

« Traduire ou ne pas traduire » Un dilemme bien connu des auteurs grecs et latins

C'est un très vieux débat de savoir si la traduction est possible. Il existe à ce sujet toute une tradition intellectuelle qui remonte à l'Antiquité¹. La première formulation du proverbe *traduttore/traditore* se trouve dans la lettre 84 de saint Jérôme, écrite en 399, où il défend, contre Rufin², sa propre traduction du *περὶ ἀρχῶν* d'Origène, en disant : *dum et mutare quippiam de Graeco, non est uertendis, sed euertendis* « si l'on change quoi que ce soit du texte grec, ce n'est pas une version, mais une éversion³. » Dans un essai publié en 1955 et réédité en 1994, au titre évocateur, *Les Belles Infidèles* (Lille, Presses Universitaires de Lille), Georges Mounin a instruit le dossier à charge et à décharge : dans quelle mesure est-il possible de traduire ? Ce petit ouvrage, qui a été suivi par d'autres travaux, comme celui de Jean-René LADMIRAL, *Traduire : théorèmes pour la traduction* (Paris, Gallimard, 2^{ème} éd., 1994), est l'une des premières tentatives pour comprendre les méthodes et les conceptions de la traduction dans leur évolution historique⁴. S'il faut admettre la possibilité de traduire, encore faut-il en préciser les moyens. C'est ce qu'a voulu faire Jean-Claude MARGOT dans son ouvrage *Traduire sans trahir. La théorie de la traduction et son application aux textes bibliques* (Lausanne, l'Âge d'Homme, 1979). Comme nous allons le voir, les auteurs grecs et latins ont contribué à alimenter cette réflexion.

1. Introduction

Tandis que les Grecs restaient fermés aux cultures des autres et ont donc peu traduit, les Latins se sont montrés conscients que ne pas traduire, c'est se priver d'un trésor littéraire dont ils ne pouvaient se passer. Ils ont toutefois développé une stratégie permettant de traduire sans véritablement traduire : une véritable poétique de la traduction. Lorsqu'ils traduisent une œuvre littéraire, les Latins ne se l'approprient pas telle quelle, mais ils s'efforcent de l'adapter. Telle fut l'attitude des premiers poètes de Rome, originaires d'un milieu grec ou de culture grecque. Il ne faut pas se méprendre en effet sur le sens du mot « traduire » chez les Romains. Les traducteurs latins, qui jalonnent toute la latinité⁵, pratiquent la traduction littéraire, qui a pour but non seulement de rendre l'équivalence sémantique (comme la traduction de textes techniques), mais aussi de porter une attention aux aspects stylistiques du message. Leur spécificité est incontestablement d'avoir été les « inventeurs » de la traduction littéraire ou artistique (*uertere*), inconnue des Grecs. Pour les Latins, le *uertere* est moins un acte de médiation entre un émetteur et un destinataire parlant une autre langue qu'une œuvre de création qui peut revendiquer une autonomie par rapport à l'original⁶.

Dans l'Antiquité, les réflexions théoriques sur la traduction suivent la pratique ou sont parallèles à elle. Elles ne la précèdent jamais. Il n'existe pas de traité qui envisagerait de façon détaillée les problèmes théoriques de la traduction, pour reprendre le titre d'un ouvrage de Georges Mounin (Paris, Gallimard, 1963). La première contribution de ce genre est le *De recta*

¹ Le titre de ma contribution s'inspire de Cl. Préaux, *De la Grèce classique à l'Égypte hellénistique. Traduire ou ne pas traduire, Chronique d'Égypte*, 42, 1967, p. 369-382.

² Rufin, en donnant une traduction *de uerbo* des *Sentences* de Sextus, réussissait à sauvegarder l'intégrité du latin tout en reproduisant les modèles lexicaux et syntaxiques de l'original. Voir J. Bouffartigue, « Du grec au latin. La traduction latine des *Sentences* de Sextus », *Études de littérature ancienne*, édit. F. Desbordes, J. Bouffartigue, A. Moreau, Paris, Presses de l'École Normale supérieure, 1979, p. 81-95.

³ Trad. J. Labourt.

⁴ On verra aussi : M. Ballard, *De Cicéron à Benjamin. Traducteurs, traductions, réflexions*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1992, spéc. p. 38-43 et, plus généralement, S. Nergaard, *La teoria della traduzione nella storia : testi di Cicerone, san Gerolamo, Brunij, Lutero, Goethe, von Humboldt, Schleiermacher, Ortega y Gasset, Croce, Benjamin*, 3^{ème} éd., Milan, Bompiani, 2007.

⁵ A. Traina, « Le traduzioni », *Lo spazio letterario di Roma antica*, II (*La circolazione del testo*), édit. G. Cavallo, P. Fedeli, A. Giardina, Rome, Salerno, 1989, p. 93-123.

⁶ A. Seele, *Römische Übersetzer. Nöte, Freiheiten, Absichten. Verfahren des literarischen Übersetzens in der griechisch-römischen Antike*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

interpretatione de Leonardo Bruni, qui date des environs de 1420. C'est bien plus tard encore qu'apparaîtront les études théoriques sur la traduction, considérée comme discipline scientifique, lorsque, à partir de la fin du XIX^e s., les *Translation Studies* deviendront un domaine autonome d'étude. Le monde antique a toutefois donné naissance à des réflexions que l'on pourrait appeler « pré-scientifiques » et qui sont le fait non de traducteurs professionnels, mais de lettrés¹. Dans le monde grec, on les trouve presque exclusivement à l'époque hellénistique et sous l'Empire, essentiellement dans le contexte de la traduction en grec de l'Ancien Testament et dans des régions périphériques, comme l'Égypte, où le contact des civilisations et des langues est permanent. Du côté des Romains, la réflexion théorique sur la traduction, qui commence avec Cicéron², connaît un développement important durant l'Antiquité tardive, avec les propos de saint Jérôme et d'autres chrétiens qui proposent une réflexion profonde sur leurs propres réalisations. Voilà donc les trois ensembles de réflexions métalinguistiques que je propose d'étudier. Comme le montre l'ouvrage de Douglas Robinson, *Western Translation Theory from Herodotus to Nietzsche* (Manchester, St. Jerome Pub., 1997), elles constituent les fondements sur lesquels s'est élaborée toute la réflexion occidentale sur la traduction.

