle fait l’objet d’un premier questionnement chez Jérôme, avec la partition de son travail de traducteur entre sacré et profane, selon lequel il faut ou non traduire selon le sens, selon l’intelligible, ou non. Avec la généralisation du littéralisme en traduction chez Boèce, un pas de plus est franchi dans la théorisation de la traduction, avec l’apparition d’une dimension syntactique : le signe, la sensibilité du signe, sont réhabilités comme le moyen d’acheminer, de mettre au jour l’intelligible. En quelque sorte, dans le projet boétien, la lettre ne tue plus : la chair du texte produit par la traduction est vive, et est destinée à accueillir l’esprit qui quitte, en quelque sorte, l’original grec destiné à devenir lettre morte dans l’Occident latin.

Cependant, une telle vision n’est pas sans risque pour la théorisation de la traduction. La tentative de conserver l’Esprit par la conservation de la Lettre tient en effet de la gageure, car la Lettre du texte, dans son caractère non seulement

²²⁶ BERMAN, Antoine, *La traduction et la lettre ou l’auberge du lointain*, p. 32.

syntactique, mais encore sémantique et pragmatique, n'est pas si docile, et « l'hospitalité langagière » de la langue et du discours d'arrivée ne va pas de soi. Antoine Berman en menant la critique de la vision antique, païenne et chrétienne, de la traduction, et en établissant ses liens avec le platonisme, fait la remarque suivante :

« La traduction découvre à ses dépens 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.²²⁷ »

Trahison et impossibilité : les mots sont jetés, et la volonté boétienne de conserver par le littéralisme l'Esprit et la Lettre réunis place son entreprise de traduction sous le signe du tabou. L'entreprise boétienne est humaine, mais tient d'une tentative de résurrection d'une lettre morte. Elle sera donc entachée de la suspicion de blasphème et/ ou de mystification. La pratique boétienne, à côté de sa théorisation, est l'illustration la plus éclatante des scrupules du traducteur face à une entreprise nécessaire mais impossible, qui est soit œuvre de « faussaire » ou de « blasphémateur », pour reprendre l'alternative talmudique. La manière syntactique de traduire telle que Boèce la préconise dans son introduction à la seconde édition de son commentaire de l'*Isagogè* de Porphyre est en effet en quelque sorte démentie dans certains de ses autres écrits théoriques ainsi que dans sa propre pratique de traducteur. Le littéralisme boétien place donc le traducteur dans un dilemme plus ou moins insoluble, et qui peut être source de désespoir, de refus de traduire. L'ambiguïté de la position de Boèce est maximale, mais elle se retrouve dans une moindre mesure chez Jérôme, et témoigne de la naissance d'un débat qui n'en finira pas jusqu'à nos jours d'émailler la théorisation de la traduction. Pour la première fois transparait en effet, chez Jérôme et Boèce, ce à quoi la traductologie contemporaine donnera le nom de problématique de l'objection préjudicielle. Il

²²⁷ BERMAN, Antoine, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, p. 42.

conviendra donc d'opérer dans un premier temps quelques rappels théoriques concernant l'articulation de cette problématique capitale. Après avoir étudié les diverses résonances de cette problématique aux confins de l'Antiquité et du Moyen-Âge tant sur le plan religieux que séculier, on verra en quoi la problématique de l'objection préjudicielle prend à l'époque la forme d'un véritable retour du refoulé, qui se manifeste par le refus de traduire, voir la peur de traduire.

A) Quelques rappels théoriques

Introduite en 1972 par Jean-René LADMIRAL à propos de l'ouvrage de Georges Mounin *Les Problèmes Théoriques de la traduction*, reprise et développée quatre ans plus tard dans l'article du même Jean-René LADMIRAL « La problématique de l'objection préjudicielle : une vieille histoire... »²²⁸, la problématique de l'objection préjudicielle a pourtant déjà une longue histoire derrière elle, comme nous le verrons plus loin. Il convient cependant de lui donner une définition précise sur le plan théorique. L'expression a en effet une origine juridique : en droit, « préjudiciel » se dit de « ce qui doit précéder un jugement », l'« objection » étant quant à elle un argument que l'on oppose à une affirmation, à une proposition, à une demande. On pourrait donc définir l'objection préjudicielle de la manière suivante : précédant la pratique, et même la théorisation sur une pratique attestée et ancienne, l'objection préjudicielle préjuge de la possibilité même de l'acte de traduire, et préjuge de cette possibilité de manière négative. Selon l'objection préjudicielle, traduire est tout bonnement impossible. Comme le souligne Jean-René LADMIRAL :

« Singulièrement, quand il s'agit de traduction, la réflexion commence d'abord par s'interroger sur la possibilité même de cette pratique qu'elle prend pour objet; bien plus, la tendance lourdement prédominante est de conclure à l'impossibilité théorique de traduire ! C'est là un paradoxe bien étrange et, semble-t-il, tout à fait propre à la traduction. »²²⁹

²²⁸ LADMIRAL, Jean-René, « La problématique de l'objection préjudicielle : une vieille histoire... », in *Cahiers internationaux de symbolisme*, no 31-32, pp. 47-64.

²²⁹ LADMIRAL, Jean-René, *Traduire – Théorèmes pour la traduction*, p. 85.

Cette objection préjudicielle, qui émaille les débats sur la traduction jusqu'à l'époque contemporaine, se manifeste de manière très tranchée à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Âge du fait de la radicalité des prises de position. Ainsi, Georges Mounin note au sujet des « anciens praticiens de la traduction » que les alternatives sont strictement binaires et se posent en des termes absolus : « la traduction est toujours possible ou toujours impossible, toujours totale ou toujours incomplète »²³⁰, la position contemporaine se déclinant pour Mounin en des termes beaucoup plus relativistes. Dans tous les cas de figure, une chose est certaine : la traduction n'est pas l'original²³¹, et l'objection préjudicielle pose de manière radicale plusieurs questions : qu'est ce que la fidélité au texte original, quand la traduction est là précisément où l'original *n'est pas* ? Quelles sont les limites de l'acte de traduire ? Qu'est-ce que le Traduisible ? l'Intraduisible ? Comment aborder l'irréductibilité inhérente à la différence entre les langues ?

Si la problématique de l'objection préjudicielle prend un tour très particulier au tournant de l'Antiquité et du Moyen-Âge, c'est qu'elle est très loin d'être absente des discours sur l'objet de la traduction, la nature des textes qui sont traduits, à l'époque de Jérôme, d'Augustin et de Boèce : en effet, la traduction biblique est, depuis l'établissement de la version des *Septante*, l'un des éléments principaux du débat sur la possibilité ou l'impossibilité de traduire, sur le Traduisible et l'Intraduisible. Le caractère sacré du texte à traduire lui confère un certain nombre de particularités. Comme le fait remarquer Henri Meschonnic, le sacré fait office de laboratoire concernant l'objection préjudicielle, car il explore à travers les Saintes Ecritures les limites, et donc les possibilités et les impossibilités de l'acte de traduire²³². D'abord, il convient de réfléchir au statut des Ecritures : comme textes sacrés, elles constituent une des clefs de voûte, voire la clef de voûte par excellence du Judaïsme et du Christianisme qui sont des religions fondées sur une révélation. Les Ecritures se voient donc conférer par les adeptes de ces religions (Ancien Testament seul pour le Judaïsme, Ancien et Nouveaux Testaments pour le

²³⁰ MOUNIN, Georges, *Les problèmes théoriques de la traduction*, p. 278.

²³¹ MOUNIN, Georges, *Les Belles Infidèles*, p. 13.

²³² MESCHONNIC, Henri, « Le calque dans la traduction » in *Cahiers internationaux de symbolisme*, no 31-32, pp. 65-75.

Christianisme) une valeur qui transcende leur caractère terrestre, une dimension surnaturelle se déclinant dans le lien, l'Alliance, d'un Dieu unique avec son Peuple, et par les récits qui en sont faits, récits prophétiques dans le cas du Judaïsme, récits prophétiques, évangiles, épîtres et apocalypse dans le cas du Christianisme. De plus, comme le souligne Sherry Simon :

« [Ces textes] se distinguent de toute autre forme de discours par leur ancienneté et leurs particularités linguistiques. En outre, des siècles de vénération les ont rendus lourds de signification. Leur utilisation dans la liturgie inspire le respect et met un frein aux changements. »²³³

Or, la dimension de changement impliquée par l'acte même de traduire place la traduction sous un jour qui est d'abord celui de la suspicion, de la duplicité : elle est pour certains l'agent de la Révélation, pour d'autres elle est celui du blasphème. Dans le premier cas, c'est que l'on considère que la traduction est possible ; dans le deuxième, on préjuge de son impossibilité.

B) Traduire : « impératif catégorique » et « problème moral »

Dans le contexte chrétien dans lequel évoluent Jérôme, Augustin et Boèce, et afin de comprendre en quoi l'« impératif » chrétien concernant la traduction, soulevé par Antoine Berman²³⁴, ne va pas sans rencontrer de « problème moral »²³⁵ (pour rester dans le lexique de l'éthique et de la morale), et faire jeu avec une histoire et des traditions, c'est encore au récit de l'élaboration de la version des *Septante* qu'il faut revenir. La traduction, en elle-même, est, au départ suspecte mais nécessaire, nécessaire mais suspecte : telle est l'une des manières dont nous pouvons interpréter les récits émaillant la réception de l'oeuvre des soixante-dix ou soixante-douze traducteurs inspirés auteurs de la version des *Septante*. Elle est une nécessité dans l'Alexandrie du III^e siècle avant J.C., qui compte, Selon Sherry Simon, une communauté juive de cent mille âmes, attachée à la Palestine, faisant

²³³ in DELISLE, Jean, WOODSWORTH, Judith (eds.), *Les traducteurs dans l'histoire*, p. 163.

²³⁴ Cf. supra note 187.

²³⁵ LAGNEAU, Jules, *Célèbres Leçons et Fragments*, p.232.

parvenir taxes et offrandes au Temple de Jérusalem, mais qui a surtout des affinités avec la société, la culture et la langue grecques (pour bon nombre de juifs alexandrins, l'hébreu était devenu inaccessible), langue grecque qu'on commence à utiliser pour certains rituels dans les synagogues à l'époque. La traduction des Ecritures devient donc une nécessité, non seulement pour remplacer la traduction orale imparfaite qui prend place dans la liturgie, mais aussi pour conserver et diffuser les valeurs du Judaïsme à Alexandrie²³⁶. Le caractère miraculeux et inspiré de la traduction des *Septante*, qu'on a étudié plus haut, ne doit pourtant pas faire oublier que la réception de cette version à l'époque a été très controversée. En effet, comme le note Henri Van Hoof, cette version en langue grecque fut interprétée à Alexandrie comme « le don des textes sacrés », et fêtée annuellement sur l'île de Pharos par la communauté juive alexandrine ; tout autre fut la réaction en Palestine, où l'on vit dans cette traduction « une faute grave comparable à l'érection du veau d'or. »²³⁷ Analyse confirmée par George Steiner qui cite le *Megillath Taanith*, texte du premier siècle, selon lequel « le monde s'obscurcit pendant trois jours quand la Loi fut traduite en grec. »²³⁸

On peut conclure plusieurs choses de cette totale opposition des deux réceptions de la traduction grecque du texte sacré hébraïque. En premier lieu, la comparaison avec l'érection du veau d'or met pour d'aucuns les traducteurs du côté des idolâtres, la traduction rimant avec dégradation, conduisant à la dénaturaion de la dimension divine contenue dans les Ecritures, reléguant ces Ecritures au stade d'objet modifiable. Or, comme le souligne George Steiner :

« Mutiler un seul mot de la Torah, en altérer la place, risquerait de mettre en danger les liens ténus qui subsistent entre le pécheur et la présence divine. »²³⁹

Cependant, sans aller aussi loin que la formule d'Henri Meschonnic pour qui « l'intraduisibilité est historique et non métaphysique »²⁴⁰, le rejet de cette

²³⁶ in DELISLE, Jean, WOODSWORTH, Judith (eds.), *Les traducteurs dans l'histoire*, p. 166.

²³⁷ VAN HOOF, Henri, *Histoire de la traduction en Occident. France, Grande-Bretagne, Allemagne, Russie, Pays-Bas*, p. 13.

²³⁸ STEINER, George, *Après Babel*, p. 227.

²³⁹ STEINER, George, *Ibid*, p. 68.

²⁴⁰ MESCHONNIC, Henri, *Pour la poétique II*, p. 411.

traduction originelle des Ecritures est également motivé par des raisons historiques. Car la condamnation de la traduction du texte biblique est bien loin de se généraliser. Comme le souligne Thierry Alcoloumbre dans une étude sur l'histoire de la pratique du *targoum*, les traductions peuvent servir à la liturgie et se substituer à la source hébraïque selon presque tous les rabbins de la *Mishnah* (partie du Talmud qui est le résumé et compilation de la loi orale, établie entre les IIe et IIIe siècles), sauf pour Raban Shim'on Ben Gamaliel II pour qui seule la version des *Septante* peut se substituer à l'original hébreu du fait de son caractère inspiré²⁴¹. Et Sherry Simon de remarquer :

« Les rabbins se montrèrent favorables à la traduction aussi longtemps qu'elle demeura un exercice d'interprétation et d'explication de texte. La traduction était vue comme un mode de communication et de transmission de la parole divine, mais on considérait néanmoins les versions traduites comme secondaires par rapport à l'original. Exception faite de la Septante, il était d'usage d'accompagner les traductions juives de la Bible du texte hébreu original. »²⁴²

Interprétation, explication, communication, transmission : ces thèmes se retrouvent dans la manière dont Jérôme, Augustin envisagent la visée de l'acte de traduire les Ecritures. Elle est aussi présente en arrière-plan dans le projet boétien, qui étend les exigences de traduction propre aux textes sacrés aux textes profanes. Pourquoi donc un tel fossé entre ceux qui acceptent et ceux qui rejettent la primotraduction des *Septante* ? La théorie avancée sur ce point par Harry M. Orlinsky²⁴³ peut nous fournir des éléments de réponse. En effet, si la version des *Septante* est utilisée abondamment par les juifs de langue grecque, l'avènement du Christianisme change la donne. En effet, les chrétiens utilisent la version des *Septante* de préférence à la version originale hébraïque, certains allant jusqu'à mettre cette dernière hors-jeu. On a vu précédemment que le projet hiéronymien de revenir à l'*Hebraica ueritas* n'allait pas sans susciter des commentaires pour le moins acerbes d'un certain nombre de ses contemporains, d'Augustin

²⁴¹ ALCOLOUMBRE, Thierry, « Textes et traduction sur la scène, contribution au dialogue entre les cultures », in *Europe*, n°904-905, août-septembre 2004, p.299 sqq.

²⁴² in DELISLE, Jean, WOODSWORTH, Judith (eds.), *Les traducteurs dans l'histoire*, p. 167.

²⁴³ ORLINSKY, Harry M., *Essays in Biblical Culture and Bible Translation*, pp. 383-386.

notamment²⁴⁴. Les chrétiens préférèrent la *Septante* à toutes les autres traductions de l'hébreu au grec qui ont suivi, en particulier celles de Théodotion, Symmaque, Aquila et la *Cinquième Version*. Certains la préfèrent même à l'original hébraïque, et traduisent à partir du grec de la *Septante*. Ainsi Augustin, dans *De Doctrina Christiana*, préconise aux fidèles latinophones la lecture de l'*Itala* :

« [Celle-ci] doit être préférée à toutes les autres : elle est la plus respectueuse de la lettre et la plus claire dans son sens. Et pour corriger tous les exemplaires latins que l'on voudra, il faut user des éditions grecques, parmi lesquelles excelle l'autorité des *Septante* pour l'Ancien Testament... »²⁴⁵

Cette préférence d'Augustin est nette, malgré les travaux du « prêtre Jérôme, homme très savant et habile dans les trois langues. »²⁴⁶ Dans le contexte chrétien de l'époque qui nous préoccupe, l'original hébraïque est en quelque sorte mis en congé par la traduction grecque, ce qui explique que la *Septante* soit devenue l'objet de suspicion et de condamnations sans l'être au départ. Le *Megillath Taanit* dont parle George Steiner date probablement des Ve ou VIe siècles, et, selon Harry Orlinsky²⁴⁷, la comparaison au veau d'or à laquelle Henri Van Hoof fait référence pour parler du rejet de la version des *Septante* en Palestine est due à des commentateurs du Talmud, c'est à dire après les IIe et IIIe siècles de notre ère, et particulièrement dans le *Massekhet Soferim*, au VIIIe siècle. La problématique de l'objection préjudicielle dans ses origines est donc indissociable du contexte historique de séparation entre le Judaïsme et le Christianisme, et d'hostilité grandissante de la nouvelle religion vis-à-vis de la foi mosaïque.

Comme on l'a vu plus haut, l'annexion et la *conversion* des Saintes Ecritures en des termes rhétoriques va absolument contre l'« impératif catégorique » du traducteur chrétien, la traduction (dont la maxime qui la guide doit être universalisable) n'est pas un aplanissement des différences linguistiques avec l'original mais leur

²⁴⁴ Cf. supra note 152 et SAINT AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, XVIII, XLIII in *Œuvres*, tome II, p. 821.

²⁴⁵ SAINT AUGUSTIN, *De Doctrina Christiana*, II, 13, in *Oeuvres*, tome III, p. 46.

²⁴⁶ SAINT AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, XVIII, XLIII in *Œuvres*, tome II, p. 821.

²⁴⁷ ORLINSKY, Harry M., *Ibid.*

assomption dans l'exégèse, aucune langue n'en dominant une autre dans le miracle de la Pentecôte. Mais l'affirmation d'Antoine Berman selon laquelle « la captation du sens affirme la primauté d'une langue »²⁴⁸ n'est pourtant pas à prendre à la légère. A travers, d'une part, la volonté de Jérôme de retourner à l'*Hebraica ueritas* et, d'autre part, la référence d'Augustin à la version grecque des *Septante* comme à une version originale de laquelle doivent partir les traductions ultérieures, c'est bien d'une certaine manière l'histoire de la captation d'un héritage par l'usage d'une traduction de l'Ancien Testament qui se joue. Les scrupules hiéronymiens dans la traduction des Ecritures, voire son refus et sa peur dans certains cas de traduire, ses débats avec Augustin sur le recours au texte hébreu comme original de traduction, sont le signe d'une tension entre reconnaissance et ou non de cet héritage. La reconnaissance d'un intraduisible sera donc le fruit de la prise de conscience de cette tension.

C) La peur de traduire ou le retour du refoulé

La prise de conscience de la dimension captatrice de la traduction sur le plan religieux n'est pas seulement implicite, elle passe, chez Jérôme et Augustin, par la confrontation avec le problème de l'existence explicite d'un intraduisible. Cette confrontation peut se retrouver, quoique de manière différente, chez Boèce, qui transpose les principes de traduction du corpus scripturaire sacré au corpus profane de la philosophie grecque.

L'oubli de l'héritage de l'*Hebraica ueritas* est impossible pour Jérôme, et, même si Augustin préconise de toujours traduire à l'aune de la version des *Septante*, lui aussi reconnaît cet héritage. A cet égard, pour comprendre la position des deux penseurs face à l'intraduisible, deux textes sont susceptibles de nous éclairer, respectivement la *Lettre 20 à Damase* de Jérôme et la onzième section du deuxième livre de *De Doctrina Christiana*.

