

REVUE DE
LINGUISTIQUE
FRANÇAISE
DIACHRONIQUE

9
2022

DIACHRONIQUES

TRADUCTION
ET DIACHRONIE

SORBONNE UNIVERSITÉ PRESSES

TRADUCTION ET DIACHRONIE

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

HILLA KARAS & HAVA BAT-ZEEV SHYLDKROT

Traduction et diachronie : enjeux théoriques

THIERRY PONCHON

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

REVITAL REFAEL-VIVANTE

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

TOVI BIBRING

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

ALAIN CORBELLARI

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

NITSA BEN-ARI

Les traductrices : métaphores de genre et combat de statut

SARA RALIĆ

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

OLIVIER SOUTET

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

Diachroniques

n° 9 – 2022

Revue de linguistique française diachronique

Traduction et diachronie

Traduction et diachronie

SORBONNE UNIVERSITÉ PRESSES
Paris

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

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

ISBN de ce PDF : 979-10-231-3096-6
© Sorbonne Université Presses, 2023

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

SUP

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

tél. : (33) 01 53 10 57 60

sup@sorbonne-universite.fr

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

« QUAND LES LOUPS ÉTAIENT TRILINGUES » :
QUESTIONS DE TRADUCTION ET D'INTERPRÉTATION
D'UNE FABLE MÉDIÉVALE

Tovi Bibring
Université Bar-Ilan

Marie de France, dans son recueil d'isopets datant de la seconde moitié du XII^e siècle, met en rimes un *topos* littéraire et artistique, celui du « loup à l'école » qu'Ayers Bagley, dans la riche étude qu'il lui consacre, définit en citant Holmes comme « un type d'images combinant humour amer et didactisme de la fable » (« *a class of images that combined bitter humor with fabulous didacticism*¹ »). Il s'agit dans les textes littéraires d'un prêtre qui tente d'enseigner l'alphabet à un loup. Celui-ci répète après le maître les sons des trois premières lettres sans faute aucune. Enthousiasmé par la réussite de son élève, le prêtre lui demande de composer un mot, et le loup de répondre solennellement : « agneau » !

Une bulle papale de 1096 qui donne une variante à cette anecdote ainsi que de nombreuses manifestations artistiques, dont les premières remontent au XII^e siècle, attestent que le texte de Marie de France n'est pas un archétype, mais il sera considéré comme tel ici étant donné qu'il s'agit de ce qui constituerait la première version manuscrite d'une série de fables². Ce récit apparaît également sous la plume de Berechiah ben Rabbi

1 Ayers Bagley, « A wolf at school », *Studies in Medieval and Renaissance Teaching*, vol. 4, n° 2, 1993, p. 35-69, ici p. 36. Sauf mention contraire, je traduis.

2 Sur la version de cette fable dans la bulle, voir *ibid.*, p. 42-43; Jill Mann, *From Aesop to Reynard: Beast Literature in Medieval Britain*, Oxford, Oxford UP, 2009, p. 5; Seth Lerer, *Children Literature. A Reader's History, from Aesop to Harry Potter*, Chicago, The University of Chicago Press, 2008, p. 47-48.

Natronai ha-Naqdan, un juif érudit de Rouen : il en donne une version en hébreu, en prose rimée, dans son illustre recueil de fables, *Mishlei sh'ualim* (*Fables des renards*, ca 1190)³. Une troisième version se trouve dans un recueil anonyme en latin connu sous deux appellations, *Le Dérivé complet du Romulus anglo-normand* ou *LBG*⁴ ; il aurait été composé au XIII^e siècle. Ainsi avons-nous un cas d'étude extrêmement intéressant : il permet la comparaison entre trois versions à peu près contemporaines, en trois langues différentes – versions produites de plus dans un espace géographique plus ou moins proche – d'une petite fable charmante qui n'a pas surgi directement de la tradition ésopique et n'est pas entrée dans les isopets français, ni chez Jean de La Fontaine. Il serait plausible d'estimer, sans pour autant pouvoir le certifier, que Berechiah ha-Naqdan et l'auteur anonyme du *LBG* « traduisent », au sens médiéval de ce terme, la fable de Marie de France. Un double enjeu dirige donc la présente réflexion.

Je voudrais d'une part examiner la manière dont traductrices et traducteurs modernes ont compris les textes médiévaux ; d'autre part, c'est sur cet acte de *translatio* médiéval, sur ses implications linguistiques et culturelles que j'aimerais me pencher, tout en essayant d'interpréter les nuances des différentes versions.

QUE VOULAIT LE CURÉ ?

Marie de France raconte comment « un prestre volst jadis apprendre / A un lu lettres fere entendre⁵ ». Plusieurs traductions ont été proposées,

- 3 Berechiah ha-Naqdan, « A man and a wolf », dans *Mishlei shu'alim of Rabbi Berechiah ha-Naqdan*, éd. Abraham Habermann, Jerusalem/Tel Aviv, Schocken, 1946, p. 125 [en hébreu].
- 4 Voir Léopold Hervieux, *Les Fabulistes latins depuis le siècle d'Auguste jusqu'à la fin du Moyen Âge*, Paris, Firmin-Didot, 2^e éd., t. I, 1893, p. 775-800 et t. II, 1894, p. 564-652. Le *Romulus LBG* tire son nom des trois initiales des villes où sont conservés des manuscrits : Londres, Bruxelles et Göttingen.
- 5 Je suis l'édition de Marie de France, « Del prestre e del lu », dans *Marie de France. Fables*, éd. et trad. Harriet Spiegel, Toronto, University of Toronto Press, 1987, p. 216, édition suivie également par Sara Kay, « *As in heart, so in mouth*: translating the scandal of wolfish desire from fables to Peire Vidal », *French Studies*, vol. 69, n° 1, 2014, p. 1-13. (Susan Crane [*Animal Encounters: Contacts and Concepts in Medieval Britain*, Philadelphia, University of

j'en recense cinq⁶ : « Un prêtre voulut un jour apprendre à un loup à lire l'alphabet⁷ » ; « *A preacher long ago was set to teach the wolf the alphabet*⁸ » ; « Un jour, un prêtre voulut apprendre à un loup à comprendre l'alphabet⁹ » ; « *Once a priest wanted to teach a wolf how to understand letters*¹⁰ » ; « *A priest once wanted to teach a wolf to understand letters*¹¹ ». On remarque quelques petites nuances dans ces diverses traductions, mais l'une retient surtout l'attention : elle concerne les différents sens attribués à la locution « fere entendre ». Harriet Spiegel a exclu l'idée que le loup devait être capable de « faire quelque chose » (en l'occurrence, d'« entendre ») avec les lettres que le prêtre voulait qu'il apprenne. Elle a ainsi réduit le sens à l'action simple, voire technique (ou même ludique, dans ce cas) de l'apprentissage. Jeanne-Marie Boivin et Laurence Harf-Lancner ont remplacé *entendre* par *lire*, Charles Brucker, par *comprendre*, notant qu'*entendre* en est l'équivalent¹², leçon reprise aussi par Susan Crane et Sara Kay. Ces deux dernières possibilités postulent que le désir du prêtre est d'achever quelque chose avec son élève ; il souhaite que ce dernier atteigne un résultat plus avancé que la reconnaissance des

Pennsylvania Press, 2013] suit l'édition de Charles Brucker [qui donne pour ces deux vers la même leçon], et Jeanne-Marie Boivin et Laurence Harf-Lancner [*Fables françaises du Moyen Âge*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1996] celle de Karl Warnke [« Uns prestre volt jadis apprendre / un lou a letres faire entendre » : « Die Quellen des Esope der Marie de France », dans *Forschungen zur romanischen Philologie. Festgabe für Hermann Suchier zum 15. März 1900*, Halle a. S., Niemeyer, 1900, p. 161-284].)

