



**HAL**  
open science

# Les "questions hébraïques" dans la Correspondance de Jérôme de Stridon

Cécile Biasi

► **To cite this version:**

Cécile Biasi. Les "questions hébraïques" dans la Correspondance de Jérôme de Stridon. Littératures. Université Paul Valéry - Montpellier III, 2016. Français. NNT : 2016MON30025 . tel-01485904

**HAL Id: tel-01485904**

**<https://theses.hal.science/tel-01485904>**

Submitted on 9 Mar 2017

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# THÈSE

Pour obtenir le grade de  
Docteur

Délivré par **L'UNIVERSITÉ PAUL-VALÉRY**  
**MONTPELLIER 3**

Préparée au sein de l'école doctorale 58  
Et de l'unité de recherche C.R.I.S.E.S.

Spécialité : **ÉTUDES GRECQUES ET LATINES**

Présentée par **Mme Cécile BIASI**

**LES « QUESTIONS HÉBRAÏQUES » DANS LA  
CORRESPONDANCE DE JÉRÔME DE  
STRIDON**

Soutenue le 10 décembre 2016 devant le jury composé de

Mme Béatrice BAKHOUCHE, Professeur, Université Paul-Valéry, Montpellier 3  
Directrice de recherches

M. Carlos LÉVY, Professeur, Université de Paris IV Sorbonne      Président  
du jury, rapporteur

Mme Aline CANELLIS, Professeur, Université de Saint-Étienne  
Examinatrice

M. Jean-Marie AUWERS, Professeur, Université catholique de Louvain  
Examineur

Mme Katell BERTHELOT, Directrice de recherches, CNRS d'Aix-en-Provence  
Examinatrice

M. Régis COURTRAY, Maître de conférences, Université de Toulouse 2  
Examineur

# Thèse pour obtenir le grade de Docteur

Délivré par l'Université Paul-Valéry, Montpellier 3

Préparée au sein de l'école doctorale E58, au sein de l'unité de recherches  
C.R.I.S.E.S.

Spécialité : études grecques et latines classiques

Présentée par Madame Cécile BIASI

## Les « questions hébraïques » dans la Correspondance de Jérôme de Stridon

Soutenue le 10 décembre 2016 devant le jury composé de :

Madame Béatrice BAKHOUCHE, professeur, Université Montpellier 3	Directrice de recherches
Monsieur Carlos LÉVY, professeur, Université de Paris IV, Sorbonne	Président du jury, rapporteur
Monsieur Jean-Marie AUWERS, professeur, Université catholique de Louvain	Examineur
Madame Aline CANELLIS, professeur, Université de Saint-Étienne	Examinatrice
Madame Katell BERTHELOT, directrice de recherches, CNRS d'Aix-en-Provence	Examinatrice
Monsieur Régis COURTRAY, maître de conférences, Université de Toulouse 2	Examineur



## *Remerciements*

Au seuil de cette thèse, je tiens à remercier tout particulièrement ma directrice de recherches, Madame Béatrice BAKHOUCHE, pour sa patience, sa très grande disponibilité, ainsi que son aide inlassable tout au long de ces cinq dernières années.

Je remercie vivement les membres du jury pour avoir bien voulu éclairer de leurs remarques et de leur expertise les travaux que je leur ai soumis.

Un remerciement tout particulier au président du jury, Monsieur Carlos LÉVY, dont l'érudition m'a donné la possibilité d'approfondir avec profit ma réflexion.

Merci infiniment à Monsieur Jean-Marie AUWERS pour les documents qu'il a eu l'amabilité de me transmettre afin de compléter certains points de cette thèse.

Un grand merci à Madame Aline CANELLIS, pour m'avoir permis d'assister à son séminaire parisien, si intéressant et stimulant pour mes recherches.

## ***Résumé de thèse***

Avant même de se fixer définitivement à Bethléem, Jérôme effectue la visite systématique de la Palestine, dans son désir de connaître de façon approfondie et directe les lieux saints où a vécu le Christ. De même, son souci de parvenir à un savoir authentique sur les Écritures lui fait entreprendre l'apprentissage ardu de l'hébreu. Les premières lettres conservées de sa *Correspondance* datent de 380-381, années où l'auteur débute précisément, à Chalcis, son initiation à la langue de l'Ancien Testament. Les missives écrites ensuite reflètent les difficultés rencontrées par le *uir trilinguis* tout au long de sa révision des traductions courantes de la Bible à partir des originaux grecs et hébreux. Les questions posées par des correspondants cultivés et curieux d'en apprendre davantage sur le contenu de ces originaux sont également à l'origine de commentaires philologiques de la part du Stridonien. Les lettres constituent partant un excellent support de réflexion pour analyser les interactions entre culture-source et culture-cible en interrogeant les nombreuses difficultés de vocabulaire et d'interprétation auxquelles sont confrontés Jérôme et les exégètes cités par lui, lorsqu'il s'agit de passer du texte hébreu à ses versions grecques et latines. La présente étude s'intéresse aux questions d'hébreu contenues dans la *Correspondance*. La place faite à l'hébreu, dans les lettres, et jusque dans la forme épistolaire, amène à s'interroger sur la représentation singulière de la langue et de la culture hébraïques qui s'en dégage, ainsi que sur l'image de l'*interpres* liée à cette représentation. Les enjeux inhérents à la résolution de cette problématique sont importants, étant donné qu'ils renvoient à la fois à la manière dont la Bible hébraïque est appréhendée et traduite par Jérôme, aux catégories intellectuelles mises à contribution par l'épistolier pour répondre aux difficultés rencontrées, à la consolidation dogmatique de l'Église du IV<sup>e</sup> siècle, mais aussi à la question paradoxale de l'autorité du traducteur. L'examen minutieux des textes hébreux par Jérôme soulève une contradiction majeure entre la conception traditionnelle des rapports entre langues barbares et langues policées, et l'idéalisation d'une quête de l'*Hebraica ueritas*, mise sur le même plan que le voyage en Terre Sainte. Il s'agit dès lors de comprendre pourquoi et pour quoi un Occidental cultivé comme Jérôme s'est lancé dans la difficile traduction de la Bible à partir de l'hébreu. L'adoption d'un tel angle de réflexion mobilise des éléments historiques, historico-théologiques et linguistiques, puisqu'il faut tenir compte des relations entre juifs et chrétiens au IV<sup>e</sup> siècle. Afin de mettre en lumière puis de préciser ces enjeux, la présente analyse aborde, en premier lieu, la définition à nouveaux frais du profil intellectuel de Jérôme, en se plaçant, pour cela, dans une perspective de transmission des savoirs relatifs à la Bible hébraïque. Ce premier bilan conduit à envisager, en second lieu, la manière dont l'auteur de la *Correspondance* manie l'hébreu, et à mettre, de façon inédite, ce maniement en relation avec la structure des lettres et les stratégies rhétoriques et littéraires qui y sont déployées. En troisième lieu, nous avons cherché à comprendre quelle représentation de l'objet d'étude hébraïque se dégage du corpus étudié et comment Jérôme procède pour transformer cette représentation en source d'autorité, pour le dogme chrétien comme pour lui-même - paradoxalement, en tant que traducteur. La démonstration fait intervenir un concept central pour analyser la méthodologie hiéronymienne, celui d'ἵστορία. En croisant différentes approches en lien avec les questions d'hébreu, la présente analyse s'efforce de démontrer que la richesse de la *Correspondance* hiéronymienne est loin d'avoir été totalement épuisée par la recherche et que certains aspects, notamment l'interdépendance entre les perspectives philologique et idéologique, ont été encore assez peu approfondis.

## *Thesis Summary*

Even before settling permanently in Bethlehem, Jerome performs routine visit to Palestine, in his desire to know in depth and direct the holy places where Christ lived. Similarly, his concern to achieve a genuine know the scriptures him to undertake the arduous learning Hebrew. The first letters of his correspondence conserved dating from 380-381, years in which the author begins precisely at Chalcis, his introduction to the language of the Old Testament. The letters then written to reflect the difficulties faced by the father of the Vulgate throughout its review of the common translations of the Bible from Greek and Hebrew moose. The questions posed by cultivated and curious corresponding learn about the content of these moose are also the cause of philological comments from the Stridonien. The letters are therefore an excellent reflection of support for analyzing interactions between source culture and target-culture by interviewing many vocabulary difficulties and interpretation faced Jerome and the commentators cited by him, when it comes to spend Hebrew text to his Greek and Latin versions. This study is interested in Hebrew questions contained in the correspondence. The emphasis in Hebrew, in letters, and even in epistolary form, raises questions about the singular representation of the Hebrew language and the culture that surrounds it, and the image of 'interpres related to this representation. The challenges inherent in the resolution of this issue is important, since they relate both to how the Hebrew Bible is understood and translated by Jerome, the intellectual categories put to use by the letter writer to meet the challenges , the dogmatic consolidation of the fourth-century Church but also to the paradoxical question of the authority of the translator. The scrutiny of Hebrew texts by Jerome raises a major contradiction between the traditional conception of the relationship between barbarians and civilized languages, and the idealization of a quest for the Hebraica ueritas, put on the same plane as the trip to Earth Ste. It is therefore understand why and for what a Westerner grown as Jerome embarked on the difficult translation of the Bible from Hebrew. The adoption of such a reflection angle is mobilizing historical, historical-theological and linguistic, since we must consider the relationship between Jews and Christians in the fourth century. To highlight and clarify these issues, this analysis discusses, first, the definition anew intellectual Jerome profile by standing for this, with a view to transmitting knowledge related to the Hebrew Bible. This initial assessment leads to consider, second, how the author of mania Correspondence Hebrew, and putting in a new way, this handling in relation to the structure of letters and literary and rhetorical strategies that are are deployed. Third, we sought to understand what object representation of Hebrew study emerges from the corpus studied and how Jérôme proceeded to transform this representation source of authority for the Christian dogma as for himself - ironically, as a translator. The demonstration involves a central concept to analyze Jerome's methodology, that of ἱστορία. By combining different approaches related to the Hebrew issues, this analysis seeks to demonstrate that the wealth of Jerome's correspondence is far from having been fully covered by research and that some aspects, especially the interdependence philological and ideological perspectives were still fairly extensive.

**« Hebrew questions » in Saint Jerome's *Correspondence***



**Mots-clés :** Jérôme, correspondance, traduction, philologie, trilinguisme, questions hébraïques, *ueritas*, ἱστορία, *auctoritas*.

**Key words :** Jerome, correspondence, translation, philology, trilingualism, hebrew questions, *ueritas*, ἱστορία, *auctoritas*.

C.R.I.S.E.S.  
EA 4424  
UNIVERSITE PAUL-VALÉRY  
rue du Professeur Henri Serre  
34090 MONTPELLIER

## Table des matières

INTRODUCTION.....	16
PARTIE I :.....	24
LA CARRIÈRE PARADOXALE D'UN ÉPISTOLIER, CHRÉTIEN HÉBRAÏSANT ET LATIN BETHLÉEMITE.....	24
1. Les études et la formation de Jérôme : l'émergence de l'interprète des textes originaux. .26	
1.1. 347-374 : La période de formation. Des bases classiques à l'origine d'un parcours atypique.....	26
1.1.1. Donat, Marius Victorinus et la culture classique.....	26
1.1.2. Le modèle cicéronien de traduction.....	29
1.1.3. Le modèle cicéronien dans l'écriture épistolaire.....	36
1.2. 374-385 : Acquisition de connaissances complémentaires et / ou « spécialisées » et premiers travaux d'exégèse.....	39
1.2.1. L'influence des écrivains chrétiens contemporains ou antérieurs : Hilaire, Tertullien et Cyprien.....	39
1.2.2. Les maîtres : Apollinaire de Laodicée et Grégoire de Nazianze.....	47
1.2.3. Débuts et reconnaissance de l'expert biblique hébraïsant : la rivalité avec l'Ambrosiaster.....	50
1.3. 386-420 : Jérôme à la rencontre du texte biblique en langue hébraïque : un parcours intellectuel qui passe par l'installation en Terre Sainte et la rédaction de lettres.....	57
1.3.1. Travaux scientifiques préparatoires autour de l'hébreu.....	57
1.3.2. La révision des Écritures, œuvre maîtresse de Jérôme.....	61
1.3.3. Le κλέος du traducteur dans une période de controverses.....	65
2. Le point d'orgue de sa carrière : Jérôme traducteur à Bethléem.....	71
2.1. Le pèlerinage : retrouver les traces de l'Histoire sainte.....	71
2.1.1 Le voyage de Jérôme : pèlerinage et ascèse au IV <sup>e</sup> siècle.....	71
2.1.2. L'ἱστορία ou l'enquête en Terre Sainte.....	74
2.1.3. L'hommage hiéronymien à un historien juif, Flavius Josèphe.....	77
2.2. L'apport intellectuel du voyage d'études en Orient : sur les traces des savants grecs .....	80
2.2.1. Didyme l'Aveugle et la bibliothèque de Césarée.....	80
2.2.2. Les Alexandrins et la culture juive.....	81
2.2.3. Modèles et contre-modèles dans le domaine interprétatif.....	84
2.3. La philologie comme acquis principal : quand la Correspondance de Jérôme récrit les Ἐξαπλοί d'Origène.....	93
2.3.1. L'influence philologique d'Origène.....	93
2.3.2. La réappropriation des Ἐξαπλοί.....	96
2.3.3. L'intermédiaire des révisions juives : Aquila, Symmaque et Théodotion.....	99
3. Jérôme aux prises avec les relations paradoxales des juifs et des chrétiens de son temps .....	102
3.1. Le point sur l'origine de la religion chrétienne et de ses rapports avec le judaïsme .....	102
3.1.1. Les relations entre l'Église et la Synagogue au IV <sup>e</sup> siècle.....	102

3.1.2. La question de la judéo-christianité.....	104
3.1.3. Deux religions distinctes.....	109
2.2. Le IVe siècle, une période de tensions entre juifs et chrétiens.....	112
2.2.1. Jérôme dans l'anti-judaïsme du IVe siècle.....	112
2.2.2. Les représentations du juif dans la Correspondance et la figure du déicide...118	
2.2.3. L'appropriation de l'hébreu : un but polémique clairement avoué.....	120
3.3. Malgré tout, des traditions de contact avec le judaïsme assumées et relayées par Jérôme.....	123
3.3.1. L'héritage africain de Tertullien.....	123
3.3.2. La mouvance orientale dans le divorce entre Synagogue et Église.....	126
3.3.3. Un recours paradoxal à la tradition hébraïque.....	130
PARTIE II : .....	138
L'ÉCLAIRAGE SINGULIER DE LA CORRESPONDANCE SUR LE MANIEMENT DE L'HÉBREU PAR JÉRÔME.....	138
1. La Correspondance, carnet de bord du traducteur : étude à nouveaux frais de la compétence hiéronymienne en hébreu.....	139
1.1. Réflexions de Jérôme pour analyser les difficultés rencontrées lors de l'apprentissage et de la traduction.....	142
1.1.1. Une entreprise originale et difficile : la méthode d'apprentissage de Jérôme.142	
1.1.2. Le génie des langues et les différences de mentalités véhiculées par les langues .....	144
1.1.3. La Correspondance, reflet des hésitations du traducteur.....	151
1.2. Les efforts de Jérôme.....	153
1.2.1. La modernité de la réflexion philologique de Jérôme.....	153
1.2.2. Connaître la culture juive.....	158
1.2.3. Adéquation de la traduction avec le référent et son signifié.....	160
1.3. Des inexactitudes et des erreurs mais une compétence en progrès.....	164
1.3.1. Des connaissances parfois insuffisantes.....	164
1.3.2. Des reconstitutions parfois hasardeuses.....	173
1.3.3. Des erreurs d'analyse grammaticale.....	177
2. Le statut du trilinguisme dans l'écriture épistolaire.....	181
2.1. Les critères antiques de définition de la lettre et les enjeux du plurilinguisme.....	181
2.1.1. La diversité de la forme épistolaire.....	181
2.1.2. Les pièces consacrées à l'hébreu et l'organisation de la lettre.....	183
2.1.3. Au delà de l'aspect ornemental du grec, les moyens d'un discours en tension inclus dans le sermo.....	185
2.2. Les chrétiens et l'art épistolaire : exclure et intégrer par les questions d'hébreu...193	
2.2.1. « L'autre moitié du dialogue » : le dialogue des polyglottes.....	193
2.2.2. La représentation du destinataire ou l'éloge de l'eruditio.....	198
2.2.3. L'auto-représentation de Jérôme dans ses lettres : la supériorité de l'expert en langues bibliques.....	202
2.3. Un épistolier trilingue : la relation entre grec et hébreu.....	209
2.3.1. Des outils pour l'analyse littéraire et théologique des textes à traduire.....	210
2.3.2. Défense des études hébraïques et éloquence judiciaire.....	215
2.3.3. Le grec comme medium pour approfondir la compréhension de l'hébreu.....	217
3. L'insertion de l'Hebraica ueritas dans un argumentaire épistolaire contre la version des LXX.....	221
3.1. La définition de l'Hebraica ueritas selon la Correspondance et ses enjeux.....	221

3.1.1. Définition du concept .....	221
3.1.2. Veritas du texte inspiré vs faillibilité du texte traduit : la version des LXX en question.....	223
3.1.3. Hébreu et citations néotestamentaires de la Bible juive vs version des LXX	226
3.2. Jérôme et les LXX : historia vs prophetia.....	232
3.2.1. Les versions scripturaires antérieures à la traduction de Jérôme et leur autorité .....	232
3.2.2. Jérôme et Augustin d'Hippone ou la question de l'autorité .....	236
3.2.3. Le « malentendu » avec Augustin d'Hippone concernant le nouveau canon. .	247
3.3. La Correspondance et les enjeux liés à la défense d'un canon biblique aligné sur le modèle hébreu.....	250
3.3.1. Quand juifs et chrétiens se disputent les textes saints : la fixation des canons respectifs.....	250
3.3.2. La défense d'un canon sur le modèle juif.....	256
3.3.3. De l'autorité du grec à celle de l'hébreu : des enjeux philosophiques aux enjeux philologiques.....	259
PARTIE III : .....	271
LA CORRESPONDANCE, UN ESPACE LITTÉRAIRE OÙ L'HÉBREU « FAIT QUESTION ».....	271
1. La présence de « questions hébraïques » dans la Correspondance.....	273
1.1. Les indices formels.....	273
1.1.1. Le style épistolaire à l'épreuve des questions d'hébreu.....	273
1.1.2. Recherche de l'Hebraica ueritas : les Quaestiones sont en germe dans la Correspondance.....	279
1.1.3. Les « questions » de traduction.....	282
1.2. L'inscription dans une tradition juive d'interprétation.....	286
1.2.1. Un auteur immergé dans les traditions juives.....	286
1.2.2. L'influence du modèle exégétique juif.....	289
1.2.3. Un héritage hébraïque : l'importance de la « lettre » pour comprendre l'« esprit ».....	292
1.3. Les traditions juives dans les « questions hébraïques sur la Genèse » de la Correspondance.....	297
1.3.1. Le récit de création.....	297
1.3.2. Le nom d'Élohim : une réponse philologique à une question théologique....	307
1.3.3. Les autres passages de la Genèse.....	311
2. Une représentation de l'hébreu par Jérôme épistolier : entre mépris et admiration.....	315
2.1. La langue rêvée : l'hébreu, langue de Dieu ? .....	315
2.1.1. Initium oris : l'hébreu langue des origines dans la Correspondance de Jérôme ? .....	316
2.1.2. Le pouvoir spirituel des lettres hébraïques.....	321
2.1.3. Veritas et autorité de l'étymologie.....	324
2.2. La langue barbare : l'hébreu, langue des Hebraei.....	326
2.2.1. La langue d'une gens inimica .....	326
2.2.2. Le labeur et la peine, thèmes récurrents.....	327
2.2.3. Un Latin, juge de l'hébreu.....	331
2.3. La Correspondance, antichambre du passage de témoin entre hébreu et latin : la tentation d'hébraïser ?.....	333
2.3.1. La « Bible » hiéronymienne selon la Correspondance.....	333

L'hébreu et l'art de citer.....	335
Une « Bible » iuxta Hebraeos ?.....	339
2.3.2. La Correspondance et l'élaboration d'une nouvelle langue sacrée.....	348
2.3.3. Le stilus Christianus, un style hébraïsant ?.....	352
3. Questionner l'hébreu pour affirmer un dogme et une auctoritas personnelle.....	357
3.1. Une démarche d'historien pour cautionner la lecture chrétienne des textes saints.....	357
3.1.1. Une ἱστορία philologique comme garant de la qualité d'interprétation.....	357
3.1.2. Le témoignage des juifs dans l'enquête christologique.....	363
3.1.3. Un voyage symbolique au plus près du texte saint .....	366
3.2. Les bénéfices de l'ἱστορία symbolique ou la portée spirituelle de la réappropriation de l'hébreu.....	367
3.2.1. D'un nom hébreu à l'autre, des itinéraires symboliques.....	367
3.2.2. Les études hébraïques, une question de salut éternel : les exempla féminins.....	369
3.2.3. Le paysage en ruines du judaïsme.....	374
3.3. De l'auctoritas des originaux à celle du traducteur.....	378
3.3.1. L'hébreu : un débat in angulo monasterii ?.....	378
3.3.2. Des « bibliothèques en circulation » pour promouvoir les travaux du traducteur .....	380
3.3.3. La « question » de l'auctoritas du traducteur.....	392
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	405
ANNEXES.....	424
LA BIBLE HÉBRAÏQUE.....	425
LA BIBLE EN GREC.....	428
LA BIBLE EN LATIN.....	430
L'EMPIRE À L'ÉPOQUE DE JÉRÔME DE STRIDON.....	432
JÉRÔME EN PALESTINE.....	433
BIBLIOGRAPHIE.....	436
INDEX.....	463

## INTRODUCTION

La recherche a depuis longtemps mis en évidence la variété et l'éminence des qualités littéraires qui se manifestent dans la *Correspondance* hiéronymienne<sup>1</sup>. Une telle aptitude de l'épistolier à assumer successivement plusieurs identités d'écrivain - polémiste, satiriste, exégète biblique, directeur de conscience, pour n'en citer que quelques-unes - implique, corollairement, une grande diversité des lettres sur le plan thématique. Certains thèmes font leur apparition au fil de la carrière et du parcours intellectuel de l'auteur. C'est ce qui se produit pour les questions d'hébreu, dont les premiers avatars se trouvent dans les *Ep.* XVIII A et B et XXI. En effet, ces missives correspondent à deux développements limités sur les *Sérafim* d'Isaïe et à l'explication de la Parabole du Fils prodigue, inspirés par l'expérience acquise auprès des maîtres d'Antioche et de Constantinople, Apollinaire et Grégoire. Les écrits suivants feront la part de plus en plus belle aux explications philologiques. La nouveauté de la démarche est d'autant plus remarquable que, parmi les auteurs chrétiens, aucun n'avait jusque là entrepris d'apprendre, à proprement parler, la langue hébraïque, pas même Origène ou Tertullien. Or, dans le cadre de la philologie sacrée et des études bibliques, Jérôme ne se contente pas, pour sa part, de posséder le grec mieux que la majorité de ses contemporains latins ; il acquiert une compétence particulièrement rare en devenant aussi hébraïsant. Malgré tout, le Stridonien ne se montre guère bienveillant envers les juifs, quoi qu'il leur doive sur le plan intellectuel ; il considère nombre de leurs commentaires comme erronés, leur reproche d'être un peuple « à la nuque raide », ennemi irréconciliable des chrétiens, combat leur point de vue dans les termes les plus vifs, déchaîne contre ces adversaires imprécations et malédictions, prend plaisir à leurs maux, utilise, enfin, contre eux les connaissances qu'ils lui ont transmises. C. Howell Toy et S. Krauss, les rédacteurs de l'article « Jerome Eusebius Hieronymus Sophronius » dans la *Jewish Encyclopedia*, ne s'y trompent guère au demeurant, puisqu'ils posent ce verdict sans appel en guise de conclusion à l'article consacré à Jérôme :

Thus Jews and Christians agree that he is eminent only for his scholarship, and not for his character<sup>2</sup>.