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

²⁴⁸ BERMAN, Antoine, *La Traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, p. 34.

conserve d'ailleurs le mot hébreu tout au long de son épître), cette lettre prenant souvent la forme d'un petit traité de philologie et de traduction. Jérôme choisit, non pas de passer outre et de nier l'altérité et l'intraduisibilité du terme, mais de l'affronter, dût-il le faire dans la souffrance et d'une voix endeuillée. L'exposé très détaillé de philologie hébraïque fait dans l'épître hiéronymienne témoigne d'une recherche acharnée pour trouver la juste correspondance en latin avec le terme hébreu d'*Hosanna*. Mais, finalement, cette recherche débouche sur le constat du caractère non satisfaisant d'une éventuelle traduction : douloureuse, la difficulté de traduire est assumée au lieu d'être passée sous silence. Jérôme reprend une position dont il a déjà fait part à Damase dans une lettre précédente, la *Lettre 18*, où l'on peut lire :

« Dans les Écritures, les mots ne sont pas simples, comme d'aucuns le pensent : très nombreux y sont les sens cachés. Autre est la signification de la lettre, autre celle du langage mystique. »²⁴⁹

L'intraduisibilité d'*Hosanna* est donc le signe dans ce cas que non seulement la lettre et le sens sont liés, mais qu'il y va également du dévoilement d'une essence, d'une vérité et d'une valeur cachées. Dans le « langage mystique » des Écritures pointé par Jérôme, le sens est rivé au texte qu'il traverse. La valeur des mots comme *Hosanna* est essentielle. Or, traduire, c'est passer sous silence cette essentialité, et donc trahir le sens véhiculé par le texte sacré. Il est à cet égard intéressant de lire en contrepoint l'analyse qu'opère Augustin à propos de l'intraduisibilité d'*Hosanna*, à laquelle s'ajoutent celles de *Amen*, *Alleluia* et *Racha*. Dans la onzième section du deuxième livre de *De Doctrina Christiana*, Augustin note :

« Bien que nous trouvions souvent, dans les Livres, des mots hébreux non traduits, comme *Amen*, *Alleluia*, *Racha*, *Osanna* et quelques autres. Pour certains, comme *Amen* et *Alleluia*, c'est le caractère sacré de leur autorité qui leur a valu de conserver leur forme antique, bien qu'il ait été possible de les traduire ; d'autres comme les deux derniers, passent pour intraduisibles. **Il est en effet des**

²⁴⁹ SAINT JEROME, *Correspondance*, tome I, 18, p. 66.

mots, dans certaines langues, qui ne peuvent entrer, par la traduction, dans l'usage d'une autre langue. »²⁵⁰

Face à l'objection préjudicielle, à cette impossibilité à la fois pointée par Jérôme et Augustin, on voit combien la position du traducteur est délicate. Traduire dans un champ littéraire « où l'ordre des mots est un mystère », où le langage est « mystique », y compris dans le sens étymologique du terme (l'adjectif grec *μυστικός* vient du verbe *μύω*, « je me tais »), où le langage est rétif à l'expression, obstacle d'une certaine manière à la communication, n'est-ce pas tenter l'impossible alors qu'on y est astreint par le don des langues ? Les penseurs de la traduction apportent diverses réponses à cette question, dont celle du refus de traduire, qui est un choix assumé du traducteur, selon Jérôme et Augustin, un choix prudent, face au risque la Faute par excellence du traducteur, à savoir la trahison de l'original.

Bien que les textes que Boèce entreprend de traduire au siècle suivant soient du domaine profane de la philosophie grecque, l'ombre de la problématique de l'objection préjudicielle plane sur le projet boétien, Même si Boèce y apportera une solution toute différente et à rebours de celle proposée, dans le cas des textes sacrés, par Jérôme et Augustin.

Ainsi, on constate, dans le projet boétien, une contradiction flagrante dans les objectifs, si l'on compare la manière dont il présente sa tâche dans son introduction à la seconde édition de son commentaire de l'*Isagogè* de Porphyre, plaidoyer du « fidèle interprète » pour le littéralisme, pour une traduction syntactique tenant compte de la chair des mots originaux²⁵¹, et celle dont il décrit son projet dans la préface à son commentaire de la doctrine aristotélicienne du jugement :

« Je veux traduire en latin toute l'oeuvre d'Aristote, du moins ce que je pourrai en atteindre et présenter consciencieusement en langue latine toutes ses déclarations. Tout ce qu'Aristote peut bien avoir écrit sur l'art difficile de la logique, sur le grave domaine des expériences morales et sur l'exacte intelligence des choses de

²⁵⁰ SAINT AUGUSTIN, *De Doctrina Christiana*, II, XI, in *Oeuvres*, tome III, p. 42. C'est nous qui soulignons.

²⁵¹ Cf. supra note 204.

la nature, voilà ce que je vais traduire en suivant un ordre logique. **Et je veux rendre tout cela plus aisément compréhensible par mes éclaircissements.** De plus, je voudrais aussi traduire et expliquer tous les dialogues de Platon et les présenter **accommodés au latin.** Cela une fois achevé, je ne me laisserai pas détourner de poursuivre ma démonstration selon laquelle, contrairement à l'opinion largement répandue, les idées d'Aristote et celles de Platon s'accordent parfaitement, et ne sont donc pas en complète contradiction. J'irai plus loin, et je montrerai que, justement sur la plupart des points essentiels de la philosophie, les deux doctrines se recouvrent l'une l'autre. »²⁵²

Ici, c'est une vision de la traduction opposée qui se fait jour : alors que dans le cas de la traduction de Porphyre, rien d'autre ne devait manquer dans la traduction que ce qui faisait déjà défaut à l'original, Boèce fait ici l'exposé d'une technique d'accommodation, d'éclaircissement et de paraphrase explicative, technique qui lui vaudra d'ailleurs plus tard bien des critiques. D'un côté, on a une volonté de rendre le texte à la lettre, même dans ce qu'il a d'obscur et d'ambigu, de l'autre le traducteur préconise la méthode de l'«éclaircissement du texte», méthode qui n'est pas seulement de caractère didactique et n'a pas pour seul but de rendre l'hellénisme accessible à une époque de crise de la transmission des savoirs. Interpréter et commenter au lieu de traduire, voilà qui constitue une réponse à rebours à l'objection préjudicielle. La traduction chez Boèce, on l'a vu, a en partie pour vocation de se substituer aux textes grecs originaux en dispensant les latinophones de leur lecture. Devant l'impossibilité de la traduction complète et à la lettre, un compromis est trouvé dans la pratique du commentaire, qui ne se substitue pas à l'original, mais en est un complément. Or, pour certains, la solution adoptée par le « père du Moyen-Âge européen »²⁵³ est lourde de conséquences, et en particulier pour Paul Renucci, dont le jugement du projet boétien est assez sévère :

« D'une oeuvre achevée eût pu sortir une Renaissance; de l'oeuvre inachevée sortit la Scolastique. L'ambition démesurée du programme de Boèce n'est pas seule responsable en l'affaire; son auteur non seulement traduisit, mais commenta les textes qu'il jugeait essentiels, et ce en philosophe plus qu'en historien. Le crédit dont jouiront ses commentaires explique en partie les divagations du premier Moyen Âge sur la philosophie grecque. Car de ses traductions de l'*Organon* d'Aristote on ne retint, jusqu'au XIIIe siècle, que les traités qu'il avait commentés de surcroît [...]. Les versions des *Catégories*, du traité de

²⁵² Cf. supra notes 116 et 178. C'est nous qui soulignons.

²⁵³ RENUCCI, Paul, *L'aventure de l'humanisme européen au Moyen Âge (IXe–XIVe siècle)*, p. 20.

l'Interprétation, de *l'Isagogè* et leurs commentaires allaient représenter pendant six siècles toute la logique des Grecs. »²⁵⁴

Les reproches de Renucci sont à plusieurs niveaux. D'une part, c'est l'orgueil du projet boétien qui est mis en accusation ici, le caractère partiel et inachevé de l'oeuvre de traduction de Boèce, assurant une transmission tronquée de l'héritage grec à l'Occident médiéval. D'autre part, sur le plan traductologique proprement dit, c'est la technique du commentaire qui se retrouve en ligne de mire. Comme le souligne Michel Ballard dans son étude « Culture et traduction sous le règne de Théodoric », « les trop abondants commentaires [...] font écran à l'original ou tendent à le déformer. »²⁵⁵ Le projet d'éclaircissement original vire donc à une pratique de l'obscurcissement, mais il est indissociable du constat de la différence irréductible entre la traduction et l'original, il est le signe des tensions qu'engendre déjà à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Âge, tût-ce à rebours, la problématique de l'objection préjudicielle, tensions qui sont toujours à l'ordre du jour dans la pratique des traducteurs contemporains.

Ainsi, dès Jérôme, Augustin et Boèce, la problématique de l'objection préjudicielle se place sous le signe des contradictions et des tensions inhérentes à l'acte de traduire, et en tire également son caractère paradoxal. Traduire est difficile, voire impossible. *Et tamen uertunt*. Et pourtant, les traducteurs traduisent, et construisent des stratégies afin de faire face ou de contourner le problème de l'intraduisibilité.

²⁵⁴ RENUCCI, Paul, *Ibid.*, p. 19.

²⁵⁵ BALLARD, Michel, « Culture et Traduction sous le règne de Théodoric », *Revue des Lettres et de Traduction*, n°3, p. 27.

Conclusion

La fidélité nécessaire du traducteur au texte original, telle est l'affirmation autour de laquelle les penseurs de la traduction à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Âge construisent leur réflexion, telle est la prescription qu'ils valident à l'unanimité. Cependant, on a vu que ce postulat de départ s'assortissait d'un faisceau de contraintes, qui vont de pair, au-delà du simple dilemme, avec une indécidabilité plus ou moins grande selon les circonstances et le caractère plus ou moins attractif des facteurs entrant en ligne de compte. Non seulement le traducteur doit être fidèle au texte (son esprit et sa lettre), à tout le texte et rien qu'au texte, mais il doit traduire, créer un texte autre que l'original. Il semble bien que nous nous retrouvions devant un système de double contrainte, qui a un lien, comme le souligne Alexis Nouss avec la problématique de l'objection préjudicielle exposée plus haut :

« Le fameux 'double bind', qui pose la vérité d'un énoncé dans l'indécidabilité de son interprétation, [...] rejoint facilement la non moins fameuse objection préjudicielle chère à la traductologie : le sentiment qu'un message ne peut être véritablement être rendu en une autre langue sans perte alors que, pourtant, depuis que le monde est monde de langues diverses, on traduit. »²⁵⁶

Et tamen uertunt. Et pourtant les traducteurs traduisent, même si leur activité est marquée par l'expérience de la perte. Aux confins de l'Antiquité et du Moyen-Âge, la reconnaissance de cette perte est même essentielle, c'est autour de sa limitation que s'organisent les stratégies des traducteurs comme Jérôme ou Boèce.

A partir de Jérôme, pour limiter l'expérience de la perte occasionnée par l'acte de traduire, la traduction n'est plus centrée sur le traducteur, le Texte (sacré dans son cas) et la fidélité à celui-ci sont érigés en valeurs principales. Il ne s'agira plus de transmettre une énonciation, comme dans le cas de la vision pragmatique de la traduction chez Cicéron, afin d'améliorer sa pratique littéraire, faisant passer sans

²⁵⁶ NOUSS, Alexis, « Texte et traduction : du sacré chez Jacques Derrida », in *Religiologiques*, no5, printemps 1992.

remords l'original (toujours accessible) par pertes et profits, mais un énoncé dans ses multiples dimensions. Face cette multiplicité dans le cadre d'une traduction devenue sémantique, les choix opérés par les traducteurs diffèrent : pour Jérôme, selon qu'il s'agit de la langue d'un texte profane ou de la « langue mystique » des Ecritures, on traduira soit selon le sens, soit en s'attachant à la littéarité du texte original. Boèce étendra le choix de cette deuxième option au domaine profane de la philosophie grecque, dans le cadre d'une traduction qui ne sera plus seulement sémantique mais syntactique, allant vers un littéralisme radical, afin que « rien ne manque », alors qu'il prend conscience, dans le caractère quasiment prométhéen de son entreprise, du caractère inséparable de l'Esprit et de la Lettre.

Section 3 – Traduction et théologie : des débats sur la traduction à la fin de l'Antiquité à l'émergence du traducteur médiéval

Introduction

« [La fidélité en traduction] implique un ensemble complexe de décisions prises par le traducteur sur le triple plan idéologique, poétique et de l'univers des discours ». ²⁵⁷ *Nihil novi sub sole*, pour reprendre l'adage biblique dans sa traduction hiéronymienne... Mais si André Lefevere énonce ce propos en lui donnant une portée générale dans son ouvrage sur les liens entre traduction, histoire et culture, celui-ci prend une acuité toute particulière lorsqu'on s'intéresse au tournant de l'Antiquité et du Moyen-Âge. Au-delà des préoccupations d'ordre proprement linguistique, on ne peut penser la théorisation de l'acte de traduire à cette époque sans y voir la manifestation des préoccupations et des doutes les plus profonds de cette période de transition. On a vu plus haut dans quelle mesure Jérôme, Augustin, tout comme Boèce, orientaient leur travail et leur réflexion sur un public, ses spécificités, ses exigences, et à quel point les textes et leurs traductions, *a fortiori* lorsqu'ils sont sacrés, sont loin d'être le refuge d'une vérité éternelle et intangible, sourde aux siècles et aux prises du temps. Comme le fait remarquer Christian Balliu, lorsque l'on se trouve face au texte biblique, son caractère même et « le moule doctrinal dans lequel il est coulé semblent transpirer sur l'activité de ses traducteurs, » ²⁵⁸ ainsi que sur les traducteurs de textes profanes à partir de Boèce. La traduction, version originale amenant au déploiement du sens dans sa multiplicité pour Augustin, destinée à suppléer l'original pour Jérôme, à le remplacer pour Boèce, n'est pourtant pas l'original, comme en témoignent les premiers remous occasionnés par la problématique de l'objection préjudicielle. Or,

²⁵⁷ LEFEVERE, André, "Translation: Its Genealogy in the West" in *Translation / History / Culture: A Sourcebook*, p. 35. C'est nous qui traduisons.

²⁵⁸ BALLIU, Christian, « Saint Jérôme, ou quand l'équivalence traduit le doute », in *Équivalences*, vol. 24/2 et 25/1-2, 1994-1995, p. 53-66.

face à cette situation, l'Eglise de l'époque, qui se constitue en institution, comme les autres pouvoirs temporels, se montrent extrêmement scrupuleux, ce qui va donner une coloration tout à fait particulière à la figure du traducteur fidèle.

L'époque d'Augustin, de Jérôme et de Boèce est celle d'une crise, que l'on peut attribuer à un certain nombre de facteurs. D'une part, les invasions barbares, un temps contenues dans le sillage du règne de Constantin, minent la continuité territoriale d'un Empire romain désormais divisé et dont la partie occidentale est vouée à disparaître. Ces menaces d'ordre extérieur se doublent d'une instabilité intérieure : dans l'Empire, l'anarchie militaire règne, et ce sont les soldats qui, désormais, font et défont les derniers empereurs. Enfin, les épidémies et les guerres engendrent une crise démographique marquée par une dépopulation importante, et ayant pour conséquence directe une crise économique de grande ampleur, quoique moins intense dans la partie orientale de l'Empire, où Constantin avait d'ailleurs choisi d'installer sa capitale, que dans sa partie occidentale²⁵⁹. Cette crise polymorphe qui caractérise la fin de l'Antiquité et le début du Moyen-Âge instille l'angoisse en Occident : ses habitants, depuis le IIIe et surtout le IVe siècle, sont en proie à une véritable crise spirituelle, la peur conduisant bon nombre de païens à rechercher un principe divin supérieur au-delà du foisonnement des cultes qui caractérisaient jusque là l'Empire. Or, le Christianisme apparaît à d'aucuns comme un palliatif aux affres de l'époque, et, alors qu'il était un mouvement minoritaire pourchassé, il devient aux IIIe et IVe siècles un mouvement de masse de plus en plus complexe, qui finit par s'imposer, avec en particulier la conversion de Constantin en 313, avec une Eglise qui se construit désormais comme entité structurée, organisée et hiérarchisée.

Or, presque paradoxalement, le passage du Christianisme du statut de mouvement sans attaches séculières pourchassé par les autorités temporelles à celui d'Eglise instituée tant sur le plan spirituel que temporel à la place symbolique laissée vacante par l'Empire est également source d'instabilité sur le plan du dogme. De manière concomitante avec la montée en puissance du Christianisme, un certain nombre d'hérésies se développent plus ou moins en concurrence directe au fil des

²⁵⁹ Pour plus de détails, cf. MARROU, Henri-Irénée, *Décadence romaine ou Antiquité tardive ?*

controverses qui opposent les diverses églises chrétiennes du Bassin Méditerranéen. Manichéisme, pélagianisme, origénisme, arianisme, monophysisme, nestorianisme... Ces « choix de doctrines particulières », même s'ils appartiennent parfois au passé, marquent durablement Augustin, Jérôme tout comme Boèce (Théodoric et sa cour sont d'obédience arienne). L'extrême hétérogénéité doctrinale impose au christianisme institué en Eglise une mise en forme, une fixation et un contrôle du dogme, qui dépassent les mises au point des conciles comme ceux de Nicée (en 325, contre l'arianisme), d'Ephèse (431, soit un an après la mort d'Augustin, contre le nestorianisme) ou de Chalcédoine (en 451, contre le monophysisme).

Dans cette mise en forme, la pratique de la traduction occupe une place tout à fait capitale, par ses enjeux comme par les conséquences mêmes de l'acte de traduire. En effet, on a vu que les modes et les visées de la traduction s'articulent désormais autour de la notion de transmission. Pour Jérôme et Augustin, la réflexion s'articule autour de la transmission du corpus biblique, corpus fragile du fait de son aspect fondateur en même temps que de son caractère protéiforme à l'époque. Pour Boèce, la transmission a pour enjeu la préservation d'une culture vouée à la disparition en même temps que son articulation avec les modes de pensées nouveaux qui déboucheront sur la scolastique. L'injonction de fidélité adressée au traducteur est donc une injonction à la transmission ; en traduisant, le *fidus interpres* s'engage à transporter dans le temps et l'espace un héritage et une tradition, ou à consolider un héritage pour fonder une tradition, et de communiquer cet héritage à une communauté. Or, l'acte de transmission n'est pas neutre, il traverse et transforme inévitablement ce qui est transmis, la préservation rimant avec l'innovation. Pour canaliser la faculté d'innovation inhérente à l'acte de transmission qu'est la traduction dans les cadres d'une institution et de dogmes qui ont pour vocation la stabilité, la traduction doit faire l'objet de règles et surtout d'un contrôle rigoureux.

Aussi devons nous nous interroger sur les nouvelles relations et hiérarchisations et les nouveaux rapports d'autorité introduits sur les langues et les textes par cette nouvelle donne historique, théologico-politique et culturelle (chapitre 1). La fin de

l'Antiquité et le début du Moyen-Âge étant une époque de transition, il est alors essentiel de dégager les enjeux de la transmission de la culture passée à travers la traduction, dans le domaine sacré comme le domaine profane, vers le monde médiéval qu'implique cette nouvelle donne (chapitre 2). Dans ce phénomène de transmission, le traducteur se retrouve dans la position de courroie, ce qui lui fait intérioriser une idéologie nouvelle de la traduction, une idéologie d'ascèse, de soumission et de contrôle (chapitre 3).

