

**JOURNEE ACADEMIQUE DES LANGUES ANCIENNES :
TRADUCTION ET DIDACTIQUE :**

Réflexions à partir d'une traduction du *De Videndo Deo* de saint Augustin

La traduction est au centre de notre pratique professionnelle de professeur de Langues Anciennes ; elle en est le point focal, où toutes nos autres approches, sémantique, linguistique, civilisationnelle, convergent. Ce travail de traduction, comme chacun sait, peut prendre des formes différentes : la version, le thème ou encore la comparaison de traductions, sur laquelle insistent notamment les dernières instructions officielles. Chacune de ces formes mobilise certes des capacités, linguistique, littéraire, différentes, mais interroge, chacune à leur manière, le processus même de la traduction. Que veut dire en effet 'traduire' ? Sans doute parce que nous pratiquons la traduction de manière récurrente, avons-nous tendance à considérer le processus de traduction comme allant de soi, alors qu'il mobilise des interrogations linguistiques, historiques, philosophiques, symboliques redoutables. A titre personnel, j'ai pu m'en rendre compte lorsque je me suis essayé à traduire non plus un texte circonscrit, comme dans l'exercice de version, mais une œuvre entière dans le cadre de mes recherches de thèse, et dont le résultat aura la chance d'être publié prochainement : le *De Videndo Deo* de saint Augustin.

En effet, le problème de la traduction se pose en des termes différents selon qu'il s'applique à une microstructure – par exemple la version d'agrégation, aussi difficile soit-elle ! – ou à une macrostructure – une œuvre entière. Le but de mon intervention aujourd'hui ne sera certes pas de révolutionner les théories de la traduction, et sans doute ne dirais-je rien que vous ne sachiez déjà, chers collègues. Le but de mon intervention aujourd'hui est simplement de témoigner de mon expérience de traducteur d'une œuvre au long cours, et de réfléchir en quoi cette expérience a pu apporter à ma pratique d'enseignant, censé apprendre la traduction sous différentes formes à des élèves pour qui cet exercice est souvent douloureux.

Dans un premier temps, je ferai un détour théorique en rappelant brièvement quelques concepts nécessaires à une réflexion générale sur l'acte de traduction, avant d'aborder le cas pratique de ma traduction où j'essaierai, sur des cas d'espèce, de motiver mes choix. En conclusion, j'essaierai de tirer les conclusions didactiques de cette expérience.

1. Un détour théorique : la traduction comme visée de sens :

1.1. Les théories antiques¹ :

La problématique linguistique de la traduction se pose dès l'Antiquité, et deux des premiers auteurs à s'interroger sur le processus de la traduction sont notamment Cicéron et saint Jérôme. Ainsi Cicéron note-t-il, dans le *De optimo genere oratorum*, à propos de ses propres traductions d'auteurs grecs, Platon au premier chef, en latin :

« Je ne les ai pas rendues en simple traducteur (ut interpres), mais en orateur (sed ut orator) respectant leurs phrases, avec les figures de mots ou de pensées, usant quelquefois de termes adaptés à nos habitudes latines. Je n'ai donc pas jugé nécessaire d'y rendre chaque mot par un mot (uerbo uerbum reddere) ; pourtant, quant au génie de tous les mots et à leur valeur, je les ai conservés. J'ai cru, en effet, que ce qui importait au lecteur, c'était de lui en offrir non pas le même nombre, mais pour ainsi dire le même poids (Non enim adnumerare sed tamquam adpendere) ».²

Cicéron distingue ici deux formes de traduction : au premier degré, ce que l'on peut appeler la traduction proprement dite, celle de l'*interpres* ; au deuxième degré, celle de l'*orator*. La traduction ne relève pas seulement de la littéralité, mais bien d'une opération littéraire. C'est faire rentrer cette forme supérieure de traduction dans le domaine de la rhétorique, et plus précisément dans le cadre de l'*imitatio*. Traduit en termes modernes, on dirait aujourd'hui qu'il s'agit d'adaptation, et non plus de traduction³.

Avec saint Jérôme la question se complexifie quelque peu, puisque le moine de Bethléem opère une différenciation entre la traduction des écrits profanes et celle des écrits sacrés :

¹ Sur cette question, voir A. Svenbro, « Théoriser la traduction à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Âge : quelques glissements sémantiques », communication à la table ronde *Traduire, transposer, transmettre dans l'Antiquité gréco-romaine*, Université Paris X-Nanterre, 7-8 juin 2007 ; B. Bortolussi (éd.), *Traduire, transposer, transmettre dans l'Antiquité gréco-romaine, Actes de la table ronde*, Université Paris X-Nanterre, 7-8 juin 2007, Editions A & J Picard, 2009.

² Cicéron, *De optimo genere oratorum*, V, 14 : (...) *nec conuerti ut interpres, 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 seruari. Non enim ea me adnumerare lectori putauit oportere, sed tamquam appendere.*

³ On trouve un écho de cette théorie chez Horace, *Art poétique*, 133-134 : « *nec uerbo uerbum curabis reddere fidus /interpres* »

« Quant à moi, non seulement je le confesse, mais je le professe sans gêne tout haut : quand je traduis les Grecs – sauf dans les Saintes Ecritures où l'ordre des mots est aussi un mystère -, ce n'est pas un mot par un mot, mais une idée par une idée que j'exprime »¹.

Et le saint de citer Cicéron et Horace à l'appui de son propos. La distinction introduite par saint Jérôme est essentielle : elle souligne la différence entre textes religieux et textes profanes au regard de la traduction. Dans le premier cas, il faudrait s'en tenir davantage au mot à mot : seule la traduction littérale serait en mesure de ne pas altérer les textes sacrés. C'est au nom de la traduction littérale que saint Jérôme critique la traduction grecque des *Septante*, jugée trop infidèle à l'original hébraïque, et qu'il entamera son projet de traduction de la Bible en latin – la *Vulgate*.