Les vingt dernières années fournissent une riche moisson d'articles et d'ouvrages axés sur la problématique générale de la traduction des textes religieux : dans les années 1990, D. Robinson consacre son attention aux théories classiques de la traduction de Cicéron à Aullu-Gelle<sup>3</sup> et J. Powell aux traductions effectuées par Cicéron à partir du grec<sup>4</sup>. Plus récemment, plusieurs contributions étudient la transmission des textes religieux au I<sup>er</sup> millénaire<sup>5</sup>, tandis que d'autres mettent en évidence le lien qui unit traduction et identité, comme l'article de A. Serban, « Enjeux et défis de la traduction des textes religieux : prolégomènes à une étude des choix identitaires en Transylvanie »<sup>6</sup> et l'ouvrage de

---

1C. FAVEZ, 1958 : 23.

2Cf. art. « Jerome Eusebius Hieronymus Sophronius », dans C. ADLER (dir.), 1901 : 115-118.

3D. ROBINSON, 1992.

4J. POWELL, 1995 : 273-300.

5B. BAKHOUCHE ; P. LE MOIGNE (éd.), 2007.

6A. SERBAN, 2009.

L. V. Rutgers, *Making Myths : Jews in Early Christian Identity Formation*<sup>7</sup>. La recherche fait une large place à l'épistolographie antique. Pour ne citer que les travaux les plus récents, deux séries de colloques reviennent sur la question : les colloques internationaux *Epistulae Antiquae*, notamment le plus récent *Epistulae Antiquae IX*, « L'épistolaire antiques et ses prolongements européens : conseiller, diriger par lettres » (Université François-Rabelais, Tours, 8-10 avril 2015), et le XXXII<sup>e</sup> colloque international « L'Étude des correspondances dans le monde romain de l'Antiquité classique à l'Antiquité tardive : permanences et mutations », de l'Université Lille 3, les 20-22 novembre 2008. L'art épistolaire hiéronymien a, plus précisément, été étudié en détail, comme l'illustrent les travaux de A. Canellis, notamment « La Lettre selon saint Jérôme. L'Épistolarité de la correspondance hiéronymienne »<sup>8</sup>, « Les Premières Lettres exégétiques de saint Jérôme »<sup>9</sup>, « Une amitié par lettres et ses aléas : la correspondance entre Paulin de Nole et Jérôme »<sup>10</sup>, ainsi que les travaux d'A. Cain, entre 2005 et 2009, notamment « In Ambrosiaster's Shadow : A Critical Re-evaluation of the Last Surviving Letter-exchange between Pope Damasus and Jerome »<sup>11</sup>, *The letters of Jerome : asceticism, biblical exegesis, and the construction of Christian authority in late antiquity*<sup>12</sup>, « Jerome's Epitaphium Paulae : Hagiography, Pilgrimage, and the Cult of Saint Paula »<sup>13</sup>. Certaines lettres de la *Correspondance* hiéronymienne constituent un écho direct d'un véritable cours dispensé à Bethléem, de sorte que la pédagogie du Stridonien fait l'objet de nombreuses études depuis au moins soixante ans<sup>14</sup>. Plusieurs chercheurs reviennent également sur l'échange épistolaire qui tient en relation Augustin d'Hippone et le moine de Bethléem, jusqu'à la mort de ce dernier, en insistant sur la mésentente supposée de ces deux personnalités de la jeune Église : B. Grière, dans son article « Augustin et Jérôme : une correspondance tumultueuse »<sup>15</sup>, et, plus récemment, C. Fry, dans les *Lettres croisées de Jérôme et Augustin*<sup>16</sup>. Aucune étude ne nous paru cependant aborder l'épistolarité en la rapportant à la problématique du maniement de l'hébreu par le Stridonien.

La formation de Jérôme à l'hébreu fait l'objet de travaux depuis 1934<sup>17</sup>. Les compétences du moine de Bethléem dans le domaine de la langue et de la culture hébraïques sont, par ailleurs, au cœur de débats virulents. La question qui se pose de manière récurrente dans la recherche est celle de savoir quel crédit accorder aux affirmations de Jérôme relatives à une connaissance de première main de l'exégèse juive. Très tôt, G. Bardy met en doute ces assertions et avance qu'en réalité, le moine de Bethléem n'aurait fait que démarquer les travaux des savants grecs, notamment Origène et Eusèbe<sup>18</sup>. Si l'on accepte un tel postulat, il faut inférer que les seuls atouts du Stridonien se résument à sa maîtrise du grec, à une grande familiarité avec les œuvres des auteurs hellénophones - qu'il a même pu traduire personnellement -, et à ses séjours en Syrie et en Asie Mineure. Finalement, Jérôme feindrait d'avoir appris le contenu des traditions d'interprétation juives par l'intermédiaire d'*Hebraei* et

---

7L. V. RUTGERS, 2009.

8A. CANELLIS, 2002 : 311-332.

9A. CANELLIS, 2004 : 365-384.

10A. CANELLIS, 2006 : 215-232.

11A. CAIN, 2005 : 257-277.

12A. CAIN, 2009.

13A. CAIN, 2010 : 105-139.

14Cf. C. FAVEZ, 1948 : 175.

15B. GRIÈRE, 1997 : 21-33.

16C. FRY (éd.), 2010.

17G. BARDY, 1934 : 145-64.

18G. BARDY, 1934 : 145-64.



entretiendrait par là artificiellement sa réputation d'« homme de terrain ». Malgré tout, sur le plan de la compétence linguistique, G. Bardy se montre, sans réserve, élogieux envers le moine de Bethléem. La mise en doute la plus radicale de la parole de Jérôme se trouve dans les travaux déjà anciens de P. Nautin<sup>19</sup>. Selon P. Nautin, l'auteur des *Quaestiones* n'a qu'une faible teinture d'hébreu et ses connaissances sont trop minces pour lui permettre de s'émanciper de ses prédécesseurs grecs. Quant à la version latine de la Bible revue à partir de l'original hébraïque, elle ne consisterait ni plus ni moins qu'en une traduction remaniée tirée des *Ἑξάπλοί* d'Origène. Dans ces conditions, la *Correspondance* - en particulier les lettres échangées avec le pape Damase I<sup>er</sup> - ne serait que pure fiction ; il s'agirait essentiellement de donner plus de poids aux remarques de l'auteur sur le texte biblique. Dans le domaine des études juives, en revanche, la recherche penche en faveur de la réalité des contacts de Jérôme avec des membres de la communauté juive et plaide pour la solidité de ses compétences linguistiques<sup>20</sup>. Plus récemment, T. Kato, argumente dans le sens d'une originalité de l'exégèse hiéronymienne ainsi que d'une compétence réelle en hébreu, en s'appuyant sur l'analyse de sept textes, en particulier l'*Ep. LVII* ou *Liber de optimo genere interpretandi*, traité écrit vers 395<sup>21</sup>. Dans ces passages, Jérôme étudie la source des citations vétérotestamentaires présentes dans le Nouveau Testament<sup>22</sup>. Plusieurs études évoquent en fait partiellement l'utilisation de l'hébreu par Jérôme : P. Antin, dans *Essai sur saint Jérôme*<sup>23</sup>, dans *Touches classiques et chrétiennes juxtaposées chez saint Jérôme*<sup>24</sup> ; Y-M Duval dans *Jérôme entre l'Occident et l'Orient*<sup>25</sup> ; R. Courtray, dans *Prophète des temps derniers. Jérôme commente Daniel*<sup>26</sup>. Bien souvent, de surcroît, les mots hébreux ne sont pris en considération que dans le cadre restreint d'une étude thématique, par exemple une étude centrée sur le livre de la Genèse - livre pour lequel Jérôme a rédigé lui-même, dans le *Liber Hebraicarum Quaestionum in Genesim* une série de remarques lexicales. On retiendra ainsi les ouvrages de J. Barr, « The Image of God in the Book of Genesis - a Study of Terminology »<sup>27</sup>, A. Kamesar, *Jerome, Greek Scholarship and the Hebrew Bible : A Study of the Quaestiones Hebraicae Genesim*<sup>28</sup>. M. Graves aborde pour sa part la réflexion hiéronymienne sur l'hébreu sous un angle grammatical et philologique<sup>29</sup>, mais, malgré tout, la plupart du temps, la pratique hiéronymienne de l'hébreu et la notion d'*Hebraica ueritas* sont appréhendées au prisme de la doctrine chrétienne, au détriment de la dimension proprement scientifique. C'est le cas dans les études menées par P. Jay, *L'Exégèse de saint Jérôme d'après son Commentaire sur Isaïe*<sup>30</sup>, « Jérôme et la pratique de l'exégèse »<sup>31</sup>, *Jérôme, lecteur de l'Écriture*<sup>32</sup> ; et dans certains ouvrages de Y.-M. Duval, *L'Affaire Jovinien. D'une crise de la société romaine à une crise de la pensée chrétienne à la fin du IV<sup>e</sup> et au début du V<sup>e</sup> siècle*<sup>33</sup>. En fin de compte, la manière dont le Stridonien perçoit et utilise l'hébreu ne fait pas partie du propos de ces auteurs.

---

19P. NAUTIN, 1986 : 305-315.

20J. BRAVERMAN, 1978 ; B. KEDAR-KOPFSTEIN, 1968.

21T. KATO, 2013 : 289-292.

22Désormais NT.

23P. ANTIN, 1951.

24P. ANTIN, 1960.

25Y.-M. DUVAL, 1988.

26R. COURTRAY, 2009.

27J. BARR, 1968-69 : 11-26.

28A. KAMESAR, 1993.

29M. GRAVES, 2007.

30P. JAY, 1985.

31P. JAY, dans J. FONTAINE ; C. PIETRI (éd.), 1986.

32P. JAY, 1998.

33Y.-M. DUVAL, 2003.

Concernant la contextualisation du retour hiéronymien aux sources, enfin, l'hellénisme est le plus souvent abordé isolément dans les travaux relatifs au moine de Bethléem, comme en témoignent, par exemple, des articles comme ceux de P. Jay, « Jérôme auditeur d'Apollinaire de Laodicée à Antioche »<sup>34</sup>, et de G. Bardy, « Saint Jérôme et la pensée grecque »<sup>35</sup>. Lorsqu'ils sont étudiés dans leur rapports, judaïsme et hellénisme ne font pas l'objet d'une prise en compte dans l'œuvre particulière de Jérôme. Il en va ainsi des articles et ouvrages généraux de J. S. O'Leary, « The Recuperation of Judaism »<sup>36</sup>, E. Grypeou et H. Spurling, *The Exegetical Encounter Between Jews and Christians in Late Antiquity*<sup>37</sup>. Les quelques exemples d'analyses portant sur l'effort de *translatio* de l'hébreu vers le grec sont dus à A. J. Kamesar, *Greek Scholarship and the Hebrew Bible : A Study of the Quaestiones Hebraicae Genesim*<sup>38</sup> et à A. Léonas, *L'Aube des Traducteurs. De l'hébreu au grec : traducteurs et lecteurs de la Bible des LXX (III<sup>e</sup> siècle avant J.-C.-IV<sup>e</sup> siècle après J.-C.)*<sup>39</sup>. En revanche, pendant les dernières décennies, le nombre de publications sur les juifs et les chrétiens dans l'Antiquité tardive a connu un essor considérable et plusieurs conférences scientifiques ont été organisées. De nombreuses disciplines - NT, christianisme ancien, patristique, judaïsme ancien et Talmud - ont concentré leur attention sur ce sujet<sup>40</sup>. Bien que les écrits de certains auteurs chrétiens mentionnent les traditions juives, aucune œuvre n'égale celle de Jérôme par le nombre et la fidélité des citations. L'apport midrashique n'a malheureusement pas encore été pleinement analysé et les chercheurs n'ont que récemment commencé à étudier cet aspect. Les œuvres hiéronymiennes ont une valeur documentaire quasiment nulle concernant le statut politique des juifs de Palestine, leur vie sociale, leur organisation, leurs conceptions religieuses ou leurs espérances messianiques. Elles pourraient cependant être appréhendées sous l'angle des relations des membres de la communauté juive avec les Pères de l'Église chrétienne. En conséquence, à la lumière de cet état de la recherche, nous nous proposons d'aborder l'étude des questions d'hébreu contenues dans la *Correspondance* en nous demandant dans quelle mesure l'usage que Jérôme fait de l'hébreu, dans la forme épistolaire, contribue à construire une représentation singulière de la langue et de la culture hébraïques, et, au delà, une image particulière de l'*interpres* qui les appréhende.

Si nous avons retenu les lettres comme objet d'études, c'est que leur lecture permet un balayage de toutes les autres œuvres hiéronymiennes. La *Correspondance* est, de fait, à la croisée des activités de l'auteur, ce qui nous permettra, au cours de notre développement, de faire allusion, de façon transversale, à l'ensemble de la production littéraire du Stridonien. La *Correspondance* n'est pas uniquement au cœur de cette production littéraire ; elle est aussi au cœur du contexte géo-politique et des querelles du temps. Or, une traduction ne prend tout son relief que si l'on considère l'arrière-plan dans lequel elle s'inscrit. Le choix des textes à traduire ou à retraduire, ainsi que celui des stratégies qui seront utilisées pour réaliser les traductions, sont dictés par un ensemble complexe de facteurs qui vont bien au delà des textes mêmes. À ce titre, l'analyse des lettres hiéronymiennes, écrites quasiment au jour le jour, en concomitance avec le travail de révision des versions latines, se révèle des plus éclairantes pour connaître le contexte qui baigne et influence ce travail. Notre angle d'approche nous

34P. JAY, 1974 : 36-41.

35G. BARDY, 1953 : 337-362.

36J. S. O'LEARY, dans G. DORIVAL ; A. LE BOULLUEC (éd.), 1995.

37E. GRYPEOU et H. SPURLING, 2009.

38A. J. KAMESAR, 1993.

39A. LÉONAS, 2007.

40P. LANFRANCHI ; J. VERHEYDEN (éd.), 2016.

offre l'opportunité de remettre à l'honneur des sources qui présentent une société en pleine restructuration de son identité. Car la *Correspondance* hiéronymienne est une correspondance authentique<sup>41</sup>. Au sein de cette œuvre, nous avons isolé un corpus d'une cinquantaine de lettres, en nous fondant sur l'existence d'un rapport thématique avec la problématique de l'hébreu. Plus concrètement, certaines balises particulières ont été circonscrites afin de mener à bien notre programme de recherche : nous nous limitons effectivement aux lettres consacrées au commentaire exégétique et philologique de passages vétérotestamentaires, et à celles qui abordent directement les questions de traduction. La plus ancienne de ces missives, l'*Ep.* XVIII, rédigée en 380-381, est contemporaine des premières expériences ascétiques de l'auteur au désert de Chalcis et de sa rencontre avec le cercle de patriciennes réuni autour de la veuve Marcella ; la plus récente, l'*Ep.* CXL, de 414 ; elle est postérieure de quatre ans au sac de Rome par Alaric et contemporaine de la lutte de Jérôme contre l'hérésie pélagienne. On repère plusieurs types de lettres au sein du corpus ainsi délimité. Dans une première proposition de taxinomie, nous distinguerons provisoirement deux séries de missives : celles qui satisfont à l'exigence classique de *breuitas*, et celles que l'auteur ou ses correspondants qualifient de *libri*, à côté du terme général d'*epistula*. La première série de lettres, conformes à l'idéal de concision cicéronien, comporte deux sous-catégories. La plus représentée, tout d'abord, est celle qui regroupe les réponses de Jérôme à des questions portant sur des points ardu du texte saint. Il s'agit de l'*Ep.* XX à Damase sur le mot *hosanna*, l'*Ep.* XXI à Damase où l'auteur fournit une exégèse sur la Parabole du Fils prodigue, l'*Ep.* XXV à Marcella sur la signification en hébreu des dix noms divins, l'*Ep.* XXVI à Marcella sur les noms hébreux intraduits dans les éditions bibliques en usage, l'*Ep.* XXVIII à Marcella proposant une interprétation du mot *diapsalma* trouvé dans le Psautier, l'*Ep.* XXIX à Marcella sur les noms *éfod* et *térafim*, l'*Ep.* XXX à Paula où Jérôme dévoile la signification littérale et mystique de l'alphabet hébreu, l'*Ep.* XXXIV à Marcella qui constitue une brève exégèse du Psaume 126, l'*Ep.* XXXVII à Marcella où l'épistolier critique et rectifie le commentaire de Rhéticius d'Autun sur le Cantique des Cantiques, et l'*Ep.* LXXII au prêtre Vitalis traitant de plusieurs passages difficiles de la Bible. L'identité des destinataires est éminemment significative : la figure de Marcella, qui domine ces échanges, mais également celle de Paula, renvoient au cénacle de l'Aventin rassemblé autour de Jérôme pour la *lectio diuina*. Le pape Damase est, pour sa part, le commanditaire de la révision biblique entreprise par le Stridonien, ce qui explique son intérêt pour les questions de traduction. Le style des réponses hiéronymiennes, volontiers elliptique et concentré, se rapproche de celui du *Liber Hebraicarum Quaestionum in Genesim*, où l'auteur se livre à un exercice comparable, comme nous aurons l'occasion de le démontrer au cours de notre développement. Ensuite, plusieurs lettres engagées font intervenir la thématique de la traduction à partir des originaux, qu'il s'agisse de promouvoir une vie consacrée à l'étude et à l'approfondissement des Écritures, comme dans l'*Ep.* XLVI adressée à Marcella où sont vantés les mérites du voyage en Terre Sainte à travers une évocation de toponymes scripturaires aux étymologies signifiantes, l'*Ep.* LII à Népotien qui fait la promotion de l'idéal de vie du clerc et du moine, et l'*Ep.* LIII à Paulin sur l'étude des Écritures ; ou qu'il s'agisse de défendre le parti-pris méthodologique lui-même, comme dans l'*Ep.* XXVII à Marcella où l'auteur justifie sa retraduction du NT sur le grec. Des missives dues au calame d'Augustin d'Hippone rendent compte en effet de la polémique suscitée par le choix du retour aux sources : dans les *Ep.* LVI et CIV, l'évêque déconseille à Jérôme de réviser les Écritures à partir des originaux et dans l'*Ep.* CXVI il s'étonne que les juifs aient eu

---

41De petites collections ont vraisemblablement été rassemblées par l'auteur lui-même, comme le suggère la notice du *De Viris illustribus*, 135. La suite du processus demeure en soi un champ d'études encore largement en friche.

la possibilité de falsifier les versions de la Bible utilisées par les chrétiens, comme l'affirme Jérôme. Une lettre a un statut un peu à part, l'*Ep.* CXXIX, où Jérôme fait intervenir un juif comme contradicteur, notamment sur la question de la Terre promise et du sens à donner au concept. C'est l'unique exemple d'un écho direct de la polémique anti-juive dans la *Correspondance*.