Chapitre 1 – Le sacré et le profane ; le public et le privé

Si les préoccupations manifestées par les penseurs de la traduction à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Âge, et notamment l'institution de la fidélité comme valeur positive et le glissement d'une traduction pragmatique à la traduction sémantique puis syntactique, sont marquées par une radicale nouveauté, elles sont loin d'exister indépendamment de tout contexte historique. *A contrario*, les réflexions successives de Jérôme, d'Augustin et de Boèce et les débats qu'elles engendrent sont les fruits d'une maturation progressive par rapport aux contextes historique, politique, social et culturel nouveaux.

Lorsque l'on s'attache à mettre en lumière les soutènements historiques et idéologiques de l'émergence de la figure du traducteur médiéval dont nous demeurons les héritiers à l'heure actuelle, il est important d'effectuer cette démarche en prenant pour point de départ la réalité concrète des pratiques de traduction au confins de la *Spätantike* et de l'époque médiévale, et de nous poser un certain nombre de questions incontournables. Si les modes et les visées de traduction sont nouveaux, quels ont alors été les changements dans l'appréhension et la hiérarchisation des textes sur lesquels les traducteurs devront exercer leur science et leur talent ? Quelle est l'origine politique, théologique, culturelle de ces changements ?

Si la figure du *fidus interpres* est de plus en plus valorisée de manière concomitante à l'extension du littéralisme en traduction, que dénote cette valorisation au sujet du rapport du traducteur ou du penseur de la traduction avec la langue de départ et la langue d'arrivée des textes à traduire ? L'aura grandissante du littéralisme à l'époque qui nous préoccupe, en même temps que le développement des doutes sur la possibilité même de l'acte de traduire ne sont-ils pas le signe de l'instauration de nouvelles relations de pouvoir et d'autorité entre les traducteurs et les mots étrangers qu'ils traduisent ? Si la Lettre et le Verbe éclairent la personnalité et la conscience qu'ils traversent, que dire lorsque, dans le cas de la traduction, cette

Lettre, ce Verbe sont marqués du sceau de l'étranger lorsqu'ils traversent l'esprit du traducteur?

A) Une nouvelle hiérarchie des textes à traduire

Afin de comprendre précisément ce que présuppose la manière d'envisager le phénomène de la traduction à la fin de l'antiquité et au début du Moyen-Âge, il convient de commencer par quelques remarques préliminaires concernant la nature et du statut du corpus traduit. En effet, l'organisation et la hiérarchisation des textes à traduire se révèle déterminante dans l'attitude du *fidus interpres* vis-à-vis de sa tâche en des termes concrets, au-delà des manifestes et programmes théorisant la traduction. Que traduit-on donc en latin dans les derniers siècles de l'Antiquité et à l'aube du Moyen-Âge ? Pourquoi ? Pour qui ? Par qui ? Comment ?

Lorsque l'on entreprend de réfléchir à ces questions, on est tout d'abord frappé par l'émergence d'une bipartition de plus en plus nette ayant trait à la nature des textes qu'on traduit, bipartition qui rejoint très souvent celle entre sphère publique et sphère privée. *Vertere* : le verbe principalement usité en latin pour caractériser l'opération traduisante est marqué par l'idée de faire tourner le texte que l'on traduit vers l'extérieur, en le rendant autre qu'il n'est dans sa version originale et en en donnant une nouvelle version (*versio*) à son lectorat. A l'époque de Cicéron et d'Horace, la traduction appartient presque exclusivement au domaine public, en ce qu'elle est l'occasion pour les auteurs d'une extension de leur champ littéraire, qu'il soit oratoire ou poétique. Toute différente est la situation aux confins de l'Antiquité et du Moyen-Âge. Le traducteur est une figure à double face, et les textes qu'il traduit peuvent être assez nettement divisés en deux catégories distinctes, selon deux processus (on pourrait même parler de procédures) distincts d'élaboration.

Les traductions destinées au domaine public conservent le caractère d'ouverture qui était le leur avant le Bas-Empire. Cependant, leur élaboration est soumise, en amont comme en aval, à un processus assez complexe de validation. Les méandres de ce processus sont d'abord ceux de la commande. Il y a d'abord l'invocation à la traduction, l'appel à la traduction, la prise de décision de traduire, le moment,

l'occasion, le *καιρός* (pour reprendre le mot d'Antoine Berman²⁶⁰) de la traduction. Or, bien souvent, la légende de l'élaboration de la version des *Septante* sert de tutelle, de canevas au processus de commande des traductions destinées au domaine public, qu'il s'agisse bien sûr de la traduction des textes bibliques, mais aussi de celle de textes profanes. La version des *Septante* est en effet le fruit d'une commande, celle de Ptolémée II Philadelphe, pharaon lagide, envers Eléazar, Grand Prêtre de Jérusalem, qui lui remettra l'ouvrage achevé. Elle est aussi un trajet, un aller-retour entre Alexandrie, capitale de l'Égypte hellénistique, forte d'une communauté juive de cent mille âmes dont la compétence linguistique en hébreu devient de plus en plus problématique, et Jérusalem, la ville du temple, lieu de destination des offrandes de la communauté alexandrine. Le rapport entre le traducteur et les textes à traduire, lorsque ceux-ci sont destinés au domaine public, n'est donc pas unidimensionnel. Nous sommes en présence d'un véritable écheveau entre les traducteurs, les textes, les commanditaires, les intermédiaires de la commande, et les diverses autorités locales au sein des aires géographiques où les traductions sont élaborées.

Un tel schéma se retrouve dans les traductions hiéronymiennes destinées à la sphère publique, et ce d'autant plus qu'il s'agit une fois encore de la traduction des textes bibliques. La *versio Vulgata* est de par son nom même marquée du sceau de la plus grande publicité : qu'on songe à la traduction de l'adjectif *vulgatus* donnée dans le dictionnaire Gaffiot, à savoir « répandu divulgué, connu partout... accessible à tous, au public ». Elle aussi a pour point de départ une invocation, un appel, une décision, une occasion, un *καιρός* : la décision du pape Damase de faire établir cette version qui répond à un besoin de plus en plus aigu en tant qu'elle est destinée à un public de moins en moins hellénophone et de plus en plus latinophone. Comme le souligne J.N.D. Kelly, le pape Damase est « immensément impressionné par le prestige de Jérôme comme exégète et comme spécialiste de la Bible, au fait de l'hébreu de l'Ancien Testament. »²⁶¹. Il confie donc vers 383-384 l'établissement de la *Vulgate* à celui qui est devenu entre-temps son conseiller. Or, cette commande

²⁶⁰ BERMAN, Antoine, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, p. 104, note 2.

²⁶¹ J. N. D. KELLY, *Jerome. His Life, Writings, and Controversies*, p. 83.

est plus que celle d'une simple traduction. L'établissement de la *Vulgate* est dans un premier temps une oeuvre de révision des traductions précédentes que sont les versions Vieilles latines, devenues très hétérogènes et de plus en plus éloignées des textes grecs de départ (originaux du Nouveau Testament et traduction des Septante) du fait de la multiplication des copies hors de contrôle. Il s'agira donc, dans cette entreprise de révision, de conserver le texte latin déjà existant autant que faire se peut, par souci de continuité des pratiques et des traditions, et, dans le cas des passages qui ne sont plus du tout fidèles à l'original, de pratiquer les modifications qui s'imposent. L'entreprise hiéronymienne, du moins à son début, s'inscrit donc parfaitement dans le circuit de la commande : Jérôme achève son entreprise de retraduction des Evangiles vraisemblablement en 384²⁶², retraduisant de manière concomitante le psautier latin d'après les *Septante*. Or, lorsque Damase meurt le 11 décembre 384, c'est l'initiateur et le commanditaire de la refonte de la Bible en latin qui disparaît, et avec lui une part importante de la légitimité de l'entreprise hiéronymienne du point de vue de Rome, que Jérôme, mis en accusation devant le synode, doit quitter précipitamment. Ce sera donc à distance, à Bethléem, où on l'accueille avec plus de bienveillance, que Jérôme continuera son « travail de romain », l'établissement de la *Vulgate* s'échelonnant sur une quinzaine d'années. Ce sera aussi de son refuge de Terre Sainte que Jérôme répondra aux attaques répétées dont il est l'objet, attaques plus ou moins en relation directe avec son oeuvre principale de traduction.

S'il est moins visible, l'écheveau mis au jour entre traducteurs, textes, commanditaires, intermédiaires, et autorités locales n'en est pas moins présent dans le cas de l'entreprise boétienne du corpus philosophique grec. Comme le soulignent Paul Renucci et à sa suite Michel Ballard²⁶³, l'oeuvre de Boèce traducteur est inséparable de celle de son maître (et finalement bourreau) Théodoric, roi des Ostrogoths, et de la cour de Ravenne. Le fait que Théodoric ait passé son enfance à Constantinople comme otage, qu'il ait été de ce fait mis en contact très jeune avec la civilisation gréco-romaine, avec l'univers byzantin naissant où la bivalence entre

²⁶² J. N. D. KELLY, *Ibid.*, p.88

²⁶³ BALLARD, Michel, « Culture et Traduction sous le règne de Théodoric », *Revue des Lettres et de Traduction*, n°3, pp. 21-28.

le grec et le latin était pour l'instant conservée (la figure du γραμματικός ρωμαϊκός, qui tient un office impérial et fait toujours preuve d'une compétence linguistique très étendue en grec comme en latin, est assez emblématique de la Byzance de l'époque). Ce séjour byzantin forcé est déterminant, car il fait de lui par la suite le protecteur des Lettres grecques et latines dans l'Italie qu'il domine à partir de 493 environ. A Ravenne, son lieu de résidence privilégié, Théodoric imprime sa politique de respect des institutions et de la civilisation romaines, ce qui entraîne le ralliement du Sénat à partir de 490 et, plus généralement, d'une bonne partie de l'aristocratie romaine. Comme le souligne Paul Renucci :

« Grand admirateur de la civilisation romaine, Théodoric s'attache à conserver ce qui en subsistait, à restaurer ce qui périssait. Le paganisme touchait à l'agonie, Théodoric, bon chrétien – quoique suspect d'arianisme –, n'était pas homme à recommencer la lutte de Julien l'Apostat. Mais il raffermi les institutions romaines, protégea la culture profane, s'entoura autant qu'il put de patriciens authentiques. »²⁶⁴

Or, on ne peut comprendre l'entreprise de traduction boétienne et l'ampleur qu'elle projette de prendre sans avoir à l'esprit son arrière-plan, issu de la volonté de Théodoric de conserver les us et coutumes romaines, celui de la « Renaissance gothique » à Ravenne, pour citer encore une fois Renucci, renaissance d'autant plus remarquable que les foyers d'activité intellectuelle de Gaule et d'Afrique sont à l'époque sur le déclin. Boèce, qui est élevé trois fois au consulat par Théodoric en 487, 510 et 511, et au *magister officiorum* en 520, est donc à la fois l'auteur d'une œuvre de traduction capitale (même si elle ne nous est parvenue que de manière fragmentaire), marquée du sceau de la publicité, destinée à rendre publique, accessible, la philosophie grecque aux latinophones exclusifs, et, en tant que traducteur, l'instrument d'une promotion de la culture latine initiée par le roi.

²⁶⁴ RENUCCI, Paul, *L'aventure de l'humanisme européen au Moyen Âge (IXe–XIVe siècle)*, p. 18.

B) Premières traductions « pour le tiroir »

Toute autre en revanche est la situation des traductions de l'autre type, celles qui sont exclusivement destinées à la sphère privée, et qui sont en principe étanches à la publicité. Ces traductions, hors de la sphère publique, non-officielles, sont, à l'inverse des traductions publiques marquées par l'ouverture, placées sous le signe du secret, de la confidentialité, de la communication restreinte. Elles portent souvent le sceau du secret, ou du moins d'une communication très restrictive, réservée à un certain nombre d'initiés. Or, la rupture de l'étanchéité entre la sphère publique et la sphère privée dans le cas de ces traductions que l'on pourrait presque qualifier de « traductions pour le tiroir », la divulgation de ces traductions, constitue une rupture dans la hiérarchie des textes à traduire et traduits, et a des conséquences pour les traducteurs qui peuvent être extrêmement sérieuses.

L'exemple des graves attaques auxquelles est en butte Jérôme suite à sa traduction d'une lettre d'Epiphane, évêque de Salamine à Jean de Jérusalem, est l'un des exemples les plus frappants des risques encourus par le traducteur suite à la disparition de l'étanchéité entre la sphère publique et la sphère privée s'agissant de ses traductions. La traduction non destinée à être publiée, lorsqu'elle tombe dans le domaine public, est d'emblée l'objet des suspicions les plus grandes, suspicions qui mettent le traducteur dans le même sac que les adeptes de la pseudépigraphie, voués aux gémonies depuis l'*Apocalypse de Saint Jean*²⁶⁵.

Ainsi, la fameuse *Lettre 57 à Pammachius*, sous-titrée *De optimo genere interpretantidi*, traité fondateur en traductologie, ne doit absolument pas être abstraite de son contexte si l'on veut essayer de comprendre ce qui est en jeu dans

²⁶⁵ « 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 !' »

Μαρτυρῶ ἐγὼ παντὶ τῷ ἀκούοντι τοὺς λόγους τῆς προφητείας τοῦ βιβλίου τούτου· ἔαν τις ἑπιθῆ ἑπ' αὐτὸν τὰς πληγὰς τὰς γεγραμμένας ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ, καὶ ἔαν τις ἀφέλῃ 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).

la vision des textes à traduire. Car il s'agit, pour Jérôme, de répondre à de graves attaques qui jugent irrespectueuse et cavalière (voire hérétique) sa manière de traduire. Or, on ne peut rien comprendre à l'ampleur prise par ces accusations et par la réponse hiéronymienne si l'on ne considère pas toute cette affaire à l'aune de la nette bipartition entre sphère publique et sphère privée pour les textes traduits, et des risques découlant de la violation, volontaire ou non, de cette règle de bipartition.

Commençons tout d'abord par faire un exposé des faits afin de mettre en lumière le contexte si particulier de la longue *Lettre 57* que Jérôme écrit à son ami Pammachius (ou Pammaque) vers 395 ou 396, soit dix ans après son départ précipité de Rome et sa mise en accusation devant le synode et les menaces d'excommunication à son encontre.

Le souvenir des tribulations romaines n'est pas absent de la mémoire de Jérôme, lorsqu'il expose le but premier, polémique, de sa lettre, au-delà de son sous-titre aux accents didactiques. Il s'agit de « répondre à la langue d'un sot »²⁶⁶, celle de son ami devenu ennemi, Rufin, et aux accusations d'infidélité, d'« ignorance » et de « mensonge »²⁶⁷ de celui-ci concernant la traduction effectuée par Jérôme d'une épître d'Epiphane de Salamine à Jean de Jérusalem (qui est éditée comme *Lettre 51* dans l'édition de Jérôme Labourt pour les C.U.F.). Cette traduction n'est peut-être pas une traduction mot à mot (c'est le reproche principal de Rufin à l'encontre de Jérôme), mais elle est surtout une traduction qui était au départ destinée à la sphère privée et qui s'est malencontreusement retrouvée dans la sphère publique.

Rappelons d'abord les circonstances de l'élaboration de cette traduction « malheureuse ». Epiphane, évêque de Salamine, adresse vraisemblablement en 394 à l'évêque Jean de Jérusalem une lettre au ton assez acerbe rédigée en grec discutant de divers points de dogme assez controversés. Le « vif succès de curiosité »²⁶⁸ (pour reprendre l'expression forgée par Gustave Bardy dans son étude sur les faux et les fraudes littéraires dans l'Antiquité chrétienne) rencontré par cette

²⁶⁶ *Imperitae linguae responsurus sum*. SAINT JEROME, *Correspondance*, tome III, 57, p.56.

²⁶⁷ *Uel ignorantiam uel mendacium*. *Ibid.*

²⁶⁸ BARDY, Gustave, « Faux et fraudes littéraires dans l'Antiquité chrétienne », in *Revue d'histoire ecclésiastique*, tome XXXII, p. 295.

lettre lui fait dépasser en renommée le cercle des locuteurs hellénophones, ce qui engendre évidemment un besoin de traduction en langue latine, la traduction fût-elle confidentielle. Or, un certain Eusèbe de Crémone, moine de l'entourage de Jérôme, et qui sera mêlé par la suite à d'autres semblables affaires²⁶⁹, non helléniste, insiste auprès de Jérôme pour que celui-ci traduise la lettre en latin. Jérôme finit par s'acquiescer de cette tâche, quoique avec rapidité ; or, la condition expresse de la réalisation de cette traduction est qu'elle soit confidentielle et qu'elle demeure dans le domaine privé. La communication de la traduction hiéronymienne de la lettre, selon les conditions exposées par Jérôme, ne peut se faire que dans un cercle restreint et auprès de personnes choisies à bon escient.

Cependant, *nolens uolens*, malgré les précautions prises par Eusèbe, ou à cause de son inadvertance ou de sa possible malveillance, la traduction de l'épître d'Epiphane de Salamine à Jean de Jérusalem est portée à la connaissance de la sphère publique, et ce, environ dix-huit mois après que Jérôme ait entrepris sa traduction. S'ensuit une véritable tempête qui prend des allures de lynchage de l'opinion publique, Jérôme étant accusé (par Rufin en premier, celui-ci tirant probablement les ficelles de cette cabale) d'irrespect envers la hiérarchie ecclésiastique du fait de sa traduction cavalière de certaines formules honorifiques, et d'infidélité parce qu'il ne traduit pas mot à mot, mais selon le sens. Or, ce qui est tout à fait remarquable dans le début de la *Lettre à Pammachius*, c'est que Jérôme ne commence pas par défendre sa manière de traduire et à se poser en exemple de la bonne traduction selon le sens contre celle, mot à mot, des illettrés. Les prescriptions hiéronymiennes viendront ultérieurement dans le cours de la lettre. En effet, l'ire de Jérôme est d'abord provoquée par la rupture de l'étanchéité entre sphère publique et sphère privée en matière de traduction, et la divulgation au grand jour d'un de ses écrits qui devait rester réservé à l'usage exclusif du cercle privé. Cette rupture est causée, selon Jérôme, par « ceux qui appellent savoir-faire la méchanceté²⁷⁰ » et qui se comportent comme des « délateurs qui rendent service au

²⁶⁹ 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.

²⁷⁰ *Eos qui malitiam prudentiam uocant*. SAINT JEROME, *Correspondance*, tome III, 57, p. 57.

fisc²⁷¹ » (le souvenir des terribles *agentes in rebus* qui sévissaient pendant le Bas-Empire n'est pas loin...). La colère de Jérôme trouve donc sa source dans le fait que la vocation originelle, privée, de sa traduction ait fait l'objet d'une sorte de « piratage » :

« 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.²⁷² »

La sphère privée est envisagée ici de manière secrète et lacunaire : 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. Sa divulgation au public donne inversement une existence, une épaisseur, et donc toute leur gravité aux erreurs.

En outre, la distinction entre sphère publique et sphère privée chez Jérôme est remarquable, en ce qu'elle constitue une rupture avec les conceptions passées au sujet de la propriété intellectuelle. La propriété intellectuelle est, encore à l'époque, le cadet des soucis dans les Lettres latines et grecques : le recours à la pseudépigraphie malgré les menaces d'ordre eschatologique qui pèsent sur une telle pratique le montre bien. Cette attitude est très ancienne, comme le montre la nature très souvent hypertextuelle de la littérature latine classique, un poète comme Horace tirant sa gloire du fait d'avoir été original par rapport au *dominium* littéraire commun existant, et d'avoir pu augmenter ce même *dominium* en « devenant banal », pour paraphraser André Gide²⁷³. Cependant, en revendiquant le droit au contrôle du devenir de sa production littéraire et donc de la responsabilité de l'écrivain (et *a fortiori* du traducteur) face à cette production, Jérôme adopte un point de vue tout à fait nouveau, qui présage d'une conception tout à fait nouvelle de l'auteur et de la propriété intellectuelle.