2. Le versant grec : de la Septante à Jamblique

La première œuvre significative est la traduction pré-chrétienne de l'Ancien Testament, celle que l'on connaît sous le nom de « traduction des Septante », réalisée au III^e s. av. J.-C. au sein de la communauté juive hellénisée d'Alexandrie. Il s'agit incontestablement de la première traduction au sens moderne du terme³. Les traducteurs étaient des Juifs bilingues d'Alexandrie, appelés par le roi Ptolémée Philadelphe. Faute de pouvoir se reporter à une théorie antérieure sur la traduction, ces traducteurs vont établir un rapport avec l'original inspiré par la tradition orientale, selon laquelle un seul principe doit guider le traducteur de textes sacrés : « ni ajouter, ni retrancher, ni modifier »⁴. Pour que le texte ne perde pas l'efficacité de l'original, il devait être sacralisé, ce qui fut fait grâce à la légende sur l'inspiration divine qui fit coïncider les traductions des 72 traducteurs. De ce récit nous avons différentes versions, dont la plus complète et la plus ancienne est celle de la *Lettre d'Aristée à Philocrate*⁵. De plus, pour légitimer cette traduction et lui conférer le statut de texte sacré inaltérable doté d'une valeur égale au texte primitif, il était nécessaire de la consacrer par une lecture publique à l'intérieur de la communauté juive d'Alexandrie. Il fallait aussi une lecture devant le roi, qui accomplit une *προσκόνησις* devant le texte sacré traduit.

Nous avons un autre récit relatif à la genèse de la version des Septante, plus riche en détails relatifs à la traduction. Il se trouve dans la *Vie de Moïse* de Philon d'Alexandrie, qui conjugue le vieux principe oriental de la littéralité « ni ajouter, ni retrancher » (μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν) avec la théorie linguistique platonicienne. Il souligne le fait que chaque mot hébreu de l'original a été remplacé par un mot grec spécifique qui était en adéquation avec la chose désignée. Selon Philon, la traduction a été rendue possible par le caractère sémiologique des mots qui, dans les

¹ A. Etchegaray Cruz, « Teoría de la traducción en la antigüedad latina », *Helmantica*, 23, 1972, p. 493-502 ; Cl. Montella, « La rivincita della 'Latinitas'. Alcuni aspetti della riflessione sulla traduzione nella latinità classica », *Aion (ling)*, 8, 1986, p. 225-233 ; B. Kytzler, « *Fidus interpres* : the Theory and Practice of Translation in Classical Antiquity », *Antichthon*, 23, 1989, p. 42-50 ; R. Dostálová, « La traduzione nell'antichità classica », *Comunicazioni dell'Istituto Papirologico G. Vitelli*, I, Florence, Istituto Papirologico « G. Vitelli », 1995, p. 19-42 ; Br. Rochette, « Du grec au latin et du latin au grec. Les problèmes de la traduction dans l'Antiquité gréco-latine », *Latomus*, 54, 1995, p. 245-261 ; M. Pérez González, « La reflexión traductora desde la antigüedad romana hasta el s. XVIII : una propuesta de interpretación », *Minerva*, 10, 1996, p. 107-124.

² R. Kopeczky, « Cicero and the Roman Tradition of Translation », *Klassisismus und Modernität. Beiträge der internationalen Konferenz in Szeged (11.-13. September 2003)*, édit. I. Tar, P. Mayer, Szeged, Szegedi Tudományegyetem, 2007, p. 51-58.

³ A. Léonos, *L'aube des traducteurs. De l'hébreu au grec : traducteurs et lecteurs de la Bible des Septante (III^e s. av. J.-C. – IV^e s. apr. J.-C.)*, éd. du Cerf, Paris, 2007, p. 33-38.

⁴ W.C. Van Unnik, « De la règle μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν dans l'histoire du canon », *Vigiliae Christianae*, 3, 1949, p. 1-36.

⁵ A. Passoni Dell'Acqua, « La tradizione della traduzione : riflessioni sul lessico del 'tradurre' nella Bibbia greca e nel giudaismo-ellenistico », *Liber Annuus*, 58, 2008, p. 195-276.

deux langues, recouvrent la même substance des choses. Dans la *Vie de Moïse*, la perspective adoptée est opposée à celle de la *Lettre d'Aristée*. Le texte de départ est le texte sacré dans lequel tout doit être préservé à tous les niveaux. Les traducteurs doivent non seulement ne pas altérer le texte inspiré par Dieu, mais ils ont aussi le devoir de préserver le caractère distinctif de l'idée originelle, c'est-à-dire la typologie littéraire, et la forme dans laquelle elle est exprimée. Philon décrit l'endroit où se retirent les traducteurs et évoque leur demande d'être aidés par Dieu dans l'accomplissement de leur tâche. C'est alors (37) qu'il mentionne la légende selon laquelle les traductions ont coïncidé. Il dit des traducteurs qu'ils sont sous l'emprise de la divinité (ἐνθουσιῶντες), qui dicte, tel un ὑποβολεύς invisible, les mots à chacun. Le récit légendaire s'interrompt ici pour faire place à des considérations personnelles sur la traduction, qui sont développées en au moins trois paragraphes (38-39).

[II.37] καθίσαντες δ' ἐν ἀποκρύφῳ καὶ μηδενὸς παρόντος ὅτι μὴ τῶν τῆς φύσεως μερῶν, γῆς ὕδατος ἀέρος οὐρανοῦ, περὶ ὧν πρῶτον τῆς γενέσεως ἔμελλον ἱεροφαντήσιν—κοσμοποιία γὰρ ἡ τῶν νόμων ἐστὶν ἀρχή—, καθάπερ ἐνθουσιῶντες προειήτευον οὐκ ἄλλα ἄλλοι, τὰ δ' αὐτὰ πάντες ὀνόματα καὶ ῥήματα, ὡσπερ ὑποβολέως [2.38] ἐκάστοις ἀοράτως ἐνηχοῦντος. καίτοι τίς οὐκ οἶδεν, ὅτι πᾶσα μὲν διάλεκτος, ἢ δ' Ἑλληνική διαφερόντως, ὀνομάτων πλουτεῖ, καὶ ταῦτόν ἐνθύμημα οἷόν τε μεταφράζοντα καὶ παραφράζοντα σχηματῖσαι πολλαχῶς, ἄλλοτε ἄλλας ἐφαρμόζοντα λέξεις; ὅπερ ἐπὶ ταύτης τῆς νομοθεσίας οὐ φασὶ συμβῆναι, συνενεχθῆναι δ' εἰς ταῦτόν κύρια κυρίοις ὀνόμασι, τὰ Ἑλληνικά τοῖς Χαλδαίοις, ἐναρμοσθέντα εἰς μάλα τοῖς δηλουμένοις [2.39] πράγμασιν. ὃν γὰρ τρόπον, οἶμαι, ἐν γεωμετρῖᾳ καὶ διαλεκτικῇ τὰ σημαινόμενα ποιητικῶν ἐρμηνείας οὐκ ἀνέχεται, μένει δ' ἀμετάβλητος ἢ ἐξ ἀρχῆς τεθεῖσα, τὸν αὐτὸν ὡς ἔοικε τρόπον καὶ οὗτοι συντρέχοντα τοῖς πράγμασιν ὀνόματα ἐξεῦρον, ἅπερ δὴ μόνα ἢ μάλιστα τρανώσειν ἔμελλον ἐμφαντικῶς τὰ δηλούμενα.

