Figure et théorie du signe : les solutions de Saint Jérôme

Christophe Rico

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ml/371>

DOI : 10.4000/ml.371

ISSN : 2274-0511

Éditeur

Association Modèles linguistiques

Édition imprimée

Date de publication : 31 octobre 2008

Pagination : 79-98

Référence électronique

Christophe Rico, « Figure et théorie du signe : les solutions de Saint Jérôme », *Modèles linguistiques* [En ligne], 58 | 2008, mis en ligne le 10 septembre 2013, consulté le 01 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/ml/371> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ml.371>

Figure et théorie du signe : les solutions de Saint Jérôme

Christophe Rico

Non adnumerare sed tanquam appendere

Dans sa pratique de traducteur, Jérôme reste fidèle à une longue tradition rhétorique, de Cicéron jusqu'à Donat, pour qui les principes esthétiques déterminent la qualité d'une œuvre. Le prestige de la Vulgate repose autant sur la beauté du style que sur la rigueur de la version.

Comme tout traducteur, Jérôme s'est trouvé confronté à l'écueil des figures, « ensemble majeur dans l'univers rhétorique ».¹ La densité des tropes lance à l'interprète un défi redoutable. Placées aux limites de la traductibilité, les figures de signifié nous renvoient finalement au débat sur la nature du signe. Dès lors, il convient d'aborder le rapport entre figure et sens à la lumière des pratiques interprétatives déployées par le Prince des traducteurs.

Les pages qui suivent retracent l'histoire de la réflexion sur le signe de l'Antiquité à nos jours. Ce parcours permettra de confronter la théorie de saint Jérôme sur l'acte de traduction à sa pratique interprétative face aux mots à double sens.

Théories du signe

C'est avec Platon que la théorie du signe commence à prendre une forme définie dans le monde occidental. Le point de départ de la réflexion du philosophe est la notion d'énoncé (*logos*). Dans le *Sophiste*², Platon considère que le *logos* est composé de ces signes (*dêlôma*, *sêmeion*) de l'expression orale (*phônê*) que sont le nom (*onoma*) et le verbe (*rhêma*)³. L'entrelacement (*sumplokê*)⁴ de ces éléments produit l'énoncé. Si le propre du mot est de nommer (*onomazei*), seul l'énoncé est en mesure de dire (*legei*) et de donner un sens achevé (*perainei*) au message. Plus loin dans ce

-
1. « Le terme *rhétorique* est même quelquefois pris, inconsciemment, comme renvoyant à la seule organisation figurée », Georges Molinié, *Dictionnaire de rhétorique*, Le livre de Poche, Paris, Paris, 1992, p.152.
 2. 261c-262a.
 3. Cf. également *Théétète*, 206d et *Cratyle*, 425a et 431a.
 4. ou *sunthesis*, 'assemblage' : *Cratyle*, 431a.

dialogue, Platon distinguera la *dianoia* (pensée intérieure verbalisée) du *logos* (flux du discours prononcé, énoncé produit)⁵.

Avec Aristote, la théorie du signe va connaître un infléchissement majeur. Désormais, et pour longtemps dans l'histoire de la pensée occidentale, la réflexion partira du mot plutôt que de l'énoncé. Pour le fondateur du Lycée, les mots, éléments de la parole (*phônê*), sont les signes (*sumbola*) des représentations (*pathêmata*)⁶ présentes dans l'esprit (*psuchê*)⁷. Alors que les mots changent en fonction des langues, la réalité (*pragmata*) demeure la même pour tous, de même que les représentations mentales de cette réalité (*pathêmata*).

A la suite de Platon, Aristote semble concevoir la pensée comme un contenu déjà verbalisé : tout comme la parole (*phônê*), le *noêma* (idée intériorisée verbalisée) n'implique en soi ni vérité ni erreur. Dépouillée de prédicat, ni l'idée ni le mot ne portent encore sur le vrai ou le faux. Ce n'est que dans un énoncé (*logos*) que l'une de ces deux qualités pourront exister⁸. Pour Aristote, cet énoncé peut se trouver aussi bien dans la parole extérieure qu'à l'intérieur de l'esprit, où il constitue une pensée définie, verbalisée⁹.

A la différence de Platon, Aristote n'attribuera pourtant pas au *logos* le pouvoir de 'dire', pas plus qu'il n'impute au mot (*onoma* ou *rhêma*) celui de 'nommer'. Pour Aristote, tant le *logos*¹⁰ que l'*onoma*¹¹ ou le *rhêma*¹² ont en commun la faculté de signifier (*sêmainein*). Simple ou composé, le nom signifie globalement. De ce fait, aucune partie d'un mot composé n'est en mesure de signifier pour peu qu'on la sépare du tout¹³.

Certaines parties du *logos* pourront en revanche signifier par elles-mêmes¹⁴. La notion de *logos* pour Aristote reste en effet très vaste : dans la *Poétique*¹⁵, ce terme est appliqué aussi bien à un syntagme dépourvu de prédicat (une définition) qu'à toute une oeuvre littéraire (*Illiade*). Ce qui fait l'unité du *logos*, c'est donc la cohérence de son contenu : le lien (*sundesmos*) qui unit ses éléments dans le cas d'un énoncé, et l'unité de sens s'il s'agit d'une définition. Le propre du *logos*, pour Aristote, sera

5. Cf. également *Théétète*, 206d.

6. Littéralement : « ce qui est subi ou éprouvé [par l'esprit qui perçoit la réalité] ».

7. *De Interpretatione*, 16a, 4-7.

8. Cf. *ibid.*, 16a, 10-16.

9. Cf. *Métaphysique*, 4, 1006a, 28-31 et 1006b, 1-15.

10. *De Interpretatione*, 16b, 27-34 ; 17a, 1-5 ; *Poétique*, 1457a.

11. *De Interpretatione*, 16a, 20-29 ; *Poétique*, 1457a.

12. *Poétique*, 1457a.

13. *De Interpretatione*, 16a, 20-29 ; *Poétique*, 1457a.

14. *De Interpretatione*, 16b, 27-34 ; *Poétique*, 1457a.

15. 1457a.

donc sa façon particulière de signifier, qui le distingue des mots isolés. Si le mot signifie en tant que *phasis* (parole prononcée), seul le *logos* est en mesure d'affirmer (*kataphasis*), de nier (*apophasis*) ou de prier (*euchê*)¹⁶.

Fondant leur réflexion sur le mot, les Stoïciens¹⁷ vont reformuler la théorie aristotélicienne du signe en un modèle tripartite comprenant :

- le signe phonétique signifiant (*sêmainon* ou *phônê*) : par exemple, la suite phonétique [djɔ]
- la réalité signifiée (*sêmainomenon pragma*), désignée par le son et que notre raison appréhende pour peu que nous connaissions la langue dont il est question : l'idée de Dion, par exemple
- et enfin, la réalité elle-même (*tunchanon*) ou objet réel extérieur : dans le cas qui nous occupe, la personne de Dion elle-même.

Les distinctions stoïciennes passeront dans la doctrine de S. Augustin, qui s'intéresse surtout à l'acte de parole. L'évêque d'Hippone distingue en effet le *verbum foris sonans* (parole prononcée) du *verbum intus lucens* ou pensée intérieure verbalisée¹⁸. Si le premier (*verbum linguae* ou parole prononcée par la langue) est passager, la permanence caractérise en revanche le second (*verbum mentis* ou parole de l'esprit)¹⁹. A ces deux éléments du signe s'ajoute « ce qui est indiqué par le mot » : la réalité désignée²⁰.

La réflexion sur le signe chez S. Thomas d'Aquin s'inscrit dans le prolongement d'Aristote et de Saint Augustin²¹. C'est dans son *De Veritate*²² que Saint Thomas nous livre la formulation la plus originale.