²⁷¹ *Pro utilitate fisci delatoribus*, *Ibid.*

²⁷² *Quamdiu non profero cogitata, et maledicta non crimina sunt, immo ne maledicta quidemquae aures publicae nesciunt. Ibid.* p. 58.

²⁷³ « Un grand homme n'a qu'un souci : devenir le plus humain possible, disons mieux devenir banal. », GIDE, André, « De l'Influence en littérature », in *Prétextes*.

Les questions préliminaires sur la nature et le statut du corpus traduit une fois posées, on voit qu'il est nécessaire de s'interroger *in concreto* sur la nature de la fidélité à laquelle les traducteurs sont désormais enjoins, à une époque où l'appel au respect de la Lettre ou de l'Esprit coexistent avec des pratiques peu soucieuses du respect de la propriété littéraire et intellectuelle. Une fois encore, la nature de la fidélité prescrite est fonction des textes à traduire. Or, elle ne diffère pas seulement selon que le texte est sacré ou profane, elle est encore fonction de l'usage qui est fait du texte. Si, dans la traduction par Jérôme de la lettre d'Epiphane de Salamine à Jean de Jérusalem, la fidélité préconisée est celle qui va vers la conservation du sens, c'est que Jérôme traduit en fonction de l'usage ultérieur de sa traduction : faciliter l'accessibilité d'un texte traitant de controverses doctrinales à quelqu'un qui n'a pas les compétences linguistique pour le lire dans sa version originale, et donc faciliter la participation au débat d'idées. Toute autre sera la fidélité en traduction lorsqu'il s'agira de traduire un texte aux fonctions différentes.

L'étude de Nicoletta Palmieri au sujet des traductions au Ve et VIe siècles (époque de Boèce) d'Hippocrate en latin est à ce sujet fort éclairante²⁷⁴. Les techniques de traduction dans ce cas précis sont assez particulières. En effet, la méthode de traduction utilisée est celle du mot à mot radical, négligeant les différences au niveau de la grammaire et de la syntaxe entre le grec et le latin, mot à mot qui aboutit à un résultat jugé décevant, la compréhension de la traduction latine étant par endroits quasiment impossible sans le recours en regard de l'original grec. Selon Nicoletta Palmieri, on ne doit pourtant pas attribuer ce caractère décevant de la traduction aux compétences linguistique et technique insuffisantes des traducteurs. La méthode mot à mot permet en effet peut être de comprendre l'utilité de ces traductions en ce que ces traductions latines d'Hippocrate sont destinées à circuler dans les milieux scolaires. Elles ont une visée didactique, Et sont destinées à servir de « glossaires », de « répertoires grammatico-syntaxiques », et s'adressent

²⁷⁴ PALMIERI, Nicoletta, « Compétence linguistique et connaissances techniques des traducteurs de l'Hippocrate latin : le cas du *De aere aquis locis* et celui du *Prognosticon* », in *Les traductions au Moyen-Âge et à la Renaissance*, Paris, Aedilis – Editions en ligne de l'Institut de recherche et d'histoire des textes, Actes 4, 2001.

« à un public de maîtres et de disciples désormais incapables de lire en version originale les textes sacrés de leur discipline. »²⁷⁵

C) L'autorité de la langue étrangère

Toutefois, les textes traduits ne sont pas les seuls éléments dans la traduction à faire l'objet d'une bipartition et d'une hiérarchisation. Un cloisonnement similaire se retrouve à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Âge, quoique présenté différemment, entre les langues à traduire et les langues traduites, et ce particulièrement lorsqu'il s'agit de la traduction des textes sacrés.

En premier lieu, il est remarquable que la traduction à destination de la sphère publique est en fait le fruit d'un processus de décision complexe, où le traducteur est guidé par l'autorité et l'institution dans l'accomplissement de sa tâche. Or, ces relations d'autorité se retrouvent dans le cas du rapport du traducteur aux langues qu'il traduit et aux langues dans lesquelles il traduit. Douglas Robinson, dans son étude consacrée aux fondations ascétiques de la théorie de la traductologie en Occident, convoque à cet égard un passage de la onzième section du deuxième livre de *De Doctrina Christiana* d'Augustin. En effet, dans ce passage, dont on a déjà étudié certains aspects dans notre étude, renvoyant à l'émergence de la problématique de l'objection préjudicielle, Augustin prend une série d'exemples de mots hébreux que les traducteurs latins des Écritures ne traduisent pas. Or, Augustin opère une partition nette entre les mots qu'on ne traduit pas en tant qu'ils sont impossibles à traduire, et d'autres, que les traducteurs ne traduisent pas pour des raisons qu'on pourrait qualifier d'ordre politique :

« Bien que nous trouvions souvent, dans les Livres, des mots hébreux non traduits, comme *Amen*, *Alleluia*, *Racha*, *Osanna* et quelques autres. **Pour certains, comme *Amen* et *Alleluia*, c'est le caractère sacré de leur autorité qui leur a valu de conserver leur forme antique, bien qu'il ait été possible de les traduire** ; d'autres comme les deux derniers, passent pour intraduisibles. Il est en effet des mots, dans certaines langues, qui ne peuvent entrer, par la traduction, dans l'usage d'une autre langue. »²⁷⁶

²⁷⁵ *Ibid.*

²⁷⁶ Cf note 250. C'est nous qui soulignons.

La langue étrangère le « mot étranger », se voit conférer ici un poids institutionnel de première importance. A cet égard, comme le souligne Douglas Robinson²⁷⁷, l'analyse développée par Mikhaïl Bakhtine et Valentin Volochinov à propos du « mot étranger » ainsi que de l'« immense rôle historique qu'a joué le mot étranger dans le processus de formation de toutes les civilisations de l'histoire »²⁷⁸, est extrêmement féconde. Selon Bakhtine et Volochinov, l'autorité institutionnelle est traditionnellement investie, justifiée et transmise à travers le « mot étranger », locution exogène à une langue, suffisamment domestiquée pour en devenir presque compréhensible, mais encore assez étrangère pour être solennelle, sacrée, puissante, de style élevé. Bakhtine et Volochinov suggèrent que les prêtres dépendent de ce « mot étranger » pour faire le lien entre ce monde-ci et l'autre, en ce qu'ils confèrent l'impression d'ouvrir une voie vers une essence plus élevée, cette élévation étant associée avec la sphère du surnaturel.

Or, chez Augustin, l'autorité du « mot étranger » se retrouve bien sûr dans les mots hébreux *Amen* et *Alleluia*, mais surtout dans le grec (qu'il connaît un peu mieux) de la version des *Septante*, et du Nouveau Testament. Nouveau Testament où la mort et la Résurrection du Christ, qui parlait araméen, sont rapportées dans une langue grecque aux caractéristiques bien particulières. L'exemple le plus frappant qui vient à l'esprit est celui du nom *λόγος*, si présent dans l'Évangile selon Saint Jean, qui désigne en même temps le simple mot, mais aussi la raison, le discours, et finalement le Verbe créateur que Dieu prononce au commencement et prononcera à la fin. Le concept de *λόγος* n'appartient pas à la sphère araméenne, les difficultés rencontrées par Jérôme pour le traduire par *Verbum* témoignent aussi de son étrangeté pour la langue latine ; en revanche, il s'inscrit de plain pied dans l'héritage de Platon, d'Aristote, de Philon d'Alexandrie, des auteurs du Nouveau Testament et de la *Septante*, marqués, de l'avis d'Augustin comme de celui de Jérôme, par l'inspiration divine.

²⁷⁷ ROBINSON, Douglas, « The Ascetic Foundations of Western Translatology: Jerome and Augustine », in *Translation and Literature*, vol.1, pp. 20-21.

²⁷⁸ BAKHTINE, Mikhaïl, (VOLOCHINOV, Valentin) *Marxisme et philosophie du langage*, p.109.

Pourtant, il ne s'agit absolument pas de négliger l'attention extrêmement grande qui se fait jour chez Augustin dans *De Doctrina Christiana*, *De Civitate Dei* et dans sa correspondance, notamment avec Jérôme, à propos des traductions latines. Mais comme le fait remarquer Robinson²⁷⁹, la clé du problème lorsqu'il s'agit d'appréhender l'usage du « mot étranger » ne réside pas dans l'utilisation d'une langue étrangère, mais dans le fait de rendre étrangère la langue utilisée. C'est ainsi qu'on peut également envisager avec cet éclairage le retour de Jérôme à l'*Hebraica ueritas*. On a vu plus haut avec Henri Meschonnic²⁸⁰ que Jérôme, en hébraïsant fortement son latin, faisait éclater les cadres traditionnels de la langue latine et lui faisait dépasser les prescriptions traditionnelles, marquant une étape dans l'évolution de la langue et son histoire. Cependant, les conséquences de l'hébraïsation du latin dans le cadre de l'élaboration de la *Vulgate* dépassent le strict champ de la poétique pour se placer également dans le domaine théologico-politique. En traduisant, Jérôme domestique l'étranger mais, dans le même temps, aliène le familier : il crée ainsi, en bouleversant le bon usage traditionnel latin, un interlangage, une langue entre-deux langues, où il recourt au « mot étranger » pour le rendre à la fois familier et inconnu, compréhensible pour tout un chacun en même temps qu'auréolé de la gloire d'un autre monde. En tout état de cause, l'entre-deux linguistique que l'on remarque dans la théorisation augustinienne et la pratique hiéronymienne témoigne de l'émergence d'une contrainte qui touche non seulement le traducteur mais encore la langue dans laquelle il traduit. Sous l'effet de l'autorité du « mot étranger », la langue cible est soumise à une discipline, et « la grande nostalgie d'un complément apporté à son langage²⁸¹ » par le traducteur que loue Walter Benjamin dans son essai *La Tâche du traducteur* doit être reconsidérée avec la perspective des rapports de hiérarchie et d'autorité introduits par la langue que le traducteur traduit : certes, sa traduction est un carrefour interlinguistique, elle dévoile la complémentarité des langues. Mais, à travers le « mot étranger », c'est également un « sens étranger », un « incommunicable », un « noyau du pur

²⁷⁹ ROBINSON, Douglas, « The Ascetic Foundations of Western Translatology: Jerome and Augustine », in *Translation and Literature*, vol.1, pp. 23.

²⁸⁰ Cf. note 144.

²⁸¹ BENJAMIN, Walter, « La Tâche du traducteur », in *Œuvres I*, p. 257.

langage », qui se fait jour. Par la traduction, la langue cible se retrouve sous contrainte en tant qu'elle est « exilée » dans la lettre de l'original.

On peut ainsi dire que la traduction, à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Âge, est marquée par l'émergence d'un système de contraintes d'abord au niveau des textes sur lesquels les traducteurs sont amenés à travailler. Ce système de contraintes est principalement marqué par une bipartition, affectant la fonction puis la nature même des traductions, entre les traductions privées, non destinées à la publication, marquées par le retrait en même temps que par l'absence de cadre autre que celui fixé de manière autonome par le traducteur lui-même, et les traductions publiques, qui doivent leur existence, leurs heurs et malheurs (ainsi que ceux des traducteurs comme nous le verrons plus loin), à un processus décisionnel guidant le traducteur dans son activité de production de textes. Tout brouillage de la limite entre sphère publique et privée s'agissant de traduction appelle une sanction du public des lecteurs et/ou de la hiérarchie qui initie habituellement les traductions (l'Eglise principalement à l'époque). La langue dans laquelle les textes sont traduits est elle aussi marquée par un système de contraintes, celui de la langue source, et ce pour des raisons qui débordent complètement les préoccupations d'ordre poétiques. Dans le cas de la traduction des Ecritures, la contrainte imposée par la langue de départ à la langue d'arrivée est également d'ordre théologico-politique, en tant que la traduction exile la langue d'arrivée dans la langue de départ : la langue d'arrivée, en devenant le témoin d'une autre langue, devient le témoin d'un autre monde, et relie (on se souvient de l'étymologie du mot religion, qui vient du verbe latin *religare*, c'est-à-dire relier) le croyant à ce monde-là.

Chapitre 2 – Traduire et ne pas traduire : enjeux d'une transmission

Au vu de ce qui précède, on voit bien que la traduction, même si nombre de traducteurs de la fin de l'Antiquité et du début du Moyen-Âge veulent la marquer du sceau de la transparence par rapport au texte original, n'est jamais un acte neutre. L'activité et les productions du traducteur sont toujours le fait d'un sujet agissant dans un cadre social, politique, culturel et religieux précis. Le traducteur inscrit sa science, ses choix, ses intentions, ses perspectives avec tout cet arrière-plan au sein même du texte qu'il écrit, qu'il réécrit lorsqu'il traduit. Or, alors qu'il traduit bien souvent les textes afin d'éviter leur condamnation à mort car personne ne pourrait plus les lire, le choix qu'il opère s'agissant des textes qu'il va ou ne va pas traduire, qu'il acceptera ou refusera de traduire, le choix des mots qui ressusciteront par la traduction ou resteront éternellement lettre morte, est absolument capital, d'autant plus capital que les textes et la lettre sont fragilisés dans une époque de crise institutionnelle et culturelle.

La fin de l'Antiquité et le début du Moyen-Âge étant une époque de transition, il est alors essentiel de dégager les enjeux de la transmission de la culture passée à travers la traduction, dans le domaine sacré comme le domaine profane, vers le monde médiéval qu'implique cette nouvelle donne. Quels sont donc les éléments qui indiquent l'émergence d'une culture de la traduction, axée vers la transmission et la préservation du passé ? Or, il convient de nous intéresser de près à cette dimension de transmission, en tant que nous sommes en présence non seulement d'une matière formée par un corpus organisé à transmettre, mais encore, en regard, d'organisations sociales et politiques qui trouvent leur matérialisation dans les institutions. La traduction comme acte de transmission ne peut donc pas être uniquement envisagée sur le plan logistique, comme simple mise en place d'un transport dans le temps de l'information ; elle revêt également une dimension stratégique, en tant que la traduction est liée, souvent de manière polémique, avec la formation d'une autorité qui, par la traduction, contrôle le devenir des corpus en même temps qu'elle contrôle le dogme.

A) Culture de la traduction et transmission de la culture

Si l'on veut essayer de dégager en quoi l'on assiste, aux confins de l'Antiquité et du Moyen-Âge, à l'émergence d'une culture qui fait de l'activité du traducteur l'un des piliers de la transmission de ce qui apparaît désormais comme définitivement passé, il convient tout d'abord de faire quelques mises au point d'ordre terminologique et historique sur ce que recouvre la notion de transmission et les enjeux de celle-ci en matière de traduction.

A l'époque qui nous préoccupe, caractérisée par l'instabilité politique, économique et culturelle, et la transition de la romanité païenne à l'Occident chrétien, l'Eglise catholique a déjà abandonné son état de mouvement religieux persécuté pour occuper la niche politique laissée de plus en plus vacante par un Empire romain d'Occident vacillant irrémédiablement sur ses fondations. Selon l'analyse de Hannah Arendt dans son essai *Qu'est-ce que l'autorité ?*, lors de cette transition, « l'héritage politique et spirituel de Rome [passe] à l'Eglise chrétienne²⁸² ». De culte nomade, le Christianisme devient une religion d'Etat, avec une force étatique pour la soutenir, force qui formera un peu plus tard les Etats Pontificaux. Il devient une structure politique qui maintient désormais l'ordre social par-delà les affres des invasions et des bouleversements politiques d'ordre plus strictement temporel. Or, cette structuration politique à Rome trouve un relais dans tout l'Occident chrétien et au-delà par l'extension du monachisme, initié au III^e siècle avec Origène (dont Jérôme traduit les écrits) et quelques autres, popularisé par la *Vie d'Antoine* d'Athanase, et atteignant une sorte d'apogée avec la fameuse règle destinée à la communauté ascétique d'Hippone rédigé par l'évêque de cette ville qui n'est autre qu'Augustin.

Or, d'après l'analyse des fondations ascétiques de la traductologie en Occident menée par Douglas Robinson, on assiste avec le développement de l'ascétisme ecclésiastique à « une sorte d'*Aufhebung* de la civilisation classique »²⁸³, cette civilisation précédente étant sinon vouée à disparaître. La structure sociale, l'ordre,

²⁸² ARENDT, Hannah, « Qu'est-ce que l'autorité ? », in *la Crise de la culture*, pp. 164-165.

²⁸³ ROBINSON, Douglas, « The Ascetic Foundations of Western Translation: Jerome and Augustine », in *Translation and Literature*, vol.1, p. 4. C'est nous qui traduisons.

la « raison » de la civilisation classique y sont comme entreposés sous la forme la plus condensée possible, afin de pouvoir survivre au déferlement des civilisations « barbares ». Les ascètes, ermites et cénobites, des IV^e, V^e et VI^e siècles ont réduit la culture romaine à son strict minimum, à un noyau dur érigé « contre le monde », et qui pourtant a préservé dans sa forme idéale (du moins selon laquelle il pouvaient la concevoir) tout ce qu'elle pouvait offrir de mieux dans le « monde » de leur époque : « l'autodiscipline, l'endurance, la suppression d'une émotivité et d'un individualisme décadents, l'ordre hiérarchique rigide »²⁸⁴ selon Robinson. Ce noyau dur a procuré aux communautés monastiques qui le maintenaient une arme puissante pour contrer les ambitions politiques et territoriales allant croissant avec l'émergence de la féodalité médiévale, la force faisant le droit dans ce monde-ci, le « droit » monastique conféré par ce noyau dur de la culture romaine et la peur inspirée par la colère divine conférant aux ecclésiastiques une puissance qu'ils tiennent en quelque sorte de l'autre monde.

Centres de conservation et de résistance sur le plan politique, les communautés ascétiques bientôt instituées en monastères sont aussi des centres de conservation et de résistance sur le plan culturel. L'activité du monastère de Vivarium, fondé par Cassiodore, contemporain de Boèce même s'il ne connaît pas la même fin tragique, officiant comme lui à la cour de Théodoric à Ravenne (comme chancelier), est à cet égard révélatrice. Cassiodore se manifeste déjà avant la fondation de Vivarium par une volonté d'établir des centres culturels en Italie, comme en témoigne son projet de fondation d'une école de théologie à Rome en 535, projet brisé par la prise de la ville par Bélisaire l'année suivante. Une fois Ravenne prise par le même Bélisaire en 540, Cassiodore, après avoir fui à Constantinople, retourne en Italie pour se retirer au monastère de Vivarium qu'il a fondé en Calabre. Vivarium se présente en quelque sorte comme une académie monastique perdue pour le monde, dont les membres sont détachés des préoccupations matérielles, mais consacrent leur vie aux offices liturgiques, et, par dessus tout, à la copie, à la correction et à la traduction des livres. Or, comme le montre Michel Ballard, Vivarium est un centre

²⁸⁴ ROBINSON, Douglas, *Ibid.*

de premier plan dans la transmission de nombreux textes, que ceux-ci appartiennent au domaine chrétien ou au patrimoine païen. Ballard note, d'après Paul Renucci :

« Non seulement il recommande la lecture des auteurs païens pour leurs beautés et les vérités que leurs oeuvres contiennent, mais il entreprend de rassembler, de faire copier et traduire en latin de nombreux textes grecs peu connus en Occident. Son monastère devient donc un centre d'étude, de copie et de traduction. Il semble qu'il se soit attaché à la traduction des traités de médecine, plus qu'aux philosophes, mais il encouragea la copie et la traduction de toutes sortes d'ouvrages. Il fut aidé dans son entreprise par le moine Denis le Petit et d'autres traducteurs. En fait il préfigure le moine savant, le bénédictin; sa bibliothèque constitua un fonds auquel puisèrent les siècles suivants, même si à l'époque il fut peu compris et suivi. »²⁸⁵

C'est ainsi que la culture latine et une part de la culture grecque se font connaître à l'Occident médiéval. Les centres ascétiques érigés en monastères comme celui de Vivarium (malgré l'insistance de Michel Ballard sur le caractère marginal du phénomène, le monastère du Mont Cassin est malgré tout fondé 529 par Saint Benoît, soit à la même époque que Vivarium) se livrent à une entreprise de stockage qui vise à répandre une culture qui est menacée. L'activité de traduction dans ces centres spirituels et intellectuels fait assumer à celle-ci un rôle de relais participant d'un processus de réception de l'héritage antique, de transmission et de transformation vers la scholastique des textes traduits. Grâce à l'oeuvre de copie et de traduction de ces premiers monastères, nombre d'auteurs antiques n'ont jamais été oubliés, depuis leur époque jusqu'à nos jours.

