

## **RETRADUIRE LA *BIBLE* : LE *QOHÉLET***

Ines Oseki-Dépré  
Université de Provence  
[ines.oseki-depre@up.univ-aix.fr](mailto:ines.oseki-depre@up.univ-aix.fr)

### **Résumé**

Il s'agit de comparer trois traductions contemporaines du *Qohélet* biblique (l'*Ecclésiaste*) dont l'objectif, à l'aide de l'examen des paratextes (préfaces, auto-commentaires) et d'une analyse traductologique (sémio-poétique) qui tienne en compte d'autres paramètres tels que l'organisation et l'écriture propres à chaque traducteur, le paradigme de leurs traductions, le public auquel il s'adresse, est de déterminer *l'horizon d'attente* de chaque traduction (contexte religieux, moderne, extrême contemporain) et d'aboutir à une meilleure compréhension de chaque traduction au moyen de la comparaison.

La première partie de l'article est consacrée donc à une présentation diachronique de la *Bible*, l'histoire de sa constitution (en plusieurs étapes) jusqu'à sa fixation au 1<sup>er</sup> siècle ap.J.-C., ainsi qu'à sa composition hétérogène (les différents styles et textes qui la composent) et la prédominance progressive des textes dits de sagesse auxquels appartient le *Qohélet* et qui manifestent une haute teneur énigmatique, voire poétique.

Le problème du parti-pris des traductions est ensuite envisagé compte-tenu de l'impossibilité d'une traduction littérale (pour des raisons linguistiques concernant la langue hébraïque, les signes voyellés, la présence de « calligrammes »). Dans ce cas, les traductions françaises ont le choix être la traduction savante, herméneutique (La *Bible* de Jérusalem), la traduction hébraïsante (André Chouraqui) ou la transposition poétique (Henri Meschonnic et Jacques Roubaud, différemment). La traduction brésilienne d'Haroldo de Campos ainsi que ses commentaires servent d'élément de comparaison, sinon de contraste avec les dernières.

**Mots clés :** *Bible*, Écrits de sagesse, Retraduction, Horizon d'attente.

## Remarques préliminaires

Si pour Walter Benjamin tous les grands textes sont appelés à être retraduits, c'est d'abord parce que le vrai traducteur ne doit pas viser la communication (« le contenu inessentiel d'un message essentiel »<sup>1</sup>) mais, tout en cherchant à atteindre *la visée du visé* de l'original, il ne touchera pas au noyau (*Kern*) forcément *intraduisible* du texte à traduire, noyau qui souligne à la fois l'incomplétude et la complémentarité des langues. D'autre part, la langue de l'original subit des transformations dues à l'évolution des langues et de la sienne propre, elle n'est pas figée, et ce qui du temps d'un auteur a pu être une tendance de sa langue d'écrivain peut plus tard disparaître.

Antoine Berman, tout en suivant les grandes idées de la « Tâche du traducteur » définie par le philosophe allemand, s'attarde sur la question de la « retraduction ». Comme le premier, il affirme que « la retraduction (est) l'espace de la traduction, de son accomplissement ». Plus tard, il associera à la retraduction une intention polémique : retraduire, c'est forcément traduire « contre »<sup>2</sup>.

Nous pourrions ajouter à ces deux prémisses une troisième, qui ne tiendrait compte ni du devoir permanent de retraduction, ni de l'aspect critique de celle-ci. Ce serait simplement la raison du défi qu'offre le grand texte (ou du texte particulièrement élaboré) au grand traducteur, qui n'est jamais traduit « une fois pour toutes ».

En ce qui concerne la Bible et ses milliers de traductions en toutes langues (337 langues intégralement, 2000 partiellement), d'autres raisons pourraient s'ajouter à celles énumérées ci-dessus. Ainsi, pour Eugène Nida, directeur du Centre Américain de la Traduction de la Bible, les (re-) traductions de la Bible permettent à la fois d'analyser les facteurs en jeu dans le processus traductif et de combler plusieurs demandes et exigences d'une traduction « *target oriented* » (les traductions s'adressent à un public « maternel » dont la mission est d'instruire les enfants). Ce n'est

pas dans cette optique que nous nous orienterons. Notre étude passera rapidement sur la constitution du texte biblique dans son historicité : son élaboration progressive, son caractère hétérogène (formé de contes, légendes, hagiographies, lois, poèmes...) jusqu'à sa fixation au premier siècle après Jésus-Christ. Dans un deuxième temps, elle se propose d'utiliser la retraduction dans une optique épistémologique dans la mesure où, au moyen du *parallèle*, elle permet à la fois de saisir les paramètres constitutifs de *l'horizon traductif* français contemporain.

Comme Rome, la Bible (ou les Bibles) n'a pas été bâtie en un jour. En effet, résultat d'un choix de textes, elle commence à être écrite progressivement à partir du XIe siècle avant J.-C. au moment où l'écriture est pratiquée depuis bien longtemps. La fixation de certains de ses textes par écrit n'empêche pas la production parallèle de textes en provenance de la tradition orale. Les matériaux qui la constituent sont divers, d'origines variées, selon les différentes tribus qui constituent le peuple hébreu, disséminé un peu partout, pouvant être des récits de groupes, de campements, le souvenir de grands hommes, la description de sanctuaires. Destinés à donner des règles de conduite au moyen de lois et de rites, soit encore au moyen de leçons morales et religieuses qui prennent en compte des événements de l'histoire ou la vie d'un héros, ils finissent par offrir la conception israélite de Dieu, du monde et de l'homme.

Il paraît naturel, dans ce cas, que le corpus de textes qui la constituent soit également hétérogène. Nous trouvons ainsi, des formes fixes et des formes variables et, parmi les genres, des poèmes, des descriptions, des dialogues, des pièces liturgiques, les scribes respectant leur apparition récurrente<sup>3</sup> dès l'époque des Juges (XIIe-XIe siècles avant J.-C.). Leur style diffère également, comme l'atteste la différence entre des morceaux d'apparence archaïque (*Nombres*, *XXI*) et d'autres bien plus élaborés. Moïse semble être à l'origine des premiers textes (code de l'Alliance, le Décalogue : *Exode* et *Deutéronome*) mais c'est à partir de la constitution des royaumes (David et ensuite Salomon) que se vérifie

l'éclosion d'une véritable littérature écrite (Xe siècle avant J.-C.).

Le genre prophétique semble prioritaire pendant quelque temps (entre le IX<sup>e</sup> et le VII<sup>e</sup> siècles) dans lequel s'exprime l'amour de Yahvé pour son peuple et il anticipe une refonte législative rendue nécessaire par l'évolution politique et sociale de la communauté. Les écrits du Nord et du Sud (qui ont connu une séparation) seront rassemblés pendant le royaume d'Ezéchias (VII<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle av.J.-C.), bien que des divergences très fortes les séparent et on institue alors la Torah, loi divine, comme le monument littéraire sur lequel la nation devra s'appuyer pour survivre. Il n'est pas question ici de développer ces deux tendances, dont l'évocation a pour seul but de mettre l'accent sur l'hétérogénéité du corpus biblique.

