X

L'ART DE LA TRADUCTION CHEZ SAINT JÉRÔME LA VULGATE À L'AUNE DE LA NÉOVULGATE : L'EXEMPLE DU QUATRIÈME ÉVANGILE [1]

par Christophe Rico
Université Hébraïque de Jérusalem
École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem

Sommaire. — *Les divergences entre la **Vulgate** et la **Néovulgate** dans le texte latin de **l'évangile de Jean** permettent de caractériser l'art de la **traduction** biblique chez **saint Jérôme**, dont la version constitue pour nous un outil **herméneutique** remarquable. Témoin du contexte de compréhension ancien de la Bible et doué d'une connaissance extraordinaire du **grec de la koinè**, saint Jérôme a su fonder la qualité de sa traduction sur le respect du **style** et de l'**idiolecte** johanniques. C'est ce même souci de fidélité qui l'a conduit à privilégier le sens élevé du texte dans certains cas de densité exceptionnelle de l'original. Plus élégante que le texte de la Néovulgate, la traduction de Jérôme se révèle finalement beaucoup plus exacte que sa révision moderne.*

Epitome. — *The differences between the **Vulgate** and the **Neovulgate** in the Latin text of **St John's Gospel** allow us to characterize the art of biblical **translation** by **Saint Jerome**. This fourth-century version represents a quite extraordinary **hermeneutical** tool. As a personal witness to the ancient understanding context of the Bible and as a man with quite uncommon knowledge of **Koine Greek**, Saint Jerome was able to base the quality of his translation on the fidelity to John's own **idiolect** (one's own personal language) and **style**. This awareness of the importance of fidelity when translating a biblical text led him to favor the sententia altior whenever required by the density of the Greek meaning. Moreover Jerome's translation appears to be both more stylistically elegant and semantically precise than the Neovulgate.*

La Bible apparaît dans l'histoire comme le paradigme de toute traduction. À ce titre, la qualité proverbiale de la Vulgate hante depuis longtemps notre imaginaire collectif. L'adoption de ce texte dans la liturgie latine a consacré la profondeur de son influence sur près de seize siècles au sein du monde occidental [2]. Dans ces conditions, le génie de saint Jérôme, qu'on a

1. Je tiens à remercier MM. les Professeurs Jan Joosten (Université de Strasbourg), Émile Puech (CNRS-EBAF) et Claudio Malzoni (EBAF) pour leurs judicieux conseils sur l'interprétation des textes syriaques cités dans cet article. La responsabilité des traductions proposées m'incombe cependant entièrement.

2. Le rayonnement de la Vulgate « au long des siècles, sur la littérature chrétienne et sur la prière des Églises, ajoute à la valeur intrinsèque de l'œuvre ce charme incomparable des monuments qui ont fondé une civilisation » (J. Gribomont, *Aux origines de la Vulgate*, 11-20, in *La Bibbia 'Vulgata' dalle origini ai nostri giorni*, T. Stramare (ed), Abbazia San Girolamo / Libreria Vaticana, Roma, 1987, p. 18).

souvent tenu pour l'auteur exclusif de ce chef-d'œuvre, peut donc apparaître comme la figure emblématique du traducteur.

Pour autant, si la paternité hiéronymienne de la Vulgate reste indéniable pour l'Ancien Testament, elle ne s'applique au Nouveau qu'en un sens assez large. Plutôt qu'une traduction au sens strict, le texte néotestamentaire de la Vulgate constitue une simple révision opérée par le solitaire de Bethléem sur une ancienne version latine, connue sous le nom de *Vetus Latina* (Vieille Latine). Encore faut-il ajouter que, sur l'ensemble du Nouveau Testament, saint Jérôme n'a dû corriger que le corpus des évangiles [3].

Depuis plusieurs décennies [4], la Vulgate a perdu le statut qu'elle détenait jusque-là pour céder la place à une nouvelle version latine. C'est en effet à la Néovulgate qu'est aujourd'hui dévolu le rôle de traduction liturgique de référence dans le rite latin de l'Église Catholique. Comme son nom l'indique, la Néovulgate se situe dans la continuité de la version précédente et constitue de fait une révision du fameux texte attribué à saint Jérôme.

Peu de temps après la promulgation de la nouvelle version, Jean Gribomont [5] rappelait les lignes directrices ayant guidé les choix des correcteurs :

> « Sur les principes généraux l'accord s'établit aisément. On renonça par exemple à corriger la Vulgate lorsqu'elle rend l'original à sa manière (...). Là seulement où Jérôme n'a pas compris, et là où la critique moderne adopte pour texte original une leçon différente de celle qu'il a connue, une correction s'impose. Naturellement, l'unanimité de la commission se perdait lorsqu'on arrivait à se demander si Jérôme avait bien ou mal compris. »

Deux principes ont donc présidé au travail des réviseurs : en amont, les progrès de l'exégèse devaient permettre une adaptation plus fine de la Vulgate aux textes originaux tels que la critique permet de les établir à présent ; en aval, il fallait amender la version latine si l'on croyait déceler un contresens du traducteur antique.

3. Cf. sur ce point J. Gribomont, *art. cit.*, p. 17 (ainsi que p. 18 : « Ce n'est pas lui (...) qui a revu les Actes, les Épîtres et l'Apocalypse, mais (...) le travail de révision, fait selon ses principes et d'une manière plus systématique qu'il ne l'eût fait lui-même, révèle la main d'un disciple ») et D. Brown, *Vir Trilinguis. A Study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome*, Pharos, Kampen, 1992, p. 100-101. La question reste cependant débattue et A. Bell (*Jerome's role in the translation of the Vulgate New Testament*, in *New Testament Studies*, 23, 1977, p. 230-233) soutient, à la suite d'autres chercheurs, le point de vue contraire.

4. De 1969 à 1976, les différents livres de la Néovulgate, édités par la Pontificia Commissio pro Nova Vulgata, paraissent d'abord aux Typis Polyglottis Vaticanis en 8 volumes successifs : les leçons divergentes de la Vulgate y sont généralement signalées en bas de page (le premier tome ne présentait cependant que le texte seul). La publication en un seul volume de l'*editio typica* de la Néovulgate (*Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum*, Libreria Editrice Vaticana, Rome, 1979) offre seulement le texte latin révisé. Cette première édition, promulguée le 25 avril 1979 par Jean-Paul II en vertu de la Constitution Apostolique *Scripturarum Thesaurus*, fut suivie peu de temps après d'une *editio typica altera* (*Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum*, Libreria Editrice Vaticana, Rome, 1986), comprenant en bas de page les leçons de la Vulgate qui divergent du texte révisé : c'est à cette dernière édition que correspondent toutes les citations de la Néovulgate que l'on trouvera dans cet article.

5. *La révision conciliaire du psautier de la Néo-Vulgate*, p. 192-197, in *La Bibbia 'Vulgata' dalle origini ai nostri giorni*, T. Stramare (ed), Abbazia San Girolamo / Libreria Vaticana, Roma, 1987, cf. p. 194-195.

Il paraît dès lors légitime de s'interroger sur l'actualité de la Vulgate, au-delà de l'intérêt historique qu'elle a toujours présenté. Lues sans discernement, les normes retenues pour l'élaboration de la Néovulgate sembleraient réduire la version hiéronymienne au statut de texte caduc, quoique vénérable. Contraire toutefois à l'intention des réviseurs, un tel jugement projetterait sur la Vulgate la lumière anachronique de notre perspective contemporaine, détachant de ce fait l'ancienne version de la Bible de son milieu vivant, qui reste pour nous une voie d'accès privilégiée au sens des textes originaux. À cet égard, il importe avant tout de resituer l'œuvre de saint Jérôme dans son cadre linguistique et culturel, pour pouvoir en inférer les principes de traduction dont elle témoigne.

Quoique mineures, les variantes entre Vulgate et Néovulgate dans le quatrième évangile permettent de dégager les prémisses qui guidèrent le disciple de Donat dans son travail d'interprète. À première vue, l'influence restreinte exercée par Jérôme sur le texte néotestamentaire pourrait nous interdire de caractériser son art de traducteur à partir des points de divergences entre ces deux versions (Vg et NVg). Dans la Vulgate en effet, un verset des évangiles peut tout autant refléter une modification hiéronymienne que la conservation pure et simple du texte de la Vieille Latine. À la réflexion, cependant, l'étude de ces divergences paraît légitime, car la plupart des leçons johanniques sur lesquelles la Vulgate diffère de sa révision moderne semblent porter la marque personnelle du savant dalmate : la confrontation du texte correspondant de la Vieille Latine prouve en effet que ces variantes sont très souvent issues du travail de réviseur de saint Jérôme.

Cette circonstance nous donne l'occasion de comparer les deux traductions (Vulgate et Néovulgate) à partir du texte de l'évangile de Jean, afin de mettre en lumière les stratégies interprétatives adoptées par le prince des traducteurs. Le corpus retenu semble d'ailleurs particulièrement indiqué pour une telle comparaison, puisque la technique du 'double entendre' [6] propre au quatrième évangile constitue un véritable défi lancé à l'interprète.

Dans les pages qui suivent, nous tâcherons de souligner l'importance de la Vulgate pour la compréhension des textes originaux. À cet effet, nous montrerons comment cette version peut témoigner du 'contexte vivant' de la Bible. Cet exposé nous permettra finalement de définir l'art de la traduction chez saint Jérôme [7].

6. Sur cette question, cf. par exemple Fr. Manns, *Les mots à double entente, antécédents et fonction herméneutique d'un procédé johannique*, p. 39-57, in *Liber Annuus*, 38, 1988.

7. La question de l'art de la traduction chez saint Jérôme a été maintes fois abordée sous d'autres points de vue. Le lecteur intéressé trouvera des remarques éclairantes dans les articles d'A. Condamin (*Les Caractères de la Traduction de la Bible par saint Jérôme*, in *Recherches de Science Religieuse*, 2, 1911, p. 425-440 et 3, 1912, p. 105-138 ; *Un procédé littéraire de saint Jérôme dans sa traduction de la Bible*, p. 89-96, in *Miscellanea Geronimiana*, Roma, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1920) ainsi que chez G. Cuendet, *Cicéron et saint Jérôme traducteurs*, p. 380-400, in *Revue des Etudes Latines*, 11, 1933 ; G. Q. Meershoek, *Le Latin Biblique d'après saint Jérôme*, Dekker & Van de Vegt, Nijmegen-Utrecht, 1966, p. 21-46 ; H. Marti, *Übersetzer der Augustin-Zeit. Interpretation von Selbstzeugnissen*, Wilhem Fink Verlag, München, 1974, p. 61-93 ; B. Keder-kopfstein, *The Vulgate as a Translation. Some Semantic and*

1. La Vulgate, témoin du contexte de compréhension de la Bible

L'itinéraire personnel de Jérôme en fait un témoin d'exception du contexte linguistique et culturel dans lequel s'est formée la Bible. Ce témoignage s'étend à certaines traditions textuelles non retenues dans les éditions des originaux grecs ou hébraïques qui fondent les traductions actuelles en langue vernaculaire.

1.1. Itinéraire personnel de Jérôme :

Les aléas de la vie de saint Jérôme, depuis sa naissance à Stridon vers 345 jusqu'à sa mort à Bethléem en 419, l'ont conduit à acquérir une profonde connaissance du latin et du grec [8] ainsi qu'une compétence assurée en hébreu. Ses études littéraires à Rome (v. 359-367), où il suivit les cours du grammairien Aelius Donat [9] (v. 359-363), lui valurent une intimité profonde avec le style de Cicéron, dont il restera toujours un fervent admirateur [10]. Des séjours prolongés en Orient (Antioche : 376-379 ; Constantinople : 380-382) lui permettront de maîtriser tout autant la langue de Démosthène. C'est d'ailleurs sur le grec qu'il réalise sa révision des évangiles et du Psautier Romain [11] (383-384), et c'est de la révision sur le grec hexaplaire d'une ancienne version latine que résulte le Psautier Gallican [12] (v. 387).

La plupart des spécialistes estiment sa compétence en hébreu inférieure à celle qu'il possédait en latin et en grec [13], au point de dépendre dans une certaine mesure des explications que lui donnaient des

Syntactical Aspects of Jerome's version of the Hebrew Bible, Jerusalem, 1968 ; et D. Brown, *op. cit.*, p. 104-120.

8. Sur la compétence de Jérôme en grec, on consultera G. Bardy, *La question des langues dans l'Église ancienne*, T. 1, Beauchesne, Paris, 1948, p. 202-207 ; l'introduction de P. Antin au *Sur Jonas* de Jérôme (« Sources Chrétiennes », 43, Éditions du Cerf, Paris, 1956), p. 27 ; et surtout P. Courcelle, *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, De Boccard, 1943, p. 37-47.

9. Pour ce qui concerne l'influence grammaticale, philologique et herméneutique de Donat sur Jérôme, cf. G. Brugnoli, *Donato e Girolamo* in *Vetera Christianorum*, 2, 1965, p. 139-149 et L. Holz, *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical*, Éditions du CNRS, Paris, 1981, p. 37-46.

