

Traduction et traducteurs au Moyen Âge. Actes du colloque international du CNRS organisé à Paris, Institut de recherche et d'histoire des textes, les 26-28 mai 1986. Textes réunis par Geneviève CONTAMINE. Paris, éditions du CNRS, 1989 (Documents, Études et Répertoires, publiés par l'Institut de recherche et d'histoire des textes). 16 × 24,5 cm, XXIII + 381 p.

Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'Antiquité tardive au XIV^e siècle. Actes du Colloque international de Cassino, 15-17 juin 1989, organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la philosophie médiévale et l'Università degli Studi di Cassino. Édités par Jacqueline HAMESSE et Marta FATTORI. Louvain-la-Neuve. Cassino, 1990 (Université catholique de Louvain. Università degli Studi di Cassino. Publications de l'Institut d'études médiévales. Textes, Études, Congrès, vol. 11. Rencontres de Philosophie médiévale, 1). 17 × 24 cm, VIII + 402 p.

Deux colloques, tenus l'un à Paris en mai 1986, l'autre à Cassino en juin 1989, ont traité de la rencontre entre les cultures durant l'époque médiévale, à travers le phénomène de la traduction. La variété des communications rassemblées dans ces deux volumes révèle, si besoin en était, cette extrême mobilité intellectuelle qui fait du Moyen Âge une période où les œuvres les plus variées passèrent dans les diverses langues alors utilisées dans le bassin méditerranéen : grec, latin, syriaque, copte, géorgien, arabe, latin, hébreu, slavon, français, castillan, irlandais, vieux russe, araméen, et d'autres encore. Loin de rendre compte de l'ensemble des quarante-deux contributions, ce compte rendu se limite aux travaux intéressant directement la sphère arabe.

Les traductions du grec en arabe, élaborées principalement au IX^e siècle, ne sont abordées que par Henri Hugonnard-Roche (« Sur la tradition syro-arabe de la logique péripatéticienne », Paris, p. 3-14 et « Les traductions du grec au syriaque et du syriaque à l'arabe », Louvain — Cassino, p. 131-147). Ses travaux, centrés sur l'histoire de la transmission de l'*Organon* d'Aristote, mettent en valeur une remarquable continuité entre le travail des traducteurs syriaques dits anciens, qui établirent aux V^e et VI^e siècles des versions syriaques à partir du grec, et l'activité des savants bagdadiens du IX^e siècle, qui traduisirent à leur tour en syriaque mais aussi en arabe. L'étude des versions syriaques, malheureusement conservées en très petit nombre, permet de comprendre les premières formes d'adaptation du texte grec, en particulier dans l'élaboration d'un vocabulaire philosophique technique, et de resituer à son exacte place l'œuvre de grands savants comme Ḥunayn ibn Iṣḥāq. Contrairement à la célèbre affirmation d'al-Ṣafadī, si souvent répétée, qui oppose la méthode du grand traducteur bagdadien à celle de ses prédécesseurs, Ḥunayn s'est souvent contenté de réviser des versions antérieures et, bien avant lui, la pratique de la paraphrase était d'usage régulier. Prudemment, Henri Hugonnard-Roche refuse d'élargir les conclusions établies pour les traités de logique à d'autres domaines, en particulier les mathématiques et l'astronomie, où l'on a le plus souvent traduit directement du grec en arabe, sans recourir à l'intermédiaire syriaque.

D'autres communications plongent dans le monde foisonnant des textes hagiographiques arabes chrétiens, et de leurs liens avec les autres langues utilisées dans les communautés