1.2. Les théories modernes de la traduction² :

Les développements de la linguistique au XX^{ème} siècle a quelque peu complexifié cette problématique classique de la traduction, centrale par exemple au XVI^{ème} siècle avec le développement des Belles infidèles – même si le centre de gravitation demeure le même. L'acte de traduction est décrit comme la transposition d'une 'langue source' en une 'langue cible' selon un double principe d'équivalence³ :

- une équivalence formelle, c'est-à-dire rendre mécaniquement la forme de l'original ;

¹ Saint Jérôme, *Epistula LXII ad Pammachium* (= *De optimo genere interpretandi*), 5: *Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor, me in interpretatione Graecorum, absque Scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu.*

² Sur cette question, consulter : M. Oustinoff, *La Traduction*, P.U.F., « Que sais-je ? », 2003 ; M. Ballard, *De Cicéron à Benjamin. Traducteurs, traductions, réflexions*, Lille, P.U.L., 1992, rééd. 1995 ; W. Benjamin, « La tâche du traducteur », in *Mythe et violence*, trad. M. de Gandillac, Denoël, 1971 (Heidelberg, 1923) ; R. Jakobson, « Aspects linguistiques de la traduction », in *Essais de linguistique générale*, Paris, Minuit, 1963, pp. 78-86 ; J.-R. Ladmiral, *Traduire : théorèmes pour la traduction*, Paris, Gallimard, 1979, rééd. 1994 ; H. Meschonnic, *Poétique du traduire*, Lagrasse, Verdier, 1999 ; *Id.*, *Pour la poétique. II. Epistémologie de l'écriture. Poétique de la traduction*, Paris, Gallimard, 1973 ; G. Mounin, *Les problèmes théoriques de la traduction*, Paris, Gallimard, 1963 ; G. Steiner, *Après Babel. Une poétique du dire et de la traduction*, Paris, Albin Michel, 1978.

³ Notons toutefois qu'Henri Meschonnic refuse cette distinction entre langue source et langue cible ; voir : H. Meschonnic, *Pour la poétique. II. Epistémologie de l'écriture. Poétique de la traduction*, Paris, Gallimard, 1973, pp. 313-314.

- une équivalence dynamique, où il s'agit de rendre les mêmes effets.

De fait, la traduction constitue non seulement une opération linguistique mais aussi une opération littéraire : la traduction est destinée à devenir une œuvre à part entière. De là, la mise en place de concepts comme ceux de *position traductive*, de *projet de traduction*, d'*horizon du traducteur*, qui entendent décrire le processus de traduction comme un processus littéraire à part entière au sein d'une théorie de la réception chère à Hans Robert Jauss.

La traduction mobilise des opérations linguistiques complexes, et les linguistes tendent à distinguer deux formes de traduction. Tout d'abord, la *reformulation* qui reprend la distinction de W.von Humboldt entre *ergon* et *enargeia*¹ : il n'y pas de traduction « neutre » ou « transparente » au travers de laquelle le texte original apparaîtrait idéalement comme dans un miroir, à l'identique. Il ne saurait y avoir en la matière de « décalque », en raison même du fait du travail, l'*energeia*, de la langue, que ce soit celui qui s'opère à l'intérieur de la langue « traduisante » ou celui qui se produit au sein même de la langue de l'original. Ainsi, la reformulation recoupe tous ces exercices que Quintilien proposait à ses élèves pour maîtriser la langue latine : traduction d'auteurs grecs, mise en prose de poésies latines, reformulation de textes d'auteurs et autoreformulation de ses propres écrits. En d'autres termes, au sein de la reformulation, langue-source et langue-cible ne sont pas forcément différentes.

La *modulation* recoupe ce que l'on assimile plus couramment à la traduction et obéit à deux principes essentiels – où l'on reconnaît la leçon cicéronienne. Le premier principe est celui de *littéralité*. Chaque fois que la traduction directe ou littérale aboutit à un énoncé équivalent sur le plan linguistique et stylistique, on le maintiendra ; dans le cas inverse, il faudra recourir à la *traduction oblique*, c'est-à-dire :

- soit à une transformation sur la signification : la *transposition*, qui est un processus de recatégorisation, car elle consiste à remplacer une catégorie grammaticale par une autre, voire, puisque la traduction porte sur un contexte, à effectuer des modifications de la syntaxe ;
- soit à une traduction sur le signifié : la *modulation*, c'est-à-dire le passage de Sé1 à Sé2 reliés entre eux par un lien d'implication réciproque (lien qui relève de la métonymie, de la synecdoque, de la litote, de la métalepse, etc ...).

¹ W. von Humboldt, *Sur le caractère national des langues et autres écrits sur le langage*, éd. D. Thouard, Paris, Seuil, 2000. Voir p. 171.

Le second principe est celui d'*idiomaticité* : la traduction doit donner l'impression que l'original a été écrit directement en français. L'un des procédés les plus utilisés pour arriver à ce résultat est la *traduction consécutive*. On ne traduit pas le texte phrase par phrase, mais en général suffisamment longtemps pour que l'on ne puisse pas retenir de mémoire la formulation initiale, mais son contenu.

La traduction est donc non seulement une opération linguistique, non seulement une opération littéraire, mais aussi une opération conceptuelle, puisqu'elle amène à interroger chacun d'entre nous à son rapport à la langue.