10. Malgré le fameux épisode du 'songe', cf. P. de Labriolle, « Le songe de saint Jérôme », p. 227-235, in *Miscellanea Geronimiana*, Roma, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1920 ; F. Cavallera, *Saint Jérôme. Sa vie et son œuvre*, 1ère partie, Tome II, Louvain-Paris, Honoré Champion, 1922, p. 77-78 ; et H. Hagendahl, *Latin Fathers and the classics* (« Studia graeca et latina Gothoburgensia », 6), Göteborg, 1958, p. 91 et ss.

11. Sur la question, controversée, de l'identification de la première révision du psautier par Jérôme, on consultera D. de Bruyne, *Le problème du Psautier Romain*, p. 101-126, in *Revue Bénédictine*, 42, 1930, ainsi que A. Allgeier, *Die erste Psalmenübersetzung des hl. Hieronymus und das Psalterium Romanum*, p. 447-482, in *Biblica*, 12, 1931.

12. Cf. J. Mallet, *La latinité de la Néo-Vulgate*, 176-191, in *La Bibbia 'Vulgata' dalle Origini ai nostri Giorni*, *op. cit.*, p. 177.

13. Sur ce point, on consultera E. Burstein, *La compétence de Jérôme en hébreu*, in *Revue des études augustiniennes*, 21, 1975, p. 3-12 ; R. Gryson, *Saint Jérôme traducteur d'Isaïe. Réflexions sur le texte d'Isaïe 14, 18-21 dans la Vulgate et dans l'In Esaiam*, in *Le Muséon*, 104, 1991, p. 57-72 (voir surtout p. 57-59, 61-68, 71-72) ; R. Gryson, *Introduction*, p. 107-108, in *Commentaires de Jérôme sur le prophète Isaïe, Livres I-IV*, texte établi par R. Gryson et P.-A. Deproost, Verlag Herder, London-New York 1993, Freiburg (= « Vetus Latina. Die Reste der Altlateinischen Bibel », 23). Il est vraisemblable, en tout cas, que cette connaissance a augmenté au fil des années pour devenir assez profonde à l'époque de ses premières traductions sur l'hébreu (cf. B. Jeanjean, *Le regard de Jérôme sur les différents courants du Judaïsme*, in J.

experts [14] : le savant dalmate avait pourtant étudié la langue de la *Torah*, d'abord à Chalcis (374-376), puis à Bethléem (385-419). C'est d'ailleurs sur l'hébreu qu'il va traduire, de 390 à 405 [15], la plupart des textes de l'Ancien Testament, dont le psautier connu sous le nom de *Psalterium hieronymianum* ou *iuxta Hebraeos*. Contrairement au grec, cependant, la langue hébraïque, à l'époque de Jérôme, avait depuis très longtemps cessé d'être vivante : cette circonstance permet de comprendre la dépendance du traducteur dalmate vis-à-vis d'experts juifs, témoins du contexte linguistique de l'hébreu au sein de communautés où cet idiome, à défaut d'être habituel, conservait encore le statut de langue figée [16].

Les repères chronologiques jalonnant l'itinéraire de Jérôme montrent donc que les principales étapes de sa vie ont encadré son activité de traducteur, soit pour la préparer (apprentissage des langues bibliques), soit pour la réaliser.

1.2. Notion de contexte culturel nécessaire à l'intelligence d'un texte

La vie de Jérôme témoigne ainsi du rôle essentiel joué par le contexte dans la compréhension d'une œuvre. Vivant en Palestine, le solitaire de Bethléem y est à même d'observer le milieu qui a vu naître la Bible. L'interaction entre son activité de traducteur et l'étude de l'univers biblique éclaire à tout moment l'intelligence des textes, surtout pendant la période bethléémitaine, au cours de laquelle il traduit l'Ancien Testament. Qu'on songe par exemple aux remarques sur le Psaume 101,8 [17] justifiant sa traduction de δῶμα par *tectum*, là où les anciennes versions latines portaient *aedificium* :

M. Poinsotte (éd.), *Les chrétiens face à leurs adversaires dans l'Occident latin*, Rouen, 2001, p. 67-68 ; et D. Brown, *op. cit.*, p. 71-82).

14. Ces maîtres juifs dont il rapporte les enseignements étaient parfois ceux d'Origène et d'Eusèbe (cf. G. Bardy, *Saint Jérôme et ses maîtres hébreux*, in *Revue Bénédictine*, 45, 1934, p. 145-164 ; I. Opelt, *San Girolamo e i suoi maestri ebrei*, in *Augustinianum*, 28, 1988, p. 327-338), mais il entretenait lui-même des contacts directs avec certains contemporains juifs profondément versés en hébreu (cf. H. Marti, *Übersetzer der Augustin-Zeit. Interpretation von Selbstzeugnissen*, Wilhem Fink Verlag, München, 1974, p. 31-33 ; et D. Brown, *op. cit.*, p. 71-74).

15. Précisons : pour l'Ancien Testament, Jérôme a traduit sur l'hébreu, directement ou à partir des versions anciennes, tous les protocanoniques. En revanche, il a sans doute traduit sur l'araméen les livres de Tobie et Judith, tandis que les textes de la Sagesse, l'Ecclésiastique, Baruch et 1 et 2 Macchabées ont été « adjoints plus tard aux livres traduits par Jérôme, sans qu'il y ait jamais mis la main » (J. Gribomont, *art. cit.*, p. 18 et J. Mallet, *art. cit.*, p. 177 avec la note 2). Le solitaire de Bethléem a probablement traduit la plupart des livres de l'Ancien Testament en ayant sous les yeux les versions hexaplaires (Aquila, Symmaque et Théodotion), « plus accessibles pour sa compétence », comme le fait remarquer J. Gribomont (*art. cit.*, p. 17), si l'on en croit ses propres déclarations dans sa Préface au *Commentarius in Ecclesiasten* (*PL* 23, 1011 = *CCL* 72, 249) : (...) *de Hebraeo transferens, magis me septuaginta interpretum consuetudini coaptaui, in his dumtaxat, quae non multum ab Hebraicis discrepabant. Interdum Aquilae quoque et Symmachi et Theodotionis recordatus sum, ut nec nouitate nimia lectoris studium deterrerem, nec rursum contra conscientiam meam, fonte ueritatis omisso, opinionum riuulos consectarer.* Pour toutes ces questions, on se reportera à la synthèse de L. H. Cottineau, *Chronologie des versions bibliques de saint Jérôme*, 43-68, in *Miscellanea Geronimiana*, *op. cit.*

16. Sans être morte cependant : elle occupait dans les cercles rabbiniques une place analogue à celle du latin dans les milieux lettrés du Moyen Âge.

17. 'Vigilaui et factus sum sicut passer solitarius in tecto' : *Ep.* 106, 63.

« Δῶμα, dans les provinces orientales, est la même chose, exactement, que chez nous 'toit' (*tectum*). En Palestine, en effet, et en Égypte, pays où les livres divins ont été écrits ou interprétés, il n'y a pas sur les toits des faîtes (*culmina*), mais des δώματα , qu'à Rome on appelle : *solaria* ou *Maeniana*, c'est-à-dire 'toits en terrasse' qui sont soutenus par des poutres horizontales. En somme, quand, dans les Actes des Apôtres, on dit que Pierre est monté sur le δῶμα, il faut admettre qu'il est monté sur le toit (*tectum aedificii*) ; quand il nous est prescrit de faire à notre δῶμα une 'couronne', cette prescription a pour but de nous faire ménager autour du toit (*tecto*) des murettes circulaires, pour que nous ne risquions pas de glisser et de tomber la tête en avant. Également dans l'Évangile : 'Ce que vous entendez dans le creux de l'oreille, prêchez-le sur les toits (*super domata, id est, super tecta*)', et dans Isaïe : 'Qu'avez-vous, que vous montez tous sur des toits (*tecta*) délabrés ?' ». [18]

1.3. Témoignage des versions anciennes sur les traditions textuelles

Au-delà de cet éclairage contextuel, la Vulgate nous livre, en tant que monument littéraire de l'Antiquité, un témoignage essentiel sur la matérialité même du texte de la Bible, tel qu'il a été connu au sein d'une tradition particulière. L'exemple de Jn 10,38 nous permettra d'illustrer cette fonction particulière de la version latine attribuée à saint Jérôme.

Pour le verset que nous venons de signaler, les rédacteurs de la Néovulgate traduisent *ut cognoscatis et sciatis*. Ils s'appuient donc sur la leçon tenue pour originelle (ἵνα γνῶτε καὶ γινώσκητε), attestée dans la plus grande partie de la tradition alexandrine [19]. L'examen des *codices* de la Vieille Latine révèle une situation plus complexe : quoique le manuscrit r^1 porte sans doute *ut sciatis [et cognosc]atis*, rappelant de ce fait le même substrat grec que celui de la Néovulgate, les autres témoins de la *Vetus Latina* semblent avoir connu une variante ἵνα γνῶτε (*ut cognoscatis*) avec omission du second syntagme, attestée dans une bonne partie de la tradition occidentale [20]. Quant au texte de la Vulgate, il porte *ut cognoscatis et*

18. Traduction Jérôme Labourt.

19. $P^{45, 66, 75}$ B et L, entre autres.

20. D $it^{a, b, c, d, e, ff2, l}$ sy^s entre autres. Pour toutes les citations des témoins de la Vieille Latine (VL), nous renvoyons à l'édition *Itala. Das Neue Testament in Altlateinischer Überlieferung. IV Johannes Evangelium*, ed. A. Jülicher, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1963, et aux sigles adoptés dans cet ouvrage. Comme le signale Ph. Burton (*The Old Latin Gospels. A Study of their Texts and Language*, Oxford University Press, Oxford, 2000, p. 7), « It is not always easy to distinguish in any individual passage whether a manuscript should be regarded as Vulgate or Old Latin ». En effet, les témoins les plus anciens de la Vieille latine datent de la fin du quatrième siècle, c'est-à-dire d'une période où le texte de la Vulgate avait déjà commencé à circuler. « Inevitably, there was much cross-fertilization between the two traditions, as Vulgate readings crept into texts that were basically Old Latin, and vice-versa. » (*ibid.*).

Dans la suite de l'exposé, pour toutes les citations des témoins de la Vieille Latine (VL), nous distinguerons, pour le texte johannique, le type A (tradition africaine, illustrée par le manuscrit *e*, qui constitue sans doute une nouvelle édition du texte représenté par *k*) des types B (tradition européenne fondée sur la tradition africaine et comprenant les *mss a, d, j, q, r^1* [ainsi que *b* pour les chapitres I à X]) et C (tradition européenne ayant servi de base pour la Vulgate et les textes mixtes, et qui comprend les *mss ff², n* et *b* [chapitres XI-XXI]). Quant aux textes mixtes, un premier groupe (type D : *mss aur, f*) offre la version de la Vg mêlée de leçons tirées de la VL, tandis que le second (type E : *mss c, l*) suit plutôt la VL en y incluant de nombreuses leçons de la Vg. L'histoire, complexe et mouvementée, du texte johannique de la VL est retracée par M. Mcnamara, *The Latin Gospels, with special reference to irish tradition*, in *The*

credatis et suit donc une leçon (ἵνα γνῶτε καὶ πιστεύσητε) caractéristique [21], mais non exclusive [22], de la tradition antiochienne. Indépendamment de la question, toujours complexe, de la teneur exacte du texte originel, il reste que la variante dont témoigne la Vulgate apparaît liée à une tradition ancienne, et qu'elle mérite à ce titre une attention particulière. Le fait même qu'elle ait pu figurer pendant plus d'un millénaire dans la version liturgique officielle de l'Église latine la transforme en un témoin essentiel d'une histoire textuelle importante.

Quand on connaît le processus de formation du canon néotestamentaire, étalé sur une période de plusieurs siècles où des variantes particulières caractérisent chacune des traditions liturgiques, on peut se demander si la portée d'une leçon dépend seulement de sa conformité à un *Urtext*, ou si, au contraire, une variante textuelle fondée sur une tradition millénaire doit garder son actualité dans le milieu qui l'a vu naître. En d'autres termes, pour légitime qu'il soit, l'établissement rigoureux du texte originel, dont témoigne la Néovulgate, ne devrait pas infirmer la pertinence des autres traditions textuelles : si l'on nous permet cette paraphrase de Grégoire le Grand [23], on pourrait soutenir que *diuina eloquia cum Traditione crescunt*.

On le voit : les circonstances particulières de la vie de Jérôme l'ont placé dans une position stratégique, au cœur même de la compréhension linguistique, culturelle et textuelle de la Bible. La Vulgate apparaît donc comme un témoin privilégié du milieu de compréhension du texte sacré. Chez le traducteur dalmate, cette prédisposition à comprendre le texte se fonde avant tout sur une compétence linguistique exceptionnelle dans la langue du Nouveau Testament.