La seconde série de missives, celle des *libri*, se divise elle-même en trois sous-catégories. En premier lieu, on trouve de longues pièces exégétiques : l'*Ep.* XVIII A / B sur le prophète Isaïe ; l'*Ep.* LXV à Principia, qui contient une double explication, littérale et mystique, du Psaume 44 ; l'*Ep.* CXL au prêtre Cyprien, sur le Psaume 89 ; l'*Ep.* XXXVI à Damase qui répond à trois *quaestiones* ; l'*Ep.* CXXI à Algasia qui traite de onze *quaestiones* ; l'*Ep.* LXIV à Fabiola détaillant l'habillement des personnages sacerdotaux de l'Ancien Testament<sup>42</sup> ; l'*Ep.* LXXIII au prêtre Evangelus traitant de la figure du sacrificateur Melchisédech ; l'*Ep.* LXXVIII à Fabiola qui présente une étude sur les stations d'Israël dans le Désert. L'*Ep.* CVI à Sunnia et Fretela représente un cas limite puisque son ampleur s'explique plutôt par une accumulation d'éclaircissements ponctuels que par un projet assumé d'explication globale. En deuxième lieu, certaines lettres ressortissent au traité de traduction : l'*Ep.* LVII à Pammachius, sur la meilleure manière de traduire, l'*Ep.* CXII qui sert de réponse aux réticences d'Augustin d'Hippone concernant les travaux de retraduction vétérotestamentaires de Jérôme. En troisième lieu, malgré le décalage thématique apparent, on peut inclure dans notre éventail de recherche des lettres relevant de la tradition de l'éloge funèbre et centrées sur la figure de l'*eruditus* : l'*Ep.* XXXIX qui constitue une *consolatio* à Paula pour la mort de sa fille Blesilla et l'*Ep.* CVIII, oraison funèbre de Paula.

Enfin, à côté de ces deux grandes séries de missives, nous citerons plusieurs lettres, de formes variées, qui abordent ponctuellement la question de la traduction et / ou le sujet de la langue et de la culture hébraïques. L'allusion à ces thèmes est assez naturelle dans des textes exégétiques tels que l'*Ep.* LIX à Marcella où sont traitées cinq *quaestiones* relatives au NT et l'*Ep.* CXX à la veuve Hédybia où Jérôme répond cette fois à douze *quaestiones*. L'hébreu est ici convoqué à la faveur d'une mise en parallèle entre AT et NT. Dans l'*Ep.* LXXXIV où Jérôme répond à Pammachius et Océanus qui réclament une traduction intégrale du *Περὶ Ἀρχῶν* d'Origène, le cas est un peu différent, puisque le sujet appelle obliquement la remémoration par l'auteur de l'époque où il prenait des leçons d'hébreu auprès du juif Bar Ḥanina. Tout aussi naturelle est la référence aux questions de traduction dans des lettres étrangères à ces débats mais faisant intervenir un interlocuteur avec qui Jérôme a abordé à maintes reprises le sujet dans des missives antérieures ; par exemple, l'*Ep.* XXXII où l'auteur demande pardon à sa destinataire Marcella pour la brièveté de ses lettres, et l'*Ep.* CX où c'est l'évêque Augustin d'Hippone qui revient sur les travaux de Jérôme en marge des points abordés. En outre, dans quelques lettres, les remarques incidentes sur le contenu des textes originaux servent stratégiquement à mettre en valeur l'érudition de l'épistolier, comme dans l'*Ep.* LXIX à Océanus concernant l'élection de l'évêque Cartérius, et l'*Ep.* CIX au prêtre Riparius contre Vigilantius. Un nombre important de missives sont - on a vu le cas pour les lettres brèves consacrées entièrement à l'hébreu - des lettres d'exhortation, dans lesquelles l'épistolier joue le rôle de directeur de conscience. La doctrine des lettres spirituelles ne varie guère : Jérôme y préconise la vie ascétique, c'est-à-dire d'abord la virginité ou à défaut le veuvage, puis la pauvreté<sup>43</sup>. Or, ce qui est, du point de vue de la recherche, une faiblesse de la

42 Désormais AT.

43 *Ep.* XVII, XXII, XXIII, XXXIV, XXXV, XLI, XLII.

*Correspondance*, peut être appréhendé à nouveaux frais, si l'on met ces thématiques en relation avec la perspective linguistique. La présence d'allusions à l'hébreu repose, dans les lettres de direction spirituelle, sur la relation créée par Jérôme entre l'étude de cette langue et l'ascèse, comme nous aurons l'occasion de développer le sujet en détail au cours de notre raisonnement. C'est le cas dans l'*Ep.* XXII à Eustochium qui fait l'éloge de la virginité, l'*Ep.* LIV où Jérôme déconseille à la jeune veuve Furia de se remarier, l'*Ep.* LXXI où l'auteur encourage Lucinus de Bétique à faire le voyage de Palestine, l'*Ep.* CVII à Laeta sur l'éducation de sa fille, l'*Ep.* CXVIII qui exhorte un certain Julien à la patience de Job et au dépouillement, et l'*Ep.* CXXV où l'auteur prodigue ses conseils au moine Rusticus pour mener une vie faite de pureté et de renoncement. Enfin, dans plusieurs lettres à caractère apologétique le recours aux textes et aux traditions juives fait figure d'argument ou de contre-argument : dans l'*Ep.* XLIX à Pammachius contenant une apologie d'un ouvrage écrit par Jérôme contre Jovinien<sup>44</sup>, l'épistolier défend son exégèse des premiers versets de la Genèse en s'appuyant sur sa lecture des originaux hébreux ; dans l'*Ep.* LXX à Magnus sur l'utilisation des outils fournis par la culture traditionnelle pour défendre le christianisme, Jérôme cite l'auteur juif Philon comme le type même d'une érudition dont il serait déraisonnable de ne pas faire usage ; dans l'*Ep.* XCVI qui constitue une traduction de la lettre pascale de l'évêque Théophile d'Alexandrie pour l'année 401, Jérôme discrédite définitivement Origène en assimilant ses « blasphèmes » à ceux des juifs.

Entre les deux pôles de 380-381, date de la première lettre, et de 414, date de la dernière, même si nous nous proposons de tenir compte de l'ensemble des écrits du Stridonien susceptibles d'éclairer notre analyse, une œuvre, rédigée dans les années 390, s'avérera plus particulièrement intéressante dans le cadre de notre étude : il s'agit du *Liber Hebraicarum Quaestionum in Genesim*<sup>45</sup>, qui contient une série de remarques relatives aux textes originaux de la Genèse et aux traditions juives qui y sont liées. Comme dans les *Quaestiones*, des citations et des réminiscences bibliques émaillent la *Correspondance*. L'hébreu que présupposent les transcriptions fournies par les lettres est proche du texte massorétique<sup>46</sup>. Nous citerons pour notre part la Bible hébraïque d'après la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, qui constitue précisément un témoin du texte massorétique<sup>47</sup>. La *Correspondance* sera citée d'après l'édition des *Universités de France* mais retraduite par nos soins<sup>48</sup>. Les enjeux liés à notre problématique sont importants puisqu'ils recouvrent non seulement la manière dont la Bible hébraïque peut être interprétée par Jérôme, les schèmes intellectuels et les types de productions littéraires mis en œuvre par l'épistolier *interpretes*, mais aussi une question d'*auctoritas* pour l'auteur des lettres, et d'affermissement dogmatique pour l'Église. L'utilisation de l'hébreu implique également une représentation des rapports de la langue barbare aux langues policées, dans la perspective d'un parallélisme entre quête de l'*Hebraica ueritas* et voyage en Terre Sainte.

44Cf. Y.-M. DUVAL, 2003.

45Désormais *Quaestiones*.

46Les Massorètes sont des scribes actifs entre 500 et 1000 après J.-C. Avant cette date, le texte n'était écrit qu'avec des consonnes. Afin de fixer la prononciation des mots et le sens du texte, les massorètes ajoutent des points voyelles. Leur travail consiste aussi en la rédaction de massores, ou notes, portant sur le texte sacré.

47La BHS suit le manuscrit de Léningrad et sert actuellement d'ouvrage de référence. Le codex de Léningrad - appelé aussi Firkovitch - appartient à la famille des manuscrits de Ben Asher. Il date de 1009 après J.-C., et c'est le plus ancien manuscrit complet de l'AT que l'on possède. De ce fait, il est couramment employé pour les traductions vététotestamentaires.

48Retracer l'histoire de la transmission des textes aurait excédé notre propos. Cf. P. LARDET, 1981.

Afin de dégager puis de préciser ces enjeux, nous tenterons tout d'abord d'apporter quelques éléments nouveaux dans la définition du profil intellectuel de Jérôme, dans une perspective de transmission du savoir et de la culture, à l'intérieur des relations juéo-chrétiennes au IV<sup>e</sup> siècle ; ce faisant, nous prendrons en compte des éléments historiques, historico-théologiques et linguistiques. L'approche historique permettra de produire une analyse des documents à l'étude qui vérifie le contexte de production, le contenu, ainsi que la situation chronologique de la *Correspondance* dans l'œuvre de Jérôme. Cette étude sera complétée par une analyse du maniement de l'hébreu par l'épistolier, en rapport avec la structure des lettres et les stratégies rhétoriques et littéraires employées dans ces écrits, ce qui n'a pas encore été réalisé à ce jour. Nous chercherons enfin à comprendre quelle représentation de l'objet d'étude hébraïque se dégage de notre corpus, et quels sont les enjeux de cette représentation, en partant du dépouillement et du compte rendu systématique des missives comportant des « questions » d'hébreu. Par la diversité de ces approches, nous tenterons de montrer que la richesse de la *Correspondance* hiéronymienne n'a pas été épuisée par la recherche et que beaucoup d'aspects, notamment le lien entre les perspectives philologique et idéologique, ont été relativement peu explorés.

**PARTIE I :**

**LA CARRIÈRE PARADOXALE D'UN ÉPISTOLIER, CHRÉTIEN  
HÉBRAÏSANT ET LATIN BETHLÉEMITE**

Dans cette partie, nous aimerions présenter l'équivalent de ce que l'on nommerait aujourd'hui le « cursus universitaire » de notre auteur, nous intéresser à son parcours professionnel avant et après son départ d'Europe, et, plus largement, faire le point sur sa formation intellectuelle. Toutefois, c'est à travers le prisme de la formation à la langue et à la culture hébraïque et de la constitution d'une *persona* d'hébraïsant que nous nous proposons de conduire cette étude. Dans une telle optique, reflet et instantané des occupations intellectuelles de l'auteur, comme d'un ῥῆθος clairement revendiqué d'expert en langues bibliques, la *Correspondance* hiéronymienne nous permettra d'éclairer utilement les différentes étapes du cheminement. Bien que les premières lettres conservées de Jérôme datent de 374-380, la *Correspondance* porte rétrospectivement la trace de l'arrière-plan intellectuel et historique, dont l'importance est primordiale pour comprendre les controverses où se trouve engagé l'interprète et, d'une manière générale, pour saisir les conditions dans lesquelles Jérôme s'intéresse au texte biblique, ainsi que les motivations et les enjeux qui s'attachent à l'élaboration d'une nouvelle traduction des Écritures. Nous allons donc, concrètement, étudier le parcours de notre auteur en trois moments qui correspondent aux différentes phases de son approche des textes saints. La première étape, qui s'étend de 347 à 374, est celle de la formation proprement dite ; elle définit pour ainsi dire les bases sur lesquelles s'érigeront par la suite les travaux d'interprétation hiéronymiens. La deuxième est marquée par un premier départ pour l'Orient suivi d'un séjour à Rome : au cours de cette période qui s'étend de 374 à 385, tout en acquérant des connaissances complémentaires et / ou « spécialisées », notre auteur s'essaye aux travaux d'exégèse. La troisième étape occupe une place à part. Elle s'ouvre en 386 et s'achève en 420, à la mort de Jérôme : définitivement installé à Bethléem, le *uir trilinguis* est essentiellement occupé, la polémique mise à part, à un travail de traduction et d'adaptation. Au fil de notre développement et à chacune de ces étapes, nous nous efforcerons de mettre en évidence les modèles qui impriment leur marque sur les travaux d'adaptation scripturaires de notre auteur, et sur lesquels la *Correspondance* apporte un éclairage susceptible de faire apparaître de nouvelles lignes de force dans le réseau des influences intellectuelles subies par Jérôme. Enfin, pour compléter le portrait intellectuel de notre auteur et mieux cerner l'arrière-plan culturel qui est le sien au moment où il décide de revenir aux sources de l'AT, il nous faudra comprendre comment les lettres s'inscrivent dans les relations entre l'Église et la Synagogue.



## 1. Les études et la formation de Jérôme : l'émergence de l'*interpres* des textes originaux

### 1.1. 347-374 : La période de formation. Des bases classiques à l'origine d'un parcours atypique

#### 1.1.1. Donat, Marius Victorinus et la culture classique

Jérôme naît à Stridon<sup>49</sup> vers 347 dans une famille chrétienne<sup>50</sup> et c'est à l'âge de douze ans environ, vers 359, qu'il se rend à Rome, où il étudie à l'école du grammairien Donat, avant de s'initier à la rhétorique et à la philosophie<sup>51</sup>. De Donat et des grammairiens, le Stridonien conserve par la suite, sur le plan méthodologique, une manière bien caractéristique de conduire ses commentaires, puisqu'il progresse lemme après lemme, « selon la technique très fragmentaire qui caractérise le commentaire ancien »<sup>52</sup>, même si, chez lui, « des lemmes moins morcelés donnent lieu à des développements sensiblement plus longs ». La raison d'un tel allongement des citations réside dans l'attention portée aux unités naturelles du texte, souci absent des commentaires grammaticaux. Cette remarque est de première importance, dans le cadre de notre propos, parce qu'elle met en lumière un parti-pris méthodologique bien spécifique, dont le mode opératoire facilitera au philologue méticuleux qu'est Jérôme l'explication terme à terme des textes bibliques en langue originale. Il y a là convergence entre une structure de pensée et un objet d'étude. Cependant, l'influence de Donat s'étend aussi aux cadres conceptuels.

Chrétiens et tenants de la religion traditionnelle sont formés dans les mêmes écoles, où les grands modèles restent Homère, Virgile, Cicéron et Pline ; l'homme cultivé de l'époque est imprégné d'une philosophie aux résonances platoniciennes, aristotéliennes et stoïciennes. La culture qui se développe au sein de l'Église ne renie pas les cultures traditionnelles grecque et latine, mais se les réapproprie et leur assure une place dans un paysage culturel en pleine

<sup>49</sup>Ville de Dalmatie, province située sur le rivage oriental de la mer Adriatique. Pour les questions liées à sa localisation précise, cf. F. SANJEK, 2005 : 146-151.

<sup>50</sup>La date de naissance de Jérôme est inconnue. Prosper d'Aquitaine, auteur d'une chronique écrite peu après sa mort, le fait naître en 331, mais cette date s'accorde mal avec les éléments dont nous disposons sur la jeunesse de Jérôme et les biographes modernes proposent plutôt de dater sa naissance des années 345-347. Eusèbe, le père de Jérôme, est un riche propriétaire foncier ; il appartient à cette classe sociale qui a le désir et la possibilité de donner à ses enfants une bonne éducation. Ainsi, envoyer son fils étudier à Rome, comme le fait Eusèbe, permet de lui assurer un apprentissage dans le meilleur milieu universitaire (P. MARAVAL 1995 : 9-11).

<sup>51</sup>Le *grammaticus* a pour tâche d'enseigner la langue, puis de commenter les grands auteurs classiques, en particulier les poètes. Après quoi, à l'école du rhéteur, on se consacre à l'étude de l'éloquence et du discours travaillé.

<sup>52</sup>P. JAY, 1986 : 536.

mutation<sup>53</sup>. En fait, l'époque où l'Église compose avec l'idéal gréco-romain classique est déjà révolue. À la période qui nous occupe, le christianisme a adopté cet idéal et contribue à sa transmission. Au IV<sup>e</sup> siècle, en conséquence, l'unité morale du monde romain persiste dans les esprits, même si la partition entre Orient et Occident est déjà bien entamée sur le plan politique. Le Stridonien ne fait pas exception à la règle, comme il l'admet lui-même dans sa *Correspondance*<sup>54</sup> : il a lu Cicéron, Virgile, Térence, Plaute, ainsi que les écrits philosophiques d'Aristote, de Porphyre, de Pythagore, de Platon et d'Empédocle. Cependant, même si Jérôme a peut-être suivi à Rome l'enseignement du rhéteur Marius Victorinus, il manifeste pour les grands problèmes philosophiques nettement moins de goût que son maître<sup>55</sup> ; et, dans les faits, sa vie durant, tout se passe comme si le *uir trilinguis* s'était contenté de connaître les thèses défendues dans les grands débats de son temps par ses coreligionnaires, sans chercher à s'y investir particulièrement. La philosophie traditionnelle ne semble guère l'intéresser ; quant à la culture traditionnelle dans son ensemble, elle lui inspire une certaine méfiance. Par conséquent, au sein de la tendance générale, la position de Jérôme se nuance d'un aspect conservateur. Cet aspect se traduit, de manière quelque peu hyperbolique, par le fameux songe de l'*Ep.* XXII, 30, un cauchemar dans lequel Jérôme se trouve accusé devant le siège du Jugement divin d'être *Ciceronianus*, « cicéronien », avant d'être *Christianus*, « chrétien ». Le rêve s'achève sur la grâce accordée par le tribunal céleste, suite à la promesse faite par l'accusé repentant et suppliant de ne plus utiliser ou même posséder à l'avenir d'ouvrage profane.

Certes, sa formation par le grammairien Donat est à l'origine du profond attachement de Jérôme aux grands textes classiques, au point que le style biblique ait pu lui paraître d'abord assez fruste, comme il l'avoue à Eustochium dans le récit de son cauchemar<sup>56</sup> ; mais ce songe, qu'il fait au moment de sa tentative d'érémitisme au désert de Chalcis, ne s'achève pas moins sur une renonciation à la culture profane destinée à régler le conflit entre l'amour que Jérôme porte aux classiques et la vision radicale qu'il se fait de sa vocation ascétique. Dans la même veine, lorsqu'il rédige son *Commentarius in Epistolam Beati Pauli ad Ephesios*, entre 386 et 387, notre auteur souligne que depuis plus de quinze ans il n'a pas eu entre les mains Cicéron, Virgile, ou un autre classique. Jérôme semble redouter le contenu de la culture traditionnelle dans la mesure où celle-ci véhicule une mythologie et une pensée imprégnées par l'antique

---

53L. PIETRI, dans J.-M. MAYEUR ; C. et L. PIETRI ; A. VAUCHEZ ; M. VENARD (dir.), 1995 : 349 et 625-676. C'est au II<sup>e</sup> siècle que s'amorce le changement d'attitude des intellectuels chrétiens vis-à-vis de la culture traditionnelle, et un personnage comme Justin est représentatif d'un nouveau type de savant chrétien sans équivalent dans le christianisme des premiers temps : bien que converti à la nouvelle religion, il garde le contact avec la philosophie traditionnelle et l'école fondée par ses soins ne diffère guère des écoles ressortissant à celle-ci. Un tel type de chrétien incarne l'élément dynamique de l'Église et fait contrepoint aux grands évêques, Méliton, Irénée et Théophile, qui sont avant tout des représentants de la tradition.

54*Ep.* LXXXIV, 6.

55Cf. JÉRÔME, *De Viris illustribus*, I, 101, où l'auteur qualifie d'*obscurus* les ouvrages de controverse écrits par Victorinus. Ce dernier aimait, de fait, approfondir les grandes questions théologiques - celle de la Trinité, par exemple - et s'attaquer aux ennemis de l'orthodoxie - notamment, les ariens -, comme à ceux du christianisme en général. Lorsque Julien l'Apostat interdit l'enseignement aux rhéteurs chrétiens, Marius Victorinus abandonna sa chaire sans pour autant cesser d'écrire et s'efforça de trouver une synthèse entre la philosophie néoplatonicienne et la foi catholique.