Il est vrai qu'après l'Exil, selon les spécialistes, il devient difficile de suivre la formation du recueil. Le problème de la datation ou de la véracité historique devient crucial. Peu à peu, toutefois, on peut suivre l'évolution des écrits vers les Écrits de sagesse (ou oracles apocalyptiques) : Malachie, Zacharie, Joël, Daniel...

Toujours selon les spécialistes<sup>4</sup>, à partir du Ve siècle, le courant sapientiel prend un essor important. Les œuvres de sagesse ainsi que les Proverbes, dont l'édition est définitive, sont rassemblés, et on y ajoute des œuvres nouvelles, comme le livre de Job (450 env.) lequel, dans une version plus « moderne », soulève le drame de la condition humaine, en opposition à l'idée simpliste selon laquelle le juste vit longtemps là où le pécheur a sa vie abrégée. Le genre sapientiel perdurera longtemps avec quelques textes remarquables, comme le Qohélet ou l'Ecclésiaste (300), le livre de l'Ecclésiastique, ou Siracide (190), qui fait un retour à la doctrine traditionnelle et le livre de la Sagesse de Salomon (Ier siècle).

Certes, l'essentiel de la pensée juive est représenté par la Torah ou la Loi, œuvre de juristes qui est éditée vers le milieu du IV<sup>e</sup> siècle (le Pentateuque, en cinq livres) : Genèse, Exode, Lévitique, Nombres, Deutéronome. On aura ainsi, sur le plan synchronique, trois types d'écrits, trois genres constitutifs des Livres de la Bible : les textes de Loi ; les Prophéties ; les écrits de Sagesse, établis

progressivement et après de multiples remaniements sur le plan diachronique et interagissant entre eux : les écrits de sagesse peuvent être des écrits de Loi (Deutéronome) ; ou bien assumer un caractère prophétique : les genres se trouvent aussi en rapport d'intertextualité.

De tout ce qui vient d'être dit sur la Bible, il semble que nous pouvons dégager quelques points à propos des textes qui la constituent :

- une pluralité épocale (le texte biblique se constitue pendant plusieurs siècles) ;
- une pluralité générique (le texte biblique se constitue essentiellement autour de trois grands genres, en interaction intertextuelle, certes, mais « stylistiquement » distincts) ;
- chaque époque a connu divers apports qui ont été remaniés, supprimés, modifiés au long des siècles ;
- sans oublier qu'une part des apports aux textes bibliques venait de la tradition orale ;
- sans oublier que ces apports venaient de cultures différentes faisant des textes bibliques des textes métissés ;
- sans oublier les remaniements nécessaires au maintien d'une loi religieuse changeant selon l'évolution de l'histoire (dispersion, regroupement, exil) ;
- un même texte, signé, pouvait être le produit d'une collaboration entre divers scribes ;
- un même texte génériquement définissable en apparence pouvait déboucher sur un texte génériquement différent,
- etc .

Il s'ensuit que le texte biblique ou les textes bibliques sont porteurs d'une haute teneur *dialogique* dont il faut tenir compte lors de sa (leur) traduction. Œuvre collective, sa prise en compte par un

traducteur unique posera le problème de l'adaptation de ce dernier à la multiplicité d'écritures de l'original (comme c'est le cas de la traduction Chouraqui) outre celui d'une connaissance linguistique et culturelle (religieuse) encyclopédique (en synchronie et en diachronie). On pourra nous objecter que toute grande œuvre étant dialogique (chez Joyce, chez Proust, etc), la traduction de la Bible n'est qu'amplification de la tâche.

### ***QOHÉLET***

Le texte qu'il nous intéresse d'analyser est le *Qohélet*, ou *Ecclésiaste*, et ce pour diverses raisons, dont la brièveté n'est pas la plus importante. Sa triple retraduction française aux XXe-XXIe siècles<sup>5</sup> représente pour nous l'occasion inespérée d'en effectuer le parallèle et d'analyser l'horizon traductif contemporain, en d'autres termes, *l'horizon d'attente* théorique et pratique qui sous-tend chacune des traductions. Nous prendrons en compte également une traduction en langue portugaise, celle du poète brésilien Haroldo de Campos.

L'ouvrage est placé dans les Bibles catholiques après les *Proverbes*. Dans les Bibles juives, il paraît parmi les *Cinq rouleaux* (*Megilloth*). Il est rédigé en hébreu teinté d'aramaïsmes, proche de l'hébreu talmudique. La version grecque est très libre, les versions latines bien plus littérales.

Parmi les Chrétiens, *ekklesiastes* était compris comme « appartenant à l'Eglise », « homme d'Eglise », du mot grec *ekklesia* (église), lui-même constituant la traduction de *qohelet*, mot hébreu. L'origine du terme a bien le sens de « rassembler », dérivé de *qahal*, « assemblée » ou « congrégation ». Il faut noter que le mot est un participe féminin, chose rare dans l'Ancien Testament, ce qui peut témoigner, en vertu de sa proximité avec les textes de Salomon, de sa démarcation d'avec ces derniers.<sup>6</sup> En fait, jusqu'au XVIIIe siècle, on l'a considéré comme ayant été écrit par Salomon en

raison de son aspect « poétique ». Si le terme chrétien désigne bien un prêcheur, le terme Qohélet indique un prêcheur empreint de scepticisme qui se manifeste contre la Sagesse établie.

De quoi s'agit-il ? D'un recueil d'enseignements dont les analyses et les différentes traductions divergent en raison de son aspect énigmatique, sinon contradictoire, rédigé dans un style qui n'est pas sans rappeler les écrits helléniques de l'époque (300 av. J.-C., époque d'Antiochos le Grand). Sa thématique se rapproche de l'idée grecque de l'immortalité de l'âme et son style semble avoir été contaminé par les formes littéraires grecques en particulier en ce qui concerne la *parainesis* (exhortation). Si, lors du Synode de Yavne (90 après J.-C.), on a voulu exclure *Qohélet* des textes bibliques, en raison de la quasi-absence de Dieu dans l'écrit, on peut penser que les derniers versets ont pu y être ajoutés pour le rendre plus conforme à la pensée religieuse :

C'est fini c'est la fin  
Tout a été dit tout entendu  
Crains Dieu respecte ses commandements  
Tu n'es que ça

Au jour du jugement  
Dieu fera comparaître  
Tout  
Ce qui fut caché  
Si bien si mal<sup>7</sup>

Quoi qu'il en soit, l'influence hébraïque y est aussi notable dans des formes que l'auteur utilise, soit de façon conventionnelle (au moyen de citations de proverbes) soit de façon non conventionnelle (personnelle).

Selon James G. Williams<sup>8</sup>, il est possible également que l'auteur ait employé des formes archaïsantes pour se rapprocher du style hébreu. Le critique fait remarquer la présence marquante des parallélismes, même si le texte se présente en forme de prose<sup>9</sup>.