16. cf. *De Interpretatione*, 16b, 27-34 ; 17a, 1-5.

17. cf. Sextus Empiricus, *Adversus dogmaticos*, II, 11-12.

18. *De Trinitate*, 15, 11, 20.

19. cf. *Traité sur l'évangile de Jean*, 20, 10.

20. cf. *De Trinitate* 8, 8, 12. La même idée sera reprise dans les *Enarrationes in Psalmos* :

« la durée qui subsiste dans une immuable continuité s'appelle siècle de ces siècles qui s'écoulent ; elle est pour eux comme le vers que vous avez dans l'esprit à l'égard de celui que vous prononcez de la voix. Le premier se comprend, le second s'entend, a sa mesure dans le premier, qui est l'oeuvre de l'art et qui demeure, tandis que le second passe dans l'air avec le son de la voix. C'est ainsi que le siècle qui passe trouve son modèle dans le siècle immuable que l'on appelle siècle des siècles. Celui-ci demeure chez le divin ouvrier, il est en permanence dans la sagesse et la puissance de Dieu : tandis que celui-là en mesure l'action dans chaque créature » (Psaume 9, §7 in *Discours sur les Psaumes* I, « Sagesse chrétienne », Cerf, Paris, p.102).

21. cf. *Peri hermêneias*, liv. 1, leçon 2 ; *Explication du Credo*, art.2 et 3 (voir l'édition de Pierre de Andria : *Collationem in symbolum Apostolorum. Commentaire du Je crois en Dieu, Sermons de carême 1273*, traduction moines de Fontgombault, Nouvelles Editions Latines, 1970).

22. *Quaestiones disputatae de Veritate*, q.4, art.1, respondeo.

Outre la *res* (réalité désignée par la parole), le Docteur angélique y distingue :

- le *verbum vocis* (parole prononcée), extérieur, perceptible, oral, exprimé pour manifester la parole intérieure, et signifiant ce qui a été conçu ou compris²³
- l'*exemplar exterioris verbi* (modèle de la parole extérieure), qui préexiste dans l'esprit de celui qui prononce le verbe extérieur et constitue une parole intérieure offrant l'image acoustique [du mot prononcé]²⁴
- et, enfin, le *verbum cordis* (parole du cœur), intérieur, premier dans l'ordre de la nature [par rapport au *verbum vocis* et à l'*exemplar*], et constituant l'intellection intérieure elle-même, c'est-à-dire, ce qui est signifié par la parole extérieure²⁵.

De ces trois derniers éléments, seul le *verbum cordis* demeure tout à fait immatériel et incorporel²⁶. De ce fait, il paraît correspondre à l'idée ou au concept non verbalisés qui précèdent toute parole, fût-elle intérieure.

Dans la doctrine de S. Thomas, c'est toujours le mot qui constitue le point de départ de l'analyse du signe. Mais le texte du *De Veritate* offre une innovation majeure dans la mesure où il semble envisager l'existence d'une pensée non verbalisée, inconnue des prédécesseurs du Docteur Angélique.

Les éléments traditionnels de l'analyse du signe se retrouvent chez les logiciens de Port-Royal. Dans *La logique ou l'art de penser*²⁷, Antoine Arnauld et Pierre Nicole, vont donc fonder leur réflexion sur le *mot* plutôt que sur l'énoncé : "Ainsi, les mots sont signes d'institutions des pensées, et les caractères des mots."²⁸. Et ils ajoutent plus loin : "Or certainement il est de quelque utilité pour la fin de la Logique (...) d'entendre les divers usages des sons qui sont destinés à signifier les idées, et que l'esprit a coutume d'y lier si étroitement que l'une ne se conçoit guère sans l'autre ; en sorte que l'idée de la chose excite l'idée du son, et l'idée du son celle de la chose. On peut dire en général sur le sujet, que les mots sont des sons distincts et articulés, dont les hommes ont fait des signes pour marquer ce qui se passe dans leur esprit."²⁹

23. *exterius (...) sensibile (...) vocale (...) expressum ut manifestetur verbum interius (...) significat id quod intellectum est.*

24. *quod praeexistit in mente proferentis verbum exterius (...) et hoc dicitur verbum interius quod habet imaginem vocis.*

25. *interius (...) naturaliter prius (...) ipsum interius intellectum (...) illud quod significatur per exterius verbum.*

26. *omnino remotum a materialitate et corporeitate.*

27. 1718, Amsterdam, 9^e édition.

28. 1^{ère} partie, chapitre 4, §3, *in fine*.

29. 2^e partie, chapitre 1, début.

Un infléchissement de cette doctrine apparaît toutefois dès la *Grammaire générale et raisonnée de Port-Royal*³⁰. À la suite de tant d'autres traités, cet ouvrage semblait d'abord identifier le signe de la langue au mot : « Parler est expliquer ses pensées par des signes que les hommes ont inventés à ce dessein »³¹. Ce que donc la parole a de spirituel, « c'est l'usage que nous en faisons pour signifier nos pensées, et cette invention merveilleuse de composer de vingt-cinq ou trente sons cette infinie variété de mots, qui, n'ayant rien de semblable en eux-mêmes à ce qui se passe dans notre esprit, ne laissent pas d'en découvrir aux autres tout le secret, et de faire entendre à ceux qui n'y peuvent pénétrer, tout ce que nous concevons, et tous les divers mouvements de notre âme »³².

L'originalité de la *Grammaire générale* tient toutefois au lien privilégié qu'elle établit ensuite entre pensée et *jugement* ou énoncé simple. Des trois opérations traditionnelles de l'esprit (concevoir des *idées*, porter un *jugement* qui pose un lien entre deux idées, et *raisonner* en établissant un rapport entre plusieurs jugements), c'est essentiellement dans la seconde que Arnauld et Lancelot reconnaissent la pensée exprimée par la parole, « car les hommes ne parlent guère pour exprimer simplement ce qu'ils conçoivent, mais c'est presque toujours pour exprimer les jugements qu'ils font des choses qu'ils conçoivent »³³.

Somme toute, le système classique tripartite qui distingue, au moins depuis les Stoïciens, le *signe sonore*, du *verbe intérieur* et du *réfèrent* va se maintenir dans son essence jusqu'à la parution du *Cours de linguistique générale* (1916). Avec la publication du *Cours*, un nouveau paradigme conceptuel s'impose en Europe, érigeant en modèle une théorie bipartite du signe. Ce dernier sera désormais bipolaire, dépourvu de toute fonction de *représentation*, la face du signifiant étant simplement *associée* à celle du signifié³⁴. Désormais conçu dans le cadre de la langue plus que de la parole, le signe restera dès lors isolé du monde extra-linguistique.

30. Antoine Arnauld et Cl. Lancelot, Paris, 1754.

31. Cf. 'Introduction' in *Grammaire générale et raisonnée de Port-Royal*.

32. *Ibid.*, 2^e partie, chapitre premier.

33. *Ibid.*, 2^e partie, chapitre premier.

34. « (...) la doctrine port-royaliste du signe se fondait sur la relation de représentation. Cette relation est asymétrique : A représente B n'implique pas que B représente A. Or, il est remarquable que Saussure ne parle justement pas de représentation. Le terme décisif dans la doctrine est celui d'*association* ; or, la relation d'association est réciproque : A est associé à B implique que B est associé à A. Le signifiant ne représente pas le signifié ; il lui est associé et, du même coup, le signifié à son tour est associé au signifiant. Si quelque chose représentait, ce pourrait être tout au plus le signe dans son ensemble, mais on remarquera que cette relation-là, c'est-à-dire la relation du signe à la chose signifiée n'importe nullement à Saussure. On assiste là à un déplacement décisif : Saussure construit un modèle de signe qui se disjoint de toute théorie de la représentation » (Jean-Claude Milner, *Le périple structural. Figures et paradigmes*, Paris : Seuil, 2002, p.27-28).