[II.37] « S'étant donc établis dans cette retraite, et sans aucune présence autre que celle des éléments naturels : terre, eau, air, ciel, sur la genèse desquels ils s'apprêtaient à faire les hiérophantes – car la Loi commence par la création du monde – ils prophétisèrent, comme si Dieu avait pris possession de leur esprit, non pas chacun avec des mots différents, mais tous avec les mêmes mots et les mêmes tournures, chacun comme sous la dictée d'un invisible souffleur. [38] Et pourtant, qui ne sait que toute langue – et particulièrement la grecque – est foisonnante en mots, et que la même pensée peut être rendue de multiples manières en changeant les termes ou en employant des synonymes et en recherchant le mot propre dans chaque cas ? Ce qui n'eut pas lieu, à ce que l'on dit, à propos de notre propre code de lois, mais le mot propre chaldéen fut rendu exactement par le même mot propre grec, parfaitement adapté à la chose signifiée. [39] De même, en effet, à mon sens, qu'en géométrie et en dialectique, les choses à signifier ne supportent pas la bigarrure dans l'expression, qui reste inchangée une fois établie, de même aussi, semble-t-il, ces traducteurs découvrirent les expressions adaptées aux réalités à exprimer, les seules ou les plus capables de rendre avec une parfaite clarté les choses signifiées¹. »

Le paragraphe 38 contient plusieurs expressions intéressantes (notamment l'emploi récurrent de composés de μεθαρμόζω – pour indiquer la correspondance entre la pensée et les mots et entre les mots et les choses). Pour souligner l'adéquation exacte entre la traduction et l'original et l'identité du texte grec avec la version en hébreu, Philon fait référence, dans le paragraphe 39, à l'analogie avec les langues univoques, comme celle de la dialectique et de la géométrie. Les deux versions apparaissent ainsi comme ἀδελφαί, placées sur un même pied d'égalité et revêtues d'une dignité égale, ou plutôt comme une seule et même écriture ἐν τοῖς πράγμασιν καὶ τοῖς ὀνόμασι. Ceux qui ont accompli cette tâche ne sont pas appelés ἐρμηνεῖς, mais prophètes et hiérophantes. Philon est conscient de la complexité de la langue grecque et de ses possibilités de former, à partir d'un nombre réduit de mots, une quantité infinie d'expressions. Il a aussi conscience des différences entre l'hébreu et le grec. Pour répondre à ces deux aspects négatifs, il utilise deux arguments. Il insiste d'une part sur le rapport univoque entre le signifiant et le signifié et réfute la variété sémantique, dans la mesure où l'identité sémantique du nom trouve une garantie dans le rapport avec la chose. Conscient d'autre part des limites de l'identité entre texte hébreu et traduction grecque, Philon se sent obligé de recourir à l'intervention divine. C'est ainsi que prend

¹ Trad. R. Arnaldez – Cl. Mondésert – J. Pouilloux – P. Savinel.

un sens particulier le mot *προφήτης*¹. Philon d'Alexandrie a donc trouvé une façon astucieuse de résoudre le dilemme « traduire ou ne pas traduire ».

Les réflexions concernant la traduction de la Bible d'Alexandrie qui se font jour dans la *Lettre à Philocrate* et chez Philon ont connu un précurseur en la personne de l'auteur du prologue de la version grecque du Siracide (ou *Ecclésiastique*), exécutée en Égypte en 132 av. J.-C. Dans la préface à ce livre, qui est une sorte de manuel de comportement moral, le traducteur parle à la première personne. Il demande l'indulgence des lecteurs, car, malgré ses efforts, il n'est pas parvenu à rendre certaines expressions (*λέξεις*). Il poursuit en disant : οὐ γὰρ ἰσοδυναμεῖ αὐτὰ ἐν ἑαυτοῖς ἐβραϊστί λεγόμενα καὶ ὅταν μεταχθῆ εἰς ἑτέραν γλῶσσαν (21-22)². S'il y a dans cette préface des lieux communs – l'affectation de modestie du traducteur pour son incapacité à traduire –, la justification qu'il fournit est intéressante : le constat que les *λέξεις* dans la langue-cible ne sont pas ἰσοδυναμεῖν à celles de la langue-source. Dans un article de 1998³, suivant la plupart des traductions, je parlais de la « force des mots ou des expressions ». E. Tagliaferro a suggéré toutefois une autre interprétation⁴. Se référant au sens du verbe *δύναμαι* chez Hérodote « signifier » et à celui de *δύναμις* dans le *Cratyle* de Platon « sens », elle propose comme traduction « avoir le même sens », c'est-à-dire seulement l'équivalence inter-linguistique.

Nous trouvons encore une réflexion sur la traduction dans le traité XVI du *Corpus Hermeticum*, dont la doctrine baigne dans un contexte gréco-égyptien. Il s'agit cette fois d'une condamnation sans appel de la traduction. Au début de ce traité, Asclépios, s'adressant au roi Ammon, l'invite à ne pas faire traduire en grec les textes hermétiques, qui, sous une apparence de clarté et de simplicité, cachent en réalité un sens profond difficile à saisir. S'ils sont traduits en grec, ils deviendront encore plus obscurs, car la traduction entraîne inévitablement distorsion (*διαστροφή*) et obscurité (*ἀσάφεια*). En effet, la traduction ne maintient pas le sens des mots et fait perdre aux mots égyptiens leurs caractéristiques sonores et leur intonation qui recèlent en eux la puissance (*ἐνείργεια*) de ce qui est dit. Nous sommes clairement dans un contexte dans lequel la parole est chargée d'une valeur magique, qui s'exprime à travers les sons. Selon la doctrine chaldaïque, les *ὀνόματα βάρβαρα* ne doivent pas être traduits sous peine de leur faire perdre leur efficace. Dans le traité du *Corpus Hermeticum*, une opposition est établie entre le *λόγος* des Grecs, doté d'une valeur démonstrative, et l'*ὄνομα* égyptien, qui a une capacité opérative, *ἐνείργεια*, capable d'unir la divinité, l'univers et l'homme.