chrétiennes orientales. Bernard Flusin (« De l'arabe au grec, puis au géorgien : une Vie de saint Jean Damascène », Paris, p. 51-61) et Michel van Esbroeck (« Incidence des versions arabes chrétiennes pour la restitution des textes perdus », Paris, p. 133-143) examinent des chemine-ments opposés : dans le cas de la « Vie de saint Jean Damascène », un récit, rédigé en arabe peu après 1085, a été traduit et remanié par un métaphraste grec, puis mis en géorgien ; l'histoire de ce texte est liée au milieu des moines orthodoxes d'Antioche et à la volonté de l'Église grecque d'imposer sa liturgie en admettant néanmoins l'usage d'autres langues, à condition que les textes soient fidèlement traduits. Les récits hagiographiques présentés par Michel van Esbroeck sont, à l'inverse, des versions arabes d'originaux grecs. Mais ils témoignent, eux aussi, de la fidélité des traducteurs à leurs modèles (d'où l'intérêt de prendre en compte la tradition arabe chrétienne dans le cas où l'original grec est perdu) et de la vitalité de ces centres chrétiens orthodoxes de la Palestine où se côtoyaient Géorgiens, Arabes et Grecs.

Beaucoup plus nombreuses sont les contributions qui apportent un éclairage renouvelé sur les traductions de l'arabe au latin. Ce mouvement, largement connu dans ses grandes lignes, est précisé pour les textes médicaux par Danielle Jacquart (« Principales étapes dans la transmission des textes de médecine (XI^e-XIV^e siècle) », Louvain-Cassino, p. 251-271) et pour les textes philosophiques par Hans Daiber (« Lateinische Übersetzungen arabischer Texte zur Philosophie und ihre Bedeutung für die Scholastik des Mittelalters », Louvain-Cassino, p. 203-250), qui propose un état de la question accompagné d'une impressionnante bibliographie au point que les notes couvrent des pages entières. Les contributions d'Enrique Montero Cartelle (« Encuentro de culturas en Salerno : Constantino el Africano, traductor », Louvain-Cassino, p. 65-88) et de Jose S. Gil (« The translators of the period of D. Raimundo : their personalities and translations (1125-1187) », Louvain-Cassino, p. 109-119) offrent, en revanche, une information qui n'est plus tout à fait à jour. Sur Constantin l'Africain on se reportera aux articles de Danielle Jacquart et surtout aux travaux du colloque qui s'est tenu à Londres en novembre 1990 (*Constantin the African and 'Alī al-'Abbās al-Majūsī*, sous presse chez Brill). Quant à la fameuse « école de Tolède », dans laquelle s'illustrèrent, sous le patronage de l'archevêque Raymond, Avenduth, Dominicus Gundissalvi et Gérard de Crémone, elle relève pour une part de la légende (voir la mise au point de Danielle Jacquart, dans *Tolède XII^e-XIII^e. Musulmans, chrétiens et juifs : le savoir et la tolérance*. Autrement. Série Mémoires, n° 3, février 1991).

On connaît le grand dilemme, posé pour la première fois par saint Jérôme : traduire les mots ou traduire le sens. La difficulté et la technicité des textes mis en arabe ou en latin firent pencher la balance en faveur de la littéralité, comme le soulignent la plupart des intervenants. Si tous insistent sur le rôle des traducteurs dans l'élaboration d'un vocabulaire scientifique et philosophique, peu se livrent à des études lexicographiques précises, pourtant indispensables. Pour l'arabe, on notera avec intérêt les premiers éléments fournis par Henri Hugonnard-Roche qui, dans l'article déjà cité (« Sur la tradition syro-arabe... »), retrace l'histoire de quelques mots, tel « syllogisme ». La translittération du grec, *al-ṣulūḡismūs*, fut d'abord adoptée dans les versions syriaques et arabes, puis céda la place à *al-qiyās*. Ibn al-Muqaffa' avait, quant à lui, rendu ce concept par le mot *ṣinā'a*, qui n'a pas eu de survie dans les textes classiques. Dans le manuscrit 2346 de la Bibliothèque nationale de Paris (« version d'école » de l'*Organon* aristotélicien), une autre main a ajouté, au-dessus de la première occurrence d'*al-ṣulūḡismūs*, les

