

REVUE DE
LINGUISTIQUE
FRANÇAISE
DIACHRONIQUE

9
2022

DIACHRONIQUES

TRADUCTION
ET DIACHRONIE

SORBONNE UNIVERSITÉ PRESSES

TRADUCTION ET DIACHRONIE

Préface du traducteur hébreu médiéval aux œuvres littéraires étrangères au Moyen Âge · Revital Refael-Vivante

HILLA KARAS & HAVA BAT-ZEEV SHYLDKROT

Traduction et diachronie : enjeux théoriques

THIERRY PONCHON

L'expression de la modalité épistémique dans la traduction par Jean de Meun (*Li Livres de confort de Philosophie*) de la *Consolatio Philosophiæ* de Boèce

REVITAL REFAEL-VIVANTE

Préface du traducteur hébreu médiéval aux œuvres littéraires étrangères au Moyen Âge

TOVI BIBRING

« Quand les loups étaient trilingues » : questions de traduction et d'interprétation d'une fable médiévale

ALAIN CORBELLARI

Michaut, Pauphilet... et Bédier : la querelle d'*Aucassin et Nicolette*

NITSA BEN-ARI

Les traductrices : métaphores de genre et combat de statut

SARA RALIĆ

Métanarration, métalepse et métalangage dans l'œuvre de David Albahari et la voix de ses traducteurs

OLIVIER SOUTET

Traduire pour lire, traduire pour dire. Quelques considérations linguistiques sur le rôle de la traduction du missel de Trente au missel de Vatican II

Diachroniques

n° 9 – 2022

Revue de linguistique française diachronique

Traduction et diachronie

Traduction et diachronie

SORBONNE UNIVERSITÉ PRESSES
Paris

Les SUP sont un service général de la faculté des Lettres de Sorbonne Université.

ISBN édition papier : 979-10-231-0694-7
© Sorbonne Université Presses, 2022

ISBN de ce PDF : 979-10-231-3095-9
© Sorbonne Université Presses, 2023

Mise en page 3d2s (Paris)/Emmanuel Marc Dubois (Issigeac)

SUP

Maison de la Recherche
Sorbonne Université
28, rue Serpente
75006 Paris

tél. : (33) 01 53 10 57 60

sup@sorbonne-universite.fr

<https://sup.sorbonne-universite.fr>

PRÉFACE DU TRADUCTEUR HÉBREU MÉDIÉVAL
AUX ŒUVRES LITTÉRAIRES ÉTRANGÈRES
AU MOYEN ÂGE

Revital Refael-Vivante
Université Bar-Ilan

71

DE LA TRADUCTION ET DU MÉTIER DE TRADUCTEUR

Au Moyen Âge, musulmans, chrétiens et juifs traduisaient des ouvrages de belles-lettres et des traités scientifiques contemporains. Les matériaux littéraires circulaient ainsi de l'Orient à l'Occident et donnaient lieu à des échanges culturels et religieux¹. L'activité des traducteurs juifs commença

- ¹ Je tiens à remercier le Pr. Ora (Rodrigue) Schwarzwald, du Département de langue hébraïque et des langues sémitiques à l'université Bar-Ilan, ainsi que le Pr. Ilan Naham pour leurs remarques pertinentes. Cet article est traduit de l'hébreu par le Dr Colette Salem, qui remercie Haïm Gozal pour son aide. – Sur l'identité culturelle des juifs au Moyen Âge, voir Gad Freudenthal, « L'étude des sciences étrangères et l'identité culturelle juive au Moyen Âge », *Revue européenne des études hébraïques*, 9, 2003, p. 88-83 [en hébreu] ; *id.*, « Transfert culturel à Lunel au milieu du XII^e siècle. Qu'est-ce qui a motivé les premières traductions provençales de l'arabe en hébreu ? », dans Danièle Iancou-Agou et Élie Nicolas (dir.), *Des Tibbonides à Maïmonide*, Paris, Éditions du Cerf, 2009, p. 95-108 [en hébreu] ; *id.*, « Causes and motivations for the emergence of the Translation Movement in twelfth-century Lunel: Judah B. Shaul Ibn Tibbon and his patrons R. Meshullam b. R. Yaakov and R. Asher b. R. Meshullam », dans Avraham (Rami) Reiner, *Ta-Shma, Judaica in memory of Israel M. Ta-Shma*, Alon Shevut, Tevunot Press, t. II, 2011, p. 649-670 [traduit de l'hébreu]. Sur l'influence de la culture espagnole et judéo-espagnole en Provence, voir Yom Tov Assis, « L'exil d'Espagne en Provence: une révolution culturelle et religieuse dans le judaïsme provençal aux

à se déployer aux XII^e et XIII^e siècles et se poursuivit durant toute la période, jusqu'au XV^e siècle². À la fin du XII^e siècle, le besoin de traductions de l'arabe vers l'hébreu se fit sentir en Espagne, avec la diffusion de la culture andalouse parmi les juifs non arabophones³. En conséquence, l'arabe se vit écarté et le rayonnement de la langue hébraïque se répandit, davantage dans le territoire chrétien cependant qu'en Andalousie⁴.

Les membres des communautés juives de Provence, d'Italie et du Nord de la France s'intéressaient, selon certains témoignages, à la littérature étrangère de leur temps⁵. Les érudits juifs (à l'instar des musulmans et des chrétiens) appréciaient les belles-lettres arabes, ainsi que la littérature indienne, très populaire dans l'Europe médiévale, à travers ses traductions arabes. L'influence des littératures indienne et arabe sur certains écrivains juifs du Moyen Âge est manifeste dans les œuvres de ces derniers⁶. En outre, ces auteurs traduisaient vers l'hébreu des ouvrages étrangers,

72

XII^e et XIII^e siècles », *Hispania Judaica*, 7, 2010, p. 7-57 [en hébreu] (section hébraïque); sur la culture des juifs de Provence, Ram Ben-Shalom, *Les Juifs de Provence. Une renaissance à l'ombre de l'Église*, Raanana, Université ouverte hébraïque, 2017, p. 382-412 [en hébreu].

- 2 Parmi les traducteurs éminents, on compte la famille Ibn Tibbon (les « Tibbonides »), originaire d'Espagne mais résidant en Provence. Comme la famille Kimhi, cette famille fut active aux XII^e et XIII^e siècles. Voir Gad Freudenthal, « Causes and motivations for the emergence of the Translation Movement in twelfth-century Lunel », art. cit., p. 649-670; *id.*, « Moritz Steinschneider et les traductions hébraïques au Moyen Âge: ses conceptions historiographiques et leurs effets sur l'étude de l'histoire intellectuelle », *Pe'amim*, 79, 2011, p. 111-119 [en hébreu]; Betsalel Menkin, « Histoire des traductions hébraïques médiévales de Steinschneider », *Pe'amim*, 129, 2011, p. 121-146 [en hébreu]. Sur Juda Ibn Tibbon, Joseph Kimhi et leurs traductions, voir Ram Ben-Shalom, *Les Juifs de Provence*, *op. cit.*, p. 413-444. Sur les traductions en tant que renaissance culturelle, *ibid.*, p. 445-464.
- 3 Dan Pagis, *Changement et tradition dans la poésie profane: Espagne et Italie*, Jérusalem, Keter, 1976, p. 173 [en hébreu].
- 4 *Ibid.*, p. 174.
- 5 Haïm Shirmann, *Anthologie de la poésie hébraïque dans l'Espagne chrétienne et le Sud de la France*, Jérusalem, Éd. Magnes, 1996, p. 240-241.
- 6 Voir Morris Epstein, *Tales of Sendeban: An edition and translation of the Hebrew version of the Seven Sages, based on unpublished manuscripts*, Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1967.

en les adaptant aux goûts et aux conceptions d'un lectorat juif élitiste et cultivé⁷. En Espagne, le travail de traduction s'opérait surtout de l'arabe vers l'hébreu. Des essais, des traités moraux et scientifiques composés par des érudits arabes⁸, ainsi que des ouvrages écrits par des juifs en arabe ou en judéo-arabe furent traduits en hébreu⁹. Des ouvrages de belles-lettres arabes le furent également.

Au Moyen Âge, le terme convenu désignant en hébreu celui qui fait œuvre de traducteur est celui de « scripteur », *ma'atik*, et le titre « Préface du scripteur » désigne en réalité la préface apportée par le traducteur¹⁰.

- 7 Voir Revital Refael-Vivante, « L'influence de *Kalila et Dimna* sur la littérature des proverbes hébraïques », *Aliento*, 3, 2013, p. 45-79.
- 8 Par exemple : Abraham Ibn Ezra traduisit de l'arabe vers l'hébreu un ouvrage d'astrologie ; Shem Tov ben Joseph Falaquera traduisit en hébreu le *Traité des sciences* d'al-Fârâbî ; Kalonymus ben Kalonymus traduisit de l'arabe plusieurs ouvrages de médecine et de mathématiques (1308-1309). Également : Gad Freudenthal, « Introduction: The history of science in medieval Jewish cultures: Toward a definition of the agenda », *Zmanim*, 42, 1992, p. 40-51 [traduit de l'hébreu] ; Yisac Tzvi Langermann, *The Jews and the Sciences in the Middle Ages*, Aldershot, Ashgate, 1999.
- 9 Par exemple Moshé Goshen-Gottstein, « Étude de l'hébreu médiéval arabisé », *Quatrième congrès mondial des sciences du judaïsme* 2, 4, Jérusalem, 1968, p. 109-112 ; *id.*, *Medieval Hebrew Syntax and Vocabulary as Influenced by Arabic*, Jerusalem, Ben Zvi Institute, Yad Ben Zvi and The Hebrew University of Jerusalem, 2006 [traduit de l'hébreu].
- 10 Voir également Aharon Mirsky, *Three Lectures on Translation*, Jerusalem/Tel Aviv, Sifrei Bitsaron, 1999, p. 7 [traduit de l'hébreu] : « En hébreu, le traducteur a deux noms ; l'un : traducteur, et l'autre : traducteur. Le terme *translateur* convient bien à ceux qui nous transmettent en hébreu les écrits des sages et des grands écrivains du monde. En effet, le traducteur ne doit pas écrire un mot hébreu pour un mot étranger, mais il doit déraciner tout le récit de son lieu étranger, le traduire et l'enraciner en hébreu » (nous traduisons). Dans sa traduction de la Bible en judéo-arabe, Saadia Gaon établit un principe selon lequel le traducteur doit rester fidèle à la langue cible et non à la langue source. Il soutient donc que toute traduction est interprétation. Il qualifie sa traduction de *tafsir*, qui signifie en hébreu « éclaircissement, interprétation ». Voir Haggai Ben-Shammaï, « The exegetical and philosophical writing of Saadya Gaon: A leader's endeavor », *Pe'amim*, 54, 1993, p. 64-67, p. 72-75 [traduit de l'hébreu]. Voir aussi Joshua Blau, « On the character of Saadia Gaon's Pentateuch translation », *Ginzei Qedem*, 12, 2016, p. 53-64 [traduit de l'hébreu]. Sur l'importance des préfaces de Saadia Gaon (le traducteur)

Selon Rabbi David Kimhi, l'un des sens de *atak* (racine du mot *ma'atik*, « qui copie, translateur ») dénote « enlever, arracher, déraciner quelque chose ». C'est ainsi que Kimhi interprète le verset du Livre de Job (xxxii, 16) « On leur a enlevé le don des mots [...] ils se tiennent cois, ils n'ont plus rien à répliquer » lorsqu'il écrit : « On le leur a enlevé car ils n'avaient plus rien à répliquer ». Quant au verset « Les proverbes qui suivent [...] ont été colligés par les gens d'Ezéchias, roi de Juda » (Proverbes, xxv, 1), il l'interprète ainsi : « Celui qui translate des livres d'un livre à l'autre sera nommé *translateur*, car il translate et arrache les mots d'un livre à l'autre. Même si les mots du livre source ne sont pas copiés par lui, il fait œuvre de *translateur*¹¹ ». La traduction est donc translation, copie, déracinement, transfert d'une langue à l'autre. Par conséquent, dans la langue hébraïque du Moyen Âge, les termes concernant la traduction ne sont pas toujours bien délimités, et la distinction entre « traducteur », « copiste », « scripteur » et « translateur » n'est pas évidente¹².

à ses commentaires, dans lesquelles il propose pour son commentaire une structure, un éclaircissement sur son approche ainsi que des principes interprétatifs linguistiques et factuels, voir Rina Drory, *The Emergence of Jewish-Arabic Literary Contacts at the Beginning of the Tenth Century*, Tel Aviv, Tel Aviv University, 1988, p. 102, p. 117-123 [traduit de l'hébreu].

- 11 David ben Joseph Kimhi, *Le Livre des racines*, Jérusalem, s.n., 1966, p. 284 [en hébreu] (nous traduisons).
- 12 Roland Barthes distingue quatre fonctions dans l'œuvre d'écriture : celle du scripteur, qui a pour fonction de copier le texte sans rien y ajouter ; du compilateur, dont la fonction est de rassembler des textes et de les organiser selon ses goûts propres : il n'ajoute rien aux textes, mais en les rassemblant, il pose la base d'un choix et de considérations personnelles, et par conséquent le texte final s'en voit modifié ; du commentateur, qui commente le texte et s'y implique afin d'éclaircir celui-ci et de le rendre intelligible ; enfin l'auteur a pour fonction d'exprimer ses idées et ses conceptions. Il se justifiera toujours en s'appuyant sur ses prédécesseurs. (*Critique et Vérité*, Paris, Le Seuil, 1966.) Ces quatre fonctions liées au travail de l'écriture sont présentées par Barthes dans une *continuum*, et se distinguent par la gradation de l'intervention dans le texte, du *scripteur* – qui n'intervient en rien dans le texte – jusqu'à l'*écrivain* – le texte étant alors le fruit de sa création mentale et de son imagination. La définition de l'écrivain selon Barthes exprime la conception de l'originalité au Moyen Âge, qui prône « une escalade des cimes élevées », autrement dit des auteurs précédents. L'originalité est donc perçue comme une modulation

Dans la traduction d'essais, de traités moraux ou scientifiques de l'arabe vers l'hébreu, on peut nettement distinguer deux courants représentant deux approches. Dans l'une, les traducteurs suivent de près la source arabe et s'efforcent d'en rendre le contenu et la forme aussi fidèlement que possible. On compte dans ce courant les Tibbonides et la plupart des traducteurs de la fin de l'époque médiévale. L'autre tendance est constituée par des traducteurs fervents défenseurs de la langue hébraïque, qui tentent autant que possible d'éviter les termes et les structures syntaxiques empruntés à l'arabe, afin de préserver la pureté de l'hébreu classique. Parmi les tenants de cette démarche figurent Abraham Ibn Ezra, Yehuda al-Harizi et Shem Tov ben Joseph Falaquera¹³.