2. La Vulgate, témoin d'une compétence linguistique

La comparaison entre Vulgate et Néovulgate révèle en effet chez saint Jérôme une fine perception du grec néotestamentaire et de ses sémitismes, au point que certaines traductions françaises réalisées sur la version latine traditionnelle peuvent parfois manifester sur des versets déterminés des qualités de précision supérieures à celles qui se fondent sur les originaux.

Earliest Gospels. The Origins and Transmission of the Earliest Christian Gospels. The Contribution of the Chester Beatty Gospel Codex P 45, ed. Ch. Horton, T & T Clark International, London / New York, 2004, p. 88-106 ; B. M. Metzger, *The Text of the New Testament*, Oxford University Press, New York / Oxford, 1992, 3e édition, p. 72-75 ; et Ph. Burton, *op. cit.*, p. 62-74.

21. A K Π Ψ entre autres. Il en va de même pour les versions syriaques sy^{p} et sy^{h} qui traduisent toutes deux *dtd'wn wthymnwn*.

22. Ainsi, le *Sinaiticus* porte πιστεύητε (sic), alors qu'il témoigne en général du texte alexandrin.

23. Le texte de saint Grégoire porte exactement *Diuina eloquia cum legente crescunt* (*In Ezequiel*, I, VII, 8 : *PL* 76, 843).

2.1. Connaissance de la langue grecque koinè

2.1.1. Syntaxe

Deux exemples relatifs à la syntaxe nous permettront d'illustrer la profondeur de la compétence linguistique de saint Jérôme. Dans Jn 8,26, le texte grec (ταῦτα λαλῶ εἰς τὸν κόσμον) a été diversement traduit par les deux versions qui nous occupent : la Vulgate a compris 'voilà ce que je déclare dans le monde' (*haec loquor in mundo*) [24] tandis que la Néovulgate (comme, d'ailleurs, la quasi-totalité des traductions françaises actuelles [25]) entend 'voilà ce que je déclare au monde' (*haec loquor ad mundum*).

L'examen des occurrences de λαλῶ dans le Nouveau Testament prouve cependant que la construction de ce verbe exige qu'on introduise le syntagme désignant l'interlocuteur soit par le datif [26], soit par les particules μετά [27] (suivi du génitif) ou πρός [28] (suivi de l'accusatif). La préposition εἰς, en revanche, ne présente jamais l'allocutaire de ce verbe. Il semble dès lors impossible de comprendre εἰς τὸν κόσμον comme un complément de verbe ('déclarer *au monde*'). Bien au contraire, le syntagme prépositionnel constitue ici un complément de phrase [29] ('déclarer *dans le monde*'), comme le révèle le choix de Jérôme. Cette interprétation du verset s'impose d'autant plus que les trois versions syriaques (*Codex Sinaiticus*, version harkléienne et *Peshitta*) portent unanimement *b'lm'* (« dans le monde ») et concordent de ce fait avec la traduction de la Vulgate.

Le Prologue du quatrième évangile nous fournira la matière d'un deuxième exemple. La Vulgate a rendu le verset de Jn 1,9 (ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον) par *erat lux uera quae inluminat omnem hominem uenientem in mundum* [30]. C'est l'homme, dans la version de saint Jérôme, qui reçoit à sa naissance ('en venant dans le monde') l'illumination du Verbe.

Sensible au contraire à l'argumentation de certains exégètes contemporains [31], la Néovulgate rattache au sujet de la phrase (τὸ φῶς) le syntagme

24. Les témoins de la Vieille Latine offrent tantôt une traduction littérale, obscure en latin (type A [*e*] : *haec loquor in saeculum* ; certains témoins des type B [*q*] et C [*ff²*] : *haec loquor in hu(n)c mundum*), mais qui ne permet certainement pas de comprendre le syntagme εἰς τὸν κόσμον comme la désignation de l'allocutaire de λαλῶ (on attendrait plutôt une construction du type *loqui cum aliquo* ou *ad aliquem*), tantôt une interprétation équivalente à celle de la Vulgate (types B [*a*, *d*, *b*] et D [*aur*, *f*] : *haec loquor in hoc mundo* ; type E [*c*] : *haec loquor in mundo*).

25. Y compris celle d'Édouard Delebecque. La version de Mollat (*Bible de Jérusalem*, édition de 1956), ainsi que celles de Fillion (1896) et Lemaistre de Sacy (1701), réalisées sur le texte de la Vulgate, sont les seules, à ma connaissance, qui comprennent ici 'dire ou déclarer dans le monde'.

26. Cf. Rom 3,19.

27. Cf. Jn 4,27.

28. Cf. Luc 1,19.

29. Avec un verbe comme λαλῶ qui n'exprime pas le mouvement, le complément de lieu introduit par εἰς signale non pas la direction mais plutôt la localisation vague : 'dans le monde', 'de par le monde'.

30. D'après le texte de l'édition scientifique de référence (*Novum Testamentum Domini nostri Iesu Christi latine secundum editionem sancti Hieronymi*, *Pars prior-Quattuor Euangelia*, édition préparée par J. Wordsworth et H. I. White, Clarendon, Oxford, 1898). L'édition sixto-clémentine portait ici *in hunc mundum*. Cette dernière leçon est proche du texte qu'offrent les témoins de la *Vetus Latina* (tantôt *uenientem in hoc mundo* : *b*, *e* ; tantôt *uenientem in hunc mundum* : autres *codices*).

31. A. Feuillet (*Le Prologue du quatrième évangile. Étude de théologie johannique*, Desclée De Brouwer, Paris, 1968, p. 63-64) rapproche Jn 12,46 (ἐγὼ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθα) et suggère, au nom de

ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον, le rendant de ce fait par un nominatif (*ueniens in mundum*). D'après la nouvelle version latine, ce serait donc le Verbe qui viendrait dans le monde pour éclairer les hommes. L'allure acrobatique d'une telle traduction aurait pourtant de quoi surprendre, car elle exige de reconnaître, entre sujet (τὸ φῶς) et apposition (ἐρχόμενον), la parenthèse démesurée d'un syntagme épithète (τὸ ἀληθινόν) doublé d'une relative (ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον). On objectera qu'au point de vue grammatical, la solution de la Néovulgate reste envisageable. Il faut admettre, cependant, que la traduction de Jérôme épouse beaucoup plus naturellement le rythme de la phrase originelle. Les trois versions syriaques de ce verset (*Vetus Syra*, version harkléienne et *Peshitta*) concordent d'ailleurs pour rattacher ἐρχόμενον à ἄνθρωπον [32] : si les Anciens, dans leur ensemble, comprenaient le texte comme le faisait Jérôme, il serait téméraire de prétendre aujourd'hui que le savant dalmate a pu commettre un contresens.

Pour défendre l'option de la Néovulgate (*ueniens in mundum*), on invoquera sans doute le caractère légitime d'une traduction qui, sans être naturelle, demeure grammaticalement recevable, d'autant plus que la richesse du texte johannique admet souvent l'amphibologie. En bonne méthode, néanmoins, il paraît plus sûr de tenir une telle interprétation pour secondaire face au sens obvie que révèlent les témoins de la compréhension ancienne du quatrième évangile. Or, dans le cas de Jn 1,9, le texte retenu par les auteurs de la Néovulgate entraîne l'exclusion du sens primordial de la phrase au profit d'une interprétation possible quoique ignorée par ces versions anciennes. Dans ces conditions, la fidélité qu'offre Jérôme au contexte herméneutique originel du verset rend sa solution préférable à l'option retenue par la traduction latine actuelle.

2.1.2. Domaine sémantique

C'est surtout dans le domaine sémantique, toutefois, que la Vulgate constitue un témoin privilégié de la compréhension primitive du texte johannique. Il serait en effet illusoire de revendiquer de nos jours une intelligence plus fine du grec néotestamentaire que celle que manifestèrent en leur temps les premiers traducteurs. La compétence linguistique de l'helléniste actuel reste en effet partiellement tributaire de celle des interprètes antiques. Contemporains de l'état de langue dont témoignent les textes du Nouveau Testament, les auteurs de la Vieille Latine ou ceux de la *Vetus Syra*, par exemple, composèrent leur version un siècle ou deux seulement après la rédaction finale de l'évangile de Jean, au cours d'une période où la koinè, bien vivante, constituait encore, et pour longtemps, la langue officielle de toute la Méditerranée orientale.

la théologie johannique, de rattacher ἐρχόμενον à φῶς : ce serait le Logos qui, venant dans le monde (Incarnation), éclairerait tout homme, plutôt que l'inverse. Suivant cette interprétation, É. Delebecque (*Évangile de Jean*, « Cahiers de la Revue Biblique », 23, Gabalda, Paris, 1987) traduit : « Il était la lumière, la vraie, celle qui, venant dans le monde, illumine tout homme ».

32. *Codex curetonianus* : *lkl br 'nš d't' l'lm'* ; version *peshitta* : *lklnš d't' l'lm'* ; version harkléienne : *lkl brnš' d't' l'lm'*.

Face à l'autorité de ces versions anciennes, les conclusions livrées par certains travaux philologiques semblent parfois discutables. Depuis la Renaissance, ces recherches ont avant tout porté sur le grec classique, infléchissant de ce fait notre connaissance de la koinè. Or au début de notre ère, un demi-millénaire après le siècle de Périclès, le grec, dont l'aire linguistique couvrait depuis longtemps l'ensemble du Proche Orient, avait déjà subi la profonde influence des langues sémitiques, au point d'offrir un tout autre visage que celui de la langue classique. Dans ces conditions, il serait aventureux de fonder la traduction d'un terme sur un sens, attesté dans le dialecte attique, que démentirait le témoignage de la Vulgate.

Prenons le cas de Jn 20,11 (Μαρία (...) παρέκυψεν εἰς τὸ μνημεῖον). Dans ce verset, le verbe παρακύπτω, qui, en grec du cinquième siècle avant notre ère, pouvait désigner, tout comme κύπτω, la seule action de 'se pencher' [33], va susciter dans la Néovulgate une tournure reflétant cette acception classique (*Maria (...) inclinauit se in monumentum*) que retiendront d'ailleurs la plupart des traducteurs francophones [34].

À l'idée d' 'inclination', la Vulgate ajoute pourtant celle de 'regard attentif' (*Maria (...) inclinauit se et prospexit in monumentum*) [35]. Bien plus, les trois versions syriaques (Vieille Syriaque, *Peshitta*, version harkléienne) rendent παρέκυψεν par la seule notion d' 'observer' (*'dyqt*), sans même qu'il soit question d'un mouvement d' 'accroupissement'. L'accord général des traducteurs anciens pour identifier dans παρέκυψεν un sème principal 'regarder', souvent secondaire en grec classique, peut paraître étonnant de prime abord. L'examen de l'ensemble des traductions de παρακύπτω dans la Vulgate prouve néanmoins que l'idée de 'regarder' prédominait dans ce terme en grec koinè, au point que *perspicere* ou *adspicere* suffisaient à traduire les occurrences de ce verbe dans le grec du Nouveau Testament [36].

Tout compte fait, la Vulgate garantit au traducteur une voie d'accès à la signification précise du texte néotestamentaire. Contemporaine de la phase de fixation du canon, voisine immédiate de la période dont témoigne la langue du Nouveau Testament, la version hiéronymienne devient pour

33. Cf., par exemple, ARISTOPHANE, *Acharniens*, 16.

34. É. DELEBECQUE en offre même une traduction fort expressive ('elle passa la tête dans le tombeau').

35. Les témoins de la Vieille Latine portent tantôt la mention des deux actions de 'se pencher' et de 'regarder' (types C [*ff*^{2}, *b*], D [*aur*, *f*] et E [*c*], un témoin du type B [*j*] ainsi que le fragment *v* : *inclinauit se et prospexit*...) tantôt seulement l'action de 'regarder' (type A [*e*] et certains témoins du type B [*a*, *d*, *q*] : *a* : *adspexit in monumentum* ; *d q e* : *prospexit in monumentum*). Le mss *r*^{1} est le seul à indiquer uniquement l'action de 'se pencher' : *inclinauit se in monumentum*. Quelques rares traductions francophones s'accordent avec l'interprétation quasi unanime des versions anciennes ; Louis SEGOND, la traduction de la *Bible en Français Courant* et celle de la *Nouvelle Édition de Genève* comprennent en effet : 'elle se baissa pour regarder dans le sépulcre'. Quant à FILLION et LEMAISTRE DE SACY, ils traduisent respectivement, d'après le texte de la Vulgate, 'elle se baissa, et regarda dans le sépulcre' et 's'étant baissée pour regarder dans le sépulcre'.

36. C'est le cas par exemple de Jac 1,25 (παρακύψας ; Vg et NVg *perspexerit*) et I Pet 1,12 (παρακύψας ; Vg et NVg : *prospicere*). Cependant, quand le verbe παρακύπτειν est coordonné avec βλέπειν, le sens de 'se pencher' apparaît seul dans la traduction latine afin d'éviter le pléonasme (Jn 20,5 : καὶ παρακύψας βλέπει ; Vg et NVg : *et cum se inclinasset uidet* ; Lc 24,12 : καὶ παρακύψας βλέπει ; Vg et NVg : *et procumbens uidet*). Dans ces deux derniers cas, les versions syriaques traduisent l'idée de 'regarder' (*'dyq (w)hz'*), mais passent sous silence celle de 'se pencher'.

nous plus instructive que le meilleur des dictionnaires, puisqu'elle nous livre un écho quasiment synchronique du milieu linguistique originel du texte source.