équivalents *al-qiyās* et *al-ġāmi'a*, qui sont précisément les deux mots que le lexique syriaque-arabe de Išo bar 'Alī donne comme traductions de *sulūġismūs*, alors qu'un autre lexique, celui de Bar Bahlūl, propose *tartīb al-fīkr* (transposition étymologique typique) et *al-qiyās*. Cet exemple, retenu ici parmi d'autres, montre l'intérêt des lexiques syro-arabes, insuffisamment pris en compte jusqu'à présent, pour mieux comprendre l'effort philologique et philosophique qu'ont représenté les traductions. Pour le latin, Danielle Jacquart (« Remarques préliminaires à une étude comparée des traductions médicales de Gérard de Crémone », Paris, p. 109-118, où l'on regrettera seulement la mauvaise qualité de l'édition des mots arabes) compare le lexique médical de deux traductions dues à Gérard de Crémone : le *Liber ad Almansorem* de Rhazès et le *Canon* d'Avicenne. Au-delà d'un vocabulaire technique commun, l'opposition entre l'extrême littéralité du *Canon*, qui donne parfois une impression de lourdeur et d'obscurité, et le style clair et concis, aux tournures plus variées, du *Liber ad Almansorem* suggère l'intervention d'un collaborateur. Le travail, actuellement mené par Danielle Jacquart et Gérard Troupeau à l'E.P.H.E. — IV^e section, sur le livre IX du *Liber ad Almansorem*, devrait préciser cette hypothèse. Parmi les traducteurs, dont les techniques et le vocabulaire sont étudiés, Michel Scot est le seul qui, cherchant à produire un texte d'une grande lisibilité, n'hésita pas à s'éloigner de la version arabe et à reconstruire des passages du texte grec, comme dans le cas du *De animalibus* d'Aristote, étudié par Aafke M.I. van Oppenraay (« Quelques particularités de la méthode de traduction de Michel Scot », Louvain-Cassino, p. 121-129).

Par ailleurs, on retiendra de l'ensemble des travaux de ces deux colloques que le monde médiéval a eu aussi un accès direct aux textes grecs, sans toujours recourir à des versions arabes intermédiaires. Danielle Jacquart le souligne opportunément pour la transmission des textes de médecine : à l'époque de Constantin l'Africain, Alphanus, également moine au Mont Cassin, traduisait le *De natura hominis* de Némésius d'Emèse et, au siècle suivant, Burgundio de Pise établissait, lui aussi sur le texte grec, les versions latines d'une dizaine de traités de Galien. Plusieurs contributions précisent les modalités de cet accès direct aux sources grecques, et ce bien avant l'activité de Guillaume de Moerbeke, en particulier Giuglielmo Cavallo (« La circolazione dei testi greci nell'Europa dell'alto medioevo », Louvain-Cassino, p. 46-64) et Piero Morpurgo (« L'ingresso dell'Aristotele latino a Salerno », Louvain-Cassino, p. 273-300).

Enfin, plusieurs communications, et non des moindres par leur ampleur et leur intérêt, traitent des traductions de l'arabe en hébreu : Jean-Pierre Rothschild (« Motivations et méthodes des traductions en hébreu du milieu du XII^e à la fin du XV^e siècle », Paris, p. 279-302), Giuseppe Sermoneta (« Dall'ebraico in latino e dal latino in ebraico : tradizione scolastica metodica della traduzione », Louvain-Cassino, p. 149-165) et Alfred L. Ivry (« Philosophical Translations from the Arabic in Hebrew during the Middle Ages », Louvain-Cassino, p. 167-186). Entre le XIII^e et le XV^e siècle, les communautés juives de Provence, d'Italie, de l'Espagne septentrionale connurent un grand développement. Les tribulations que subirent au XII^e siècle les juifs d'Espagne (persécution des Almohades et Reconquista) conduisirent maints savants à se disperser dans des communautés non arabophones où ils eurent le souci de rendre accessibles à leurs coreligionnaires aussi bien les auteurs judéo-arabes, Maïmonide avant tout autre, que les auteurs juifs. Ce travail exécuté pour les communautés juives se caractérisa, là encore, par son extrême littéralité et contribua à la création d'un vocabulaire technique. S'il n'eut guère

de retentissement sur la vie intellectuelle de l'Europe, il assura le maintien, dans la culture juive, de toute une tradition philosophique et scientifique.