2. Les enjeux de la traduction du *De Videndo Deo* de saint Augustin :

Dans le cours de mes recherches de thèse, j'ai donc été amené à m'intéresser à une œuvre d'Augustin, une lettre-traité, la *Lettre 147*, à laquelle Augustin lui-même dans ses *Retractationes* a donné le nom de *De Videndo Deo*¹. Cette lettre a été écrite, selon les datations les plus sûres, en 413. Or, il s'agit là d'une date importante dans la production littéraire et dogmatique de l'évêque d'Hippone. Depuis 412 et le concile de Carthage, Augustin est engagé par les thèses de Pélage sur le libre-arbitre et la grâce, professés par Caelestius, un fidèle du moine breton, et qui ont été condamnées lors de ce concile. Nous sommes donc dans les commencements de la querelle pélagienne, qui dès lors occupera Augustin jusqu'à sa mort en 430. Or, en cette année 413, la vision de Dieu est une question qui apparaît centrale chez l'évêque, puisque, outre ce traité, elle sera abordée à la même période au livre XII du *De Genesi ad litteram*, dans d'autres lettres, par exemple la *Lettre 148*, et dans des Sermons, les *Sermons 23,53, 277*, prononcés à la même époque. Chose encore plus importante, après cette date, la question de la vision de Dieu ne sera dès lors plus abordée par Augustin jusqu'en 427 dans le livre XXII de *La Cité de Dieu*, avec des inflexions notables. La thèse centrale du traité, pour le dire brièvement, est de montrer que lors de la Résurrection la vision de Dieu sera spirituelle, mais non matérielle, une vision du cœur, et non par les yeux du corps ressuscité – sur ce plan, le livre XXII de *La Cité de Dieu* marquera une évolution majeure dans la réflexion de l'évêque d'Hippone.

Ce traité a constitué pendant longtemps, notamment pendant tout le Moyen-Âge, une œuvre de référence. Raban Maur rédigea lui aussi un *De Videndo Deo* au XII^{ème} siècle, et

¹ Augustin, *Retractationes*, II, 41.

l'œuvre d'Augustin inspirera la réflexion de Bonaventure ou de Thomas d'Aquin sur ce même thème de la vision de Dieu. Puis ce traité, dont l'influence spirituelle a été aussi si décisive, est peu à peu tombé dans l'oubli, de sorte qu'à l'heure actuelle il n'existe pas de traduction récente en français du traité, contrairement aux Etats-Unis par exemple où l'on relève deux traductions en anglais de ce même traité depuis les années 1950¹. Rendre lisible à un large public, spécialiste ou non, croyant ou non, a tout de suite été ma motivation pour entreprendre ce travail de traduction.

Les seules traductions françaises disponibles dataient du XIX^{ème} siècle, des années 1860-1880 pour être précis, qui malgré des défauts sur lesquels je reviendrai dans la suite de mon exposé, ont constitué un événement majeur dans l'histoire de l'édition.

2.1. L'édition de saint Augustin au XIX^{ème} siècle :

Il importe de s'attacher ici aux conditions dans lesquelles les textes d'Augustin ont été édités au XIX^{ème} siècle, car celles-ci influent bien évidemment sur la traduction. Il faut bien sûr évoquer et rendre ici hommage au travail exceptionnel de l'abbé Jacques-Paul Migne, qui créa une maison d'édition et édita tous les textes de la patristique latine et grecque dans sa *Patrologiae cursus completus* en trois livraisons :

- 1844-1845 : les auteurs latins en latin en 221 volumes ;
- 1856-1857 : les auteurs grecs traduits en latin en 85 volumes ;
- 1857 : les auteurs grecs en grec et en latin en 165 volumes.

En accomplissant ce travail d'édition considérable qui permet à chacun maîtrisant le latin et le grec ancien d'accéder aux textes des Pères de l'Eglise, l'abbé Migne est véritablement le fondateur de la patristique. D'ailleurs, ce prosélytisme lui sera reproché par sa hiérarchie, et le Pape Pie IX le sanctionnera pour avoir mis à la disposition du plus grand nombre des textes habituellement accessibles au seul public plus averti et interdira les séminaires et écoles catholiques de se les procurer. Depuis, la situation s'est inversée, et tous les séminaires ou établissements ont leur 'Migne' dans leur bibliothèque ...

Il n'en demeure pas moins que l'édition des textes latins d'Augustin donnera lieu dans les années qui suivent à deux traductions en français des œuvres intégrales – du moins de

¹ On relève deux traductions en anglais : l'une, publiée en 1953 dans la collection *The Fathers of the Church* par l'Université Catholique de Washington ; l'autre, publiée en 1990 à New York par J.E. Rotelle dans la collection *The Works of Saint Augustine. A Translation for the 21st Century*.

celles connues à l'époque – qui à ce jour encore sont les seules traductions intégrales des œuvres d'Augustin en français :

- l'édition dite « Guérin » due à l'abbé Raulx et Poujoulat publiée à Bar-le-Duc de 1864 à 1873 en 17 volumes qui contient la seule traduction française sans texte latin. Le titre est en lui-même très explicite : *Œuvres complètes de saint Augustin traduites pour la première fois par M. Poujoulat et M. l'abbé Raulx* ;
- l'édition dite « Vivès » due notamment au futur évêque de Beauvais Joseph-Maxime Péronne et à l'abbé Pierre-Félix Ecale, publiée à Paris, de 1869 à 1878, en 34 volumes, qui contient la traduction française, et, bas de page, le texte latin de l'édition 'Migne'.

On remarquera d'emblée que la traduction des œuvres d'Augustin émane alors du milieu ecclésiastique et s'inscrit dans un projet d'édification des masses, et à une période historique précise, la fin du Second Empire et le début de la III^{ème} République. Ce qui aura des conséquences lourdes dans la traduction des textes. Il n'en demeure pas moins que ces traductions demeurent encore des références, de sorte qu'une récente édition des *Discours sur les Psaumes* d'Augustin aux éditions du Cerf reprend en fait la traduction de l'édition « Guérin ».