2.2. Connaissance du substrat sémitique : grec koinè proche-oriental

Les choix de traduction opérés par la Vulgate permettent également de reconnaître le substrat sémitique du grec biblique dans les domaines, si complexes pour l'helléniste contemporain, des expressions et des jeux verbaux.

2.2.1. Expressions

Un exemple significatif illustrera le premier cas de figure. Le texte de Jn 8,25 (τὴν ἀρχὴν ὅτι / ὅ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν) est généralement tenu pour une *crux interpretum* du Nouveau Testament. À lui seul, ce point pourrait faire l'objet d'une monographie entière. Dans les paragraphes qui suivent, nous évoquerons simplement la façon dont le texte de la Vulgate peut éclairer l'emploi de τὴν ἀρχήν en grec koinè proche-oriental.

Rappelons tout d'abord une évidence : ce verset comporte plusieurs sens simultanés dont aucune traduction française ne saurait épuiser la richesse. D'après la leçon adoptée par l'édition sixto-clémentine (*principium qui et loquor uobis* [37]), la traduction de la Vulgate a souvent paru indéfendable au niveau grammatical [38]. Il paraît toutefois opportun de fonder notre réflexion sur la variante, à la fois plus cohérente et mieux attestée, que retient l'édition scientifique de la version hiéronymienne [39] : *principium quia et loquor uobis*.

En grec classique, et parfois même en grec koinè soutenu, l'expression (τὴν) ἀρχήν pouvait revêtir le sens d' 'absolument', 'même', 'après tout', 'au fond' (ὅλως *omnino*), le plus souvent dans des propositions négatives [40]. Une telle interprétation de la locution johannique réclame que l'on

37. '[Je suis] le Principe, moi qui vous parle'.

38. Ni ὅτι (*quia*), ni ὅ τι (*id quod*) ne sauraient admettre une traduction par *qui* en latin. M. A. Pertini (*La genialidad gramatical de Jn 8,25*, p. 371-404, in *Estudios Bíblicos*, 56, 1998), p. 390, ira même jusqu'à dire que 'la exégesis de hoy día descarta la tradición latina *en bloque* (...)'.

39. Édition déjà citée de J. Wordsworth et H. I. White.

Voici les témoins de la Vieille Latine :

– Type A : *e* : *principium qui et loquor uobis*
– Type B : situation particulièrement confuse :
a : *initium quod loquor uobis* ; *d* : *initium quoniam et loquor uobis* ; *j* : *initium quod et loquor uobis* ; *q* : *principium quod et loquor uobis* ; r^1 : *inititium* (sic) *quod et loquor uobiscum* ; *b* : *inprimis quia loquor uobiscum*
– Type C : ff^2 : *principium quod et loquor uobis*
– Type D : *aur* : *initium quod et loquor uobis* ; *f* : *principium quod et loquor uobis*
– Type E : *c* : *initium quod et loquor uobis* ; *l* : *principium quod et loquor uobis*

Il n'est pas impossible que l'on doive le terme *principium* de la Vg à une correction de saint Jérôme remplaçant l'ancienne leçon *initium* du texte de la Vieille Latine.

40. Sans l'article, l'emploi est attesté par exemple chez Sophocle (*Philoctète*, 1239 ; *Électre*, 439), Hérodote (3, 39 ; 4, 25) Platon (*Gorgias*, 478c) et Xénophon (*Cyropédie*, 1, 6, 16) ; avec l'article, on le retrouve notamment chez Platon (*Gorgias*, 478c [à deux lignes d'intervalle d'un emploi sans l'article]), Démosthène (*Contre Aristocrate*, 93), Thucydide (6, 56, 1) et Xénophon (*Économique*, 8, 2). En grec koinè soutenu, (τὴν) ἀρχήν offre parfois encore le sens d'*omnino* (Plutarque, I, 570C [*Vie de Sertorius*] ;

donne à Jn 8,25 le sens ironico-exclamatif que Jean Chrysostome, en bon rhéteur, lisait dans ce verset (mot à mot : 'Au fond, qu'[il me faille] même vous adresser la parole !' ; c'est-à-dire : 'Comment pourrais-je même vous parler ?') [41]. Cet emploi de τὴν ἀρχήν, que tout hellénophone cultivé du début de notre ère pouvait identifier dans la phrase du quatrième évangile, ne paraît pourtant pas correspondre à l'idiolecte [42] johannique. Il relève en effet du registre littéraire soutenu et reste inconnu de l'ensemble du Nouveau Testament et même de la LXX. En outre, il implique pour ὅτι une valeur exclamative tout aussi insolite dans la langue de la Bible [43].

Plusieurs passages de la LXX [44] et de la version de Théodotion [45] témoignent en revanche d'un autre emploi classique [46] de τὴν ἀρχήν qu'on

Flavius Josèphe, *Antiquités*, 1, 232 ; 3, 319 ; 4, 125 ; 15, 235 ; 18, 199 ; Ps.-Clément, *Homélies*, 6,11 ; Philon, *De Abrahamo*, 116). À la différence des précédents, les deux derniers exemples cités se situent non pas dans des propositions négatives, mais dans des phrases interrogatives, qu'elles soient formelles ou sous-entendues. Dans un passage de Plutarque (II, 115B), l'expression ἀρχήν = *omnino* apparaît même dans le contexte d'une pure assertion. Il semble donc que, du grec classique au grec koinè, la corrélation entre (τὴν) ἀρχήν (= *omnino*) et la présence d'une négation syntaxique soit devenue moins absolue. Dans la notice correspondant à ἀρχή, le *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur* (Walter Bauer, édité par Kurt Aland et Barbara Aland, Walter de Gruyter, Berlin — New York, 6e édition, 1988) reconnaît que cette expression figure « d'après la règle dans des phrases négatives, mais [que] la négation peut être simplement virtuelle ». Pour illustrer le cas où la locution grecque dépendrait d'une négation implicite ('Verneinung im Sinne'), le dictionnaire allemand cite parfois des exemples contestables : plutôt qu'à l'acception *omnino* en proposition affirmative, les occurrences de (τὴν) ἀρχήν chez Philostrate (1,356,17 : 48e lettre d'Apollonius) et dans l'*Apocalypse de Sedrach* (10,3) correspondent en fait à un sens différent (celui de 'au commencement' : *in principio*).

41. *In Ioannem*, 53 (PG 59, 293) : « Ce qu'il veut dire par là, c'est à peu près ceci : 'Indignes que vous êtes, il vous est tout à fait (ὅλως) impossible d'écouter les paroles que je vous adresse, et plus encore d'apprendre qui je suis' ». Cyrille d'Alexandrie (*In Ioannis Eu.*, 5 : *PG* 73, 817) propose deux interprétations différentes, l'une liée à l'idée de 'commencement' (« Mais je mérite ce traitement, dit-il, car j'ai commencé à vous parler (λόγου ἐποιησάμην ἀρχήν), et j'ai prononcé pour vous des paroles qui pourraient être profitables, ayant résolu de sauver ceux qui risquent d'atteindre un tel degré de perversité »), l'autre cumulant pour τὴν ἀρχήν les sens d'*omnino* et d'*in principio* : « je n'aurais *même* pas dû (ὅλως) vous adresser la parole *au commencement* (κατὰ τὴν ἀρχήν) ». Nonnus de Panopolis (*Paraphrasis*, VIII, 61-62) semble pencher pour le sens d'*in principio* puisque, dans sa version libre (en style homérique) du quatrième évangile, il rend le verset johannique par ὅττι (ou ὅ ττι) περ ὑμῖν / ἐξ ἀρχῆς ὁάριζον (« Puisque [/ Ce dont] je m'entretiens avec vous depuis le commencement »).

42. La notion d'*idiolecte* a fait l'objet d'une élaboration progressive chez les linguistes O. Jespersen (*Mankind, nation and individual, from a linguistic point of view*, H. Aschehoug, Oslo, 1925), L. Hjelmslev (*Essais linguistiques*, Éditions de Minuit, Paris, 1971, p. 77-89 : réimpression d'un article publié originellement en 1943), E. Coseriu (*Teoría del lenguaje y lingüística general*, Gredos, Madrid, 1967, 2e édition, p. 11-113 : article originel publié en 1952) et F. Rastier (*Sens et textualité*, Hachette, Paris, 1989, p. 49). Ce dernier distingue la *langue fonctionnelle* partagée par tous les locuteurs, du *sociolecte* relevant d'un groupe social déterminé, et de l'*idiolecte*, défini comme 'système de normes textuelles propres à un émetteur'. Relativement stable tout au long de la vie d'un auteur, l'idiolecte se distingue du *style* qui peut varier, chez la même personne, en fonction du genre littéraire ou même, à l'intérieur d'une œuvre, en fonction des effets recherchés. Pour le cas concret du grec koinè sémitisé parlé en Judée ou Galilée au tournant de notre ère, il paraît plus avantageux d'employer le terme de *topolecte* (« variété linguistique propre à une région déterminée ») plutôt que celui de *sociolecte*. Si les différents sociolectes se distinguent par certains traits que les sociolinguistes appellent 'variantes diastratiques', les topolectes peuvent être définis en fonction des 'variantes diatopiques'.

43. Dans laquelle ἵνα eût été plus approprié pour ce genre d'emplois : cf., pour l'évangile de Jean, les versets 13,34 ; 15,17 ou encore 17,21.

44. Gn 13,4 (TM *br'šnh* ; Vg *prius*) ; Gn 41,21 (TM *bṯḥlh* ; Vg *simili*) ; Gn 43,18 (TM *bṯḥlh* ; Vg *prius*) ; Gn 43,20 (TM *bṯḥlh* ; Vg *iam ante*) ; Dn 9,21 (TM *bṯḥlh* ; Vg *principio* ; Théodotion ἐν τῇ ἀρχῇ).

45. Dn 8,1 (TM *bṯḥlh* ; Vg *in principio*).

46. Cf. Andocide, *Pax*, 3, 20 ; Thucydide, 2, 74 ; 6, 4 ; Platon, *Banquet*, 190b ; Hippocrate, *L'Ancienne médecine*, 3, 1 ; 3, 5. L'expression se retrouve également dans une inscription de Magnésie, vers 200 av. J.-C. (G. Dittenberg, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, Leipzig, 1898, vol. 1, nº 256, ligne

pourrait rendre par 'au commencement', 'au début', 'à l'origine' (*in principio*, d'où des effets de sens tels que 'auparavant' : *prius*, *iam ante*). Cet emploi était devenu rare dans la langue koinè soutenue [47], mais le dialecte grec parlé au Proche Orient au début de notre ère [48] l'avait cependant conservé. Ainsi, quelques décennies seulement après l'édition du quatrième évangile, τὴν ἀρχήν apparaît fréquemment au sens d' '*in principio*' sous la plume de Justin de Naplouse [49]. Bien que l'expression, en grec koinè proche-oriental, figure dans des emplois comparables à ceux d' ἐν ἀρχῇ (mot à mot : 'dans le commencement') [50], l'accusatif adverbial τὴν ἀρχήν revêt en fait une signification plus générale ('au commencement').

La prise en compte du topolecte [51] grec proche-oriental conduit alors à deux solutions différentes, selon l'interprétation retenue (ὅτι ou ὅ τι) pour le connecteur de ce verset. Dans le premier cas (ὅτι καὶ λαλῶ ὑμῖν), le plus naturel serait de considérer λαλῶ comme un verbe intransitif et de comprendre : '[je suis] au commencement (à l'origine, au principe), du fait même que je vous adresse la parole'. C'est la voie que paraît suivre la Vulgate [52]. Dans le second (ὅ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν), le verbe connaît au contraire un emploi transitif (où le pronom relatif ὅ τι représente le complément d'objet) et l'on peut donc traduire : '[je suis] au commencement cela même que je vous déclare [maintenant]', ou encore : '[j'ai dit] au commencement [de mon discours] cela même que je vous déclare [maintenant]'.

La solution retenue par la Néovulgate surprend de prime abord : la ponctuation (*In principio : id quod et loquor uobis !*) semble évoquer l'impatience qu'exprimerait l'expression τὴν ἀρχήν entendue au sens de ὅλως (*omnino*). Le texte de cette version latine livre pourtant une interprétation différente, fondée sur la lecture ὅ τι : 'Au commencement : cela

23). Sans l'article, elle apparaît par exemple chez Hérodote, 1, 9 ; 9, 28 ; 9, 60 ; 9, 80 ; Platon, *Axiochos*, 370a, ainsi que dans une inscription de Théra, au troisième siècle avant notre ère (G. Dittenberg, *op. cit.*, vol. 2, n° 921, ligne 2).