La traduction est un travail complexe et diversifié, souvent le fruit d'une collaboration. Néanmoins, Marie-Thérèse d'Alverny (« Les traductions à deux interprètes : d'arabe en langue vernaculaire et de langue vernaculaire en latin », Paris, p. 193-206) montre que le cliché de la traduction réalisée grâce à la collaboration entre un juif interprétant le texte arabe en langue vernaculaire et un chrétien couchant en langue savante les mots qu'on lui dictait ne doit pas être généralisé, même s'il en fut certainement ainsi dans certains cas, les plus célèbres restant la traduction du *De anima* d'Avicenne exécutée entre 1152 et 1166 par Avendeuth et Gundissalvi, et l'entreprise patronnée par Alphonse X pour laquelle collaborèrent des arabisants — juifs ou mozarabes — s'exprimant en castillan et les secrétaires du roi. Les notes marginales de la version de Ibn abī l-Riḡāl, ainsi élaborée, reflètent les discussions entre ces interprètes sur la propriété des termes et la signification de l'original. La transmission de la science arabe à la pensée latine ne consista pas seulement en de laborieuses traductions, mais aussi en rencontres entre des hommes venus d'horizons divers. C'est dans cette perspective que se situent les recherches de Charles Burnett (« Adelard of Bath and the Arabs », Louvain-Cassino, p. 89-107). S'interrogeant sur le sens de l'expression *Arabum studia* employé par le savant anglais à plusieurs reprises dans ses *Quaestiones naturales*, il émet l'hypothèse, largement étayée, que le savant anglais a moins lu des textes arabes que reçu l'enseignement de maîtres, peut-être Petrus Alphonsi lui-même, et que les traductions qui lui sont attribuées sont le fruit d'une collaboration originale où l'oralité occupe une place importante et explique certaines confusions. De la même façon, Colette Sirat (« Les traducteurs juifs à la cour des rois de Sicile et de Naples », Paris, p. 169-191) met en valeur le caractère oral des échanges qui se sont noués à la cour de Frédéric II. L'auteur donne en annexe la traduction des vingt et une exégèses attribuées par Anatolio à Michel Scot, qui sont conservées en hébreu dans le *Malmad ha-Talmidim* (« L'aiguillon des élèves »), et dans lesquelles les deux philosophes, le juif et le chrétien, prennent tour à tour la parole. Moïse de Salerne, dans son *Commentaire sur le Guide des Égarés*, relate également les discussions qu'il a eues avec des savants chrétiens. Mais ces faits, pour passionnants qu'ils soient, doivent être appréciés dans le contexte, assurément exceptionnel, de tolérance religieuse et d'ouverture philosophique que fit régner à sa cour Frédéric II. Dans la suite de l'article de Colette Sirat, les informations apportées sur la traduction du *Kitāb al-Ḥāwī* par Faraḡ ben Sālem demandent à être corrigées (le titre de l'œuvre arabe est déformé en *al-Zahrawi* par une curieuse confusion avec le célèbre médecin d'al-Andalus) et complétées par la bibliographie indiquée dans Louvain-Cassino, p. 266, note 58.

Parmi tous les idiomes parlés sur terre depuis Babel, Roger Bacon recommandait l'apprentissage des langues de la sagesse et de la science : l'hébreu, le grec, l'arabe, le latin. Et il est bien vrai que le Moyen Âge fut un monde de la mobilité, où tous les esprits curieux témoignaient d'un constant souci d'acquérir un savoir qu'ils savaient trouver dans d'autres espaces culturels. Toutes les contributions rassemblées dans ces deux volumes — complétées d'index fort utiles — montrent l'ampleur et la qualité de ce mouvement; mais la plupart ne considèrent que le produit de cette curiosité intellectuelle, à savoir les traductions, leurs méthodes et leurs modalités, laissant le plus souvent de côté le contexte socio-culturel dans lequel il faudrait pouvoir replacer cette

activité. Il reste à mieux comprendre, aussi bien pour le monde arabe du IX^e siècle que pour l'Occident des XII^e-XIII^e siècles, comment a pu naître « une dialectique traduction-recherche », selon l'expression de Roshdi Rashed. En d'autres termes, quelles préoccupations scientifiques et quels milieux intellectuels suscitérent ces vastes mouvements de *translatio studii* ?