La difficulté qu'il y a à transférer un contenu d'une langue à une autre fait du travail de traduction un art complexe, comme l'avait déjà noté Rabbi Yehouda : « Qui traduit un verset mot à mot est menteur, et qui y ajoute est offensant et impie » (Talmud de Babylone, Kidouchin, 39, A). Cette approche est également confortée dans *Sefer Haiyounim ve Hadiyounim* du rabbin Moïse Ibn Ezra : « Si tu veux faire passer quelque chose de l'arabe en hébreu, saisis-en l'esprit et le sens et ne transfère pas littéralement, car aucune langue ne ressemble à l'autre, comme je l'ai déjà dit. La meilleure solution serait de l'exprimer par un mot *ad hoc* dans sa

des bases traditionnelles, et l'emprunt à des auteurs précédents devient une vertu. Barthes ne définit pas le travail de scripteur comme une œuvre de traduction, et ne considère pourtant pas cette dernière comme l'un des travaux liés à la production d'un livre au Moyen Âge. S'il en est ainsi, quelle est la place du traducteur dans cette répartition des fonctions ? où peut-on le classer ? Concernant des concepts parallèles dans la littérature arabe, voir Roger Ilen, introduction à *The Author and His Doubles: Essays on Classical Arabic Culture*, par Abdelfattah Kilito, New York, Syracuse University Press, 2001, p. 10-11.

13 Gad Ben Ami Sarfati, *Chapitres de l'histoire de l'hébreu, cinquième unité*, Tel Aviv, Université ouverte, 1994, p. 101 [en hébreu]. Voir également les trois systèmes de traduction (traduction littérale, traduction libre et adaptation) d'Itzhak Peretz, préface au *Recueil d'Itiel*, par al-Hariri, Tel Aviv, Mahbarot Lesifrou, 1950, p. 30-31 [en hébreu]. Sur les approches théoriques de la traduction, voir Rachel Weissbrod, *Not by Word Alone: Fundamental Issues in Translation*, Raanana, Université ouverte hébraïque, 2007, p. 15-24 [traduit de l'hébreu].

langue. Si tu n'y arrives pas, ôte-le, car la parole est d'argent mais le silence est d'or¹⁴ ». Pour Ibn Ezra et pour certains autres, l'action de traduire n'est pas purement technique mais constitue une création, exigeant du traducteur de grands talents. À son sens, le renouveau initié par le traducteur lui octroie des droits sur l'œuvre traduite¹⁵.

Quoi qu'il en soit, toute traduction comporte une dimension interprétative¹⁶. Gideon Toury décrit le processus de traduction comme une série d'opérations sous-tendues par un même schème : déconstruction, transfert et construction¹⁷, concluant ainsi un long historique de la traduction.

La tâche de traduction provoquait une réaction ambivalente. D'un côté, elle enrichissait l'univers du lecteur. Mais de l'autre, elle témoignait

- 14 Moïse ibn Ezra, *Kitab al-Muhadarawa al-Mudhakara*, trad. Abraham Shlomo Halkin, Jérusalem, Mekitzey Nirdamim, 1975, p. 177 [en hébreu] (nous traduisons).
- 15 Joseph Dana, *Poetics of Mediaeval Hebrew Literature According to Moshe Ibn Ezra*, Jerusalem, Dvir, 1983, p. 91-93 [traduit de l'hébreu]. Cf. Shimon Sandbank, *Essays on Poetry Translation*, Jerusalem, Bialik Institute, 2017 [traduit de l'hébreu]. Cette approche s'exprime chez Sandbank dans ses traductions de poésie. À son avis, la traduction d'un poème n'est pas une imitation. Il en conclut que « la traduction d'un poème n'est pas un produit de seconde main ; le fossé entre le poème source et le poème traduit n'est pas absolu » (*ibid.*, p. 8 ; nous traduisons). C'est pourquoi il nomme le poème traduit « poème sur un poème ». Le poème traduit « n'est pas un texte subordonné, dont le rôle serait de dupliquer exactement le texte source, mais c'est un poème *per se*, autonome, qui suscite une expérience poétique propre. Il ne s'agit pas d'une fidélité littérale, mais d'une fidélité à l'expérience, même au prix de l'exacte conformité » (*ibid.*, quatrième de couverture).
- 16 En ce qui concerne les commentaires bibliques, on s'appuie par exemple sur la traduction attribuée à Jonathan, la traduction Onkelos, le commentaire de Saadia Gaon.
- 17 Gideon Toury, *Translational Norms and Literary Translation into Hebrew, 1930-1945*, Tel Aviv, Tel Aviv University, 1977, p. 30 [traduit de l'hébreu] : « déconstruction du texte source décomposé en ses éléments, y compris la déconstruction des rapports entre eux ; leur transfert, dépendant de ces liens textuels, en éléments de la langue cible (littérature d'accueil) ; construction du texte traduit par l'insertion d'éléments de la langue de traduction (littérature cible) en des liens textuels et leur transformation en éléments du texte » (nous traduisons).

d'une attirance pour la littérature étrangère. La popularité de la littérature étrangère poussa certains créateurs hébraïques, opposés à cet attrait pour une culture étrangère, à composer des œuvres originales en hébreu, exprimant ainsi une critique du concept même de traduction¹⁸.

Dans son introduction à *Machal hakadmoni*, Itshak ben Saoula déclare explicitement que ce fut là l'une des raisons de la composition de son ouvrage¹⁹. Il déplore que le peuple ait oublié la langue hébraïque, la langue sainte, et qu'il ait été attiré par la littérature étrangère. Il écrit ainsi : « J'ai vu trop de populace / qui l'or d'une langue fleurie embrasse / sollicitant des étrangers les prouesses / des Grecs la sagesse / et les proverbes de nations diverses²⁰ ».

C'est pourquoi il espère que son ouvrage remplacera dans les mains de ses lecteurs cette littérature étrangère de divertissement « et écartera leur soif d'Homère la lecture / et des livres d'Épicure²¹ ». Al-Harizi, qui traduisit les *makamas* d'al-Hariri dans son célèbre *Mahbarot Itiel*, exprime son opposition à la fascination pour la littérature étrangère²². Dans la préface du *Sefer Tahkemoni*, al-Harizi assure en le déplorant

- 18 Concernant la conception de l'originalité au Moyen Âge, par exemple : Dan Pagis, *Poésie profane et ars poetica chez Moché ibn Ezra et ses contemporains*, Tel Aviv, Keter, 1970, p. 101-115 [en hébreu] (pour la question de l'originalité); Israël Levin, « Poésie volée et originalité dans la poésie hébraïque en Espagne médiévale », dans *Recueil Peles*, éd. Nourit Gouvrin, Tel Aviv, Université de Tel Aviv, 1980, p. 319-377 [en hébreu]. Voir également Abdelfattah Kilito, *Author and His Doubles: Essays on Classical Arabic Culture*, New York, Syracuse UP, 2001, p. 17-23; Gustave Edmund von Grunebaum, « The concept of plagiarism in Arabic Theory », *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 3, n° 4, 1944, p. 234-253; *id.*, « The spirit of Islam as shown in its literature », *Studia Islamica*, 1, 1953, p. 101-119.
- 19 Voir Revital Refael-Vivante, *A Treasury of Fables. Isaac ibn Sahula's Meshal Haqadmoni: Text and Context*, Ramat Gan, Bar-Ilan UP, 2017 [traduit de l'hébreu].
- 20 Itshak ben Shlomo ibn Saoula, *Fables from the Distant Past*, Tel Aviv, Mahbarot Lesifrouit, 1952, p. 5 (édition vocalisée, avec 79 illustrations, et une postface d'Israël Zmora) [en hébreu].
- 21 *Ibid.*, p. 7. Voir également Revital Refael-Vivante, « Author's introduction in the Hebrew *maqma* and its variations », *Bikoret veParchanout*, 39, 2006, p. 137-138 [en hébreu].
- 22 Voir al-Hariri, *Recueil d'Itiel*, trad. Yehouda al-Harizi, Tel Aviv, Mahbarot Lesifrouit, 1950 [en hébreu].

que la traduction des *makamas* d'al-Harizi sert la culture arabe et non la culture hébraïque. Même s'il couvre de louanges la littérature arabe et al-Harizi lui-même, il considère que la traduction constitue une trahison des intérêts culturels hébraïques. L'ouvrage *Sefer Tahkemoni* est, en ce qui le concerne, une rédemption de la traduction, et une réaction adéquate à l'« *Arabyyia* », comme il l'écrit²³ : « je me suis empressé de garder des vignes étrangères / et mes propres vignes ai laissées en jachère²⁴ ». Outre la critique de l'attrait d'une littérature étrangère de divertissement, on perçoit une réprobation de l'abandon de la langue hébraïque, lui-même une conséquence de cette fascination pour la littérature étrangère.

78 Et de fait, l'un des motifs de la création d'ouvrages originaux en hébreu fut une fidélité farouche à la langue hébraïque et le désir d'augmenter le prestige de celle-ci²⁵.

Pourquoi alors les traductions prirent-elles un tel essor, en dépit d'une approche ambivalente à leur égard ? Une explicitation s'effectuera ici à travers l'étude de trois préfaces de traducteurs hébraïques d'ouvrages de belles-lettres étrangères médiévales, en se focalisant sur leurs propres points de vue. L'analyse des préfaces nous renseigne sur les problèmes posés aux traducteurs au cours de leur travail, ainsi que sur les solutions trouvées.

On peut en fait apprendre de ces préfaces la manière dont ces traducteurs ont choisi de présenter leur création²⁶. En outre, l'analyse d'une préface

23 Sur les expressions de la « rivalité culturelle » et d'autres formulations pour ou contre l'« *Arabyyia* » (la suprématie de la culture arabe), voir Nehamia Allony, « L'*Agron* vs l'*Arabyyia* », dans Ben Sion Louria (dir.), *Zer Li'Gvurot*, Jérusalem, Kiryat Sefer, 1980, p. 465-474 [en hébreu]; *ead.*, « La réaction de Moïse Ibn Ezra à l'*Arabyyia* dans *Le Livre des réflexions et des débats d'Ibn Ezra* », *Tarbiz*, 42, 1973, p. 97-112; *ead.*, « Expression de la lutte contre l'*Arabyyia* dans la littérature médiévale », dans Haim Rubin (dir.), *Le Livre de Meir Wallenstein*, Jérusalem, Ha'hevra Leheker Hamikra Be'Israël, 1979, p. 80-136 [en hébreu].

24 Joseph Yahalom et Naoya Katsumata, *Tahkemoni or the Tales of Itehan the Ezrahite*, Jerusalem, Ben Zvi Institute, 2010, p. 78 [traduit de l'hébreu].

25 Voir Revital Refael-Vivante, « Author's introduction in the Hebrew *maqma* and its variations », art. cit., p. 133-137.

26 Par exemple, les préfaces écrites par Juda Ibn Tibbon à ses traductions de l'arabe du *Devoir des cœurs* de Bahya Ibn Paquda, du *Livre des croyances et convictions* [en hébreu] de Saadia Gaon, du *Livre des broderies* [en hébreu]

nous renseigne d'une certaine façon sur les motifs, les tendances et les objectifs du traducteur telles qu'il les conçoit. Il est également question des rapports complexes du traducteur à l'œuvre étrangère et de son adaptation au public cible juif. Les trois préfaces concernées sont les suivantes : celle qu'Abraham Ibn Hasdai apporte à l'ouvrage *Ben Hameleh veHaNazir* (*Le Fils du roi et le moine*, XIII^e siècle) ; la préface donnée par Jacob ben Eleazar à l'ouvrage *Kalila et Dimna* (XIII^e siècle) ; et enfin celle de Kalonymus ben Kalonymus à l'ouvrage *Igeret Baalé Haim* (*Traité des animaux*, XIV^e siècle). Le travail de traduction nécessite que l'on étudie également la préface de l'auteur de l'œuvre originale, en comparant cette préface à celle du traducteur, afin de mieux expliciter le statut de la nouvelle production.

PRÉFACE DU TRADUCTEUR ABRAHAM IBN HASDAI À L'OUVRAGE *BEN HAMELEH VEHANAZIR*

Cette œuvre décrit la jeunesse du Bouddha et le long processus de son éducation par un moine, qui lui enseigne la morale et les bonnes manières²⁷. Le traducteur Ibn Hasdai²⁸ propose trois préfaces : la première est celle du traducteur (« le dit d'Abraham HaLevi fils du défunt Hasdai ») ; la

et du *Livre des racines* [en hébreu] (livre de grammaire du Rav Jona Ibn Djanah), du *Kuzari* [en hébreu] de Juda Halevi. De même, les préfaces apportées par Samuel Ibn Tibbon à sa traduction des œuvres de Maïmonide, comme *Le Guide des égarés* [en hébreu]. Sur la langue des traducteurs, voir Ben Ami Sarfati, *Chapitres de l'histoire de l'hébreu, cinquième unité, op. cit.*, p. 29-48.

- 27 Sur l'ouvrage et ses sources, voir Abraham Ibn Hasdai, *The Son of the King and a Nazarite*, éd. Abraham Meir Habermann, Tel Aviv, Mahbarot Lesifrut, 1951, p. 403-409 [traduit de l'hébreu] ; *id.*, *The Son of the King and a Nazarite*, éd. Ayelet Oettinger, Tel Aviv, The Haim Rubin Tel Aviv UP, 2012, p. 29-54 [traduit de l'hébreu]. Sur les sources arabes de l'ouvrage, voir Yehuda Ratsabi, « Études des sources arabes de *Ben Hameleh veHaNazir* », dans Zvi Malahi (dir.), *Shai Le'Heyman. Recherches sur la littérature hébraïque médiévale*, Jérusalem, Reuven Mass., 1977, p. 279-317.
- 28 Sur Abraham Ibn Hasdai et son œuvre littéraire, voir Haïm Shirmann, *Anthologie de la poésie hébraïque dans l'Espagne chrétienne et le Sud de la France, op. cit.*, p. 256-273.

deuxième, celle du traducteur du grec vers l'arabe (« le dit du traducteur de cet ouvrage du grec vers l'arabe »); et enfin la troisième est la préface de l'auteur (« le Grec »). Ce triple choix marque la chaîne de transmission du texte grec à l'arabe et de l'arabe à l'hébreu²⁹. Nous étudierons les deux premières préfaces, et comparerons en particulier celle d'Ibn Hasdai avec celle du traducteur du grec vers l'arabe.