Une même aversion à la traduction se retrouve dans un autre texte. Il s'agit d'un passage des *Mystères d'Égypte* de Jamblique (VII, 256-257), marqué par la théorie platonicienne sur l'origine des noms⁵. L'auteur prend d'abord position dans ce débat. Les noms, selon lui, ne sont pas fixés selon une convention (*κατὰ συνθήκην*), mais dépendent de la nature des choses (*τῆ φύσει συνήρτηται*). C'est un écho très clair au débat qui anime le *Cratyle* de Platon. Cette idée l'amène à envisager la « traductabilité » des noms. Les noms, une fois traduits, ne conservent plus du tout leur sens, car certaines caractéristiques (*ἰδιώματα*) sont spécifiques à chaque peuple et ne peuvent pas être exprimées dans la langue d'un autre peuple. Même s'il était possible de traduire ces *ὀνόματα*, poursuit Jamblique, ils ne conserveraient pas la même *δύναμις*, la même efficace.

¹ E. Tagliaferro, « Teorizzazione della traduzione in greco nei testi dell'età ellenistico-imperiale », *La cultura ellenistica : Opera letteraria e l'esegesi antica : atti del convegno COFIN 2001, Università di Roma Tor Vergata, 22-24 settembre 2003*, édit. R. Pretagostini, E. Dettori, Rome, Quasar, 2004, p. 285-297.

² « Car elles n'ont pas la même force, les choses dites en hébreu dans ce livre, quand elles sont traduites dans une autre langue. » Trad. J. Hadot.

³ « Le prologue du livre de Ben Sirach le Sage et la traduction des textes sacrés », *Babel. Revue internationale de la traduction publiée sous les auspices de l'UNESCO*, 44/2, 1998, p. 139-149.

⁴ « Teorizzazione », p. 288-289.

⁵ Cl. Préaux, « Traduire ou ne pas traduire », p. 376-378.

Nous percevons l'existence de deux courants antithétiques relatifs à la traduction¹ : l'un implique une fermeture complète et un refus de la traduction – *Corpus Hermeticum* et Jamblique – dû au conservatisme en matière religieuse et à la volonté de ne pas perdre l'auréole d'antique vénération qui entoure ces textes ; l'autre – la *Lettre d'Aristée* et Philon – est ouvert et accepte la traduction en vue de faire partager une révélation. C'est dans ce courant d'ouverture que vont se situer les traducteurs chrétiens, dont la manière de concevoir la traduction est préparée par Cicéron.

3. Le versant romain

3.1 Cicéron

Il n'est pas nécessaire d'insister sur l'importance de Cicéron comme traducteur, au sens étymologique du terme, c'est-à-dire celui qui « a fait passer » la philosophie grecque à Rome². Sa créativité porte sur l'outil linguistique, qu'il doit forger pour rendre en latin une pensée grecque complexe, essentiellement celle de Platon. Aux yeux des Romains, la traduction n'est jamais considérée comme une simple activité mécanique. C'est la raison pour laquelle Cicéron place l'activité traductrice dans la sphère du *bene dicere* et lui confère la même valeur qu'à l'art oratoire lui-même. Il légitime ainsi l'existence d'une rhétorique de la traduction et assimile la fonction de l'*interpretes* à celle de l'*orator* tout en les opposant. Cette opposition apparaît clairement dans un passage du *De optimo genere oratorum*, texte qui doit dater de 48-47³.

14-15 : Conuerti enim ex Atticis duorum eloquentissimorum nobilissimas orationes inter seque contrarias, Aeschinis et Demosthenis; nec conuerti ut interpretes, sed ut orator, sententiis isdem et earum formis tamquam figuris, uerbis ad nostram consuetudinem aptis. In quibus non uerbum pro uerbo necesse habui reddere, sed genus omne uerborum uimque seruaui. Non enim ea me adnumerare lectori putauit oportere, sed tamquam appendere.

« J'ai mis en latin les deux plus célèbres discours des deux Attiques les plus éloquents, Eschine et Démosthène, discours dont l'un répond à l'autre ; je les ai mis en latin non pas en traducteur, mais en orateur ; les pensées restent les mêmes, ainsi que leur tour et comme leurs figures ; les mots sont conformes à l'usage de notre langue. Je n'ai pas cru nécessaire de rendre mot pour mot ; c'est le ton et la valeur des expressions dans leur ensemble que j'ai gardés. J'ai cru qu'il me fallait payer le lecteur non pas en comptant pièce par pièce, mais pour ainsi dire en pesant la somme en bloc⁴. »

Cicéron conçoit la traduction selon deux principes antithétiques, mis en évidence par le jeu d'oppositions (*sed* est répété trois fois) : *interpretes/orator*, *non uerbum e uerbo/genus omne uerborum uimque*, *adnumerare/appendere*. Le terme *interpretes* doit être entendu dans un sens neutre ou peut-être même péjoratif : c'est un simple intermédiaire (*inter-pretium*), qui fait correspondre un mot à un autre. *Orator*, en revanche, doit être compris dans un sens positif. L'activité de l'*orator* est valorisée, car il ne cherche pas à remplacer un mot par un autre, mais à conserver deux caractéristiques des mots : *genus* et *uis*. Ces deux mots appartiennent au vocabulaire de la rhétorique. Cicéron nous aide à les comprendre : *nouit primum uim, naturam, genera uerborum et simplicium et copulorum* (*Or.*, 115). *Vis*, c'est le sens, *natura*, la nature et *genera*, les catégories. Cette vision est encore soulignée par l'image des pièces de monnaie que l'on compte une par une : *adnumerare/appendere*. La tâche du traducteur-*orator* est décrite par la

¹ Br. Rochette, « La traduction de textes religieux dans l'Égypte gréco-romaine », *Kernos*, 8, 1995, p. 151-166.

² D. Woll (« Übersetzungstheorie bei Cicero ? », *Energieia und Ergon. Sprachliche Variation – Sprachgeschichte – Sprachtypologie, III. Das sprachtheoretisch Denken Eugenio Coserius in der Diskussion*, édit. J. Lüdtke, Tübingen, Gunter Naar Verlag, 1988, p. 343-350) montre toutefois que Cicéron ne peut pas être considéré comme étant à l'origine d'une théorie de la traduction.