56*Ep.* XXII, 30. Peut-être y a-t-il chez Jérôme, comme chez plusieurs de ses coreligionnaires, un souvenir du mépris affiché par les tenants de la religion traditionnelle envers la culture chrétienne ; l'affirmation serait là en quelque sorte pour parer les critiques dont les ennemis du christianisme, à l'instar de l'empereur Julien, accablaient les « pêcheurs-théologiens » (cf. JULIEN, *Ep.* LXXIX). Le style insolite des traductions latines élaborées par décalque des versions grecques n'est probablement pas étranger non plus à l'impression rebutante produite par ces textes sur le jeune Jérôme.

religion ; il paraît d'autant plus méfiant à l'égard de la littérature des Anciens qu'il n'est manifestement pas insensible à ses séductions<sup>57</sup>. Il serait néanmoins hâtif de conclure que le Stridonien a définitivement renoncé à faire usage des classiques, comme le suggérerait pourtant le dénouement sans demi-mesure du songe, car, quand il doit former des jeunes gens à Bethléem, Jérôme remet les auteurs classiques au programme<sup>58</sup>. Comme l'analyse R. Courtray :

Quoi qu'il en soit et même si Jérôme a par la suite montré qu'il n'attachait pas beaucoup d'importance à ce qui n'était qu'un rêve, il convient de souligner que la signification de ce songe est moins son abandon de la littérature classique que sa conversion radicale et définitive à l'Écriture<sup>59</sup>.

Si l'on pousse plus loin l'analyse, on peut supposer que l'insistance de Jérôme sur la rupture constituée par cette « conversion à l'Écriture » est liée à son intérêt pour la langue et la culture entourant les textes bibliques. Selon nous, ce pourrait être parce qu'il a un point de vue de philologue que l'auteur des *Questions hébraïques sur la Genèse* appréhende le texte saint des juifs comme indissociable de son contexte hébraïque. Plus sensible à ces « questions » que ses coreligionnaires, Jérôme mettrait de même davantage l'accent sur le renoncement littéraire impliqué par ses nouveaux centres d'intérêt. Ce renoncement passe par une allégeance aux modèles peu classiques que constituent les auteurs sacrés.

Ainsi, dans l'*Ep.* LXX, 2, 5, nous voyons Jérôme se prévaloir - non sans un certain paradoxe - de l'autorité de Paul, qui cite des poètes, afin de justifier l'utilisation que lui-même fait de la culture profane :

*Sed et Paulus apostolus Epimenidis poetae abusus uersiculo est, scribens ad Titum [...]. In alia quoque epistula Menandri ponit senarium [...]. Et apud Atheniensi in Martis curia disputans Aratum testem uocat [...]. Didicerat enim a uiro Dauid extorquere de manibus hostium gladium, et Goliae superbissimi caput proprio mucrone truncare. Legerat in Deuteronomio Domini uoce praeceptum mulieris captiuae radendum caput, supercilia, omnes pilos et unguis corporis amputandos, et sic eam habendam in coniugio.*

Mais même l'apôtre Paul s'est servi d'un vers du poète Épiménide lorsqu'il écrit à Tite [...]. Dans une autre lettre, il cite également un trimètre de Ménandre [...]. Et à Athènes, dissertant à l'Aréopage, il invoque le témoignage d'Aratos [...]. Il avait effectivement appris du héros David à arracher le glaive des mains ennemies, et à couper la tête du très orgueilleux Goliath avec sa propre épée. Il avait lu dans le Deutéronome que, selon la prescription faite par la voix du Seigneur, il fallait raser la tête de la femme captive, lui rogner les sourcils, tous les poils et les ongles du corps, et que c'était ainsi qu'il fallait la prendre pour épouse<sup>60</sup>.

En d'autres termes, Jérôme l'affirme, il n'a recours à la culture traditionnelle que pour servir le christianisme et l'étude des Écrits révélés. La « conversion à l'Écriture » est avant tout conversion des moyens que la culture traditionnelle met à la disposition de notre auteur. Celui-ci ne pouvait notamment faire l'économie, dans le cadre de ses différents travaux de traduction, du grand modèle cicéronien.

<sup>57</sup>*Ep.* XXI, 13, 4.

<sup>58</sup>Dans l'*Apologia aduersus libros Rufini*, I, 30, Jérôme répond à son ancien ami qui l'accuse de ne pas avoir respecté son serment et d'être revenu aux ouvrages profanes. Contre les attaques de Rufin, notre auteur relativise lui-même la portée de son rêve : les songes sont chose vaine et les prophètes enseignent d'ailleurs qu'il ne faut pas leur accorder de crédit.

<sup>59</sup>R. COURTRAY, 2014<sup>A</sup> : 210-211.

<sup>60</sup>Trad. pers.

### 1.1.2. Le modèle cicéronien de traduction<sup>61</sup>

Les transpositions et adaptations de modèles fondent les littératures grecque et romaine, mais c'est Cicéron qui élabore le premier une réflexion sur les méthodes et les finalités de la traduction ; en reprenant les motifs littéraires, en reproduisant, en transposant, en adaptant une source antérieure, la *translatio* pose la question de la transmission et met en jeu une visée prospective. Jérôme s'inspire explicitement de la méthode de Cicéron, grand adaptateur latin de la philosophie grecque et certaines de ses lettres sont de véritables traités prescriptifs de traductologie<sup>62</sup>. Lorsqu'il rédige, en particulier, l'*Ep.* LVII, Jérôme est aux prises avec la hiérarchie ecclésiastique pour une affaire de traduction frauduleusement portée à la connaissance du public, et sa lettre constitue une réponse aux accusations de ses ennemis, qui le qualifient de mauvais traducteur et fustigent les trop grandes libertés prises par rapport au texte de départ<sup>63</sup>. Ainsi la missive adressée à Pammachius cite nommément l'Arpinate comme modèle à suivre et s'autorise de passages tirés de la préface du *De optimo genere oratorum*<sup>64</sup>. La lettre de Jérôme rappelle au demeurant par son intitulé, *De optimo genere interpretandi*<sup>65</sup>, ce traité cicéronien qui fait suite à l'*Orator*.

Dans les propos de Cicéron, il est question de la querelle sur l'atticisme. Au début du *De optimo genere oratorum*, l'auteur mène une réflexion sur sa traduction des célèbres plaidoyers que les deux adversaires politiques grecs, Eschine et Démosthène, avaient prononcés l'un contre l'autre dans l'affaire de la Couronne. Son objectif est de réfuter, par l'exemple de ces grands orateurs « attiques », les détracteurs de sa propre éloquence. Bien que la traduction soit perdue, la préface, que nous avons conservée, donne un aperçu de la méthode adoptée :

*Nec conuerti ut interpretes, sed ut oratores, sententiis isdem et earum formis tamquam figuris, uerbis ad nostram consuetudinem aptis. In quibus non uerbum pro uerbo necesse habui reddere, sed genus omne uerborum uimque seruauim. Non enim ea me adnumerare lectori putauim oportere, sed tamquam appendere [...].*

*Huic labori nostro duo genera reprehensionum opponuntur. Vnum hoc : « Verum melius Graeci ». A quo quaeratur ecquid possint ipsi melius Latine ? Alterum : « Quid istas potius legam quam Graecas ? ». Idem Andriam et Synephebos nec minus <Terentium et Caecilium quam Menandrum legunt, nec> Andromacham aut Antiopam aut Epigonos Latinos recipiunt <sed tamen Ennium et Pacuuium et Accium potius quam Euripidem et*

61Cf. N. LAMBARDI, 1982.

62Dans l'*Ep.* CXVI, 34, Augustin désigne d'ailleurs le *De optimo genere interpretandi* hiéronymien de l'*Ep.* LVII à Pammachius par le terme *liber*.

63L'affaire débute, dans un contexte de crise origénienne, par une lettre d'Épiphanes de Salamine accusant l'évêque Jean d'hérésie. Cette lettre, qui fait grand bruit lors de sa mise en circulation, notre auteur la traduit du grec en latin, initialement à l'usage privé d'un juriste italien ignorant le grec, Eusèbe de Crémone. Pourtant, la lettre traduite et annotée par Jérôme parvient par la suite entre les mains des amis de Jean, qui soupçonnent l'interprète d'avoir pris parti contre eux et s'en prennent à sa version du texte. Dans ces circonstances, une apologie de l'évêque Jean de Jérusalem présentant le monastère de Jérôme comme schismatique part pour Rome. Il est alors permis de penser avec P. Nautin que l'*Ep.* LVII constituerait en fait la réplique de notre auteur : il s'agirait, sous prétexte de défendre la traduction latine de la lettre d'Épiphanes, de diffuser largement à Rome les accusations d'hérésie portées à l'encontre de Jean, afin de mettre celui-ci en difficulté (P. NAUTIN 1972 : 21). En conséquence, l'objet de l'*Ep.* LVII ne serait qu'un prétexte : Jérôme feindrait de prendre Pammachius comme juge pour décider si la liberté du traducteur a altéré l'esprit du message, mais Pammachius aurait eu en réalité pour mission de faire connaître le texte en question. Quoi qu'il en soit, à cette occasion, l'épistolier dispense un cours brillant sur la meilleure manière de traduire.

64Sur le meilleur genre d'orateur / Des orateurs parfaits / De la perfection oratoire.

65De la meilleure méthode de traduction.

*Sophoclem legunt>. Quod igitur est eorum in orationibus e Graeco conversis fastidium, nullum cum sit in uersibus ? [...]*

*Quorum ego orationes si, ut spero, ita expressero uirtutibus utens illorum omnibus, id est sententiis et earum figuris et rerum ordine, uerba persequens eatenus, ut ea non abhorreant a more nostro - quae si e Graecis omnia conuersa non erunt, tamen ut generis eiusdem sint, elaborauimus -, erit regula, ad quam eorum dirigantur orationes qui Attice uolent dicere. Sed de nobis satis. Aliquando enim Aeschinem ipsum Latine dicentem audiamus.*

Je n'ai pas traduit en interprète, mais en orateur, en conservant les idées, mais sous une forme et une présentation, par des termes conformes à notre usage. Je n'ai pas trouvé nécessaire de rendre mot pour mot ; en revanche, à chaque fois, j'ai gardé le génie et la force des mots. Car, à mon sens, ce n'est pas le un compte exact de mots que je dois au lecteur, mais un poids égal. [...].

Ce travail qui est le nôtre rencontre deux types de critique. Les uns disent : « Assurément, le texte des auteurs grecs est meilleur » ; on demandera donc à notre contradicteur si ces mêmes auteurs pourraient faire mieux en latin. Les autres disent : « pourquoi lire cette pâle imitation, plutôt que le grec ? ». Les mêmes personnes lisent l'*Andrienne* et les *Synéphèbes*, Térence et Cécilius, aussi bien que Ménandre, et rejettent l'*Andromaque*, l'*Antiope*, les *Épigones*, écrits en latin ; cependant, ils lisent Ennius, Pacuuius, et Accius, plus volontiers qu'Euripide et Sophocle. Quelle répugnance éprouvent-ils à l'encontre des textes oratoires traduits du grec, alors qu'ils n'en éprouvent aucune à l'encontre des textes poétiques ?

Si, comme je l'espère, je suis arrivé à transposer les œuvres des orateurs en restituant toutes leurs qualités, c'est-à-dire les idées, leur forme et l'enchaînement du propos, ne m'attachant aux mots que dans la mesure où ils ne heurtent pas notre usage - si tous ces mots ne donnent pas lieu à une transposition à partir du grec, j'ai néanmoins fait en sorte de les rendre par des équivalents -, il y aura un modèle susceptible de guider dans leurs compositions oratoires les amateurs d'éloquence attique. Mais assez parlé de nous ; écoutons enfin Eschine lui-même parler en latin<sup>66</sup>. (V-VII)

Le titre même *De optimo genere oratorum* enracine l'ouvrage dans l'art oratoire, car Cicéron insiste sur ce point : ce n'est pas en interprète mais en orateur qu'il traduit, apportant par sa traduction une nouvelle pierre à l'édifice de l'éloquence d'inspiration attique. Par l'adage *non uerbum pro uerbo*, l'auteur signifie qu'il s'agit avant toute de conserver le genre et la valeur des expressions ; il entend défendre la qualité intrinsèque de sa version, qualité qu'il compare, en termes de style notamment, à celle des originaux. Dans *De optimo genere oratorum* XIV, on lit, de même, que, si la fidélité conceptuelle a quelque importance, c'est avant tout la fidélité aux formes et aux figures, circonscrite dans les limites permises par l'usage latin, qui compte. De fait, cette fidélité est de l'ordre, essentiellement, de l'équivalence, puisque elle ne se comprend que dans le cadre de l'exigence primordiale d'*elegantia*.

En se référant à ce texte, Jérôme se place sous le patronage direct de Cicéron, à la suite de qui il affirme que le *uerbum pro uerbo* ou « mot à mot » est haïssable. Comme Cicéron, le *uir trilinguis* ne traduit pas à la lettre ; comme lui, il ne veut prouver qu'une chose - *hoc tantum probare*<sup>67</sup> :

*Me semper ab adolescentia non uerba sententias transtulisse.*

Toujours, et ce, depuis ma jeunesse, ce sont, non pas les mots, mais les idées que j'ai rendues<sup>68</sup>. (*Ep.* LVII, 6)

Cependant, si Jérôme s'est donné comme principe de traduire *de sensu* plutôt que *e uerbo*,

<sup>66</sup>Trad. pers.

<sup>67</sup>Il invoque également l'exemple de certains traducteurs chrétiens : dans l'*Ep.* LVII, 6, l'épistolier invoque le précédent du traducteur latin de la *Vita Antonii* qui revendique une traduction selon le sens et non mot à mot. Il recourt ensuite à l'autorité d'Hilaire de Poitiers, qui a fait de même en traduisant du grec des homélies sur Job et des commentaires sur les Psaumes. Enfin, il cite les écrivains sacrés eux-mêmes.

<sup>68</sup>Trad. pers.

une exception s'impose, dont l'unicité n'est que plus marquante. Le mot d'ordre cicéronien ne connaît en effet qu'une seule exception, les *Scripturae sanctae*, dont il faudrait rendre fidèlement les moindres détails syntaxiques :

*Non uerbum e uerbo sed sensum exprimere de sensu. Habeoque huius rei magistrum Tullium, qui Protagoram Platonis et Oeconomicum Xenofontis et Aeschini et Demosthenis duas contra se orationes pulcherrimas transtulit.*

Ce n'est pas mot pour mot, mais idée pour idée que j'exprime. En ces matières, j'ai pour maître Cicéron, qui a traduit le *Protagoras* de Platon, l'*Économique* de Xénophon et les deux magnifiques discours antagonistes d'Eschine et Démosthène<sup>69</sup>. (*Ep.* LVII, 5)

Peut-être Jérôme veut-il au premier chef se démarquer discrètement par là d'une tradition d'interprètes majoritairement profanes, car, dans les faits - nous y reviendrons -, sa méthode de traduction ne diffère guère, pour les textes bibliques, de celle qu'il expose ici à Pammachius et qu'il assure avoir mise en application pour traduire la lettre d'Épiphanes de Salamine. De même qu'il ne renonce jamais à faire usage de la littérature classique dans son enseignement, de même le *uir trilinguis* ne fixe pas de frontière étanche entre les travaux des interprètes classiques et les siens propres ; on retiendra donc les grands noms qu'il cite dans l'*Ep.* LVII comme des modèles valables pour l'ensemble de ses traductions, qu'elles soient ou non scripturaires :

*Sufficit mihi ipsa translatoris auctoritas qui ita in prologo earundem orationum locutus est : « putavi mihi suscipiendum laborem utilem studiosis, mihi quidem ipsi non necessarium. Conuerti enim ex Atticis duorum eloquentissimorum nobilissimas orationes, inter seque contrarias, Aeschini et Demosthenis ; nec conuerti ut interpretes, sed ut orator, sententiis isdem et earum formis tam quam figuris, uerbis ad nostram consuetudinem aptis. In quibus non pro uerbo uerbum necesse habui reddere, sed genus omnium uerborum uimque seruaui. Non enim me ea admunerare lectori putavi oportere sed tamquam adpendere ». Rursumque in calce sermonis : « quorum ego », ait, « orationes si, ut spero, ita expressero uirtutibus utens illorum omnibus, id est sententiis et earum figuris et rerum ordine, uerba persequens eatenus, ut ea non abhorreant a more nostro, quae si e Graecis omnia conuersa non erunt, tamen ut generis eiusdem sint elaborauimus ».*

*Sed et Horatius, uir acutus et doctus, hoc idem in Arte poetica erudito interpreti praecipit : « nec uerbum uerbo curabis reddere fidus interpretis ».*

Je me contente de l'autorité même du traducteur [Cicéron], lequel, dans le prologue de ces mêmes discours [prononcés par Eschine et Démosthène], s'est exprimé ainsi : « J'ai pensé devoir me charger d'un travail utile aux lettrés, quoique superflu pour moi-même. J'ai, en effet, traduit, les discours très remarquables de deux des plus éloquents orateurs d'Athènes, discours qu'ont écrit l'un contre l'autre Eschine et Démosthène ; or, je n'ai pas traduit en interprète, mais en orateur, en conservant les idées, mais sous une forme et une présentation, par des termes conformes à notre usage. Je n'ai pas trouvé nécessaire de rendre mot pour mot ; en revanche, j'ai gardé le génie et la force de tous les mots. Car, à mon sens, ce n'est pas le un compte exact de mots que je dois au lecteur, mais un poids égal ». Et il ajoute au terme de son propos : « Si, comme je l'espère, je suis arrivé à transposer les œuvres des orateurs en restituant toutes leurs qualités, c'est-à-dire les idées, leur forme et l'enchaînement du propos, ne m'attachant aux mots que dans la mesure où ils ne heurtent pas notre usage, si tous ces mots ne donnent pas lieu à une transposition à partir du grec, j'ai néanmoins fait en sorte de les rendre par des équivalents ».

Mais Horace, lui aussi, cet esprit pénétrant et cultivé, fait, dans son *Art poétique*, les mêmes recommandations à l'interprète lettré : « Et ce n'est pas en rendant un mot par un mot que tu travailleras, fidèle interprète »<sup>70</sup>. (*Ep.* LVII, 5)

Au vu de l'extrait du *De optimo genere oratorum* que nous avons reproduit, la remarque qui s'impose d'emblée est que si Jérôme rapporte fidèlement les propos de l'Arpinate, il n'en

69Trad. pers.

70Trad. pers.

recentre pas moins l'intérêt sur ses préoccupations personnelles. La seconde citation tronquée, en particulier, la période cicéronienne, de manière à évacuer les questions de « défense et illustration » de l'atticisme, au profit de la règle de l'équivalence en traduction, dont l'énoncé constitue de fait la nouvelle apodose. Toutefois, malgré ce recentrement, Jérôme reprend sans restriction à son compte la *persona* du traducteur-orateur campée par Cicéron.

Avec Horace, l'autre référence citée dans l'*Ep.* LVII, 5, c'est par rapport au traducteur-poète que le moine de Bethléem doit se situer. Comme le note A. Svenbro, si l'on restitue son contexte, l'expression canonique de *fidus interpretis* présente, dans l'*Ars poetica* d'Horace, une connotation péjorative, celle de servilité : il s'agit pour le traducteur de ne pas se laisser asservir par le texte-source<sup>71</sup>, mais de s'appropriier au contraire les matériaux littéraires qui sont le bien de tous<sup>72</sup>. Or, dans la lettre LVII, Jérôme fait du texte de l'*Ars poetica*, comme dans le cas du *De optimo genere oratorum*, une citation partielle. Les deux vers, décontextualisés, prennent alors une signification détournée, car, que l'apposition au sujet *fidus interpretis* ait un sens temporel, comme le suggère la traduction de J. Labourt<sup>73</sup>, ou plus explicatif, l'adjectif *fidus* revêt chez Jérôme une connotation nettement méliorative, bien différente de la connotation qui est la sienne dans les vers horatiens. Enfin, avec ceux de Cicéron et d'Horace, les écrits d'Aulu-Gelle font partie des textes que le Stridonien mentionne directement ou indirectement. Dans les *Noctes Atticae*, Aulu-Gelle considère lui aussi que le but de l'exercice est de faire parler latin aux auteurs classiques, soit aux orateurs et poètes grecs.

Comme l'illustrent ses choix de citation, Jérôme s'approprie donc une idée sous-jacente, commune à tous ces auteurs, celle d'une traduction relevant fondamentalement d'une affaire de style. Pour cette raison, le moine de Bethléem s'en prend aux atteintes contre le bon usage tel que le définissent les grammairiens et les rhéteurs de l'époque classique, notamment Quintilien ; ceux qui ne respectent pas les règles de traduction qu'il a établies et auxquels il s'est lui-même plié sont des *rustici*, leur traduction porte le sceau du mauvais goût et agresse le génie de la langue<sup>74</sup>. Par conséquent, il s'agit pour le bon traducteur de poursuivre l'*elegantia* en respectant la *proprietas* de la langue de traduction, en l'occurrence le latin. Pour ce faire, il faut choisir des mots et des tournures qui correspondent au génie traditionnel de la latinité et éviter l'écueil du littéralisme. Comme chez Cicéron, l'*elegantia* s'obtient finalement, chez Jérôme, au prix d'efforts qui conduisent le traducteur à modifier l'original de manière à rendre le caractère essentiel d'une langue par celui de sa propre langue<sup>75</sup>. Ainsi, c'est sur les valeurs traditionnelles de la culture classique que semble bâtie la pensée du *uir trilinguis*, à quelques nuances près que nous allons maintenant envisager.