Que toujours soient  
 Blancs tes vêtements  
 Que l'huile sur ta tête  
 Ne manque pas<sup>10</sup>

Ainsi, également, au chapitre 3, toute la suite des sections 2 à 8, où il est question du rapport entre le cosmos et l'existence humaine, et dans lequel le labeur est lié au contexte social et aux saisons (3,2 ; 3,3, BB) :

Un temps pour faire naître  
 Un temps pour mourir  
 Un temps pour planter  
 Un temps pour arracher

Un temps pour tuer  
 Un temps pour guérir  
 Un temps pour détruire  
 Un temps pour bâtir  
 (...)

### *Un texte fragmentaire ? Un texte dynamique ?*

Plusieurs passages sont ponctués par un leitmotiv, *hével havalim* (*vanitas vanitatis*, dans la traduction latine), expression sur laquelle les traducteurs divergent, traduite par « buée des buées » (Meschonnic), « fumée des fumées » (Chouraqui), « vent-vain » (Roubaud) et « névoas de nada » (Haroldo de Campos). L'organisation du texte semble aussi répondre à des critères différents selon l'avis ou le découpage des différents spécialistes, dont il n'est pas question ici d'en développer les détails.

Juste pour exemple, d'après *l'Encyclopaedia Universalis*, la vanité de la vie (la vie vaut-elle la peine d'être vécue ?<sup>11</sup>) se développe dans le *Qohélet* selon cinq arguments :

« - Qohélet a tout expérimenté, sagesse, plaisirs, richesses – tout est néant ; l'homme est livré aux événements, à l'injustice, à la mort, tout comme les bêtes, et c'est Dieu qui conduit les événements, l'homme n'y pouvant rien ;

- l'homme est soumis à l'injustice, au travail, aux nécessités de la vie en commun – il lui faut jouir de son modeste bien-être, quand il en a ;
- pour l'homme, la vie est imprévisible, mais doit être prise au sérieux, sans oublier que les efforts humains sont vains et la mort inévitable ;
- l'effort ne garantit pas le succès, la sagesse ne sert pas à grand-chose, il faut surveiller ses paroles et vivre dans le présent.
- Il faut, enfin, « jouir de la vie sous le regard de Dieu, avant que ne viennent la vieillesse et la mort. »<sup>12</sup>

Vue sous cet angle, nous ne pouvons pas bien discerner l'organisation du *Qohélet* qui, il est vrai, n'est pas aisée à comprendre.

La Bible de Jérusalem divise le texte en deux grandes parties : la première contient un prologue, puis 4 chapitres (1. La vie de Salomon ; 2. La mort ; 3. Le groupe ; 4. L'argent) la deuxième (après un deuxième prologue, 1. La sanction ; 2. L'amour ; 3 . la chance ; 4. L'âge). Les chapitres peuvent, quant à eux, rassembler les différentes sections originales ; ainsi, 1.1 recouvre la section 2 ; 1.2 la section 3 ; 1.3, les sections 4 et 5 ; 1.4, la section 6. La deuxième partie se présente sous la forme suivante : prologue, section 7 : 2,1, suite de 7, 8 et 2,2, fin de 8, début de 9 ; 2,3, fin de 9, 10, début de 11 ; 2,4, fin de 11 et l'épilogue,

12. Le regroupement est donc thématique. Le texte de la Bible Bayard n'est pas découpé et les sections se suivent de 1 à 12, comme dans l'original.<sup>13</sup>

De son côté André Chouraqui isole, à l'intérieur de chaque section, des groupes de versets à la manière de strophes qui se présentent numérotées. Les groupes reçoivent des titres :

1. Fumée de fumées  
Moi, Qohélet  
Le bonheur, fumée
2. Le bonheur, fumée  
Mon labeur  
Le sage et le fou  
Manger et boire
3. Un temps pour tout  
Rien à ajouter  
L'humain et la bête
4. Je félicite les morts  
Un, deux, trois
5. Nul ne désire les fous  
La richesse et la mort
6. Un malheur sous le soleil
7. Mieux vaut...  
Sagesse  
Je suis retourné  
La femme et la mort
8. Le sens de la parole  
La joie
9. Une même aventure  
La femme que tu aimes  
Mesquin, mais sage
10. Labeur des fous
11. Semailles
12. Viennent les jours du malheur  
Un écrit de droiture

Bien que la présentation de son texte fasse penser à un poème, ou à un recueil de poèmes, avec une disposition à la fois numérotée et strophique, les sous-titres désignent bien la signification dégagée

par la lecture-interprétation du traducteur. En attribuant un découpage sémantique au texte, en effet, la traduction produit un texte quelque peu *statique* (qui accroît son aspect *sacré*), non évolutif, et qui suggère une thématique différenciée selon les chapitres. Cette vue apparaît plus *dynamique* au travers de l'analyse de James G. Williams, lorsqu'il postule l'existence de trois « narrateurs » chez Qohélet :

- Le narrateur principal, qui se nomme au début (1 :1), qui se manifeste au 7 :27 (« Regarde vois ce que j'ai trouvé-dit Qohélet » ...) et qui revient à la fin pour relativiser le scepticisme de l'ensemble ;
- La voix-Qohélet qui observe le monde et fait part de ses expériences (par exemple 1 :3-6, 1 :12, 2 :1) ;
- Qohélet sujet qui se souvient et qui raconte sa vie (2 :1-17, les trois façons de vivre).

Au lieu que ce soient des sujets différents qui dialoguent entre eux, nous avons ici différentes voix de *Qohélet*.

Dans tous les cas, il s'agit d'invoquer les éléments d'une expérience individuelle qui ébranlent quelque peu l'ancienne Sagesse à laquelle le locuteur oppose quasiment une absence d'issue. Cela se laisse voir, toujours selon James G. Williams, au chapitre 7 :1 qui constitue un paradoxe remarquable :

Mieux vaut bon renom  
Que huile parfumée  
Le jour de la mort  
Que le jour de la naissance<sup>14</sup>

Autrement dit, le texte du *Qohélet* condense, comme dans un poème dialogique, les observations qui émanent de diverses voix, celle de la Sagesse et celle de la connaissance (expérience de celui qui sait).

Contrairement à l’interprétation de la Bible de Jérusalem, qui y voit un certain pessimisme sous forme de question, le critique américain voit dans le texte du Sage une progression dont la clef serait représentée par le chapitre 3,11 :

Dieu fit toute chose belle à son heure  
il a mis dans les coeurs le temps éternel  
mais l’homme ne comprend jamais l’œuvre de Dieu  
de son commencement à sa fin

Ce qui est donné ici comme « le temps éternel », l’hébreu l’appelle (*ha’olam*) et peut se traduire de diverses façons : « monde » (King James Version), « amour du monde » (dans le Midrash Rabbah de l’Ecclésiaste, quelque chose de « profond » et de « secret »(*olam*)). En quelque sorte l’homme l’a dans son cœur mais n’étant pas éternel, il ne peut le saisir, aucun pont, aucune métaphore ne relie le monde humain à soi-même, où se trouve le *ha’olam*. D’où la conclusion vers une forme de perplexité : « *Qohelet can articulate no way, no bridge or mediating reality from the predicament of profitless vanity to the everlasting work of God* » (James G. Williams 1987, p. 281). Le monde est trop vaste pour être pensé et dit et la seule chose qui reste est : « *Si tu vis longtemps /réjouis-toi /chaque jour/ Pense// aux jours de ténèbre /il y en aura/ tout ce qui va est hével/ et vent » (...) 11, 8.* »

À nos yeux, Henri Meschonnic, Jacques Roubaud et Haroldo de Campos proposent une traduction plutôt « dynamique », évolutive, renforcée par la non-fragmentation de l’original. Cette remarque nous conduit au point essentiel de cet exposé et a un rapport avec la question de la position traductrice qui est à la base des traductions.