Telle est en effet la théorie du signe qui prévaut en Europe continentale jusque dans les années 80, fondée sur la double ignorance méthodologique de l'univers référentiel et du concept, lequel relèverait seulement de la nébuleuse de la pensée³⁵. Dans les deux dernières décennies, cependant, quelques savants ont renouvelé la problématique du signe en intégrant référent et concept au sein de la réflexion sur le langage. C'est surtout de chercheurs intéressés par des sciences voisines de la linguistique (traduction, sémantique des synonymes, terminologie) qu'est venue la nouvelle approche³⁶.

Ces travaux récents ont permis de reprendre à nouveaux frais la définition médiévale du signe. Ainsi, la « structure d'entendement »³⁷ caractéristique de l'être humain et que révèlent, entre autres, l'expérience de la traduction, de la compréhension, ou encore la possibilité de se remémorer le contenu d'un message quand on ne sait plus dans quelle langue il a été véhiculé, conduit certains linguistes à esquisser, à l'intérieur du cadre aristotélicien du mot, une théorie quadripartite du signe linguistique distinguant :

- a) le signifiant
- b) le signifié, qui relève de la langue et constitue la réalisation sémiotique du concept
- c) le concept, plus abstrait, transcendant le domaine proprement linguistique
- d) puis, finalement, le référent.

D'après cette conception, le signifié constituerait « la réalisation dans une langue du concept désigné », ce qui « permet d'analyser d'un côté le

35. « Prise en elle-même, la pensée est comme une nébuleuse où rien n'est nécessairement délimité. » (CLG, 155). Plus loin, la pensée est qualifiée de « royaume flottant », « (...) chaotique de sa nature » (CLG, 155 et 156).

36. Pour une synthèse sur ces travaux récents, cf. Christophe Rico, *La langue, 'jardin clos, source scellée'. Saussure et le Cours de linguistique générale, cent ans après*, 35-58, in *Acta Philosophica*, 14, 2005. Voir plus particulièrement p.45-46.

37. « L'émetteur doit (...) faire une saisie mentale [du monde de référence] pour sélectionner un certain nombre d'éléments de la perception : tout ce qui est imaginé ou perçu n'est pas dit. C'est le phénomène fondamental de la *conceptualisation* ou réduction sélective de la référence (...). Il naît ainsi une *structure d'entendement*, très profonde, lieu de la connaissance, par nature déliée des langues naturelles. Cette hypothèse est méthodologiquement nécessaire, et confirmée par l'expérience. » Bernard Pottier, *Linguistique générale. Théorie et description*, Klincksieck, Paris, 1974, p.21. En effet, « il peut arriver qu'après avoir ouï un discours, dont nous aurons fort bien compris le sens, nous ne pourrions pas dire en quelle langue il aura été prononcé », René Descartes, *Traité de la lumière*, 1664, cité par B. Pottier, *Sémantique générale*, PUF, Paris 1992, p.68. Cet exemple montre que « la rétention mémorielle est d'ordre conceptuel, et réactivée, naturellement, dans la langue la plus familière au sujet parlant ». Bernard Pottier, 1974, *o.c.*, p.21.

concept, de l'autre le signifié, dans une ou plusieurs langues »³⁸. De ce fait, la fonction du traducteur consisterait à passer des signifiés d'une langue à ceux d'une autre, en tâchant de trahir le moins possible les concepts sous-tendus dans l'énoncé originel.

Si l'on veut rendre en arabe le mot 'oreiller', c'est le terme *mikhadda* qui se présente à l'esprit, puisque cette forme permet généralement d'exprimer le concept sous-jacent au nom français. Dans chacune des deux langues, cependant, les signifiés diffèrent sensiblement. Le mot français dérive en effet du radical *oreill-(e)*, base qui le motive synchroniquement, tandis que la forme arabe évoque un rapport avec *khadd*, 'joue'. D'après la langue arabe, l'oreiller est donc ce qui se place sous la joue³⁹. Or, à travers des signifiés différents, *oreiller* et *mikhadda* renvoient tous deux au même concept. Ainsi, le concept « ne se résume pas au signifié. L'un et l'autre sont distinguables même s'ils ont tendance à être confondus dans la langue. Le signifié, et plus globalement, le signe, étant la réalisation sémiotique du concept »⁴⁰. Les relations entre les différents éléments qui composent le signe pourraient dès lors être symbolisées de la façon suivante :

Une telle analyse pourrait renouveler l'adage classique, *vox significat mediantibus conceptis*, à l'aune des catégories linguistiques actuelles : « le signe [ensemble constitué d'un signifiant et d'un signifié] ne peut signifier que par l'intermédiaire d'un concept » lequel, à son tour, nous renvoie au référent.

Certains spécialistes de la traduction simultanée offrent pourtant de nos jours une réflexion linguistique qui permettrait de renouer, dans l'analyse de la production du sens, avec la tradition platonicienne du primat de l'énoncé sur le mot. Ainsi, les travaux de Danica Seleskovitch et de Marianne Lederer⁴¹ montrent que toute situation de communication

38. Loïc Depecker, « Saussure et le concept », in *Bulletin de la société de linguistique de Paris*, 98/1, 2003, p.96.

39. Nous devons cet exemple à Walid Shomali, Professeur à l'Université de Bethléem : qu'il en soit ici remercié.

40. L. Depecker, (2002), *o.c.*, p.138.

41. Cf. Marianne Lederer, *La traduction simultanée – Expérience et théorie*, Minard Lettres Modernes, Paris, 1981 ; Danica Seleskovitch et de Marianne Lederer, *Interpréter pour traduire*, Didier Erudition, Paris, 2001, 4^e édition revue et corrigée ; Marianne Lederer, *L'interprétation, manifestation élémentaire de la traduction*, 25-29, in *Meta*, 30/1, 1985 ; Danica Seleskovitch, *Interprétation ou interprétariat ?*, 19-24, in *Meta*, 30/1, 1985.

implique un savoir partagé entre les interlocuteurs. En effet, « le locuteur n'énonce jamais tout ce qu'il veut faire comprendre, il ne dit que le non-connu, le récepteur complétant lui-même à l'aide de ce qu'il sait déjà. »⁴²

Ce savoir commun repose à la fois sur des connaissances antérieures communes aux interlocuteurs et sur le contexte actuel de la communication. Le contexte comprend quant à lui aussi bien les éléments de la situation (temps, lieu, circonstances extérieures) que l'information verbale accumulée depuis le début du discours. Comme le suggère Irène Tamba-Mecz, la compréhension se réalise après la lecture ou l'audition de chaque unité de sens : à la fin d'un syntagme ou d'une phrase. Le principe de 'démarcation terminale' permet ainsi de concilier deux nécessités contradictoires : la linéarité des signifiants, d'une part, et la globalité de l'idée, de l'autre.

C'est donc au point de stoppage (fin de l'unité de sens) que « doit être effectuée la *synthèse sémantique* de tous les termes et relations qui ont été exposées depuis le début de l'unité de sens ainsi 'arrêtée'. En ces endroits de 'césure' de la chaîne linéaire se produit donc une sorte de 'précipitation', qui aboutit à un résultat sémantique global, en intégrant toutes les données sémantiques constitutives de l'unité de sens considérée. »⁴³

Dans ces conditions, l'interprétation simultanée ne peut procéder que par à-coups : le traducteur, loin de débiter son interprétation en un flux verbal continu, intervient au contraire après chaque unité de sens. Ces fragments de discours qu'unifie l'intonation sont souvent marqués de légères pauses et ponctués par les instants où intervient la compréhension. Si le sens constitue le *vouloir-dire*⁴⁴ de l'orateur ou de l'auteur, « traduire dans le vrai sens du terme n'est possible que si les connaissances de celui qui traduit sont telles que la parole peut se faire pensée et que la pensée peut à nouveau se faire parole »⁴⁵.