- 6 Sur ces cinq traductions, deux sont des éditions/traductions de toutes les fables (Spiegel et Brucker) et une autre, une édition bilingue d'une anthologie des fables médiévales (Boivin et Harf-Lancner). Celles de Kay et de Crane font partie de l'étude qu'elles ont consacrée à l'analyse de la fable.
- 7 Marie de France, « Le prêtre et le loup », dans *Fables françaises du Moyen Âge*, éd. et trad. Boivin et Harf-Lancner, p. 118-119, ici p. 119.
- 8 « Del prestre e del lu », éd. et trad. Spiegel, p. 217.
- 9 « Le prêtre et le loup », dans *Marie de France. Les fables*, éd. et trad. Charles Brucker, Paris, Peeters, 1998, p. 308-311.
- 10 Susan Crane, *Animal Encounters*, op. cit., p. 45.
- 11 Trad. Sara Kay, « *As in heart, so in mouth*: translating the scandal of wolfish desire from fables to Peire Vidal », art. cit., p. 9.
- 12 « Le prêtre et le loup », éd. et trad. Brucker, p. 309, n. 2.

signes. La proposition de Boivin et Harf-Lancner insinue que le loup devrait être capable de lire, celle de Brucker et de Kay, qu'il comprenne. Il y a ici une différence primordiale. Jusqu'à quel niveau d'apprentissage le loup pourrait-il arriver ? être dressé à lire (comme le chat que nous allons rencontrer sous peu a pu être dressé à tenir une chandelle) ? être instruit à comprendre ? à épeler ?

Susan Crane demande : « *who cannot identify with this brain-freezing moment when thought is asked to take a new step*¹³ ? » Chercheuses et chercheurs ont déjà noté que l'enjeu des cours au Moyen Âge, dont la première étape était l'apprentissage des lettres, n'était pas restreint à l'acte de la lecture, mais conjecturait ou visait un apprentissage religieux¹⁴, question sur laquelle je reviendrai plus bas.

112

Remarquons d'abord que toutes les traductions ont négligé l'idée de l'aspect sonore impliqué par le verbe *entendre*, qui tient pourtant une place éminente dans la fable car le déroulement du cours se fait par la répétition à haute voix des trois premières lettres. Traduire de manière littérale par « Un prêtre voulut apprendre à un loup à entendre les lettres » ne serait pas une mauvaise tentative, puisque la langue moderne garde le sémantisme « comprendre » pour *entendre*. Ainsi, l'idée qu'il est demandé au loup d'aller au-delà d'une action technique serait gardée sans pour autant que soit perdu l'effet comique lié à la sonorité. Kay reprend cette proposition dans un autre vers : elle traduit « Di que te semble » par « *Say what it sounds like to you* ». L'engagement personnel marqué par le verbe *vouloir* est absent de la phrase introductive des versions de Berechiah ha-Naqdan et du *LBG*, qui demeurent très laconiques : « Un quelconque prêtre avait enseigné au loup les lettres » (*LBG*) ; « Un homme enseigne les lettres au loup » (Berechiah ha-Naqdan). En revanche, Berechiah ha-Naqdan

13 Susan Crane, *Animal Encounters*, *op. cit.*, p. 47.

14 Voir Ayers Bagley *et al.* (dir.), *The Telling Image: Explorations in the Emblem*, New York, AMS Press, 1996 ; Sara Kay, « *As in heart, so in mouth*: translating the scandal of wolfish desire from fables to Peire Vidal », art. cit., p. 7 ; Carla Casagrande et Silvana Vecchio, *Les Péchés de la langue. Discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale* [1991], trad. Philippe Baillet, préface de Jacques Le Goff, Paris, Éditions du Cerf, 2007 ; Susan Crane, *Animal Encounters*, *op. cit.*, 2013, p. 48.

reprend l'idée de l'ouïe dans la séquence suivante. Après la répétition admirable des trois premières lettres, l'enseignant dit au loup : « Je t'en prie, entends par tes oreilles ce que je présente devant toi¹⁵ ».

LE LOUP, LE PRÊTRE, ET L'HOMME

Le personnage en charge d'instruire le loup est un prêtre dans les versions française et latine, que nous désignerons désormais comme « chrétiennes » ; c'est un homme, sans davantage de précisions, chez Berechiah ha-Naqdan. *A priori* cela semble tout à fait normal, étant considéré le milieu culturel des trois auteurs.

De toute évidence, Marie de France et le rédacteur latin étaient fortement liés à un environnement clérical où les lettrés étaient des prêtres plus ou moins érudits, qui enseignaient à leur tour à lire et à écrire, mais aussi entraînaient les novices dans le parcours religieux. Berechiah ha-Naqdan, quant à lui, appartient au cercle de l'érudition juive ; c'est un commentateur biblique et un traducteur scientifique. Tous ses ouvrages sont rédigés en hébreu, et partagent un trait commun caractéristique : l'adaptation de quelques notions et idées pour les actualiser et faciliter leur réception au sein de son public bien spécifique. Une traduction hébraïque moderne transmettrait sans doute l'image d'un prêtre (catholique) qui enseigne l'alphabet (latin) à un loup. De nombreuses traductrices adoptent aujourd'hui une norme de traduction qui préfère l'adéquation à l'acceptabilité¹⁶. Or, d'une manière complètement opposée, au Moyen Âge la transmission des textes d'une communauté à une autre sous-entend, sauf dans le cas d'une satire diffamatoire, l'adaptation analogique des termes pour que la culture réceptrice puisse s'y identifier¹⁷.

15 Sur les vers bibliques formant cette citation, voir l'annexe.

16 Laurence Venuti, *The Translator's Invisibility. A History of Translation*, London/New York, Routledge, 1995. Voir ma proposition de traduction pour le texte de Marie de France (רצה הכומר בשנים קדמוניות / ללמד לזאב את) (כומר אחד לימד זאב את האותיות) (צילילי האותיות) et pour le *LBG* (כומר אחד לימד זאב את האותיות).

17 Sur la *translatio* médiévale, consulter les études réunies en trois volumes par Claudio Galderisi sous le titre *Translations médiévales : cinq siècles de traductions en français au Moyen Âge (XI^e-XV^e siècle). Étude et répertoire*, Turnhout, Brepols, 2011.

Ainsi, l'équivalent non pas sémantique, mais idéologique du prêtre aurait pu être pour Berechiah ha-Naqdan « un rabbin »/un talmid/un sage¹⁸. Or un rabbin enseignant poserait bien quelques problèmes. D'abord, Berechiah ha-Naqdan est fils de rabbin, et rabbin lui-même ; il ne voulait peut-être pas tourner en dérision une autorité spirituelle. Un phénomène propre à ses fables a également pu jouer. Si plusieurs, y compris celle qui nous intéresse, recèlent un message codifié pour le juif diasporique, leur niveau littéral est démunie de toute caractéristique de pratique religieuse, juive ou chrétienne. Le fait que le livre ait été composé en hébreu témoigne du fait qu'il a été destiné, à son époque, à la communauté intellectuelle des juifs, mais ses leçons immédiates sont universelles. Berechiah ha-Naqdan exclut de ses récits tout élément spécifiquement religieux, qu'il soit chrétien, païen ou juif. L'opposition de l'homme et du loup lui permet de juxtaposer l'humanité et l'animalité, et par abstraction l'homme chrétien et le juif, comme nous le verrons.

ALPHABET ET ALEPH-BET

Ce qui est enseigné au loup n'est au fond, de version en version, pas vraiment différent : les trois loups réussissent à répéter parfaitement bien les trois premières lettres de l'alphabet. Mais de quel alphabet s'agit-il, étant entendu qu'un « abécé » français serait identique à un « abécé » latin par l'ordre et la prononciation des lettres¹⁹ ? Les cours de lecture doivent-ils nécessairement se dérouler dans la langue du récit ?

Le prêtre de Marie de France enseigne-t-il au loup le français (langue du récit) ou le latin (langue enseignée) ? L'argument en faveur du latin se fonde sur l'élément d'historicité : au XII^e siècle, le latin est par excellence

¹⁸ Il s'agit d'un « professeur » (*magister*) dans la version latine.