47. Citons cependant Philostrate, *48e lettre d'Apollonius*, où l'expression apparaît avec l'article. Le fait qu'un auteur aussi prolifique que Plutarque, au premier siècle de notre ère, ignore dans ses écrits l'emploi de (τὴν) ἀρχήν au sens d'*in principio* (contrairement à celui d'*omnino* qui figure plusieurs fois dans ses œuvres) nous paraît révélateur (cf. Daniel Wyttenbach, *Lexicon Plutarcheum*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hidelsheim, 1962, s.v. ἀρχή). Cette circonstance permettrait de comprendre la raison pour laquelle certains Pères grecs n'ont pas interprété Jn 8,25 au sens d' 'au commencement' : une telle valeur de l'expression, devenue plutôt régionale, était sans doute peu fréquente en grec koinè soutenu.

48. Sans l'article : *Apocalypse de Sedrach*, 10, 3 ; avec l'article : Flavius Josèphe, *Antiquités*, 1, 100 ; 1, 209 ; 8, 8 ; *Guerre*, 4, 394. Ce dernier auteur connaît également, nous l'avons vu, l'emploi de l'expression au sens d'*omnino*. L'exemple des *Antiquités* 1, 209 prouve d'ailleurs que τὴν ἀρχήν au sens d'*in principio* n'était pas limité aux propositions affirmatives.

49. Au sens d' 'à l'origine' : cf. *Dialogue avec Tryphon*, 22, 11 ; 27, 4 ; 45, 4 ; 84, 2 ; 91, 4 ; 102, 3 ; 112, 2 ; *Deuxième Apologie*, 6, 3 (cette dernière occurrence offre un intérêt particulier dans la mesure où elle apparaît en relation avec le *Logos*). Au sens d' 'auparavant' : cf. *Dialogue*, 66, 1.

50. Cf. Justin, *Dialogue*, 129,2 (ἐν ἀρχῇ), et comparer par exemple avec *Dialogue*, 91,4 (τὴν ἀρχήν), dont le contexte est comparable.

51. Cf. n. 42.

52. Les trois versions syriaques ignorent le sens d'*omnino*, et soulignent, au contraire, d'une façon ou d'une autre, l'idée de 'commencement'. La Vetus Syra traduit *rš' d'mll 'n' 'mkwn*, mot à mot : 'commencement, que je parle moi avec vous', c'est-à-dire : 'le principe (/ le commencement), dont je m'entretiens avec vous'. Le texte de la *Peshitta* porte : *'fn dšryt d'mll 'mkwn*, littéralement : 'quoique j'aie commencé à vous parler'. Enfin, la version harkléienne comprend *šwry' d'f mmll 'n' lkwn*, c'est-à-dire : 'le début, dont je vous parle également' ; ou bien encore : 'au début, ce que je vous dis également'.

même que je vous dis !'. Malgré le caractère étrange de la ponctuation, cette traduction paraît légitime, même si celle de Jérôme (nous y reviendrons) offre sur elle des avantages considérables.

Quelle que soit la solution retenue pour la lecture de ὅτι / ὅ τι, on notera pour l'instant que le caractère imprécis de l'accusatif adverbial τὴν ἀρχήν est mieux rendu par *principium* ('au commencement') que par *in principio* ('dans le commencement'), lequel conviendrait mieux à ἐν ἀρχῇ. Il est vrai, cependant, que la traduction de la Vulgate introduit une amphibologie supplémentaire, puisque le neutre *principium* peut représenter, en latin, soit la transposition littérale d'un accusatif adverbial ('au commencement') [53], soit la traduction d'un attribut au nominatif ([Je suis] 'le Commencement / le Principe'), ajoutant de ce fait au texte biblique une signification que le grec excluait pourtant [54].

2.2.2. Oppositions aspectuelles

L'aspect verbal représente une autre catégorie linguistique dont les nuances seraient difficilement perceptibles pour l'helléniste contemporain sans l'aide exceptionnelle fournie par le témoignage des versions anciennes. Dans ce domaine, chaque idiolecte néotestamentaire présente un système différent : les langues de Luc ou de Paul, plus proches sur ce point du grec koinè soutenu, semblent moins perméables au jeu de l'aspect que celles de Matthieu ou de Jean, profondément marquées par un substrat sémitique.

Dans le syntagme de Jn 10,38 précédemment cité, le jeu des aspects verbaux ne semble pas avoir été rendu avec la même fidélité dans la Néovulgate que dans les versions anciennes. De toutes les variantes connues pour ce verset, c'est la leçon attestée par l'ensemble des témoins du texte alexandrin (ἵνα γνῶτε καὶ γινώσκητε) qui reste la plus difficile à traduire, dans la mesure où elle présente, pour le même lexème, un contraste entre le thème d'aoriste (γνῶτε) et le thème de présent (γινώσκητε) [55] : la soudaineté de γνῶτε s'y oppose à la lente maturation de γινώσκητε. La tradition textuelle alexandrine apparaît par exemple dans le témoin r^1 de la Vieille Latine (*ut sciatis et cognoscatis* : 'pour que vous sachiez et compreniez'). Bien qu'imparfaite, la traduction qu'offre ce manuscrit paraît plus fidèle au jeu aspectuel que l'aberrant *ut cognoscatis et sciatis* de la Néovulgate ('pour que vous compreniez et sachiez'). Dans la version moderne, en effet,

53. En latin, 'au commencement' se dit *(in) principio* et non pas *principium*. Jérôme a sans doute tenu à traduire ici le grec de la façon la plus littérale possible afin de préserver la *sententia altior*, comme nous le verrons ci-dessous.

54. Figurant à l'accusatif, l'expression τὴν ἀρχήν ne peut en aucun cas constituer en grec l'attribut prédicatif d'un verbe εἰμί que l'on sous-entendrait.

55. Au subjonctif de γινώσκω, c'est le thème d'aoriste qui apparaît habituellement dans les textes néotestamentaires. L'emploi de ce verbe au subjonctif présent, bien qu'attesté par cette variante de Jn 10,38 (γινώσκητε), reste en fait exceptionnel, et demeure exclusif du corpus johannique, dans l'ensemble du Nouveau Testament. Il n'en existe que trois autres emplois :
– γινώσκῃ Jn 17,23 : *cognoscat mundus* (Vg et NVg)
– γινώσκωμεν 1 Jo 5,20 : *ut cognoscamus eum* (Vg et NVg)
– γινώσκωσιν Jn 17,3 : *ut cognoscant* (Vg et NVg).

l'aspect duratif de γινώσκητε est curieusement rendu par un lexème latin (*sciatis*) exprimant le résultat de l'action ('détenir la connaissance') [56].

Ici, la Vulgate porte au contraire *ut cognoscatis et credatis* ('pour que vous compreniez et croyiez'), témoignant sans doute de la leçon ἵνα γνῶτε καὶ πιστεύσητε. Traduisant deux formes grecques à l'aoriste, la version hiéronymienne n'avait pas à rendre une opposition aspectuelle entre des thèmes verbaux. Elle rend donc γνῶτε par *cognoscatis* plutôt que par *sciatis*. C'est d'ailleurs le verbe *cognoscere* qui correspond généralement dans la Vulgate aux différentes formes de l'aoriste de γινώσκω, aux modes autres que l'indicatif [57]. *scio*, en revanche, rendra plutôt οἶδα dans ces cas-là (cf. Jn 13,3 : εἰδώς : Vg *sciens*).

Le sixième chapitre du quatrième évangile offre un autre exemple du même phénomène. Au verset 21, le texte grec porte un imparfait (ἤθελον οὖν λαβεῖν αὐτὸν εἰς τὸ πλοῖον) qui semblerait à première vue évoquer la simple durée du 'vouloir', suggérant de la sorte un désir non réalisé. Les disciples, d'après cette interprétation, voyant Jésus marcher sur les eaux, auraient souhaité le prendre dans la barque ; l'embarcation, cependant, aurait 'aussitôt' (καὶ εὐθέως) touché terre (ἐγένετο τὸ πλοῖον ἐπὶ τῆς γῆς), avant que Jésus ne fût monté à bord. Le texte de la Néovulgate (*uolebant ergo accipere eum in nauem et statim fuit nauis ad terram*) semble orienter dans ce sens la compréhension du verset.

Avec quelques témoins de la Vieille Latine [58], la Vulgate traduit pourtant ἤθελον par *uoluerunt*. Interprétant la forme grecque comme un imparfait *intensif* ('ils eurent à cœur / conçurent un grand désir de le prendre dans le bateau'), elle évoque (ou tout au moins permet d'envisager) la réalisation immédiate de ce désir [59]. La forme ἤθελον offrirait dans ce cas un sens analogue à celui de 'décider' [60], et la suite du verset prendrait une

56. Les autres témoins de la Vieille Latine portent *ut sciatis* et traduisent probablement une variante grecque réduite à ἵνα γνῶτε (avec omission du second syntagme), et dépourvue de la tension aspectuelle entre les deux formes du même verbe (γνῶτε / γινώσκητε) qu'offre le texte alexandrin.

57. Cf. par exemple, pour l'évangile de Jean, les traductions *cognovisset* : γνούς (5,6 ; 6,15) ; *cognoverit* : γνῷ (7,51 ; 7,57) ; *cognoscat* : γνῷ (14,31) et *cognoscatis* : γνῶτε (19,4).

58. Le type C (*ff*^{2}), un représentant du type D (*aur*) ainsi que le type E (*c*, *l*). Les autres témoins de la Vieille Latine portent tantôt *uolebant* (le type B [*a*, *b*, *d*, *q*, *r*^{1}], suivi par un représentant du type D [*f*]), tantôt une version franchement différente de l'ensemble du verset (type A [*e*] : *cum uellent ergo illum accipere in nauem*, *continuo ad terram facta est nauis*, *in qua ibant*).

59. Parmi les versions en langue syriaque (idiome dont le système verbal, contrairement à celui du latin, se fonde sur des oppositions aspectuelles), certaines transposent littéralement ἤθελον par un participe marquant l'aspect duratif du procès (*ṣbyn hww* : codex curetonien et version harkléienne), tandis qu'une autre, plus libre, signale que l'action a bel et bien été réalisée : ainsi, le *Codex Sinaiticus* ne mentionne même pas le désir qu'éprouvaient les disciples de recevoir leur Maître dans la barque, mais indique simplement, au parfait, l'accueil effectif de Jésus à bord : *n*^{e}*sbu basfiṭâ*, 'ils le prirent dans le bateau' ; quant à la *Peshitta*, elle traduit ἤθελον par le plus-que-parfait du verbe 'désirer' (*waṣbau waw danqablunay basfiṭâ*, 'ils avaient voulu le prendre dans le bateau'), ce qui pourrait suggérer un acte manqué de la part des disciples. L'interprétation de la Vulgate concorde en tout cas avec celle du *Codex Sinaiticus*, sans être pour autant contraire à celle de la version harkléienne ou du codex curetonien.

60. Le grec néotestamentaire dispose de nombreux termes pour rendre l'idée de 'décider', lesquels revêtent chaque fois une nuance particulière : ἐβουλευσάμην marque une décision mûrie, qui cristallise souvent une délibération collective (Jn 11,53 ; 12,10 : Vg *cogitauerunt*) ; l'aoriste ἔκρινα signale le caractère juridique d'une mesure (II Co 2,1 : Vg *statui*) ; la tournure ἔδοξέ τινι s'emploie plutôt pour les résolutions d'une assemblée (Act 15,22 : Vg *placuit*) ; δοκιμάζω désigne un choix qui résulte d'une appréciation

signification différente de celle que nous venons d'évoquer : le bateau serait arrivé à terre 'très peu de temps' (εὐθέως) après la montée à bord de Jésus.

L'exemple que nous venons d'analyser est loin d'offrir un caractère exceptionnel. En réalité, la sensibilité aux valeurs aspectuelles de θέλω que manifeste ce verset marque l'ensemble du texte néotestamentaire révisé par Jérôme [61]. De ce fait, la traduction que nous venons de commenter semble illustrer une stratégie interprétative du savant dalmate [62].

La compétence de saint Jérôme pour le grec biblique peut d'ailleurs avoir des conséquences paradoxales. L'exemple de Jean 6,21 est à cet égard particulièrement instructif. Ici comme ailleurs, en fondant leur traduction de la Bible sur la Vulgate, FILLION ou LEMAISTRE DE SACY ont pu préserver des nuances originelles qu'ignorent pourtant la majorité des versions réalisées sur les originaux [63]. De fait, les traductions françaises de ce verset ne sont pas toujours exemptes de difficultés. La plupart rendent ἤθελον par un imparfait [64]. Souvent, elles offrent même pour cette phrase une construction syntaxique suggérant que Jésus n'aurait pas eu le temps de monter à bord [65], puisque le bateau arrivait déjà à destination. Une telle interpréta-

subjective (Ro 14,22 : Vg *probat*) ; les formes passives de ἵσταμαι, enfin, évoquent le règlement d'un contentieux (Mt 18,16 : Vg *stet* ; II Co 13,1 : Vg *stabit*). Pour la simple décision personnelle, en revanche, le grec néotestamentaire disposait des verbes θέλω ou βούλομαι, notamment au passé : les traductions françaises n'hésitent pas, le cas échéant, à les rendre par 'décider' ou 'résoudre' : cf. Mt 1,19 (ἐβουλήθη, Vg *uoluit*) ; Act 16,3 (ἠθέλησεν, Vg *uoluit*). Dans le quatrième évangile, l'exemple le plus clair serait celui de Jn 1,43 (ἠθέλησεν, Vg *uoluit*). À l'imparfait, le verbe θέλω dans Mc 3,13 (οὓς ἤθελεν αὐτός ; Vg *quos uoluit ipse*) marque indubitablement la mise en application d'une décision préalable.