Cependant, d'autres ne ressurgissent que par le biais des découvertes archéologiques (comme celle de la bibliothèque du monastère de Nag Hammadi en 1945) ou entre les lignes des palimpsestes (ainsi une copie du *Traité des corps flottants* d'Archimède faisant surface sous une Bible orthodoxe). Face à la continuité et la discontinuité, plusieurs questions se font jour : comment et pourquoi tel ou tel élément du corpus sacré ou profane est-il traduit ou non ? Comment et pourquoi transmettre en traduisant ?

²⁸⁵ BALLARD, Michel, « Culture et Traduction sous le règne de Théodoric », *Revue des Lettres et de Traduction*, n°3, p. 28.

En effet, comment se fait ici l'acte de transporter l'information dans le temps qu'est la transmission ? Puisqu'il s'agit de préserver un corpus des affres d'une époque sombre et instable, la traduction est un acte de transmission, en ce qu'elle déborde, vu le contexte historique, sa dimension de simple moyen de communication. Particulièrement à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Âge, la traduction, lorsqu'elle est menée au sein des monastères, est bien plus qu'une affaire de communication interpersonnelle. Elle est un enjeu et une décision de mémoire, préservant une identité collective gréco-latine en danger de mort. Elle est un choix, une volonté d'agir sur la religion et la culture, fût-ce en conservant un héritage. Dans ce contexte, la traduction n'est pas seulement orientée vers une énonciation, vers les actes de langage, elle vise, en amont, les constructions de l'institution, elle fonde ou refonde une tradition, et, au delà de la diffusion au sein d'un public (fût-il le public des croyants), constitue une communauté et une mémoire.

B) La traduction et le contrôle du corpus scripturaire

Au vu de ce qui précède, le contrôle de la traduction en tant qu'elle permet de contrôler les mémoires, les traditions, les héritages, les identités collectives, religieuses et culturelles constitue un enjeu politique capital, et qui atteint une acuité inédite, lorsque l'enjeu est théologico-politique et concerne la traduction et la transmission du corpus scripturaire. Il s'agira donc, pour l'Eglise érigée en institution temporelle pourvue d'autorité, de contrôler le corpus scripturaire.

Ainsi, Augustin, dans la huitième section du deuxième livre de *De Doctrina Christiana*, témoigne d'une extrême attention quant au contrôle de la transmission du corpus scripturaire. Ainsi, il commence par faire les remarques suivantes :

« La manière la plus efficace d'étudier les divines Ecritures sera de les lire tout d'abord, et d'en prendre connaissance dans leur totalité, sinon encore dans leur sens, du moins dans leur texte, **en s'en tenant à celles qu'on appelle canoniques**. Pour les autres en effet, on les lira avec plus de sûreté **quand on aura été instruit de la doctrine de la vérité, de peur qu'elles ne s'emparent d'un esprit encore faible, qu'elles se jouent de lui par des**

mensonges et des fantaisies dangereuses et fassent tort à la saine compréhension des textes. »²⁸⁶

En insistant sur la canonicité des textes à lire et à étudier pour le croyant, et en mettant en garde celui-ci contre les écrits apocryphes et intertestamentaires, Augustin insiste sur l'établissement d'une norme (si l'on réfléchit à l'étymologie du nom canon, on remarque qu'il vient du grec κανών, « la règle », la norme reconnue). Comme dans le cas de Jérôme, Augustin entend par textes « canoniques » les Ecritures qui sont admises par l'autorité religieuse. Comme le souligne Régis Burnet d'après Adolf Von Harnack, dans un article consacré à la formation du Nouveau Testament, la concurrence entre textes canoniques et non canoniques est encore vive à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Âge :

« Les autres 'hérétiques' s'engouffrent en effet dans la brèche et sont avant tout des auteurs prolifiques : il n'y a pas plus écrivain que Basilide, Valentin et les gnostiques, qui inondent le marché de leurs productions affublées du titre évangélique. Jusqu'au milieu du II^e siècle, la concurrence avec les textes que l'on retrouvera dans le Nouveau Testament était plutôt faible. Ensuite, il n'y eut plus quatre évangiles, mais une bonne douzaine, ainsi qu'une multitude de lettres, de traités, d'apocalypses. »²⁸⁷

Quels livres doit-on par conséquent considérer comme orthodoxes ? Au temps de Jérôme, d'Augustin, de Boèce, le canon est à peu près fixé dans ses grandes lignes, même s'il est contesté par d'autres. Les quatre Évangiles et les épîtres pauliniennes sont l'objet d'un consensus assez général quant à leur canonicité. Seuls quelques livres sont litigieux. Or, la suite du propos Augustinien dans *De Doctrina Christiana* est fort éclairante sur la manière dont les litiges sont réglés et sur celle dont ils persistent :

« Et, pour ces Ecritures canoniques, **qu'il suive l'autorité de la majorité des Eglises catholiques**, et, parmi elles, celles surtout qui ont mérité d'abriter un siège apostolique ou de recevoir des lettres. Qu'il s'en tienne à la règle de préférer les écritures **acceptées par toutes les Eglises catholiques** à celles que certaines n'acceptent pas ; et, parmi celles qui ne sont pas acceptées par toutes, qu'il

²⁸⁶ SAINT AUGUSTIN, *De Doctrina Christiana*, II, 8, in *Oeuvres*, tome III, p. 39. c'est nous qui soulignons.

²⁸⁷ BURNET, Régis, « La formation du Nouveau Testament », in *Médium* no 2, p.23.

préfère celles qu'acceptent les Eglises **les plus nombreuses et les plus respectées** à celles qu'admettent des Eglises moins nombreuses et moins respectées. S'il en trouve qui soient admises, les unes par des Eglises plus nombreuses, les autres par des Eglises plus respectées (mais un tel cas ne devrait pas pouvoir se trouver », il faudra, à mon avis, leur accorder le même respect. »²⁸⁸

Ici, la référence aux Eglises pour la fixation (ou plutôt les différences d'acception...) du canon est assez nette, en ce qu'Augustin voit en elles, dans leur importance en nombre (et donc dans l'importance de la communauté) et en leur autorité (du fait de leur respectabilité et leur caractère reconnu), les vecteurs de la transmission du témoignage de la présence divine. La dimension orale de cette transmission reste capitale, quoique d'autres moyens seront aussi privilégiés pour transmettre. Comme le fait remarquer Régis Burnet :

« On devient chrétien parce qu'on a écouté la parole d'un autre chrétien et parce que l'on a entendu, dimanche après dimanche, les lectures de la messe et les explications du prêtre. Fixer le canon serait reconnaître que l'on peut être chrétien dans la solitude, et non au sein d'une communauté conservant le texte dans des mémoires vivantes. »²⁸⁹

Cependant, le lecteur de la Bible doit être guidé par l'autorité de l'institution ecclésiastique au sein d'une tradition et d'une communauté dans l'établissement de son programme de lecture, et ce, même si le canon se fixe de plus en plus, même si le contrôle du corpus scripturaire est de plus en plus homogène et dépend de moins ne moins de la géographie.

En effet, avec l'élaboration de la *Vulgate*, la traduction en latin du corpus biblique pour le rendre non seulement accessible à l'Occident latinophone, mais encore pour rendre l'accès uniforme, constitue un formidable moyen de contrôle du corpus des Ecritures à transmettre. Et Régis Burnet de montrer que :

« Cette entreprise mit fin, et pour longtemps, à toutes les discussions dans l'Occident. S'avisant que l'Eglise latine avait depuis longtemps abandonné le grec et que la traduction en usage (la Vieille latine) souffrait de nombreuses

²⁸⁸ SAINT AUGUSTIN, *De Doctrina Christiana*, II, 8, in *Oeuvres*, tome III, p. 39. C'est nous qui soulignons.

²⁸⁹ BURNET, Régis, « La formation du Nouveau Testament », in *Médium* no 2, p.27.

imperfections, Jérôme se mit au travail et proposa une traduction exemplaire de tous les livres en usage dans l'Eglise de Rome. C'était porter un coup fatal à tous les écrits apocryphes qui avaient pu survivre : non seulement on ne les retenait pas dans le canon, mais on les neutralisait définitivement. Puisque la Bible était désormais disponible dans la langue vernaculaire, qui allait apprendre le grec ? Il n'était même plus besoin de condamner les apocryphes : personne ne pouvait plus les lire. »²⁹⁰

Il y a non seulement contrôle de la communication du corpus dans le processus de traduction des textes sacrés, mais constitution de ce qui est transmis par la traduction en totalité ordonnée. La préférence d'Augustin pour la traduction des *Septante*, non seulement par rapport aux tentatives de retraduction postérieures et en particulier celle de Jérôme, mais encore à l'original hébraïque peut également s'expliquer en prenant cette perspective. En effet, on s'est déjà penché sur les louanges d'Augustin à la version des *Septante* comme idéal de la traduction inspirée, dans *De Doctrina Christiana* comme dans *De Civitate Dei*²⁹¹. Or, Douglas Robinson met en lumière le fait que la traduction des *Septante* participe de l'idéal de la vie monastique transposé à la traduction : non pas un mais une communauté de soixante-dix ou soixante-douze traducteurs, dans le même nombre de cellules (monastiques ?) séparées, traduisant de manière unique un unique « mot étranger », celui de l'Esprit Saint, la traduction produite reléguant, en quelque sorte, l'original hébraïque au second plan. Car, l'original hébraïque a une histoire beaucoup plus progressive et tortueuse dans sa constitution que cette primo-traduction miraculeuse, univoque (si l'on songe à l'étymologie et au nom latin *uox*, voix), et dont on peut simplement et fermement rendre compte de la production miraculeuse dans un temps limité. L'Ancien Testament, dans sa version originale hébraïque, est le fruit du travail séculaire, dans l'histoire, des mains les plus diverses. Il est une polyphonie linguistique en même temps qu'une polyphonie scripturaire. Il est, par son histoire mouvementée, et par le fait qu'il a été écrit dans l'histoire mouvementée de l'Alliance de Dieu avec son Peuple, le paradigme de sa propre transmission. Il n'est pas inerte mais structurant : sa transmission le traverse et le transforme de l'intérieur, elle procède d'une métamorphose et en suscite d'autres (ainsi va-t-il de

²⁹⁰ BURNET, Régis, *Ibid.*, pp. 29-30.

²⁹¹ Cf. supra notes 75, 76, 77, 84, 85, 86, 87.

celles du Nouveau Testament, qui se présente comme une réalisation de l'Ancien, les prophéties véterotestamentaires y étant citées en même temps que transformées et réinterprétées).

Or, cette dimension de contrôle de la transmission des textes déborde le corpus scripturaire, et trouve sa manifestation dans ce qui constitue la pratique reine de la « littérature pour le tiroir » de l'époque : la pseudépigraphie, c'est-à-dire, selon la définition de Gustave Bardy dans son étude sur les faux et les fraudes littéraires dans l'Antiquité chrétienne, 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. »²⁹² Ce procédé est notamment celui grâce auquel certains Evangiles apocryphes, écartés du canon néotestamentaire pour leur caractère hérétique, nous sont parvenus, avant la découverte des exemplaires de Nag Hammadi. Il peut s'agir de transmettre anonymement les écrits d'un auteur taxé d'hérésie (Pélage par exemple) pour les préserver de la destruction. Il peut également s'agir de « 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, »²⁹³ exactement ce que fait Jérôme en traduisant Origène, qu'il « coupe », « corrige », et dont il « [passe] sous silence ce qu'il y a de mauvais », pour que « les Latins connaissent ce qui est bon et ignorent ce qui est mauvais, »²⁹⁴ comme il le revendique dans sa *Lettre 61* à Valentinius. C'est pourtant par le biais de l'emploi des divers procédés pseudépigraphiques qu'une partie de l'œuvre d'Origène a pu nous parvenir.

C) La traduction et le contrôle du dogme

A la lumière de ce qui précède, la préférence d'Augustin pour l'*Itala*, préférence dont il fait état dans la treizième section du deuxième livre de *De Doctrina Christiana*, est compréhensible²⁹⁵. Il s'agit d'une préférence pour une traduction qui fait autorité car elle est plus « contrôlée » que l'original. De plus, elle est, par

²⁹² BARDY, Gustave, « Faux et fraudes littéraires dans l'Antiquité chrétienne », in *Revue d'histoire ecclésiastique*, tome XXXII, p. 5 et 7.

²⁹³ *Ibid.* p. 275.

²⁹⁴ SAINT JEROME, *Lettres*, tome III, 61, p. 111.

²⁹⁵ Cf. note 121.

son caractère collectif, une traduction consensuelle par-delà la similarité miraculeuse des traductions, ce qui est un contraste majeur par rapport à celle de Jérôme, qui est marquée du sceau de l'individualité. Au-delà, on voit qu'à travers la traduction se mettent en place un contrôle de la transmission du corpus scripturaire et la fixation des écrits canoniques. Par conséquent, la traduction, en tant que vecteur du contrôle du dogme, fait l'objet d'une surveillance et d'une attention toute particulières de la part de la hiérarchie ecclésiastique. Selon qu'on accepte ou refuse de traduire un texte, on le met donc du côté de la canonicité, ou on le rend apocryphe. Or, selon qu'on traduit d'une certaine manière ou bien d'une autre, on se range du côté des dogmes admis, ou bien l'on donne du grain à moudre aux hérésies florissantes aux premiers temps du christianisme.

A cet égard, la quinzaine lettres qui constitue la correspondance échangée entre Jérôme et Augustin nous fournit une matière à analyse particulièrement éclairante pour que nous puissions essayer de dégager quels sont les liens spécifiques entre la pratique de la traduction et le contrôle dogmatique dans le cadre de l'institution de l'Église catholique, et quels sont les enjeux théologico-politiques de ce lien. En effet, ces lettres montrent bien comment l'horizon d'attente des traductions est désormais obligatoirement inséparable de la validation de la hiérarchie ecclésiastique, selon que les traductions sont en accord ou non avec le dogme. La fidélité qui est préconisée en matière de traduction vis-à-vis du texte original est donc tout autant affaire de critique textuelle que d'une volonté politique de promouvoir l'unité de la chrétienté contre les hérésies diverses et variées. On peut même dire qu'elle est moins soumission vis-à-vis du texte source qu'aux normes interprétatives en vigueur.

Les premières lettres qu'Augustin adresse à Jérôme à partir de 394 sont extrêmement révélatrices de ces enjeux. La première lettre, c'est à dire la *Lettre 56* dans l'édition de Jérôme Labourt de la correspondance hiéronymienne, est particulièrement intéressante. Comme le souligne le Frère Irénée dans son article consacré à la correspondance entre Augustin et Jérôme²⁹⁶, Augustin, alors prêtre à

²⁹⁶ FRÈRE IRÉNÉE, « La Correspondance entre Augustin et Jérôme », *Connaissance des Pères de l'Église*, Paris, Éditions Nouvelle Cité, juin 1993, pp.22-26.

Hippone sous la juridiction de Valère, entreprend d'entrer en relation avec Jérôme, déjà célèbre par ses traductions et ses commentaires, et dont il a entendu parler par son ami Alypius (qui a rencontré le « Saint Docteur » à Bethléem) qui se distingue par son unité d'esprit et d'opinion avec Augustin²⁹⁷. La *Lettre 56* d'Augustin à Jérôme, commence par les formulations d'usage ainsi que par la recommandation par Augustin de Profuturus, évêque de Cirta (l'actuelle Constantine), porteur de la lettre (mais qui mourra avant de partir). Or, bien vite, le ton, amical de prime abord, se fait polémique. Deux points de traduction, deux points d'exégèse, deux pierres d'achoppement du dogme, font l'objet des griefs d'Augustin, dont l'« âme bouillonne »²⁹⁸ : en premier lieu, l'élaboration par Jérôme de la *Vulgate*, en prenant pour référence pour l'Ancien Testament non pas la version des *Septante*, mais l'original hébreu, et en second lieu, le commentaire fait par Jérôme de l'incident d'Antioche dans l'épître aux Galates²⁹⁹. L'exposé de ces griefs sera toujours présent dans la correspondance entre les deux Pères de l'Eglise, même si celle-ci sera de plus en plus amicale au fil du temps, et cette première lettre prend des résonances programmatiques, chacun campant sur ses positions. En effet, comme le souligne le Frère Irénée :

« La position de nos deux auteurs, bien marquée dans leur correspondance, peut se résumer ainsi : Augustin privilégie l'autorité de la traduction grecque dite des Septante; il oriente Jérôme vers la correction des versions latines faites à partir de ce texte grec, puisque c'est le texte utilisé par les écrivains sacrés du Nouveau Testament lorsqu'ils citent l'Ancien Testament. Jérôme, quant à lui, recherche à tout prix la 'vérité du texte hébreu' (*ueritas hebraica*), et s'oriente vers la mise au point de versions latines nouvelles, faites à partir de l'hébreu. »

Le souci exprimé par Augustin du consensus hiérarchique se fait sentir tout au long de son épître, celui-ci mettant 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 »³⁰⁰. Non seulement il souligne que cette

²⁹⁷ « Car lui et moi, si nous sommes deux, ce n'est pas par l'âme, mais par le corps. » SAINT JEROME, *Correspondance*, tome III, 56, p. 49.

²⁹⁸ SAINT JERÔME, *Ibid.*, p.50.

²⁹⁹ Epître aux Galates, II, 11-14.

³⁰⁰ SAINT JEROME, *Correspondance*, tome III, 56, p. 50.

communauté est savante et possède la légitimité de l'expertise, mais il a également recours à l'argument d'autorité : la communauté est constituée en institution hiérarchisée.

« 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 »³⁰¹ : pour Augustin, Jérôme doit s'en tenir à la traduction des ouvrages non scripturaires (tels que l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée ou le traité *Du Saint-Esprit* de Didyme l'Aveugle), et renoncer à son entreprise de traduction du corpus scripturaire à partir de l'original hébraïque.

« 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.**³⁰² »

Revenons une fois encore sur l'autorité « très importante » de la traduction des *Septante*. Sa légitimité, à l'époque de Jérôme et d'Augustin, est à certains égards en crise, à l'intérieur comme à l'extérieur de la sphère chrétienne. Celle-ci est d'une part altérée par le fait que les différentes versions Vieilles latines la prennent pour point de départ. Or, il est de plus en plus admis à l'époque que ces versions sont entachées de nombreuses imperfections (c'est là que se situe l'origine même de l'entreprise hiéronymienne). La suspicion vis-à-vis de ces traductions fautives déteint sur le texte qu'elles prennent pour « original » : comme le remarque André Lefevère, certaines communautés juives retournent désormais à l'original hébraïque³⁰³, la légitimité de la *Septante* étant d'autant plus en crise que cette version, comme on l'a vu plus haut, a été « captée » par le christianisme pour désormais servir d'étalon à la religion nouvelle. Or, dans l'Occident de moins en moins hellénophone, la retraduction à partir de l'original hébraïque contre la *Septante* est extrêmement dangereuse pour l'autorité de ce texte, elle lui donne même un coup fatal. Or, tuer l'usage et donc la légitimité d'un texte est

³⁰¹ *Ibid.*

³⁰² *Ibid.* C'est nous qui soulignons.