### **Littéralité versus liberté**

Nous n’allons pas comparer ici les traductions du point de vue de leur justesse ou contresens, voire leur adéquation forme-sens

(procédés), ce qui dépasserait le cadre de cet exposé. Il s'agit simplement de considérer la façon dont chacun entend avoir traduit le *Qohélet*, (ou la Bible selon le cas<sup>15</sup>). Les traducteurs revendiquent-ils une position traductive ? Souhaitent-ils être dans la lignée des traducteurs littéraux ou littéralistes ? Proposent-ils, au contraire, de considérer les *Écrits de Sagesse* comme des textes plutôt poétiques, innovants<sup>16</sup> ?

La position des traducteurs Bayard est très claire sur cette question. Après avoir rappelé la diversité de la composition des livres de la Bible, son aspect polyphonique et multiple, la durée de son élaboration, le préfacier évoque l'importance structurelle de la traduction comme fixation de ses textes (« survie », dans les termes benjaminiens), avec les apports magistraux des *Septante* (Bible grecque, à partir du IIIe siècle) ; de la *Vulgate* de St Jérôme au Ve siècle ; de la première version française d'Olivétan en 1535 ou de celles de Luther (1534) ou la King James (1611), et tant d'autres. L'objectif de la nouvelle traduction est d'articuler les écrits bibliques (qui sont la source de la littérature occidentale) avec la *littérature française contemporaine*. C'est dans ce sens, et donc, compte tenu de leur *l'horizon d'attente* que, pendant six années, 47 traducteurs différents (groupés par 2 ou 3, avec un écrivain et un ou deux interprètes-exégètes) ont œuvré et nous pouvons rapprocher cette position de celle d'un Ezra Pound qui veut concilier tradition et nouveauté.

Haroldo de Campos, pour sa version brésilienne, dit bien que (les traductions qui suivent) « n'ont, daucune façon, l'ambition démesurée de restituer une supposée "authenticité" de la langue originale que ce soit du point de vue philologique ou herméneutique. Elles n'aspirent à racheter aucune "vérité" textuelle. Elles ne se nourrissent daucune illusion "puriste" ».<sup>17</sup> Sa version sera, donc, à intégrer dans les multiples textes *transcrites* par le poète brésilien, qui constituent son « *paideuma* » littéraire.

Henri Meschonnic, traducteur et traductologue, s'exprime à plusieurs reprises sur la traduction des textes bibliques<sup>18</sup>. Quant à

la sienne, ce qui est postulé, à l'intérieur de sa poétique du traduire (où « traduire c'est écrire »), c'est non pas un littéralisme-calque, mais le respect de la grammaire et de la prosodie originales compte tenu de l'horizon d'attente contemporain (*l'évolution de la langue-littérature française*).

Le seul traducteur parmi ceux qui nous intéressent ici à revendiquer une « traduction littérale » de la Bible se révèle être André Chouraqui, dont la présentation (par l'éditeur) la définit comme une traduction « avec les garanties de l'exactitude scientifique et de la fidélité spirituelle » qui, plus est, est œuvre d'un *hébréophone*.

Nous pourrions nous arrêter là et conclure, après Léon Robel, « *qu'un texte est l'ensemble de toutes ses traductions significativement différentes* ». <sup>19</sup> Or, le problème qui se pose pour nous réside dans cette nécessité à retraduire, qui manifeste peu ou prou un désaccord entre les traductions existantes mais qui, pour nous, traductologues, a l'avantage de permettre de peaufiner une approche typologique des théories de la traduction contemporaines, d'aborder la question du *canon traductif* contemporain.

Car, différentes approches se dégagent de ces traductions, forcément contradictoires comme le démontre la diversification du résultat. Avec un point commun, toutefois, que nous pouvons lire dans les entrelièges : 1) l'approche de la vérité (de la justesse) du texte, en d'autres termes, une forme de *littéralité*, un rapport (non-revendiqué) avec la matérialité du texte dans la mesure où, pour tous, l'original est une forme « littéraire » ; 2) la plus ou moins grande prise en compte du moment historique présent (l'horizon de leur publication).

Il est vrai que même chez André Chouraqui, que Meschonnic accuse de pratiquer le calque, l'exotisation du texte original, l'attention portée exclusivement au lexique (et non pas au rythme ou à la prosodie), entre autres, la traduction n'est pas littérale au sens du « mot-à-mot », l'hébreu biblique se prêtant assez difficilement par ailleurs à toute forme de mot-à-mot, ce que nous essaierons de montrer ici.

Le texte original est effectivement divisé en parties (chapitres) et le signe qui indique la coupure de chaque section, appelé *seder*, se présente

comme un □, surplombé d'un ^ (accent « circonflexe » dans les graphies romanes). Ce signe peut indiquer une coupure du texte, l'annonce d'une nouvelle idée et apparaît quatre fois dans *Qohélet*, de 1,1 à 3,12 ; de 3,12 à 6,11 ; de 7,1 à 9,8 ; et de 9,7 à 12,14. Dans les traductions que nous avons examinées (Bible de Jérusalem, AC, HM, JR ou HC), cette rupture n'apparaît pas, sans doute en raison de l'énigmatичité générale du texte biblique et de ce texte en particulier.

Par ailleurs, alors que *Qohélet* date d'environ 200 ans av.J.-C., les traducteurs s'appuient, pour leur traduction, sur la version postérieure au IXe siècle, époque où les voyelles furent introduites dans la langue hébraïque<sup>20</sup>, qui veut rivaliser avec le modèle de la langue arabe et devenir ainsi la « langue parfaite », ce qui entraîne un certain décalage entre « original » - *qui n'en est pas un* - et « traduction ».