Certes, le schéma saussurien du signe (signifiant / signifié) convient à merveille pour le mot *en langue*, unité morphématique abstraite, située en dehors de tout contexte et de toute situation de communication. Les considérations qui précèdent permettraient toutefois de proposer une analyse plus complexe du signe *en parole*, qu'il nous faut désormais appréhender comme unité de sens.

42. M. Lederer in *Interpréter pour traduire*, p.38.

43. *La Sémantique*, PUF, 1991, 2^e édition, p.48.

44. Cf. l'anglais *meaning*, qui désigne à la fois le « vouloir-dire » et le « sens ».

45. M. Lederer, *ibid.*, p.27. La primauté de l'énoncé sur le mot dans la production du sens avait déjà été redécouverte par certains auteurs anglo-saxons tels que Max Black (*Models and Metaphors*, Ithaca, Cornell University Press, 1962) et Ivor Armstrong Richards (*The Philosophy of Rhetoric*, Oxford University Press, 1936). Sur ce point, on se reportera aux pages lumineuses de Paul Ricœur dans *La Métaphore vive* (éditions du Seuil, Paris, 1975), p.87-128.

Pour l'émetteur comme pour le récepteur, un signe ne peut signifier qu'au sein d'un contexte préalable, dans sa triple dimension discursive, situationnelle, et relative à un savoir antérieur à la communication.

Envisagé au niveau du locuteur, le signe linguistique semble donc impliquer :

- a) le *res* ou référent : par exemple, le fait que Pierre va partir
- b) l'émergence d'un concept non verbalisé, qui n'est autre que le vouloir-dire du locuteur (le fameux *verbum cordis* thomiste), pourvu d'une visée référentielle : je sais que Pierre va partir et je veux le dire
- c) le concept verbalisé, quasi simultané à la parole extérieure ; fruit du choix de l'expression juste, il cherche à traduire le *verbum cordis* ; ce concept verbalisé se compose d'un ensemble de morphèmes pourvus chacun d'un *signifiant* ou image acoustique (l'*exemplar* de S. Thomas : [il/va/partir]) et d'un *signifié*
- d) enfin, le *verbum vocis* [ilvapartir], composé, lui aussi, d'un signifiant et d'un signifié réalisés en parole.

Du point de vue de l'auditeur, la réception du signe linguistique comprendra :

- a) la perception d'une *matière phonique brute* [ilvapartir] délimitée par une intonation particulière et, le cas échéant, par des pauses
- b) le concept non verbalisé (*verbum cordis*) qui jaillit dans l'esprit de celui qui écoute, par l'action conjuguée du contexte préalable et de la perception actuelle de la matière phonique
- c) simultanément et à travers le concept, le renvoi au référent (*res*) ; c'est l'instant de l'intellection : je comprends qu'il va partir
- d) le *verbum vocis* : le concept non verbalisé ou *verbum cordis* éclaire en retour les morphèmes du message pour les rendre intelligibles ; je peux dès lors inconsciemment décomposer l'unité de sens en mots distincts [il - va - partir] et identifier ainsi le *verbum vocis*, pourvu d'un signifiant et d'un signifié
- e) l'*exemplar* ou image acoustique présumée, qui me permet d'opérer l'identification du *verbum vocis*

Dans cette conception du signe comme *logos*, les principales figures de style semblent constituer un cas à part. Admettons que les figures puissent fonctionner comme un écart⁴⁶ portant sur un point de l'énoncé. Les tropes exigent toutefois une approche contextuelle, dans le cadre d'un syntagme⁴⁷ où ils réalisent une focalisation sur un mot particulier. Ce va-et-vient entre mot et énoncé est particulièrement caractéristique de la métaphore.

46. On trouvera une bonne synthèse de cette question dans *La Métaphore vive* de Paul Ricœur (éditions du Seuil, Paris, 1975), p.191-201.

47. Cf. Paul Ricœur, *La Métaphore vive*, éditions du Seuil, Paris, 1975.

Reprenant la terminologie de Max Black,⁴⁸ Ricœur affirme que la définition réelle de la métaphore en termes d'énoncé n'abolit pas la définition nominale en termes de mot : on peut dire, en effet, que « le mot reste le 'foyer', même s'il requiert le 'cadre' de la phrase. Et si le mot reste le support de l'effet de sens métaphorique, c'est parce que, dans le discours, la fonction du mot est d'incarner l'identité sémantique ».⁴⁹ Car « c'est un énoncé entier qui constitue la métaphore, mais l'attention se concentre sur un mot particulier dont la présence justifie qu'on tienne l'énoncé pour métaphorique. Ce balancement du sens entre l'énoncé et le mot est la condition du [...] contraste existant, au sein du même énoncé, entre un mot pris métaphoriquement et un autre qui ne l'est pas. [...] On parlera alors de *focus* pour désigner ce mot [métaphorique] et de *frame* pour désigner le reste de la phrase [...] Cette interaction [...] se joue entre le sens indivis de l'énoncé et le sens focalisé du mot ».⁵⁰

Signe et traduction chez Jérôme

En quoi ces considérations sur la théorie du signe peuvent-elles nous aider à comprendre la stratégie interprétative de S. Jérôme ? La version de la Vulgate semble mettre en oeuvre, de façon implicite, deux principes apparemment contradictoires. Tout d'abord, le traducteur dalmate s'efforce d'observer la règle du respect des figures dans leur concision originale. De ce fait, il évite de pratiquer l'étoffement, ce procédé qui consiste à rendre la densité sémantique d'un mot unique du texte de départ par plusieurs termes de la langue d'arrivée⁵¹. La Vulgate semble réserver aux cas extrêmes ce genre de solutions, tel le fameux *kecharitômenê* de Lc 1,28, littéralement traduit *gratificata* « gratifiée » dans la *Vetus Latina*, mais que Jérôme rendra plus justement par *gratia plena*, « pleine de grâce », déployant de la sorte toute la densité sémantique du participe parfait grec.

Un deuxième principe guide cependant la traduction de la Vulgate : le sens global de l'énoncé doit toujours primer sur le mot à mot du texte. Cette règle semble d'application plus difficile lorsque le traducteur est confronté à la transposition de certaines figures ou à une polysémie particulière de l'original. Dans ces cas-là, loin d'être littérale et servile, la traduction de Jérôme applique une théorie de la traduction fondée sur l'interaction entre le mot et l'énoncé.

A cet égard, l'auteur de la Vulgate déclare dans son traité *De optimo genere interpretandi* :

48. Cf. « Metaphor », in *Models and Metaphors*, Ithaca, Cornell University Press, 1962.

49. Ricœur, *op. cit.*, p. 88.

50. *Op. cit.*, p.110-111.

51. Cf. Jean-Paul Vinay et Jean Darbelnet, *Stylistique comparée du français et de l'anglais*, nouvelle édition revue et corrigée, Paris, Didier, 1977, p.109-114.