Le projet éditorial de Migne, malgré les condamnations papales, et peut-être aussi grâce à elles, va être relayé à l'étranger, notamment à Vienne où naît le projet en 1866 de rééditer les textes latins des auteurs chrétiens, le *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (C.S.E.L.). La différence avec l'édition de Migne est d'ordre philologique. Alors que Migne reprend les textes latins et grecs tels qu'ils ont été établis par les Bénédictins de Saint-Maur à la fin du XVII^{ème} siècle, les philologues autrichiens à l'origine du projet proposent un établissement du texte nouveau qui prend en compte tous les manuscrits, y compris ceux rejetés par l'édition mauriste. De fait, le C.S.E.L., qui aujourd'hui encore poursuit l'édition de textes des pères latins, constitue une référence en termes scientifiques. Le texte du *De Videndo Deo* d'Augustin fut établi dans le C.S.E.L. par A. Goldbacher en 1904 (tome 44, pp. 274-371).

2.2. Editer et traduire Augustin au XXI^{ème} siècle :

On le comprendra, proposer une traduction d'un texte comme le *De Videndo Deo* s'avèrerait comme une gageure. En effet, un tel travail imposait de respecter au moins trois conditions :

- tenir compte du public visé, de l'horizon du traducteur, à savoir un public certes cultivé, mais qui n'a plus les référents culturels et religieux du lecteur du XIX^{ème} siècle, et qui n'utilise plus la même langue et les mêmes réseaux de signification ;
- tenir compte du texte latin, et essayer de rester fidèle à la lettre du texte, tout en rendant compte de l'esprit ; bref, trouver une position d'équilibre entre littéarité et littéralité ;
- tenir compte de ma propre subjectivité de traducteur, c'est-à-dire autant des apports théoriques que m'ont apportés mes recherches sur l'œuvre d'Augustin et que sur les présupposés mêmes de ma lecture d'Augustin,

ce qui permet de définir une *position traductive* et un *projet de traduction*, qui font de la traduction non un acte neutre, mais proprement un engagement constituant une visée de sens qui fasse sens pour moi et pour les autres, bref comme un processus intersubjectif de dialogue. Je vais tenter d'illustrer cela par quatre exemples, où je procéderai, peu ou prou, de la même manière : je partirai du texte latin, pour ensuite proposer la traduction proposée par l'édition Vivès dont je montrerai les insuffisances, puis mes choix de traduction pour résoudre ces différents problèmes. Disons-le d'emblée : d'une part, les quatre exemples ne seront pas choisis au hasard et témoigneront chacun d'un type de difficulté particulière ; d'autre part, ma traduction ne se propose pas comme la solution idéale, mais comme une solution parmi d'autres possibles. Le travail de traducteur est un constant apprentissage de l'humilité.

2.2.1. La différence d'horizon culturel :

Le premier type de difficulté renvoie, bien sûr, à l'horizon culturel auquel se réfère tant l'auteur du texte source que le traducteur. Le premier point très simple est bien sûr le choix du tutoiement ou du vouvoiement, bref des règles de civilité d'une époque donnée. Augustin commence ainsi sa lettre :

Memor debiti quod ex tua petitione, et mea promissione factum est, religiosa famula Dei Paulina, persolutionis quoque eius negligens esse non debui¹,

Ce que la traduction ‘Vivès’ rend par :

« Je n’ai pas oublié ce que je vous dois d’après la demande que vous m’avez adressée, et la promesse que je vous ai faite, Pauline, pieuse servante de Dieu, et je n’ai pas voulu différer plus longtemps de m’acquitter de cette dette ».

Ce choix du vouvoiement se comprend facilement, tant par les règles de civilité de l’époque, que pour des règles de convenance : comment imaginer que l’évêque d’Hippone ait pu tutoyer une femme ! Pourtant, d’une part le tutoiement en latin est une marque de respect et n’a pas cette connotation de familiarité qu’il peut avoir en français ; d’autre part, tout ce passage se construit sur un entrecroisement du ‘je’ et du ‘tu’ (voir par exemple le jeu sur les consonnes *tua petitione, et mea promissione*) qui mime l’intimité de la direction spirituelle. D’où ma traduction :

Je me souviens de ma dette à ton égard, fruit de ta requête et de ma promesse, Pauline, pieuse servante de Dieu, et je ne devais pas négliger de l’acquitter.

Un autre point plus étonnant est la traduction constante d’*Ambrosius* dans l’édition ‘Vivès’ par saint Ambroise. A la décharge du traducteur, il est vrai qu’on relève une fois le syntagme *vir sanctus* pour désigner Ambroise². Pourtant, il s’agit là d’une surinterprétation du texte qui trahit le contexte historique de référence. Certes, l’origine ecclésiastique et la volonté edificatrice de cette traduction expliquent un tel choix. Cependant, elle fait fi d’une réalité historique, à savoir que le terme de ‘saint’ ne renvoie pas à la même réalité dans l’Antiquité et au XIX^{ème} siècle. Dans l’Antiquité et le Haut Moyen-Âge, les saints sont choisis par des groupes restreints qui entamaient un nouveau culte sans enquête et sans jugement. L’évêque, poussé par son peuple, en élevait ou transférait les reliques, apportant ainsi son approbation officielle. Ce n’est qu’en 993 qu’eut lieu la première canonisation papale ; qu’en 1234 que fut créé un tribunal ecclésiastique pour enquêter et juger sur les cas de canonisation ; qu’en 1634 que fut codifiée cette procédure par la constitution d’Urbain VIII, qui a fait autorité jusqu’au Concile Vatican II³. On s’en rend compte : parler de ‘saint Ambroise’, c’est donc ici une

¹ Augustin, *De Videndo Deo, Proemium*, 1.

² Augustin, *De Videndo Deo*, X, 27.