Revenons tout d'abord sur le modèle des *Noctes Atticae*, où l'expérience de recréation littéraire prime la transmission sémantique et conceptuelle<sup>76</sup>. Or, s'il partage la réserve de ses

71Le « texte-source » est, en l'occurrence, le texte traduit, tandis que le « texte-cible » correspond à la traduction. De même, la langue du texte d'origine est désignée sous l'appellation de « langue source » ; la langue du texte traduit sous celle de « langue-cible ».

72A. SVENBRO, dans B. BORTOLUSSI ; M. KELLER ; S. MINON et L. SZNADJDER 2009 : 13.

73« Horace, lui aussi, cet homme si fin et si docte, trace, dans son *Art poétique*, les mêmes règles à un traducteur lettré : “Tu ne te soucieras pas de rendre chaque mot par un mot, tout en restant fidèle interprète...” » (*Ep.* LVII, 5).

74Cf. JÉRÔME, *Praefatio in Pentateuchum* (CPL 591a).

75La Préface du *Chronicon* par Jérôme contient des remarques similaires (cf. B. JEANJEAN ; B. LANÇON [trad.], 2004 : 47).

76Cf. AULU-GELLE, *Noctes Atticae* IX, 9, 1-5.

modèles concernant la fidélité à la pragmatique du texte, Jérôme refuse néanmoins d'abandonner la fidélité à la sémantique, ou, pour mieux dire, s'il refuse de s'asservir à la « lettre », il attache une importance toute particulière à « l'esprit » du texte<sup>77</sup>. On touche ici à une réticence importante dans sa soumission aux grands prédécesseurs car cette réticence s'articule en fait sur la pièce maîtresse du système hiéronymien d'interprétation des textes : le concept de *ueritas*, sur lequel nous reviendrons en détail et qui charpente et conditionne la quête de sens entreprise avec la révision des *Scripturae* latines. Cette *ueritas* intrinsèquement présente sous la lettre du texte exige en conséquence une attention plus importante au détail de celui-ci, puisqu'il s'agit de traquer, au delà des mots, un sens préexistant, d'ordre supérieur. Aussi, en second lieu, le passage, dans le titre du traité de traduction, de l'*oratorum* cicéronien à l'*interpretandi* hiéronymien n'est-il pas anodin, puisqu'en modifiant de la sorte l'intitulé, Jérôme sous-entend qu'il n'a pas totalement renoncé à traduire en « interprète ». Toutefois, il assigne à cette fonction d'interprète une dimension nouvelle, puisque l'*interpres* devient le vecteur de transmission du « vrai » texte. En savant soucieux de recourir aux sources, il se méfie dès lors des trahisons de l'adaptateur, préférant la fidélité du traducteur. Dans l'*Ep.* LVII, 5, la phrase canonique *non uerbum pro uerbo* exprime ainsi l'accord avec Cicéron concernant le rejet de la littéralité, mais la précision *sed sensus exprimere de sensu* montre, comme le relève A. Svenbro, que :

La perspective a radicalement changé puisque du *genus*, on est passé au *sensus*, du genre des expressions, on est passé à leur sens, soit à l'idée qu'elles transmettent<sup>78</sup>.

Le respect du *sensus* revient, par conséquent, comme un leitmotiv dans la *Correspondance* :

*Ex quibus uniuersis perspicuum est apostolos et euangelistas in interpretatione ueterum Scripturarum sensum quaesisse, non uerba, nec magnopere de ordinatione sermonibusque curasse cum intellectui res paterent.*

À partir de ces exemples, on tire une évidence universelle : les apôtres et les évangélistes ont cherché, lorsqu'ils interprétaient les anciennes Écritures, la signification, non pas les mots, et ils ne se sont pas excessivement souciés de l'enchaînement et du style, du moment qu'ils rendaient le contenu intelligible<sup>79</sup>. (*Ep.* LVII, 9)

Et ailleurs :

*Hebraica interpretatio distat in uerbis, non distat in sensu.*

L'interprétation hébraïque diffère sur le plan des mots, elle ne diffère pas sur celui de la signification<sup>80</sup>. (*Ep.* LXV, 11)

De même :

*Et ibi Graeca transtulimus : hic de ipso Hebraico, quod intellegebamus, expressimus sensuum potius ueritatem, quam uerborum interdum ordine conseruantes.*

Là, nous avons traduit le grec ; ici, c'est de l'hébreu même, grâce à l'intelligence que nous en avons, que nous

<sup>77</sup>Jérôme utilise lui-même ces termes (cf., notamment, *Ep.* LXXII, 5 et CVIII, 11), qu'il prend au sens paulinien de 2 Cor 3 : 6. L'Apôtre enseigne en effet que la « lettre tue », tandis que l'« esprit vivifie », opposition que le *uir trilinguis* s'approprie largement dans le cadre de ses travaux d'interprétation.

<sup>78</sup>A. SVENBRO, dans B. BORTOLUSSI ; M. KELLER ; S. MINON et L. SZNADJDER 2009 : 11.

<sup>79</sup>Trad. pers.

<sup>80</sup>Trad. pers.



avons exprimé la vérité des significations, plutôt que de garder l'ordre des mots, certaines fois<sup>81</sup>. (*Ep.* CXII, 19)

À côté de l'accord avec Cicéron concernant les écueils de la littéralité, la *Correspondance* reflète bien l'ambivalence qui caractérise l'attitude hiéronymienne à l'égard de la référence cicéronienne. Aussi n'est-ce pas le hasard si l'épistolier éprouve systématiquement le besoin de doubler cette référence traditionnelle d'autres références, chrétiennes celles-là. Par exemple, c'est le patronage de l'évangéliste Marc que Jérôme invoque conjointement à celui de Cicéron pour justifier son refus du littéralisme :

*Legimus in Marco dicentem Dominum : Talitha cumi, statimque subiunctum : « quod interpretatur : “Puella, tibi dico, surge” ». Arguite euangelistam mendacii, quare addiderit « tibi dico », cum in Hebraeo tantummodo sit « puella, surge ». [...] Accusent apostolum falsitatis, quod nec cum Hebraico nec cum Septuaginta congruat translatoribus.*

Dans *Marc*, nous lisons ces paroles du Seigneur : *Talitha koumi*<sup>82</sup>, suivies, immédiatement, de cet ajout : « ce qui se traduit : “Jeune fille, je te le dis, lève-toi !” ». Accusez l'apôtre de falsification pour avoir ajouté : « je te le dis », alors que dans l'hébreu il y a seulement : « Jeune fille, lève-toi ! » [...] Qu'ils accusent l'Apôtre de falsification pour n'être en accord ni avec l'hébreu ni avec les LXX traducteurs<sup>83</sup>. (*Ep.* LVII, 7)

En conséquence, même s'il se veut scrupuleux dans la traduction des Écritures, Jérôme ne se prive pas pour autant de mettre en évidence sur une douzaine d'exemples les libertés, voire les approximations de citation qu'il relève dans les Évangiles ou dans les lettres de Paul, aux endroits où est invoquée l'autorité de la Bible juive. C'est donc fort de cette « jurisprudence » sacrée que le Stridonien se permet des écarts par rapport à la lettre du texte, sans jamais négliger, néanmoins, de rendre compte de son sens, et sans jamais prendre de libertés par rapport à son esprit<sup>84</sup>.

Bien plus, il arrive même, au sein de la *Correspondance*, que le *sensus rhetoricus* cicéronien serve, selon notre analyse, de contre-point négatif à la bonne traduction, fidèle quant à elle au simple *sensus* :

*Et in Amos post descriptionem luxuriae : « Stantia putauerunt haec et non fugientia ». Re uera sensus rhetoricus et declamatio Tulliana.*

Et dans Amos, ce qui suit la description du luxe : « Ils ont cru tout cela pérenne et non point éphémère ». En vérité, c'est là *une période rhétorique, une déclamation cicéronienne*<sup>85</sup>. (*Ep.* LVII, 11)

Cette résurgence de l'antinomie *Ciceronianus / Christianus* exprime moins ici le rejet de principe de la culture traditionnelle que la critique très christianisée de certains excès, d'une affectation esthétique qui privilégie la forme et le paraître au détriment du *sensus* et de la *ueritas*. En fait, un tel attachement au *sensus* traduit une évolution profonde dans les catégories conceptuelles qui sous-tendent la représentation de l'*interpretes* : de Cicéron à notre auteur, la visée du traducteur s'est d'abord clarifiée puis infléchie pour garantir la fidélité au texte-source. Ce renversement est lié au développement du christianisme dans le monde

81 Trad. pers. Cf. aussi *Ep.* CVI, 12 et *Ep.* CXXI, II.

82 Pour l'araméen ici, et pour l'hébreu en général, nous adoptons la translittération contemporaine. Nous avons en revanche laissé intact le texte latin édité par J. Labourt, dans la CUF.

83 Trad. pers.

84 Cf. *Ep.* LXV, 11 : *Hebraica interpretatio distat in uerbis, non distat in sensu*, « L'interprétation hébraïque diffère sur le plan des mots, elle ne diffère pas sur celui de la signification ». La version commentée ici illustre la ligne de conduite raisonnable aux yeux de Jérôme.

85 Trad. pers. C'est nous qui soulignons.

occidental, mais c'est Jérôme qui édicte le premier l'impératif de reproduire le sens sans prendre de libertés par rapport au texte sacré. Dès lors, le traducteur est celui qui se doit de transmettre un héritage et la fidélité à la source devient le maître-mot de la traduction. Comme dans le songe de l'*Ep.* XXII où Jérôme est accusé par le tribunal céleste d'être le disciple de Cicéron avant d'être celui du Christ, une tension se manifeste : la figure cicéronienne représente à la fois un modèle et un symbole de l'époque « païenne ».

En outre, il convient de souligner que la fonction politique et culturelle du traducteur au temps de Jérôme a changé par rapport au contexte de la Rome augustéenne, notamment en raison de la crise que connaît alors l'Empire romain d'Occident. C'est ainsi qu'au IV<sup>e</sup> siècle la visée de la traduction littéraire se modifie, puisque celle-ci tend désormais à dispenser de la lecture du texte original, cependant que l'usage du grec décline considérablement dans la partie ouest de l'Empire. La sacralisation du texte à traduire joue également un rôle, en corrélation avec le passage de la religion romaine polythéiste, dont le fondement est essentiellement traditionnel, au monothéisme chrétien, dont le fondement est une parole transmise sous forme de texte révélé. En somme, de Cicéron à Jérôme, la visée du traducteur se simplifie d'abord, puis s'infléchit pour garantir la fidélité au texte-source. Le traducteur devient, dans cette optique, le vecteur de transmission d'un héritage. Il n'est plus un créateur, mais un simple passeur. Le bouleversement produit par le développement du christianisme dans le monde occidental conduit finalement à un renversement, la fidélité à la source devenant le maître-mot de la traduction. Dès lors se pose la question de savoir comment faire face à la perte de certaines acceptions dans un texte qui n'est plus profane mais sacré, car d'émanation divine. À travers le statut du traducteur et celui de sa tâche, c'est toute la question de l'autorité, au sens d'*auctoritas*, qui affleure<sup>86</sup>. En fin de compte, le *uir trilinguis* infléchit dans le même sens les réflexions de tous ses devanciers non chrétiens, et tend, selon nous, à séparer les Écritures révélées des autres écrits, à instaurer une nette distinction entre textes saints et littérature profane.

Dès lors, l'exercice que s'impose le traducteur hiéronymien se complique d'un impératif ambitieux : réaliser le difficile équilibre entre respect du génie de la langue latine et respect de la *ueritas*. Certains passages de ses lettres révèlent d'ailleurs la pleine conscience qu'a Jérôme de cette difficulté :

*In Graeco reperisse uos dicitis, « in medio uentris mei », quod et in Hebraeo sic scriptum est, batthoch meai. Sed propter euphoniā apud Latinos, « in corde », translatum est ; et tamen non debemus subtrahere quod uerum est.*

Vous dites avoir trouvé dans le grec : « au milieu de mon ventre » ; dans l'hébreu aussi c'est formulé de la sorte : *batthoch meai*. Mais, par euphonie, chez les Latins, on a traduit : « dans le cœur » ; et cependant, nous ne devons pas faire disparaître la vérité<sup>87</sup>. (*Ep.* CVI, 23)

L'emploi successif d'une conjonction de coordination et d'un adverbe adversatifs, *sed* et *tamen*, traduit bien l'embarras du traducteur, pris entre deux obligations contradictoires. Entre

86Nous entendons ici le terme d'« autorité » au sens le plus étymologique, à la suite d'A.-I. Bouton-Toublic : « l'« autorité » (*auctoritas*) [...] désigne le pouvoir de « promouvoir », de « produire hors de son propre sein » (*augere*), dont est douée une entité capable de communiquer à autre chose force et pérennité » (A.-I. BOUTON-TOUBLIC, 2005 : 187-188). Le thème de l'autorité est d'autant plus prégnant qu'il implique aussi, par nature, le statut de l'*auctor*. Or, lorsqu'il s'agit de la Bible et de sa traduction, la question fait ressortir des enjeux éminemment lourds de conséquences. Cf., la conclusion de la partie III, p. 396.

87Trad. pers.

le zèle fâcheux d'un Aquila, dont le littéralisme déchaîne les sarcasmes du Stridonien<sup>88</sup>, et le respect dû à un texte intouchable, inspiré par l'Esprit Saint<sup>89</sup>, la ligne de conduite peine à se définir, ou plutôt cède devant les exigences empiriques du cas par cas. En dernière analyse, cette tension est à l'image de la position tenue en matière d'interprétation par Jérôme, héritier d'un double modèle, classique et chrétien. Car, sous certains aspects, les goûts du Stridonien se révèlent des plus traditionnels, qu'il s'agisse de prôner la correction de la langue ou la qualité supérieure du style. Cependant, comme le refus cicéronien du mot à mot s'appuie sur le respect du *sensus* qui contient la « vérité » du texte biblique, on peut dire que le *uir trilinguis* tend à christianiser son modèle. Cette filiation intellectuelle et son ambiguïté solidement établies, nous nous proposons à présent d'approfondir notre étude en déterminant les éventuelles interactions qui peuvent exister, dans le cadre du rapport de Jérôme au modèle cicéronien, entre la position du traducteur et celle de l'épistolier.

### 1.1.3. Le modèle cicéronien dans l'écriture épistolaire

À côté de Pline le Jeune et de Fronton, Cicéron demeure au IV<sup>e</sup> siècle l'un des grands modèles en matière de littérature épistolaire. Par conséquent, le contenu des lettres échangées par Jérôme et ses correspondants, qu'il s'agisse de billets amicaux, de plaintes, d'échanges littéraires, de recommandations, reprend les thèmes traditionnels hérités des Anciens. De même, sur le plan formel, la règle de brièveté, l'imprégnation rhétorique ou le caractère public des lettres rappellent les heures classiques de la littérature épistolaire latine. C'est donc ailleurs qu'il nous faut chercher l'originalité de Jérôme épistolier concernant l'usage de la référence cicéronienne. À cette fin, nous partirons d'une observation relative à la multiplicité des rôles assumés par l'auteur de la *Correspondance* : dans ses lettres, le moine de Bethléem est à la fois épistolier, traducteur et commentateur de son propre travail.

La première implication que l'on peut dégager de cet état de faits réside dans l'existence d'un va-et-vient permanent, qui relie principes stylistiques du traducteur et rédaction épistolaire : en d'autres termes, la *Correspondance* participe à la genèse des travaux de traduction et, par suite, elle devient le lieu où sont éprouvées les règles et recommandations cicéroniennes. Ainsi, pour accéder à l'*elegantia* que l'interprète appelle de ses vœux, il faut certes pratiquer la lecture des meilleurs auteurs, mais il n'est pas moins nécessaire de jouir du commerce de locuteurs cultivés, comme le rappelle justement Jérôme dans les conseils éducatifs qu'il prodigue à Laeta... en se référant - implicitement - à Cicéron :

*Graccorum eloquentiae multum ab infantia sermo matris scribitur contulisse. Hortensiae oratio in paterno sinu coaluit.*

Ce qui a beaucoup contribué à l'éloquence des Gracques, selon un auteur [Cicéron, dans *Brutus* LVIII, 210-211], c'est le langage de leur mère, entendu dès leur plus jeune âge. Hortensia reçut les bases de son style

<sup>88</sup>*Ep.* LVII, 11.

<sup>89</sup>Pour le caractère révélé des textes originaux et leur supériorité d'inspiration sur la totalité des traductions, y compris les plus autorisées, cf. partie II, chapitre 3, « L'insertion de l'*Hebraica ueritas* dans un argumentaire épistolaire contre la version des LXX », p. 214.

dans les bras de son père<sup>90</sup>. (*Ep.* CVII, 4)

En conséquence, dans leurs lettres, Jérôme et ses correspondants parlent le latin de l'*humanitas*, la langue d'une élite de cœur et d'esprit, aux mœurs polissées. Cette langue n'est pas naturelle ; c'est un latin qui s'est forgé dès le II<sup>e</sup> siècle avant J.-C. et qui se caractérise par son maniement complexe et son immuabilité, puisque, précisément, pour qu'une langue distingue véritablement une élite intellectuelle, il lui faut être stable. C'est pourquoi, bien que Cicéron lui soit antérieur de cinq cents ans, Jérôme peut se dire *ciceronianus*. Comme celui de l'Arpinate, le latin de l'auteur de la *Correspondance* est avant tout un code communicationnel établi sur des règles qui l'éloignent radicalement de la langue courante<sup>91</sup>. En somme, dans l'esprit profondément romain de Jérôme et de ses destinataires, c'est la maîtrise d'un latin technique et littéraire qui fait l'homme de qualité.

Cependant, on peut appliquer aux lettres le même constat qu'aux travaux de traduction : au-delà de l'emprunt formel à Cicéron, l'intention qui régit l'écriture épistolaire est différente. En tant qu'épistolier, Jérôme a, il est vrai, recours aux mêmes techniques littéraires que son prédécesseur et, comme tous les grands écrivains chrétiens du IV<sup>e</sup> siècle de familles nobles ou aisées, il a reçu l'enseignement rhétorique traditionnel ; toutefois, comme nous l'avons vu, l'œuvre de Cicéron symbolise pour lui une culture où le souci de la forme littéraire l'emporte sur le contenu de la pensée. Or, malgré toute l'importance qu'il attache, *via* le l'échange de lettres, à l'expression d'une communauté intellectuelle, l'affirmation de liens identitaires n'est pas le but suprême de l'activité épistolaire de Jérôme. C'est qu'au IV<sup>e</sup> siècle, toute prise de parole littéraire s'attache, dans un climat de luttes pour l'orthodoxie, à l'affermissement doctrinal de la nouvelle religion, au perfectionnement moral et à la catéchisation des fidèles. On touche là à la seconde implication qui s'attache au double statut d'épistolier et de traducteur assumé par Jérôme : l'usage du *sermo* épistolaire est indissociable, chez lui, d'une perspective de transmission de la connaissance biblique.

Dans ces conditions, la question, pour notre épistolier est de déterminer, avec ses destinataires, choisis parmi l'élite intellectuelle, non pas comment transmettre le message chrétien à la masse des simples fidèles souvent illettrés, comme pourrait s'en préoccuper un évêque, mais comment permettre à ses pairs d'accéder à la *ueritas*, longtemps demeurée hors de portée des savants eux-mêmes<sup>92</sup>. On trouve trace de cet enseignement des Écritures à plusieurs vitesses dans l'*Ep.* CX, 5 qu'Augustin adresse à Jérôme pour répondre, notamment, à sa mise au défi de consulter les Hébreux :

*Nam neque in me tantum scientiae diuinarum scripturarum est, aut esse iam poterit, quantum inesse tibi uideo. [...] Vacare autem studiis diligentius, quam populi audiunt instruendi, propter ecclesiasticas occupationes omnino non possum.*

Car je n'ai pas, et ne pourrai avoir jamais, une science des divines Écritures aussi étendue que celle que tu possèdes, je le reconnais. [...] Quant à passer mon temps à étudier avec plus d'application que nécessaire pour l'auditoire populaire que je dois instruire, du fait de mes occupations ecclésiastiques, je ne le peux absolument pas<sup>93</sup>.

L'évêque d'Hippone avoue ici évoluer dans un autre cercle de transmission du savoir que

---

90Trad. pers.

91C. FRY, 2010 : XXX.

92*Ep.* CVI, 46.

93Trad. pers.

son interlocuteur, retiré dans le monastère bethléemite qu'il a fondé. Au sein de ces clivages, la *Correspondance* apparaît alors comme un espace privilégié, un lieu de rencontre entre des esprits avides et à même d'approfondir leur connaissance de la *ueritas* scripturaire. À la manifestation classique d'un lien interpersonnel, d'ordre, généralement, socio-politique, la lettre hiéronymienne substitue une communication centrée sur le tiers divin, représenté, en l'occurrence, par la Révélation étudiée, et instaure par là entre les correspondants un lien d'ordre intellectuel et spirituel<sup>94</sup>. Les partenaires choisis de l'échange épistolaire sont donc unis de manière quasi-sacramentelle par le partage de la *lectio diuina* qui s'écrit au fil des lettres. Au cœur de ce dispositif, le jeu qu'autorise la *Correspondance* avec la référence cicéronienne prend un tout autre aspect : Jérôme utilise moins Cicéron, symbole de la culture classique, comme un modèle que comme un ornement littéraire, un signal adressé aux seuls *eruditi*<sup>95</sup>.