« Oui, quant à moi, non seulement je le confesse, mais je le professe sans gêne tout haut : quand je traduis les Grecs — sauf dans les saintes Ecritures, où l'ordre des mots est aussi un mystère — ce n'est pas un mot par un mot, mais une idée par une idée que j'exprime. En cette affaire, j'ai pour maître Cicéron [...] ».⁵²

Face au texte, nous dit en substance Jérôme, Cicéron distinguait déjà⁵³ la traduction *ut interpretes, verbum pro verbo*, de la traduction *ut orator*, cherchant à créer dans la langue cible les mêmes effets que ceux produits par le texte source. Quant à Horace, poursuit le solitaire de Bethléem, les conseils qu'il prodiguait étaient en tout point semblables :

*nec verbo verbum curabis reddere fidus / interpretes*⁵⁴

Citant le traducteur d'une vie de Saint Antoine, un certain Evagrius, Jérôme ajoute :

« La traduction d'une langue dans une autre, si elle est effectuée mot à mot, cache le sens (...). A d'autres d'aller à la chasse des syllabes et des lettres ; pour toi, recherche les idées »⁵⁵.

Malgré les réserves exprimées dans son *De optimo genere interpretandi*,⁵⁶ Jérôme n'hésitera pas à appliquer au texte de la Bible le principe du primat

52. Lettre 57, §5, traduction Jérôme Labourt : *Ego enim non solum fateor sed libera voce profiteor me in interpretatione Graecorum absque scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e verbo sed sensum exprimere de sensu. Habeoque huius rei magistrum Tullium.*

53. *De optimo genere or.* 14 : *Non converti ut interpretes, sed ut orator, sententiis iisdem et earum formis, tanquam figuris, verbis ad nostram consuetudinem aptis ; in quibus non verbum pro verbo necesse habui reddere, sed genus omnium verborum vimque servavi. Non enim ea me annumerare lectori putavi oportere, sed tanquam appendere.* Voici la traduction que Georges Mounin donne, dans ses *Belles Infidèles* (pp.77-78), de ces fameuses remarques cicéroniennes : « Je ne les ai pas rendus [les discours de Démosthène et d'Eschine] en simple traducteur, mais en écrivain respectant leurs phrases, avec les figures de mots ou de pensées, usant toutefois de termes adaptés à nos habitudes latines. Je n'ai donc pas jugé nécessaire d'y rendre chaque mot par un mot : pourtant, quant au génie de tous les mots et à leur valeur, je les ai conservés. J'ai cru, en effet, que ce qui importait au lecteur, c'était de lui en offrir non pas le même nombre, mais pour ainsi dire le même poids ».

54. Le passage cité par Jérôme correspond aux vers 133 et 134. Voici la traduction de l'ensemble de ce texte : « Vous ferez d'une matière prise au domaine public votre propriété privée si vous ne vous attardez pas à faire le tour de la piste banale et ouverte à tous, si vous ne vous appliquez pas à rendre, traducteur trop fidèle, le mot par le mot, si vous ne vous jetez pas, en imitant, dans un cadre étroit d'où la timidité ou bien l'économie de l'oeuvre vous interdiront de sortir. » (*Art poétique*, v.131-135, traduction François Villeneuve).

55. Lettre 57, §6, traduction Jérôme Labourt : *ex alia in aliam linguam ad verbum expressa translatio sensus operit. (...) Alii syllabas aucupentur et litteras, tu quare sententias.*

56. *absque scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est*, cf. n. 52.

de l'énoncé sur le mot. Dans sa *Lettre 106*, consacrée à la traduction des psaumes, il confie à Sunnia et Frétéla :

« Si nous suivions un zèle fâcheux pour l'exactitude de l'interprétation (*kakozêlian*), on laisserait de côté tout le charme de la traduction (*omnem decorem translationis*) ; c'est la règle d'un bon interprète d'exprimer les idiotismes d'une langue (*idiômata linguae alterius*) par les expressions propres de la sienne (*suae linguae proprietate*) (...) Et que l'on n'en conclue pas que le latin est une langue très pauvre, incapable d'une version mot à mot, alors que les Grecs, eux, traduisent la plupart de nos textes par des paraphrases et cherchent à exprimer les mots hébreux, non par une fidélité servile d'interprétation (*interpretationis fide*), mais selon le génie propre de leur langue (*linguae suae proprietatibus*) ». ⁵⁷

Et de préciser un peu plus loin :

« Mais, si nous voulions traduire mot pour mot (*si transferre voluerimus ad verbum*), nous tombons dans le 'zèle fâcheux' (*kakozêlian*), et la version devient absurde » ⁵⁸.

Sous divers éclairages, c'est toujours la même idée qui parcourt cette lettre. « Du reste, nous ne devons pas nous attacher à l'expression du mot à mot (*verbum de verbo*) au point de perdre le sens (*intelligentiam*) tandis que nous reproduisons la syllabe ». ⁵⁹ « Nous ne devons pas nous torturer pour une traduction affectée des mots (*putida verborum interpretatione*), quand il n'y a nul dommage pour le sens (*in sensibus*) ». ⁶⁰ « Mais en nous attachant au mot (*dum verba sequimur*) nous perdons la suite du sens (*sensus ordinem perdimus*). Ou, alors, il faut ajouter quelque chose, pour sauvegarder la suite du discours (*eloquii ordo*) [...]. Si nous le faisons, une autre question surgira : pourquoi aurons-nous ajouté (...) alors qu'il n'y a rien de semblable en grec ou en hébreu ? Par conséquent, il faut suivre la règle de traduction que nous avons souvent indiquée : là où le sens (*in sensu linguae*) ne subit aucun dommage, que l'on conserve l'euphonie et la propriété des termes (*proprietas*) de la langue dans laquelle on traduit ». ⁶¹

57. §3, traduction Jérôme Labourt.

58. *Ibid.*, §17, traduction Jérôme Labourt.

59. *Ibid.*, §29, traduction Jérôme Labourt.

60. *Ibid.*, §30, traduction Jérôme Labourt.

61. *Ibid.*, §55, traduction Jérôme Labourt. Pour son souci de la *proprietas* cf. également *ibid.*, §30 (*unaquaeque lingua suis proprietatibus loquitur* : « chaque langue s'exprime par ses idiotismes »), §37 (*secundum linguae proprietatem* : « conforme au caractère propre de la langue »), §50 (*Latinum sermonem suam proprietatem complevimus* : « nous avons donné à la langue latine le complément qu'elle réclame »), §65 (*secundum Hebraicam ... proprietatem* : « selon le génie de l'hébreu ») et §86 (*secundum Latinae linguae proprietatem* (« d'après le génie de la langue latine ») ; pour celui de l'euphonie cf. §3, 29, 59, 60 (*euphônia*) et §26 (*kakophônion*), pour celui du contexte (*verborum consequentia*), cf. §59, et pour la recherche de l'*elegantia*, cf. §12 (*indecora translatio*) et §26, 54, 60 (*elegantia*). Ces questions ont été amplement traitées dans l'article de Michel Banniard, « Jérôme et l'*elegantia* d'après le *De optimo genere interpretandi* », 305-322, in *Jérôme entre l'Occident et l'Orient. XVIe centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem*, Actes du Colloque de Chantilly

Ces passages montrent assez que, si Jérôme évitait toujours les versions littérales, il tentait néanmoins d'observer, pour les textes bibliques, une plus grande fidélité à l'original. La traduction des figures de sens dans la Vulgate présentait de ce fait un problème épineux : fallait-il respecter la concision du grec ou de l'hébreu au risque de négliger une part importante du sens original, ou respecter plutôt la règle du primat de l'énoncé, quitte à étoffer la traduction ? Les mots à double sens du texte biblique offrent un cadre privilégié pour la compréhension de la stratégie interprétative de Jérôme.