PRÉFACE DU TRADUCTEUR HÉBREU³⁰

80 Ibn Hasdai débute par une critique virulente de manifestations sociales désastreuses dont il est témoin dans son entourage. Dans cette réalité difficile et obscure, les justes sont dédaignés, aucune différence ne s'instaure entre l'homme honorable et l'homme méprisable. C'est là une société où l'argent importe davantage que la sagesse. La foi et le bon sens ont disparu, la tradition ancestrale est oubliée. Ibn Hasdai critique avec impétuosité cette société matérialiste et superficielle, préoccupée de futilités, une société qui s'est détournée de l'héritage de ses ancêtres, qui s'est adonnée aux vices, le pire étant le vice du mensonge, le non-respect des promesses et des vœux. Ces vices sont pratiqués par des malhonnêtes et des fourbes sans vergogne. Ibn Hasdai juge sévèrement ce phénomène et adjure

29 À ce propos, voir Gad Ben-Ami Sarfati, « Rapprochement de l'hébreu aux langues européennes par l'intermédiaire de l'arabe », *Mehkarim Belachon A*, 1985, p. 251-260 [en hébreu]. Sur les éditions de *Ben Hameleh veHaNazir* et ses traductions, voir Abraham Ibn Hasdai, *Ben Hameleh veHaNazir*, éd. Abraham Meir Habermann, p. 346-360. Sur l'ouvrage et ses avatars, voir la préface d'Ayelet Oettinger à sa propre édition : Abraham Ibn Hasdai, *The Son of the King and a Nazarite*, éd. cit., p. 29-54. La première traduction en latin, en 1048, changea le titre de l'œuvre en *Barlaam et Jossaphat*, p. 30. Sur cette version, voir Ram Ben-Shalom, *Les Juifs de Provence*, op. cit., p. 478-479. Voir également Ayelet Oettinger-Salama, « *Barlaam and Jossaphat* by Euthymius and *The Son of the King and a Nazarite* by Ibn Hasdai: Affinity and distinction », *Aliento*, 3, 2013, p. 309-326; Tessa Calders i Artis, « The Hebrew version of the legend of Barlaam and Josaphat in Catalonia », dans Matthias Meyer et Constanza Cordoni (dir.), *Barlaam und Josaphat*, Berlin, De Gruyter, 2015, p. 59-83.

30 Abraham Ibn Hasdai, *The Son of the King and a Nazarite*, éd. Ayelet Oettinger, p. 1-7.

celui qui veut adopter une conduite juste et vraie de ne pas emprunter ces voies. Il conclut par un poème assurant qu'une promesse violée est pire que la mort. Il cite également les paroles d'un « sage arabe » soutenant qu'être forcé de recourir aux bienfaits d'autrui est pire que la mort. Ibn Hasdai critique les méchants, ces mielleux hypocrites. Il critique les plagiaires qui volent les métaphores poétiques et les contes, s'en proclament les auteurs et s'en glorifient, nuisant ainsi aux personnes de savoir et de sagesse. Le traducteur déplore le déclin de la poésie, de la fable, de la langue même, de la sagesse et de la morale. Cette situation sociale désespérée est le motif principal de sa traduction.

Ensuite, Ibn Hasdai présente ses motivations et les étapes de sa traduction.

Fables, poésies et énigmes antiques sont formatrices et consolatrices

Voyant ceci je les pris en pitié / et d'eux me suis soucié / déclarant en vérité : chez les Anciens j'irai / pour y chercher des trésors cachés / paroles des sages et leurs secrets / j'y trouverai du nouveau pour secouer la somnolence de la stupidité / et la torpeur de l'oisiveté / car selon le dicton des puissants : chaque renouveau est délicieux et plaisant³¹.

Cette situation sociale difficile émut Ibn Hasdai et le poussa à chercher dans les trésors antiques des paroles de sagesse, des fables, des poésies et des énigmes nouvelles pour secouer le peuple de « la somnolence de la

31 *Ibid.*, p. 6. L'idée incluse dans le dicton « chaque renouveau est délicieux et plaisant » (autrement dit, dans chaque étude et acquisition de savoir, il y a plaisir et joie) se retrouve plus tard chez le Rav Bahia, qui composa en 1291 son commentaire de la Tora : « il voit que le repos est bon... » Genèse, XLIX, 15 – Parvenir à la connaissance pleine et entière de l'Éternel n'est possible que par la joie et la sérénité ». Il est intéressant de comparer ce concept à celui figurant dans le *Livre des principes* du Rav Joseph Albo (Espagne, xv^e siècle). À propos de l'amour de l'Éternel et de l'acquisition de la sagesse, Albo écrit : « Plus haut le prix de la chose désirée, plus grands la joie et le plaisir dans la chose atteinte » (*Livre des principes* [*Sefer ha-'ikarim le-Rabi Yosef Albo*], éd. Eleazar Chavid, Jérusalem, Institut Bialik, 1967, p. 153 [en hébreu]; nous traduisons).

stupidité », autrement dit de l'ignorance, car dans chaque découverte on trouve du plaisir et de la joie. Ibn Hasdai a donc cherché les matériaux d'une littérature pour les translater dans une autre, afin que son public cible puisse en profiter, et gagne accès à une littérature instructive. Il exploite intelligemment ses dons linguistiques pour éveiller le peuple et édifier le lecteur par les leçons morales que celui-ci en tirera, autrement dit par des plaisirs intellectuels.

Recherche du texte approprié

82

J'ai cherché et examiné, j'ai peiné et j'ai trouvé cette narration / de tant de splendeurs enchantée / qui parle en dialecte et en langue étrangère / modeste et princière / vierge intouchée, enchanteresse / j'en ai découvert la sagesse / et suis tombé amoureux de sa beauté³².

Ibn Hasdai s'est donné beaucoup de peine et lorsqu'il a trouvé le texte convenable, il l'a qualifié de « narration ». Il explique que cette narration est écrite dans une autre langue et la loue d'être originale, intouchée comme une vierge qui n'a pas connu d'homme. Il délivre ce texte vierge par sa traduction, l'approfondit, l'admire et l'adopte.

Louange du texte : ses qualités et ses avantages

L'œuvre est superbe, magnifique, elle enrichit ses lecteurs comme un arbre donnant ses doux fruits. La sagesse contenue dans ce texte est comme un fruit rassasiant, comme un remède à la maladie (maladie de la bêtise). L'œuvre est donc salvatrice, délivrance intellectuelle et morale pour ceux qui suivront ses voies et mettront en application sa sagesse.

« Judaïsation » du texte original et adaptation à son public cible

Ibn Hasdai « judaïse » le texte pour l'adapter à un public cible juif :

32 Abraham Ibn Hasdai, *The Son of the King and a Nazarite*, éd. Ayelet Oettinger, p. 7 (nous traduisons).

J'ai dépouillé sa robe de prisonnière / je m'orne de son anneau de nez et de sa misère / pour montrer aux peuples, aux puissants / sa beauté et son éclat éblouissant / arbre de vie pour ceux qui lui obéissent³³.

« J'ai dépouillé sa robe de prisonnière » constitue une métaphore de l'adaptation de l'œuvre aux destinataires juifs. Le traducteur ôte les traces étrangères représentatives de la culture et de la langue non juives. Il peut désormais se glorifier d'une création neuve et en présenter *urbi et orbi* la beauté. Ce n'est qu'après avoir « cashérisé » l'œuvre, l'avoir adaptée au public juif, qu'il peut la révéler à tous et même la comparer (métaphoriquement) à « l'arbre de vie », image de la Tora et de ses disciples.

83

PRÉFACE DU TRANSLATEUR ARABE³⁴

Le traducteur hébreu a décidé de traduire également la préface du traducteur arabe (qui a traduit l'ouvrage du grec). La traduction vers l'hébreu témoigne ainsi de l'importance de la source arabe pour Ibn Hasdai. Il écrit : « le dit du translateur de cet ouvrage du grec vers l'arabe³⁵ » :

- a. il a loué et glorifié Dieu ;
- b. il a trouvé et nommé l'ouvrage : « je déclare que j'ai trouvé / cet ouvrage, appelé : *Ben Hameleh veHaNazir*³⁶ » ;
- c. il a étudié l'ouvrage et ses difficultés : le traducteur arabe présente ses raisons, ses explications, concernant son processus de travail. Il explique qu'il a approfondi le livre, qu'il l'a étudié scrupuleusement, réussissant même à séparer le début de la fable de sa fin (le traducteur révèle que le texte grec posé devant lui était non ordonné, et la fable – autrement dit le récit, ou le chapitre – s'emmêlait avec une autre fable, ce qui ne

33 *Ibid.*

34 *Ibid.*, p. 9-12.

35 *Ibid.*, p. 9.

36 *Ibid.*

manquait pas d'embarrasser le lecteur et de rendre la compréhension malaisée) ;

- d. nouvel apport du traducteur arabe : le traducteur arabe assure qu'il a initié une nouvelle contribution en créant une structure de sections pour cet ouvrage. Il a réorganisé le texte, en établissant des sections et en leur donnant un titre qui annonce leur contenu – et ce, afin de faciliter pour le lecteur la recherche d'un fragment désiré³⁷ ;
- e. structure du texte : liste des trente-cinq sections de l'ouvrage, accompagnées de titres décrivant leur contenu.

PRÉFACE DE L'AUTEUR (GREC)

Dans cette préface, traduite, est décrit le cadre narratif de l'œuvre, qui constitue l'exposition. La préface de l'auteur grec débute par les mots : « dit l'auteur », puis elle déroule la structure narrative de l'ouvrage tout entière. Il était une fois, dans un lointain passé, en Inde, un méchant roi, dénué d'intelligence, orgueilleux, qui se vantait de ses richesses et de sa puissance. Au fil du temps, son arrogance augmenta et il devint un terrible despote. Il faisait régner la terreur autour de lui, n'écoutait aucun conseil, ne prisait que ses propres jugements et ses idées à lui. Il se livrait à ses plaisirs et à ses passions. Il se mit à brimer la religion précieuse et la vraie foi, et fonda son royaume sur l'adoration des idoles³⁸. Cette préface ne fait absolument pas entendre la voix du traducteur, qui ne détaille pas ses motifs.

La préface de l'auteur est naturellement fort différente des préfaces des translateurs. Le traducteur arabe traite de l'organisation de l'œuvre, de la séparation entre les fables et de l'insertion de sections et de titres. Par cette

37 La présentation de la structure du texte, de ses diverses parties, de ses sections, etc. était chose répandue dans la culture musulmane déjà en Orient. Elle reflète des considérations didactiques d'accessibilité au texte. Voir par exemple la préface apportée par Saadia Gaon à son ouvrage *Le Livre des croyances et convictions* [en hébreu], et les *Devoirs des cœurs* de Bahya Ibn Paquda.

38 Abraham Ibn Hasdai, *The Son of the King and a Nazarite*, éd. Ayelet Oettinger, p. 13-16.

rédaction technique, il contribue à la structure de l'œuvre qui constitue une grande aide aux traducteurs postérieurs. Le traducteur Ibn Hasdai, quant à lui, se préoccupe d'adapter le texte aux conceptions juives de ses lecteurs et se concentre sur les aspects religieux et moraux de l'œuvre dont il a déjà reçu la structure formelle du traducteur arabe.

PRÉFACE DU TRADUCTEUR JACOB BEN ELEAZAR À L'OUVRAGE *KALILA ET DIMNA*

*Kalila et Dimna*³⁹ était une œuvre très célèbre à l'époque médiévale. Elle fut composée à l'origine en sanscrit, sans doute au IV^e siècle, puis elle fut étoffée et attribuée à Bidpai (Burdubén). La version connue de *Kalila et Dimna* en Europe médiévale n'était pas la version originale, mais une traduction arabe, en une superbe prose, du poète persan Abdallah Ibn Al-Muqaffa. À partir de cette traduction arabe, l'œuvre fut traduite au Moyen Âge en diverses langues, y compris en hébreu. Au cours des années, les versions sanscrite et arabe se perdirent, et il ne subsista que les traductions. Quoi qu'il en soit, la version hébraïque médiévale est antérieure aux versions européennes du Moyen Âge⁴⁰.

Deux traductions hébraïques médiévales de ce recueil sont connues à ce jour, toutes deux publiées à Paris par Joseph Derenbourg en 1881⁴¹. L'édition de Derenbourg inclut une traduction attribuée au sage

39 *Kalila et Dimna* est une œuvre littéraire riche et variée, incluant des fables animalières, des récits et des essais. L'ouvrage comprend cinq parties. Dans la première figurent deux chacals, l'un nommé Kalila et l'autre Dimna, d'où le nom de l'œuvre. Notons également que ces noms de Kalila et Dimna sont des déformations des noms originaux en sanscrit, Karteka et Damneka. L'original en hindou de l'ouvrage se perdit, et le livre devint une partie du *Pantchatantra*, autrement dit *Les Traités*, un recueil antique de récits dont on ignore la date de composition. Sur cet ouvrage, voir Revital Refael-Vivante, « L'influence de *Kalila et Dimna* sur la littérature des proverbes hébraïques », art. cit., p. 45-46.

40 Haïm Shirmann, *Anthologie de la poésie hébraïque dans l'Espagne chrétienne et le Sud de la France*, op. cit., p. 242.

41 Joseph Derenbourg, *Deux versions hébraïques du livre de Kalilah et Dimnah*, Paris, F. Vieweg, 1881.

Rav Yoel⁴², et une autre composée par Jacob ben Eleazar. Dans cette édition, les deux traductions hébraïques ne sont pas complètes⁴³.

Selon Carl Brockelmann, la traduction hébraïque du Rav Yoel est probablement basée sur le texte arabe d'Abdallah Ibn Al-Muqaffa⁴⁴. Cette traduction du Rav Yoel est de grande importance, étant donné qu'elle fut traduite en latin pour le cardinal Ursinus⁴⁵ par Jean de Capoue, juif converti au christianisme. La traduction latine de Jean de Capoue constitua à son tour la source des traductions postérieures de cette œuvre dans les langues européennes.