¹⁹ Le terme *abécédaire* est plus tardif : « Apprendre les lettres trois par trois ou quatre par quatre se reflète ailleurs dans les termes mêmes *abécé* puis *abécédaire*, le second étant de beaucoup postérieur au premier » (Danièle Alexandre-Bidon, « La lettre volée. Apprendre à lire à l'enfant au Moyen Âge », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 44, 1989/4, p. 953-992, ici p. 967).

la langue de l'enseignement clérical²⁰. L'argument en faveur du français prend en considération trois faits : les graphies et les noms des lettres sont identiques en français et en latin²¹ ; le texte de Marie de France s'inscrit dans le grand essor de l'écriture en langue vernaculaire ; et finalement à l'étape suivante, quand le maître demande au loup de dire un mot à partir des lettres enseignées, celui que « li lus » prononce de ces trois lettres est en français : *aignel*. *Lupus*, quant à lui, prononce le même mot mais en latin : *agnus*. L'effet comique de la prononciation du mot *agneau* a deux volets, phonétique et symbolique/sémantique. Phonétiquement, puisque le mot, dans les deux cas, commence par la première lettre de l'alphabet, la plaisanterie se fonde d'abord sur cette sonorité. Il semblerait, le temps d'une fraction de seconde, que le loup réussisse vraiment le défi de créer un mot à partir des lettres données. Dans ce sens le texte latin fonctionne encore mieux que le français, car le son de la lettre *c* retentit dans le mot donné par le loup. Le loup précise même qu'*agneau* est selon lui le mot qui sonnerait le mieux avec ces lettres (« *Michi optime videtur quod hoc sonat Agnus* »). En fait, le *presbiter* demande explicitement au loup de faire des syllabes à partir des lettres *a, b, c*, ce qui aurait pu donner « *a/bu/c[e]* », plus proche d'*agnus* qu'*aignel* ne l'est. Ce n'est que dans un second temps que l'on se rend compte de la supercherie ; c'est alors seulement que le comique devient celui de la symbolique/sémantique. Car, clairement, ce qui prime dans ce contexte, c'est le fait que l'*agneau* est traditionnellement la proie favorite du loup. L'*agneau* qu'exige le loup peut bien être « *a shocking collision between the high cultural activity of reading and*

20 Danièle Alexandre-Bidon rappelle que l'une des difficultés à laquelle les enfants étaient confrontés en apprenant à lire tenait à ce que la langue de lecture n'était pas leur langue maternelle, et que seul Ramon Lulle, qui, à la fin du XIII^e siècle, composait une somme sur les enfants, « conseillait de leur enseigner de préférence le vernaculaire, mais il n'avait aucune audience » (*ibid.*, p. 988).

21 Sur les noms des lettres latines, identiques aux romanes, voir Félix Peeters, « À propos du nom des lettres de l'alphabet latin », *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol. 7, n° 2, 1928, p. 571-579 et Joseph Bouüaert, « Le nom des lettres de l'alphabet latin », *Latomus*, 34, 1975/1, p. 152-165.

*writing sacred texts, and the residues of carnal appetites*²² ». Mais il peut également être une caricature de « l'appât d'une nourriture gourmande, spécifiquement enfantine, offerte pour inciter à l'effort intellectuel²³ ». Enfin, le déroulement de la première partie de la leçon serait en effet une sorte de duplicata de ce que pouvait être un cours de lecture, dans une tradition qui remonterait à saint Jérôme, qui se prononce ainsi au sujet de l'éducation de Pacatula :

Que notre chère Pacatula reçoive cette petite lettre pour la lire plus tard ; d'ici là, qu'elle se contente de savoir les lettres de l'alphabet, d'assembler les syllabes, d'apprendre les noms et de leur associer les verbes ; et pour l'engager à répéter tout cela de sa voix argentine qu'on lui donne en récompense un petit gâteau sucré, et tout ce qui est agréable au goût²⁴.

Une autre manière d'envisager le comique en imaginant l'aspect performatif de la fable tiendrait au fait que les noms de ces trois premières lettres ne sont pas des « mots », mais des sons (*a*, *bé*, *cé*), ce qui peut déjà être une imitation de la rumination de l'agneau. Les jeux avec les onomatopées sont en soi un *topos*. Pour ne mentionner qu'un exemple, je rappellerai que le pape Innocent III explique que les garçons pleurent « *Ah* » et les filles « *E* » car *e* et *va* sont les lettres qui composent le nom d'Ève, la source de tous les maux²⁵. C'est sur le développement d'une idée semblable que Pierre Jean-Baptiste Legrand d'Aussy aurait adapté ainsi notre fable :

Un prêtre avoit un loup privé, auquel il voulut apprendre à lire. « Ça, dit-il en lui montrant a un alphabet, regarde bien ceci et répète après moi : *A*. » Le loup, au lieu de répéter la lettre, se mit à crier *Bé*. En vain le prêtre se tuoit de lui crier *A* il en revenoit toujours à prononcer le cri du mouton.

22 Sara Key, « *As in heart, so in mouth: translating the scandal of wolfish desire from fables to Peire Vidal* », art. cit., p. 5.

23 Danièle Alexandre-Bidon, « La lettre volé », art. cit., p. 973.

24 Trad. par Danièle Alexandre-Bidon (*ibid.*, p. 973).

25 R. Howard Bloch, *Medieval Misogyny and the Invention of Western Romantic Love*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 1991, p. 25.

« Oh ! Je vois bien à présent, s'écria le maître, que ce qu'on a dans le cœur, on l'a toujours sur les lèvres »²⁶.

Dans la version de Berechiah ha-Naqdan, les noms des lettres sont prononcés intégralement (*aleph, bet, gimel*). Lui, ou les scribes, ont épélé les noms entiers des lettres, créant de vrais « mots » et n'ont pas donné uniquement leurs signes graphiques. Qui plus est, l'équivalent d'*agneau* en hébreu (*sé, אש*) ne contient ni *aleph* ni *bet* ni *gimel*²⁷. Ainsi, dans le processus du transfert linguistique du récit, Berechiah ha-Naqdan doit compenser la perte de la part comique fondée sur les sons et les onomatopées possibles.

Il le fait en mettant en relief l'élément contraire, la surdité du loup. L'homme demande au loup d'« entendre avec ses oreilles », mais le loup n'écoute pas cela, il dit ce qu'il voit (ou désire voir) : « Voici l'agneau ».

DRESSAGE, APPRENTISSAGE, APPROBATION

Le mot *agneau* est le résultat d'une instruction dont l'énoncé mérite également une réflexion. « Ore di par tei », dit Marie de France, suivi par « je ne sai quei » du loup. À cela, le prêtre rétorque : « Di que te semble, si espel²⁸ ! » Le premier ordre, « Di que te semble », ne correspond pas vraiment au second, « espel ». Le premier donne au loup la liberté de dire ce qu'il veut, le second lui demande de répéter les lettres dans l'ordre où elles étaient données (d'épeler), ou de composer un mot²⁹. Les traductions divergent. Brucker traduit : « Dis ce que bon te semble, épelle-le », comme

26 Marie de France, « Le prêtre et le loup », dans *Fabliaux ou contes. Fables et romans du XI^e et du XII^e siècles* [1779-1781], trad. Pierre Jean-Baptiste Legrand d'Aussy, Paris, J. Renouard, 3^e éd., t. IV, 1829.

27 Il est hautement improbable que Berechiah ha-Naqdan ait associé le son de *sé* (« agneau ») à celui de la lettre *c*, mais cela n'agréerait-il pas à l'oreille moderne ?

28 V. 9-11 (éd. Bruckner, p. 310 ; éd. Boivin et Half-Lancner, p. 118).

29 Selon le dictionnaire de Godefroy, *espeler* signifie « expliquer » ; la notice étymologique du *Trésor* pour *épeler* donne l'historique des deux sens (« épeler » et « expliquer »). Voir aussi Susan Crane, *Animal Encounters*, *op. cit.*, p. 189-190, note 19.

Crane : « *Say what looks right to you, spell it out* » ; Boivin et Harf-Lancner : « Dis ce qui te vient à l'esprit, épelle-le » et Spiegel : « *Say what you think, spell what you can.* » *A priori* le loup choisit la première piste. En répondant : *aignel*, il dit, selon les traductions différentes, soit ce que bon lui semble (relativement à son envie « consciente », à son désir), soit ce qui lui vient à l'esprit (relativement à son envie « inconsciente », à son instinct), soit ce qu'il peut (relativement à ses limites cognitives). Kay, quant à elle, revient ici au verbe *entendre* énoncé comme le but initial du prêtre au début de la fable : « *Say what it sounds like to you, spell it out.* »

118

Mais que ce soit l'une ou l'autre possibilité, la réponse nous renvoie au même principe : « nature passe nourriture », l'inné l'emporte sur l'acquis³⁰. Le prêtre dans la *LBG* n'est pas aussi vague, et explique très clairement ce que le loup doit faire : « *Modo congrega, ait Presbiter, et sillabica* » (« À présent réunis [les lettres], dit le prêtre, et fais-en des syllabes »). Le loup admet qu'il ne sait pas encore composer des syllabes (« *Sillabica re nondum scio* ») et la réponse du prêtre (« *Ut tibime liusvidetur, sic dicito* ») lui permet de faire (des syllabes, ici il n'y a pas d'ambiguïté) du mieux qu'il peut.

Cette partie de l'échange entre le loup et l'homme est absente de la version de Berechiah ha-Naqdan. Ici, l'instructeur demande au loup de rassembler les lettres « pour trouver ce dont tu désires et parler. Et une fois que tu les auras réunies ensemble, nous formerons un seul peuple ». Non plus apprendre au loup à lire ou à composer des mots, mais à parler.