³ G.L. Hendrickson, « Cicero *De optimo genere oratorum* », *American Journal of Philology*, 47, 1926, p. 109-123.

⁴ Trad. H. Bornecque.

phrase *sententiis isdem et earum formis tamquam figuris, uerbis ad nostram consuetudinem aptis*, où le vocabulaire de la rhétorique est à nouveau omniprésent.

Aux yeux de Cicéron, un bon traducteur ne doit pas se contenter de connaître le sens du mot grec. Il doit en quelque sorte percer le mot et la réalité exprimée par lui. Toutefois, ce que recommande Cicéron, ce n'est pas le *uertere* comme l'ont fait les premiers poètes latins, mais une sorte de voie moyenne, le *conuertere ut orator*¹, qui concilie ce qui paraît souvent inconciliable, les exigences de fidélité à l'original avec celles d'un style élevé dans la langue-cible, la *consuetudo*, c'est-à-dire les habitudes langagières qui définissent le *uir bonus, dicendi peritus*.

Le procédé de la traduction *ut orator* a trois caractéristiques selon Cicéron. Il faut traduire : a) en conservant intact le contenu du modèle (*isdem sententiis*) et la disposition des phrases (*rerum ordine*) ; b) en reproduisant la forme (*earum formis tamquam figuris*) de l'original, c'est-à-dire en calquant les figures de rhétorique ; c) en traduisant chaque mot en choisissant parmi les mots latins appartenant au même champ sémantique celui qui exprime au mieux le sens et les valeurs contextuelles (*genus omne uerborum uimque*). Nous avons ainsi trois paramètres, *ordo*, *forma/figura*, *genus/uis*, qui sont les trois piliers sur lesquels se fondent les conceptions de la traduction – le fil d'Ariane en quelque sorte du traducteur.

Dans un passage du *De finibus* (III, 15), Cicéron revient sur le principe de littéralité. Il fait référence à des *interpretes indiserti*, qui se contentent de rendre mot pour mot.

Nec tamen exprimi uerbum e uerbo necesse erit, ut interpretes indiserti solent, cum sit uerbum, quod idem declaret, magis usitatum. Equidem soleo etiam quod uno Graeci, si aliter non possum, idem pluribus uerbis exponere. Et tamen puto concedi nobis oportere ut Graeco uerbo utamur, si quando minus occurret Latinum...

« Il ne sera cependant pas nécessaire de rendre le terme grec par un mot latin <calqué sur lui>, comme ont coutume de le faire les traducteurs à court d'expression, alors qu'il existe un mot plus usuel disant la même chose. On peut même faire ce que j'a coutume de faire : là où les Grecs ont un mot, j'emploie, si je ne peux pas faire autrement, plusieurs mots ; cela n'empêche pas qu'on doive nous accorder le droit d'user d'un terme grec, toutes les fois que le latin ne nous offrira pas d'équivalent²... »

Comme l'a montré Paolo Lamagna³, Cicéron fait sans doute allusion à des traducteurs épicuriens qui, en traduisant *uerbum e uerbo*, sont parvenus à un résultat tout à fait inacceptable, en tout cas si la traduction doit sortir du cercle étroit de l'école. L'adjectif (*in*)*disertus* n'est pas choisi par hasard. *Disertus*, qui peut désigner une compétence bilingue, sera souvent associé à la pratique de la traduction, surtout chez saint Jérôme. Un passage de la lettre 114, adressée à Théophile, qui accompagne l'envoi d'une traduction latine d'un livre de Théophile, le montre.

114, 3 : Tibi enim meum sudauit ingenium, et facundiam Graecam Latinae linguae uolui paupertate pensare. Neque uero, ut <in>diserti⁴ interpretes faciunt, uerbum uerbo reddidi ; nec adnumerarui pecuniam, quam mihi per partes dederas, sed pariter appendi ut nihil desit ex sensibus, cum aliquid desit ex uerbis.

« C'est pour toi, en effet, qu'a sué mon esprit ; j'ai voulu échanger l'éloquence grecque contre la pauvreté de la langue latine. Car ainsi que le font les interprètes sans instruction, je n'ai pas traduit mot à mot ; je n'ai pas rendu

¹ L. Cicu, « *Conuertere ut orator*. Cicerone fra traduzione scientifica e traduzione artistica », *Studi di filologia classica in onore di Giusto Monaco*, II, Palerme, Università di Palermo, 1991, p. 849-857.

² Trad. J. Martha.

³ P. Lamagna, « *Ut interpretes indiserti solent* : per l'esegesi di *De finibus* III 15 », *Aevum (Ant)*, 7, 1994, p. 267-284.

⁴ La leçon de manuscrits, *diserti*, fait problème. Si l'on maintient l'adjectif tel quel, il faut alors lui donner une valeur ironique, ce qui est peu probable vu le contexte.

pièce pour pièce l'argent que tu m'avais remis, mais je l'ai rendu au poids exact, en sorte que rien ne manque au sens, si quelque chose manque dans les mots¹. »

Si Cicéron envisage donc deux modes de traduction, il ajoute un jugement de valeur à propos de l'opération traductrice dite *ad uerbum*, dans la mesure où il la considère comme une opération purement technique qui a pour but de clarifier et d'expliquer, mais qui n'est pas dotée d'une dignité littéraire. Voilà pourquoi Cicéron porte toute son attention à la forme : comment un traducteur part d'un modèle grec pour le réécrire dans une forme élégante. La traduction peut aussi consister dans la reprise d'une œuvre grecque et en sa réélaboration dans une forme originale pour en faire une œuvre complètement neuve. C'est ce qu'ont fait Plaute et Térence avec les pièces grecques de la comédie nouvelle.

Cicéron a pratiqué ces deux modes de traduction. Alors qu'il traduit librement les écrits de Platon², il reste très proche des textes d'Épicure. Il les traduit, comme l'a montré A. Traglia³, littéralement, forçant au besoin les structures particulières à la langue latine. Si, pour la terminologie technique, Cicéron a pratiqué la traduction littérale, la « *verbumexverbalité* »⁴, il a toutefois privilégié la première voie. Cicéron envisage de devenir un *Platonis aemulus* en s'efforçant de créer un lexique philosophique en latin selon les principes des *uirtutes dicendī*⁵.