La traduction de ben Eleazar se trouve à Oxford⁴⁶. Dan Pagis estime que la traduction vers l'hébreu de ben Eleazar a été effectuée à partir

- 42 La traduction attribuée au Rav Yoel se trouve à la Bibliothèque nationale à Paris (Hébreu 1282 [xiv^e siècle], fol. 38-218). Haïm Shirmann, qui ne cite pas le nom du Rav Yoel, pense qu'il s'agit d'un auteur anonyme (*Anthologie de la poésie hébraïque dans l'Espagne chrétienne et le Sud de la France*, op. cit., p. 245). Ezra Fleischer affirme catégoriquement que si Derenbourg attribue la traduction anonyme au Rav Yoel, c'est sur la foi de sources douteuses. Néanmoins, cette affirmation ne repose sur aucune base. (*Ibid.*, p. 248, note 105).
- 43 Les deux manuscrits (celui de ben Eleazar et celui attribué au Rav Yoel) furent écrits au xv^e siècle en écriture cursive ashkénaze. Chronologiquement, on ne sait lequel a précédé l'autre. Les deux traductions hébraïques de *Kalila et Dimna* sont illustrées, avec dans l'une et dans l'autre des titres indiquant l'endroit de l'illustration demandée, avec des directives destinées à l'illustrateur. On ignore également quelle source arabe a été utilisée pour chacune des traductions. De manière probablement aléatoire, la traduction de R. Eleazar est plus ou moins interrompue au point où commence la traduction attribuée à R. Yoel. En outre, dans la traduction attribuée au Rav Yoel, il manque la préface (les préfaces), ainsi que la première et la deuxième section. Cette traduction débute en effet au milieu ou dans le deuxième tiers de la troisième section. Quant à la traduction de ben Eleazar, elle commence par plusieurs préfaces incluant également des poèmes, et se termine au milieu de la quatrième section (dite « section des corbeaux »).
- 44 Carl Brockelmann, *Encyclopaedia of Islam 1913-1936*, s.v. « Kalila wa-Dimna ».
- 45 Joseph Derenbourg a publié en 1887 une traduction en latin de *Kalila et Dimna* (*Directorium humanae vitae: alias parabola antiquorum sapientium*, Paris, F. Vieweg).
- 46 Le manuscrit est conservé dans la section manuscrite de la Bodleian Library d'Oxford, Neubauer 4/2384 (xv^e siècle, écriture cursive ashkénaze).

d'une autre version arabe, et non pas à partir de celle d'Abdallah Ibn Al-Muqaffa⁴⁷. Qui plus est la traduction complète par ben Eleazar de l'ouvrage *Kalila et Dimna* n'a pas été découverte à ce jour. Dans une préface qui a été retrouvée, on découvre des renseignements importants sur l'envergure du recueil et ses sections, qui permettent de déduire des faits considérables relatifs à la traduction.

La préface de la traduction par ben Eleazar de *Kalila et Dimna* est composée de trois parties.

DANS LA PREMIÈRE PARTIE, TROIS POÈMES INTRODUCTIFS

Premier poème

de *Kalila et Dimna* l'ouvrage / voyez les maintes fables et les adages⁴⁸

Deux tendances s'expriment dans ce premier poème : le traducteur se glorifie de son travail d'une part ; d'autre part, son approche polémique vise à rivaliser avec la culture arabe par le biais de cette traduction hébraïque. Cette approche exprime la controverse culturelle entre les partisans de l'« *Arabbiyya* » et ceux de la « *Chaoubia* » quant à la suprématie de la culture arabe. Ben Eleazar explique qu'il a « purifié » le livre et l'a explicité (sans doute dans le sens de « traduit ») de l'arabe en hébreu. La traduction en hébreu a sanctifié l'ouvrage et l'a converti en livre saint.

Voir Ángeles Navaro Piero, « La version hebrea de *Calila y Dimna* de Ya'aqob ben El'azar », dans Judit Targarona and Ángel Sáenz Badillos (dir.), *Jewish Studies at the Turn of the 20th Century*, 1, *Biblical, rabbinical, and medieval studies*, Leiden, Brill, 1999, p. 468-475.

47 Dan Pagis, *Changement et tradition dans la poésie profane*, op. cit., p. 222.

48 Joseph Derenbourg, *Deux versions hébraïques du livre de Kalilah et Dimnâh*, op. cit., p. 312.

Deuxième poème

ce livre que Jacob ben Eleazar a copié / à la langue des Hébreux⁴⁹

Dans ce deuxième poème, ben Eleazar ajoute des détails concernant l'œuvre. Elle fut composée par des sages de l'Inde ; il s'agit d'un livre de morale qui traite de fables animalières. Il instruira les vieux et amusera les jeunes, et peut donc se lire à deux niveaux. L'ouvrage abonde en paroles de sagesse. Derechef, ben Eleazar souligne qu'il a traduit l'ouvrage en hébreu.

88

Troisième poème

« Son père visionnaire l'appela Benveniste (*Bienvenido* en espagnol et en français *Bienvenu*), et comme son nom, ses œuvres sont bénies⁵⁰ » : poème-dédicace à Jacob Benveniste, que le traducteur loue et auquel il dédie l'ouvrage.

DANS LA DEUXIÈME PARTIE, DEUX PRÉFACES DU TRADUCTEUR BEN ELEAZAR

Première préface brève

Elle débute par les mots : « discours de Jacob ben Eleazar [...] gloire et bénédiction⁵¹ », et comprend trois thèmes : (a) louanges au Rav Benveniste ; ben Eleazar commence par louer la générosité, l'intelligence et l'illustre famille du Rav médecin Benveniste, qui était en effet le descendant du Rav Hiya Ladian « racine de l'intelligence et tronc de la foi⁵² » ; (b) ben Eleazar signale que le motif de cette opération est la demande du Rav Benveniste, qui l'a prié de traduire l'œuvre de l'arabe vers l'hébreu, la langue sainte ; (c) il conclut par des louanges et des bénédictions adressées à l'Éternel.

49 *Ibid.*

50 *Ibid.*, p. 313.

51 *Ibid.*

52 *Ibid.*

Deuxième préface plus longue

Elle débute par les mots : « discours de Jacob ben Eleazar [...] paroles justes et plaisantes⁵³ ». Dans cette préface, ben Eleazar explique pourquoi les sages de l'Inde ont composé *Kalila et Dimna* : ils erraient dans les ténèbres, car ils n'avaient pas de prophètes pour leur dicter des lois (suggérant ainsi qu'ils n'avaient pas de Tora). Très intelligents, ils décidèrent de chercher une solution à leur détresse, pour les guider dans la voie juste.

Ils étudièrent le monde et virent les merveilles de la Création : le ciel et les étoiles, les prodiges de la nature, la terre et ses habitants, et se demandèrent qui créa le monde et y fit régner l'ordre et les lois. Ils implorèrent de voir le Créateur du ciel et de la terre, et prièrent pour qu'un de Ses anges leur montre la voie juste, mais cela n'arriva pas.

Dans leur désarroi, ils choisirent de composer par eux-mêmes un recueil de fables morales sélectionnées, qui serait pour eux et pour leur peuple une sorte de Tora et un code des lois. Ils composèrent une œuvre de morale et de sagesse et la nommèrent *Kalila et Dimna*.

Les fables qui y sont contenues revêtent une importance cruciale, et l'ouvrage est une sorte de *Tora* et de *Loi pour les dirigeants*⁵⁴. Sur le plan didactique, le livre est composé de fables animalières, où jeunes et vieux peuvent apprendre la sagesse à chaque étape de leur vie. L'adolescent s'instruira facilement et agréablement, et le vieillard pourra approfondir les secrets de l'ouvrage et ses énigmes. Chaque lecteur doit absolument l'étudier sérieusement et attentivement. Ben Eleazar rapporte ici deux récits pour souligner cet aspect. Le premier s'intitule « L'homme qui trouva un trésor dans le désert ». C'est le récit d'un homme qui demande qu'on l'aide à apporter jusqu'à sa demeure un trésor qu'il a trouvé, mais de méchants hommes le bernent et s'enfuient avec le trésor⁵⁵. La leçon à tirer est la suivante : l'ouvrage est comme un précieux trésor qu'il faut

53 *Ibid.*, p. 313-318.

54 Sur le sens de la fable comme outil didactique, voir par exemple Revital Refael-Vivante, *A Treasury of Fables*, *op. cit.*, p. 169-176.

55 Joseph Derenbourg, *Deux versions hébraïques du livre de Kalilah et Dimnah*, *op. cit.*, p. 313-318.

conserver à tout prix et garder dans son cœur. Celui qui s'en abstient finira comme dans le deuxième récit : « L'histoire de l'élève et du rouleau de sagesse ». Il s'agit d'un élève qui demanda à un sage qu'il lui enseigne des perles de sagesse ; ce dernier inscrit sur un rouleau, que l'élève lit et apprend par cœur. Un jour, l'élève arrive au lieu d'études (« beth midrash ») et se vante de pouvoir lire ce rouleau, mais il le lit tout de travers, car il ne l'a pas vraiment compris⁵⁶. La leçon à tirer de ce récit est qu'étudier et rabâcher sans comprendre n'apporte ni profit ni joie. Le récit fait sans doute indirectement allusion au travail de traduction.

Une traduction simultanée exacte – parallèle à la répétition, à la récitation ou à la copie – peut brouiller le sens et la compréhension du texte⁵⁷.

90 Le traducteur ben Eleazar justifie dès l'abord sa traduction de l'ouvrage vers l'hébreu. Il explicite son travail : selon lui, il est impossible de convertir littéralement un texte d'une langue à l'autre. Cela risque en effet de brouiller le sens du texte ; le traducteur déclare donc qu'il a parfois abrégé et parfois étoffé le texte, afin de rester fidèle au sens et au message⁵⁸.

56 *Ibid.*, p. 315.

57 Voir par exemple Joshua Blau, « The linguistic character of Saadia Gaon's translation of the Pentateuch », *Oriens*, 36, 2001, p. 1-19; Ilan Nahem, « *Aluqa* as "nothing" and its use in polemics with the Karaites: A study of Saadia's commentary on Proverbs 30:10-17 », dans Yoel Kramer and Mickael Wexler (dir.), *Pesher Naḥum: Texts and Studies in Jewish History and Literature from Antiquity through the Middle Ages*, Chicago, The Oriental Institute, 2012, p. 1-10.

58 Dans sa missive à Samuel ibn Tibbon, Maïmonide détaille explicitement ce sujet et les normes de traduction qu'il suggère restent encore pertinentes aujourd'hui. Je remercie Naham Ilan pour cette remarque. Maïmonide écrit par exemple dans cette missive : « celui qui veut traduire d'une langue à l'autre en traduisant au mot à mot, et conserver l'ordre du texte et du contenu, prendra bien de la peine, mais sa traduction sera mal venue et exécutable, et ce n'est certes pas ainsi qu'il faut procéder. Le traducteur d'une langue à l'autre devra au contraire bien pénétrer le texte dès l'abord, puis il commentera ce qu'il en a saisi et le clarifiera au maximum. Pour ce faire, il devra parfois utiliser un seul mot pour substituer toute une phrase de l'original, et vice versa ; ajouter ou supprimer des termes, jusqu'à ce que tout soit organisé, clair, et compréhensible dans la langue de traduction » (« Responsum de Maïmonide, Missive de Maïmonide à Shmuel Ibn Tibbon », dans *Missives de Maïmonide*, éd. Moshé ben Maïmon, Leipzig, 1859.

Ben Eleazar expose en outre un concept fondamental en traduction : le traducteur doit respecter le texte original, afin que ses résultats ne lésent pas l'essence de l'œuvre, son contenu et sa beauté. Il doit donc louer le texte original avant d'entamer son travail de traduction⁵⁹. Il est fréquent de trouver des éloges de l'œuvre et de ses qualités dans les préfaces de traducteurs, tout comme dans les préfaces des œuvres originales. Ben Eleazar renforce l'importance de l'œuvre en tant que *source de sagesse* inépuisable ; une œuvre que l'on peut approfondir et étudier jour et nuit, à tout âge et dans toute situation. L'association avec la Tora est évidente. Il est donc loisible de penser que cet argument insiste sur la valeur de la traduction de cet ouvrage, sans toutefois contredire les conceptions juives. Bien au contraire, on obtient ici une adéquation parfaite entre le livre traduit par ben Eleazar et les conceptions juives religieuses et morales.

Cette approche se confirme par la suite, lorsque ben Eleazar fait derechef l'apologie des vertus de la sagesse. Il affirme que la sagesse n'est pas une simple connaissance théorique abstraite, et qu'elle doit se mettre en pratique. La sagesse doit être énoncée et entendue. Un sage étudie sans cesse, car « la sagesse fait revivre les sages ». Sagesse et savoir doivent être concrétisés, en alliant discernement et action. Pour renforcer ses dires, ben Eleazar rapporte un récit, dont la leçon est que si la sagesse n'est pas appliquée, elle perd toute utilité ; pire encore : elle mène à l'échec. Le récit de « L'homme qui reçut la visite d'un voleur » évoque un homme, couché dans son lit, qui entend un voleur tentant de s'introduire chez lui. Cet homme décide de ne rien faire et d'attendre que le voleur agisse pour pouvoir le prendre sur le fait.

Il attend et finit par s'endormir. Durant son sommeil, le voleur entre chez lui et s'enfuit avec le butin⁶⁰. Morale de cette histoire : la sagesse doit s'exprimer par une action immédiate, qui ne doit être ni repoussée ni laissée à l'état de simple pensée.

59 Joseph Derenbourg, *Deux versions hébraïques du livre de Kalilah et Dimnah*, *op. cit.*, p. 314.

60 *Ibid.*

Ben Eleazar élargit son propos en comparant la sagesse à un arbre, et la bonne et juste action à un fruit. Il met en garde contre les mauvais instincts et les passions, qui risquent de dominer l'esprit et de perdre l'homme. Il propose l'image d'un malade qui sait que certaines nourritures peuvent l'aider et le guérir, alors que d'autres risquent de lui nuire. Et pourtant, ce malade choisit les nourritures nocives, car ses appétits triomphent de son esprit. C'est tout comme un sage qui guide un aveugle, et qui trébuche soudain : le sage et l'aveugle tombent alors tous deux. La faute et la responsabilité incombent au sage, qui n'a pas prévenu l'aveugle de l'existence d'un obstacle. Autrement dit, celui qui ne se sert pas de son intelligence se conduit comme un aveugle⁶¹.

92 Ben Eleazar met en valeur également le lien entre l'intelligence, les vertus et la conduite de l'homme. Il conseille à l'homme de purifier son cœur de tout mal. L'intelligence de l'homme ne peut pas servir alors que celui-ci est noué dans le dévergondage. Le sage ne peut enseigner la morale et convaincre autrui, alors que lui-même est plein de vices et qu'il n'applique pas ce qu'il enseigne. Il doit servir d'exemple et se conduire selon ses propres normes. Ben Eleazar insère ici deux contes pour illustrer cette idée⁶².

Le premier récit de « L'homme et son ami marchand de sésame »⁶³ relate l'histoire de deux amis qui avaient du sésame chez eux. L'un d'eux ne se contenta pas de sa part, et tenta de voler le sésame de l'autre. Le piège ne fonctionna pas et il perdit finalement jusqu'à sa propre part⁶⁴. La leçon à tirer de ce récit est qu'on doit se contenter et se

61 *Ibid.*, p. 316.

62 L'insertion d'un récit dans la préface d'un texte hébreu constitue un phénomène intéressant. On peut trouver un tel exemple dans *Hibour yaffe meayechua* du Rav Nissim de Kairouan, qui insère dans sa préface un récit (*hibour yaffe meayeshua*, 1). Cette donnée dévie des normes habituelles des préfaces en arabe (مُقَدِّمَةٌ). En tant que traducteur de la littérature et de la langue arabe, ben Eleazar choisit d'insérer des récits dans sa préface à une œuvre traduite de l'arabe.