Puisque le loup est déjà personnifié et doté de la faculté de la parole, je crois que le dessein de l'homme qui se cache ici est d'essayer d'apprendre au loup une autre langue et, par abstraction, de le familiariser avec une autre culture. L'idée que deux (ou plusieurs) cultures peuvent s'entremêler afin de « former un seul peuple » se trouve dans la Bible à deux reprises ;

30 L'opposition de la nature et de la culture est largement discutée dans la recherche. Je me permets de renvoyer à mon prochain article qui le développe davantage (Bibring, à paraître) ainsi qu'à Howard Needler, « The animal fable among other medieval literary genres », *New Literary History*, vol. 22, n° 2, 1991, p. 423-439 et à Matilda Tomary Bruckner, « Speaking through animals in Marie de France's lais and fables », dans Logan E. Whalen (dir.), *A Companion to Marie de France*, Leiden/Boston, Brill, 2011, p. 157-185.

c'est un double échec. Il est d'abord question de la tour de Babel. Selon le récit de la Genèse, les fils d'Adam parlaient la même langue : « Toute la terre avait une même langue et des paroles semblables » (Gen. XI, 1)³¹. Les hommes décident alors de bâtir une ville et « une tour dont le sommet atteigne le ciel » (XI, 4). Quand le Seigneur le voit, il dit : « Voici un peuple uni [*littéralement* « un peuple », *comme la formule de la fable*], tous ayant une même langue » (XI, 6). C'est à cette occasion que l'humanité se disperse sur la terre et que les langues sont confondues. On peut voir dans cet épisode la naissance de l'altérité. Toujours dans la Genèse, nous lisons l'histoire de Dina, fille de Jacob, qui est violée par Sichem, fils de Hamor, le gouverneur de la ville de Sichem en Canaan. Tombé amoureux de sa victime, Sichem demande à son père d'obtenir Dina en mariage. Hamor propose aux frères de Dina de sceller une alliance entre les deux peuples, de vivre ensemble et de pouvoir s'entremarier. Les frères de Dina posent une condition : « Si vous devenez comme nous, en circoncisant tout mâle d'entre vous, alors nous vous donnerons nos filles et nous accepterons les vôtres pour nous ; nous habiterons avec vous et nous formerons un seul peuple » (Gen. xxxiv, 15)³². Or, il s'agit seulement d'un leurre, et au troisième jour après la circoncision générale, lorsque les habitants de la ville sont encore dans la souffrance, les fils de Jacob les massacrent. J'ai montré ailleurs comment, dans les fables de Berechiah ha-Naqdan, le loup incarne le chrétien qui s'acharne contre le juif exilé³³.

- 31 Pour les citations bibliques, je suis la traduction *La Bible du rabbinat*, disponible en ligne : <https://www.mechon-mamre.org/f/ft/fto.htm>. La fable de Berechiah ben Rabbi Natronai ha-Naqdan est riche de « *shibuzim* » (le *shibuz* est une technique poétique fréquente chez les poètes juifs qui consiste à insérer, dans un texte littéraire, des citations des Écritures bibliques et du Talmud ou à y faire écho). J'ai noté les principaux dans la traduction se trouvant en annexe. Quand la traduction moderne permet la citation identique de la source, j'ai mis les vers en italique (qui renvoient toujours au texte du rabbinat).
- 32 En rapportant les paroles des frères, Hamor répète aux oreilles des habitants de la ville la même formule : « pour former un même peuple » (Gen. xxxiv, 22).
- 33 Tovi Bibring, « Berechiah Ha-Naqdan contre le loup, une lecture du "Loup et l'Agneau" », *Le Fablier*, 26, « Itinérances de la fable. Transmissions, transferts et transactions », 2015, p. 33-39.

Nous avons peut-être ici un autre spécimen de ce *topos*. Il serait question d'une tentative d'inviter l'Autre (le chrétien), sinon à goûter ou comprendre la culture (juive), du moins à changer son inclination naturelle et à tolérer l'Autre (le juif) ; tout simplement, peut-être, d'un récit ironique montrant, une fois de plus, qu'une telle idée n'est qu'une chimère. Le persécuteur ne se changera pas, il ne reconnaîtra jamais la culture du juif, qu'il verra toujours comme l'agneau à dévorer.

Dans la moralité, Berechiah ha-Naqdan revient sur ce *topos* en critiquant le méchant, incarné par le loup, comme celui qui « repousse Jacob et choisit Esäü ». Les allusions sont nettes et claires : Jacob est le grand patriarche des Israélites, et Esäü, l'ancêtre des Édomites, le nom qui était une manière pour les juifs médiévaux de désigner les chrétiens (de la même façon que le nom de *Sarrasins* équivalait à celui de *musulmans* pour les chrétiens).

LES PROVERBES

En réaction au mot prononcé par son élève assidu, le prêtre, en illustre pédagogue, résume l'affaire : « Le prestre dit que verité tuche : / Tel en pensé, tel en la buche ». La traduction de Sara Kay est la seule, parmi nos références, qui garde la notion de « vérité » et non celle de « vrai », préférée par les autres : « Le prêtre dit qu'il touche au vrai : sa parole répond à sa pensée » (Boivin et Harf-Lancner) ; « le prêtre dit qu'il touche au vrai : telle pensée telle parole » (Brucker) ; « *the preacher told him that rang true, For as one thinks his mouth goes, too* » (Spiegel) ; « *the priest says that he touches the truth; as in thought, so in mouth* » (Kay) ; « *the priest says he spoke truly: As in the mind, so in the mouth* » (Crane). C'est pourtant bien la « vérité » qui importe ici, car les trois éléments de cette séquence – vérité, pensée, bouche – s'inscrivent dans la doctrine omniprésente du « péché de la langue ». C'est justement le péché de la bouche, c'est-à-dire les « fautes commises avec la bouche, mensonges, blasphème, faux témoignages, diffamation³⁴ », qui constitue l'enjeu des fables chrétiennes.

34 Carla Casagrande et Silvana Vecchio, *Les Péchés de la langue*, op. cit., p. 87-88.

La notion de vérité doit être prise ici dans son sens philosophique, et la réplique du prêtre avec toute son ironie. Par un retournement de situation burlesque, c'est en effet le prêtre qui « pèche » en énonçant des paroles sarcastiques (le sarcasme à sa manière trahit la vérité), car la signification du mot *agneau* peut être la vérité du loup (en ce sens, il dit vraiment la vérité) ; mais, étant donné que ce mot dans ce contexte se réfère à l'immoralité, il est blasphématoire et ne peut donc être « vérité » philosophiquement, voire théologiquement.

L'ironie est développée dans la locution de nature proverbiale : « Tel en pensé, tel en la buche », dont le *LBG* donne un parallèle très proche, le cœur et la pensée étant interchangeables comme signifiants du for intérieur : « *Presbiter ait: Quod in corde, hoc in ore* ». Pour préciser la signification de cette expression dans les fables, il faudrait peut-être remonter à l'Épître aux Romains dans laquelle Paul enseigne que « *prope est verbum in ore tuo, et in corde tuo* » (Rom. x, 8 – je souligne)³⁵. Selon l'apôtre, pour être sauvé le croyant doit confesser par sa bouche que le Christ est le Seigneur et croire dans son cœur que Dieu l'a ressuscité des morts (*ibid., passim*). L'œuvre de la foi véhicule donc une corrélation entre le cœur et la bouche. L'inverse de cette synchronisation entre les deux organes devient par suite un signe de corruption et de péché, le péché de la bouche³⁶. Jean Chrysostome dénonce Judas Iscariote qui devient le modèle de ceux qui prennent l'eucharistie « *ore, sed non corde* »³⁷. Cette formule devient au Moyen Âge un lieu commun pour

35 Seth Lerer note que la citation de la locution est tirée de la *Vie de Virgile* de Donatus Magnus (*Children Literature. A Reader's History, from Aesop to Harry Potter, op. cit.*, p. 343, note 28).

36 La lecture orientée vers le lacanisme de Kay postule que l'écart entre le cœur et la bouche serait cet écart entre le conscient et l'inconscient, et la parole du loup est scandaleuse puisqu'elle est libérée de la répression. Le loup peut dire ce que l'homme désire, mais ne peut lui-même dire (Sara Kay, « *As in heart, so in mouth: translating the scandal of wolfish desire from fables to Peire Vidal* », art. cit., p. 6).