La terminologie utilisée par Cicéron est tout à fait éclairante sur sa conception de la traduction. Le verbe le plus fréquent qu'il emploie pour désigner l'activité traductrice est *conuertere*⁶. Le seul terme technique pour désigner le traducteur est *interpretes*, associé chez Cicéron au littéralisme rigoureux, jamais à l'activité littéraire. Il s'agit donc d'une terminologie beaucoup plus sélective que celle qui a cours aujourd'hui. Dans les langues modernes, les verbes « traduire » (« traduire », « tradurre », « translate », « übersetzen ») indiquent des opérations génériques qui ont comme point commun le principe de fidélité à l'original et la finalité pratique de faire passer le message dans un domaine linguistique différent. Dans les langues modernes occidentales, il n'existe pas de ligne de démarcation sémantique qui se fonderait sur des critères littéraires ou rhétoriques. En revanche, on trouve une frontière très nette entre traduction et « refonte », deux opérations que les anciens avaient unies sous un vocable unique : (*con*)*uertere*. Ce verbe, qui est attesté dès Plaute (*Trin.*, 19), est formé sur une racine indo-européenne *wert- qui indique le mouvement circulaire vu en position verticale, donc celui de la roue⁷. (*Con*)*uertere* désigne l'action de traduire dans son devenir, tandis que *interpretari* ou *transfere* implique un mouvement en ligne droite, d'un point de départ à un point d'arrivée⁸.

¹ Trad. J. Labourt.

² La position de R. Poncelet (*Cicéron traducteur de Platon : l'expression de la pensée complexe en latin classique*, Paris, de Boccard, 1953), selon lequel Cicéron traduit selon une méthode floue et irraisonnée, ne résiste pas à une analyse scrupuleuse.

³ A. Traglia, « Note su Cicerone traduttore di Platone e di Epicuro », *Studi filologici e storici in onore di Vittorio De Falco*, Naples, Libreria scientifica editrice, 1971, p. 305-340.

⁴ Chr. Nicolas, « La néologie technique par traduction chez Cicéron et la notion de 'verbumexverbalité' », *La création lexicale en latin. Actes de la Table Ronde du IX^{ème} Colloque International de Linguistique Latine organisée par Michèle Fruyt à Madrid le 16 Avril 1997*, édit. M. Fruyt, Chr. Nicolas, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2000, p. 109-146.

⁵ Très importante est la contribution de M. Puelma, « Cicero als Platon-Übersetzer », *Museum Helveticum*, 37, 1980, p. 137-178.

⁶ G. Folena, « 'Volgarizzare' e 'tradurre': idea e terminologia della traduzione dal Medio Evo italiano e romanzo all'umanesimo europeo », *La traduzione. Saggi e studi*, Trieste, Edizioni Lint, 1973, p. 112-113 ; A. Passoni Dell'Acqua, « La tradizione della traduzione », p. 199-200.

⁷ Cl. Montella, « Etimologia e traduzione : le parole latine del tradurre », *Aion (ling)*, 15, 1993, p. 313-321 et Br. Rochette, « À propos du nom de l'interprète en latin », *Glotta*, 76, 2000, p. 83-93.

⁸ A. Reiff, *Interpretatio, imitatio, aemulatio : Begriff und Vorstellung literarischer Abhängigkeit bei den Römern*, diss., Cologne, Universität zu Köln, philosophische Fakultät, 1959, p. 100-111.

3.2 Saint Jérôme

Avec les traducteurs chrétiens de la fin de l'Antiquité, nous passons de la pragmatique à une véritable dialectique de la traduction. Entre 380 et 407, Jérôme s'exprime à maintes reprises sur la manière dont il conçoit la traduction¹, que ce soit dans les préfaces des livres qu'il a traduits ou dans des lettres². C'est dans la lettre 57 à Pammachius, qui date de 395 ou 396, qu'il expose sa méthode et ses opinions avec le plus de détail³. Cette missive est un texte de polémique, où Jérôme est amené à répondre aux accusations de ses adversaires qui lui reprochent d'être un mauvais traducteur, un *falsarius*. Rufin d'Aquilée lui a reproché la façon dont il a traduit la lettre d'Épiphane de Chypre à l'évêque Jean de Jérusalem relative à diverses questions dogmatiques. C'est un moine de l'entourage de Jérôme, Eusèbe de Crémone, qui ignorait le grec, qui lui avait demandé de traduire la lettre d'Épiphane. Jérôme accepta et s'acquitta rapidement de sa tâche, à condition que le document restât confidentiel. On ne sait trop comment, la traduction arriva entre les mains de ses adversaires – notamment Rufin – qui critiquèrent sévèrement le travail de Jérôme lui reprochant de n'avoir pas pu – ou, plus grave, de n'avoir pas voulu – traduire correctement.

Avec un ton sévère, Jérôme fait d'abord le procès des auteurs de l'indiscrétion. Il traite ensuite du fond. Jérôme dénie à ses adversaires toute compétence et attribue à Pammachius la fonction de juge dans ce débat délicat. Il fait appel à la *prudentia* de son correspondant. Le reproche d'*interpretatio maligna* est fondé sur un cas d'« hypertraduction » – *pro 'honorabili' dixisse carissimum* – et un autre d'« hypotraduction » – l'absence de traduction de l'adjectif αἰδεσιμώτατον. Plus généralement, on lui reproche de ne pas avoir été attentif à la traduction *ad uerbum* (*me uerbum non expressisse de uerbo*)⁴.

Dans sa traduction de la Bible en latin, saint Jérôme pouvait faire référence à une théorie élaborée de la traduction, qui accordait du prix à la beauté du style et recommandait la traduction *ad sensum*. Le lien de solidarité qu'il établit avec Cicéron est évident. On ne peut guère douter en effet qu'il ait intitulé la lettre 57 *De optimo genere interpretandi* par référence au texte cicéronien. Jérôme invoque explicitement l'autorité de l'Arpinate dans le célèbre passage où il professe *libera uoce* que la pratique de la traduction doit tenir compte du sens de l'original plutôt que de la littéralité liée à la transmission du sens des mots considérés séparément.