63 Joseph Derenbourg, *Deux versions hébraïques du livre de Kalilah et Dimnah*, *op. cit.*, p. 316-317.

64 De même qu'il manigançait de tromper son ami le marchand, ce dernier le trompa.

réjouir de ce que l'on a, car l'échec se cache dans la concupiscence et la convoitise.

Par ailleurs, ben Eleazar remarque qu'il ne faut pas exagérer dans la dépendance du bon vouloir d'autrui, pour ne pas risquer ce qui arriva à ce pauvre, héros du « conte du pauvre sans ressources ». Une nuit, un voleur entra dans la maison d'un pauvre abandonné par ses amis. Le pauvre se demanda ce que l'on pouvait chercher dans sa misérable demeure. Le voleur déroba un pot contenant un peu de farine, mais le pauvre l'admonesta et le fit fuir. Morale de l'histoire : le sage doit se soucier de son gagne-pain, même minime, et de celui de ses proches, afin de ne pas dépendre du bon vouloir d'autrui, et ne pas convoiter la richesse de son voisin. Le sage doit aimer son prochain comme son âme, afin d'accomplir la volonté du Créateur.

Reprenant ce qu'il exposait au début de sa préface, ben Eleazar explique qu'il a ajouté une postface aux sections de l'ouvrage, afin d'enseigner la sagesse. Ce n'est qu'ensuite qu'il traduisit *Kalila et Dimna*, pour montrer aux lecteurs la beauté et la pureté des belles-lettres arabes⁶⁵. Cette postface révèle derechef l'approche polémique de ben Eleazar touchant la culture musulmane. Certes, il prise et loue la littérature arabe, même traduite (car *Kalila et Dimna* est d'origine indienne), mais il rivalise avec elle, alléguant la supériorité de la langue hébraïque sur la langue arabe, même en tant que langue de traduction.

Cette approche polémique s'exprime également dans sa préface à *Sefer haMechalim* (« Livre des fables »)⁶⁶, une œuvre originale de sa propre composition.

65 Et il écrit : « Que le lecteur de cet ouvrage lise la section que j'ai écrite / sur mon travail et sur ma peine qu'il médite / car j'ajoutai au livre cette section / la remplis de belles explications / et translatai cet ouvrage du perse en arabe / afin qu'on sache que les Arabes / ont des textes justes, purs et admirables. » (*Ibid.*, p. 318.)

66 Yonah David, *The Love Stories of Jacob ben Eleazar (1170–1233)*, Tel Aviv, Ramot/Tel Aviv University, 1992, p. 13-14 [traduit de l'hébreu].

Kalila et Dimna s'ouvre sur les mots : « Début de *Kalila et Dimna*, pour la première fois / translaté du persan / en un langage hébraïsant⁶⁷ », puis apparaît le sous-titre : « Section de Bercebuey, médecin de Perse possédant la sagesse persane ».

Ce préambule se décompose en trois parties :

1. Récit-cadre de l'œuvre tout entière

Bercebuey, célèbre sage et médecin persan, entame un voyage d'études et d'observation en Inde. Il découvre qu'outre les remèdes qu'il connaît en tant que médecin, il existe d'autres traitements utiles : les livres de morale et de sagesse, de fables et d'énigmes, qui soignent l'homme et le guérissent de son ignorance. Bercebuey retourne dans son pays, et son roi lui ordonne de réunir ces livres de morale et de sagesse, et de les conserver dans les archives. C'est de ces recueils qu'est composé l'ouvrage *Kalila et Dimna*. Le sage persan traduit cet ouvrage de la langue de l'Inde en persan. Bercebuey fut alors invité par l'un des rois de l'Inde, et par son conseiller Cendubete (Sendebâr). On lui demanda de répondre à des questions par des fables, car la fable est un moyen didactique efficace⁶⁸.

2. Structure du récit : liste des sections et de leur contenu⁶⁹

3. Retour au récit-cadre et sa conclusion

Il débute par ces mots : « Voici l'histoire de Bercebuey ». Dans cette partie figurent des descriptions détaillées de la biographie de Bercebuey et de son voyage en Inde, une quête d'étude et de formation.

Il y découvre la sagesse et les théories morales, ainsi que le pouvoir des fables et des énigmes. Bercebuey explique l'importance de l'affabilité et de la voie juste, et souligne que ses honoraires de médecin lui seront versés dans l'au-delà. Il doit donc soigner les patients même gratuitement. Il constate que la guérison ne passe pas seulement par des remèdes, mais aussi par des conversations avec le malade (approche psychologique). Dans la biographie

67 Joseph Derenbourg, *Deux versions hébraïques du livre de Kalilah et Dimnâh*, *op. cit.*, p. 319-330.

68 *Ibid.*, p. 319-320.

69 *Ibid.*, p. 320-321.

de Bercebuey sont insérés des passages didactiques sur la morale et la voie juste que doit suivre l'âme. On trouve par exemple un appel à distinguer le bien du mal, une critique de la richesse, une réprobation de la paresse et de l'ignorance. L'âme doit dominer ses passions grâce aux forces de son esprit, se garder de l'orgueil, de la colère et de la tromperie. Elle doit se contenter de peu, et préparer des provisions (de bonnes actions) pour l'au-delà.

Il faut apprendre à l'âme à dominer ses instincts : ne pas se réjouir de la chute de son ennemi, et ne pas s'enorgueillir de sa richesse ou des honneurs⁷⁰. Ces passages sont pimentés de fables et de courts récits tirés de son savoir et de ses expériences.

Après avoir observé les religions et les croyances des peuples du monde, Bercebuey a découvert que tous se font la guerre. Il en a déduit qu'il doit poursuivre son chemin et ne croire qu'en ce qu'il peut étudier et prouver. Il conclut le récit de sa vie par un long discours où il fustige le monde et le cosmos et où il loue l'au-delà. Il revient sur l'ouvrage qu'il traduit du sanscrit en persan⁷¹, à la fin de son voyage en Inde.

Dans ce récit de la vie de Bercebuey sont donc insérés des passages didactiques moraux, ainsi que des conseils sur la voie à suivre. Les descriptions détaillées du voyage relatent le processus, le voyage vécu par Bercebuey, et les fruits de ce voyage : un livre de sagesse et de morale. Tous ces éléments renforcent le choix de ben Eleazar de traduire cet ouvrage éminent et de l'adapter pour le lectorat juif.

PRÉFACE DU TRADUCTEUR KALONYMUS BEN KALONYMUS AU TRAITÉ SUR LES ANIMAUX (IGERET BA'ALÉ HAIM)

Le *Traité sur les animaux* fait partie d'un grand ouvrage philosophique arabe, une sorte d'encyclopédie intitulée *Rassa'l Ikhwan al-Safa* (*Épîtres des frères de la pureté*). Cet ouvrage, sans doute daté du x^e siècle, fut

70 *Ibid.*, p. 322-325.

71 Notons que cette partie se termine par les mots : « Je revins d'Inde vers mon pays / ma curiosité assouvie / je composai nombre de récits / et celui-ci le traduisis » (*ibid.*, p. 330). Cette distinction entre écriture et translation laisse entendre que l'ouvrage original est le *Panchatantra* (voir *supra*, note 39).

composé par des érudits d'une secte chiite fondamentaliste dans la ville de Bassorah, en Irak⁷². Il compte cinquante et une parties, et présente des expositions systématiques de sagesse arabe, basée sur la sagesse grecque antique. Le *Traité sur les animaux*, qui constitue la vingt-et-unième partie de cet ouvrage, est composé d'un narratif littéraire au cœur duquel on trouve un procès intenté par les animaux contre les hommes qui les ont réduits en esclavage.

Les animaux condamnent la méchanceté et l'arrogance humaines, et prouvent qu'ils sont plus justes que les hommes⁷³. L'œuvre, écrite à l'origine en arabe, était connue des lettrés médiévaux, et, depuis 1316, également des lecteurs juifs grâce à la traduction hébraïque de Kalonymus ben Kalonymus⁷⁴. Ce recueil était très apprécié des lecteurs, comme en témoignent ses nombreuses rééditions⁷⁵.

La préface du traducteur Kalonymus ben Kalonymus au *Traité sur les animaux* débute par ces mots : « le dit du sage rav Kalonymus z"l⁷⁶ ». L'ajout de la mention « z"l » (en hébreu : « de mémoire bénie ») signale une intervention de l'imprimeur. La préface du traducteur comporte deux parties principales : la première est la préface du traducteur et la seconde, un ajout de l'imprimeur.

72 Voir Samuel Miklos Stern, « New information about the authors of the Epistles of the Sincere Brethren », *Islamic Studies*, vol. 3, n° 4, 1964, p. 405-428.

73 Kalonymus ben Kalonymus, *Traité des animaux*, écrit en arabe et traduit avec de légères modifications par Kalonymus ben Kalonymus. Israël Toporovsky le publia d'après la première édition, le collationna à l'original, avec ajout de notes et d'éclaircissements. Postface de Abraham Meir Habermann, Jérusalem, Mosad Harav Kook, 1949. Sur la traduction de Kalonymus, voir Haïm Shirmann, *Anthologie de la poésie hébraïque dans l'Espagne chrétienne et le Sud de la France*, op. cit., p. 517-519.

74 Sur Kalonymus ben Kalonymus, son œuvre et ses traductions, voir Haïm Shirmann, *Anthologie de la poésie hébraïque dans l'Espagne chrétienne et le Sud de la France*, op. cit., p. 514-517, p. 520-541 ; Ram Ben-Shalom, *Les Juifs de Provence*, op. cit., p. 479-480.

75 Habermann passe en revue les rééditions du *Traité des animaux* et ses nombreuses traductions. J'ai utilisé ici l'édition de Toporovsky : Kalonymus ben Kalonymus, *Traité des animaux*, éd. cit., p. 172-181 [en hébreu].

76 *Ibid.*, p. 1 (nous traduisons).

Kalonymus débute par un plaidoyer long et détaillé pour *s'excuser* d'avoir traduit l'ouvrage. Il explique néanmoins pourquoi il a entrepris cette traduction. Il énumère des arguments *a contrario*, en éliminant au fur et à mesure les raisons qu'il aurait pu avoir pour s'y engager. Selon lui : (a) cette traduction ne vise pas à imiter les traducteurs qui l'ont précédé ; (b) elle n'exprime pas l'attrait qu'aurait pu avoir le traducteur pour des ouvrages de délassement, et ne marque pas de sa part un abandon des « tentes de la réflexion⁷⁸ » ; (c) elle ne reflète pas un penchant pour les fariboles et les fantaisies ; (d) elle ne vise pas à distraire de riches jouisseurs (« vautrés sur des couches d'ivoire / et emplissant leur manoir / de décorations d'or et de trésors / dégustant des mets de gourmets / [...] disant se rassasier des gemmes de poèmes⁷⁹ ») ; (e) elle n'implique pas que le traducteur jouisse d'un état d'âme idyllique ni qu'il ait trop de loisirs : « ni en raison de sa joie de vivre, de sa sérénité, de son bien-être ou de l'abondance de ses loisirs », comme il l'écrit⁸⁰ ; (f) elle n'énonce aucune révolte, ni déviation spirituelle vers des choses frivoles, et selon les paroles de Kalonymus : « mes yeux n'ont pas erré vers les choses qu'on blâme – car c'est faute infâme, qui déprave l'âme⁸¹ ». Il assure qu'il vaut mieux « être assis à l'angle d'un toit » (endroit dangereux) que de s'occuper de bagatelles⁸². Autrement dit, il est préférable de s'asseoir, ne rien faire et rester fidèle à l'Éternel, plutôt que de s'occuper à des futilités et de convoiter les plaisirs de ce monde et ses vanités. Celui qui se conduit ainsi remplace les devoirs et la sagesse par la folie et l'ignorance. Cette liste énumérée par Kalonymus correspond aux arguments classiques avancés pour justifier la traduction

77 *Ibid.*, p. 1-4.

78 *Ibid.*, p. 1.

79 *Ibid.*

80 *Ibid.*

81 *Ibid.*

82 Cf. Proverbes XXI, 9 ; et de même Proverbes XXV, 24 : « mieux vaut habiter l'angle d'un toit » (nous traduisons).

d'un ouvrage. Mais selon lui, ce ne sont pas les raisons pour lesquelles il effectua la traduction du *Traité des animaux*.

Quelles furent donc les causes qui l'amènèrent à traduire cet ouvrage en hébreu ? Kalonymus souligne qu'il brûlait d'envie de traduire ce traité pour plusieurs raisons : (a) apprendre ses amis à écouter et à comprendre les énigmes de la sagesse ; (b) distraire ses amis souhaitant découvrir les secrets de l'univers et de la nature⁸³. Il souligne qu'il s'agit là de personnes érudites auxquelles il a déjà lu des passages de ce traité, autrement dit un public-cible défini dès l'abord : des destinataires savants ; (c) consoler les hommes, leur enseigner la morale, et leur faire dévoiler quelques secrets « que même les sages ne sauraient discerner à première lecture » ; (d) accéder à la demande « de connaissances autant que de moi-même ». Il est peut-être possible d'en inférer qu'un ami le pria de traduire l'ouvrage, une demande qui s'accordait pleinement avec son propre désir. Toutes ces raisons figurent fréquemment dans les préfaces d'autres auteurs et traducteurs.

98

Dans sa description spécifique de l'ouvrage et de ses hautes qualités, Kalonymus introduit une distinction intéressante. Il expose dès l'abord une réticence majeure. L'ouvrage comporte de belles paroles, paroles de sagesse et de poésie, mais il ne faut pas s'y tromper et le rattacher aux belles-lettres étrangères traduites, genre très prisé à son époque : « et que l'ignorant ne croie pas [...] que c'est un livre comme *Kalila et Dimna*, les fables de Sendebâr, al-Hariri et similaires. Il n'est grâce au Ciel ni identique ni semblable⁸⁴ ». La ferme volonté de Kalonymus d'opérer un distinguo entre le *Traité des animaux* et les autres ouvrages cités ici vise deux objectifs. Le premier constitue sans doute une critique de traducteurs tels que ben Eleazar et al-Harizi ; le second objectif préconise que ce traité, même s'il appartient aux belles-lettres, *fait partie d'un texte scientifique*, alors que les autres ouvrages s'inscrivent dans la catégorie d'une littérature profane arabe. Kalonymus, descendant d'une lignée d'érudits et de rabbins, cherche sans doute à accentuer l'aspect scientifique de l'œuvre au

83 « Réjouir ceux qui gardent raison et sagesse, et qui veulent découvrir du monde la richesse » (Kalonymus ben Kalonymus, *Traité des animaux*, éd. Toporovsky, p. 1 ; nous traduisons).

84 *Ibid.*, p. 2.

dépens de son aspect profane, et justifier ainsi son choix de traduire. C'est peut-être aussi la raison de sa longue justification au début de la préface, et de l'énumération des raisons pour lesquelles il n'a pas traduit l'ouvrage tout entier⁸⁵.