Traduction des mots à double sens

La péricope de la femme samaritaine nous permettra d'illustrer les solutions retenues par le Prince des traducteurs. Au verset 4,35 du quatrième évangile, dans un chapitre évoquant la mission de ses disciples dans le monde, Jésus déclare à ses apôtres : *theasasthe tas chôras*, « posez vos regards sur les chôras », car elles sont déjà blanches pour la moisson.

Le mot *chôra* offre deux sens possibles en grec biblique : il désigne tantôt la 'campagne'⁶² et tantôt le 'pays, la région'⁶³. En français, nous sommes contraints de choisir. Il serait dommage de perdre la *sententia altior* ('contemplez les pays') au profit de la *sententia inferior* ('contemplez les campagnes'), d'autant que le pluriel suggère ici un sens élevé. Il reste qu'un recours au singulier ('contemplez la terre'), qui permet de garder l'ambiguïté originale, paraît de ce fait préférable⁶⁴.

L'exemple est instructif. Dans la plupart des traductions françaises, le conseil de Jésus qui demande à ses disciples de lever les yeux pour observer la moisson qui approche (*theasasthe tas chôras*) a été compris à tort comme une invitation à contempler les champs⁶⁵. Attentifs au sens premier de *chôra* dans la péricope johannique, certains traducteurs ont cependant perçu que le texte sacré désignait d'abord les 'campagnes'⁶⁶.

(septembre 1986), Yves-Marie Duval (éd.), Paris : Etudes Augustiniennes, 1988, voir en particulier les pages 318-320.

62. Cf. Jn 11,54 ; Lc 21,11.

63. Cf. Mc 1,5 ; Lc 19,12 ; Jn 11,14.

64. Sur la distinction entre *sententia altior* et *sententia inferior* chez Jérôme, cf. Christophe Rico, « L'art de la traduction chez Saint Jérôme. La Vulgate à l'aune de la Néovulgate : l'exemple du quatrième évangile », 194-218, in *Revue des Etudes Latines*, 83, 2005, cf. p.214-218.

65. Cf. traductions de Louis Segond (1910), *La Bible de Jérusalem* (1956, 1973 et 1998), *TOB, Bible en Français Courant, Nouvelle Édition de Genève*, CRAMPON-Tricot, Bernard Pautrat... Le mot grec ne désigne pourtant jamais le 'champ', qui se dit *agros*.

66. Darby, Delebecque, Osty, H. Pernot (*Pages choisies des évangiles*, Les Belles Lettres, Paris, 1925, p.195) et Sœur Jeanne d'Arc traduisent le terme par 'campagnes', tout comme Fillion et Lemaistre de Sacy.

En grec néotestamentaire, le champ sémantique du mot *chôra* était pourtant beaucoup plus vaste. Le plus souvent, ce terme désignait la 'campagne'⁶⁷ ou le 'pays', la 'région'⁶⁸. De façon exceptionnelle, *chôra* pouvait néanmoins signaler une 'propriété' ou un 'fonds de terre', acception habituellement rendue par l'hyponyme *chôrion*⁶⁹. Dans tous ces cas, le latin tardo-antique admettait que *chôra* fût traduit par *regio*, ce terme pouvant comporter dans la Vulgate les trois acceptions que nous venons de relever⁷⁰. C'est la raison pour laquelle le texte de Jérôme porte ici *videte regiones*.

Nous avons eu l'occasion de montrer⁷¹ que la version hiéronymienne semblait corriger, sur ce point, une leçon plus ancienne de la *Vetus Latina* : *videte segites*⁷², *seges* désignant en latin la 'moisson sur pied'. Le choix du mot *regiones* en Jn 4,35 pourrait donc répondre chez le traducteur dalmate à un souci conscient de préserver la *sententia altior* du passage. Un schéma permettra d'illustrer le fonctionnement de cette figure dans le texte grec :

67. Cf. Jn 11,54 ; Lc 21,11.

68. Cf. Mc 1,5 ; Lc 19,12 ; Jn 11,14.

69. Cf. Lc 12,16, où la Vg traduit *chôra* par *ager*. Le mot grec représente ici un équivalent de *chôrion*, lequel évoque en principe une 'propriété' à la campagne : *chôrion* est en effet transposé dans la Vg soit par *praedium* (Mc 14,32 ; Jn 4,5 ; Act 28,7), soit par *ager* (Act 1,18.19 ; 4,34 ; 5,3.8), soit, enfin, par *villa* (Mt 26,36).

70. Quoique le sens de 'campagne' ne semble pas attesté pour *regio* en dehors des traductions latines de la Bible, (cf. A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, 1954, s.v. *regio*, qui ne donne des exemples de l'emploi de *regio* au sens de 'campagne' que tirés de la Vulgate ; même le latin médiéval semble ignorer ce sens, cf. J. F. Niermeyer, *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, Leiden, E. J. Brill, 1984), celui de 'propriété' ou de 'lot de terre' apparaît bien en latin tardif (cf. *Digesta Iustiniani*, Mommsen-Krueger, Berlin, 1922 : Veneleius Saturninus, 26. 7. 51 ; P. Iuventius Celsus, 8. 6. 1 ; Domitius Ulpianus, 8. 4. 6. 1 ; la vie de ces personnages se situe entre le premier et le troisième siècle de l'ère chrétienne). En tout état de cause, même au pluriel, le mot latin *regiones* restait disponible, du moins dans la Vulgate, pour désigner les 'campagnes' ou les 'propriétés' (Jac 5,4) tout comme les 'pays' (Act 8,1).

71. cf. Rico, *art. cit.*, 2006, p.216.

72. *adlevate oculos vestros et videte segites, quia albae sunt ad messem iam*. La forme classique de *seges* à l'accusatif pluriel est *segetes* plutôt que *segites*.

Certaines versions ne rendent que le concept *inferior* (« les campagnes / *segites* »). La Vulgate en revanche semble traduire à la fois les concepts *inferior* et *altior* (*regiones*). Aucune traduction n'étant idéale, la solution de Jérôme inclut un sème parasite (« les fonds de terre »). Quant à celle que nous venons de suggérer (« contemplez la terre »), elle atténue fâcheusement l'effet d'amplification créé par le pluriel de l'original.

La suite du texte confirme en tout cas la portée du mot *chôra*. Jésus déclare à ses disciples : « Je vous ai envoyés moissonner ce que, de vos fatigues, vous n'avez pas travaillé (*kekopiakate*) ; d'autres ont dû se fatiguer (*kekopiakasin*), et vous, c'est dans le fruit de leurs fatigues (*kopon*) que vous avez pénétré. »⁷³. Le triple retour, sur un seul verset, de la base *kop-* (*ke-kop-ia-kate*, *ke-kop-ia-kasin*, *kop-on*) est fidèlement rendu dans la version de Jérôme par le radical *labor-* :

ego misi vos metere quod vos non laborastis
alii laboraverunt
et vos in laborem eorum introistis.

Au niveau de l'ensemble de la péricope, ce verset nous renvoie l'écho du début du chapitre (Jn 4,6), où Jésus apparaît *kekopiakôs ek tês hodoiporias*, « recru de fatigue sous l'effet de la marche ». Ce rappel subtil de la situation initiale permet de former une inclusion qui marque à la fois la fin et la portée de la péricope.

Pour apprécier la valeur particulière du mot *kopiân* commun aux deux versets (4,6 et 4,38), il importe de souligner la rareté du parfait de ce verbe. En dehors de notre passage (4,6 : *kekopiakôs* ; 4,38 : *kekopiakate* et *kekopiakasi*), le thème *kekopiak-* n'apparaît que deux autres fois dans tout le Nouveau Testament⁷⁴. Quant au vaste corpus de la Septante (en abrégé : LXX), il offre une attestation unique de *kopiân* au parfait⁷⁵.