61. Cette valeur aspectuelle apparaît fréquemment dans les tournures négatives (cf., par exemple, Mt 2,18 ; Mt 18,30 ; Mc 7,24) : dans ces cas-là, tant la Vulgate que la Néovulgate semblent les traduire par un parfait latin. Il semble que la nouvelle version latine ait plus de mal à emboîter le pas à la Vulgate lorsque cette dernière traduit par le parfait latin un ἤθελον ou ἤθελεν affirmatif : si les deux versions n'offrent aucune divergence pour la traduction de Mc 3,13 (οὓς ἤθελεν αὐτός ; Vg et NVg *quos uoluit ipse*), il n'en va pas de même pour Mc 9,13 (ὅσα ἤθελον ; Vg *quaecumque uoluerunt*, NVg *quaecumque uolebant*). Le moins que l'on puisse dire, c'est que la Néovulgate fait ici preuve d'une incohérence dont la version de Jérôme semble préservée.

62. La tendance de la Néovulgate à négliger certaines nuances aspectuelles du grec koinè proche-oriental au profit d'une traduction littérale a déjà été signalée précédemment : cf. Lynne C. BOUGHTON, *Transubstantiation and the Latin Text of the Bible : A Problem in the Nova Vulgata Bibliorum*, in *Gregorianum*, 83/2, 2002, p. 209-224 (l'article traite de certains présents grecs désignant l'avenir imminent : la Vulgate les traduit par un futur tandis que la Néovulgate les rend systématiquement par un présent). L'évangile de Mc offre un autre exemple d'imparfait dont la NVg a négligé la nuance aspectuelle, cf. Mc 5,18 : καὶ ἐμβαίνοντος αὐτοῦ εἰς τὸ πλοῖον παρεκάλει αὐτὸν ὁ δαιμονισθεὶς ἵνα μετ' αὐτοῦ ᾖ ; Vg : *cumque ascenderet nauem*, ***coepit*** *illum* ***deprecari***, [NVg : *deprecabatur eum*] *qui a daemonio uexatum fuerat, ut esset cum illo.*

63. Nous avons déjà eu l'occasion de citer d'autres exemples de ce curieux phénomène à propos de la traduction de Jn 8,26 et 20,21.

64. 'Ils voulaient' : Nouvelle Édition de Genève, Louis SEGOND (1910) ; 'ils étaient tout disposés' : DARBY.

65. 'Ils voulaient (...) mais (...)' : *Bible en Français Courant*, *Bible de Jérusalem* (1973, 1998), Bernard PAUTRAT ; 'ils allaient (donc) le prendre dans la barque (/ le bateau), mais (...)' : *Bible de Jérusalem* (1956), OSTY ; 'Et comme ils voulaient le prendre dans la barque, au même moment la barque toucha à terre à l'endroit vers lequel ils se dirigeaient' : *Bible des Communautés Chrétiennes* ; 'ils voulaient le prendre dans la barque, lorsque aussitôt (...)' : É. DELEBECQUE. La *TOB* traduit ce verbe par un passé simple, mais introduit ensuite une conjonction adversative : 'ils voulurent (...) mais aussitôt (...)'. Quant à la traduction de Pierre de BEAUMONT, elle rend ἤθελον par un présent, et garde la restriction pour le deuxième membre de la phrase : 'Ils veulent le faire monter à bord ; mais la barque aussitôt touche à terre à l'endroit où ils se rendent'. Le texte grec ne porte cependant nulle trace de cette opposition entre les deux membres de la phrase : **καὶ** εὐθέως ἐγένετο τὸ πλοῖον εἰς τὴν γῆν εἰς ἣν ὑπῆγον.

tion entraîne cependant quelques incohérences, puisqu'elle nous place face à une alternative peu commode : ou bien Jésus aurait rejoint les disciples quand la barque touchait déjà terre (or le texte biblique suggère exactement le contraire [66]), ou bien l'embarcation aurait 'miraculeusement' atteint le rivage au moment même de l'arrivée du Maître [67]. Rares sont les traductions françaises laissant envisager un scénario différent [68]. La prise en compte de certaines versions anciennes, celle de la Vulgate notamment, aurait pourtant permis de donner à ce passage un sens beaucoup plus satisfaisant pour la logique narrative du récit johannique.

3. L'art de la traduction d'après Jérôme

La cohérence des exemples qui précèdent nous permet d'énoncer à présent quelques principes de la traduction hiéronymienne. L'art de Jérôme se fonde en effet sur une fidélité surprenante à l'idiolecte, voire au style du scripteur biblique. Cette même fidélité rend compte des choix de 'traduction haute' dans certains cas extrêmes où les limites de la langue d'arrivée forcent l'interprète dalmate à renoncer malgré lui à une harmonique du message originel.

3.1. Fidélité à l'idiolecte [69]

La sensibilité de Jérôme aux nuances linguistiques propres à chaque écrivain se manifeste dans les emplois de γινώσκω à l'indicatif présent. Ce verbe, en grec classique, signalait le développement du processus cognitif. De ce fait, le champ sémantique de γινώσκω se distinguait nettement de celui de οἶδα, lequel dénote plutôt la connaissance possédée. Dans un article pénétrant [70], Ignace de La Potterie a montré comment le qua-

66. Cf. 6,19 (ὡς σταδίους εἴκοσι πέντε ἢ τριάκοντα) et 6,17 (πέραν τῆς Θαλάσσης) : il faut comprendre, d'après le texte, qu'ils avaient ramé sur une distance de 25 ou 30 stades seulement (c'est-à-dire la moitié, environ, de la plus grande largeur du lac) : c'est précisément parce qu'ils étaient loin de la côte qu'ils se trouvaient en danger.

67. Dans une note de traduction (*Évangile de Jean*, Gabalda, Paris, 1987, p. 160-161), É. Delebecque nous fait part de ses doutes sur le sens exact du verset : « [Les disciples] ne l'ont-ils pas réellement pris [dans la barque] ? Jésus semble être monté à bord selon Matthieu 14,32-33 et Marc 6,51, dont les récits ont été jusqu'ici parallèles à celui de Jean. Que les disciples aient ou non pris Jésus avec eux dans la barque, tout se passe dès lors très vite : *aussitôt* la barque arrive — miraculeusement ? — au port, celui de Capharnaüm. »

68. Citons, tout de même, celles de Lemaistre de Sacy ('ils voulurent donc le prendre dans leur barque, et la barque se trouva aussitôt au lieu où ils allaient') ; Fillion ('ils voulurent alors le prendre dans la barque, et aussitôt la barque se trouva au lieu où ils allaient') ; Crampon-Tricot ('ils voulurent alors le prendre dans la barque, et aussitôt, la barque toucha à terre, là où ils allaient' ; ainsi que, sans doute, Sœur Jeanne d'Arc ('Ils veulent donc le prendre dans la barque.../ Et aussitôt la barque est à terre, / là où ils allaient ! /'), à moins que le point d'exclamation final ne suggère dans cette version un événement miraculeux...

69. On trouvera, sur ce point, des développements complémentaires dans l'ouvrage de H. Marti, *op. cit.*, p. 44-45.

70. I. de La Potterie (*Οἶδα* et *γινώσκω*. *Les deux modes de la connaissance dans le quatrième évangile*, p. 709- 725, in *Biblica*, 40, 1959, cf. p. 710, n. 1) résume les valeurs respectives de chacun des deux verbes à l'époque classique, telles que les philologues ont pu les définir : « *γινώσκειν* exprime encore une relation du sujet connaissant à l'objet extérieur qu'il connaît : car c'est surtout par l'observation

trième évangile, fidèle sur ce point aux nuances du dialecte attique, oppose souvent les emplois de οἶδα à ceux de γινώσκω.

En grec koinè, cependant, l'usage tendait à confondre les deux verbes au point que γινώσκω, à l'indicatif présent, devenait parfois l'hyperonyme [71] de οἶδα ou ἐπίσταμαι. De ce fait, le premier de ces trois verbes finissait par désigner non seulement le processus de l'intellection, mais encore le simple fait de posséder une connaissance. C'est ce que montrent certains passages non johanniques du Nouveau Testament où, sous l'effet d'une *uariatio* stylistique, ces lexèmes alternent purement et simplement sans qu'aucune distinction sémantique puisse être mise en évidence [72]. On a même parfois l'impression que γινώσκω et οἶδα peuvent apparaître au sein de la même œuvre dans des contextes rigoureusement équivalents [73].

Dans ces conditions, la distinction, relativement fréquente dans le quatrième évangile, de γινώσκω (réservé au domaine sémantique de l''intellection progressive') et οἶδα (compris comme le 'savoir possédé') pourrait constituer un trait spécifique de l'idiolecte johannique. De fait, cette particularité de la langue de Jean apparaît beaucoup moins chez d'autres auteurs du Nouveau Testament, où la nuance entre les deux verbes s'estompe partiellement.

Quelle place la Vulgate a-t-elle réservée à cette variation idiolectale ? Tous corpus confondus, l'indicatif présent de οἶδα dénote aux yeux du traducteur dalmate la possession de la connaissance : à ce titre, la Vulgate traduit cette forme verbale soit par (*ne*)*scio* [74], soit par *noui* [75]. Il en va tout autrement pour γινώσκω. Ce dernier lexème offre en effet un éventail beaucoup plus large de traductions possibles en latin : il inclut des verbes signalant comme un fait la connaissance (*scio*, *noui*) ou son défaut (*nescio*, *ignoro*) aussi bien que des formes suggérant plutôt un processus intellectif (*intellego*, *cognosco*, *agnosco*). Dans la traduction latine, la répartition de ces choix reflète cependant les frontières idiolectales que nous venons de décrire. Ainsi, dans les Actes ou les Synoptiques, γινώσκω est presque toujours transposé par des verbes dénotant la possession de la connais-

sensible de cet objet qu'il est arrivé à la connaissance. Par contre, le parfait *οἶδα* désigne une connaissance en tant que possédée, entièrement intériorisée, et donc il 'isole' (...) le sujet de ses perceptions sensibles ; c'est la connaissance comme pure intériorité. » L'article se fonde uniquement sur les contextes d'emploi de ces deux verbes dans le texte grec du quatrième évangile, sans tenir compte de la version hiéronymienne.

71. On appelle *hyperonyme* « le terme dont le sens inclut le sens (ou les sens) d'un ou de plusieurs autres termes, appelés alors *hyponymes* » (*Dictionnaire de linguistique*, J. Dubois et *alii*, Larousse, Paris, 1973, p. 469). Ainsi, *animal* est l'hyperonyme de *chien* ou *chat*, tandis que ces deux derniers mots constituent à leur tour les hyponymes du nom *animal*.

72. Cf. par exemple II Co 5,16 (οὐδένα **οἴδαμεν** κατὰ σάρκα · εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι **γινώσκομεν** ; Vg : *neminem* ***nouimus*** *secundum carnem ; et si cognouimus secundum carnem Christum, sed nunc iam non* ***nouimus***) ; Act. 19,15 (τὸν μὲν ' Ιησοῦν **γινώσκω** καὶ τὸν Παῦλον **ἐπίσταμαι** ; Vg : *Iesum* ***noui*** *et Paulum* ***scio***) : *noui* apparaît souvent dans la Vulgate comme un équivalent de *scio*.

73. Comparer par exemple Mt 7,11 (οἴδατε δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν) et Mt 16,3 (τὸ μὲν πρόσωπον τοῦ οὐρανοῦ γινώσκετε διακρίνειν) : dans les deux cas, la Vg traduit par *nostis*.

74. Dans les synoptiques, *scio* traduit οἶδα 18 fois, et *nescio* 17 ; dans le quatrième évangile, (*non*) *scio* rend ce verbe grec 39 fois et *nescio* 18 ; dans les Actes, *scio* est donné 7 fois comme l'équivalent de ce lexème.

75. Synoptiques : 8 fois ; quatrième évangile : 3 ; Actes : 1 fois.

sance [76]. Dans le quatrième évangile, en revanche, *noui*, *scio* ou *ignoro* traduisent beaucoup plus rarement ce verbe grec, γινώσκω étant souvent rendu en latin par un lexème marquant le processus de la compréhension [77].