Kalonymus présente un tableau très détaillé du principe et du contenu du *Traité*, qui fait partie d'un long texte arabe appelé *Rassa'l Ikhwan al-Safa*. Ce célèbre texte est considéré comme l'un des livres de sagesse les plus importants du monde.

L'identité de l'auteur du *Traité* est inconnue, mais l'on suppose qu'il s'agit d'un ensemble de philosophes arabes anonymes. Kalonymus attribue cet anonymat à ce qu'en de nombreux endroits du texte transparaît une controverse entre partisans de la philosophie et partisans de la foi. Il explique en outre la raison pour laquelle il a traduit uniquement la fin du traité, et non pas le texte dans son intégralité. Selon lui, *l'objectif de ce traité est d'évoquer la nature des animaux et leur supériorité sur les hommes*. La controverse entre les animaux et les hommes vise à intéresser le lecteur et à lui enseigner sagesse et savoir. On peut donc apprendre à travers cet ouvrage que l'homme n'a pas toujours l'avantage sur l'animal, et que parfois aucune différence n'existe entre les deux. La seule supériorité de l'homme sur l'animal réside dans l'esprit humain. Ce sont les démons qui jugent cette controverse, comme le prétendent les auteurs du traité, qui croient que les démons peuvent prendre la forme d'un animal ou d'un homme. Kalonymus souligne néanmoins qu'il n'y croit pas, quant à lui. Il ajoute que l'ouvrage est passionnant, contenant des découvertes captivantes sur la nature des divers animaux et des perles de sagesse de toutes langues et religions, tout ceci traduit avec la plus grande minutie – excepté quelques points qui dévient de l'objectif général et ne sont que littérature.

Comme l'écrit Kalonymus, ces points ne sont là que « pour orner la grâce de l'ouvrage imité⁸⁶ ». Ces détails fournis fournissent une source

85 Pour une étude détaillée sur le métier de traducteur, voir Ram Ben-Shalom, *Les Juifs de Provence*, op. cit., p. 465-482.

86 Kalonymus ben Kalonymus, *Traité des animaux*, éd. Toporovsky, p. 4 (nous traduisons).

intéressante pour mieux comprendre le contenu et l'essence du traité, et témoignant que Kalonymus n'est pas seulement un traducteur émérite, mais également un érudit versé dans les savoirs étrangers, et un chercheur éminent en soi.

Kalonymus *se glorifie de son travail de traduction*, et en particulier de la rapidité avec laquelle il a reproduit le traité. Certes, le texte est court et spécial, mais selon lui, avec l'aide de l'Éternel, il a réussi à le traduire en une semaine seulement. Il explique sa façon de gérer les difficultés linguistiques du texte. La plupart du temps, partout où il était possible, il a traduit littéralement. Mais là où l'attachement au texte arabe risquait de brouiller le message, il est resté fidèle au sens et au contenu. Notons dans ce contexte que Kalonymus était un excellent traducteur professionnel et qu'il maîtrisait l'arabe, le latin et d'autres langues.

Il suffit de rappeler qu'après 1322, Robert d'Anjou, comte de Provence et roi de Naples (1309-1342), réputé pour son amour des lettres et des sciences, l'invita à se joindre à l'équipe de traducteurs travaillant pour lui⁸⁷.

Il conclut sa préface par *des louanges et des remerciements* à l'Éternel : « avec l'aide de l'Éternel / j'ai pu commencer et achever / qu'Il soit louangé et magnifié, amen⁸⁸ », comme c'était l'usage chez les lettrés médiévaux.

DEUXIÈME PARTIE : AJOUT DE L'IMPRIMEUR ; STRUCTURE DU LIVRE ET DÉTAIL DES TITRES ET DES SECTIONS⁸⁹

À la fin de la préface du traducteur Kalonymus, l'imprimeur Joseph, fils du Rav Jacob, ajoute le détail des titres de l'ouvrage et énumère cinq sections⁹⁰, afin que le lecteur puisse mieux s'y retrouver⁹¹.

87 Haïm Shirmann, *Anthologie de la poésie hébraïque dans l'Espagne chrétienne et le Sud de la France*, op. cit., p. 520.

88 Kalonymus ben Kalonymus, *Traité des animaux*, éd. Toporovsky, p. 4 (nous traduisons).

89 *Ibid.*, p. 4-10.

90 Sections dites « du grief », « du conseil », « de l'héritage », « de la controverse » et « de la célébrité ».

91 L'imprimeur écrit : « Moi, Joseph fils du Rav Jacob za'l l'imprimeur, j'ai remarqué que pour être bon, cet ouvrage nécessitait un tableau général incluant en bref tout son contenu, afin qu'il n'y manque plus rien. C'est

Et, en effet, l'ouvrage, composé en sections, divisées en chapitres, est constitué comme il est indiqué par le traducteur et l'imprimeur. La première section est suivie de sept chapitres, dont le premier débute par ces mots : « le dit de Rav Kalonymus de mémoire bénie : l'auteur a dit⁹²... ». Cette formulation révèle une distinction entre le traducteur et l'auteur.

DISCUSSION FINALE : UN ARTISANAT QUI EST TOUT UN ART

Les préfaces d'œuvres originales dans le domaine des belles-lettres médiévales constituent une clé cruciale pour comprendre les raisons de leur composition et leurs objectifs. Elles explicitent les composants structurels et poétiques de l'œuvre, ainsi que le cadre spatio-temporel dans lequel celle-ci a été écrite. Tout cela n'a pas échappé aux *traducteurs*, qui louent l'ouvrage et célèbrent sa beauté et son importance, manifestant ainsi un grand respect pour le texte original.

Les trois traducteurs que nous avons choisis ici insistent profusément dans leurs préfaces sur le fait qu'ils ont traduit une œuvre de sagesse incomparable⁹³. Ibn Hasdai souligne que l'ouvrage va éveiller le peuple de la torpeur de la bêtise ; ben Eleazar voit dans le livre un remède à la maladie de l'ignorance, et Kalonymus y trouve une source inépuisable de connaissances et de secrets pour les érudits. En analysant les préfaces des traducteurs, on peut discerner leurs raisons morales et didactiques, le désir de former le peuple, de l'éveiller et de le stimuler⁹⁴. Les trois traducteurs

pourquoi j'ai peiné et trouvé qu'il fallait partager le texte en cinq sections, avec pour chaque section, des chapitres plus courts et bien organisés » (Kalonymus ben Kalonymus, *Traité des animaux*, éd. Toporovsky, p. 4-5, nous traduisons). Cet ajout de l'imprimeur n'est pas pertinent en ce qui nous concerne.

- 92 *Ibid.*, p. 12. Toporovsky remarque dans ses notes : « le dit du Rav Kalonymus – paroles de l'imprimeur » ; « le dit de l'auteur (au lieu de "raconté") – c'est là l'original » (*ibid.*).
- 93 Que cette traduction leur ait été commandée ou non. Ben Eleazar et Kalonymus indiquent que la traduction leur a été demandée, ben Eleazar a été prié par le Rav Benveniste et Kalonymus, s'il ne dit pas explicitement qui, souligne néanmoins qu'une de ses connaissances le lui a demandé.
- 94 Alastair Minnis, *Medieval Theory of Authorship: Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages*, London, Scholar Press, 1984.

« judaïsent » les textes et les adaptent au public cible juif ; cette nouvelle production-adaptation constitue un objectif complexe pour les traducteurs⁹⁵.

Comme il arrive souvent, les cas en question montrent comment « la traduction, par essence liée aux deux langues, est associée *ipso facto* aux deux cultures qui s'y incarnent⁹⁶ ».

Dans les trois préfaces évoquées ici, les traducteurs traitent des aspects de la traduction, des difficultés affrontées et des solutions trouvées. Comme il a été dit, il est difficile de faire passer de manière exacte un message d'une langue à une autre, et c'est pourquoi la traduction requiert un savoir-faire chevronné. Pour Ibn Ezra, la traduction exige un grand talent de la part du traducteur, et force ce dernier à créer et à innover⁹⁷. Cette approche s'exprime aussi chez ben Eleazar.

En effet, celui-ci loue la source arabe, mais en même temps il défie la langue, car il est pris dans la controverse entre les partisans de l'« *Arabbiya* » et ceux de la « *Chaoubia* ». Cette attitude polémique se colore d'une nuance nationaliste ; c'est en effet par la traduction vers l'hébreu qu'il rivalise avec la langue, la littérature et la culture arabes. Il allègue que la source est dépassée par la traduction, car cette dernière se réalise dans la langue sainte. Il ajoute en outre une longue section avec des récits visant à justifier les motifs de la traduction et peut-être aussi l'originalité de la nouvelle production. Cette position de ben Eleazar s'articule également dans la préface de son ouvrage original, *Sefer haMechalim* (*Livre des fables*). Il y évoque sa fidélité à la langue hébraïque en dépit de la situation déplorable de celle-ci, et cite en s'en moquant les arguments fallacieux – à son sens – touchant la supériorité de la

95 Sur le passage d'un texte de la culture source à la culture cible, voir Rachel Weissbrod, *Not by Word Alone*, *op. cit.*, p. 123-141 ; voir également Gideon Toury, *Descriptive Translation Studies and beyond*, Amsterdam, J. Benjamins, 1995, p. 23-39, p. 53-69.

96 Shimon Sandbank, *Essays on Poetry Translation*, *op. cit.*, p. 10 (nous traduisons).

97 Voir la discussion *ad hoc* au début de cette contribution, et la controverse sur les deux tendances qui initient deux approches : l'une est la traduction proche de la source arabe ; l'autre une traduction qui exprime une fidélité farouche à la langue hébraïque et à ses règles.

langue arabe⁹⁸. Quant à Ibn Hasdai, il se focalise sur l'« adaptation/cashérisation » du texte pour un public cible juif, et se contente de citer les paroles du traducteur arabe, qui évoque son travail, les problèmes posés par le texte et les solutions apportées. Kalonymus, lui aussi, expose au lecteur son approche de la traduction ainsi que sa manière de traiter les problèmes linguistiques dans le texte. Il défend et justifie amplement la décision de traduire *Kalila et Dimna*. Il explique également la tension créée par la fidélité du traducteur à l'original d'une part, et à l'intention et au contenu d'autre part. Ce n'est que là où l'adhérence à la source arabe était susceptible d'altérer l'intention qu'il décida de s'écarter de la formule littérale pour conserver la signification de départ.

En tant que traducteurs professionnels, ben Eleazar et Kalonymus *se glorifient de leur travail*, cette apologie étant apparemment un exercice professionnel de relations publiques, pratique habituelle à leur époque. Ibn Hasdai, en revanche, assure que de son point de vue le texte est « délivré » de sa langue étrangère grâce à la traduction. Il utilise une métaphore : « J'ai dépouillé sa robe de prisonnière » – autrement dit, la traduction vers l'hébreu libère le texte, et le prépare au public cible juif. On ne saurait dire exactement si cette approche constitue une glorification, mais c'est en tout cas l'affirmation d'une particularité.

Kalonymus débute par une longue liste des arguments avancés généralement par les traducteurs, tout en soulignant qu'ils ne sont pas siens, mais en fin de compte ses motifs sont proches de ceux des autres traducteurs : enseigner la sagesse, la science et la morale. On peut percevoir ici une claire distinction (critique) entre son texte et celui des autres traducteurs, comme *Kalila et Dimna*, les *Maqamot d'al-Hariri*, qui sont à ses yeux des ouvrages profanes. Toute cette préface naîtrait alors de ses positions compétitives et critiques face aux autres traducteurs.

Quant au problème de la traduction, il conviendrait d'étudier ce qui sépare la préface du traducteur de la préface de l'auteur de l'œuvre originale, comme *Mahbarot Itiel (Recueil d'Itiel)*. En effet, une analyse des préfaces du traducteur et leur comparaison avec les préfaces de l'auteur révèlent quelques distinctions notables.

98 Yonah David, *The Love Stories of Jacob ben Eleazar*, op. cit., p. 13-14.

La préface de l'auteur d'une œuvre littéraire originale⁹⁹ et celle du traducteur possèdent un large tronc commun. Toutes deux offrent une sorte de « vitrine » de l'œuvre entière.

Ces préfaces visent à commercialiser l'œuvre, en attirant un public de lecteurs. De ce point de vue, ces préfaces servent en quelque sorte de « publicité » à l'œuvre, l'auteur ou le traducteur faisant alors fonction d'agent de relations publiques, pour mieux « lancer » l'ouvrage¹⁰⁰.

99 Voir Revital Refael-Vivante, « Author's introduction in the Hebrew *maqma* and its variations », art. cit., p. 125-168. Dans cet article, j'ai analysé les éléments d'une préface d'auteur dans la *maqma* hébraïque, à la lumière des éléments de la *maqma* de l'auteur arabe, selon : (a) la définition de Peter Freimark, définition selon laquelle la préface (مُقَدِّمَة) arabe posséderait une tradition structurale et linguistique rhétorique. Elle présente dès lors une grande importance, car elle est une sorte de « fenêtre » par où l'auteur sort de l'œuvre et s'adresse au lecteur. Elle comprend traditionnellement trois parties : la première regroupe des louanges à l'Éternel du type « bismillah » ; la deuxième s'ouvre généralement par une formulation rhétorique : « Amma baad » (« Et maintenant entrons dans le vif du sujet »), puis l'auteur explicite selon des formules schématiques fixes, tirées des traditions antiques, la raison qui lui a fait écrire l'ouvrage ; dans ce passage, certains auteurs insèrent aussi des raisons personnelles autobiographiques, des excuses et une justification de la composition de l'ouvrage ; la troisième partie se termine par des louanges à l'Éternel. Voir Carl Brockelmann, *Encyclopaedia of Islam 1913-1936, op. cit., s.v. «Mukaddima »* ; (b) l'étude exhaustive de Jaakko Hämeen-Antilla, qui a établi que l'auteur arabe médiéval ne composait pas sa préface pour expliciter le processus de son écriture ou pour donner son opinion sur la question de la *maqma*. Il écrit en fait une série de réponses immuables à une série de questions immuables. Première question invariable : qu'est-ce qui peut donc pousser l'auteur à composer un ouvrage non religieux ? Et la réponse : c'est parce qu'à des niveaux cachés, on peut en tirer une leçon religieuse, pédagogique et noble. Deuxième question : comment un simple mortel ose-t-il écrire un livre ? Et la réponse : c'est parce qu'un ami proche et influent lui en a fait la demande. Troisième question : que pense l'auteur de son œuvre ? Et la réponse : un ouvrage médiocre, mais qu'il faut juger selon son intention, car même une œuvre médiocre peut contenir un message crucial pour le lecteur. Voir Jaakko Hämeen-Antilla, *A History of Genre*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2002, p. 149 ; voir également l'analyse et les exemples proposés dans Revital Refael-Vivante, « Author's introduction in the Hebrew *maqma* and its variations », art. cit.