³ A ce sujet, voir P. Delooz, « Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l’Eglise catholique », *Archives de sciences sociales des religions*, 13, janvier-juin 1962, pp. 17-43.

erreur historique importante. Certes, il y eut un culte rendu à Ambroise à sa mort en 397 – et Augustin a un rôle important dans ce culte rendu à Ambroise puisque c'est lui qui incita le secrétaire d'Ambroise, Paulin de Milan, à écrire une *Vita Ambrosii*, lors du séjour en Afrique de ce dernier en 412¹. Aussi, nous semble-t-il plus pertinent de traduire *Ambrosius* par Ambroise, et de comprendre *uir sanctus*, non comme 'saint Ambroise', mais comme 'le saint homme Ambroise', ce qui recoupe une différence théologique d'importance.

2.2.2. La difficulté linguistique :

Le deuxième type de difficulté que j'évoquerai ici est celle bien connue de la difficulté linguistique, qu'elle soit due à des raisons grammaticales, syntaxiques ou sémantiques. Il y a parfois des tours latins qui ne 'passent pas' en français ; et la question qui se pose alors est de savoir comment respecter la littérarité du texte sans que cela soit au dépens de sa littéralité. Je prendrai ici un exemple. Soit le texte latin suivant qui évoque la vision mystique de saint Paul en 2 Co 12, 21 :

*Sic enim raptus est qui audivit illic ineffabilia verba quae non licet homini loqui: ubi usque adeo facta est ab huius vitae sensibus quaedam intentionis aversio, ut sive in corpore, sive extra corpus fuerit, id est, utrum, sicut solet in assisterent vehementiori ecstasi, mens ab hac vita in illam vitam fuerit alienata, manente corporis vinculo, an omnino resolutio facta fuerit, qualis in plena morte contingit, nescire se diceret.*²

La traduction 'Vivès' propose comme traduction :

« Car c'est ainsi que fut ravi celui qui entendit d'ineffables paroles, que la bouche humaine ne saurait répéter, lorsqu'il fut tellement enlevé au sentiment de cette vie mortelle, qu'il ne pouvait dire lui-même, si alors son âme était restée dans son corps, ou si elle l'avait quitté ; c'est-à-dire, cela arrive, dans une sublime extase, si son âme était déjà passée de cette vie dans une autre, sans cependant être délivrée des liens du corps, ou si elle en était déjà entièrement séparée, comme cela arrive par la mort ».

Le traducteur fait clairement ici le choix de la littéralité contre la littérarité. Et de fait, on constate que le texte latin n'est pas véritablement respecté ici :

¹ Sur ce point, voir Y.-M. Duval, « L'éloge de Théodose », *RechAug*, 4, 1966, pp. 135-179 ; E. LaMirande, « La datation de la *Vita Ambrosii* de Paulin de Milan », *REAug*, 27, 1981, pp. 44-55.

² Augustin, *De Videndo Deo*, XIII, 31.

- *Quae non licet homini loqui*, emprunt à 2 Co 12, 2, est moins traduit que glosé – fort joliment d’ailleurs par « que la bouche humaine ne saurait répéter » ;
- *Mens* est indûment traduit par ‘âme’, alors que très clairement la *mens* dans les écrits augustinienens renvoient à la ‘pensée’, surtout mis en relation avec le terme d’*intentionis* : l’*intentio mentis*, c’est proprement la contention de l’esprit qui vise un objet, à l’origine du concept d’intentionnalité dans la pensée médiévale, puis ensuite chez Brentano et Husserl : ici encore le dessein d’édification prime sur la rigueur terminologique ;
- certaines expressions ne sont tout simplement pas traduites : par exemple l’expression *quaedam intentionis auersio*, qui renvoie à des concepts augustinienens essentiels, - l’*auersio* s’oppose à la *conuersio* ; quant au terme *intentio*, nous venons de l’expliquer -, mais difficile à rendre telle quelle, ou encore le *manente* de l’ablatif absolu *manente corporis uinculo*, où Augustin évoque la persistance du lien du corps avant d’évoquer sa dissolution dans la mort en reprenant une image platonicienne ;
- enfin, certaines traductions forcent le sens, par exemple celle de *uehementori* par ‘sublime’ où l’on perd à la fois la notion de force et celle de degré.

Aussi, pour faire face à ces lacunes, proposé-je la traduction suivante :

En effet, tel fut le ravissement de celui qui a entendu là “les ineffables paroles qu’il n’est pas permis à l’homme de prononcer” (2 Co 12, 2), là où la tension de sa pensée s’était à ce point détournée des sens de cette vie qu’il disait ignorer s’il était dans son corps ou hors de son corps (cf. 2 Co 12, 2-4); autrement dit si - fait habituel en cas d’extase trop intense -, sa pensée était passée d’une vie dans une autre, tout en gardant le lien du corps, ou si le détachement fut total, comme ce qui arrive dans la mort.

2.2.3. Allégorèse et traduction :

Les deux premiers types de difficulté sont communs à tous les textes de l’Antiquité. Les deux autres que nous allons aborder sont plus spécifiques aux textes chrétiens. Tout d’abord, abordons la question de l’exégèse et de l’allégorèse. Les écrits chrétiens, comme chacun sait, se construisent dans un dialogue constant à une source inépuisable, le texte biblique. Or, la traduction de tels passages s’avère plus que difficile. Prenons pour exemple ce passage où Augustin commente Eph 3, 18 :

Ego haec verba apostoli Pauli sic intellegere soleo: in latitudine, bona opera caritatis; in longitudine, perseverantiam usque in finem; in altitudine, spem coelestium praemiorum; in profundo, inscrutabilia iudicia Dei, unde ista gratia

in homines venit: et hunc intellectum coaptare etiam sacramento crucis; ut in latitudine accipiatur transversum lignum quo extenduntur manus, propter operum significationem; in longitudine, ab ipso usque in terram, ubi totum corpus crucifixum¹ stare videtur, quod significat persistere, hoc est longanimitèr permanere; in altitudine, ab ipso transverso ligno sursum versus quod ad caput eminet, propter exspectationem supernorum, ne illa bona opera atque in eis perseverantia, propter beneficia Dei terrena atque temporalia, facienda credantur, sed potius propter illud quod desuper sempiternum sperat fides, quae per dilectionem operatur; in profundo autem, pars illa ligni quae in terrae abdito defixa latet, sed inde consurgit omne illud quod eminet, sicut ex occulta Dei voluntate vocatur homo ad participationem tantae gratiae, alius sic, alius autem sic; supereminentem vero scientiae caritatem Christi, eam profecto ubi illa est pax quae praecellit omnem intellectum²