Jérôme manifeste ainsi une sensibilité remarquable au large spectre sémantique recouvert par le verbe γινώσκω, tout particulièrement dans l'idiolecte johannique. À cet égard, l'exemple des versets Jn 10,14-15 semble révélateur :

> καὶ γινώσκω τὰ ἐμὰ καὶ γινώσκουσί με τὰ ἐμά, καθὼς γινώσκει με ὁ Πατὴρ κἀγὼ γινώσκω τὸν Πατέρα.

L'évangéliste y établit un parallélisme subtil entre la connaissance réciproque liant Jésus à ses brebis, d'une part, et les relations entre le Père et le Fils, de l'autre. Chacun de ces deux types de 'connaissance' relève, à l'évidence, d'un ordre différent, mais le champ sémantique couvert par γινώσκω était suffisamment large dans l'idiolecte johannique pour pouvoir exprimer au moyen de ce lexème unique l'analogie des rapports. La langue latine, plus précise sur ce point, ne permettait plus de garder chaque fois le même terme. Les circonstances ont donc poussé Jérôme à transformer cette épineuse difficulté du quatrième évangile en une traduction magistrale :

> *et cognosco meas*
> *et cognoscunt me meae*
> *sicut nouit me Pater et ego agnosco Patrem* [78].

Dans ce verset de la Vulgate, le choix de trois termes latins différents pour rendre un même verbe grec ne tient nullement au simple souci de *uariatio* stylistique : chaque mot, au contraire, semble avoir été pesé. La connaissance réciproque liant Jésus à ses brebis appelle un verbe latin évoquant le processus cognitif (*cognosco*). La connaissance éternelle et

76. Synoptiques : *noui* (2 fois), *scio* (3), *ignoro* (1), *nescio* (1), contre *cognosco* (2) dénotant le processus de l'intellection, soit 7 occurrences signalant 'la connaissance possédée' (ou son absence, pour les propositions négatives de l'original) sur 9 ; Actes : *noui* (2), *scio* (1), *nescio* (1), contre *intellego* (1), soit 4 occurrences dénotant 'la connaissance possédée' (ou son défaut) sur 5.

77. *Noui* (2), *scio* (4) et *ignoro* (1) [soit 7 cas sur 14], contre *cognosco* (6 fois) et *agnosco* (1) dénotant 'le processus de l'intellection'.

78. Le texte de la Vieille Latine offre une situation particulièrement complexe pour ce passage. En voici les principaux témoins :

Type A : *e* : *et cognosco oues meas et cognoscunt me meae sicut agnoscit me Pater, et ego agnosco Patrem*
Type B : *b* : *et cognosco meas et cognoscunt me meae sicut agnoscit me Pater, et ego agnosco Patrem*
d : *et cognosco meas et cognoscunt me meae sicut cognoscit me Pater, et ego cognosco Patrem*
[[*a*]] : *et noui meas oues et nouerunt me meae sicut nouit me Pater et ego noui Patrem*
r^1 : *et noui meas et nouerunt me meae sicut nouit me Pater, et ego noui Patrem*
Type C : ff^2 : *et agnosco meas et agnoscent me meae sicut cognoscit me Pater, et ego agnosco Patrem*
Type D : *aur* : *et cognosco oues meas et cognoscunt me meae sicut cognoscit me Pater, et ego agnosco Patrem*
f : *et cognosco oues meas et cognoscunt me meae sicut nouit me Pater, et ego noui Patrem*
Type E : *c* : *et cognosco oues meas et cognoscunt me meae sicut cognoscit me Pater, et ego cognosco Patrem*
l : *et cognosco meas et nouerunt me meae sicut cognoscit me Pater, et ego agnosco Patrem*

Le texte de la Vg semble très proche, ici, des témoins *e* (type A) et *b* (type B). Les autres témoins du type B présentent une traduction littérale du verset. Quant au type C, il offre sur ce point une situation confuse.

parfaite que le Père a du Fils suscite en revanche la forme *nouit*, qui dénote cette intellection comme un état. Enfin, la connaissance que le Fils a du Père, marquée en latin par *agnosco* [79] ('reconnaître'), évoque l'exemple du Christ entraînant les hommes vers le Père.

De façon paradoxale, c'est la version de la Néovulgate qui, en raison de sa littéralité, perd finalement certaines nuances importantes du parallélisme originel :

> *et cognosco meas, et cognoscunt me meae, sicut cognoscit me Pater et ego cognosco Patrem.*

3.2. Style

Le souci de fidélité conduira Jérôme à transposer non seulement l'idiolecte, mais encore le style du texte biblique. À cet égard, le chapitre 6 du quatrième évangile fournira de nouveau un exemple éloquent.

La plupart des manuscrits distinguent pour ce passage ὄχλος πολύς (Jn 6,2) de πολὺς ὄχλος (Jn 6,5). La Néovulgate préfère lire deux fois le même syntagme grec (ὄχλος πολύς [80]), répétant l'expression latine *multitudo magna* à trois versets de distance. La version de Jérôme, en revanche, se fait l'écho de la tradition manuscrite principale, opposant de la sorte *multitudo magna* (ὄχλος πολύς : 6,2) à *multitudo maxima* (πολὺς ὄχλος : 6,5).

Quel que soit le bien-fondé du texte source retenu, la façon dont la Vulgate rend la position de πολύς peut paraître assez libre de prime abord. De fait, une traduction qui, à l'image de l'original reconstruit, ferait alterner la place de l'épithète en latin (*multitudo magna / magna multitudo*) semblerait à première vue plus heureuse. L'examen des faits nous permettra cependant d'apprécier l'élégance de la solution hiéronymienne.

Dans le grec du Nouveau Testament, l'épithète πολύς suit généralement le substantif auquel elle se rapporte, surtout dans les emplois au singulier. Dans des cas beaucoup plus rares, l'adjectif précède le nom dans des contextes marquant une emphase ou insistance expressive [81]. Dans le

79. Dans la Vulgate, à l'*imperfectum* de la voix active, *agnosco* traduit normalement le verbe ἐπιγινώσκω ('reconnaître'), sauf en Ph. 3,10 (où il rend γνῶναι : (...) *omnia detrimentum feci et arbitror ut stercora ut Christum lucrifaciam (...) ad agnoscendum illum et uirtutem resurrectionis eius*) ainsi qu'en 2 S. 19,20 (où il correspond à ἔγνω ; TM : *yd‘* : *agnosco enim seruus tuus peccatum meum*).

80. Leçon relativement rare pour Jn 6,5 : P^{66*} ℵ D Θ 892 *pc*. Les témoins de la Vieille Latine offrent ici une situation confuse, selon qu'ils s'appuient sur la leçon ὄχλος πολύς (*turba magna* : *b* ; *turba multa* : *f*) ou bien πολὺς ὄχλος (*multa turba* : *q*, *e*). Quelques *codices* comportent apparemment une correction d'après le texte de la Vulgate (*multitudo maxima* : types C [*ff*^{2}], D [aur], E [*c*, *l*]). La variante *turbae multae*, au pluriel (dans quelques témoins du type B : [*a*, *d*]), est d'interprétation plus incertaine.

81. Cf., par exemple, Jn 5,6 (γνοὺς ὅτι πολὺν ἤδη χρόνον ἔχει) ou Mt 14,14 (ἐξελθὼν εἶδεν πολὺν ὄχλον καὶ ἐσπλαγχνίσθη = Mc 6,34). On compte dans les évangiles 25 occurrences où l'épithète πολύς (au singulier) suit le nom auquel elle se rapporte (Mt 2,18 ; 13,5 ; 20,29 ; 24,30 ; 26,47 ; Mc 3,8 ; 4,5 ; 5,21 ; 5,24 ; 9,14 ; 13,26 ; Lc 5,6 ; 5,29 ; 6,17 (2 fois) ; 7,11 ; 8,4 ; 9,37 ; 21,27 ; Jn 6,2 ; 6,10 ; 12,9 ; 12,12 ; 15,5 ; 15,8) contre 10 cas où c'est le nom au contraire qui suit l'adjectif (Mt 14,14 ; 25,19 ; Mc 3,7 ; 6,34 ; 12,37 ; Lc 10,40 ; 23,27 ; Jn 5,6 ; 6,5 ; 12,24). On peut donc affirmer que le second emploi, plus rare, demeure stylistiquement marqué par rapport au premier.

Le fait pourrait d'ailleurs révéler une tendance, à la fois générale et ancienne, de la langue grecque. J. Read-Heimerdinger, par exemple, signale dans un ouvrage récent (*The Bezan text of Acts. A Contribu-*

passage qui nous occupe, la deuxième occurrence du mot ὄχλος paraît bien différente de la première. En Jn 6,2, l'évangile mentionne simplement la grande foule qui suivait le Christ (ἠκολούθει δὲ αὐτῷ ὄχλος πολύς). Trois versets plus loin, c'est Jésus lui-même qui, assis au sommet de la montagne, lève les yeux pour 'contempler' en contrebas la masse humaine qui progressait vers lui (ἐπάρας οὖν τοὺς ὀφθαλμοὺς ὁ Ἰησοῦς καὶ θεασάμενος ὅτι πολὺς ὄχλος ἔρχεται πρὸς αὐτόν). L'antéposition de l'adjectif souligne donc l'effet saisissant d'une vue plongeante sur la foule qui approche. D'où la traduction 'cibliste' [82] de *multitudo maxima* chez Jérôme.

Ce type de traduction connaît d'ailleurs d'autres exemples. Dans un autre passage des évangiles (Lc 10,40), la version de la Vulgate souligne le poids de l'épithète πολύς placée avant le nom. Jérôme résume en effet l'attitude de Marthe affairée aux multiples tâches du service domestique (ἡ δὲ Μάρθα περιεσπᾶτο περὶ πολλὴν διακονίαν) par un adjectif expressif, plus fort que le simple *multum* (*circa* ***frequens*** *ministerium*). Dans ces conditions, la traduction hiéronymienne de πολὺς ὄχλος (*multitudo maxima* : Jn 6,5), pour déroutante qu'elle puisse paraître au premier abord, révèle en fait une nuance stylistique de l'original que l'on aurait tort d'oublier [83].

3.3. Traduction haute

Jusqu'à présent, nous avons surtout évoqué l'habileté du solitaire de Bethléem à rendre les moindres nuances du texte biblique en exploitant au mieux les ressources de la langue d'arrivée. Force est de constater que toute entreprise de traduction bute cependant sur certaines limites : c'est le cas notamment lorsque la signification du texte paraît intrinsèquement liée au signifiant de la langue de départ. La richesse sémantique de l'original des

tion of Discourse Analysis to Textual Criticism, « Journal for the Study of the New Testament », Supplement series 236, Sheffield Academic Press, London-New York, 2002, p. 90) que pour le texte occidental des Actes, dans tout syntagme (dépourvu d'article) comprenant un adjectif suivi d'un nom, « the adjective is being highlighted ». En outre, Y. Duhoux remarquait déjà en 1973 (*L'ordre des mots en mycénien*, in *Minos*, 14, p. 123-163 : cf. tout spécialement p. 162-163) que les premiers textes grecs attestés témoignent d'un ordre habituel *déterminé-déterminant* : l'ordre inverse (*déterminant-déterminé*) y signale la mise en relief du déterminant.

82. On peut distinguer, selon J.R. Ladmiral (*Sourciers et ciblistes*, p. 33-41, in *Revue d'Esthétique*, 12, n.s., 1986) deux grands types de versions : les traductions 'sourcières' et les traductions 'ciblistes'. Face au texte, Cicéron (*De optimo genere oratoris*, 14) distinguait déjà la traduction 'ut interpres', 'uerbum pro uerbo', de la traduction 'ut orator', cherchant à créer dans la langue cible les effets produits par le texte source sur ses premiers destinataires. Le premier type de traduction, celle des 'sourciers', c'est la traduction savante, philologique, réclamant des notes en bas de page pour être comprise. C'est celle des 'verres colorés' (cf. G. Mounin, *Les Belles Infidèles*, 1955, Cahiers du Sud, Paris, p. 139-157) donnant une impression dépaysante, sentant la version. C'est également la fameuse 'équivalence formelle' de E. Nida (*Towards a Science of Translating with special reference to principles and procedures involved in Bible Translating*, Leyden, Brill, 1964, p. 159 et ss.). L'autre, celle des ciblistes, qui « vise à produire le même effet chez le public-cible qu'a pu avoir le message-source sur ses destinataires d'origine » (Ladmiral, *art. cit.*, p. 34), donne l'illusion des 'verres transparents' (Mounin, *op. cit.*, p. 109-139) et semble avoir été directement rédigée en langue cible, étant fondée sur l'"équivalence dynamique' (Nida, *ibid.*).