100 Voir *ibid.*, p. 155-156, p. 162. L'éloge que consacre le poète et le créateur à son travail est également le résultat de la littérature courtoise profane qui

Deux types de préfaces présentent au public cible les buts de la composition ou de la traduction de l'ouvrage. Elles servent d'exposition à l'œuvre et préparent le lecteur à ce qu'il doit attendre, tant pour le contenu (le fil narratif) que pour la forme (structure et sommaire). Elles glorifient l'œuvre, énumèrent ses vertus, et louent également ses qualités poétiques. Mais ces préfaces reflètent aussi des nécessités socioéconomiques, et c'est pourquoi on y trouve une dédicace louangeuse pour le mécène en l'honneur duquel a été écrit ou traduit l'ouvrage.

Quant à l'influence de l'arabe, la série de questions et de réponses invariables révélées par Jaako Hämeen-Antilla dans les préfaces arabes¹⁰¹ se retrouve distinctement dans les préfaces des *maqamat* hébraïques¹⁰².

Mais en dépit de sa grande ressemblance avec la préface de l'auteur dans la *maqma* arabe, la spécificité de la préface de l'auteur dans la *maqma* hébraïque réside dans le fait qu'elle offre une tribune à une *expression nationale culturelle et linguistique* métissée d'éléments de morale figurant

s'est développée en Espagne au début du x^e siècle sous l'influence de la culture arabe. Elle reflète la dépendance économique du poète à l'égard de son patron. C'est pourquoi l'éloge flateur apparaît en tant que motif poétique (par exemple dans des poèmes de louange et d'amitié), mais aussi en tant que genre indépendant destiné à commercialiser et à promouvoir le patron, et indirectement le poète (voir Dan Pagis, *Changement et tradition dans la poésie profane*, *op. cit.*, p. 16-50).

¹⁰¹ Cf. *supra*, note 100, section (b).

¹⁰² Dans la *maqma* hébraïque comme dans la *maqma* arabe, l'auteur utilise son ouvrage non religieux – de divertissement pour l'essentiel – pour atteindre des buts didactiques et moraux. Au besoin, il révèle des raisons personnelles qui l'ont poussé à écrire cette œuvre, ou bien souligne qu'il a répondu à la demande d'amis érudits le priant de composer cet ouvrage. Quant à la valeur de l'œuvre, l'auteur arabe la voit comme un livre moyen, qui a néanmoins une certaine utilité. Ce point est lié également aux diverses excuses avancées dans les préfaces des auteurs, qui caractérisent les nouveaux genres (par exemple, Dunash ben Labrat écrit dans la première moitié du x^e siècle le premier poème profane en hébreu, un poème sur le vin, qu'il conclut par une longue apologie), et visent à se protéger des critiques envers l'œuvre et envers son auteur. Dans la *maqma* hébraïque, outre des excuses pour des erreurs qui risquent de s'être glissées dans le livre, voire des excuses sur la jeunesse de l'auteur, figure également une glorification, où l'auteur insère excuses et plaidoyers détaillés pour justifier la composition de l'œuvre.

en préambule d'une œuvre profane, une œuvre de divertissement¹⁰³. Il est pratiquement certain que l'« *Arabbiyya* » exerça une influence sur la question nationale telle qu'elle se reflète dans la préface à la *maqma* hébraïque, en tant qu'élément de controverse avec la littérature arabe.

Plus tard, la question nationale figure en tant qu'élément de rivalité avec la littérature étrangère¹⁰⁴. La focalisation sur la question nationale culturelle déplace son centre de gravité dans la *préface du traducteur*. Le traducteur ne peut en effet ignorer cette déviation vers des domaines étrangers ; néanmoins, il a œuvré pour faire passer des concepts cruciaux vers sa propre sphère nationale et culturelle, dont le noyau est constitué par la langue sainte. Ibn Hasdai considère la langue étrangère comme un signe d'esclavage et d'infériorité, et c'est pourquoi il déclare avoir « dépouillé la robe de prisonnière », et révéla, par sa traduction, la beauté de l'œuvre aux yeux de tous. Ces déclarations ne sont peut-être là que pour louer la traduction, mais il est également possible qu'Ibn Hasdai laisse ainsi entendre que la traduction hébraïque surpasse la source. Ben Eleazar adopte une position plus radicale encore : il loue la source arabe, mais se glorifie ouvertement de ce que la traduction hébraïque est supérieure au texte arabe. Cette position s'exprime dans la préface accolée par lui-même à l'œuvre traduite, préface qui n'apparaît pas du tout dans la source.

Cette approche de ben Eleazar exprime un brouillage des limites entre le travail de traduction et le travail de l'auteur¹⁰⁵.

103 Ce thème national s'exprime dans la préface de l'auteur dans des œuvres hébraïques littéraires, autrement dit dans la *maqma* et ouvrages assimilés relevant des belles-lettres. Mais il est absent des préfaces d'auteurs d'œuvres de littérature générale.

104 L'une des fonctions spécifiques de la *maqma* hébraïque, qui est une œuvre profane culturelle, aurait apparemment été de contribuer à la formation d'une identité nationale juive.

105 Passons derechef en revue les quatre fonctions dans l'œuvre d'écriture définie par Roland Barthes, telles que nous les avons citées au début de cette contribution : celle du scripteur, du compilateur, de l'interprète et de l'auteur. La traduction, dont Barthes ne parle pas, est incluse dans chacune de ces fonctions, ou seulement en partie, puisque cela dépend du talent du traducteur et de la qualité de sa traduction et des objectifs qu'il se donne. S'il en est ainsi, ces définitions ne sont pas absolues quant à la place du travail de traduction : tout d'abord le traducteur choisit une œuvre. Ce choix

Dans sa préface, l'auteur hébraïque affirme l'originalité de son œuvre, ou bien critique l'avidité de ses contemporains pour la littérature étrangère. En revanche, dans la *préface du traducteur*, on discerne un rapport ambivalent aux œuvres étrangères. Cette ambivalence s'exprime dans la louange du texte original (étranger, arabe la plupart du temps), mais aussi dans la « judaïsation » de l'œuvre et son adaptation au public cible. En outre, les traducteurs se glorifient de leur travail de traduction, et certains d'entre eux assurent que la nouvelle production surpasse la source. Cette glorification peut être perçue comme une sorte *d'excuse* et comme une tentative pour justifier et concilier la tension entre le fait de se tourner vers une littérature étrangère d'une part, et l'importance de l'œuvre originale d'autre part.

La justification du choix de l'œuvre pour une traduction est qu'il s'agit d'un texte éminent de sagesse et de morale universelles, attribué aux vieux sages¹⁰⁶. Dans ces deux manifestations, on perçoit une louange de la source en tant que passée à la *langue sainte*, une source « dépouillée de sa robe de prisonnière », autrement dit « habillée de neuf ».

On distinguait donc à l'époque médiévale deux types de travaux différents, l'œuvre d'écriture et l'œuvre de traduction, cette dernière étant considérée comme une translation ou une copie. Néanmoins, il semble que le produit final de ces deux types de travaux soit semblable de par sa qualité et son originalité selon les conceptions poétiques médiévales. Les préfaces des traducteurs hébraïques se correspondent et nous prouvent que la traduction est un art minutieux : la translation d'une culture à l'autre, l'échange d'univers, constituent sans aucun doute une œuvre d'art en soi. Un bon traducteur est susceptible de transformer son artisanat en un art.

sélectif du texte à traduire est lié à la recherche et au rassemblement de matériaux, et il évoque la fonction du *compilateur*. Ensuite, le traducteur qui translate l'œuvre croit souvent que pour rester fidèle au contenu du texte, il doit s'écarter de la source, et le travail du traducteur s'apparente alors à celui d'un *interprète*. Enfin, l'œuvre du traducteur ne jouxte-t-elle pas celle de l'auteur?

106 Le traducteur introduit des modifications (comme des changements de lieux ou de noms de fêtes) pour adapter l'œuvre au public cible. Il s'agit dans le cas évoqué ici d'une « judaïsation » de l'œuvre et de son adaptation à un public cible juif.

RÉSUMÉS/ABSTRACTS

Hilla KARAS et Hava BAT-ZEEV SHYLDKROT,
Traduction et diachronie : enjeux théoriques

Résumé

Les traductions servent depuis toujours à communiquer et à transmettre un savoir et une culture. Malgré cette fonction d'agent médiateur, le traducteur a souvent été, et l'est fréquemment encore, dévalorisé. Ce numéro est consacré à la traduction diachronique interlinguale et intralinguale, laissant de côté d'autres documents secondaires considérés comme canoniques, y compris les éditions scientifiques, les commentaires critiques, les recherches universitaires tout comme les nombreuses adaptations pour enfants, dessins animés, opéras, etc. Les autrices abordent plusieurs problématiques importantes que le traducteur est susceptible de rencontrer dans son travail, quand il implique l'axe diachronique. Elles évoquent les difficultés qui surgissent dans le choix du texte source, tout particulièrement, quand le texte à traduire précède l'invention de l'imprimerie. Elles examinent la place du texte dans la culture cible ainsi que l'influence de l'usage des modèles littéraires à différentes périodes. Le statut ambivalent du traducteur est comparé à celui du philologue qui, lui, bénéficie d'une autorité scientifique particulière.

Abstract

Translations have always been used to communicate and transmit knowledge and culture. Despite their function as mediators, translators have often been, and still are, depreciated. This issue is dedicated to interlingual and intralingual diachronic translation of all kinds of literature, excluding other secondary and derived documents,

sometimes considered canonical, such as scientific editions, critical commentaries, academic research as well as many adaptations for children, cartoons, operas etc. The authors address several important issues that translators are likely to encounter when they bridge a diachronic gap. They discuss difficulties concerning the choice of source texts, especially when these precede the invention of print. They examine the cultural status of the target text as well as the influence of various literary models in different periods. The ambivalent position of the translator is compared to that of the philologist, who enjoys a unique and outstanding scientific authority.

236

Thierry PONCHON,

L'expression de la modalité épistémique dans la traduction par Jean de Meun (*Li livres de confort de Philosophie*) de la *Consolatio Philosophiae* de Boèce

Résumé

Les traductions d'œuvres latines à la fin du Moyen Âge apparaissent comme un corpus particulièrement intéressant pour étudier les processus d'évolution lexicale et syntaxique, et notamment la transposition de la modalité épistémique du latin à l'ancien français. C'est à partir de la célèbre traduction de la *Consolation* de Boèce par Jean de Meun (fin XIII^e siècle – début XIV^e siècle) que cette analyse est menée, pour montrer d'une part la complexité du travail du traducteur dans son expression de la modalité épistémique à l'aide d'une étude fondée sur les graphes sémantiques et pour apporter d'autre part une réflexion théorique et méthodologique sur la modalité épistémique dans la diachronie.

Abstract

The translations of Latin works at the end of the Middle Ages appear as a particularly interesting corpus for studying the processes of lexical and syntactic evolution and in particular the transposition of the epistemic modality from Latin to Old French. It is from the famous translation of the *Consolatio* of Boethius by Jean de Meun (late 13th century – early 14th century) that this analysis is carried out, to show on the one hand the

complexity of the work of the translator in his expression of the epistemic modality using a study based on semantic graphs and to bring on the other hand a theoretical and methodological reflection on epistemic modality in a diachronic perspective.

Revital REFAEL-VIVANTE,

Préface du traducteur hébreu médiéval aux œuvres littéraires étrangères au Moyen Âge

Résumé

L'activité des traducteurs juifs se développa à partir du XII^e siècle et se poursuivit jusqu'au XV^e siècle. La demande de traductions depuis l'arabe vers hébreu s'est fait sentir en Espagne, à la fin du XII^e siècle, lorsque la culture andalouse a fini par se répandre parmi de nombreux juifs qui ne parlaient pas l'arabe. Pourtant, l'attitude à l'égard des traductions était pour le moins ambiguë. La popularité croissante de la littérature étrangère incita de nombreux écrivains en langue hébraïque, qui s'opposaient à la quête de la culture étrangère, à écrire des œuvres originales en hébreu, marquant ainsi leur opposition à l'acte de traduction même. À travers cette étude, l'auteur tente de déterminer la raison pour laquelle les traducteurs ont poursuivi leur activité malgré l'ambivalence manifeste que suscitait leur labeur. Les traductions hébraïques de belles-lettres du Moyen Âge sont étudiées d'un point de vue des œuvres originales. L'analyse des introductions permet à l'auteur de comprendre la nature des obstacles rencontrés par les traducteurs pendant leur travail et leurs moyens de les surmonter. Les introductions informent le locuteur des motivations et des inclinations du traducteur. Elles dévoilent la complexité que comprend l'abord de la littérature étrangère et la manière par laquelle cette dernière a été adaptée au public juif. Trois introductions différentes sont analysées : celle précédant *Le Fils du roi et le moine* (XIII^e siècle) d'Abraham Ibn Hasdai ; l'introduction de Jacob ben Elazar à *Kalila et Dimna* (XIII^e siècle) ; puis celle du *Traité sur les animaux* par Kalonymus ben Kalonymus (XIV^e siècle). Il est clair que pour déceler l'essence d'une traduction, la comparaison avec l'œuvre originale s'impose.

Abstract

The activities of the Jewish translators began to develop in the 12th and 13th centuries, and continued throughout the Middle Ages, until the 15th century. The need for translations from Arabic to Hebrew began in early Christian Spain at the end of the 12th century, as a result of the dissemination of Andalusian culture among Jews who did not know Arabic. However, the attitude towards these translations was ambivalent. The popularity of foreign literature motivated Hebrew writers who opposed the pursuit of foreign culture to write original works in Hebrew, thus expressing criticism of the very act of translation. In this essay the author tries to understand why the translators kept on with their translations despite this ambivalence and the contradictory approach to their work. This is achieved by examining the Hebrew translations of medieval *belles-lettres* classics, focusing on their point of view. From the analysis of the introductions, one may learn of the problems faced by the translators in their work and their way of solving them. Moreover, the introductions inform us of the translator's motives and tendencies, as well as the complex approach to the foreign literature and the manner in which it was made suitable for the Jewish audience. Three introductions will be discussed: Abraham Ibn Hasdai's introduction to *The King's son and the Monk* (13th century); the introduction of Jacob ben Elazar to *Kalila and Dimna* (13th century); and the introduction of Kalonymus ben Kalonymu's *Treatise on Animals* (14th century). Because of its complex nature, the task of translation requires the translator to relate to the author's introduction of the original work. A comparison of this endeavor to the translator's own introduction is imperative to fully understand the complexity of this new creation.