Reprenons à présent notre étude de l'*Ep.* LVII à un autre niveau, celui de l'économie de la lettre, et demandons-nous quelle place occupent la citation et / ou la réécriture de Cicéron dans un telle perspective. Cette missive, tant par sa longueur et que par la complexité intellectuelle de son contenu, se rapproche plutôt du traité que de l'échange de civilités. De telles lettres, qualifiées de *liber* par leur auteur, ou leur destinataire, comme c'est le cas ici<sup>96</sup>, sont souvent lues et recopiées avant de parvenir à celui ou à ceux à qui elles s'adressent, surtout si elles émanent d'un grand personnage tel que Jérôme. Conscient de ce phénomène, l'épistolier écrit donc pour un public cultivé assez large et se montre animé d'un souci pédagogique. Toutefois, c'est principalement parce qu'elle s'attache autant au *delectare* qu'au *docere* que la lettre se distingue d'un traité classique, comme le rappelle C. Fry<sup>97</sup> : dans une lettre, on atteint facilement le *delectare* par la mise en œuvre de son ἦθος - le caractère qu'il faut paraître avoir pour entraîner l'adhésion du public -, par le ton simple et franc d'une conversation entre pairs, par l'affabilité des formules de politesse et de salutation, par l'insertion de maximes et de citations, par l'usage des appellatifs, par le travail sur la structure rythmique des phrases... Solidité argumentative et élégance littéraire s'allient en fait pour susciter l'adhésion intellectuelle du destinataire érudit. C'est dans ce dessein que l'épistolier intègre la référence aux classiques, qu'il utilise comme une arme de persuasion et comme un ornement littéraire :

Allusions, réminiscences et citations classiques lui servent à donner plus de poids à une critique [...], à en faire l'application à lui-même ou à ses travaux [...], à appuyer d'un exemple illustre une opinion littéraire<sup>98</sup>.

... Mais aussi, ajouterons-nous, à charmer ses correspondants lettrés par la référence à une culture partagée. Finalement, au vu de nos conclusions concernant la christianisation du modèle cicéronien en matière de traduction, on peut se demander si Jérôme ne cherche pas moins dans l'*Ep.* LVII à se prévaloir de l'autorité de l'Arpinate qu'à s'émanciper quelque peu de ce modèle en jouant volontairement sur l'ambiguïté, et ce avec d'autant plus de subtilité et de liberté qu'il s'adresse à un auditoire lettré. Quoi qu'il en soit, l'écriture épistolaire utilise et questionne tout à la fois le style classique, suggérant qu'on peut l'utiliser pour agrémenter un échange entre *eruditi*, mais qu'il faut s'en méfier quand il s'agit de transmettre la *ueritas* sacrée. La suite du parcours hiéronymien illustre d'ailleurs bien le fait que l'acquisition de la culture traditionnelle ne constitue qu'une étape pour notre auteur, qui se sent très vite attiré par

94*Ep.* XXVIII, 6.

95*Ep.* XXXVI, 14 ; LVII, 5 et 11 ; CVI, 46 ; CXXV, 12.

96*Ep.* CXVI, 34.

97C. FRY, 2010 : XXXIV-XXXV.

98C. FAVEZ 1958 : 18.

une vie monastique consacrée à l'étude des textes fondateurs du christianisme.

## 1.2. 374-385 : Acquisition de connaissances complémentaires et / ou « spécialisées » et premiers travaux d'exégèse

### 1.2.1. *L'influence des écrivains chrétiens contemporains ou antérieurs : Hilaire, Tertullien et Cyprien*

C'est aux alentours de 367 que Jérôme découvre l'ascétisme, à Trèves, ville où l'empereur Valentinien vient de s'établir et d'installer ses bureaux, offrant par là même à des jeunes gens instruits la possibilité d'obtenir des postes dans l'administration. Renonçant néanmoins à ce type de carrière, pour lequel il est pourtant parfaitement qualifié, le Stridonien préfère écouter l'appel de l'Orient, car Trèves est aussi la ville d'un illustre exilé, Athanase d'Alexandrie, biographe du premier solitaire d'Égypte, Antoine, et connu en Occident comme le promoteur d'une nouvelle forme d'ascétisme<sup>99</sup>. Tandis qu'il séjourne dans cette cité, Jérôme recopie également pour Rufin, son ami d'alors, deux ouvrages d'Hilaire de Poitiers, lequel a lui-même favorisé l'implantation du monachisme à Ligugé<sup>100</sup>. Premier « docteur » de l'Église latine, Hilaire exprime avant ses coreligionnaires tous les caractères essentiels du christianisme au IV<sup>e</sup> siècle, dans une œuvre qui défend l'orthodoxie, exalte la personne divine et commente les Écritures. Comme Jérôme quelques années plus tard, Hilaire révèle de la sorte sa capacité à rassembler une documentation historique et à trouver dans la Bible, à la suite d'Origène, la préfiguration des mystères chrétiens. En outre, l'un des deux ouvrages que Jérôme lit vers 367 n'est autre qu'un commentaire biblique sur les Psaumes ; or c'est la première fois que le futur traducteur de la Bible se trouve confronté à l'univers de l'exégèse scripturaire. Dans sa *Correspondance*, Jérôme rend hommage à Hilaire en tant que maître, mais aussi en tant qu'écrivain talentueux et fervent - car Hilaire proclame la nécessité d'honorer Dieu par le soin donné à la forme littéraire :

*Hilarius, meorum temporum confessor et episcopus, duodecim Quintiliani libros et stilo imitatus est et numero, breuique libello quem scripsit contra Dioscorum medicum quid in litteris possit ostendit.*

Hilaire, confesseur et évêque à mon époque, a imité les douze livres de Quintilien, à la fois dans leur style et dans leur nombre ; ensuite, dans un bref opuscule qu'il a écrit contre le médecin Dioscore, il a montré sa capacité dans le domaine littéraire<sup>101</sup>. (*Ep.* LXX, 5)

La *Correspondance* insiste ici rétrospectivement sur la qualité littéraire de l'auteur chrétien, non seulement pour rendre hommage à un grand défenseur de la foi orthodoxe, mais également pour souligner la présence d'hommes de lettres talentueux dans les rangs de ses coreligionnaires, suivant une démarche qui rappelle celle du *De Viris illustribus*<sup>102</sup>. L'épistolier

99P. MARAVAL 2005 : 75-76.

100Au centre-ouest de la Gaule.

101Trad. pers.

102Le titre, *De Viris illustribus*, reprend celui de l'ouvrage de Suétone ; le catalogue hiéronymien traite

garde en effet tout au long de son œuvre la pleine conscience d'appartenir à l'âge d'or d'une culture nouvelle, qu'il contribue à édifier. Cette conscience, on le verra, est intrinsèquement liée aux motivations qui guident son entreprise de retraduction biblique, et qui s'expriment dans les lettres.

Après ce premier contact avec l'œuvre d'Hilaire, Jérôme est amené à se tourner davantage encore vers les écrits bibliques et les écrivains chrétiens de langue latine. En effet, lors de son séjour à Aquilée, où il fréquente le cercle du prêtre Chromace, communauté rassemblant des clercs et des laïcs soucieux d'ascétisme, Jérôme a l'occasion de se rendre non loin de là, à Concordia<sup>103</sup> et de rencontrer un certain Paul, propriétaire d'une bibliothèque ecclésiastique bien fournie. C'est grâce à lui que le Stridonien acquiert une solide connaissance d'auteurs chrétiens tels que Tertullien ou Cyprien de Carthage. Jérôme fait mention de cette rencontre avec Paul de Concordia dans l'article du *De Viris* consacré à Tertullien :

*Vidi ego quemdam Paulum Concordiae, quod oppidum Italiae est, senem, qui se beati Cypriani, iam grandis aetatis, notarium, cum ipse admodum esset adolescens, Romae uidisse diceret, referreque sibi solitum numquam Cyprianum absque Tertulliani lectione unum diem praeterisse, ac sibi crebro dicere : « Da magistrum » ; Tertullianum uidelicet significans.*

J'ai connu un vieillard de Concordia en Italie, Paul. Ce dernier avait, selon ses dires, rencontré dans sa jeunesse, à Rome, le vieux secrétaire du bienheureux Cyprien. Le secrétaire lui racontait que Cyprien ne pouvait passer un seul jour sans lire Tertullien, et qu'il avait l'habitude de dire : « Apportez-moi le maître », en faisant, bien sûr, référence à lui<sup>104</sup>.

En écho à cette anecdote, Jérôme exprime lui-même son admiration pour Tertullien, *hic acris et uehementis ingenii*, « cet auteur d'un génie ardent et impétueux »<sup>105</sup>. Outre sa pénétration intellectuelle, l'auteur du *De Viris* loue son érudition, son brio en tant que polémiste, son éloquence, qu'il assimile, malgré une tendance à l'hermétisme<sup>106</sup>, à une fleuve majestueux, sans commune mesure avec le *riuulus* de sa propre verve. Simultanément, il faut garder à l'esprit qu'un recueil rassemblant des figures d'autorité, comme le *De Viris*, ou encore comme son modèle, l'*Adversus Valentinianos* de Tertullien, ne constitue pas simplement une œuvre biographique et bibliographique ; il sert les intérêts de l'auteur, en le plaçant, le cas échéant, sous le patronage des personnages illustres qui reçoivent un éloge. C'est ici pleinement le cas de la figure tertullianienne, portée au pinacle en dépit de l'hétérodoxie de son arrière-plan spirituel.

Dans notre corpus, l'*Ep.* LXX, 5 livre, de même, une louange rapide mais appuyée du grand prédécesseur :

*Quid Tertulliano eruditius, quid acutius ? Apologeticus eius et Contra gentes libri cunctam saeculi continent disciplinam.*

Y a-t-il plus savant que Tertullien, plus pénétrant ? Son *Apologie* et ses livres *Contre les Gentils* contiennent la

---

d'écrivains en grande majorité chrétiens.

103En Italie (Vénétie).

104JÉRÔME, *De Viris illustribus*, I, 53 (trad. pers.). Comme Paul avait prêté à Rufin d'Aquilée son manuscrit personnel de Tertullien, Jérôme, alors au désert de Chalchis, demande copie de quelques œuvres, dont il joint la liste à la lettre de Florentius ; mais nous n'avons pas conservé cette liste (P. PETIMENGIN, dans Y.-M. DUVAL, 1988 : 44).

105JÉRÔME, *De Viris illustribus*, I, 53.

106*Ep.* LVIII, 10.

connaissance profane tout entière<sup>107</sup>. (*Ep.* LXX, 5)

En tant que traducteur, Jérôme ne pouvait en effet manquer d'apprécier le travail de transposition effectué par Tertullien, premier écrivain chrétien d'expression latine, et créateur du vocabulaire théologique de la nouvelle religion<sup>108</sup>. Parce qu'il a été formé par la culture classique et qu'il a dû adapter la langue, ainsi que les modèles littéraires et philosophiques traditionnels à un usage chrétien, Tertullien s'interroge, près de deux siècles avant Jérôme, sur la manière dont un auteur de cette religion peut définir son rapport à la culture traditionnelle. Dans le *De Spectaculis* et le *De Pallio*, notamment, transparaît ainsi une tension entre rejet et admiration. Toutefois, plus pragmatique que Jérôme, Tertullien éprouve moins de scrupules à « convertir » la culture païenne, pour reprendre la formule de J.-C. Fredouille<sup>109</sup>.

Sur le plan de la méthodologie, parce qu'il vit à Carthage, où réside une importante colonie juive, Tertullien se tourne très tôt vers les ressources hébraïques<sup>110</sup>. Sur le plan méthodologique, C. Aziza relève quatre types de raisonnements récurrents chez Tertullien susceptibles de révéler une influence de la pensée rabbinique<sup>111</sup> :

- « À partir de ce qui est contenu dans un état négatif, on peut dire ce qui est la règle dans un état positif et vice-versa ».
- « *A minore ad maius* »
- « Un état est établi avec référence à un sujet, mais il est vrai aussi bien avec référence à un autre sujet ».
- « Un exemple particulier d'un cas est cité, quand on veut parler du cas entier ».

Dans ses commentaires bibliques, Tertullien recourt à un procédé bien connu de l'exégèse juive, le *midrash aggadah*, qui consiste à interpréter un passage des Écritures à la lumière des interrogations morales d'une époque donnée. En d'autres termes, selon Tertullien, l'interprétation du passage biblique doit être appliquée à la situation présente. S'il reconnaît que le texte saint a un sens littéral et allégorique, il accorde, dans ses traités, une plus large part à la lecture littérale qu'aux interprétations allégoriques. Son intérêt pour les coutumes juives est donc à mettre en rapport, selon toute vraisemblance, avec la préférence marquée de Tertullien pour les explications vétérotestamentaires fondées sur le contexte au sens large plutôt que sur les détours de l'allégorie. De fait, l'Africain favorise essentiellement une interprétation qui tient compte davantage du texte. Il insiste d'ailleurs souvent sur la nécessité de comprendre les passages dans leur contexte<sup>112</sup>. Dans le *De Praescriptione haereticorum*, XXII, 8-10, il écrit que la prédication des Apôtres, c'est-à-dire la révélation du Christ, ne doit pas être prouvée autrement que par les textes qui ont servi à l'instruction des Églises fondées par les Apôtres eux-mêmes fondées. Lorsqu'un texte de l'AT est obscur, l'Africain préfère y

107Trad. pers.

108Sur Tertullien, cf. J.-C. FREDOUILLE 1972 et J. ALEXANDRE 2012.

109Cf. le titre de l'ouvrage de J.-C. FREDOUILLE 1972.

110L'approche synoptique adoptée dans ce chapitre nous contraint ici à une évocation synthétique, mais nous accordons tout le développement qu'elle mérite à l'analyse des rapports entretenus par Tertullien avec la communauté juive dans le chapitre 3 « Jérôme aux prises avec les relations paradoxales des juifs et des chrétiens de son temps », *infra* p. 102.

111C. AZIZA, 1977 : 212-214.

112TERTULLIEN, *De Pudicitia*, VII, 3 ; VIII, 10-11 ; IX, 2-3.



chercher une référence au Christ plutôt que de l'allégoriser de façon moralisante. Il va même plus loin dans sa défiance envers l'allégorie quand il affirme que les allégories, les paraboles et les énigmes représentaient le mode par excellence d'interprétation du NT par les hérétiques<sup>113</sup>. En définitive, Tertullien s'en tient surtout au sens littéral des textes, ce qui ne l'empêche pas, malgré tout, d'utiliser l'allégorie avec beaucoup de modération<sup>114</sup>, en suivant l'interprétation de Paul de Tarse pour le sens spirituel. Comme d'autres auteurs chrétiens du II<sup>e</sup> siècle, tels Justin, Irénée, ou Méliton, il explore l'AT afin d'y découvrir des textes témoins du mystère christologique et, dans cette perspective, interprète ces passages dans un autre sens que le sens littéral. C'est d'ailleurs Tertullien qui crée le verbe *allegorizare* à partir du grec paulinien, car l'Africain affirme sans détour que les Saintes Écritures contiennent des allégories.

Jérôme s'inscrit dans la continuité de cette méthode exégétique en considérant à la fois l'importance du sens littéral et de son prolongement, le sens spirituel<sup>115</sup>, mais, comme nous aurons l'occasion de le préciser, il incarne un type nouveau de commentateur, parce qu'il est soucieux de se montrer plus exhaustif encore. Dans ses écrits exégétiques relatifs à l'AT, y compris ceux qui se trouvent insérés dans la *Correspondance*, aussitôt le lemme donné, le sens littéral fait l'objet d'une série de considérations sur le texte original, l'*Hebraica ueritas*. Jérôme donne effectivement, dès ses premières réflexions, des explications philologiques et historiques, auxquelles il ajoute ordinairement des assertions tirées des commentaires des Hébreux, comme dans l'*Ep. XVIII A*, 15, lorsque l'épistolier s'intéresse aux paroles du prophète Isaïe :

*Audiui ego hoc in loco non parum Hebraei mei disputationem, cuius pauca ponam ut sensum hominis aduertat. [...] Se excusasse dicentem : [...]*

J'ai entendu de mes oreilles, sur ce passage, mon Hébreu faire - et longuement -, une dissertation, dont je vais donner un aperçu, pour que te montrer l'avis de cet homme. [...] [Isaïe] se serait excusé en ces termes : [...] <sup>116</sup>. (*Ep. XVIII A*, 15)

Enfin, concernant les questions pratiques cette fois, et notamment celles qui relèvent du domaine ecclésial, il arrive que Jérôme se place explicitement sous la houlette de Tertullien :

*At si tibi placet scire quot molestiis uirgo libera, quot uxor adstricta sit, lege Tertulliani ad amicum philosophum et de uirginitate alios libellos et beati Cypriani uolumen egregium et papae Damasi super hac re uersu prosaque composita et Ambrosii nostri quae nuper ad sororem scripsit opuscula.*

Mais si tu as à cœur de savoir de combien de peines une vierge est libérée, de combien une épouse est chargée, lis l'ouvrage de Tertullien dédié à un ami philosophe, ses autres opuscules sur la virginité, l'excellent volume du bienheureux Cyprien, les compositions sur ce thème, en vers et en prose, du pape Damase et les petits ouvrages de notre cher Ambroise, qu'il a récemment écrits en les dédiant à sa sœur<sup>117</sup>. (*Ep. XXII*, 22)

Toutefois, s'il revendique le droit de lire qui bon lui semble, c'est à condition d'imiter les qualités et non les vices de ses modèles<sup>118</sup>. Aussi condamne-t-il fermement Tertullien sur le

113 TERTULLIEN, *Scorpiace*, II,4.

114 TERTULLIEN, *De Resurrectione Mortuorum*, XXVI, 11. Son ouvrage *Aduersus Marcionem* constitue une œuvre d'interprétation scripturaire très aboutie.

115 R. COURTRAY 2009 : 232.

116 Trad. pers.

117 Trad. pers.

118 Cf. *Ep. LXXXIV*, 2.

plan doctrinal à plusieurs reprises, en particulier dans l'*Apologia aduersus libros Rufini*, III, 27 et l'*Aduersus Helvidium de Mariae uirginitate perpetua*, 17.

À côté de son contemporain et ami, le pape Damase, et d'Ambroise de Milan qui bénéficie - à cette époque encore - de l'estime de Jérôme<sup>119</sup>, les deux grands Anciens que cite notre auteur, Tertullien et Cyprien de Carthage, appartiennent pour ainsi dire à la même lignée. De fait, Cyprien admire et reconnaît Tertullien comme son maître. Tous deux sont des théoriciens ardents, tous deux sont des directeurs spirituels. Élu évêque en 248, Cyprien soutient ainsi des luttes dogmatiques et écrit des traités visant la cohésion de l'Église et la conduite morale des fidèles, thèmes qu'il aborde également dans ses *Lettres*. Lorsqu'il deviendra à son tour un directeur de conscience, Jérôme se souviendra des ouvrages de méditation et de morale de ce chef religieux qui s'emploie à diriger autrui avec zèle et énergie, comme le Stridonien le fera lui-même. Maître de rhétorique et tenant de la religion traditionnelle avant sa conversion, Cyprien met sa culture et sa science du langage au service de principes de direction très nets, ce qui lui vaut d'être mentionné comme autorité et salué comme modèle d'éloquence dans la *Correspondance* hiéronymienne :

*Cyprianus, quod idola dii non sint, qua breuitate, qua historiarum omnium scientia, quo uerborum et sensuum splendore perstrinxit !*

Cyprien montre que les idoles ne sont pas des dieux dans une argumentation serrée, et ce, avec quelle concision, quelle connaissance de l'histoire universelle, quel éclat des mots et de la pensée !<sup>120</sup> (*Ep.* LXX, 5)

Autorités et modèles, des auteurs tels que Tertullien et Cyprien ne cesseront désormais d'accompagner Jérôme - au sens le plus littéral, puisqu'à la dissolution du groupe de Chromace, lorsqu'il prendra la route de l'Orient, notre auteur ne négligera pas d'emporter sa précieuse bibliothèque.