5: Ego enim non solum fateor, sed libera uoce profiteor, me in interpretatione Graecorum absque scripturis sanctis, ubi et uerborum ordo mysterium est, non uerbum e uerbo, sed sensum exprimere de sensu

« Oui, quant à moi, non seulement je le confesse, mais je le professe sans gêne tout haut : quand je traduis les Grecs – sauf dans les saintes Écritures, où même l'ordre des mots est mystère – ce n'est pas un mot par un mot, mais une idée par une idée que j'exprime⁵. »

¹ Ces passages sont relevés par F. Winkelmann, « Einige Bemerkungen zu den Aussagen des Rufinus von Aquileia und des Hieronymus über ihre Übersetzungstheorie und –methode », *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, édit. P. Granfield, J.A. Jungmann, II, Munster, Aschendorff, 1972, p. 538-539, n. 27 et réunis par H. Marti *Übersetzer der Augustin-Zeit. Interpretation von Selbstzeugnissen*, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1974.

² P. Serra Zanetti, « Sul criterio e il valore della traduzione per Cicerone e s. Gerolamo », *Atti del I congresso internazionale di Studi ciceroniani*, II, Rome, Centro di Studi ciceroniani, 1961, p. 355-405 ; F. Winkelmann, « Einige Bemerkungen », p. 532-547 ; L. Gamberale, « Problemi di Gerolamo traduttore fra lingua, religione e filologia », *Cultura latina cristiana fra terzo e quinto secolo. Atti del Convegno Mantova, 5-7 Novembre 1998*, Florence, Leo S. Olschki, 2001, p. 311-345 ; A. Svenbro, « Théoriser la traduction à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen Âge », *Traduire, Transposer, Transmettre dans l'Antiquité gréco-romaine*, édit. B. Bertolussi, M. Keller, S. Minon, L. Sznajder,, Paris, Picard, 2009, p. 9-16.

³ G.J.M. Bartelink, « Hieronymus over de vertaalproblematiek », *Hermeneus*, 50, 1978, p. 105-111 ; *Hieronymus. Liber de optimo genere interpretandi* (Epistula LVII). *Ein Kommentar*, Leiden, Brill, 1980.

⁴ S. Brock, « Aspects of Translation Technique in Antiquity », *Greek Roman and Byzantine Studies*, 20, 1979, p. 69-87.

⁵ Trad. J. Labourt, légèrement modifiée.

Après avoir rappelé la figure de l'Arpinate (*habeo huius rei magistrum Tullium*), même s'il pousse sa réflexion beaucoup plus loin, Jérôme cite les vers 133-134 de l'*Ars poetica* d'Horace – en les interprétant de façon erronée¹ – et rappelle les traductions de Térence, de Plaute et de Caecilius, respectueuses du *decor* et de l'*elegantia* de l'original². Jérôme se trouve toutefois dans une situation bien différente de celle de ses prédécesseurs romains. Il traduit un texte religieux et doit donc tenir compte de l'approche mystique de la langue d'une œuvre inspirée par Dieu. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre une phrase célèbre, qui ne laisse pas d'être ambiguë. Dans la lettre à Pammachius, Jérôme est amené à faire une exception au principe cicéronien qu'il s'est donné pour règle de suivre. Il déclare que la traduction de la Bible constitue un cas particulier dans le domaine de la traduction libérale telle que la conçoivent les Romains. Cette exception se justifie par le fait que, dans la Bible, l'ordre des mots a un sens plus profond, presque mystique : *ubi et uerborum ordo mysterium est*³. Dans le latin des chrétiens, *mysterium* est un synonyme de *sacramentum*, c'est-à-dire « ce qui relie »⁴. L'*ordo uerborum* ne représente pas seulement la structure syntagmatique du texte, mais est le symbole d'un sens mystique de la parole divine. *Mysterium* représente la vérité cachée dans les mots, révélée par Dieu. C'est un peu l'équivalent de δύναιμις/*uis* avec une dimension métaphysique supplémentaire.

Dans d'autres passages, Jérôme manifeste une position moins tranchée. Tantôt il admet une traduction plus libre qui suit le sens, tantôt il pose l'exigence d'une traduction qui tient compte du caractère spécifique des mots, de leur force d'attraction dans la langue de départ. En réalité, l'idéal de saint Jérôme n'est ni une traduction littérale, ni une traduction libre, mais un *tertium quid*, une traduction qui s'efforce de maintenir tous les éléments caractéristiques de la langue de départ et, quand c'est impossible, donne la priorité à la conservation du sens dans le respect des particularités de la langue-cible. Tel est le principe fondamental que donne Jérôme de la traduction en le mettant en évidence par une jolie figure de style (*Ep.*, 106, 3) : *esse regulam boni interpretis ut ἰδιώματα linguae alterius suae linguae exprimat proprietate*.

Le problème du libéralisme ou du littéralisme de la traduction – *uerbum de uerbo/sensus de sensu*⁵ – n'est pas le seul que soulève Jérôme. Il est aussi attentif aux aspects stylistiques et esthétiques. Selon Jérôme, les caractéristiques stylistiques du texte à traduire doivent être traitées avec respect, comme le montre la préface de la traduction en latin du *Chronicon* d'Eusèbe, dont Jérôme cite un passage dans la lettre 57⁶ :

5, 7 : Difficile est alienas lineas insequentem non alicubi excedere, arduum, ut, quae in alia lingua benedicta sunt, eundem decorem in translatione conseruent. Significatum est aliquid unius uerbi proprietate : non habeo meum, quid efferam, et, dum quare implere sententiam, longo ambitu uix breuis uiae spatio consumo. Accedunt hyperbatorum anfractus, dissimilitudines casuum, uarietas figurarum, ipsum postremo suum et, ut ita dicam, uernaculum linguae genus : si ad uerbum interpretor, absurde resonant ; si ob necessitatem aliquid in ordine, in sermone mutauero, ab interpretis uidebor officio recessis.

¹ V. García Yebra, « Cicerón y Horacio preceptistas de la traducción ? », *Cuadernos de Filología clásica*, 16, 1979-1980, p. 139-154 ; A. Seele, « Horaz als Anwalt der Übersetzer ? Zur Rezeption zweier Verse der *Ars Poetica* », *Arcadia*, 1991, p. 198-203 (spéc. 199-200).

² M. Banniard, « Jérôme et l'*elegantia* d'après le *De optimo genere interpretandi* », *Jérôme entre l'Occident et l'Orient. XVI^e centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem. Actes du Colloque de Chantilly (septembre 1986)*, édit. Y.-M. Duval, Paris, Études augustiniennes, 1988, p. 305-322.

³ Cl. Montella, « 'Et uerborum ordo mysterium est'. Dialettica e paradosso nel *De optimo genere interpretandi* di Girolamo », *Aion (ling)*, 9, 1987, p. 253-267.