Tovi BIBRING,

« Quand les loups étaient trilingues » :

Questions de traduction et d'interprétation d'une fable médiévale

Résumé

En mettant en parallèle les trois versions d'une fable, « Le loup à l'école », l'article interroge l'acte de *translatio* de ce *topos*. La proximité de production de ces textes médiévaux, dans l'espace et dans le temps, justifie la comparaison qui permet de mettre au jour des différences qui révèlent à la fois l'influence du milieu culturel, l'intention sous-jacente dans la morale de l'histoire, avec bien sûr les questions linguistiques que cela présuppose. Ainsi examinera-t-on trois propositions : la fable de Marie de France, considérée comme l'archétype, le texte de Berechiah ben Rabbi Natronai ha-Naqdan, en hébreu, tiré de son recueil *Mishlei Sh'ualim* et celui d'un auteur anonyme, en latin, dans le *Le Dérivé complet du Romulus anglo-latin*. Les trois textes ont été écrits entre le XII^e et le XIII^e siècle. La question du milieu dans lequel évolue chaque auteur joue un rôle important : Marie de France et l'auteur anonyme donnent des versions que l'on dira « chrétiennes » et ils s'inscrivent dans un parcours religieux. Berechiah s'adresse à une communauté intellectuelle érudite et les références religieuses sont gommées. Il s'agit aussi d'interprétation : dans quel but apprendre à lire à un loup ? Apprendre à lire ou à parler ? entendre et/ou comprendre ? Cela a des répercussions sur la manière de *translater* les fables. La perspective morale varie d'un texte à l'autre et suggère par exemple l'apprentissage de l'altérité ou la réflexion sur l'acquis et l'inné. Un simple récit donne lieu à des lectures différentes, révélatrices des préoccupations des auteurs.

Abstract

By comparing three versions of a fable “The Wolf at School,” this article questions the act of *translatio* of this *topos*. The proximity of the production of these medieval texts, both in space and time, justifies the comparison, allowing us to examine the similarities and differences that simultaneously reveal the influence of the cultural milieu, the implied

meaning of the tale's moral, and of course the linguistic questions that this presupposes.

Thus, we will examine three versions of "The Wolf at School": the fable written by Marie de France, considered as the archetype, the text by Berechiah ben Rabbi Natronai ha-Naqdan, in Hebrew, from his collection *Mishlei Sh'ualim*, and that of an anonymous author, written in Latin, extant in the LBG collection (*Le Dérivé complet du Romulus anglo-latin*). All three texts were written between the 12th and 13th century. The social surroundings in which each of the texts was written plays an important role in this comparison: Marie de France and the anonymous author's versions may be considered "Christian" and are somewhat related to religion. Berechiah addresses a scholarly intellectual community and his text does not contain religious references. The article is also about interpretation: for what purpose should a wolf learn to read? Learn to speak? to listen? The answers to these questions impact and influence how the questions should be interpreted. The moral perspective varies from version to version and suggests, for example, the learning of otherness or a reflection on the acquired and the innate. Therefore, a seemingly simple story gives rise to different readings, revealing the different author's concerns.

240

Alain CORBELLARI,

Michaut, Pauphilet... et Bédier: la querelle d'*Aucassin et Nicolette*

Résumé

Aucassin et Nicolette est, depuis ses premières rééditions au XVIII^e siècle, l'un des récits français médiévaux les plus populaires parmi les lecteurs modernes. En 1932, Albert Pauphilet en publie une traduction visiblement dirigée contre celle de Gustave Michaut, publiée en 1901, et alors récemment rééditée (1929). La traduction de Pauphilet, très modernisante, est en même temps une machine de guerre contre le style de traduction proposé par Joseph Bédier dans son *Roman de Tristan et Iseut* (1900), style usant d'un archaïsme modéré inspiré du français classique, et qui régnait alors à peu près sans partages sur les

réécritures modernes de la littérature médiévale. C'est de cette (modeste) querelle que l'on tente ici de cerner les tenants et aboutissants, en déroulant les implications jusque dans des traductions plus récentes, car le problème du style choisi, dans une pratique qui reste intralinguale, est aujourd'hui plus actuel que jamais. Si la pratique bédieriste a largement été abandonnée, la question du rapport entre une langue moderne et ses états plus anciens continue d'interroger la viabilité même des littératures médiévales.

Abstract

Aucassin and Nicolette is, since his first reissues in the 18th century, one of the most popular medieval French stories among modern readers. In 1932, Albert Pauphilet published a translation visibly directed against that of Gustave Michaut, published in 1901, and then recently reprinted (1929). The translation of Pauphilet, very modernizing, is at the same time a machine of war against the style of translation proposed by Joseph Bédier in his *Roman de Tristan and Iseult* (1900), style using a moderate archaism inspired by classical French, and which then reigned almost without sharing the modern reinterpretations of medieval literature. It is from this (modest) quarrel that we attempt here to define the ins and outs, by unrolling the implications even in more recent translations, because the problem of the chosen style, in a practice that remains intra-lingual, is today more relevant than ever. While the bedierist practice has largely been abandoned, the question of the relationship between a modern language and its older states continues to question the viability of medieval literatures.

Nitsa BEN-ARI,

Les traductrices : métaphores de genre et combat de statut

Résumé

Depuis la théorie des « belles infidèles » datant du XVII^e siècle, la fidélité en traduction devint un point d'intérêt majeur. Cet intérêt souleva nombre de métaphores basées sur le genre, attribuant pour l'essentiel à

la source (à l'auteur) des caractéristiques masculines d'autorité, tout en féminisant la traduction. Au XVIII^e siècle, les « femmes des Lumières » se tournèrent vers l'écriture, et la traduction put alors leur servir de tremplin. La langue offrit aux femmes l'occasion de se réinventer. Aux XIX^e et XX^e siècles, la demande pour cette profession/art augmenta, et les femmes y jouèrent un rôle croissant. Les théories postcoloniales de traduction datant de la fin du XX^e siècle sondèrent l'identité et la loyauté du traducteur, alors que des chercheuses féministes spécialistes de la traduction bataillèrent pour restreindre les métaphores consensuelles de genre. Dans ce contexte, et gardant à l'esprit la connotation négative de la traduction dans la tradition juive, cet article souhaite retracer la voie suivie par des traductrices vers l'hébreu, du XVIII^e au XXI^e siècle, afin de déterminer si les métaphores de genres perdurent encore aujourd'hui, et dans quelle mesure le statut des traductrices a évolué.

Abstract

Since the “belles infidèles” theory from the 17th century, fidelity in translation has become a major concern. This concern has given rise to numerous gender metaphors, the main one granting the source (author) male attributes (authority), while equating the translation with the female. In the 18th century, however, Enlightened women took to writing, and translating would more often than not serve as a stepping stone to it. Language became an opportunity for women to reinvent themselves. The 19th and 20th centuries saw an accelerated demand for the art/profession of translation, in which women played a growing part.

Post-colonial translation theories of the late 20th century probed the translator's identity and loyalty, while feminist translation researchers fought to undercut the consensual gender metaphors. Yet the metaphors persisted.

On this backdrop, and bearing in mind the marked negative hue accompanying translation in the Jewish tradition, this article would like to trace the path female translators into Hebrew took from the 18th century onto the 21st, and use it as a test-case to determine whether gender metaphors still persist, and whether women translator's status has undergone a change.

Sara RALIĆ,

Métanarration, métalepse et métalangage dans l'œuvre de David Albahari et chez ses traducteurs

Résumé

Cet article cherche à discerner les indices de la voix du narrateur dans trois œuvres de David Albahari et, en particulier, les fonctions de trois phénomènes marquant son écriture : métanarration, métalepse et métalangage. Phénomènes narratifs et phénomène discursif, connus pour leurs effets humoristiques et ludiques, provoquent sous la plume d'Albahari le malaise existentiel et la mise en question de la notion de réalité. À travers ces trois phénomènes, le narrateur développe le sujet principal de ses récits qui est le doute sur le pouvoir du langage et atteint l'objectif de sa narration qui est l'exploration de la forme littéraire. L'analyse du corpus fait ressortir la portée des fonctions métanarratives et l'étendue des conséquences de l'effet métaleptique. Du point de vue de la traduction, la relation entre la voix du narrateur du texte et la voix du narrateur de la traduction est examinée, ainsi que les conséquences de la subjectivité du traducteur sur les trois phénomènes en question et, conséquemment, sur l'effort d'interprétation attendu du lecteur. Non seulement la non-restitution de ces phénomènes nuit à la dimension stylistique de l'œuvre traduite, mais encore elle nuit à l'organisation textuelle du récit, altère la relation du lecteur à la fiction et anéantit les effets multiples et complexes nés de la confusion troublante entre la pensée et la réalité dont cette dernière est la représentation.

Abstract

This article aims to discern the indicators of the narrator's voice in three pieces of work by David Albahari and, in particular, the functions of three phenomena marking his writing: metanarration, metalepsis and metalanguage. These narrative phenomena and discursive phenomenon, known for their humorous and playful effects, provoke under Albahari's pen the existential malaise and the questioning of the notion of reality. Through these three phenomena, the narrator develops the main subject

of his narratives, which is the doubt about the power of language, and reaches the objective of his narration, which is the exploration of the literary form.

The corpus analysis highlights the significance of metanarrative functions and the extent of the consequences of the metaleptic effect. From the point of view of translation, the relationship between the narrator's voice of the text and the narrator's voice of the translation is examined, as well as the implications of the translator's subjectivity on the three phenomena in question and, consequently, on the interpretative effort expected from the reader. Not only does the non-restitution of these phenomena undermine the stylistic dimension of the translated work, but it also harms the textual organization of the narrative, alters the reader's relationship to fiction and destroys the multiple and complex effects resulting from the disturbing confusion between the thought and the reality, of which the latter is the representation.

244

Olivier SOUTET,

Traduire pour lire, traduire pour dire. Quelques considérations linguistiques sur le rôle de la traduction du missel de Trente au missel de Vatican II

Résumé

Nous nous proposons de traiter dans la présente contribution des traductions françaises de la messe selon les deux formes du rite romain actuellement en vigueur dans l'Église catholique. Au-delà des problèmes, dirons-nous techniques, à la frontière de la traductologie et du débat doctrinal, soulevés par cette confrontation, cette contribution s'attachera à mettre en évidence un fait fondamental : la modification du rôle et de la portée de la traduction liturgique lorsque les langues vernaculaires se substituent au latin comme langues liturgiques. De fait, aussi longtemps que la langue latine est langue de la liturgie romaine, les traductions ne sont guère plus que des aides à la lecture ; en revanche, la promotion des langues vernaculaires au rang de langues d'expression liturgique entraîne une conséquence qu'on peut prévoir être une difficulté : l'idiome

vernaculaire est promu au rang de forme linguistique chargée d'exprimer un contenu par nature fixé et, sauf modification doctrinale dictée par le magistère, intangible, tout en restant langue de communication courante, ce qui signifie exposé aux changements discursifs.

Abstract

We are dealing in this contribution with French translations of the Mass according to the two forms of the Roman rite currently in force in the Catholic Church. Beyond the problems, we will say technical, on the border of the translation and the doctrinal debate, raised by this confrontation, this contribution will focus on highlighting a fundamental fact: the modification of the role and the scope of the liturgical translation when vernacular languages are substituted for Latin as liturgical languages. In fact, as long as the Latin language is the language of the Roman liturgy, translations are little more than aids to reading. On the other hand, the promotion of vernacular languages as liturgical languages has a consequence that can be expected to be a difficulty: the vernacular idiom is promoted to the rank of a linguistic form responsible for expressing a fixed content and, except for doctrinal modification dictated by the Roman authority, intangible, while remaining language of current communication, which means exposed to the discursive changes.

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Hava BAT-ZEEV SHYLDKROT (Université de Tel Aviv)

Françoise BERLAN (Sorbonne Université)

Mireille HUCHON (Sorbonne Université)

Peter KOCH (Universität Tübingen)†

Anthony LODGE (Saint Andrews University)

Christiane MARCHELLO-NIZIA (École normale supérieure-LSH, Lyon)

Robert MARTIN (Sorbonne Université/Académie des inscriptions et belles-lettres)

Georges MOLINIÉ (Sorbonne Université)†

Claude MULLER (Université Bordeaux Montaigne)

Laurence ROSIER (Université Libre de Bruxelles)

Gilles ROUSSINEAU (Sorbonne Université)

Claude THOMASSET (Sorbonne Université)

COMITÉ DE RÉDACTION

Claire BADIOU-MONFERRAN (Université Sorbonne Nouvelle)

Michel BANNIARD (Université Toulouse 2-Jean Jaurès)

Annie BERTIN (Université Paris Nanterre)

Claude BURIDANT (Université de Strasbourg)

Maria COLOMBO-TIMELLI (Università degli Studi di Milano Statale)

Bernard COMBETTES (Université de Lorraine)

Frédéric DUVAL (École nationale des chartes)

Pierre-Yves DUFEU (Aix-Marseille Université)

Amalia RODRIGUEZ-SOMOLINOS (Universidad Complutense de Madrid)

Philippe SELOSSE (Université Lyon 2)

Christine SILVI (Sorbonne Université)

André THIBAUT (Sorbonne Université)

COMITÉ ÉDITORIAL

Olivier SOUTET (Sorbonne Université),

Directeur de la publication

Joëlle DUCOS (Sorbonne Université/EPHE),

Trésorière

Stéphane MARCOTTE (Sorbonne Université),

Secrétaire de rédaction

Thierry PONCHON (Université de Reims Champagne-Ardenne),

Secrétaire de rédaction

Antoine GAUTIER (Sorbonne Université),

Diffusion de la revue

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|--|------------|
| Traduction et diachronie : enjeux théoriques | |
| Hilla Karas & Hava Bat-Zeev Shyldkrot..... | 7 |
| L'expression de la modalité épistémique dans la traduction par Jean de Meun (<i>Li Livres de confort de Philosophie</i>) de la <i>Consolatio Philosophiæ</i> de Boèce | |
| Thierry Ponchon..... | 27 |
| Préface du traducteur hébreu médiéval aux œuvres littéraires étrangères au Moyen Âge | 247 |
| Revital Refael-Vivante..... | 71 |
| « Quand les loups étaient trilingues » : questions de traduction et d'interprétation d'une fable médiévale | |
| Tovi Bibring..... | 109 |
| Michaut, Pauphilet... et Bédier : la querelle d' <i>Aucassin et Nicolette</i> | |
| Alain Corbellari..... | 135 |
| Les traductrices : métaphores de genre et combat de statut | |
| Nitsa Ben-Ari..... | 149 |
| Métanarration, métalepse et métalangage dans l'œuvre de David Albahari et chez ses traducteurs | |
| Sara Ralić..... | 169 |
| Traduire pour lire, traduire pour dire. Quelques considérations linguistiques sur le rôle de la traduction du missel de Trente au missel de Vatican II | |
| Olivier Soutet..... | 213 |
| Résumés/Abstracts..... | 235 |