Et quelles que soient les intentions manifestes chez les différents traducteurs (nous y reviendrons), un détail ne peut pas passer inaperçu. Il s'agit du chapitre 3, versets 2 à 8, qui désigne un escalier (la montée vers le ciel) de sorte qu'il se présente sur la page comme un carré dont les deux côtés verticaux « simulent » des marches montantes à l'intérieur – sorte de calligramme- que nous schématisons de la façon suivante :

XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX  
XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX  
XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX  
XXXXXXXXXXXX XXXX            XXXXXXXXXXXX  
XXXXXXXXXXXX            XXXXXXXXXXXX  
XXXXXXXXXXXXXX            XXXXXXXXXXXX  
XXXXXXXXXXXXXX            XXXXXXXXXXXX  
XXXXXXXXXXXXXX            XXXXXXXXXXXX  
XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX  
XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX  
XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX

Il aurait été assez également aisément de le reconstituer ainsi que des grandes majuscules qui parsèment le texte et dont les traductions ne prennent pas en compte leur caractéristique différentielle.<sup>21</sup>

Dans la catégorie des signes bibliques intraduisibles, nous pouvons inclure aussi ceux qui peuvent être *écrits* (sans les voyelles), mais qui exigent (selon la tradition) d'être *lus différemment* (avec une graphie différente en marge). C'est le cas connu de YHVH, le nom de Dieu, qui doit se lire toujours « Adonaï » (Elohim chez Haroldo de Campos et chez Chouraqui et Dieu chez Roubaud). Mis à part ces détails matériels, il est connu que la Bible présente de nombreux cas d'intraduisibilité, les traducteurs se référant souvent aux *Septante*<sup>22</sup> pour en préciser un sens.

### **Traduction poétique de la Bible**

En fait, si nous pouvons évidemment percevoir dans les traductions examinées, et ce à différents niveaux, l'*encyclopédie* du traducteur (comme l'aurait dit un Umberto Eco<sup>23</sup>), nous pouvons également y inclure non seulement la poésie moderne et contemporaine française (et brésilienne en tant que mémoire de la littérature, Roubaud), non seulement la langue d'arrivée dans son état actuel mais également les théories du fait littéraire établies par les traducteurs eux-mêmes et qui accompagnent leur travail de traduction (en moindre mesure pour André Chouraqui).

Ce dernier, d'une façon plus apparente, illustre certains aspects de la « Tâche du traducteur », dans un rapport d'intertextualité (volontaire ou involontaire). Nous pouvons trouver dans sa traduction l'illustration de quelques principes benjamiens. : hébraïsation ; le privilège accordé à l'étymologie ; des références aux traducteurs littéralistes dans la tradition de la traduction religieuse (Aquila, traducteur de l'Ecclésiaste, postérieur aux Septante) qui donne souvent à sa traduction un sceau d'« étrangeté ». Mais l'aspect le plus frappant de la traduction AC est son attachement

à la tradition et à la religion juives, son désir de concilier la tradition avec une lecture à la fois poéticiste et moderne, ce qui amène Henri Meschonnic à dire à son propos : « le calque littéraire et linguistique, derrière son ostentation de retour à l'origine, théologise le texte selon un vague synchrétisme judéo-chrétien qui se révèle dans son vocabulaire religieux, comme dans ses arguments. » (HM, p. 249 – *Poésie sans réponse*, « Le calque dans la traduction »). Selon le critique, André Chouraqui produit le « mime d'un langage mystique juif », qui fait « juif ». En voici un extrait :

#### I : *Fumée des fumées*

1. Paroles de Qohélet, le fils de David, roi de Ieroushalaïm.
2. Fumée des fumées, dit Qohélet ; fumée de fumées, tout est fumée.
3. Quel avantage pour l'humain en tout son labeur,
4. Dont il a labeur sous le soleil ?
5. Un cycle va, un cycle vient ; en pérennité la terre se dresse.
6. Le soleil brille, le soleil décline ; à son lieu il aspire et brille là.
7. Il va au midi, il tourne au septentrion, il tourne,
8. Tourne et va, le souffle, et retourne sur ses tours, le souffle (...)

où nous trouvons le maintien du nom propre (écrit/non lu), des phrases elliptiques, inversions, un usage « litanique » de la répétition.

Chez HM, professeur, critique, traducteur et traductologue, une position littéraliste se dégage : son ambition est de saisir non le mot mais le « mouvement du mot dans l'écriture ». Nous ne citerons que quelques-uns de ses principes traductifs<sup>24</sup> : le rapport entre traduire et écrire, le rapport entre traduire et la théorie de la traduction, le décentrement du traducteur, l'homologie entre l'original et la traduction, l'inséparabilité de la forme et du sens, le rapport de concordance entre les deux textes (le marqué pour le marqué, non marqué pour non marqué, figure pour figure, non

figure pour non figure). C'est ainsi, fait remarquer Haroldo de Campos, que l'on remarque, dans sa traduction, le maintien de la pause final *sof pasuq*, par l'espace blanc, sans point, unité de souffle ; la pause d'hémistiche '*athnah*' ; des blancs pour séparer des segments du texte (accents), un blanc plus petit pour des accents secondaires. Par ailleurs, Henri Meschonnic tient compte du contexte littéraire, des travaux d'Ezra Pound, de la théorie benjaminienne du traduire.

## I.

I. Paroles du Sage fils de David roi  
dans Jérusalem

2

Buée de buées a dit le Sage buée de  
buées tout est buée

3

Quel profit pour l'homme  
Dans tout son effort

l'effort qu'il fera sous le soleil

4

Passe une époque et vient une époque  
et la terre à jamais demeure

5

Et le soleil s'est levé et le soleil s'est couché  
Et vers son lieu il  
aspire là il se lève

6

Il va vers le sud et tourne vers  
le nord Tourne tourne va le vent  
Et sur ses détours retourne e vent

Etc.

La traduction d'Henri Meschonnic s'efforce de suivre ses propres principes traductifs, (poétiques) de produire un texte à la place d'un texte, de privilégier la prosodie (le souffle) ainsi que l'organisation sonore de l'original, de maintenir les récurrences et parallélismes. Elle se veut poétique et non religieuse et contient un aspect « atemporel » (répétition de Et, et, et) dans une configuration « mallarméenne ». Elle s'éloigne toutefois de la poésie française contemporaine par rapport à laquelle l'auteur nourrit (et ne cache pas<sup>25</sup>) une irritation certaine, notamment vis-à-vis de poètes comme Philippe Jaccottet, André du Bouchet, Claude Royet-Journoud, Jean-Jacques Viton, Christian Prigent, Jacques Roubaud, Jean-Marie Gleize ... – tous très différents mais très représentatifs du panorama poétique français actuel – chez qui il perçoit différemment une néfaste tendance à la narrativité, l'usage des clichés, la pléthore adjectivale, l'adoration du signe, le manque d'originalité, l'abus du blanc... Bref, à la fois la « sacralisation » de la poésie et sa destruction par l'invasion de la prose. Or, pour Henri Meschonnic, nous le savons, la poésie est avant tout une affaire de rythme.

Sa traduction semble être en adéquation avec ses principes traductifs, « une visée vers une vision » (p. 134, *Les Cinq rouleaux*), mais si l'auteur se réclame d'une traduction poétique, son horizon d'attente est plus *moderne* (Baudelaire, Mallarmé) que *contemporain* et si référence est faite à Ezra Pound, nous ne trouvons pas, dans cette traduction homogène, le *dialogisme* signalé par James G. Williams (contraste des voix), qui se trouve davantage marqué chez Haraldo de Campos, comme nous allons le voir par la suite.