Que signifie au juste le parfait *kekopiak-* ? Pour bien saisir cette valeur, retraçons d'abord le champ sémantique de la fatigue en grec koinè. Dans le domaine des substantifs, la langue grecque oppose *kopos* à *mochthos*, et le latin distingue *labor* de *fatiga*, tout comme en français la « fatigue » diffère de l'« épuisement ». Dans chacune de ces trois paires, le second terme ajoute au premier un degré supplémentaire de lassitude⁷⁶. Le *kopos*,

73. Jn 4,38.

74. Les deux autres occurrences extérieures à ce passage sont celles de Gal 4,11 et d'Ap 2,3.

75. Is 47,13 : *kekopiakas* (LXX) ; *defecisti* (Vg)..

76. Cf. le syntagme *kopos kai mochthos* du Nouveau Testament que la Vulgate traduit tantôt par *labor et fatigatio* (I Thess 2,9 ; II Thess 3,8) et tantôt par *labor et aerumna* (II Cor 11,27). D'après Cicéron (*Tusculanes* 4, 32), *l'aerumna* serait une forme de la tristesse où entre l'idée de peiner. Le mot peut s'appliquer aux travaux d'Hercule (parmi d'autres exemples, cf. Cicéron, *De finibus*, 2, 118).

qui représente la fatigue au sens générique de ce terme, sera donc presque toujours rendu par le mot latin *labor* dans la Vulgate⁷⁷.

Dans le domaine verbal, le présent *kopiân* correspond en grec au latin *laborare*⁷⁸, c'est-à-dire à l'idée générale de « se fatiguer ». Bien plus fort, le verbe *fatigari* rendait dans la langue latine le grec *ekluesthai*, « s'épuiser »⁷⁹.

Dans le domaine adjectival, une gradation dans l'intensité de la fatigue permettait de passer du simple *laborans*, qui traduit le plus souvent le grec *kopiôn*, au participe passé *fatigatus*, rendu par des termes qui signalent en grec un degré profond de lassitude (*katakopos*, *kekopômenos*, *ekleluthai*). Entre ces deux extrêmes se situent les termes *lassus*, adjectif apte à désigner la défaillance issue de la faim ou la soif, ainsi que *fessus*, dont on ne compte qu'un seul emploi dans la Vulgate.

Le tableau qui suit offre une synthèse de ces équivalences⁸⁰.

LXX / Vg	<i>Laborans</i>	<i>Lassus</i>	<i>Fessus</i>	<i>Fatigatus</i>
<i>basanizomenos</i>	Mc 6,48			
<i>ponos</i>	Pr 16,26			
<i>kopiôn</i>	Sir 11,11 ; Ac 20,35 ; I Co 16,16 ; II Tim 2,6	Dt 25,18 ; II R 17,2		
Forme personnelle de <i>kopiô</i>	Is 5,27 ; Lc 5,5	Lm 5,5		
<i>asthenês</i> / <i>kakouchoumenos</i>	Heb 13,3	Jb 4,3		

77. cf. Jn 4,37 ; I Co 3,8 ; II Co 6,5 ; II Co 10,15 ; II Co 11,23 ; II Co 11,27 ; I Thess 1,3 ; I Thess 2,9 ; II Thess 3,8 ; Ap 2,2 ; Ap 14,13. Signalons cependant qu'en Col 4,13, *labor* rend le mot grec *ponos*, et qu'en Jc 5,10, le nom latin traduit le grec *kakopathias*.

78. Voici les occurrences où *kopiân* est rendu en latin par les formes correspondantes de *laborare* dans la Vulgate :

— participe présent *kopiôn* : Mt 11,28 ; Lc 5,5 ; Ac 20,35 ; Rom 16,12 ; I Co 16,16 ; Eph 4,28 ; I Th 5,12 ; I Tim 5,17 ; II Tim 2,6 ;

— autres formes du thème de présent *kopiân* : Mt 6,28 ; Lc 12,27 ; Eph 4,28 ; Col 1,29 ;

— thème d'aoriste *kopiasai* : Rom 16,12 ; Rom 16,16 ; I Co 15,10 ; Ph 2,16.

79. Cf. Heb 12,3 et 5 ainsi que I Mac 3,17 et I Mac 10,82, où les formes de *ekluesthai* sont chaque fois rendues par *fatigari* ou *fatigatus*.

80. Exception faite des Psaumes et des deutérocanoniques, la traduction de la Vulgate se fondait, pour les livres de l'Ancien Testament, sur le texte hébraïque plutôt que sur la LXX. Il reste que le rapprochement des solutions retenues dans chaque version, sans avoir valeur de preuve, nous aide à définir le champ sémantique respectif de chaque terme.

Forme personnelle de <i>astheneô</i>	Ps 68,10 (Iuxta Hebraeos)			
<i>ekleipôn</i>		Gn 25,29 Jg 8,15 (B)		
Forme personnelle de <i>ekleipô</i>		Gn 25,30 Pr 24,10		
<i>eklutheis</i>		I R 30,21		
<i>eklelumenos</i>		Jg 8,15 (A) ; II R 16,14		
<i>ekluisis</i>		Est 15,10 (= LXX 5,1d)		
Forme liée au radical <i>peîna-</i> ou <i>dipsa-</i>		Is 28,12 ; Is 29,8 ; Is 40,29 ; Jer 31,25 (= LXX 38,25) ; Jb 22,7		Jd 7,9
<i>katakopos</i>			Jb 3,17	II Mc 12,36
<i>kekopômenos</i>				Jd 13,2
<i>kekopiakôs</i>				Jn 4,6
Forme personnelle de <i>ekluô</i>				I Mc 3,17 (Pft) ; I Mc 10,82
Absence de correspondance		Nb 21,30 ; I R 30,9.10 ; Is 50,4		Is 33,1 ; Tb 2,10 ; Jd 7,22

Dans ces conditions, on comprend que, devant choisir entre deux valeurs du *kekopiakôs* de Jn 4,26, le sens particulier du participe et la figure qui liait ce mot à la fin de la péricope (Jn 4,38), Jérôme ait préservé la *sententia altior* du verset, au risque de perdre une part de la signification originelle. De ce fait, le traducteur de Bethléem n'a pas songé à altérer le *fatigatus ex (lab /de) itinere* qu'offrait déjà la *Vetus Latina*. Gardant à *kekopiakôs* toute la force expressive du participe parfait (*fatigatus* = « épuisé », « exténué »), il a chargé le contexte de dégager le lien entre fatigue physique (*fatigatus* = *kekopiakôs*) et fatigue de la mission (*labor-* = *kekopiak-*) étroitement établi par l'original.

La sensibilité au sens général de la phrase plutôt qu'au mot à mot du texte apparaît dans un autre effet de la stratégie interprétative de Jérôme :

celui de la *variatio*. Ce procédé consiste à éviter, chaque fois que possible, les répétitions de mots, si fréquentes dans le texte hébraïque. Le début de la Genèse fournit la matière d'un premier exemple. Le texte sacré rapporte que lorsque Dieu créa la terre et le ciel, « il n'y avait encore aucun arbuste des champs sur la terre et aucune herbe des champs n'avait encore poussé »⁸¹ :

w'kol siaH hasadeh Terem yih'yeh ba'arets
wekol 'esev hasadeh Terem yitsmaH (Texte Massorétique)
kai pan chlôron agrou pro tou genesthai epi tês gês
kai panta chorton agrou pro tou anateilai (LXX)

Voici la traduction de Jérôme :

et omne virgultum agri antequam oreretur in terra
omnemque herbam regionis priusquam germinaret.