Le sens apparaît relativement facilement à la lecture. Cependant, le rendu en français s'avère comme problématique, comme l'illustre, une fois de plus, la traduction 'Vivès' :

« Voilà comment j'ai coutume de comprendre ces paroles de l'apôtre saint Paul : La largeur représente les bonnes œuvres de charité ; la longueur, la persévérance jusqu'à la fin ; la hauteur, l'espérance des récompenses célestes ; la profondeur, les jugements impénétrables de Dieu, dans la dispensation de cette grâce aux hommes. Cette explication a rapport aux dimensions mystérieuses de la croix. La largeur est figurée par le bois transversal du haut de la croix, où sont étendues les mains, et qui désigne les bonnes œuvres. La longueur est représentée par le bois qu'on aperçoit depuis la traverse jusqu'à terre, et où le corps crucifié est étendu droit, ce qui indique la fermeté, la persévérance, qui sont le propre de la longanimité. La hauteur est marquée par la partie du bois qui s'élève au-dessus de la traverse, et où repose la tête du Christ ; c'est le symbole de l'attente des biens célestes, comme pour nous avertir que les bonnes œuvres accomplies dans la persévérance, ne doivent pas avoir pour but d'obtenir les bienfaits de Dieu sur cette terre, mais plutôt le bien éternel espéré par la foi qui opère par l'amour. La partie du bois non apparente, qui est enfoncée et cachée dans la terre, et d'où s'élève tout le reste de la croix, représente la profondeur, symbole de la volonté impénétrable de Dieu, par laquelle est appelé à la participation d'une si grande grâce, ceux-ci d'une façon, ceux-là d'une autre, mais surtout à la charité du Christ, qui surpasse toute science, et dans le sein de laquelle se trouve cette paix qui est au-dessus de tout entendement »

Différentes difficultés se présentent au traducteur, et tout d'abord, celle redoutable du mélange d'un lexique de l'analogie, *intellegere*, *intellectum* ou encore *accipiat*, dans des sens attestés chez Cicéron par ailleurs, et d'un lexique plus concret décrivant les différents morceaux de la Croix. Le texte latin peut se permettre des ellipses qui sont interdites au texte français – d'où une impression de lourdeur de la traduction française. En outre, certains choix du traducteur sont critiquables :

¹ *Unus e Vaticanis Mss : ab ipso ligno usque in terram, ubi totum corpus cucifixi stare uidetur.*

² Augustin, *De Videndo Deo*, XIV, 34.

- la traduction de *sacramento crucis*, qui désigne tout simplement le mystère – au sens théologique du terme – de la Croix, et où le traducteur en surinterprétant perd le sens mystique du terme ;
- la traduction de *persistere hoc est longanimiter permanere* ;
- enfin on peut relever la non traduction de l'expression *In profundo autem pars illa ligni, quae in terrae abdito defixa latet.*

Ce passage, dès la lecture, m'a profondément interrogé. Et de fait, après une petite recherche, j'ai pu me rendre compte qu'Augustin utilisait en fait une exégèse qu'il emploie en divers lieux de son œuvre¹. Ainsi, peut-on lire dans le livre II du *De Doctrina christiana*, écrit près de vingt ans avant notre passage, toujours au sujet d'Ep 3, 18 :

(...)id est crucem Domini ; cuius latitudo dicitur in transverso ligno, quo extenduntur manus ; longitudo a terra usque ad ipsam latitudinem, quo a manibus et infra totum corpus affigitur ; altitudo a latitudine sursum usque ad summum, quo adhaeret caput ; profundum uero, quod terrae infixum absconditur. Quo signo crucis omnis actio christiana describitur : bene operari in Christo et ei perseueranter inhaerere, sperare caelestia, sacramenta non profanare² ,

ce que M. Moreau traduit dans l'édition de la B.A.n°11/2 (p.231) :

« (...) c'est-à-dire la croix du Christ. Sa largeur, c'est le bois transversal sur lequel sont étendues les mains ; sa longueur va de la terre jusqu'à cette largeur où à partir des mains et en-dessous le corps entier est attaché ; la hauteur va de la traverse jusqu'au sommet, où repose la tête, la profondeur est la partie qui, plantée en terre, y est cachée. C'est par ce signe de la croix que toute action chrétienne est tracé : bien travailler dans le Christ, adhérer à lui avec persévérance, espérer les biens célestes, ne pas profaner les sacrements ».

De fait, la traduction de ce passage-ci devait se faire en rapport avec ces différents textes, parfois antérieurs, parfois postérieurs. On se rend compte alors que la traduction constitue un dialogue au sein de l'œuvre d'un auteur, par une forme d'intertextualité interne. Ce n'est qu'après l'étude de ces différents textes, voire de certaines traductions, par exemple celle de M. Moreau pour le *De Doctrina christiana*, que j'ai réellement pu être en mesure la traduction que voici :

¹ Voir Augustin, *De Doctrina christiana*, II, XLI, 62 ; *In Iohannis Euangelium Tractatus* 118, 5 ; *Enarrationes in Psalmos*, 103, sermon 1, 14 ; *Lettres* 55, 25 ; 140, 64 ; *Sermons* 53, 15 et 165, 3-6.

² Augustin, *De Doctrina christiana*, II, XLI, 62.