37 Charles M. Radding et Francis Newton, *Theology, Rhetoric, and Politics in the Eucharistic Controversy, 1078–1079: Alberic of Monte Cassino against Berengar of Tours*, New York, Columbia UP, 2003, p. 99.

signifier le blasphème³⁸. Si c'est là une de ces formules selon lesquelles l'hypocrisie ou le péché du blasphème dérivent de l'incompatibilité entre le cœur et la bouche montrée par les fabulistes, la locution proverbiale doit certainement se lire avec ironie. Au même titre, elle doit l'être également si les fabulistes ont pensé à la source biblique où cœur et bouche sont compatibles. Le loup en avouant par sa bouche ce à quoi il croit dans son cœur ne suivrait en aucun cas saint Paul et ne personnifierait jamais le bon chrétien et la vraie foi. Le renversement de l'ordre d'apparence des organes contribue également à une forme d'ironie.

122

L'homme dans la version de Berechiah ha-Naqdan ne réagit pas au mot d'esprit du loup. Le *topos* du cœur, des lèvres et de la bouche existe pourtant dans la sagesse juive et des locutions semblables se trouvent en hébreu. Un principe théologique, qui à la source était relié à la bonne manière de faire la charité, et qui devient bien fréquent dans les commentaires des exégètes, est : « Il ne dit rien, tant que sa bouche et son cœur soient égaux » (לא אמר כלום עד שיהיו פיו ולבו שווין)³⁹.

Dans le Talmud de Babylone, par ailleurs, une des trois transgressions haïes tout particulièrement de Dieu est la suivante : « Celui qui dit une chose de la bouche et une du cœur » (המדבר א' בפה ואחד בלב)⁴⁰. Berechiah ha-Naqdan ne voulait pas altérer le sens de l'une ou l'autre de ces deux expressions, ou peut-être voulait-il conserver le climax comique. Que ce soit l'une ou l'autre possibilité, il passe directement à la moralité.

Les leçons morales reviennent au topique du rapport cœur/bouche. Marie de France développe d'abord le principe qui ferait l'enjeu de la fable : le loup a été trahi par sa propre parole ; en d'autres termes l'inclination pécheresse, la perfidie, l'immoralité finissent souvent par être exposées. (« Le plus dit hum sovent : / Cel dunt il pensent durement / E par lur buche est cuneü, / Ainceis que seit d'autre sceü ».) La fable s'achève sur une autre locution proverbiale : « La buche lustre le penser », / « Tut deive ele de el parler ».

38 Onyoo Elisabeth Kim, « The order of the Templars and their criminalization in the 14th century AD », dans *Law and Criminality in the Middle Ages: Academic Essays*, Cheltenham, The Hermit Kingdom Press, 2006, p. 128-164.

39 Mishna Terumot 3:8.

40 Mishna Pessahim 113b. La locution fut utilisée également par Rashi dans son commentaire de la Genèse.

« Tut deive ele de el parler » est ambigu. Les traducteurs ont senti ici le besoin d'une opposition par rapport au premier énoncé. Brucker, Spiegel et Crane et Kay prennent ensuite une piste qui encouragerait l'hypocrisie : « La bouche révèle la pensée même si elle doit parler d'autre chose » (Brucker) ; « *the mouth exposes what one thinks though it would speak of other things* » (Spiegel) ; « *the mouth reveals the thought even when it should speak of something different* » (Crane) ; « *the mouth reveals one's thoughts, even though it should speak of other things* » (Kay). Le problème avec cette traduction est qu'elle donnerait une leçon morale très inhabituelle : on devrait retenir de l'exemple donné qu'il faut ne pas dire la vérité⁴¹. Boivin et Harf-Lancner sont plus nuancées : « La bouche révèle la pensée même si on veut lui faire dire autre chose⁴² ». Cette interprétation semble bien plus compatible et avec l'anecdote, et avec sa position en fin de la moralité. Marie de France achèverait son récit non pas avec la recommandation que « la bouche doit dire autre chose que ce que l'on pense », mais avec le constat que le loup (ou la personne immorale) essaie, en vain, de cacher ses vraies intentions. C'est de cette manière qu'Ayers Bagley comprend le texte : « *Marie's point seems to be this; Truth will [sic] out; hidden motives are subject to involuntary disclosure*⁴³ ».

Notons au passage qu'il ne faut peut-être pas introduire l'opposition. La phrase pourrait tout simplement être lue ainsi : « La bouche montre la pensée, d'elle [dans le sens : "de cette dernière"] elle révèle tout ».

La *moralitas* latine poursuit directement (sans le développement) la réponse du prêtre : « *Lingua clamat quod cor amat. Hinc sepe datur intelligi quod verum sit in corde teneri* ». Comme celui de Marie de France, on peut comprendre ce texte de deux manières différentes. À l'instar de

41 Même si le récit de la fable peut être ironique, la moralité revient souvent au sérieux et inculque une leçon morale consciencieuse, quoique des exceptions existent ; j'ai fait le commentaire de l'une d'elles dans un autre article (Tovi Bibring, « Would that my words were inscribed: Berechiah Hanaqdan's *Mishlei Shu'yalim* and European fable traditions », dans Resianne Fontaine et Gad Freudenthal (dir.), *Latin-into-Hebrew. Texts and Studies*, t. 1, *Studies*, Leiden, Brill, 2013, p. 309-329).

42 Notons les petites différences dans le texte qu'elles éditent : « La buche mustre le penser, / tut deieele d'el parler ».

43 Ayers Bagley, « A wolf at school », art. cit., p. 44.

la traduction de Kay, nous revenons à l'idée que la langue trahit celui qui tente de cacher ses vraies intentions et inclinations : « *The tongue sounds out what the heart loves. As a result, a truth that should be kept in the heart is often given up to others understanding.* » Une autre manière de le lire serait : « La langue clame ce que le cœur désire. Par conséquent, on peut arriver à comprendre la vérité qui se tient dans le cœur. » Ici également le fabuliste est ironique, car il manipule la formule de saint Augustin, « *lingua clamat, cor amat* », qui visait à l'origine à souligner une contradiction entre la bouche et le cœur. Selon le récit de son martyr, saint Étienne dénonça sévèrement les juifs, ses persécuteurs ; il leur jeta les mots les plus durs, mais juste avant de mourir lapidé, quand on pouvait s'attendre à ce qu'il les maudisse, il pria le Seigneur de sauver leurs âmes. Saint Augustin décrit ainsi cet acte de grâce d'Étienne (« *lingua clamat, cor amat* ») qui a tenté de convertir les juifs en les condamnant sévèrement mais par amour et, prenant exemple sur Jésus, même au seuil de la mort, n'a pas perdu son amour pour eux. L'auteur de *LBG* reprend cette formule augustinienne, ou à sa source même, ou dans la poésie médiévale latine dans laquelle elle a pénétré⁴⁴. Ici, le pronom *quod* (qui sert de conjonction, « puisque ») ajouté à la formule réduit l'acte de grâce (réel) du saint à l'acte vorace (imagé) du loup. En fait, l'agneau ici est à saisir dans sa symbolique : c'est l'Agnus Dei, cela a été déjà remarqué⁴⁵. Contrairement à Kay (« *the wolf supplying "agnus" for "A" likewise marks a shocking collapse of the symbolic Lamb into a literal, edible sheep. If "A" is for Agnus then maybe "B" is for "Dei"*⁴⁶ »), je suis d'avis que la référence à l'agneau demeure symbolique et n'est pas littérale : l'agneau n'est pas réel ni à manger. Sortant de la bouche du loup dans ce contexte, il serait l'incarnation symbolique du péché de la bouche, du blasphème. L'action sous-entendue par la parole du loup est certes la consommation de l'agneau. Néanmoins, nous le verrons en détail, cette consommation est perçue culturellement et non pas naturellement.

44 William Jennings Rees et William Ayerst, *The Influence of Christianity on the Language of Modern Europe*, Cambridge, Deighton Ball, 1856, p. 23.

45 Susan Crane, *Animal Encounters: Contacts and Concepts in Medieval Britain*, *op. cit.*, p. 48.

46 Sara Kay, « *As in heart, so in mouth: translating the scandal of wolfish desire from fables to Peire Vidal* », *art. cit.*, p. 7.