83. Jérôme se contente d'habitude de rendre πολὺς ὄχλος ou πολὺ πλῆθος par la tournure, assez littérale, de *multa turba* (cf. Mc 3,7 ; 6,34 ; 12,37 ; Lc 23,27). Dans un cas particulier, il ira même jusqu'à traduire l'expression πολὺν ὄχλον par *turbam multam* (Mt 14,14), sans antéposer l'adjectif latin. Nous n'avons pas, bien entendu, la naïveté de prétendre que la traduction de la Vulgate serait parfaite : nous entendons simplement souligner dans cet article l'extraordinaire précision du texte hiéronymien, dont la qualité rend périlleuse toute tentative de révision.

évangiles pose ainsi certains problèmes insolubles qui placent le traducteur face à une douloureuse alternative : recourir à une périphrase, et perdre de ce fait l'éclat de la densité originelle, ou choisir certains éléments de la signification du texte grec, et passer alors sous silence une part essentielle du message. Destinées à la lecture liturgique, les versions anciennes ne disposaient pas en tout cas de la ressource commode des traducteurs actuels qui peuvent reléguer les excédents, voire les incertitudes de la signification originelle, dans le détail des explications infrapaginales.

Dans ces cas extrêmes, la traduction de Jérôme ne s'apparente jamais à une glose. En règle générale, le savant dalmate décide alors de retenir une part de la signification du texte grec, et de garder, autant que faire se peut, la sobriété suggestive de l'original. Mais ce choix, d'une hardiesse parfois surprenante, porte toujours la marque du génie de Jérôme. Si le disciple de Donat doit se résoudre à perdre une parcelle du message, c'est à la signification obvie qu'il renonce d'abord, celle qui paraît la plus évidente, et que le contexte lui même se chargera, au besoin, de restituer. La *sententia altior*, en revanche, fine fleur du sens évangélique, sera toujours préservée.

L'exemple de Jn 4,35 nous semble particulièrement instructif. Dans le texte grec, Jésus demande à ses disciples de lever les yeux pour observer la moisson qui approche : θεάσασθε τὰς χώρας. Ce conseil a été compris, dans la plupart des traductions françaises, comme une vague invitation à contempler *les champs* [84]. Attentifs au sens premier de χώρα dans la péricope johannique, certains traducteurs ont néanmoins perçu que la phrase originelle désignait plutôt les 'campagnes' [85].

En grec néotestamentaire, le champ sémantique du mot χώρα était beaucoup plus riche : le plus souvent, il désignait la 'campagne' [86] ou encore le 'pays', la 'région' [87]. De façon exceptionnelle, χώρα pouvait néanmoins signaler [88] une 'propriété' ou un 'fonds de terre', acception que rendait habituellement l'hyponyme χωρίον [89]. Dans tous ces cas, le latin de l'époque de Jérôme permettait de traduire χώρα par *regio*, ce terme pouvant comporter dans la Vulgate les trois acceptions que nous venons de relever [90]. Le mot grec, en tout cas, ne faisait jamais réfé-

84. 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...

85. 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.

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

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

88. Cf. Lc 12,16, que la Vg traduit par *ager*. Le mot χώρα est ici un équivalent de χωρίον.

89. χωρίον est 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 *uilla* (Mt 26,36).

90. 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. 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). En

rence à un simple 'champ' (habituellement désigné par le terme ἀγρός en koinè).

Comment ce verset a-t-il été traduit à date ancienne ? Toutes les versions syriaques, à l'exception de l'harkléienne [91], rendent χώρας par *'r't'*, mot qui couvre bien, d'après le *Thesaurus Syriacus* [92], les différentes acceptions du terme grec : *orbis terrarum* ; *terra*, *regio* ; *fundus*, *ager* ; *solum*, *humus*.

Dans le cas de la Vieille Latine, en dehors du manuscrit *e* (qui porte *adleuate oculos uestros et uidete segites, quia albae sunt ad messem iam* [93]), l'ensemble des témoins atteste la leçon *regiones*. Tout porterait donc à croire que l'auteur de la Vulgate (*uidete regiones)* s'est contenté d'entériner pour ce verset la traduction qu'offrait déjà la Vieille Latine.

La leçon *segites* du manuscrit *e* semble pourtant ancienne. Dans ses *Commentaires sur le prophète Isaïe*, Jérôme présente cinq références distinctes à Jn 4,35. Deux d'entre elles évoquent de près le texte de la Vulgate [94]. Les trois autres, en revanche, concordent (à une voyelle près) pour le choix de *segetes* avec le manuscrit *e* de la Vetus Latina [95]. Cette circonstance nous semble particulièrement significative. Dans sa révision de la Bible latine, Jérôme aurait-il remplacé par *regiones* une leçon primitive (et sans doute plus familière) *sege(/i)tes* qui pointerait encore, dans certaines de ses allusions à la péricope de la moisson ? Certes, le solitaire de Bethléem a pu citer son texte de mémoire : ces allusions, à elles seules, ne sauraient donc constituer une preuve décisive. Il reste qu'une présence originelle de *sege(/i)tes* dans le texte de la Vieille Latine connu de Jérôme rendrait admirablement compte des faits. Le choix du mot *regiones* en Jn 4,35 pourrait alors répondre chez le traducteur dalmate à un souci conscient de préserver la *sententia altior* de ce passage.

Pour Jérôme, le souci de conserver les figures du texte original s'inscrit dans cette recherche de la *sententia altior*. Ainsi, en Jn 12,3, le nard que Marie déverse sur les pieds de Jésus est qualifié par la Vulgate de *pistici* [96]

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 ou les propriétés'), d'autant que le pluriel oriente le lecteur vers un sens élevé. Paradoxalement, c'est le recours au singulier ('contemplez la terre') qui permettrait de conserver en français l'amphibologie originelle.

91. Concrètement, le *Codex Sinaiticus*, le *Codex Curetonianus* et la *Peshitta* traduisent *'r't'* tandis que la version harkléienne porte *'trwt'* (pluriel). Ce dernier terme comporte une valeur plus concrète que le précédent (*locus commorandi* ; *terra, regio, ager ; locus in quo* : d'après le *Thesaurus Syriacus*, E. M. Quatremère et G. H. Bernstein, Clarendon, Oxford, 1879, sv.).

92. *Op. cit.*

93. *Seges* désigne, en latin, la 'moisson sur pied'. La forme classique à l'accusatif pluriel est *segetes* plutôt que *segites*.

94. I, 2, 40 : citation stricte : *leuate oculos uestros et uidete regiones quia iam albae sunt ad metendum* (Vg : *quia albae sunt iam ad messem*) ; VII, 16, 19 : simple allusion offrant le terme *regiones*.

95. VII, 28, 6 : allusion présentant la forme *segetibus* ; XIII, 23, 87 et XVII, 3, 13 : citation stricte : *leuate oculos uestros et uidete quia iam albae sunt segetes ad metendum*.

96. Vg : *libram unguenti nardi pistici pretiosi*. Jérôme a sans doute conservé dans la Vg une leçon *pistici* de la VL, car elle apparaît dans tous les témoins de cette ancienne version, hormis peut-être le manuscrit *a* :
Type A : *e* : *libra pistici unguenti*
Type B : *a* : *libram [[nardi ung]]u[[enti]]* (?)

(πιστικῆς). À sa manière, ce calque du grec [97] préservait la figure johannique : la pureté du nard symbolise en effet la foi de Marie. Plutôt qu'un parfum 'authentique' ou 'pur' (NVg *puri*), l'évangéliste évoque une essence aromatique 'digne de foi', à l'image de l'acte de Marie. Le choix de Jérôme permet donc à l'auditeur de percevoir, à travers la *sententia altior*, les harmoniques les plus subtiles de l'adjectif originel [98].

Somme toute, c'est le fameux *principium* de Jn 8,25 [99] qui illustre le mieux cette attention au sens élevé de certains passages privilégiés. On l'a vu : la lecture première du texte grec (*Au commencement, cela même que je vous déclare*) a été abandonnée dans ce verset de la Vulgate au profit de la *sententia altior* : *Au / Le principe / commencement, du fait même que je vous parle*. Comprise de la sorte, la phrase johannique semble faire dépendre du Principe la 'parole' même du Christ : le Christ est (au) Principe précisément du fait qu'il est Parole (*quia*). Le sens de ce verset s'éclaire d'ailleurs par le contexte immédiat :

> *et moi, de mon côté,*
> *ce que j'ai entendu auprès de lui*
> *est ce que dans le monde je déclare* [100]

et surtout par le verset 27, qui en constitue sans doute la clé :

> *Ils ne se rendaient pas compte que c'était du Père qu'il voulait leur parler.*

Face à la question des notables juifs ('Qui es-tu ?'), la réponse de Jésus surprend d'emblée par son obscurité initiale : τὴν ἀρχήν occupe en effet la première place de la phrase, et précède une subordonnée introduite par ὅτι (ὅ τι). L'auditeur, qui s'interroge sur le verbe principal, hésite alors à sous-entendre εἰμί ('*je suis* au Principe/ au commencement') ou λέγω ('*je dis* le Principe / le commencement'), quoique cette deuxième solution puisse paraître à première vue plus incertaine [101]. La densité et la concision syntaxiques de la réponse de Jésus plongent en tout cas le récepteur du

d : *libram pistici unguenti pretiosi*
r^{1} : *libram pistici praetiosi unguenti*
Type C : *ff*^{2}, *b* : *libram unguenti pistici*
Type D : *aur*, *f* : *libram unguenti nardi pistici pretiosi*
Type E : *c* : *libram unguenti pistici pretiosi*

97. Le mot *pisticus* apparaît pour la première fois en latin dans certains témoins de la Vieille Latine, pour rendre le mot grec πιστικῆς, en Jn 12,3 et en Mc 14,3 (*aur, f, d, i*). La Vulgate ne retiendra cette leçon que dans le premier cas. Par la suite, l'adjectif *pisticus* apparaît chez certains Pères de l'Église, en rapport direct avec le texte johannique (*Excerpta Procopiana ex Origene in Canticum canticorum*, 1, 4 [*PG* 13, 41] ; Augustin, *In Ioannis euangelium tractatus*, 50, 6 [*PL* 35, 1760] ; Ambroise, *Expositio euangelii secundum Lucam*, 6, 34 [*PL* 15, 1677] ; *ibid*., 10, 137 [*PL* 15, 1839]). Le terme passera au latin médiéval.

98. Pour l'étude philologique de *pistici* et la signification symbolique de ce terme dans le passage johannique, on se reportera à la remarquable étude de J. Luzarraga, *El nardo y la Sulamita en la unción de Maryam (Jn 12, 1-8)*, p. 679-715, in *Gregorianum*, 83, 4, 2002.

99. *Principium quia et loquor uobis*.

100. Jn 8,26.

101. Une correction marginale du papyrus P^{66} porte néanmoins εἶπον ὑμῖν avant τὴν ἀρχὴν ὅτι (/ ὅ τι) καὶ λαλῶ ὑμῖν.

message dans une incertitude sur le sens de τὴν ἀρχήν et son statut grammatical : est-ce un complément d'objet ou un bien un syntagme circonstanciel ? La traduction de Jérôme, bien mieux que la version transparente de la Néovulgate, conserve donc au texte originel sa mystérieuse obscurité. *Principium quia et loquor uobis* : 'je suis, je dis le Principe et le commencement ; je suis, je dis au Principe et au commencement, du fait même que je vous adresse la parole'...

*
* *

Le temps est venu de conclure. Les exemples que nous venons d'exposer permettent d'envisager la Vulgate comme un instrument privilégié pour l'interprétation du Nouveau Testament. Fondée sur la révision de la *Vetus Latina*, elle représente de ce fait le point d'aboutissement de plusieurs siècles de travail sur les versions latines de la Bible. C'est à ce titre que la qualité de la traduction hiéronymienne, à la fois créative et fidèle aux figures originelles, a pu finir par s'imposer durablement dans le monde occidental.

Face à l'élégance du texte de Jérôme, celui de la Néovulgate semble souvent plus littéral et rocailleux, certaines de ses options procédant d'hypothèses académiques indépendantes de la réception ancienne du sens biblique. Fruit du travail d'une commission plutôt que de celui d'un réviseur unique, elle manifeste en outre certaines incohérences dans les choix retenus. Contrairement à la version de Jérôme, elle a finalement pâti d'un contexte culturel difficile, paraissant au moment où le statut du latin, en Occident, était menacé.

Tout compte fait, des deux principes de la Néovulgate rappelés au début de cet article, le plus critiquable semble être celui des corrections sémantiques opérées sur le texte hiéronymien. Les exemples analysés ont en effet révélé des maladresses, parfois même certains contresens de la part des réviseurs, quand ils pensaient mieux comprendre le texte grec que ne sut le faire en son temps le traducteur dalmate. Quant au second principe, fort légitime, de l'amendement de la Vulgate en fonction des progrès de la critique textuelle, il risque de faire oublier, au nom de la recherche du texte primitif (*lectio probabilior*), l'intérêt d'une tradition textuelle contemporaine de la période de fixation du canon. Dans ces conditions, malgré la perte d'un rôle liturgique traditionnel, la Vulgate devrait rester au service de la science biblique l'outil herméneutique indispensable qu'elle a toujours représenté.