Voici comment, pour ma part, je comprends habituellement ces mots de l'Apôtre Paul. Par 'largeur', j'entends les œuvres bonnes de la charité ; par 'longueur', la persévérance jusqu'à la fin des temps; par 'hauteur', l'espérance des récompenses célestes ; par 'profondeur', les jugements impénétrables de Dieu qui répandent cette grâce chez les hommes. Cette interprétation se rapporte au mystère de la Croix : la largeur renvoie au bois transversal où s'étendent les mains, signifiant les œuvres ; la longueur, au bois, de ce point jusqu'au sol, où l'on voit se tenir tout le corps du crucifié, signifiant la persistance, c'est-à-dire une patiente persévérance ; la hauteur, au bois au-dessus de cette traverse s'élevant jusqu'à la tête, en attente des biens célestes : - que l'on n'aille pas croire que ces œuvres bonnes, accomplies dans la persévérance doivent viser des bienfaits de Dieu terrestres et temporels, au lieu du bien éternel qu'espère "la foi opérant par la charité" (Ga 5, 6); la profondeur, à cette partie du bois, fichée et cachée dans la terre, d'où s'élève la partie supérieure, comme l'homme appelé par la volonté secrète de Dieu à participer à une si grande grâce - chacun à sa manière -, mais, surtout, à la charité du Christ qui dépasse toute science et où réside cette paix qui surpasse tout entendement.

On remarquera tout d'abord le choix de marier concision et précision : là où la traduction Vivès occupe 21 lignes, ma traduction en occupe 15 (soit presque autant que le texte latin). Ensuite, on pourra s'interroger sur ma traduction particulière du *ne* dans l'expression *ne illa bona opera atque in eis perseuerantia (...) facienda credebantur*, où j'ai fait le choix de ne pas traduire *ne* + subj par 'pour que ne pas', 'de peur que', comme on aurait pu s'y attendre à raison. Pourquoi ? D'abord pour des raisons stylistiques, afin de ne pas alourdir la phrase par une nouvelle subordonnée. Le choix de l'incise permettait ici une plus grande fluidité du propos. En outre, cette traduction peut s'autoriser d'un fonds grammatical avec le tour *ne* + subj pour marquer un ordre négatif – Ernout et Thomas nous apprennent d'ailleurs que les deux tours sont intimement liés à l'origine. L'avantage de cette *lectio difficilior*, outre qu'elle permet une plus grande respiration du texte, est de rendre aussi l'oralité du passage. Car il s'agit non d'un traité, mais d'une lettre-traité où l'évêque se fait pasteur d'âmes et s'adresse directement à son interlocutrice pour toucher son âme. Cette *lectio difficilior* permet ainsi de rendre le grain de la voix d'Augustin, la rythmique du texte, que nous avons tendance parfois à omettre.

2.2.4 : Traduction et polyphonie :

Une autre caractéristique des textes chrétiens antiques, et qui préfigure en ce sens les textes latins médiévaux, est la pratique du *centon*, où l'auteur mêle à son propos de manière intime des mots ou des versets du texte biblique. Cette technique amène ainsi à une réappropriation de l'hypotexte sacré, qui non seulement a valeur d'argument d'autorité, mais aussi d'interprétation au sein d'un processus de mise en abyme perpétuelle du texte biblique

par lui-même. Dans le traité *De Videndo Deo*, ce premier niveau d'intertextualité se double d'un second niveau, avec des citations d'un traité d'Ambroise de Milan, l'*Expositio Euangelii secundum Lucam*, qu'Augustin cite intégralement au paragraphe 18, avant de le citer par morceau du paragraphe 19 au paragraphe 37 afin de le commenter. La question qui se pose alors est de savoir comment rendre ces différents niveaux du texte.

Le texte cité d'Ambroise, dans le passage que nous prendrons, est le suivant :

« Nec in loco deus uidetur, sed mundo corde, nec corporalibus oculis deus quaeritur nec circumscibitur uisu nec tactu tenetur nec auditur adfatu nec sentitur incessu »¹.

Tout d'abord, on peut noter que les éditions du texte latin dans la *Patrologie Latine* et le *C.S.E.L.* proposent des choix typographiques différents. Ainsi la *P.L.* propose cette édition du texte :

De hac uisione loquens ejus etiam ipse amator et desiderator Ambrosius. « Non in loco, inquit, Deus uidetur » sicut ad ilicem Mambre, sicut in monte Sina, « sed mundo in corde ». Et sequitur sciens quid desideret, et quid aestuet, et quid speret, « Nec corporalibus, inquit, oculis Deus quaeritur, » quibus se ostendit Abrahæ, Isaac, Jacob, et aliis in hoc saeculo : « nec circumscibitur uisu, » propter illud quod dictum est, « Posteriora mea uidebis : » « nec tactu tenetur, » sicut luctatus etiam est cum Jacob: « nec auditur affatu, » sicut non solum a tot sanctis, uerum etiam a diabolo auditus est : « nec sentitur incessu, » sicut aliquando cum in paradiso deambularet ad uesperam.

alors que le *C.S.E.L.* donne (je marque en gras souligné les différences) :

De hac uisione loquens eius etiam ipse amator et desiderator Ambrosius : ‘ Non in loco’, inquit, ‘Deus uidetur’ sicut ad ilicem Mambre, sicut in monte Sina, ‘sed mundo in corde’. Et sequitur sciens quid desideret, et quid aestuet, et quid speret, ‘Nec corporalibus’, inquit, ‘oculis Deus quaeritur’, quibus se ostendit Abrahæ, Isaac, Iacob, et aliis in hoc saeculo, ‘nec circumscibitur uisu’ propter illud quod dictum est, ‘P o s t e r i o r a m e a u i d e b i s,’ nec tactu tenetur’, sicut luctatus etiam est cum Iacob, ‘nec auditur affatu’, sicut non solum a tot sanctis, uerum etiam a diabolo auditus est, ‘nec sentitur incessu’, sicut aliquando cum in paradiso deambularet ad uesperam.