³⁰³ LEFEVERE, André, *Translation: Its Genealogy in the West*, p. 15.

extrêmement dangereux lorsque ce texte est celui qui avait auparavant l'aval de la hiérarchie ecclésiastique. De plus, le remplacement des anciennes traductions partant de la *Septante* par une nouvelle traduction bouleverse les traditions et les usages, et donne un champ supplémentaire aux doctrines hérétiques, en ce que l'institution ecclésiastique perd de son autorité, une fois contestée la prééminence des textes autorisés. En outre, en cas de contestation, l'Occident étant encore moins au fait de la langue hébraïque que de la langue grecque, le problème devient inextricable. Car, en voulant retourner à l'original hébraïque contre la version des *Septante*, en faisant de l'élaboration de la *Vulgate* une entreprise de révision, de correction, et donc de remise en question des certitudes et de l'autorité, Jérôme met en lumière le caractère imparfait de cette dernière.

Le second point d'achoppement entre les positions respectives de Jérôme et d'Augustin est exposé sans ménagement dans la suite de la lettre du prêtre d'Hippone. :

« J'ai lu aussi des écrits, qu'on disait, paraît-il, être de toi, sur les épîtres de l'apôtre Paul. Voulant expliquer les difficultés de l'épître aux Galates, ce passage t'est tombé sous la main, où l'apôtre Pierre est détourné d'une pernicieuse dissimulation. En cet endroit, **on a pris la défense du mensonge** ; que ce soit toi – un si grand homme – ou n'importe qui, si cet écrit est d'un autre, je l'avoue, j'en éprouve une grande peine, jusqu'à ce que soient réfutées – si elles peuvent l'être – les erreurs qui m'indignent. A ce qu'il me semble, **il est extrêmement funeste de croire que quoi que ce soit, dans les livres saints, puisse être un mensonge – c'est-à-dire que ces honnêtes gens, par le ministère de qui, à notre usage, cette Ecriture a été rédigée, aient menti en quoi que ce soit dans leurs livres.** »³⁰⁴

Augustin voit l'analyse, tirée des commentateurs grecs, que fait Jérôme dans le deuxième chapitre de son *Commentaire de l'épître aux Galates*, selon laquelle « Paul, à qui a été confiée la prédication des Gentils, croit qu'il est juste de défendre, dans l'intérêt de la vérité, ce qu'un autre – Pierre – dissimulait dans l'intérêt de son ministère »³⁰⁵, l'apologie du mensonge officieux, ce qui est, selon lui extrêmement « funeste » et dangereux. Le vocabulaire employé par Jérôme dans

³⁰⁴ SAINT JEROME, *Correspondance*, tome III, 56, p. 52.

³⁰⁵ Cité par FRÈRE IRÉNÉE, « La Correspondance entre Augustin et Jérôme », *Connaissance des Pères de l'Eglise*, Paris, Editions Nouvelle Cité, juin 1993, pp.22-26.

le cours de son commentaire, où « Paul a résisté à Pierre en public, extérieurement, afin que cette observance simulée de la loi (*hypocrisis observandae legis*) qui était nuisible à ceux des Gentils qui croyaient, fût corrigée par une réprimande également simulée (*correctionis hypocrisi emendaretur*) et que les deux peuples – juif et païen – fussent ainsi sauvés »³⁰⁶, est tout simplement un champ de chausse-trappes propres à perdre le croyant. Non seulement il est tout simplement inconcevable pour lui qu'un des auteurs des Saintes Ecritures puisse être l'auteur d'un mensonge, mais les conséquences d'une telle affirmation de mensonge sont tout simplement catastrophiques. Augustin s'en explique dans les lignes suivantes de sa lettre :

« 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.³⁰⁷ »

L'apôtre ne peut et ne doit pas faire erreur, parce qu'il est inspiré, il est le vecteur du témoignage de la Parole Divine. S'il est suspecté de mensonge officieux, où est donc la Vérité ? Est-elle donc dans les Ecritures, alors que l'on interprète l'épître de semblable manière ? Au-delà, pour Augustin, le problème n'est pas de savoir si Jérôme a raison ou tort : en laissant entendre que l'apôtre fait erreur et ment, il y va des mêmes enjeux que lors de la contestation de la validité de la *Septante* en la court-circuitant pour retraduire l'Ancien Testament. En effet, dans les deux cas, pour Augustin, Jérôme remet en question le témoignage la parole divine et sape son autorité.

Les enjeux parmi les plus importants de la traduction dans le sillage de la disparition de l'Empire romain d'Occident et la naissance de l'Occident médiéval tournent autour de la transmission, celle d'une culture antique vouée à disparaître, et celle d'un corpus scripturaire qui sert de refondation à la romanité devenue

³⁰⁶ *Ibid.*

³⁰⁷ SAINT JEROME, *Correspondance*, tome III, 56, p. 52.

chrétienté, cette dernière se servant des troubles du temps pour se poser contre ceux-ci, au sein des académies monastiques, qui deviennent de véritables conservatoires spirituels et intellectuels. Cette volonté de transmission manifestée par les traducteurs ou par ceux qui initient les programmes de traduction interagit avec la notion de réception. Les œuvres seront traduites ou non selon qu'elles sont déjà reçues favorablement ou non dans leur version originale, et selon que l'horizon d'attente sera vu par le traducteur comme favorable ou non. Le traducteur sera donc non seulement une courroie de transmission dans l'histoire des textes, mais aussi leur juge en dernier ressort, signant leur arrêt de mort en ne les traduisant pas, et en les rendant de ce fait illisibles, ou en choisissant de les traduire et d'assurer leur pérennité. Cette dimension est capitale sur le plan politique en général et sur le plan théologico-politique en particulier : le choix ou le refus de traduire, en s'inscrivant dans l'autorité ecclésiastique, à une époque où les hérésies foisonnent et marquent les esprits, permet d'unifier et de rendre plus cohérent le corpus scripturaire, la manière de le traduire et les sources desquelles part le traducteur gommant ou exacerbant les aspérités et les tensions du texte biblique de départ. Par conséquent, le traducteur sera autant voire plus que les textes l'objet du contrôle et de la surveillance de la part de l'institution ecclésiastique, et ce, sur une période qui déborde complètement l'époque médiévale.

Chapitre 3 – Le traducteur : main docile de Dieu et rebelle en puissance

Lorsqu'elle est religieuse, instituée dorénavant comme branche de la théologie systématique, la traduction et l'entreprise théorique qui y est afférente revêtent la fonction théologico-politique de contrôle du transfert et de la réception de la Parole divine. Cette attitude déborde la sphère religieuse, les autres transmissions de contenus qui ont lieu dans le cadre de la traduction profane pouvant témoigner d'un contrôle, ou, du moins, d'un souci d'auto-contrôle.

Mais le contrôle, qu'il s'agisse d'un contrôle dogmatique ou non, ne peut pas se réduire à la traduction prise seulement comme produit d'une activité traduisante. Le contrôle qui est mis en place dans le domaine de la traduction des textes sacrés et intériorisé, sans être officiellement institué dans le cas de la traduction des textes profanes, touche aussi la traduction comme activité et comme tâche, et, par voie de conséquence directe, le traducteur lui-même. Les traducteurs sont désormais l'objet de surveillance et d'autorisation par une hiérarchie, et ce particulièrement lorsqu'ils s'attellent à la traduction des textes sacrés : l'autorité ecclésiastique veille à ce que leur caractère comme leur production soient *orthodoxes*, c'est à dire conformes aux normes interprétatives instituées.

La traduction est dorénavant une science, au sens de *scientia*, savoir raisonné et normatif. De leur côté, les réflexions bâties par les penseurs de la traduction au tournant de l'Antiquité et du Moyen-Âge vont devenir indissociables de leur dimension, fonction et enjeux politiques. Décrire, prescrire et prospector en parlant de traduction : ces caractérisations de l'activité de traduction sont dorénavant liées avec la surveillance et le contrôle du transfert, de la transmission des contenus vers les lecteurs et les auditeurs, et ce d'autant plus que ces lecteurs et auditeurs sont des croyants face aux Ecritures.

Les traducteurs de l'époque de Jérôme, Augustin et Boèce commencent à faire face à ces nouvelles règles du jeu. Devenus courroies de transmission, ils apprennent la soumission, font de leur pratique une ascèse, et se pensent toujours face à une

autorité qui les considère à la fois comme un instrument de la Providence et comme une terrible menace.

A) La soumission du traducteur

Dans le chapitre précédent, nous avons mis en évidence le pouvoir que la traduction confère au traducteur, celui de transmettre ou non un corpus de texte et de lui assurer sa pérennité. Ainsi, le traducteur est le principal agent de contrôle du passage des savoirs, de la culture et du dogme à une époque où les usages linguistiques, politiques, culturels et culturels se trouvent profondément bouleversés. Par conséquent, plus que dans nul autre domaine, savoir rime avec pouvoir en traduction. Cependant, on s'aperçoit bien vite que ce contrôle du corpus transmis par le traducteur fait l'objet d'un rétrocontrôle de la part de l'institution qui initie ou empêche la traduction de tel ou tel ouvrage. Le traducteur est donc un homme de pouvoir en tant qu'homme de savoir, mais ce savoir, en quelque sorte, lui échappe. Il est à l'image du cuisinier qu'Aristote convoque dans des *Politiques* :

« dans certains domaines, le fabricant ne saurait être ni le seul, ni le meilleur juge [...] dans le cas du festin, c'est le convive et non le cuisinier [qui jugera le mieux]. »³⁰⁸

Au delà de sa dimension culinaire, alors que la traduction peut encore être rapprochée de la manducation et de la digestion des textes traduits, cette métaphore nous fournit un moyen très efficace pour penser la position politique, et surtout théologico-politique, du traducteur à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Âge. La figure du cuisinier correspond ici à celle du traducteur : il possède le savoir et le savoir-faire, ceux-ci sont même des réquisits indispensables à la validation de son activité et de sa production par le public, et *a fortiori* par l'institution qui lui commande des traductions. Pourtant, est-il le meilleur juge d'un point de vue politique des textes qu'il convient de traduire ou non, ainsi que de la meilleure manière de traduire ? A l'image du convive, l'autorité politique, et dans le cas

³⁰⁸ ARISTOTE, *Les Politiques*, III, 11, §14, 1282a.

particulier de la transition entre la romanité païenne et l'Occident chrétien, l'institution ecclésiastique, n'a-t-elle pas tout autant, voire plus intérêt à attester du résultat, en tant qu'elle se nourrit de la traduction du corpus scripturaire, de la refondation de la *romanitas* par la traduction du témoignage du Verbe divin ?

Non que le traducteur soit moins compétent que l'autorité ecclésiastique, pas plus que la métaphore aristotélicienne ne remet en cause les compétence du cuisinier ou la répartition du savoir entre lui et le convive, qui ne possède pas l'art et la science culinaires. Mais, dans le cas de la traduction comme dans celui de la cuisine aristotélicienne, il n'est pas uniquement question des moyens à mettre en oeuvre et de la manière de procéder pour arriver à un résultat donné. Dans la *scientia* qu'est la traduction, ce n'est pas uniquement le savoir objectif ou la compétence technique qui sont en jeu. Il y va également d'une appréciation des effets obtenus, et d'une prise en compte de la réception. La compétence objective, l'expertise théorique et pratique du traducteur ne sont ici nullement remises en cause. Cependant, au vu de ce qui a été mis en lumière dans le chapitre précédent, on voit que le rétrocontrôle théologico-politique de l'institution ecclésiastique sur le traducteur des Ecritures établit, à côté du savoir du traducteur, un autre type d'information elle aussi légitime, sans laquelle on ne peut comprendre en quoi la traduction peut-être caractérisée à l'époque comme *scientia*, comme savoir raisonné et surtout normatif, validé sur le plan institutionnel : l'appréciation, par le commanditaire et / ou le destinataire de la traduction, des conséquences de cette dernière.

Revenons à la notion de décentrement dont nous avons précédemment remarqué le caractère capital³⁰⁹. On a vu qu'Augustin valorisait, dans le cas dans le cas où la traduction miraculeuse des *Septante* ne serait pas le fruit de soixante-dix ou soixante douze actions isolées les unes des autres mais un oeuvre collégiale, le décentrement du jugement du traducteur qui s'inscrit dans un processus collectif et délibératif, l'inspiration rimant dans ce cas avec l'Élection (dans tous les sens du terme). Or, ce sont précisément les enjeux politiques et théologico-politiques de ce décentrement qui prennent une résonance particulière lorsque l'on essaie de caractériser la *scientia* qu'est la traduction : elle n'est pas un savoir uniquement

³⁰⁹ Cf. supra notes 81 et 82.

centré sur la compétence du traducteur, uniquement marqué par des relations interpersonnelles neutres. Ce savoir est décentré, en tant qu'il revient à l'institution ecclésiastique, qui tire sa force de la traduction, de fournir des informations sur quelque chose qui la concerne au premier chef, sur les conséquences éventuelles auprès des croyants de la réception de la traduction.

A travers les griefs exposés par Augustin dans la correspondance qu'il adresse à Jérôme au sujet de l'élaboration de la Septante à partir de l'hébreu, puis de son commentaire de l'incident d'Antioche, ce sont deux types de légitimité qui rentrent ici en conflit. La légitimité du traducteur est celle de l'expertise, elle est fondée par un savoir théorique effectif, sa compétence étant tout autant d'ordre théorique que pratique en matière de traduction. Quant à la légitimité de l'institution ecclésiastique, celle-ci est fondée sur un système de contraintes, qui s'articulent, selon Hannah Arendt, autour de la reprise et de l'adaptation des concepts romains de tradition et d'autorité tirant leur force de l'idée – romaine – de fondation et d'un élément fondateur précis : le corpus biblique, relatant la mort et la résurrection du Christ.³¹⁰ La mise en garde d'Augustin contre les « mensonges et [les] fantaisies dangereuses et [qui font] tort à la saine compréhension des textes »³¹¹ prend à cet égard une résonance particulière. Attendu qu'il s'agit, dans le cas de la religion révélée qu'est le Christianisme, d'« imposer des normes absolues à un domaine qui est fait d'affaires et de relations humaines, et dont l'essence même semble donc être la relativité »³¹², par ce biais, il s'agit de mettre l'accent en matière de traduction et de transmission de corpus, sur l'orthodoxie comme fidélité à la tradition et à ce qui la fonde au niveau du dogme, sur l'unité dans la catholicité au niveau théologico-politique.

En ce sens, la fidélité du traducteur est tout autant une soumission aux textes, avec toute la dimension aporétique qu'elle comporte, qu'une soumission aux normes interprétatives édictées par l'autorité ecclésiastique détentrice de la tradition. Inversement, l'écart par rapport à la tradition, une déviation par rapport au corpus

³¹⁰ Cf. ARENDT, Hannah, « Qu'est-ce que l'autorité ? », in *la Crise de la culture*, pp. 164-165 notamment.

³¹¹ Cf. supra note 286.

³¹² *Ibid.*

scripturaire fondateur de cette tradition, est considéré comme le danger principal, en ce qu'il sape l'autorité. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre la fidélité du traducteur à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Âge comme inféodation à une hiérarchie, la légitimité de son savoir, de son expertise, étant subordonnée à l'efficacité de ce savoir sur le plan théologico-politique. Car la légitimité que le traducteur tire de son savoir et de sa compétence pratique est insuffisante sur le plan politique. Les nombreuses difficultés que Jérôme rencontre avec la hiérarchie ecclésiastique, qui était d'abord bienveillante vis à vis de l'élaboration de la *Vulgate*, montre la fragilité de la légitimité que confère l'expertise au traducteur, celui-ci ne pouvant établir le caractère valide et justifié de son action qu'à partir du moment où il peut apporter la preuve que son entreprise est souhaitable et même préférable politiquement. L'entreprise hiéronymienne n'est validée que parce qu'elle s'intègre dans une entreprise politique d'unification et de contrôle du dogme. Lorsque l'appui politique disparaît avec Damase, et surtout lorsque Jérôme entreprend de saper l'autorité du texte fondateur de la *Septante*, et donc celle de la hiérarchie ecclésiastique que ce texte fondateur soutient, la légitimité de l'établissement de la *Vulgate* vacille, contraignant en partie Jérôme à l'exil en Terre Sainte. Cette légitimité restera vacillante jusqu'à la mort de Jérôme. En effet, comme on le voit dans sa correspondance, Jérôme n'aura de cesse de justifier sa légitimité à agir et à traduire, de souligner avec insistance la validité politique de sa démarche. Cette nécessité de rendre compte publiquement de son entreprise est tout à fait remarquable dans la correspondance hiéronymienne³¹³, Jérôme ne cessant de convoquer, dans le cours de sa correspondance concernant la traduction, l'autorité des auteurs (*auctores*) de la version hébraïque de l'Ancien Testament, puis ceux de la version grecque des *Septante*, ainsi que les auteurs (traducteurs de l'araméen au grec, reprenant certains passages de la *Septante*) des quatre Evangiles, puis Paul pour ses épîtres. A travers la convocation de telles références transparait la volonté et la nécessité pour le patron des traducteurs de rendre compte publiquement du caractère théologico-politique et de la dimension d'autorité de son travail. Le traducteur, dont la légitimité est désormais subordonnée au politique en général et

³¹³ Cf. supra notes 122 et 123.

en particulier au théologico-politique, adopte donc une attitude qui est celle d'une reddition de comptes de l'administrateur de la transmission des textes qu'il est au reste du pouvoir politique.

B) La traduction : une ascèse déchirante

C'est également à la lumière des enjeux politiques de la traduction à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Âge que l'on peut considérer le glissement d'une traduction orientée plutôt vers la pragmatique du discours à une traduction sémantique et orientée vers le sens, puis syntactique qui entend rendre l'original mot pour mot. En effet, si la traduction mot pour mot devient de plus en plus la norme, elle le devient également pour l'autorité ecclésiastique, qui possède ou ne possède pas l'expertise et la compétence théorique et pratique du traducteur, mais qui est en tout état de cause centrale dans la réception et l'appréciation du texte traduit.

Selon Douglas Robinson, l'attitude de l'autorité ecclésiastique eu égard au texte source, au langage de départ, doit être mise en relation avec la notion de piété. En effet, pour elle, le mot à mot devient la norme en tant que « la piété envers le texte en langue source requiert la piété envers tout les mots qui le composent »³¹⁴. Or, pour Robinson, la traduction mot pour mot du texte original est un havre de paix idéologique pour ceux qui ont peur d'être accusés d'hérésie, en même temps qu'elle comporte un risque de dévier du chemin de l'orthodoxie, si les membres de la hiérarchie ecclésiastique possèdent les compétences linguistiques, théoriques et pratiques nécessaires pour comprendre ce qui est en jeu dans la traduction des différents corpus. Dans ce deuxième cas, la traduction mot à mot se pare des atouts de la tentation, car elle révèle une piété du traducteur envers la chair du texte en langue source plutôt qu'envers un sens qui lui est transcendant. Le traducteur des textes religieux doit donc, dans le cas où l'autorité ecclésiastique considère sa

³¹⁴ ROBINSON, Douglas, « The Ascetic Foundations of Western Translatology: Jerome and Augustine », in *Translation and Literature*, vol.1, p. 13.

production sur le plan du savoir, se tourner plutôt vers l'idéalisation, l'abstraction, la transcendance du sens par rapport à tout langage présent au monde.