Bien qu'écrites dans des langues différentes, il nous semble pouvoir affirmer qu'aussi bien le *Qohélet* d'Haraldo de Campos que celui de Jacques Roubaud ont une teneur nettement poétique, marquée. Les deux poètes occupent, en effet, une place « centrale » dans leurs contextes littéraires respectifs. Tous deux ont une œuvre très importante en tant que poètes, traducteurs, critiques, et, à la différence d'Henri Meschonnic, leurs bibliographiques spécifiquement poétiques (traductions et poèmes) sont considérables.

En outre, si Haroldo de Campos est le traducteur d'Homère, Joyce, Mallarmé, Di Cavalcanti, Pound..., Jacques Roubaud<sup>26</sup> a traduit les *renga* japonais, les troubadours provençaux, Lewis Carroll, des poètes américains, entre autres.

Des différences toutefois les opposent sur le plan de l'horizon d'attente (contexte littéraire luso-brésilien moderne et la création du mouvement concrétiste pour l'un, tradition française et poésie contemporaine, appartenance au mouvement Oulipo, pour l'autre ; des cheminements historiquement différents) et sur les intentions.

Ainsi, chez Haroldo de Campos, la proximité avec l'original se fixe sur l'aspect formel et prosodique du texte biblique (respiration, rythmes, paronomases) et, à l'instar d'Ezra Pound, sur le mélange langagier de l'original (dialogisme) d'un ton oraculaire (N.Frye), langue écrite et du ton « colloquial », qui représente la voix de l'homme prédicateur. Par ailleurs, tout en « hébraïsant » le portugais, le poète entend respecter – contrairement à Henri Meschonnic – ce qu'il appelle les « rimes sémantiques » et qui correspondent à ce que Walter Benjamin considère être « le mode de visée » de l'original (*Darstellungsmodus*).

11. Palavras § de Qohélet filho de Davi §§  
rei § em Jerusalém
2. Névoa de nadas § O-que-Sabe §§  
névoa de nadas § tudo névoa-nada
3. Que proveito § para o homem §§§  
De todo o seu afã §§  
Fadiga de afazeres § sob o sol
4. Geração -que-vai § e geração-que-vem  
e a terra § durando para sempre

5. E o sol desponta § e o sol se põe §§§

E ao mesmo ponto §§

aspira § de onde ele reponta

6. Vai § rumo ao sul §§

e volve § rumo ao norte §§

Volve revolve § o vento vai §§

E às voltas revôlto § o vento volta<sup>27</sup> (...)

La traduction brésilienne est plus dense que celle d'HM et d'AC, les mots sous l'accent sont « pleins », différemment de la traduction d'Henri Meschonnic (où nous trouvons souvent l'article, le pronom ou la préposition avant le « souffle »<sup>28</sup>). Les assonances, parallélismes, paronomases sont bien mis en évidence (cf. 5 : *desponta, põe, ponto, onde, reponta*, avec les « rimes sémantiques » *desponta/reponta*, traduits par HM « s'est levé » deux fois). De même, au 6, tout le jeu en /v/, qui allitère avec « névoa-nada » (*hével-havalim*) et le jeu de : *vai/volve/volve/revolve/vai/voltas/revôlto/volta*, qui provoque un effet quasi-mimétique avec le souffle du vent. Poésie concrète, la traduction d'Haroldo de Campos allie l'aura biblique et la poésie ultra-contemporaine brésilienne.

Il nous reste quelques remarques à faire sur le même extrait dans la traduction de Jacques Roubaud qui est à la fois fluide et poétiquement condensée.

Contrairement à Henri Meschonnic et à Haroldo de Campos, Jacques Roubaud ne fait pas de paratexte à sa traduction, lequel est œuvre de l'éditeur de la Bible Bayard, Frédéric Boyer. Il fait partie des 47 traducteurs de cette nouvelle Bible qui entend diversifier les voix autant que peu se faire dans un rapport d'*isomorphisme* avec l'original, chose qui ne s'est jamais pratiquée en France.

Chez Jacques Roubaud, nous trouvons peu de propos « traductologiques » à l'exception de deux remarques importantes prononcées lors des Assises des Traducteurs

Littéraires en Arles de 1999 : en dehors de la traduction du *Quichotte* faite par Pierre Mesnard<sup>29</sup> (et encore !), une traduction qui lui paraît exemplaire est celle de Jacqueline Risset pour la *Divina Comedia* et dans laquelle la traductrice maintient l'essentiel (non pas les rimes, mais l'aspect « romanesque » du texte, préservant ainsi ce qui est l'essentiel). Ce faisant, elle applique le principe poundien du « make it new » : l'abolition de la distance qui nous sépare du texte original et la recréation d'un texte (poétique) lisible par les lecteurs d'aujourd'hui, nourris de littérature contemporaine : « L'effort de renouvellement, le make-it-newisme dirais-je, doit donc intervenir sur des composantes multiples du texte » (loc.cit.).

Or, la traduction de Jacques Roubaud privilégie la poéticité du texte original (rythme) dans une traduction à la fois condensée et énigmatique (le *dichten*, poundien) et se présente comme un poème contemporain. Elle refuse la traduction « lexicale » ou étymologique : celle dans laquelle « (...) au lieu de s'en tenir à des équivalents modernes des termes employés, on remontera, à l'aide de l'étymologie, aux racines, et on proposera des mots qui traduisent ces significations, considérées comme plus ancestrales, plus originaires, plus profondes, etc ». (loc. cit.).

1,1 Paroles de Qohélet  
 fils de David  
 roi  
 à Jérusalem

2 Vanité dit Qohélet  
 hével havalim  
*hével* dit Qohélet  
 tout est vain

3 Que reste-t-il à l'homme  
 de son travail

et de sa peine  
sous le soleil

- 4     Une génération vient  
      une génération va  
      et la terre  
      reste
- 5     Le soleil se lève  
      le soleil se couche  
      courant vers sa demeure  
      et se levant lui là
- 6     Vers le sud vers le nord  
      le vent souffle  
      le vent tourne  
      et revient sur ses pas (...)

Jacques Roubaud maintient la paronomase originale (*hével havalim*) et tout en proposant une traduction intralinguale assonante (tout est *vain*. Plus loin : 1, 14 « poursuite du *vent* »), il convertit le *symbolisant* en *symbolisé*, comme le préconise Walter Benjamin. De plus, avec l'emploi de mots simples, il en multiplie les sens : « Que *reste-t-il à l'homme* » ; « et la terre *reste* », dans une construction chiasmatique en écho. La traduction construit un système subliminal de correspondances, échos et parallélismes qui, à la lecture, ne se font pas remarquer comme procédés. Le choix d'un lexique dépouillé, quasiment abstrait, l'évitement du ton oraculaire entraîne une lecture rapide du texte et produit, de ce fait, l'effet du passage du temps, qui file comme le vent. De plus, l'usage systématique du passé composé (« j'ai vu », « je me suis dit », « j'ai donné... ») installe le texte dans la précarité du sujet de l'énonciation lui-même qui cesse d'être celui de l'autorité pour

devenir aussi mortel et éphémère que ceux qui l'entendent. Qohélet devient un parmi tous, non plus Celui-qui-Sait.