Ainsi, dans le récit de la fable, le prédateur, en dévorant sa proie, commet des actes immoraux car la dévoration dénote, dans le monde des humains, la criminalité (attaque des faibles et des innocents, meurtre, gloutonnerie, obscénité). Or, dans cette fable, le personnage de l'agneau est inexistant ; il n'y en a qu'une idée, une conception. Ainsi, je crois que la prononciation à haute voix de cette idée est une marque générale de la mauvaise foi démasquée par la parole blasphématoire, car « [o]n commet un blasphème le plus souvent en insultant et en ridiculisant Dieu par la parole [...]. Le facteur déterminant était l'intention siégeant dans le cœur que reflète le discours » (« *One committed blasphemy generally through speech of insult and ridicule of God [...]. The crucial determining factor was the intent of the condition of the heart of which the speech reflected*⁴⁷ »). Quant au reste de la moralité, je préfère garder l'idée que, quand il s'agit de défauts comme la perfidie et la roublardise (c'est par ces traits de caractère que Marie de France décrit le loup), ils finiront par trahir la personne même qui les pratique.

La moralité hébraïque est composée d'une série de citations et d'allusions bibliques analogues d'une part aux enjeux de la fable « universelle », c'est-à-dire la révélation de l'immoralité par la bouche et les lèvres. J'ai relevé en annexe les *shibuzim* repérés dans ce passage ; ici, je discuterai uniquement des plus significatifs d'entre eux pour la compréhension du message.

La moralité est que celui dont l'œil et le corps portent sur son propre profit, voit sa perversité révélée par sa bouche et *ses lèvres témoignent contre lui pour mettre à nu la malice de son cœur*. Sa dépravation sortira de son ventre lorsque la malignité se trouve dans sa bouche. Il y a celui dont la pensée se reflète dans les actes, il repousse Jacob et choisit Esäü. Le juste, sa vertu le guidera et la tromperie des dépravés les ruinera. Les proverbes de Salomon ne sont pas déformés : *Certes, ils font fausse route, ceux qui machinent le mal*.

« Sa dépravation » (רשעה) : ce mot se trouve plusieurs fois dans les Écritures mais il me semble qu'ici retentit la remontrance d'Isaïe à la tribu d'Ephraïm, accusé de quatre transgressions : vanité, guerre civile, iniquité

47 Onyoo Elisabeth Kim, « The order of the Templars and their criminalization in the 14th century AD », art. cit., p. 133.

et ce qui a le plus d'intérêt pour nous, péchés commis par la bouche. En se prononçant sur le sort des israélites, Isaïe prophétise leur déclin « car tous, ils sont dépravés et malfaisants, toutes les bouches profèrent des propos honteux » (Is. IX, 16). Mais l'image du ventre d'où sort cette dépravation est à relier avec la séquence suivante (« lorsque la malignité se trouve dans sa bouche ») qui, elle, renvoie à Job : « S'il arrive que la perversité soit douce à sa bouche, qu'il la fasse glisser sous sa langue » (Job XX, 12). Berechiah ha-Naqdan remplace « soit douce » par « se trouve », car sa parabole est différente. Dans la source, la parabole enseigne que si le méchant mange « une perversité » (un mets doux qu'il abritait sous sa langue), il la vomira : « Dieu l'expulsera de ses intestins » (XX, 15). Quant à Berechiah ha-Naqdan, nous l'avons vu pour les textes chrétiens, il se sert ici de la bouche comme organe de la parole et non pas comme organe de la nutrition⁴⁸. L'agneau « se trouve » dans la bouche du loup parce qu'il représente, il articule même sa perversité générale, et non pas uniquement son appétit. Et puisqu'il n'y a pas un « vrai » agneau dans la fable, on ne nous donne pas le récit de sa mise dans la bouche (en ce cas, l'expression « soit douce » aurait pu convenir), mais seulement de sa sortie de la bouche (ou du ventre) en tant qu'articulation de la perversité (*i.e.* que blasphème, dans les textes chrétiens). Le comique de ces fables se nourrit justement du double sens de l'agneau dans ce contexte.

DU CHAT AU LOUP, EN GUISE DE CONCLUSION

Dans *Salomon et Marcoulf*, un texte phare du Moyen Âge, le roi Salomon a un chat apprivoisé. Lors des dîners il se met sur ses deux pattes arrière et tient, avec les deux autres, une chandelle pour éclairer la salle. Pour prouver à Salomon que « *plus valere naturam quam nutrituram* » (« la nature

48 La dissonance entre la bouche comme organe responsable du péché de gourmandise et des louanges religieuses est un lieu commun. Danièle Alexandre-Bidon rappelle que le premier texte de lecture dans les écoles était le verset 17 du *Miserere*, qui évite la gourmandise : « *Domine, labia mea aperies et os meum annuntiabit laudem tuam* » (« Seigneur, ouvre mes lèvres pour chanter tes louanges » ; Danièle Alexandre-Bidon, « La lettre volée », art. cit., p. 954-955).

l'emporte sur l'éducation »), Marcoulf le rusé va jouer un tour⁴⁹. Invité au dîner, il cache trois souris sous son manteau. Vers la fin du repas il en relâche une ; le chat ne bouge pas. Non plus lorsque la deuxième souris est libérée. Mais quand la troisième l'est : « *Quam cum cattus conspexisset, ultra non ferens candelam proiecit et, post soricem currens, illam comprehendit* » (« Quand le chat la vit, il ne put continuer à tenir la bougie et, s'élançant à la poursuite de la souris, l'attrapa »). Une application magistrale de cette idée se trouve dans le *Lai d'Aristote* d'Henri de Valenciennes (composé avant 1225). Le grand philosophe et tuteur du roi condamne l'amour de ce dernier pour sa belle maîtresse étrangère et quand elle l'apprend, elle voudrait montrer au roi que « Ne ja vers moi ne li vaudra / Dyaletique ne clergie » (« ni dialectique ni clergie ne seront d'aucune utilité [à votre maître]⁵⁰ »). Elle va, comme Marcoulf, en faire une petite démonstration, mais au lieu de cacher des souris sous sa tunique elle se montre au jardin presque nue, devenant elle-même la souris. L'érudit, « le voilà levé et assis devant ses livres » (« levez est si siet a ses livres »).

En lieu et place des trois souris de Marcoulf, ou des trois lettres du loup, nous avons cette fois trois beaux chants. Quand Aristote entend le premier et voit la dame, il s'en éprend et avoue qu'« [il a] mal employé [s]on étude » (« Mal ai anploié mon estuide »). Quand il entend le deuxième, « Maître Aristote est très ennuyé de ce qu'elle n'approche pas davantage » (« Mestre Aristote mult anioie / De ce qu'ele plus pres ne vient »). Avec le troisième chant elle s'approche de sa fenêtre et « [Aristote] l'attrape par la tunique [...]. À ce point, la chandelle du vilain chat tombe tout droit à terre » (« E cil par le bliaut l'aert, / [...]. / A cest mot chei l'estincele / Toute jus a terre au vil chat »).

L'analogie avec notre fable est évidente. L'humain peut dresser l'animal, ou l'animal qui est en lui, jusqu'à une certaine limite qu'il ne lui est pas

49 Sur ce proverbe, voir Jan M. Ziolkowski, *Solomon and Marcolf*, Cambridge (Mass.), Harvard UP, 2008, p. 210-211. (Les citations renvoient à cette édition, la traduction proposée est mienne.)

50 Pour *Aristote* je cite l'édition et la traduction de Karin Ueltschi : *Lois du Moyen Âge. Récits de Marie de France et d'autres auteurs (XI^e-XIII^e siècle)*, éd. dirigée par Philippe Walter, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2018, p. 672.

possible de dépasser ; trois souris, comme trois lettres, suffisent pour que la nature prédatrice l'emporte sur tout acte d'apprentissage. La différence majeure entre Marcoulf et Aristote tient dépendant à la nuance entre le dressage et l'éducation ou l'érudition⁵¹.

Quelle signification accorder à ce type de récits ? Jan M. Ziolkowski voit dans l'épisode du chat à la chandelle (*Salomon et Marcoulf*) soit un argument en faveur de l'hermétique de la hiérarchie aristocratique, soit au contraire l'expression du scepticisme venant des classes inférieures forcées d'adopter un comportement qui n'est pas conforme à leur rang. Soit, encore, « cela pourrait justifier les doutes à propos de nouveaux comportements oppressifs et envoyer le message qu'il n'était pas nécessaire de contraindre le peuple à agir contre ses inclinations intimes » (« *it could also give voice to doubts about an oppressive new culture of manners and send the message that there is no use in compelling people to act against their intrinsic inclinations*⁵² »). Bagley, commentant le texte de Marie de France, demeure confus, hésite à dire si le message est que l'hypocrisie est innée et irréversible, ou que l'hypocrisie est une mauvaise inclination qu'il faut fuir⁵³.