⁴ Chr. Mohrmann, « *Sacramentum* dans les plus anciens textes chrétiens », *Études sur le latin des chrétiens*, I², Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1961, p. 233-244.

⁵ H. Marti, *Übersetzer*, p. 64-81 ; P. Chiesa, « *Ad uerbum o ad sensum ?* Modelli e coscienza metodologica della traduzione tra tarda antichità e alto medioevo », *Medioevo & Rinascimento*, 1 (1987), p. 1-51.

⁶ P. Serra Zanetti, « Criterio », p. 367-368.

« 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. Une idée est-elle indiquée par un seul mot propre, mais je n'ai pas à ma disposition de quoi l'exprimer ? Alors, pour chercher à rendre complètement le sens, je parviens malaisément, et par un long détour, à couvrir la distance d'un chemin qui est bien brève en réalité. Ajoutez les écueils des hyperbates, les différences de cas, les variantes des figures, enfin, le génie de la langue lui-même, qui lui est propre et, pour ainsi dire, de son cru. Si je traduis mot à mot, cela rend un son absurde ; si, par nécessité, je modifie si peu que ce soit la construction ou le style, j'aurai l'air de désertier le devoir du traducteur¹. »

Le métalangage utilisé dans cet extrait pour décrire les problèmes de la traduction met en lumière la conscience de Jérôme relative aux difficultés de surpasser les obstacles inhérents à l'organisation textuelle de l'original. Jérôme arrive à l'idée du refus de la traduction mot à mot en partant de la constatation de l'incompatibilité des structures de la langue de départ et de la langue d'arrivée aux niveaux morpho-syntaxique, sémantique et stylistique.

Un certain nombre d'expressions importantes apparaissent dans la lettre 106, une longue missive (40 pages dans l'édition CUF [Labourt]) qui traite des problèmes qui affectent la traduction latine des Psaumes d'après la Septante².

Ep., 106, 3 : ... perdes εὐφωνίαν : et dum interpretationis κακοζηλίαν sequimur, omnem decorem translationis amittimus ; et haec esse regulam boni interpretis, ut ἰδιώματα linguae alterius suae linguae exprimat proprietate... [Jérôme cite les traductions de Cicéron ainsi que Palute, Térence et Caecilius]. Nec ex eo quis Latinam linguam angustissimam putet, quod non possit uerbum transferre de uerbo ; cum etiam Graeci pleraque nostra circuitu transferent, et uerba Hebraica, non interpretationis fide, sed linguae suae proprietatibus nitantur exprimere.

« ... on perdrait l'euphonie. Si nous avons le zèle fâcheux pour l'exactitude de l'interprétation, on laisserait de côté tout le charme de la traduction ; c'est la règle d'un bon interprète d'exprimer les idiotismes d'une langue par les expressions propres de la sienne... Et qu'on ne conclue pas que le latin est une langue très pauvre, incapable d'une version mot à mot, alors que les Grecs, eux, traduisent la plupart de nos textes par des paraphrases, et cherchent à exprimer les mots hébreux, non par une fidélité servile d'interprétation, mais selon le génie propre de leur langue. »

Dans ce passage, Jérôme met abondamment à profit le vocabulaire grec et latin de la rhétorique et de la grammaire, répandu chez Cicéron et Quintilien : *idioma*, *uis*, *elegantia*, εὐφωνία, κακοζηλία³, *proprietas* (l'équivalent latin du grec ἰδιώμα)⁴, sans oublier *consuetudo* ou *mos*.

4. Conclusion

L'Antiquité gréco-romaine a incontestablement contribué à définir une poétique de la traduction qui, allant bien au-delà de la pure fidélité, croise les principes de la rhétorique et de l'esthétique du discours. Cicéron parle de la traduction non pas de façon absolue, mais dans le cadre d'une activité imitative et d'emprunt. Lorsque la diffusion du christianisme réactualisa le problème de la traduction, les intellectuels chrétiens – à commencer par Jérôme lui-même – reprirent les formules cicéroniennes. Il s'agit pour eux de chercher à respecter – quand c'est possible – la langue étrangère dans tous ses aspects, lexicaux, mais aussi stylistiques : ἰδιώματα *linguae alterius*. Mais il faut aussi veiller à ne pas violer la langue dans laquelle on traduit : *suae linguae proprietates*.

¹ Trad. J. Labourt.

² L. Gamberale, « Problemi », p. 335-336.

³ Sur εὐφωνία/κακοζηλία, H. Marti, *Übersetzer*, p. 81-83.

⁴ P. Chiesa, « *Ad uerbum* », p. 19 et L. Gamberale, « Problemi », p. 329 et n. 62.

Jérôme est à l'origine de ce que l'on peut appeler une dialectique de la traduction. Il met en parallèle une thèse (« traduire ») et son anthèse (« ne pas traduire ») et tente de dépasser la contradiction qui en résulte par une synthèse finale. Il doit concilier sa propre pensée théorique sur la traduction avec une exigence de fidélité au texte original, en particulier lorsqu'il s'agit des Saintes Écritures. Il doit faire coïncider la traduction vraie (*ueritas interpretationis*) sur le plan herméneutique avec la traduction adéquate sur le plan linguistique et stylistique. C'est cette gageure que doit relever l'*interpres disertus* : traduire *fideliter et ornate*. Dans la lettre 57, 5¹, Jérôme dit : *quam uos ueritatem interpretationis, hanc eruditi κακοζηλία nuncupant* (« ce qu'il vous plaît d'appeler exactitude de la traduction, les gens instruits l'appellent mauvais goût² »)

*

Le dilemme devant lequel se sont trouvés les traducteurs de l'Antiquité n'est pas « traduire ou ne pas traduire ». C'est plus subtil. C'est traduire *fideliter* et *ornate* ou seulement *ornate*³. Ils ont réfléchi sur la traduction en linguistes avant la lettre. Il se sont demandés à quel niveau se trouve la *ueritas* dans un texte : au niveau du signifiant ou du signifié. Il n'y a qu'un seul cas où la *ueritas* se situe au niveau du signifiant, c'est celui des textes sacrés. Dans le cas des textes profanes, il faut privilégier le signifié et donc traduire *sensus de sensu* en mettant en œuvre toutes les ressources de la rhétorique.

Bruno ROCHETTE
Université de Liège
Département des Sciences de l'Antiquité

¹ P. Chiesa, « *Ad uerbum* », p. 17.

² Trad. J. Labourt.

³ H. Marti, *Übersetzer*, p. 86-93.