De telles contradictions se font jour d'une façon remarquable dans la manière dont Jérôme présente sa tâche de traducteur, et ce particulièrement dans le programme que constitue sa *Lettre 57* à Pammachius. Ainsi, reprenant la préface de sa traduction de l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée, Jérôme note :

« 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 désérer le devoir de traducteur... »³¹⁵

Or, il faut envisager la plainte hiéronymienne exprimée dans ce passage, et qui sera reprise tout au long de l'histoire de la traduction, bien au-delà de son caractère purement stylistique et des apories qui font suite à la naissance de la problématique de l'objection préjudicielle. Nous voyons ici une sorte d'exposé des « souffrances et bonheur du chrétien » en traducteur, pour paraphraser le titre du célèbre essai de François Mauriac. Les lignes tracées par l'Autre de la citation sont en fait le chemin de l'ascèse, du combat contre la tentation toujours présente et intense. Or, la difficulté de « ne pas s'écarter en quelque endroit » et la souffrance, la mortification que cette difficulté provoque est, comme le souligne Douglas Robinson³¹⁶, le propre de la pensée ascétique. Jérôme est, comme Augustin, un ascète ; cependant, avec l'idéal cénobitique incarné par la Règle augustinienne, Jérôme fait coexister sa condition d'ermite. Même si Jérôme écrit du monastère de Bethléem qu'il a fondé après son départ précipité de Rome, il n'y est pas seulement un cénobite. Son séjour dans des communautés cénobitiques à Antioche ou Chalcis lorsqu'il était plus jeune ont très vite tourné court. Plus marquants sont, pour Douglas Robinson, les deux années de solitude au cours desquelles Jérôme a séjourné dans le désert d'Égypte³¹⁷. La *Lettre 57* est donc, en premier lieu, une défense et illustration de la

³¹⁵ SAINT JEROME, *Correspondance*, tome III, 57, pp.60-61. c'est nous qui soulignons.

³¹⁶ ROBINSON, Douglas, « The Ascetic Foundations of Western Translatology: Jerome and Augustine », in *Translation and Literature*, vol.1, pp. 9-10.

³¹⁷ ROBINSON, Douglas, *Ibid.*

légitimité de Jérôme à agir et à traduire, de la validité politique de sa démarche, mais encore l'exposé des déchirements entre les deux facettes qui constituent l'ascétisme hiéronymien. En tant qu'il cite Evagre d'Antioche et Athanase, respectivement traducteur et auteur de la *Vie de Saint Antoine* (l'un des fondateurs de l'ascétisme), Cicéron, Horace, Paul, la version des *Septante* et les évangélistes, il témoigne d'un ascétisme qui se soumet à l'autorité des auteurs fondateurs, et donc à une « règle » de traduction à l'image d'une règle monastique et cénobitique. En pointant la différence entre l'original hébreu et la version des *Septante*, puis entre cette même version des *Septante* et les citations qu'en font Paul et les Évangélistes, il a l'intention de valider sa pratique de traduction sens à sens à l'aune de l'autorité des auteurs des Écritures.

Mais cette louange du déplacement dans les Écritures faisant autorité est à double tranchant. En effet, on a vu plus haut que Jérôme s'interdisait de critiquer au sens négatif les glissements entre l'original hébraïque, la traduction des *Septante* et les citations qu'en font Paul et les Évangélistes, mais les louait comme créatrices et vecteurs de « maximes doctrinales » déployant les nuances de la Bonne Parole. Or, une telle vision déborde la dimension prospective de la manière dont Jérôme envisage l'acte de traduire. Elle montre que l'ascétisme que prône Jérôme lorsqu'il s'attelle à la traduction d'un ouvrage, et particulièrement lorsqu'il s'agit d'un ouvrage sacré, est celui de l'ermite sujet à des visions créatrices, quasi-prophétiques, dans le Désert et ses tentations, constituées ici par les multiples « écarts » vis-à-vis du chemin et des lignes empruntés.

Ainsi, la dimension ascétique chez le traducteur à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Âge n'est pas sans être à l'origine de déchirements, si l'on examine le cas de Jérôme. Ces déchirements ne sont pas seulement dus au tiraillement entre l'aspiration personnelle du traducteur à la gloire littéraire qu'il doit réprimer, et l'exigence du texte à traduire ainsi que de l'autorité qui cautionne cette traduction. Ils ont aussi pour origine un conflit entre deux manières d'envisager ce qu'il faut réprimer dans l'ascèse. S'il fait le choix d'être un cénobite, le traducteur se soumet à la Règle des Anciens ou de l'autorité ecclésiastique, abandonnant la prise de décision à la hiérarchie qui édicte les normes interprétatives en vigueur pour éviter

d'être soumis à la tentation. S'il fait le choix d'être un traducteur ermite, il se met à l'écart des autres hommes dans l'attente du Jugement, mais il se place dans un rapport visionnaire, direct et immédiat avec la dimension créatrice du Verbe divin, en même temps qu'il se met constamment à l'épreuve de la tentation pour que sa victoire sur elle n'en soit que plus glorieuse.

C) La menace du traducteur

Cependant, si l'on vient de mettre en évidence l'émergence d'une dimension ascétique dans l'acte de traduire aux confins de l'Antiquité et du Moyen-Âge, qui fait coexister deux attitudes, l'une cénobitique, l'autre érémitique, la première attitude l'emporte dans les faits sur la seconde. Comme le remarque Douglas Robinson³¹⁸, les deux attitudes connaissent des succès variés sur le plan strictement mondain, le cénobitisme l'emportant largement avec le succès des diverses institutions monastiques dans toute la Chrétienté. Ce succès a des conséquences sur l'ascétisme du traducteur. Ainsi,

« Le traducteur Occidental idéal a toujours été davantage un moine ou une nonne disciplinés qu'un ermite qui se met en scène lui-même. [...] Le cénobite, comme le traducteur idéal, est sans défaut plutôt qu'excellent, et a une personnalité plus en retrait qu'accomplie. »³¹⁹

Dans ce contexte, l'autre face de la médaille qu'est la vision érémitique de la traduction voue les traducteurs qui adoptent cette forme d'ascétisme à une certaine forme d'exclusion. Le traducteur ermite, visionnaire et créateur, est désormais envisagé avec suspicion comme « une tête brûlée, un solitaire à la tête dure, un individualiste »³²⁰. Alors que le triomphe du cénobitisme place la figure du traducteur sous le signe de l'aliénation de la propriété intellectuelle, de l'effacement, de la renonciation au moi en même temps qu'à la renonciation au monde, le traducteur ermite marginalisé est considéré comme une menace, car il est

³¹⁸ ROBINSON, Douglas, « The Ascetic Foundations of Western Translatology: Jerome and Augustine », in *Translation and Literature*, vol.1, p. 7.

³¹⁹ *Ibid.*

³²⁰ *Ibid.*

trop personnel dans ses expositions à la tentation, ses mortifications, ses souffrances et ses joies. Or, que faire de la personnalisation lorsque l'autorité ecclésiastique s'organise autour de l'idée d'unité dans la hiérarchie à l'intérieur comme à l'extérieur des monastères ? Le traducteur cénobite doit être transparent au texte qu'il traduit, et doit produire « des verres transparents », pour reprendre l'expression forgée par Georges Mounin à propos des traductions qui abolissent les traces matérielles, charnelles, de l'original et du contexte dont il est issu³²¹. Or, le traducteur ermite est celui qui, par excellence, produit des « verres colorés », des traductions qui conservent des traces, des éléments de la chair du texte original et de son contexte³²², et qui veut lui sauver la vie. Cependant, le propos de l'Évangile selon Saint Luc est clair : « Qui veut en effet sauver sa vie la perdra, mais qui perdra sa vie à cause de moi, celui-là la sauvera. »³²³ Le traducteur, en traduisant des textes au fondement de l'autorité politique de l'institution ecclésiastique, doit s'abolir face au texte ; dans le cas contraire, le texte, qui garde les éléments de sa chair originale, est le témoignage de sa propre perte : le traducteur est donc vu comme un traître, qui menace, volontairement ou involontairement, de subvertir l'autorité que fonde le texte scripturaire traduit.

« Les traducteurs de la Bible ne vont pas au bûcher parce qu'ils ne connaissent pas le grec, mais parce que leur façon de traduire menace les détenteurs du pouvoir. »³²⁴ Cette sentence d'André Lefevere, en dépit de son caractère général à l'histoire de la traduction depuis l'époque médiévale, conserve néanmoins sa pertinence à l'époque qui nous préoccupe : si le savoir théorique et la compétence pratique du traducteur constituent une condition nécessaire à la légitimation de celui-ci, elle est loin d'en être la condition suffisante. La validité de l'activité du traducteur ne peut être établie qu'à partir du moment où elle correspond aux attentes d'un public et d'une hiérarchie qui cautionne la traduction selon ses propres règles du jeu et conditionne la réception de cette traduction par le public.

³²¹ MOUNIN, Georges, *Les Belles Infidèles*, pp. 74 sqq.

³²² MOUNIN, Georges, *Ibid.*, pp. 91 sqq.

³²³ Luc, 9, 24.

³²⁴ LEFEVERE, André, "Translation: Its Genealogy in the West" in *Translation / History / Culture: A Sourcebook*, p. 16.

Or, le traducteur des Ecritures, soumis aux normes interprétatives édictées par la hiérarchie ecclésiastique, témoigne d'une attitude qui prend à maints égards la forme d'une « servitude volontaire », pour reprendre l'expression de Daniel Siméoni³²⁵ d'après Etienne de la Boétie, ou, du moins, d'une ascèse à deux visages, source de contradictions déchirantes. Le traducteur ascète est en effet tiraillé par, d'un côté, ses aspirations cénobitiques, abolissant sa personnalité pour s'éloigner de la tentation de traduire trop librement et de trahir, et, de l'autre côté, par ses tendances érémitiques, caractérisées par un renoncement au monde pour se sauver soi-même, et se mettant à l'épreuve de la tentation de l'infidélité pour mieux en triompher. Néanmoins, les tendances cénobitiques prennent bien vite le dessus dans le sillage de l'expansion des monastères et de l'autorité ecclésiastique, le traducteur aux tendances érémitiques étant désormais envisagé comme une menace pour l'autorité nouvelle.

³²⁵ SIMÉONI, Daniel. « The Pivotal Status of the Translator's Habitus », *Target*, vol. 10, n°1, Amsterdam, John Benjamins Pub. Co, 1998, p.23.

Conclusion

« Toute vocation est un appel – vocatus – et tout appel veut être transmis. Ceux que j'appelle ne sont évidemment pas nombreux. Ils ne changeront rien aux affaires de ce monde. Mais c'est pour eux, c'est pour eux que je suis né. »³²⁶

Cette phrase de Bernanos dans l'ouverture des *Grands Cimetières sous la Lune*, oeuvre de révolte écrite dans de sombres temps, a de quoi interpeller ceux qui s'intéressent à une époque de multiples crises, où le sac de Rome par Alaric en 410 marque les esprits de manière indélébile comme symbole de la chute d'une romanité vouée à l'anarchie, cependant que les épidémies, les guerres et une économie à genoux plongent un peu plus l'Occident dans l'angoisse. Le traducteur à la croisée des chemins de la *Spätantike* et de l'époque médiévale articule en effet toute sa tâche sur la notion de transmission : celle des textes grecs profanes portés au pinacle à l'époque de la romanité païenne, sauvés de l'oubli et de la mort par la perte, parce qu'ils sont traduits et reçus par un nouveau lectorat ; celle des Ecritures, appelées, en quittant des langues dont l'usage disparaît en Occident, à fonder une culture nouvelle. Comme le souligne André Lefevère, « si les Occidentaux ont accordé autant d'importance à la traduction, c'est peut-être parce que leur texte fondamental, la Bible, a été écrit dans une langue qu'ils ne comprenaient pas, »³²⁷ ou plus, à l'époque qui nous préoccupe. Le traducteur, en tant que sauveur des cultures passées et garant de la civilisation médiévale à venir, se retrouve donc en possession d'un pouvoir immense du fait de son savoir salvateur, pouvoir qui est désormais soumis à un contrôle politique étroit. Ce contrôle politique se manifeste de plusieurs manières : certaines traductions sont autorisées. Conformes aux normes interprétatives en vigueur et à l'horizon d'attente, elles sont le fruit d'un processus complexe de commande officielle. La traduction hors de la sphère publique est quant à elle dans l'ombre, elle est non autorisée, voire interdite, et sujette aux pratiques dissidentes comme la pseudépigraphie. Toute confusion entre

³²⁶ BERNANOS, Georges, *Les Grands Cimetières sous la lune*, p. III.

³²⁷ LEFEVERE, André, "Translation : Its Genealogy in the West" in *Translation / History / Culture : A Sourcebook*, p. 3.

les deux types de production peut avoir pour le traducteur des conséquences extrêmement fâcheuses. Or le contrôle de l'activité du traducteur porte tout autant sur les textes traduits (surtout lorsqu'ils sont sacrés, ce qui est le premier moyen de contrôler le dogme) que sur le traducteur, dont l'attitude de plus en plus religieuse et ascétique vis-à-vis du texte à traduire ne va pas sans provoquer des déchirements douloureux. Du fait de ces changements d'attitude et des relations avec les institutions, le traducteur se retrouve en quelque sorte dépossédé de son savoir, qui n'est plus la condition suffisante pour légitimer sa pratique. Le sauveur de textes sous les traits duquel apparaît le traducteur au tournant de l'Antiquité et du Moyen-Âge n'a pas le visage marqué par la superbe : la conquête du passé et la refondation culturelle auxquelles il contribue sont le fruit de l'humilité et de la soumission qu'il a acquise dans ses rapports parfois conflictuels avec l'autorité qui avalise sa tâche.

Conclusion

L'établissement des règles dans la théorie de la traduction à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Âge repose sur des oppositions, voire sur des contradictions : le signe et le sens, leur relation arbitraire, l'expertise du traducteur en même temps que son invisibilité, sa fidélité indécidable alors qu'Esprit et Lettre, forme et sens peuvent être définis avec d'infinies variations, sont autant d'alternatives douloureuses qui continuent de laisser une marque au fer rouge sur la production des traducteurs aujourd'hui. On peut à cet égard reprendre le constat établi par George Steiner : « Depuis deux mille ans qu'on en débat et qu'on légifère, les certitudes et les désaccords sur la nature de la traduction sont, pour ainsi dire, les mêmes. »³²⁸

Or, il convient d'opérer une démythification de ces alternatives, en tant qu'elles ne sont pas inscrites dans le marbre de toute éternité, mais qu'elles ont été le fruit d'une construction historique qui trouve son point de fixation dans le sillage de la chute de l'Empire romain d'Occident et de la naissance de l'Occident médiéval. C'est en effet à cette époque que les règles et les alternatives posées dans les débats sur la traduction commencent à avoir une emprise sur les traducteurs et à devenir, pour ces derniers, une « seconde nature », à se voir conférer, pour reprendre le terme forgé par Thomas S. Kuhn pour réfléchir sur les modèles théoriques de pensée qui orientent la réflexion et la recherche scientifique³²⁹, un statut paradigmatique. Par un coup de force méthodologique, la réflexion sur la traduction tient assez souvent les alternatives énoncées ci-dessus pour acquises et autonomes, laissant de côté les conditions historiques de leur naissance. C'est cet impensé historique que nous avons tenté de mettre au jour tout au long de la présente étude, ce sont les processus de cristallisation des débats autour de la traduction et des « règles du jeu » qui découlent de ce débats, qui se jouent aux confins de l'Antiquité et du Moyen-Âge, qu'il s'est agi de dégager.

³²⁸ STEINER, George, *Après Babel*, p.226.

³²⁹ KUHN, Thomas S., *La Structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1983.

En effet, à l'époque de Jérôme, Augustin et Boèce, la traduction est plus que jamais un phénomène de trans-action. Non que l'image du traducteur comme « peseur de mots », comme *interpre*, intermédiaire d'une transaction commerciale, soit nouvelle. Mais le phénomène dont il s'agit ici est une trans-action entre deux époques, celle de la romanité cicéronienne et païenne passant le témoin au Haut Moyen-Âge. La manière dont la traduction est théorisée et débattue dans cet entre-deux constitue un observatoire incomparable de ce passage de témoin, où l'oubli de l'Antiquité et de ses classiques est à la fois désiré et impossible, et où les contradictions qui surgissent du détachement de la culture païenne au profit de la culture chrétienne qui prend son envol donnent le vertige.

Au tournant de l'Antiquité et du Moyen-Âge, on théorise et on débat sur la traduction avec une intensité nouvelle par rapport au cadre laissé par les traducteurs romains. On décrit l'opération traduisante pour rendre raison de la régularité des phénomènes qui s'y font jour, la description se faisant alors plus générale et débordant le domaine traductologique pour poser d'importants jalons de la linguistique. Fait nouveau, on prescrit à peu près systématiquement, même si c'est avec plus ou moins de bonheur et d'efficacité, des règles s'appliquant aux bonnes traductions et surtout aux bons traducteurs, à leur attitude, leurs compétences et leur légitimité. Plus nouvelle encore est l'attitude prospective qu'adoptent certains penseurs de la traduction à la fin de l'Antiquité et du début du Moyen-Âge : on y repère les premiers éléments de l'émergence d'un rapport éthique, critique (au sens positif du terme) et herméneutique à la traduction, rapport capital pour comprendre les fondements de la traductologie à l'époque contemporaine, lorsque l'on songe, par exemple, à l'oeuvre d'un Antoine Berman ou d'un Georges Mounin.

A ces nouvelles manières d'envisager le traducteur, sa tâche et sa production, correspondent de nouveaux concepts, ou, du moins, de nouvelles manières de connoter positivement ou négativement ces concepts. Celui de fidélité est doublement central : non seulement la fidélité devient (et ce jusqu'à nos jours) la préoccupation principale du traducteur à partir de cette époque, mais elle devient encore pour lui la valeur positive par excellence (alors qu'elle était mise de côté, voire vilipendée par les auteurs-traducteurs des siècles précédents). De l'avis de

tous, la fidélité du traducteur est désormais un devoir. Or, les multiples alternatives entre le signe et le sens, la forme et le sens, l'esprit et la lettre font du devoir du traducteur une tâche quasi-impossible. Non seulement le traducteur doit être fidèle à tous les termes des alternatives, mais il doit produire un texte différent de l'original. Cette double aporie a de multiples conséquences : la problématique de l'objection préjudicielle sur l'impossibilité de traduire se développe à l'époque à partir du terreau de ces apories. Ce renoncement, même s'il est rarement effectif (*et tamen uertunt*, et pourtant, les traducteurs traduisent), laisse des marques profondes dans l'attitude des traducteurs vis-à-vis de leur production. Si le spectre de l'intraduisibilité les hante, il pourront choisir de la rendre la moins apparente possible en dissimulant la perte sous la glose, ou bien d'avoir peur, de refuser de traduire, ou, au contraire, d'assumer de front de ce qui se perd par la traduction.