C'est vers 374 que Jérôme part pour l'Orient ; il fait d'abord étape à Antioche, où il est l'hôte d'Évagre, un personnage puissant et un fervent partisan de la doctrine nicéenne. Cet Évagre, qui va devenir prêtre par la suite, est en outre le traducteur latin de la vie d'Antoine et son imposante bibliothèque permet à Jérôme de poursuivre ses études. C'est durant son séjour antiochéen que celui-ci se met à étudier sérieusement le grec, langue qu'il ne semblait guère maîtriser auparavant<sup>121</sup>, et qui a la particularité notable d'être l'une des langues bibliques. Le Stridonien s'intéresse au demeurant de plus en plus près au texte scripturaire et rédige même personnellement une première exégèse, qui porte sur le livre le plus court de l'AT, celui d'Abdias. Quoique le but de son voyage demeure Jérusalem et l'objectif l'adoption de la vie monastique, notre auteur manifeste néanmoins à cette époque une hésitation, dont les *Ep.* II, III et IV se font l'écho : malgré son enthousiasme pour le genre de vie des moines, l'épistolier se sent incapable de suivre lui-même cette voie et exprime son sentiment d'infériorité par

---

119 Jérôme loue, dans ces lignes, le défenseur de la virginité et de l'orthodoxie. Ambroise a effectivement participé, dans le camp du pape Damase - et donc de Jérôme -, au concile romain de 382, mais, par la suite, en raison notamment de la position du Milanais dans l'affaire qui vaudra à Jérôme d'être écarté de Rome, notre auteur émettra à son égard des réserves plutôt sévères. Cf., par exemple, la notice très ambiguë que Jérôme lui consacre dans le *De Viris*, I, 124 : *De quo, quia superest, meum iudicium subtraham, ne in alterutram partem, aut adulatio in me reprehendatur, aut ueritas*, « À son sujet, puisqu'il est toujours vivant, je m'abstiendrai de me prononcer, de peur qu'on ne me reproche - c'est tout l'un ou tout l'autre - l'adulation ou la franchise ». En d'autres termes, louer Ambroise ne serait que flatterie, la *ueritas* se trouvant du côté du blâme !

120 Trad. pers.

121 A. CANELLIS (dir.), à paraître : 15.

rapport à ceux de ses amis qui en ont eu le courage, tels Bonose sur son île ou Rufin en Égypte. Dans le but d'expié par l'ascèse les péchés de sa jeunesse, il finit néanmoins par faire une première tentative érémitique dans une région désertique qui s'étend *barbaro Syriae limite*, « aux confins de la Syrie et des Barbares », selon l'*Ep.* XVI, 2<sup>122</sup> ; c'est là qu'il commence son apprentissage de l'hébreu, l'autre langue biblique. C'est sans doute là également, au désert de Chalcis, qu'il fait son fameux songe<sup>123</sup>. La langue hébraïque, à l'époque de Jérôme, a probablement cessé depuis très longtemps d'être couramment utilisée, d'où la dépendance du *uir trilinguis* vis-à-vis d'experts juifs, témoins du contexte linguistique de communautés où cet idiome, à défaut d'être majoritairement pratiqué, est encore familier à une élite : la recherche considère, de fait, que les savants juifs parlent et écrivent l'hébreu rabbinique ou langue des Sages<sup>124</sup>. L'hébreu serait encore utilisé par quelques juifs, au IV<sup>e</sup> siècle, et notamment par des rabbins « for academic and liturgical purposes »<sup>125</sup>, ainsi que l'a démontré M. Graves ; il serait partant excessif de décrire l'hébreu comme une « langue morte » à cette date. Cet hébreu, qu'on désigne aussi sous le terme d'hébreu mishnique, correspond à une période de l'histoire de la langue hébraïque, les I<sup>er</sup>-VI<sup>e</sup> siècles, recouvrant à peu près la période du Talmud<sup>126</sup>, lequel en est, partant, une émanation. Par ailleurs, on trouve de l'hébreu mishnique dans des écrits rabbiniques datant du IV<sup>e</sup> siècle ou postérieurs à cette période, tels que Genèse Rabbah, Lamentations Rabbah, Lévitique Rabbah, Pesikta de-Rav Kahana ou le Talmud palestinien<sup>127</sup>. Au moment où notre auteur entreprend de s'initier à la langue vétéro-testamentaire, il semble donc, selon l'état le plus récent de la recherche, qu'une forme spécifique d'hébreu soit encore pratiquée. Ce que l'on sait de manière certaine, c'est que cette forme d'hébreu, progressivement supplantée par l'araméen, est parlée vers 200 après J.-C.<sup>128</sup>, avant de décliner, suite à la révolte de Bar Kōḥba, quand les juifs de Judée qui ont survécu à la guerre sont contraints de se réfugier en Galilée. Il ressort d'un tel contexte que, quel que soit son dynamisme, l'usage de la langue hébraïque demeure extrêmement confidentiel. Jérôme ne peut, par conséquent, prétendre à une maîtrise de l'hébreu comparable à celle qu'il possède en grec, faute d'accéder pleinement aux aspects intimes de la vie communautaire juive, comme la liturgie, les études supérieures, la correspondance entre les membres d'une famille. L'hébreu mishnique contient certaines innovations, de syntaxe et de vocabulaire en particulier, par rapport à l'hébreu biblique, auquel il est postérieur de plusieurs siècles. Parmi ces innovations, le lexique emprunte aux langues politiquement et / ou culturellement dominantes de l'époque : l'araméen, le grec, le latin et le persan. En tout état de cause, ces savants sont pratiquement seuls parmi leur coreligionnaires à pouvoir encore comprendre dans le texte les Écritures saintes.

122Cf. aussi les premiers mots de l'*Ep.* V. La région où Jérôme se retire se situe vraisemblablement en Syrie, au sud-ouest d'Antioche. Comme le souligne toutefois B. Jeanjean, la solitude de Jérôme est alors toute relative, « ce désert est particulièrement peuplé », puisque les ermites y sont nombreux ; la question arienne parvient même à créer des divisions dans ce lieu écarté (B. JEANJEAN [trad.], 2012 : 36).

123Cf. *Ep.* XXXII. Certains commentateurs situent cet épisode à Antioche.

124Il semble bien, en effet, que même en Palestine, l'hébreu ne soit plus guère parlé, excepté peut-être dans les cercles rabbiniques. Il faut d'ailleurs souligner que le culte même n'est pas nécessairement célébré en hébreu. Cependant, le débat pour savoir si l'hébreu n'est déjà plus une langue vivante à cette époque est loin d'être clos : cf. H. I. NEWMAN, 2009 : 133.

125M. GRAVES, 2007 : 78. M. Graves évoque également l'existence de lettres rédigées en hébreu, attestant un usage de cette langue « for regular communication in daily life ». Il souligne aussi à juste titre l'existence d'un hébreu parlé au Moyen Âge, ce qui l'amène à conclure que l'hébreu « never completely died out as a genuine mode of communication ».

126II<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles.

127M. GRAVES, 2007 : 79.

128M. GRAVES, 2007 : 76-78.

Durant sa solitude au désert, Jérôme rédige de nombreuses lettres, qui nourrissent, avec les visites reçues, son travail intellectuel, car l'épistolier écrit pour demander qu'on lui envoie des livres, s'informer ou donner des renseignements au sujet de la localisation de certains ouvrages, ou encore pour mettre à son tour à la disposition de ses correspondants sa bibliothèque personnelle, dont la richesse le remplit de fierté. Ainsi, dans l'*Ep. V*, écrite vers 375-377, Jérôme s'adresse à Florentinus, moine latin établi à Jérusalem, pour le prier, notamment, de réclamer certains livres à Rufin et d'en faire copier d'autres :

*Ob hoc et obsecro et, ut tua petas, plurimum quaeso, ut tibi beati Reticii Augustodunensis episcopi commentarios ad describendum largiatur, in quibus Canticum Cantorum sublimi ore disseruit. Scripsit mihi et quidam de patria supra dicti fratris Rufini Paulus senex Tertulliani suum codicem apud eum esse, quem uehementer reposcit. Et ex hoc quaeso ut eos libros, quos non habere me breuis subditus edocebit, librarii manu in charta scribi iubeas. Interpretationem quoque Psalmorum Dauiticorum et prolixum ualde de Synodis librum sancti Hilarii, quae ei apud Treueris manu mea ipse descripseram, aequae ut mihi transferas peto. Nosti hoc esse Christianae animae pabulum si in Lege Domini meditetur die ac nocte. Ceteros hospitio recipis, solacio foues, sumptibus iuuas ; mihi si rogata praestiteris multa largitus es. Et quoniam tribuente Domino multis sacrae bibliothecae codicibus abundamus, impera uicissim : quodcumque uis mittam.*

Pour cette raison, je t'en conjure et je t'en supplie, cherche toi-même à obtenir de sa libéralité qu'elle te donne, afin de les copier, les commentaires du bienheureux Réticius, dans lesquels l'évêque d'Autun a disserté sur le Cantique des Cantiques avec des intonations sublimes. En outre, ce que m'a écrit le vieillard Paul, un compatriote du frère en question, Rufin, c'est que son exemplaire de Tertullien se trouvait chez ledit Rufin ; il l'a redemandé avec véhémence. Ensuite, je te prie, ces livres, dont la liste ci-dessous t'apprendra que je ne les possède pas, fais-les transcrire dans un volume par la main d'un secrétaire. De même, l'interprétation des Psaumes de David et le très gros livre sur les conciles de saint Hilaire, copié pour lui à Trèves de ma propre main, je te demande aussi de me les transmettre. Tu le sais, la nourriture de l'âme chrétienne, c'est de méditer jour et nuit la Loi du Seigneur. Les autres, tu leur offres l'hospitalité, tu les consoles chaleureusement, tu les assistes de ton argent. Quant à moi, si tu me procures les textes demandés, tu m'auras témoigné beaucoup de générosité. Et, puisque, grâce à Dieu, nous sommes riches des nombreux livres de notre bibliothèque sacrée, à ton tour de donner des ordres ! Tout ce que tu voudras, je t'enverrai<sup>129</sup>. (*Ep. V*, 2)

Entouré de disciples occidentaux qui copient pour lui des manuscrits latins<sup>130</sup>, Jérôme est au centre d'un réseau intellectuel lié par une même foi et une même soif d'*eruditio*. La mise à contribution des différentes bibliothèques privées, ainsi que l'échange de livres initié par la *Correspondance* se trouvent dès lors au cœur d'un processus de formation qui permet à Jérôme et aux autres moines d'approfondir leurs connaissances scripturaires et d'alimenter une vie entièrement consacrée à l'étude des textes sacrés, *die ac nocte*, comme l'énonce l'auteur, dans l'*Ep. V*, 2. Fait important à souligner, c'est durant ce séjour à Chalcis, dans les années 380-381, que Jérôme lit les vieilles traductions latines faites sur la version grecque des LXX, laquelle constitue, à cette époque, la version officielle de l'Église. Qui plus est, parallèlement, c'est de cette période que datent aussi les dix-huit premières lettres conservées de la *Correspondance*<sup>131</sup>. Enfin, c'est à Chalcis, encore, que Jérôme reçoit ses premiers rudiments d'hébreu - par la suite, il poursuivra son apprentissage à Bethléem entre 385 et 419. Lors de son séjour au désert, effectivement, afin de faciliter ses relations avec les habitants du pays, il lui faut apprendre le syriaque, expérience qui lui tient lieu de propédeutique à l'étude de l'hébreu<sup>132</sup>. Jérôme donne une raison bien spécifique à son intérêt d'alors pour les langues sémitiques : le latin sans élégance qu'il découvre dans les vieilles latines suscite en lui une

129 Trad. pers.

130 *Ep. V*, 2.

131 C. FRY, 2010 : XXIV.

132 *Ep. XVII*, 2 et JÉRÔME, *Commentarius in Ieremiam prophetam*, II, 18.

répulsion telle qu'il décide, tout en continuant d'étudier le grec, de se mettre à l'hébreu<sup>133</sup>. Il prend peut-être connaissance durant cette période, par l'entremise d'une communauté judéo-chrétienne de la ville de Bérée<sup>134</sup>, ou un peu plus tard à Antioche, d'un texte qu'il nomme l'Évangile « selon les Hébreux », parce qu'il considère cette version comme l'original hébraïque de l'Évangile selon Matthieu<sup>135</sup>. On le constate, l'étape de Chalcis correspond à une phase de « spécialisation » ; Jérôme choisit son objet d'étude - les textes scripturaires - et forge les outils qui lui permettront d'acquérir une connaissance des originaux grecs et hébreux.

Par la suite, après avoir été ordonné prêtre, il se rend de nouveau, en 377, à Antioche. Là, grâce à une connaissance désormais solide du grec, il accède à la vie intellectuelle riche et intense de cette capitale du diocèse d'Orient, qui abrite plusieurs bibliothèques et qui est fréquentée par de nombreux scribes. Sa maîtrise de la langue hellénique s'est si bien renforcée que le Stridonien peut s'atteler, en Syrie, au projet de traduction de la *Chronique* d'Eusèbe. Cette entreprise, qui révèle le goût prononcé de Jérôme pour l'historiographie, est conçue, au départ, comme un simple exercice de transposition, destiné à rendre accessible aux Latins une l'œuvre, où le père de l'histoire ecclésiastique dresse une chronologie de l'histoire universelle allant de la naissance d'Abraham, située en 2016 avant J.-C., à la vingtième année du règne de Constantin en 325. Les règnes des rois, des empereurs, les olympiades grecques, les événements notables, tant sacrés que profanes y sont mentionnés et datés. L'ouvrage de Jérôme est sensiblement différent. Il ne traduit à peu près fidèlement celui d'Eusèbe que pour la partie qui s'étend de la naissance d'Abraham à la prise de Troie. Dans la deuxième partie, qui va jusqu'en 325, la « traduction » hiéronymienne est largement enrichie de notices composées par l'interprète et qui concernent pour la plupart l'histoire romaine - une de ses sources principales est l'historien Suétone. La troisième partie, entièrement propre à Jérôme, prolonge l'ouvrage d'Eusèbe jusqu'en 378, apportant de nombreuses données sur l'histoire profane comme sur l'histoire ecclésiastique. Dans cette partie, Jérôme ne fait pas toujours œuvre d'historien qualifié et encore moins impartial<sup>136</sup> : on y trouve des personnages qui ne sont autres que ses amis, ou des événements tout à fait secondaires mais qui concernent ses relations, pour qui il ménage une place dans l'histoire universelle. Il dénigre tout particulièrement les adversaires de Paulin, comme Basile de Césarée accusé d'avoir perdu par son orgueil les biens précieux de la tempérance et de l'intelligence. Malgré son intention de poursuivre par l'évocation des règnes de Gratien et de Théodose, notre auteur ne mènera jamais ce projet à terme. Cependant, le séjour en Orient est surtout l'occasion pour Jérôme de faire deux rencontres déterminantes pour sa formation : celle d'Apollinaire de Laodicée, dont il suit les leçons très prisées vers 377 à Antioche, et, deux ans après, en 379, celle, à Constantinople, de Grégoire de Nazianze, avec qui il lit l'Écriture.

---

133JÉRÔME, *Commentarius in Amos prophetam*, I.

134En Macédoine centrale.

135Jérôme croyait que Matthieu avait rédigé son Évangile en langue hébraïque. Avant lui, au II<sup>e</sup> siècle, Papias et Irénée font, de même, allusion à un écrit sémitique, œuvre des Hébreux. De fait, selon les spécialistes, il semblerait que, derrière le grec de cet Évangile, il y ait eu une version plus ancienne écrite en araméen judéo-palestinien (cf. F. QUÉRÉ 1998 : 45). Pourtant, malgré une ressemblance certaine avec l'Évangile de Matthieu, le texte hébreu que Jérôme a consulté à Chalcis devait être, selon toute vraisemblance, l'Évangile apocryphe des Nazaréens (cf. P. MARAVAL 1995 : 24).

136B. JEANJEAN ; B. LANÇON (trad.), 2004 : 26-30.

### 1.2.2. Les maîtres : Apollinaire de Laodicée et Grégoire de Nazianze

Fils de rhéteur et rhéteur lui-même, Apollinaire, évêque de Laodicée depuis 360, s'est rendu célèbre pour avoir tenté de créer, avec son père, une littérature chrétienne susceptible de s'exprimer à travers les modèles classiques, et ce, au moment où, en 363, Julien l'Apostat fait exclure les chrétiens de l'enseignement afin de leur dénier tout droit sur la culture traditionnelle. Apollinaire adapte alors la Genèse en hexamètres et les Évangiles en dialogues platoniciens. Il est également l'auteur de volumineux ouvrages contre les tenants du culte polythéiste, mais la cause principale de l'intérêt que lui porte Jérôme, de retour à Antioche<sup>137</sup>, n'est autre que sa réputation d'exégète. De fait, c'est Apollinaire qui apprend dans les formes au futur traducteur de la Bible la méthode d'interprétation scripturaire issue de l'école d'Antioche, une méthode attentive à un commentaire sobre et faisant passer le sens littéral et historique du texte avant la recherche du sens spirituel. Pour les interprètes de l'école d'Antioche, chaque passage de l'Écriture possède un sens littéral, propre ou figuré<sup>138</sup>. Afin de dégager le sens littéral, les postulats suivants sont adoptés : considérer attentivement le génie de la langue hébraïque et le génie de la langue grecque ; comparer les passages similaires des auteurs sacrés ; expliquer le texte sur le plan grammatical et historique. Tout exégète consciencieux doit donc en premier lieu trouver le sens littéral, qui ne saurait en aucun cas être contradictoire ou inutile. Si les apparences semblent suggérer le contraire, la cause en réside nécessairement soit dans l'incompréhension du texte, soit dans le manque de sérieux mis à l'examen du texte ; en d'autres termes, il faudrait y voir une faille dans l'utilisation de la grammaire ou de l'histoire. Imprégné des leçons d'Apollinaire, le Stridonien élabore une exégèse personnelle, moins soucieuse de l'interprétation symbolique que celle de nombre de ses contemporains, comme Ambroise de Milan<sup>139</sup>. Pourtant, malgré tout ce que la méthode de Jérôme doit à celle de l'évêque de Laodicée, notre auteur ne fait guère mention, dans le *De Viris*, I, 104, de sa rencontre avec le rhéteur. En effet celui-ci finit par être rangé au nombre des hérétiques pour avoir déclaré que le Logos divin se substituait à l'âme rationnelle chez le Christ, qui se voyait par là privé d'un esprit humain. Jérôme ira même jusqu'à affirmer n'avoir été intéressé que par la méthode exégétique d'Apollinaire et n'avoir attaché aucune importance à ses doctrines, avant de critiquer progressivement jusqu'à son exégèse<sup>140</sup>.

En revanche, l'auteur du *De Viris* ne se prive pas d'invoquer le patronage flatteur de Grégoire de Nazianze, dont l'éloquence et l'orthodoxie sont reconnues de tous - et ce, alors même que Grégoire ne parle jamais de Jérôme dans ses propres œuvres :

137Pour la datation précise de cette période d'études, cf. P. JAY, 1974 : 36 et 40.

138L'école d'Antioche commence ses activités avant la disparition de l'école d'Alexandrie. Sa caractéristique principale réside dans la recherche du sens littéral des Écritures, ce qui inclut une étude typologique. Pour les Antiochéens, en effet, le sens littéral ou historique des textes saints inclut le sens typologique ou messianique alors que, pour les Alexandrins, il convient d'ajouter le sens allégorique au sens littéral et originel. L'école d'Antioche dirige donc ses recherches dans une direction opposée à celle de l'école d'Alexandrie, conformément à l'esprit qui préside à sa fondation, conçue comme une réaction face aux dangers de l'allégorisme. Dans cette optique, l'activité de l'écrivain sacré est pensée comme essentiellement historique et contemplative. Après la mort de Jérôme et avec la fin du IV<sup>e</sup> siècle, l'exégèse alexandrine domine en Occident. De son côté l'exégèse d'Antioche exerce bien quelque influence, mais à la suite de l'anathème prononcé contre Théodore de Mopsueste au concile de Constantinople en 563, l'héritage antiochéen est considéré comme inquiétant, voire dangereux.

139A. CANELLIS 2012 : 293 ; J. STEINMANN 1958 : 182.

140JÉRÔME, *Commentarius in Ecclesiasten*, 12.

*Gregorius, primum Sasimorum, deinde Nazianzenus episcopus, uir eloquentissimus, praeceptor meus, quo Scripturas explanante, didici.*

Grégoire, d'abord évêque de Sasime, puis de Nazianze, un maître d'éloquence, mon précepteur, dont les explications ont guidé mon étude des Écritures<sup>141</sup>.

Cet enseignement, Jérôme le reçoit en 379, à Constantinople et c'est en auditeur passionné qu'il suit les leçons de Grégoire, lequel est, comme le sera après lui l'auteur de l' *Apologia aduersus libros Rufini*, passionné et volontiers ironique, sinon dans son tempérament, du moins dans ses écrits<sup>142</sup>. Grégoire conforte peut-être son disciple dans certains de ses goûts, celui de la vie ascétique, celui de la défense de l'orthodoxie, ou encore celui du beau langage, valeurs auxquelles il est lui-même tout particulièrement attaché<sup>143</sup>. Toutefois, comme en témoigne la citation tirée du *De Viris*, c'est surtout parce que l'évêque lui a permis de mieux connaître les Écritures que Jérôme se sent redevable de son enseignement.