128

DE L'ANECDOTE À LA RÉFLEXION

Ce n'est pas la première fois qu'un loup et un ovidé se rencontrent dans une fable. Dans « Le loup et l'agneau à la rivière » par exemple, le loup dévore l'agneau certes parce qu'il est un prédateur, mais tel n'est pas son raisonnement. Pour lui, il s'agit d'une exécution vengeant le crime que le père de l'agneau avait commis avant même que ce dernier ne soit né⁵⁴. Dans « Le loup et le mouton », le loup fait le vœu de respecter le Carême et de ne pas consommer de viande pendant quarante jours. Mais quand il voit une brebis bien dodue, il se convainc qu'il s'agit d'un saumon, et

51 Voir mon commentaire en annexe sur l'emploi du verbe *enseigner* dans la version en hébreu.

52 Jan M. Ziolkowski, *Solomon and Marcolf*, op. cit., p. 5.

53 Ayers Bagley, « A wolf at school », art. cit., p. 43.

54 Tovi Bibring, « Berechiah Ha-Naqdan contre le loup, une lecture du "Loup et l'Agneau" », art. cit.

la dévore sans manquer, selon son bon sens, à son serment⁵⁵. La logique du cours de grammaire dans notre fable se résumerait, comme dans les exemples précédents, à la logique de la sauvagerie, éloignée de tout acte culturel – la justice (loup et agneau), la religion (loup et mouton), et l'apprentissage (loup et prêtre). Or, différence majeure, dans notre variante les registres s'entremêlent. L'opposition du carnivore et de l'herbivore est autre que celle du loup et du lettré. La première demeure dans le monde animalier personnifié. L'ovidé et son ennemi mortel sont liés d'abord par la hiérarchie naturelle qui oppose le fort au faible et le fait triompher. De telles victoires, justifiées d'ailleurs naturellement, deviennent négatives et critiquables uniquement par la moralité, œuvre de culture. Car la morale judéo-chrétienne a figé le concept du fort qui doit soutenir le pauvre, et non pas l'abuser, le voler ou le persécuter. En termes de culture, il s'agirait alors d'anarchie.

Et c'est là que se cache le rôle de la personnification. Le loup et l'agneau peuvent parler, penser, raisonner et plaider dans l'espace sylvestre, puisque dans la moralisation de la fable, primordiale raison d'être du récit, ils se verront mis en parallèle avec des hommes et des femmes. Personnages archétypaux, le loup et l'ovidé seront à jamais les incarnations l'un des vices, et l'autre de l'innocence, voire de la naïveté⁵⁶.

A contrario, la conjonction du loup avec le lettré modifie le rapport entre les catégories corrélatives. Il ne s'agit plus de la représentation des traits comportementaux, mais des idées, des concepts. Ce n'est plus la force physique du loup qui contraste avec l'impuissance de l'agneau. D'ailleurs, il n'y a même pas de « vrai » mouton que le loup finit par dévorer dans la fable, il n'y en a que l'idée abstraite⁵⁷. Ce qui (dys)fonctionne ici est la faculté cognitive. La question qui, dans les cas de figure précédents, était

55 Tovi Bibring, « *In ictu oculi*. Reflections on *Wolf and Beast* by Berechiah Hanaqdan in the context of its contemporary versions in medieval fable-lore », *Comparative Literature Studies*, 56, 2019/2, p. 374-401.

56 Sur l'historique de la symbolique négative du loup, voir Ayers Bagley, « A wolf at school », art. cit. et Seth Lerer, *Children Literature. A Reader's History, from Aesop to Harry Potter*, op. cit., p. 48.

57 Voir, à ce sujet, Tovi Bibring, « *In ictu oculi*. Reflections on *Wolf and Beast* by Berechiah Hanaqdan in the context of its contemporary versions in medieval fable-lore », art. cit.

de savoir si « un homme mauvais (voleur, riche, tricheur, usurpateur) peut changer ses moyens et devenir un homme moral, vertueux qui ne porte pas préjudice à son congénère » devient : l'« Autre » peut-il appartenir au groupe dominant ? Dit différemment, la démarche philosophique est autre.

L'on ne se demande plus si un homme peut changer sa nature, mais s'il peut changer sa culture ; non pas s'il peut arrêter de faire le mal, mais s'il peut accéder à une étape supérieure, s'éclairer à travers la connaissance.

ANNEXE

130

Marie de France	LBG Hervieux, 642 CXXIV. – DE PRESBITERO ET LUPO.	Berechiah ha-Naqqan
Un prestre volst jadis apprendre / a un lu lettres fere entendre. / « A », dist li prestre, « a » dist li lus, / que mut ert fel e enginnus / « B », dist li prestre, « Di od mei » / « B » dist li lus « jo l'otrei » / « C », dist le prestre « di avant! » / « C » dist li lus « a i dunc itant? » / Respunt le prestre : « Ore di par tei » / Li lus li dist : « Jo ne sai quei » — « Di que te semble, si espel! » Respunt li lus, il dit « Aignel! » Le prestre dit que verité tuche : / Tel en pensé, tel en la buche. Le plus dit hum sovent : / Cel dunt il pensent durement / E par lur buche est cuneü, / Ainceis que seït d'autre scëü. / La buche lustre le penser, / Tut deive ele de el parler	Presbiter quidam docuit Lupum litteras. Presbiter dixit A et Lupus similiter. Presbiter ait B et Lupus similiter. C, dixit Presbiter, et Lupus dixit similiter. Modo congrega, ait Presbiter, et sillabica. Et respondit Lupus: Sillabicare nondum scio. Cui Presbiter: Ut tibi melius videtur, sic dicito. Et ait Lupus: Michi optime videtur quod hoc sonat Agnus. Tunc Presbiter ait: Quod in corde, hoc in ore. <i>Moralitas</i> . Lingua clamat quod cor amat. Hinc sepe datur intelligi quod verum sit in corde teneri.	איש לזאב אותיות מאלף / ויאמר לו: אמר אל"ף / זאב אחריו אל"ף ענה. / עוד אמר: בי"ת אמר נא / הזאב מוצא שפתיו שמר / בי"ת וגמ"ל כמוהו אמר / ויאמר האיש: שמע נא באוניך / את אשר אערוך לפניך / ותכיר את האותיות לחבר / למצא הפצך ודבר / ועת תחבר אותם יחד / והיינו לעם אחד / אל"ף בי"ת כאשר אעשה / זאב ענה הנה השח / והמשל באשר עינו ולבו על בעצו פיו יגיד רשעו ושפתיו יענו בו / להתגלות דרוך לבו / והצא מבטנו הרשעה / עת תמצא בפיו רעה / ויש מחשבתו נכרת מתוך מעשיו / מאס ביעקב ובחר בעשו / וצדיק צדקו יקדם / וסלף בגדים ישרם / ומשלי שלמה לא יגריע / הלאו יתעו חרישי רע

Traduction proposée

Un prêtre souhaitait jadis apprendre à un loup à prononcer les lettres : « A », dit le prêtre ; « a », dit le loup qui était très perfide et rusé. « B », dit le prêtre, « dis avec moi » – « b », dit le loup, « je suis d'accord ». « C », dit le prêtre, « allez, dis-le ! – c », dit le loup, « y a-t-il tant [de lettres] ? » Le prêtre répond : « À présent, dis toi-même ». Le loup lui dit : « Moi, je ne sais quoi dire. — Dis ce que tu veux, épelle-le ! » Le loup répond, il dit : « Agneau ! » Le prêtre dit qu'il touche à la vérité : tel dans la pensée, tel sur la bouche. On le dit très souvent : ce que les hommes pensent profondément est révélé par leur propre bouche avant qu'on ne l'apprenne par quelqu'un d'autre. *La bouche exprime ce que l'on pense. Elle révèle le tout.*

Traduction proposée

Un prêtre avait enseigné les lettres à un loup. Le prêtre dit « A » et le loup également. Le prêtre fait « B » et le loup également. « C », dit le prêtre, et le loup dit C également. À présent réunis ajouta le prêtre, et fais-en des syllabes. Et le loup répond : « faire des syllabes, je ne sais pas encore ». Alors, le prêtre : « ce qui te semble le mieux, dis-le ». Et le loup fait : « Pour moi, ce qui semble le mieux est ce qui donne le son "Agneau". » Alors le prêtre dit : « Dans le cœur, sur la bouche ». *Moralité* : la langue clame ce que le cœur désire. Par conséquent, on peut arriver à comprendre la vérité qui se tient dans le cœur.