### **Remarques finales**

La retraduction apparaît ainsi comme tout à la fois nécessaire et inévitable pour le grand texte. En même temps elle ouvre un champ à la littérature comparée lui permettant de vérifier des hypothèses, d'étayer des arguments, d'affiner les notions de parallèle et d'horizon d'attente. Aussi bien permet-elle à la traductologie de saisir l'horizon traductif des différentes époques de la re-traduction tout en en définissant les canons poétiques et traductifs.

En diachronie, la comparaison et le parallèle entre différentes traductions de l'*Enéide*, par exemple, offre au chercheur la possibilité d'isoler le canon propre à une époque, la place des auteurs canoniques à l'intérieur du champ littéraire, leurs apports personnels et de vérifier, de siècle en siècle, les transformations subies par le grand texte.<sup>29</sup> En synchronie, il est aussi question de transformations qui varient de décennie en décennie, certes en moindre mesure, mais au travers desquelles nous pouvons saisir notre contemporanéité, lorsqu'il s'agit d'époques proches de nous.

Nous avons ainsi pu témoigner des subtils changements qui s'opèrent dans le *Qohélet*, qui devient, de texte autoritaire, hébraïsant, oraculaire et prophétique, progressivement un texte poétique à la mesure de l'homme contemporain.

Dans sa conférence de 1999, Jacques Roubaud a poussé son cri de poète : « On traduit comme on veut ».

Oui et non, dirions-nous, mais on n'échappe pas à son temps...

## Notes/ bibliographie

1. Walter Benjamin, « La Tâche du traducteur », trad. Maurice de Gandillac, *Mythe et Violence*, Denöel, Paris 1971 ; trad. Martine Broda, in *Po&sie*, n.55, Belin, Paris, 1<sup>er</sup> trimestre 1991.
2. Antoine Berman, *Les tours de Babel*, TTR, Mauvezin, 1985, p. 116.
3. André Paul, *Encyclopaedia Universalis*, « Les livres de la Bible ».
4. *La Bible de tous les temps*, Beauchesne, Paris, 1984-1989 ; André Paul, « De Bible à Bible, pour une histoire biblique », in *Le fait biblique*, Ed. du Cerf, Paris, 1979, pp. 151-177 ; N.H. Snaith, « Bible », in *Enclopaedia judaica*, vol.IV, col. 816-841.
5. Henri Meschonnic, *Les Cinq rouleaux*, Gallimard, Paris, 1970 ; André Chouraqui, *La bible hébraïque et le Nouveau Testament*, Desclée de Brouwer, Paris, 1974-1977 ; Haroldo de Campos, *Qohelet, O Que Sabe*, Ed. Perspectiva (SP), 1990 ; Jacques Roubaud, *Qohélet*, apud *Bible*, Bayard, Paris, 2001.
6. Cf. James G. Williams, « Proverbs and Ecclesiastes », apud *The Literary Guide to the Bible*, edited by Robert Alter and Frank Kermode, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1987, p.277.
7. Traduction Jacques Roubaud (avec Marie Borel, Jean L'Hour), que nous choisissons comme référence sauf cas contraire et que nous désignons comme traduction JR pour simplifier. Et qu'on peut comparer au passage traduit en portugais par Haroldo de Campos :

Fim da fala § tudo foi ouvido \$\$\$  
Teme a Elohim § e observa seus mandamentos §§  
Pois isto é § o todo do homem  
Que as obras todas §§  
Elohim § as julgará §

Todas por mais ocultas      \$\$\$

*Boas S e más<sup>30</sup>*

Où le texte acquiert presque une tonalité prophétique

8. loc.cit.

9. On sait que le texte biblique présente deux formes d'accent qui permettent de distinguer poésie et prose.

10. *Qohélet*, op.cit., p. 1658.

11. Question reprise par Albert Camus dans *Le Mythe de Sisyphe*, 1942.

12. Article sur « Ecclésiaste », *E.U.*.

13. Ainsi que le texte traduit par Henri Meschonnic, op.cit., et la traduction brésilienne de Haroldo de Campos.

14. Dans la première phrase, on reconnaît une sentence traditionnelle : la bonne réputation est un bien précieux et elle est associée à des qualités morales comme la discipline, la correction, l'expression modérée, le sérieux, le respect des traditions. Cette sentence rappelle les Proverbes (22 :1) mais la suite se présente comme une sorte de hiatus qui, selon le critique américain, provient d'un autre Qohélet, celui qui sait que la fin de tout est la mort. En fait, il y a ellipse (on fait tellement d'efforts pour en arriver là et puis on meurt et celui qui est mort est enfin délivré du sort qui attend celui qui vient de naître).

15. Jacques Roubaud avec d'autres traduisent toute la Bible (notamment *Lévitique*, *Nombres*, *Joël*, *Esther*) ce qu'André Chouraqui entreprend de faire seul. Henri Meschonnic traduit *Les Cinq rouleaux* (*Le Chant des chants*, *Ruth*, *Comme ou les Lamentations*, *Paroles du Sage-Esther*) et *Gloires* et Haroldo de Campos, *Bere'shit et Qohelet*.

16. On connaît l'importance du paratexte, voir Inès Oseki-Dépré, *Théories et pratiques de la traduction littéraire*, Armand Colin, février 1999, ou encore « La

subjectivité du traducteur », article paru dans *Traverses*, n. 2, Montpellier, 2001, « Langues en contact et incidences subjectives » (colloque international – 16-17 juin 2000).

17. « (...) *Não têm, de modo algum, a desmesurada ambição de restituir uma suposta « autenticidade » da língua original, nem do ponto de vista filológico, nem do ponto de vista hermenêutico. Não aspiram a repristinar nenhuma « verdade » textual. Não se nutrem de nenhuma ilusão « purista ».* » (p. 11) op.cit.

18. Notamment dans *Les Cinq rouleaux*, Gallimard, Paris, 1970 ; *Pour la poétique II*, Gallimard, Paris, 1973 ; *Poésie sans réponse (Pour la poétique V)*, Gallimard, Paris, 1978 ; *Poétique du traduire*, Verdier, Paris, 1999.

19. p.8, « Translatives» , *Change* n. 14, *Transformer-traduire*, Seghers-Laffont, Paris, février 1973.

20. Entre les VIIe et le IXe siècles, deux systèmes concurrentiels d'écriture ont coexisté, le palestinien et le babylonien mais la graphie actuelle (consonnes, voyelles) a pu être inspirée par les textes d'Origène.