Françoise MICHEAU
(Université de Paris I)

Albert ARAZI, *Amour divin et amour profane dans l'Islam médiéval, à travers le Dīwān de Khālid Al-Kātib*. G.-P. Maisonneuve et Larose (coll. « Islam d'Hier et d'aujourd'hui », 35), Paris, 1990. 80 + 310 p. (avec index des rimes et bibliographie).

Il faut savoir gré à Albert Arazi de proposer à tous ceux qui s'intéressent à la poésie arabe classique le *dīwān* de Ḥālid b. Yazīd al-Kātib¹, poète mineur du III/IX^e s., qui s'est consacré presque exclusivement à dépeindre les « chagrins de son âme ». L'étude de ces poètes que l'histoire a fait tomber dans l'oubli est, en effet, fondamentale pour une meilleure connaissance de la production poétique à cette époque et pour mieux situer celle des grands noms.

L'édition de l'œuvre poétique est précédée d'une abondante introduction dans laquelle A. Arazi retrace la vie du poète, la place que la postérité lui a réservée et les traits caractéristiques de sa poésie.

Comme les notices consacrées à Ḥālid al-Kātib proposent une image monolithique d'un chanteur de l'amour, l'éditeur s'est fixé pour tâche de dégager, à partir du *Kitāb al-Aḡānī*, les « détails relevant de la réalité pratique et indubitable² ». Quatre « états » ont fortement marqué la vie et l'orientation poétique de Ḥālid : celui de secrétaire (*kātib*) subalterne, de commensal (*nadīm*), de fou et d'« homosexuel ». Aussi, retrace-t-il les liens que Ḥālid a eu avec ses « patrons » et mécènes en mettant l'accent sur le rôle joué, tout particulièrement, par le Ṭāhiride 'Alī b. Ḥiṣām, par Ibrāhīm b. al-Mahdī et leurs cénacles.

Le développement consacré au *samā'*, qui aurait provoqué la folie du poète, et à son homosexualité, traits qui l'assimileront aux fous-sages (*'uqalā' al-maḡānīn*), nous dit A. Arazi, ne manquera pas de surprendre. Le poète sombre en effet dans la mélancolie³ après l'audition d'un vers de poésie d'amour, non d'un *dīkr* ou d'une musique ineffable et sacrée qui l'aurait mis au contact du divin. N'est-ce pas là, d'ailleurs, la meilleure preuve que les *ahbār* ne font, le plus souvent, qu'illustrer et corroborer la poésie et la réputation du poète⁴ ? Ḥālid, poète de l'amour et de la *riqqa* (délicatesse et maniérisme), ne pouvait perdre la raison autrement que pour raison d'amour. Le rapprochement que fait A. Arazi entre le *samā'* et « l'art de marier

1. Voir l'article de J.E. Bencheikh dans *Encyclopédie de l'Islam* 2.

2. Ce qui ne va pas sans poser la question du statut de l'ouvrage d'Iṣfahānī et de l'historicité des *ahbār* qu'il rapporte.

3. Il est préférable de rendre *sawdā'*, vu l'époque, par « mélancolie », plutôt que par « neurasthénie ». D'autant que le thème de la mélancolie a de tout temps partie liée avec la création artistique ou littéraire; voir la très belle étude de R. Klibansky, E. Panofsky et F. Saxl, *Saturne et la Mélancolie*, Paris, Gallimard, 1989.

4. Ces récits n'ont pas pour fonction, nous semble-t-il, de donner aux personnages une consistance historique et encore moins psychologique. Leur but est d'affirmer et d'illustrer une

4. Ces récits n'ont pas pour fonction, nous semble-t-il, de donner aux personnages une consistance historique et encore moins psychologique. Leur but est d'affirmer et d'illustrer une