Traduction proposée

Un homme enseigne (1) les lettres au loup. Il lui dit : « Dis *aleph* » ; le loup répond après lui : « *aleph* ». Il dit encore : « *Bet*, je t'en prie, dis ! » Le loup observe (2) ce qui sort de sa bouche, « *bet* » et « *gimel* » il les prononce comme lui. Et l'homme de dire : « Je t'en prie, entends par tes oreilles ce que je présente devant toi (3) et tu sauras comment réunir les lettres pour trouver ce dont tu désires et parler (4). Et une fois que tu les auras réunies ensemble, *nous formerons un seul peuple* (5). *Aleph, bet, suis-moi* », Loup répond : « Voici l'agneau ». La moralité est que celui dont l'œil et le corps pensent à son propre profit, sa bouche révèle sa perversité et *ses lèvres témoignent contre lui* (6) pour *mettre à nu* la malice de son cœur (7). Sa dépravation sortira de son ventre lorsque la malignité se trouve dans sa bouche (8). Il y a celui dont la pensée se reflète dans les actes (9), il repousse Jacob et choisit Esaü (10). Le juste, sa vertu le guidera (11) et la tromperie des dépravés les ruinera (12). Les proverbes de Salomon ne sont pas déformés : *Certes, ils font fausse route, ceux qui machinent le mal* (13).

(1) Insistons sur le verbe utilisé ici (מִלְמַד). Son sens est bien « enseigner », lié à l'apprentissage de la sagesse, voir par exemple Job xxxiii, 33. Une source qui serait d'un grand intérêt à mentionner ici est une des légendes des sages de la Mishna (III^e siècle) selon laquelle les enfants, en apprenant les vingt-deux lettres de l'alphabet hébraïque, les répartissent en groupes de deux ou trois lettres et attachent à chaque lettre un mot qui commence par cette lettre⁵⁸. Ainsi « *aleph-bet* » est mémorisé par la combinaison « *alefbina* » (אֵלֶּף בֵּינָהּ), dont le sens littéral est « apprends la sagesse » ou « apprends la Torah », selon le commentaire de Rashi.

132

Mais le verbe permet également un jeu de mots fondé sur les sonorités, car « *me'alef* » veut également dire « à partir d'*aleph* », c'est-à-dire à partir de la première lettre de l'alphabet, à partir du commencement. Le Talmud de Babylone parle des justes comme de ceux qui ont suivi la loi de la Torah dans son intégralité, « de A à Z », et plus précisément « *de alef ve ad tav* » (מִלְמַד אֵלֶּף וְעַד תּוֹ) ⁵⁹. Ainsi, l'homme enseigne l'alphabet au loup, mais il ne s'agit peut-être pas uniquement des lettres, contrairement à l'apprentissage qui est explicitement visé, nous l'avons vu, par les prêtres dans les versions analogues. Ajoutons aussi au passage que dans l'hébreu moderne « *me'alef* » signifie également « apprivoise ». Certes, cette sémantique n'était pas d'usage à l'époque de Berechiah ha-Naqdan, mais pour le lecteur contemporain il s'agit d'un surplus comique créé par la langue moderne qui ne doit pas passer inaperçu aux yeux de la traductrice.

(2) Emprunt au Deutéronome (xxiii, 24).

(3) Ce vers fait écho à plusieurs références bibliques sans pour autant les reproduire à la lettre. La construction générale du vers emprunte sûrement à Jérémie : « Toutefois écoute, je t'en prie, la parole que je fais entendre

58 Mishna, ordre Moëd, traité de Shabbat, 12. Cette pratique est d'ailleurs bien récurrente en Europe (voir Danièle Alexandre-Bidon, « La lettre volée », art. cit., p. 982).

59 Talmud de Babylone, traité de Shabbat, 55:1.

à tes oreilles. » (Jér. XXVIII, 7). Le deuxième élément du vers modifie la prière se trouvant dans les Psaumes, où nous avons par ailleurs un rapprochement entre la voix de l'orant et sa présentation : « Seigneur, au matin entends ma voix, au matin je me présente à toi » (Ps. v, 4). Notons que dans un de ses poèmes, Solomon Ibn Gabirol remplace la locution « je me présente à toi » (ךָ לְפָנַי) par « je me présente devant toi » (לְפָנַי לְךָ), combinaison identique à celle qu'utilise Berechiah ha-Naqdan. Un écho peut aussi se faire avec Job : « Ce n'est pas contre moi qu'il a dirigé ses discours » (Job XXXII, 14).

(4) Emprunt à Isaïe (LVIII, 13).

(5) Gen. XXXIV, 17. Voir aussi Gen. XI, 6. Un commentaire détaillé de ce *shibuz* se trouve dans l'article.

(6) Job xv, 6. Cette citation nous renvoie aux versets bibliques qui la précèdent, dont le sujet est également les paroles immorales qui sortent des bouches.

(7) Combinaison de deux locutions bibliques : « Mettre à nu le cœur » fait écho à Prov. XVIII, 2. L'expression « infatuation de ton cœur » est tirée de Jér. XLIX, 16. Notons que dans le contexte d'une fable qui vise la discussion sur la raison et l'apprentissage, la citation des Proverbes est plus intéressante, car celui qui expose sa nature est ainsi défini : « Le fou ne veut pas de la raison : il ne demande qu'à mettre à nu son cœur ».

(8) Voir les *shibuzim* et le commentaire de cette séquence dans le corps de l'article.

(9) Locution talmudique. La perception théologique chrétienne du Moyen Âge suit la doctrine de saint Jérôme et a une « conception de la parole comme élément intermédiaire entre la pensée et l'action⁶⁰ ».

60 Carla Casagrande et Silvana Vecchio, *Les Péchés de la langue*, op. cit., p. 138.

(10) Emprunt à Isaïe (VII, 15 et 16).

(11) Emprunt à Ézéchiel (XIII, 20).

(12) Prov. XI, 3.

(13) Prov. XIV, 22.

RÉSUMÉS/ABSTRACTS

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

Résumé

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

Abstract

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

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

236

Thierry PONCHON,

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

Résumé

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

Abstract

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

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

Revital REFAEL-VIVANTE,

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

Résumé

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

Abstract

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

Tovi BIBRING,

« Quand les loups étaient trilingues » :

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

Résumé

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

Abstract

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

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

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

240

Alain CORBELLARI,

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

Résumé

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

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

Abstract

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

Nitsa BEN-ARI,

Les traductrices : métaphores de genre et combat de statut

Résumé

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

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

Abstract

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

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

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

Sara RALIĆ,

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

Résumé

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

Abstract

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

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

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

244

Olivier SOUTET,

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

Résumé

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

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

Abstract

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

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Hava BAT-ZEEV SHYLDKROT (Université de Tel Aviv)

Françoise BERLAN (Sorbonne Université)

Mireille HUCHON (Sorbonne Université)

Peter KOCH (Universität Tübingen)†

Anthony LODGE (Saint Andrews University)

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

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

Georges MOLINIÉ (Sorbonne Université)†

Claude MULLER (Université Bordeaux Montaigne)

Laurence ROSIER (Université Libre de Bruxelles)

Gilles ROUSSINEAU (Sorbonne Université)

Claude THOMASSET (Sorbonne Université)

COMITÉ DE RÉDACTION

Claire BADIOU-MONFERRAN (Université Sorbonne Nouvelle)

Michel BANNIARD (Université Toulouse 2-Jean Jaurès)

Annie BERTIN (Université Paris Nanterre)

Claude BURIDANT (Université de Strasbourg)

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

Bernard COMBETTES (Université de Lorraine)

Frédéric DUVAL (École nationale des chartes)

Pierre-Yves DUFEU (Aix-Marseille Université)

Amalia RODRIGUEZ-SOMOLINOS (Universidad Complutense de Madrid)

Philippe SELOSSE (Université Lyon 2)

Christine SILVI (Sorbonne Université)

André THIBAUT (Sorbonne Université)

COMITÉ ÉDITORIAL

Olivier SOUTET (Sorbonne Université),

Directeur de la publication

Joëlle DUCOS (Sorbonne Université/EPHE),

Trésorière

Stéphane MARCOTTE (Sorbonne Université),

Secrétaire de rédaction

Thierry PONCHON (Université de Reims Champagne-Ardenne),

Secrétaire de rédaction

Antoine GAUTIER (Sorbonne Université),

Diffusion de la revue

TABLE DES MATIÈRES

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