21. D'autres signes sont non pas « intraduits », mais « intraduisibles ». C'est le cas de la voyelle « w » qui n'est pas un phonème à proprement parler, dans le sens où au signifiant /o/ correspondrait un signifié. Il s'agit d'un signifiant spécial qui commute avec zéro, mais qui signifie, « d'en haut » (du ciel) lorsqu'il est placé à gauche de la consonne et « d'en bas » (de la terre), lorsqu'il est placé à droite, utilisé pour définir la généalogie. Il désigne les Apôtres et leur origine (TWLDWT, TWLDT, TLDWT ou TLDT ne signifient pas la même origine ; le prophète Ismaël n'a aucun de ces signes dans son nom...) ; ce signe n'apparaît pas dans notre corpus. (Renseignements Philippe Cassuto, enseignant-chercheur hébreophone, Université de Provence).

22. Traduction grecque de la Bible qui prend son nom de la légende selon laquelle 70 traducteurs auraient traduit de façon identique en 70 jours, op.cit..

23. Voir la notion d'*encyclopédie* du lecteur (modèle), *Lector in fabula*, Editions Grasset, Paris, 1985.

24. Voir « Propositions pour une poétique de la traduction », in *Pour la Poétique II*, Gallimard, Paris, 1973.
25. Voir *Célébration de la poésie*, Verdier, Paris, 2001.
26. Paroles de Qohélet fils de David/roi à Jérusalem// Nébuleuse de néants dit Celui-qui-Sait /nébuleuse de néants tout nébuleuse-néant// Quel profit pour l'homme /De toute son labeur /fatigue d'affaires sous le soleil// Génération qui va et génération qui vient/ et la terre durant pour toujours// Et le soleil se lève et le soleil se couche /Et au même point /aspire d'où il se relève// Va vers le sud/ /et revient vers le nord /Revient retourne le vent va/ et ayant à faire revenu le vent revient (trad. littérale faite par nos soins).
27. « Le blanc des fins de vers accentue les inaccentuées *qu'une, je, comme*, en une véritable gestuelle de la parole. », Gérard Dessons à propos de « Légendaire chaque jour », poème d'Henri Meschonnic, *Dictionnaire de poésie de Baudelaire à nos jours*, PUF, Paris, 2001, p. 489. Si l'on compare les traductions d'*Esther* de HM et de JR, l'on pourra vérifier l'utilisation du même procédé pour le premier tandis que le second traduit le texte en prose (texte narratif), très différemment du *Qohélet*.
28. Voir Borges, *Fictions*, Folio, Gallimard, Paris, 1983, p. 41.
29. *Actes des Assises*, Actes Sud, Arles, 2000, p. 19 et sq.
30. Voir Oseki-Dépré, op.cit. et « Visages de Virgile », article paru dans *La Revue des deux mondes*, Paris, n.2, 2000 ; « Parallèle et horizon d'attente », *Revue de Littérature Comparée*, 2, Paris, 2001.

### **Quelques titres en traduction :**

#### **Haroldo de Campos :**

- *Cantares* de Ezra Pound, avec Augusto de Campos et Décio Pignatari, Rio de Janeiro, Service de Documentation-MEC, 1960
- *Panorama du Finnegans Wake* de James Joyce, avec Augusto de Campos, São Paulo, Comission de Littérature de l'État, 1962 (2e éd. complétée, Editora Perspectiva, 1971).
- *Poèmes de Maiakovski*, avec Augusto de Campos et Boris Schnaiderman, Rio de Janeiro, Editora Tempo Brasileiro, 1967 (2e édition, Editora Perspectiva, 1983).
- *Poésie russe moderne*, avec Augusto de Campos et Boris Schnaiderman, Rio de Janeiro, Editora Civilizaçao Brasileira, 1968 (2e édition, Editora Brasiliense, 1985).
- *Traduire et trobaire*, avec Augusto de Campos, São Paulo, Editora Papyrus, 1968.
- *Mallarmé*, avec Augusto de Campos et Décio Pignatari, São Paulo, Editora Perspectiva, 1974 (2e édition, Sao Paulo, Perspectiva, 1980).
- *Dante-Paradis* (Six chants), Rio de Janeiro, Editora Fontana/ Istituto Culturale Italiano di São Paulo, 1978.
- *Transblanco*, avec Octavio Paz (transcréation du poème *Blanco* et correspondance avec O.Paz) Rio de Janeiro, Editora Guanabara, 1985 (2e édition revue et augmentée, Siciliano, São Paulo, 1994).
- *Hagoromo*, transcréation de la pièce-poème du Théâtre Nô japonais, in Folha de São Paulo, 8.7.1989, publiée en volume, Estaçao Liberdade, São Paulo, 1993.

- *Qohélet/Celui-qui-Sait/Ecclésiaste* (transcription du poème Sapientiel à partir de l'hébreu), São Paulo, Editora Perspectiva, 1990.

- *Bere'shith : la scène de l'origine* (traduction de textes de la Genèse et du Livre de Job, accompagnés d'essais sur la poésie biblique), Editora Perspectiva, 1993.

- *Ménis, l'Ire d'Achille* (Chant 1 de l'*Illiade*, d'Homère) avec Trajano, Vieira, São Paulo, Editora Nova Alexandria, 1994.

- *Iliada*, vol.1, Hornière, Editora Mandarim, São Paulo, 2001.

### **André Chouraqui :**

3 *Le Cantique des Cantiques*, Desc1ée de Brouwer, Paris, 1950.

4 *Les Psaumes*, P.U.F, coll. Sinaï, Paris, 1956.

- *La bible Hébraïque et le Nouveau Testament*, 26 volumes, Desc1ée de Brouwer, 1974-1977.

- *L'Univers de la bible*, 10 tomes, Brépolis-Lidis, Paris, 1982-1989.

- *Le Coran*, traduction et commentaires, Laffont, Paris, 1990.

- *Le Pentateuque et les Quatre Evangiles*, traduits et commentés, Lattès, Paris, 1993.

- *Chronique de Baba*, 80 lettres d'Abraham Meyer, traduites du judéo-arabe, Jérusalem, 1998.

### **Henri Meschonnic :**

- *Les Cinq rouleaux*, Gallimard, Paris, 1970.

- *Jona et le signifiant errant*, Gallimard, 1981.
- *Gloires* (traduction des *Psaumes*), Desc1ée de Brouwer, 2001

### **Jacques Roubaud :**

- *Mono no aware : Le sentiment des choses* (cent quarante trois poèmes empruntés au japonais), Gallimard, 1970.
- *Renga*, (avec Octavio Paz, Charles tomlinson, Edoardo Sanguineti), Gallimard, 1971.
- *Vingt poèmes américains*, avec Michel Deguy, Gallimard, 1980.
- *Les Troubadours*, Seghers (anthologie bilingue), Paris, 1981
- *Témoignage*, de Charles Reznikoff, Hachette, P.O.L., Paris, 1981.
- *La Chasse au Snark*, de Lewis Carroll, Slaktine-Garance, Paris, 1981.
- *La reproduction des profils* de Rosmarie Waldrop, La Tuilerie Tropicale, Paris, 1991.

N.B. : Nous ne donnons ici que les titres des principales traductions des quatre auteurs, très prolifiques par ailleurs.