Si les alternatives énoncées plus haut écartèlent le traducteur, on observe néanmoins qu'au cours de l'époque qui nous préoccupe, certaines alternatives s'équilibrent plus ou moins en faveur de l'un des deux termes qui les compose. Ainsi, la traduction pratiquée dans la Rome classique, orientée vers la transmission de la pragmatique, de l'énonciation du discours, évolue avec Jérôme et dans une moindre mesure Augustin vers une traduction sémantique de l'énoncé du discours. Avec Boèce s'opère un second glissement, celui de la traduction sémantique vers une traduction syntaxique, prenant le parti (du moins en théorie) d'un littéralisme radical pour que « rien ne manque » dans la traduction d'autre que ce qui manquait déjà dans le texte original. Selon Michel Ballard, cette tendance perdure pendant tout le Moyen-Âge, dans « la conscience chez le traducteur d'une exigence de littéralisme, imposée par les institutions et l'usage, mais dont il ose parfois s'écarter par souci de clarté. »³³⁰ Pour montrer la stabilité de cet équilibre jusqu'à la fin de l'époque médiévale, Michel Ballard prend pour exemple la controverse datant de 1420 entre Alonso, archevêque de Cathagène et Leonardo Bruni. A Bruni, en désaccord avec la méthode de traduction léguée par le Haut Moyen-Âge, Alonso

³³⁰ BALLARD, Michel, *De Cicéron à Benjamin. Traducteurs, traductions, réflexions*, pp. 57-58.

répond : « la mesure d'une bonne traduction n'est pas l'élégance mais le degré dans lequel elle maintient la simplicité du contenu et le contenu exact des mots. »³³¹

Mais le système de contraintes issu de l'avènement de la fidélité comme valeur en traduction n'est pas une simple question de poétique. L'autonomie du traducteur dans les contraintes contradictoires qu'il s'impose et dans les mortifications qu'il s'inflige n'est que partielle. Le traducteur doit désormais être tout autant fidèle au texte qu'il traduit que soumis à l'institution qui est à l'origine de la traduction. Le traducteur état agent de la transmission d'une culture antique fragilisée au plus haut point et qui lui doit en partie sa survie, et, d'autre part, des fondations chrétiennes (par la traduction des Ecritures dans la langue la plus usitée) de la culture médiévale, sa tâche a une dimension politique qui n'échappe pas aux autorités politiques en place, qu'elles soient séculières ou religieuses. Les traductions qui ne sont pas pour le tiroir sont donc initiées du fait du pouvoir politique (que ce soit la volonté de Théodoric de faire reflourir la culture classique, dont l'Ostrogoth qu'il est a été nourri en captivité à Byzance, ou celle de Damase de transmettre de manière unifiée les Ecritures à un Occident qui ne connaît ni le grec ni l'hébreu). Leur processus d'élaboration est bien codifié, et malheur aux traducteur qui mélangeraient volontairement ou involontairement cette production à celle destinée à la sphère privée. Des libres traductions de la romanité païenne, on passe donc à des traductions qui non seulement revendiquent leur fidélité, mais encore le fait qu'elles soient autorisées et orthodoxes en raison de leur adéquation vis-à-vis des normes interprétatives édictées par l'autorité en place. La légitimité du traducteur, quant à elle, n'a plus pour unique source son expertise, mais ce trouve subordonnée à l'aval du pouvoir politique. C'est pour cette raison que l'expertise du traducteur est louée de manière concomitante avec son invisibilité : le traducteur doit non seulement faire le deuil d'un original impossible à conserver, mais du savoir dont il se retrouve en quelque sorte dépossédé, se retirant du monde comme de lui-même.

³³¹ BALLARD, Michel, *Ibid.*

Bibliographie

Sources primaires

- *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 1*, 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

- ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. Jules Tricot, 4 vol., Paris, Vrin, 2000
- ARISTOTE, *Organon : I. Catégories, II. De l'interprétation*, trad. Jules Tricot, Paris, Vrin, 1992
- ARISTOTE, *Organon : III. Les Premiers Analytiques*, trad. Jules Tricot, Paris, Vrin, 1992
- ARISTOTE, *Rhétorique*, trad. Médéric Dufour, Paris, Gallimard, 1998
- ARISTOTE, *Les Politiques*, trad. et présentation de Pierre Pellegrin, Paris, Garnier-Flammarion, 1999
- SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu – Tome I : Livres I à X*, trad. Louis Moreau revue par Jean-Claude Eslin, Paris, Seuil, 2004
- SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu – Tome II : Livres X à XVII*, trad. Louis Moreau revue par Jean-Claude Eslin, Paris, Seuil, 2004

- SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu – Tome III : Livres XVIII à XXII*, trad. Louis Moreau revue par Jean-Claude Eslin, Paris, Seuil, 2004
- SAINT AUGUSTIN, *Le Maître (De Magistro)*, trad. Louis Bernard Jolibert, Paris, Klincksieck, 2002
- SAINT AUGUSTIN, *Oeuvres*, trad. Jean-Louis Dumas, Sophie Dupuy-Trudelle, Jean-Yves Boriaud et Patrice Cambronne, sous la direction de Lucien Jerphagnon, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1998
- AULU-GELLE, *Les Nuits attiques*, trad. Yvette Julien et René Marache, 4 vol., Paris, Les Belles Lettres, 2002 (2^e édition)
- BOÈCE, *Traité théologiques*, trad. et présentation par Axel Tisserand, Paris, Flammarion, 2000
- BOÈCE, *In Prophyrii Isagogen Commenta*, ed. Samuel Brandt, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum – CSEL*, Vol. 48, Vienne et Leipzig, 1906
- CICÉRON, *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^e édition)
- CICÉRON, *Des termes extrêmes des Biens et des Maux*, trad. Jules Martha, 2 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1989 (5^e édition)
- CICÉRON, *L'Orateur – Du meilleur genre d'orateur*, trad. Albert Yon, Paris, Les Belles Lettres, 2002 (2^e édition)
- CICÉRON, *Tusculanes*, trad. Jules Humbert, 2 vol., Les Belles Lettres, 1997 (5^e édition)
- HORACE, *Epîtres*, trad. François Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres, 2002 (10^e édition)
- HORACE, *Odes et Epodes*, trad. François Villeneuve, éd. revue et corrigée par Joseph Hellegouarc'h, Paris, Les Belles Lettres, 2002 (2^e 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
- PLINE LE JEUNE, *Lettres*, trad. Marcel Durry et Anne-Marie Guillemin, 4 vol., Paris, Les Belles Lettres, 2002 – 2003 (diverses éditions selon volume)
- PORPHYRE, *Isagogè*, trad. Alain de Libera et Alain-Philippe Segonds, Paris, Vrin, 1998

Sources secondaires

- *Encyclopaedia Universalis*, Paris, éditions Encyclopaedia Universalis, 2003
- ALCOULOUMBRE, Thierry, « Textes et traduction sur la scène, contribution au dialogue entre les cultures », in *Europe*, n°904-905, août-septembre 2004
- ANTIN, Paul, *Essai sur saint Jérôme*, Paris, Letouzey et Ané, 1951
- ARENDT, Hannah, *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1999
- BAKER, Mona, MALMKJAER, Kirsten, *The Encyclopedia of Translation Studies*, Londres et New York, Routledge, 1998
- BAKHTINE, Mikhaïl, (VOLOCHINOV, Valentin) *Marxisme et philosophie du langage*, Paris, Editions de Minuit, 1977
- BALLARD, Michel, « Culture et Traduction sous le règne de Théodoric », *Revue des Lettres et de Traduction*, n°3, Université Saint-Esprit, Kaslik, Faculté des Lettres, 1997.
- BALLARD, Michel, *De Cicéron à Benjamin. Traducteurs, traductions, réflexions*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1992
- BALLIU, Christian, « Saint Jérôme, ou quand l'équivalence traduit le doute », in *Équivalences*, vol. 24/2 et 25/1-2, Bruxelles, 1994-1995.
- BASLEZ, Marie-Françoise, *Les premiers temps de l'Eglise : De saint Paul à saint Augustin*, Paris, Gallimard, 2004
- BENJAMIN, Walter, « La Tâche du traducteur » in *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000

- BENVENISTE, Emile, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966
- 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
- BERNANOS, Georges, *Les Grands Cimetières sous la lune*, Paris, Plon, 1948
- 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
- BREHIER Louis, *Vie et mort de Byzance*, Paris, Albin Michel, 1992
- BROWN, Dennis. *Vir Trilinguis — A Study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome*, Kampen Kok Pharos Publishing House, 1992
- BROWN, Peter, *La vie de Saint Augustin*, Paris, Seuil, 2001
- BUDDICK, Stanford & ISER, Wolfgang, *The Translatability of Cultures – Figurations of the Space Between*, Stanford, Stanford University Press, 1996
- BURNET, Régis, « La formation du Nouveau Testament », in *Médium*, n°2, Paris, Editions Babylone, janvier-février-mars 2005
- CAMILLERI, Andrea, « Le destin de Babel », in *Courrier international*, hors-série, mars-avril-mai 2003
- CAVALLO, Guglielmo, CHARTIER, Roger, *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, Paris, Le Seuil, 2001
- CAVALLERA, Ferdinand, *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*, Paris, Librairie ancienne Honoré Champion, 1922
- CHRETIEN, Jean-Louis, *Saint Augustin et les actes de parole*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002
- COMPAGNON, Antoine, *Le Démon de la Théorie*, Paris, Seuil, 1998
- COPELAND, Rita, *Rhetoric, Hermeneutics and Translation in the Middle Ages*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1991
- DEGUY, Michel, « Traduire », in *La Raison poétique*, Paris, Galilée, 2000

- DELISLE, Jean et LAFOND, Gilbert (éd.), *Histoire de la traduction*, CD-ROM, Université d'Ottawa, 2006
- DELISLE, Jean, WOODSWORTH, Judith (eds.), *Les traducteurs dans l'histoire*, Ottawa, UNESCO et Presses de l'Université d'Ottawa, 1995
- DERRIDA, Jacques, « Détours de Babel », in *Difference in Translation*, (ed. Joseph Graham), Ithaca, Cornell University Press, 1985
- DETIENNE, Marcel, *les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1967
- D'HULST, Lieven, *Cent Ans de théorie française de la traduction. De Batteux à Littré (1748-1847)*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1990
- DUPONT, Florence, VALETTE-CAGNAC, Emmanuelle (ed.), *Façons de parler grec à Rome*, Paris, Belin, 2005
- DUVAL, Yves-Marie (dir.), *Jérôme, entre l'Occident et l'Orient* (Actes du colloque de Chantilly, septembre 1986), Paris, Études augustiniennes, 1988
- ERNOUT & MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 2001
- FOLKART, Barbara. *Le conflit des énonciations — traduction et discours rapporté*, Candiac, Les Éditions Balzac, 1991.
- FOZ, Clara, *Le Traducteur, l'Eglise et le Roi*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1998
- GIBSON, Margaret (ed.), *Boethius, his Life, Thought and Influence*, Oxford, Blackwell, 1980
- GILSON, Etienne, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1987
- HANOUNE, Roger, SCHEID, John, *Nos ancêtres les Romains*, Paris, Gallimard, 1995
- HASKINS, Charles Homer, *Studies in the History of Mediaeval Science* Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1924
- FRÈRE IRÉNÉE, « La Correspondance entre Augustin et Jérôme », in *Connaissance des Pères de l'Eglise*, Paris, Editions Nouvelle Cité, juin 1993
- JACCOTTET, Philippe, *Poésie 1946-1967*, Paris, Gallimard, 1958

- JAY, Pierre, « Jérôme et la Bible », in *Connaissance des Pères de l'Eglise*, Paris, Editions Nouvelle Cité, 1993
- JAY, Pierre, « La Vulgate », in *Connaissance des Pères de l'Eglise*, Paris, Editions Nouvelle Cité, 1993
- JERPHAGNON, Lucien, *Saint Augustin : Le pédagogue de Dieu*, Paris, Gallimard, 2002
- 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
- KELLY, Louis G., "Linguistics and Translation in Saint Augustine", *The Bible Translator*, vol.24, United Bible Society, Reading, 1973
- 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
- KUHN, Thomas S., *La Structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1983
- LADMIRAL, Jean-René, « Traductologiques », in *Le Français dans le Monde*, n° Spécial *Retour à la traduction*, août-septembre 1987, pp. 18-25.
- LADMIRAL, Jean-René, « Les 4 âges de la traductologie – Réflexions sur une diachronie de la théorie de la traduction », in *L'histoire et les théories de la traduction* (Actes du colloque ETI/ASTTI), Genève, 1996.
- LADMIRAL, Jean-René, *Traduire – Théorèmes pour la traduction*, Paris, Gallimard, 1994
- LADMIRAL, Jean-René, « La problématique de l'objection préjudicielle " une vieille histoire... », in *Cahiers internationaux de symbolisme*, no 31-32

- LAGNEAU, Jules, *Célèbres Leçons et Fragments*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950
- LANCEL, Serge, *Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1999
- LARBAUD, Valéry, *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
- MARENBON, John, *Boethius*, Oxford, O.U.P., 2003
- 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
- MARROU, Henri-Irénée, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris, Seuil, 1955
- MARROU, Henri-Irénée, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, 2 tomes, Paris, Seuil, 1981
- MARROU, Henri-Irénée, *Décadence romaine ou Antiquité tardive ?*, Paris, Seuil, 1977
- 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
- MEERSHOEK, C. Q. A., *Le latin biblique d'après Saint Jérôme — Aspects linguistiques de la rencontre entre la Bible et le monde classique*, Nimègue, Dekker & Van De Vegt, 1966
- MESCHONNIC, Henri, *Pour la Poétique II*, Paris, Gallimard, 1973
- MESCHONNIC, Henri, *Poétique du traduire*, Paris, Verdier, 1999
- MOMIGLIANO, Arnaldo, *On Pagans, Jews and Christians*, Middletown, Wesleyan University Press, 1987
- MOMIGLIANO, Arnaldo, "La caduta senza rumore di un imperio" in *Sesto contributo alla storia degli studi classici*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1980

- MORRIS, Charles, *Signs, Language and Behavior*, New York, Prentice Hall, 1950
- MOUNIN, Georges, *Les Belles Infidèles*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1994
- MOUNIN, Georges, *Les problèmes théoriques de la traduction*, Paris, Gallimard, 1998
- NABERT, Jean, *Elements pour une Ethique*, Paris, Aubier Montaigne, 1992
- NIDA, Eugene A., *Towards a Science of Translation*, Leyde, Brill, 1964
- NIDA, Eugene A., TABER, Charles, *The Theory and practice of translating*, Leyde, Brill, 1969
- NOUSS, Alexis, « Texte et traduction : du sacré chez Jacques Derrida », in *Religiologiques*, no 5, printemps 1992
- ORLINSKY, Harry M., *Essays in Biblical Culture and Bible Translation*, New York, Ktav Publishing House, 1974
- OSEKI-DÉPRÉ, Inês, *Théories et pratiques de la traduction littéraire*, Paris, Armand Colin, 1999
- OUSTINOFF, Michaël, *La Traduction*, Paris, P.U.F., 2003
- PALMIERI, Nicoletta, « Compétence linguistique et connaissances techniques des traducteurs de l'Hippocrate latin : le cas du *De aere aquis locis* et celui du *Prognosticon* », in *Les traductions au Moyen-Âge et à la Renaissance*, Paris, Aedilis – Editions en ligne de l'Institut de recherche et d'histoire des textes, Actes 4, 2001
- PYM, Anthony, *Pour une éthique du traducteur*, Arras, Artois Presses Université/ Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1997
- 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
- RENUCCI Paul, *L'aventure de l'humanisme européen au Moyen Âge (IXe– XIVe siècle)*, Paris, Les Belles Lettres, 1953.
- 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
- ROBINSON, Douglas, *Translation and Taboo*, DeKalb (Ill.), Northern Illinois University Press, 1996
- SAUSSURE, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale (1906-1911)*, Paris, Payot, 1969
- SIMÉONI, Daniel. « The Pivotal Status of the Translator’s Habitus », *Target*, vol. 10, n°1, Amsterdam, John Benjamins Pub. Co, 1998
- STEINER, George, *Après Babel*, Paris Albin Michel, 1998
- TESTARD, Maurice, *Saint Augustin et Cicéron*, Paris, Etudes augustinienes, 1958
- VALERY, Paul, *Tel Quel*, Paris, Gallimard, 1996
- 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
- VON CAMPENHAUSEN, Hans, *Les Pères latins*, traduit de l’allemand par C.A. Moreau, Paris, éditions de l’Orante, 1969.
- VON CAMPENHAUSEN, Hans, *La Formation de la Bible chrétienne*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1971
- WERNER, Hans-Joachim, *Skizzen zu einer Geschichte der Translation. 1. Anfänge. Von Mesopotamien bis Griechenland. Rom und das frühe Christentum bis Hieronymus*, Francfort, Verlag für Intellektuelle Kommunikation, 1992
- WINOCK, Michel, «Nationalisme ouvert et nationalisme fermé» in *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France*, Paris, Seuil, 1982

Table des matières

Remerciements (p.2)

Introduction (p. 3)

Section 1 – Décrire, prescrire, prospecter : éléments pour une typologie des théories de la traduction à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Âge (p. 17)

Introduction (p. 17)

Chapitre 1 – Premières descriptions de l'opération traduisante (p. 20)

- A) Langage créateur et langage-instrument
- B) Le son et la signification
- C) Du savoir au faire ou les ambiguïtés de la description

Chapitre 2 – Les prescriptions des théories de la traduction par l'exemple (p. 32)

- A) Science, expertise et illégitimité du traducteur : une élection ?
- B) La règle du traducteur
- C) Des préceptes objectifs difficiles à établir

Chapitre 3 – Des théories prospectives ? Vers une éthique du traducteur (p. 49)

- A) Les ébauches d'une « critique des traductions »
- B) Traduction, poétique et interculturalité
- C) Responsabilité et tâche du traducteur

Conclusion (p. 62)

Section 2 – L'esprit et la lettre : de la traduction pragmatique à la traduction sémantique (p. 63)

Introduction (p. 63)

Chapitre 1 – De la traduction selon le genre à la traduction selon le sens (p. 66)

- A) Nouveau mode, nouvelle visée de la traduction
- B) Du *genus* au *sensus*
- C) Le *fidus interpres* : premiers glissements d'une notion cardinale

Chapitre 2 – De l'orientation vers le signifié à l'orientation vers le signifiant (p.81)

- A) Le renversement boétien : de la sémantique à la syntactique
- B) La priorité au signifiant : un retour de la pragmatique en traduction ?
- C) Les enjeux de la littéralité

Chapitre 3 – Le Traduisible et l’Intraduisible : heurs et malheurs de l’objection préjudicielle (p. 95)

- A) Quelques rappels théoriques
- B) Traduire : « impératif catégorique » et « problème moral »
- C) La peur de traduire ou le retour du refoulé

Conclusion (p. 108)

Section 3 – Traduction et théologie : des débats sur la traduction à la fin de l’Antiquité à l’émergence du traducteur médiéval (p. 110)

Introduction (p. 110)

Chapitre 1 – Le sacré et le profane ; le public et le privé (p. 114)

- A) Une nouvelle hiérarchie des textes à traduire
- B) Premières traductions « pour le tiroir »
- C) L’autorité de la langue étrangère

Chapitre 2 – Traduire et ne pas traduire : enjeux d’une transmission (p. 128)

- A) Culture de la traduction et transmission de la culture
- B) La traduction et le contrôle du corpus scripturaire
- C) La traduction et le contrôle du dogme

Chapitre 3 – Le traducteur : main docile de Dieu et rebelle en puissance (p. 143)

- A) La soumission du traducteur
- B) La traduction : une ascèse déchirante
- C) La menace du traducteur

Conclusion (p. 154)

Conclusion (p. 156)

Bibliographie (p. 160)