Si l'on met à part la différence bien connue entre la typographie française et la typographie allemande, on se rend compte de choix d'éditions très différents, qui engagent une lecture du texte. D'une part, le texte du *C.S.E.L.* exclut d'emblée l'incise *inquit* des citations d'Ambroise, montrant de fait qu'il renvoie au premier niveau du texte – la parole d'Augustin.

¹ Ambroise, *Expositio in Euangelii secundum Lucam*, I, 27 (S.C. n°45bis, p.60).

Ensuite, il marque plus nettement, par des choix typographiques différents, la différence entre les citations du texte d'Ambroise et celles du texte biblique (ici Ex 33, 23), qui apparaît à l'œil, alors que dans le texte de la *P.L.* cette différence est bien moins claire.

De fait ce défaut se retrouve dans la traduction 'Vivès', comme on peut le voir :

« Cette vue de Dieu que saint Ambroise désirait aussi avec tant d'ardeur, est donc celle dont il parle quand il dit : On ne voit pas Dieu dans un lieu, comme quand il apparut près du chêne de Mambré, ou sur le mont Sinäi, mais dans un cœur pur. Connaissant bien l'objet de ses désirs et de son espérance, il poursuit en disant : On ne voit pas Dieu avec les yeux du corps, comme l'ont vu Abraham, Isaac et Jacob, et d'autres saints pendant cette vie, car on ne peut pas l'embrasser par la vue, d'après cette parole de l'Écriture : « Vous me verrez par derrière, mais ma face, vous ne la verrez pas ; » il ne peut être saisi par le toucher comme quand il lutta avec Jacob, ni par l'ouïe comme il a été entendu non seulement par tant de saints, mais encore par le démon. On ne le voit pas non plus s'avancer, comme Adam le vit se promener dans le paradis vers le soir ».

L'inconvénient de cette traduction saute aux yeux : elle ne rend pas compte de la polyphonie et de l'entrecroisement des voix d'Ambroise et d'Augustin, elle écrase les différents plans du discours. Même la citation biblique n'est pas épargnée, et pour la faire apparaître plus nettement, le traducteur traduit l'intégralité d'Ex 33, 23 alors qu'Augustin ne cite que le premier stique du verset. Notre choix, on s'en doute, est bien différent, et nous avons rendu très clairement les différentes voix en recourant à la typographie et à la mise en page :

Evoquant cette vision, Ambroise, lui-même qui l'aimait et la désirait, dit :

“ Ce n'est pas dans le lieu que l'on voit Dieu”,

- *comme près du chêne de Mambré (cf. Gn 32, 24-30) ou sur le mont Sinäi, mais*

“dans un cœur pur”.

Et il poursuit, connaissant l'objet de son désir, de sa flamme et de son espérance :

“ Ce n'est pas, dit-il, avec les yeux du corps que l'on cherche Dieu” ;

- *comme Il s'est montré, en cette vie, à Abraham, Isaac, Jacob et d'autres - ;*

“ Il n'est ni embrassé par le regard ”

- *selon cette parole : “ Tu me verras de dos ” (Ex 33, 23) -,*

“ ni atteint par le toucher ”

- *comme quand il lutta avec Jacob (cf. Gn 32, 24-30)-,*

“ ni entendu en parole ”

- *comme il a été entendu non seulement par tant de saints mais aussi par le diable (cf. Gn 3, 14) -*

“ ni reconnu à sa démarche ”

- *comme un jour, quand il se promenait dans le paradis au coucher du soleil (cf. Gn 3, 8).*

L’entrecroisement des voix, et donc le dialogue entre Augustin et Ambroise, est rendu par l’opposition caractère normal/caractère italique et par les sauts de ligne, mimant ainsi les répons d’une prière.

CONCLUSIONS :

Il est temps pour nous de conclure ce long exposé par quelques considérations proprement didactiques. D’abord, afin de sensibiliser les élèves aux enjeux de la traduction, il peut être intéressant de leur montrer les difficultés que les Anciens ont eu eux aussi avec la traduction. Leur montrer qu’Augustin était lui aussi un mauvais élève en grec, comme il le dit au livre II des *Confessions*, peut peut-être dédramatiser certaines situations ! Les mettre au contact des réflexions de Cicéron, d’Horace ou de Jérôme ou encore sur des cas de traductions antiques célèbres, par exemple la traduction du *Timée* de Platon par Cicéron, peut peut-être être un préambule intéressant pour introduire l’apprentissage de la version, et surtout celui de la comparaison de traduction. Car c’est bien sur ce point que ma propre expérience de traducteur m’a apporté : mieux comprendre les réflexes du traducteur, et donc mieux sentir les enjeux d’une traduction. Car dans l’apprentissage de la comparaison de traduction, il importe que l’élève saisisse l’enjeu d’un tel travail. Notre expérience commune d’examineur nous montre que des processus comme la transposition grammaticale ou la modulation lexicale sont souvent bien repérées par les élèves, et parfois les effets stylistiques sont fort bien analysés. En revanche, l’enjeu de la traduction est moins bien perçu par les élèves. Or, une traduction, et j’espère l’avoir montré, n’est jamais neutre et engage un rapport au monde. S’interroger sur le milieu d’origine de la traduction, sur le public visé par la traduction est un moyen de donner un sens global aux études sur la transposition grammaticale ou la modulation lexicale. Une traduction de la *C.U.F.* ou une traduction dans une maison d’édition

grand-public d'une même œuvre ne pourra pas avoir le même dessein : l'une visera la scientificité ; l'autre, davantage le plaisir du lecteur – pour schématiser. C'est donc là un point utile auquel il convient de sensibiliser les élèves, notamment ceux qui doivent passer cette épreuve à l'écrit, afin de donner sens à cet exercice.