La Septante reproduisait fidèlement la répétition du terme *sadeh* ('champ') de l'hébreu, rendu à deux reprises par *agrou*⁸², son équivalent strict. La version latine, en revanche, évite ici une fâcheuse répétition : si elle traduit le premier *sadeh* par *agri*⁸³, la deuxième occurrence du terme *sadeh* donnera lieu à un hyperonyme : *regionis*⁸⁴.

Le souci du bon goût (*elegantia*) pouvait donc conduire le traducteur à varier l'emploi des termes afin de prémunir ses auditeurs contre tout risque de lassitude⁸⁵. La recherche des *oratoria ornamenta* prônés par Cicéron⁸⁶ favorisait aussi ces variations lexicales. Ainsi, pour Dennis Brown, « (...) knowing the importance of Jerome's rhetorical education in this context, the fact that he should attempt to vary his vocabulary (...) should be expected from this master of rhetorical art. »⁸⁷

81. Gn 2,5, traduction de la Bible de Jérusalem (1998).

82. *agrou* est en grec le génitif de *agros*, 'champ'.

83. *agri* est en latin le génitif de *ager*, 'champ'.

84. *regionis* est en latin le génitif de *regio*, 'campagne'.

85. Voir Michel Banniard, *art. cit.*, sur le souci de l'*elegantia* chez Jérôme, « vertu intermédiaire entre la connaissance élémentaire du latin et les ornements du discours (*oratoria ornamenta*) » (p.316), proche du génie ou caractère essentiel de la langue dans laquelle on traduit (*proprietas, vernaculum linguae genus*), impliquant le respect de l'usage langagier contemporain (*consuetudo*) et de la tradition littéraire (*mos*) (p.309-310).

86. Cf. Michel Banniard, *art. cit.*, p.316.

87. *Vir Trilinguis. A study in the biblical exegesis of Saint Jerome*, Pharos, Kampen, 1992, p.113. Sur la technique de la *variatio* chez Jérôme, cf. en outre Germain Marc'hadour, « Phobie de la répétition chez S. Jérôme, Erasme et Tyndale », 43-56, in *Les problèmes d'expression dans la traduction biblique. Traduction. Interprétation. Lectures. Actes du Colloque des 7-8 novembre 1986*, Henri Gibaud (éd.), (Cahiers du centre de linguistique religieuse, n°1), Université Catholique de l'Ouest, 1988.

On ne saurait toutefois imputer la technique de la *variatio* chez Jérôme, qui n'a rien de systématique, à la seule recherche de l'élégance littéraire (*venustas*). Dans certains cas de densité exceptionnelle de l'original, le recours à ce procédé stylistique permettait d'allier le principe de la concision à celui du respect de la polysémie originale. Dans ces cas extrêmes, l'interprète parvenait à décliner la richesse d'un mot particulier en variant la traduction de chaque occurrence.

Prenons le cas du livre d'Isaïe. Au chapitre 7, Achaz, souverain de Juda, apparaît menacé par les rois d'Ephraïm (Samarie) et d'Aram (Damas), qui cherchent à renverser la dynastie davidique pour installer sur le trône l'obscur fils de Tabeel (7,5-6). Dans ces circonstances, le prophète appelle le peuple de Juda à placer son espoir en Yahweh (7,9 : « si vous ne croyez pas, vous ne vous maintiendrez pas ») et donne à la « maison de David » le signe de la naissance de l'*Emmanuel* (Is. 7,14) :

w'qara't sh'mo' imanu 'el (TM) :
« et elle lui donnera le nom d'Emmanuel »
et vocabitis nomen eius Emmanuhel (Vg) :
« et vous lui donnerez le nom d'Emmanuel »

La suite du texte (chapitre 8) rapporte un oracle qui provoque à la fois la crainte et l'espoir. Isaïe évoque la chute des royaumes de Damas et de Samarie, défaits par l'armée assyrienne. Pour renverser la coalition syro-éphraïmite, celle-ci devra d'abord passer en Juda. Pour n'avoir pas cru en Yahweh, le peuple de Juda connaîtra donc la dévastation, mais le signe de l'*Emmanuel* demeure pour tous une lueur d'espérance (8,8-10) :

et ibit per Iudam inundans et transiens usque ad collum veniet
et erit extensio alarum eius implens latitudinem terrae tuae **o Emmanuhel**
(TM : *' imanu 'el*)
congregamini populi et vincimini
et audite universae procul terrae
confortamini et vincimini
accingite vos et vincimini
inite consilium et dissipabitur
loquimini verbum et non fiet quia nobiscum Deus
(TM : *' imanu 'el*)

“ Inondant et traversant, [le roi d'Assur] passera en Juda ; il atteindra
jusqu'au cou,
Et le déploiement de ses ailes ira jusqu'à couvrir toute l'étendue de ton
pays, **ô Emmanuel!**
Rassemblez-vous, peuples, et vous serez défaits.
Prêtez l'oreille, tous les pays lointains.
Reprenez force et vous serez défaits.
Ceignez vos ceintures et vous serez défaits.
Formez un projet : il sera anéanti,
Prononcez une parole : elle ne se fera pas, car **Dieu est avec nous.**”⁸⁸

88. Traduit par nos soins, sur le texte de la Vulgate.

Ce passage de la Vulgate est remarquable à plus d'un titre. La densité du nom *imānu 'el* était telle que sa double occurrence réclamait une *variatio*. Familier à tout lecteur de l'évangile de Matthieu, le nom théophore apparaît d'abord au verset 8 dans toute l'étendue de son signifiant, au terme d'une métaphore magistrale que vient souligner l'exclamation : *o Emmanuel* ! Le deuxième emploi du nom permet alors d'expliciter le sens et la portée de l'oracle (*nobiscum Deus* : « Dieu est avec nous »)⁸⁹. Le changement intervient à point nommé puisqu'il est précédé en hébreu de la conjonction *ki* (latin *quia* : « parce que ») indiquant aussi bien la cause de la protection divine que l'étiologie du nom propre, créant de ce fait un jeu intertextuel avec Mt 1,23 :

et vocabunt nomen eius Emmanuel quod est interpretatum Nobiscum Deus
'et on lui donnera le nom d'Emmanuel qui signifie 'Dieu est avec nous'.

Chaque fois qu'il traduit un texte biblique, l'unité littéraire envisagée par Jérôme reste en effet la Bible chrétienne conçue comme un ensemble, dans l'unité des deux Testaments.

*
* * *

Les exemples que nous venons de présenter soulignent l'extraordinaire qualité de la Vulgate. Ce résultat repose sur une stratégie interprétative qui conduit Saint Jérôme à préserver la *sententia altior* des figures de signifié dans le cadre du sens général de l'énoncé. Cette même stratégie le pousse, en des passages clés, à ouvrir son texte aux connotations christologiques que peut acquérir un passage de l'Ancien Testament à la lumière de l'ensemble de la Bible, en vertu des phénomènes d'intertextualité.

La pratique de saint Jérôme suit donc les principes qu'il avait lui-même formulés pour ses traductions. Privilégiant le sens général de l'énoncé, elle contraste avec la notion du signe retenue par les philosophes de son époque, qui admettaient au contraire le primat du mot. A présent que les sciences du langage semblent soumettre le modèle saussurien à une profonde révision, les solutions du Prince des traducteurs pourraient sans doute renouveler le débat traditionnel sur le signe linguistique.

Université Hébraïque de Jérusalem
EBAF-CNRS

89. On trouvera dans l'article de Raymond Tournay (« L'Emmanuel et sa vierge-mère », 249-258, in *Revue Thomiste*, 55/2, 1955) de lumineuses remarques sur la portée de l'expression « Dieu est avec nous / vous / toi » dans la Bible. En effet, « le nom de 'Emmanuel', 'Dieu avec nous', est un nom théophore qui implique l'espoir du salut » (p.256).