En plus de ses lectures bibliques, le futur adepte de l'*Hebraica ueritas* lit et traduit Origène sous la houlette de Grégoire, vers 379. C'est en effet au contact du Nazianzène qu'il s'initie à l'exégèse origénienne et entreprend ensuite de « latiniser » l'écrivain alexandrin, dont il transpose quelques homélies dans la langue de Cicéron. Jérôme connaît déjà cet auteur controversé avant sa venue à Constantinople, ne serait-ce qu'à travers ses utilisateurs latins, comme Hilaire<sup>144</sup>, mais l'évêque de Nazianze a lu les écrits mêmes d'Origène et s'est notamment intéressé, à sa suite, aux règles d'interprétation des Écritures saintes. Cependant, admirateur critique, Grégoire tempère l'allégorisme excessif d'Origène<sup>145</sup>. Durant l'année 379, parmi les homélies de ce dernier, Jérôme traduit quatorze homélies sur Jérémie, quatorze sur Ézéchiel et neuf sur Isaïe, trouvant là une source d'inspiration pour ses propres commentaires bibliques. Ces traductions lui donnent sans doute l'idée d'un petit essai personnel qu'il écrit alors sur les *Séraphim* de la vision du prophète Isaïe ; en guise de prolongement à ses traductions, le futur *uir trilinguis* livre dans l'*Ep. XVIII* un bref commentaire d'Isaïe 6, passage dans lequel interviennent des Séraphins, créatures à l'identification problématique dont le nom est directement transcrit de l'hébreu שֵׁרָפִיִּם (*seraphim*)<sup>146</sup>. En fidèle disciple d'Origène et de Philon, qui pratiquent volontiers l'exégèse allégorique des noms propres<sup>147</sup>, Jérôme consulte la *Traduction des noms hébreux* élaborée par ces savants alexandrins<sup>148</sup> :

*Seraphim, sicut in Interpretatione nominum Hebraeorum inuenimus, aut « incendium » aut « principium oris eorum » interpretantur.*

*Seraphim*, comme nous le trouvons dans la *Traduction des noms hébreux*, s'interprète soit par « incendie », soit

141JÉRÔME, *De Viris illustribus*, I, 117 (trad pers).

142Cf. par exemple le portrait pour le moins féroce que dresse Grégoire d'un autre de ses disciples, non moins célèbre que saint Jérôme : l'empereur Julien II, surnommé l'Apostat (GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Λόγοι*, V, 23).

143J. BERNARDI, 1995 : 102-112.

144Rappelons que l'un des premiers textes chrétiens copiés par Jérôme, les *Commentarii in Psalmos* d'Hilaire, s'inspire largement d'Origène.

145M. TESTARD 1969 : 28 ; P. JAY, 1998 : 13.

146La transcription existe dans la LXX.

147Cf. V. NIKIPROWETSKY, 1977. Jérôme est peut-être d'autant plus sensible aux jeux sur les étymologies qu'il y est prédisposé par la culture latine classique : dans le *De Lingua Latina*, Varron s'intéressait lui aussi aux étymologies et à l'origine des mots.

148Comme le rapporte Jérôme, Philon aurait composé un livre relatif aux noms hébraïques ; il donnait, semble-t-il, l'étymologie et la signification du mot hébreu dans une colonne placée vis-à-vis. (JÉRÔME, *Praefatio in interpretationem nominum Hebraicorum* [PL 23, 771-934]). Origène a composé un ouvrage similaire, que l'on possède aujourd'hui encore ; c'est cet ouvrage que Jérôme a traduit en latin, non sans l'enrichir considérablement.

par « origine de leur voix »<sup>149</sup>. (*Ep.* XVIII A., 6)

En reproduisant cette seconde interprétation, « origine de leur voix » - dont le fondement est pour le moins obscur<sup>150</sup> -, l'épistolier associe les Séraphins à la parole divine. Plus loin, il affirme en effet que les *seraphim* figurent l'AT et le NT qui purifient le langage de leur lecteur, comme ces créatures purifient, dans l'extrait biblique commenté, les lèvres du prophète au moyen d'un charbon - ou d'un caillou<sup>151</sup> :

*Quia in hebraeo pro « carbone » « calculus » legitur, ceteris quoque superhoc consonantibus, uidetur mihi sermo diuinus calculi appellatione signari. Sicut enim calculus genus est lapidis durissimi et rotundi et omni puritate leuissimi, ita sermo Dei, qui neque hereticorum neque omnium aduersariorum potest contractionibus cedere, calculus dicitur.*

Dans l'hébreu, au lieu de « charbon », on lit : « caillou », avec l'accord, sur ce point, de tous les autres interprètes ; c'est pourquoi, à ce qu'il me semble, c'est la parole divine qui est désignée sous l'appellation de « caillou ». Car, de même que le caillou constitue une sorte de pierre très dure, ronde, et très légère car totalement dépourvue de scories, de même, la parole de Dieu, qui ne peut céder ni devant les contradictions des hérétiques, ni devant celles de tous ses adversaires, est, dit-on, un caillou<sup>152</sup>. (*Ep.* XVIII B., 2 [18])

On le constate, sous l'influence d'Origène, Jérôme se met à comparer les diverses versions grecques de l'AT avec le texte de la Bible hébraïque afin d'en tirer un enseignement ; comme dans notre exemple où le sens du mot original lui permet de caractériser la parole de Dieu, le retour aux sources lui procure, en général, matière à développements sur des points ardu, qui résistent à l'exégèse traditionnelle. En conséquence, ce qu'il reproche la plupart du temps aux interprètes grecs, et, plus spécifiquement aux LXX, c'est de ne pas tenir suffisamment compte du sens littéral<sup>153</sup>. La méthode d'interprétation hiéronymienne se met donc dores et déjà solidement en place dans la *Correspondance* : afin de se garder des excès de l'allégorisme contre lesquels Grégoire de Nazianze l'a prémuni, l'auteur de l'*Ep.* XVIII choisit de partir du mot hébreu pour faire jaillir ce qui constitue à ses yeux le vrai sens du texte biblique. Sans rejeter entièrement la lecture allégorique, notre auteur n'en réoriente pas moins dès présent l'exégèse dans le sens d'une recherche tournée vers les sources, préférant à l'autorité conférée par la tradition l'authenticité du texte en langue originale, l'*Hebraica ueritas* pour l'AT, la *Graeca ueritas* pour le NT. Tout se passe comme si une interprétation, pour être validée, devait, dans la pensée de Jérôme, reposer sur une preuve lexicale. L'*Ep.* XVIII met, par conséquent, cette méthode en application et forme un véritable essai contenant un commentaire construit suivi d'une série de notes ; l'auteur y fait ses premières armes d'exégète, mais aussi de philologue, et, soulignons-le, l'étude origénienne lui aura également permis de faire une nouvelle expérience de traduction, après celle de la *Chronique*. Dans l'exercice d'interprétation, Jérôme trouve un moyen de s'approprier la science des écrivains non-latins, ainsi qu'une source d'inspiration pour ses propres travaux, de sorte qu'à partir de cette période, il ne cessera plus de pratiquer cette activité.

149Trad. pers.

150Le nom pluriel *Seraphim* dérive de la racine שָׂרַף (*saraph*), « brûler ». Il semble qu'il s'agisse d'une catégorie d'anges. Des esprits de feu, brûlants ? Dans la théophanie d'Is 6 : 2, les Séraphins se trouvent au-dessus du trône divin.

151רִצְפָּה (*ritspah*) possède en effet deux significations : « charbon de feu » et « pavé ».

152Trad. pers.

153*Ep.* XVIII A., 15.



### 1.2.3. Débuts et reconnaissance de l'expert biblique hébraïsant : la rivalité avec l'Ambrosiaster

C'est en qualité d'interprète que, vers 381, Jérôme se rend à Rome en compagnie de son ami Paulin, futur évêque de Nole. Dans la capitale historique de l'Empire, s'ouvre alors pour notre auteur une période faste. Celle-ci est marquée par la figure du pape Damase, sous le patronage de qui le Stridonien place sa révision des Évangiles, débutée en 382, et par la rencontre avec le cénacle féminin que réunit dans sa maison de l'Aventin la veuve Marcella, fervente adepte de l'idéal de vie ascétique<sup>154</sup>. Présenté à ce cercle qui comprend également la patricienne de haute lignée Paula, veuve elle aussi et mère de cinq enfants, Jérôme entreprend de guider un public cultivé et exigeant dans ses lectures bibliques. Damase et les amis de Marcella prennent rapidement l'habitude de consulter le futur traducteur des Écritures sur les difficultés qu'ils rencontrent en approfondissant le texte scripturaire. En conséquence, à côté de son activité de secrétaire au service de l'évêque de Rome, mais aussi à cause d'elle, Jérôme est amené à rédiger une abondante correspondance ; il y répond, entre autres, aux consultations synodales de l'Orient et de l'Occident<sup>155</sup>, ou bien résout des questions relatives au contenu du texte biblique original<sup>156</sup>. Dans ce second cas, il lui arrive fréquemment d'exposer son opinion par de longues lettres, véritables traités, où il déploie toute son érudition, en appelle à l'hébreu, aux versions grecques, aux interprétations de ses prédécesseurs, et développe ses propres exégèses.

Constatant et appréciant les compétences linguistiques de son secrétaire, Damase commande régulièrement à celui-ci des traductions, comme celle de l'*Homélie sur le Cantique des cantiques* d'Origène, avant que le Stridonien ne se lance dans la révision des Écritures saintes, son grand œuvre, toujours en se plaçant sous la houlette du pape. De telles commandes s'intègrent en fait, probablement, dans un projet d'évolution plus vaste entrepris par l'Église occidentale : pour la liturgie romaine, on admet communément, en effet, que c'est dans les années 370, donc sous le pape Damase que, le grec ayant été définitivement abandonné au profit du latin, le texte du Canon de la messe est rédigé, quant à ses parties essentielles, sous la forme que nous connaissons encore aujourd'hui<sup>157</sup>. Plus largement,

154La culture tardo-antique, tant chrétienne que traditionnelle, est profondément marquée par le mépris pour la condition humaine et la haine du corps, perçu comme « boue et sang » (B. BAKHOUCHE ; S. LUCIANI [éd.], 2009 : 27).

155*Ep.* CXXIII, 9.

156Cf., par exemple, *Ep.* XX, XXI, XXVIII, XXXI, XXXIII, XXXIV, XXXVI, XXXVII.

157M. MÜLKE, 2015 : 51-52. L'Afrique précède effectivement l'Italie pour l'usage du latin dans la liturgie, tandis que la Gaule ne passe que fort tardivement au latin. Au IV<sup>e</sup> siècle, il faut principalement surmonter les obstacles qu'oppose à la compréhension mutuelle la différence des langues - les Latins, dès ce moment, commencent à ne plus savoir très bien le grec, tandis que les Grecs n'ont jamais beaucoup fréquenté le latin -, de climat intellectuel, de tradition théologique : avec le progrès de la recherche, le vocabulaire évolue très vite, des mots empruntés à l'usage commun ou à la langue philosophique reçoivent peu à peu, à l'intérieur de chaque milieu, une acception théologique précise. Le problème est alors de faire admettre la convergence des deux formules auxquelles on a abouti, de part et d'autre, pour résumer la doctrine concernant la Trinité : une οὐσία, trois ὑποστάσεις chez les Cappadociens, *una substantia, tres personae* pour les Latins, la première paraissant aux seconds suspecte d'arianisme, sinon de trithéisme, la seconde de sabellianisme aux yeux des premiers (P. MATTEI, 2008 : 116-120). Deux lettres que Jérôme, pour lors solitaire dans un désert syrien rattaché à la juridiction d'Antioche, adresse au pape Damase illustrent bien l'étendue des incertitudes générées par cette partition culturelle : faut-il professer trois hypostases ? Mais hypostase n'est-elle pas synonyme d'*ousia*, de substance, de nature ? Et, d'autre part, avec lequel communier des trois évêques, nicéens, et qui s'affirment également en communion avec Rome ? (*Ep.* XV et XVI).

l'importance revêtu par la fixation des textes s'intègre dans une stratégie délibérée recouvrant les domaines de la théologie et de la politique ecclésiale. Farouche défenseur des principes nicéens, Damase est au service d'un triple objectif : tout d'abord, l'établissement d'un texte sûr, intangible, tant théologiquement que pragmatiquement parlant, qui garantisse contre toute divergence hétérodoxe ; ensuite, la légitimation de la vraie *fides*, sur le fondement de son caractère ancien et vénérable, ce qui favorise toute démarche de retour aux sources ; enfin, l'affirmation croissante de la prédominance du siège épiscopal romain, qui va de pair avec l'affirmation du latin en tant que langue liturgique et avec la lutte contre les hérésies<sup>158</sup>. L'importance de la réforme initiée par Damase se révèle particulièrement à travers les tensions larvées mises en évidence par la recherche actuelle entre deux camps : celui du pape et de Jérôme, d'une part, et une faction plus conservatrice représentée par l'Ambrosiaster, d'autre part.

L'Ambrosiaster est un auteur énigmatique, ainsi désigné parce que, pendant des siècles, ses commentaires sur les Épîtres de Paul ont été transmis sous le nom d'Ambroise de Milan. La recherche a avancé un certain nombre d'hypothèses relatives à son identité, sans qu'aucune ne parvienne à établir un consensus. Outre l'énigme posée par l'anonymat des textes, la critique interne n'a pas apporté beaucoup d'éléments permettant d'émettre des hypothèses sur le milieu social, la région et la culture d'origine de cet auteur<sup>159</sup>. L'une des causes de cette carence est la rareté des indices textuels susceptibles d'aider les chercheurs à définir sa culture : c'est que, dans ses œuvres, l'Ambrosiaster ne cite guère nommément d'auteurs non-chrétiens, latins ou grecs, et ne fait que fort peu d'allusions à la culture classique romaine ; il ne paraît pas davantage imprégné de philosophie ou de rhétorique. Cette attitude ne résulte pas d'un parti-pris anti-païen, étant donné que l'auteur ne cite pas par ailleurs non plus les auteurs chrétiens qui l'ont précédé et qu'il ne nomme aucun des Pères grecs. En revanche, en ce qui concerne les Pères latins, il semble avéré, comme le rappelle M.-P. Bussièrès, que l'Ambrosiaster a lu Tertullien, Cyprien et Victorin - vraisemblablement de Poetovio -, vu qu'il les nomme dans son *Commentarius in Epistolam Beati Pauli ad Romanos*, lorsqu'il défend l'usage des traductions latines des Écritures contre les partisans d'un usage systématique des textes grecs. Dans *Quaestiones* XLIV, 14, l'auteur témoigne explicitement de la lecture de l'*Aduersus Iudaeos* de Tertullien. Malgré la rareté des informations glanées, un profil intellectuel de cet écrivain chrétien peut être esquissé à partir de quelques indices disséminés dans ses œuvres<sup>160</sup> : l'auteur mal identifié que l'on connaît comme l'Ambrosiaster semble avoir un statut clérical et paraît évoluer dans les cercles de l'aristocratie chrétienne de Rome, où il vit et écrit ; il serait un contemporain de Jérôme, puisqu'il est actif sous le pontificat de Damase I<sup>er</sup>, c'est-à-dire entre 366 et 384<sup>161</sup>. Pourtant, il demeure surprenant, dans ces conditions, que le Stridonien ne fasse aucune allusion, à côté de Victorin, dans le traité *De Scriptoribus ecclesiasticis*, à un autre exégète latin des épîtres pauliniennes. On attribue, de fait, à l'Ambrosiaster un commentaire suivi des Épîtres pauliniennes, ainsi que des *Quaestiones*

158M. MÜLKE, 2015 : 56-57.

159M.-P. BUSSIÈRES, 2002 : 101-102.

160A. CAIN, 2005 : 268.

161Il y a, plus précisément, tout un faisceau de preuves convergentes qui tendent à désigner la dernière partie du IV<sup>e</sup> siècle comme la période d'activité d'Ambrosiaster : tout d'abord, les hétérodoxies ou sectes mentionnées par lui ne sont jamais antérieures à cette période ; ensuite, la persécution exercée par l'empereur Julien (361-363) est citée par Ambrosiaster comme un événement récent ; enfin, le pape Damase (366-384) est présenté comme étant alors - *hodie* - maître des destinées de l'Église (*Commentarius* sur 1 Tm 3 : 15). Il est fort probable, de surcroît, qu'Ambrosiaster ait vécu à Rome, comme le suggère une référence à la primauté de l'Apôtre Pierre et aux conséquences de cette primauté quant au pouvoir exercé par le pape Damase (M.-P. BUSSIÈRES, 2002 : 101).

*Veteris et Novi Testamenti*<sup>162</sup>. Son explication des Épîtres, rédigée avec un grand souci de clarté, compte probablement parmi les plus importants commentaires latins sur le sujet. Exégète consciencieux, l'auteur met en relief le sens historique et le sens littéral. À l'instar de Jérôme, l'Ambrosiaster ne s'intéresse que fort peu au sens caché ou mystique des Écritures, caractéristique qui a au demeurant contribué à le différencier d'Ambroise de Milan, avec lequel il est confondu jusqu'au XV<sup>e</sup> siècle<sup>163</sup>. A. Cain met en lumière l'influence intellectuelle de cet auteur, qu'il qualifie de « key player on the Christian intellectual scene in the late fourth century »<sup>164</sup> :

Despite his obscurity in the historical record, Ambrosiaster was a key player on the Christian intellectual scene in the late fourth century. His *Quaestiones* and New Testament commentaries influenced the pre-eminent western writers of the day including Jerome and Augustine, not to mention some lesser lights. His *Quaestiones* [...] treat the same five questions that Damasus posed to Jerome<sup>165</sup>.

Jérôme nourrirait en fait une animosité larvée à l'encontre de son rival<sup>166</sup>. Le Stridonien ne mentionne effectivement pas une seule fois nommément, dans ses écrits, les *Quaestiones* de l'Ambrosiaster, bien qu'il n'ait pu manquer d'être familier de ses travaux et au fait de sa réputation d'auteur. La manière allusive dont il use à son encontre évoque en réalité, de façon caractérisée, la technique polémique. Le différend opposant Jérôme à son contemporain touche sans doute à des questions de sphère d'influence, dans la mesure où l'Ambrosiaster représente une autorité établie, difficile à surclasser auprès des cercles aristocratiques de Rome. Cependant une raison bien précise semble cristalliser l'aversion du Stridonien ; elle se rapporte à l'abandon de l'original grec du NT en faveur des versions vieilles latines<sup>167</sup>. Dans une lettre à Marcella écrite peu après la publication de sa traduction des Évangiles<sup>168</sup>, Jérôme s'en prend à des détracteurs anonymes qui l'accusent d'avoir altéré de manière sacrilège la parole divine. L'Ambrosiaster peut faire implicitement partie des adversaires stigmatisés,

162Les deux chapitres les plus connus et les plus lus de ce dernier ouvrage sont la question CXIV « contre les païens » et la question CXV « sur le destin ». Il ne s'agit pas là, à proprement parler, de questions exégétiques, mais plutôt de petits traités polémiques qui se situent dans la lignée des apologues chrétiens de l'ère préconstantinienne. Bien que ces sujets paraissent, à la fin du VI<sup>e</sup> siècle, pour le moins manquer d'actualité, il faut garder à l'esprit que de récentes attaques ont eu lieu contre le christianisme, notamment avec le *Contre les Galiléens* de l'empereur Julien. La question « sur le destin » polémique à la fois contre les païens et contre le fatalisme. Plutôt qu'une apologie du christianisme, elle est une mise en garde adressée aux chrétiens pour les inviter à choisir entre les prédictions astrologiques et la foi en la Providence divine (M.-P. BUSSIÈRES, 2002 : 106-107).

163Effectivement, comme on l'a vu plus haut, Ambroise ne s'attarde guère à la recherche du sens littéral et historique, pour se consacrer presque exclusivement aux sens allégorique et / ou mystique. Et, bien qu'il distingue entre le sens littéral et les significations plus élevées, ce sont toujours ces dernières qu'il met principalement en évidence. Or on ne trouve rien de tel chez Ambrosiaster, qui poursuit essentiellement l'établissement du sens naturel et logique des textes. C'est Érasme qui, au XVI<sup>e</sup> siècle, a le premier relevé l'erreur d'identification commise à l'encontre de ce « pseudo-Ambroise » ou « Ambrosiaster ».

164A. CAIN, 2005 : 269.

165Dans l'*Ep.* XXXV.

166A. CAIN, 2005 : 270.

167A. CAIN, 2005 : 271-272. Précisons malgré tout que Jérôme et l'Ambrosiaster sont non seulement séparés par des questions de traduction et d'exégèse, mais encore par un fossé idéologique. Jérôme est un rigoriste notoire qui, lorsqu'il vient à la pratique ascétique rallie à sa cause uniquement une faible part de l'aristocratie chrétienne de Rome. La majorité des patriciens, clercs comme laïcs, porte sur ce mouvement un regard extrêmement méfiant. Au contraire, l'Ambrosiaster est un représentant du courant dominant, notamment en ce qui concerne des thèmes comme le mariage ou la procréation. Quant à la *quaestio* portant sur le péché originel, il l'écrit vraisemblablement pour répondre directement et vigoureusement à la progression des idéaux ascétiques hiéronymiens à Rome au milieu des années 380.

168*Ep.* XXVII.

voire être principalement visé par l'auteur de la lettre, sur la défensive. Dans l'*Ep.* XXXVI, 1, afin de justifier son refus de traiter la deuxième et la quatrième des cinq questions posées par Damase, Jérôme invoque le prétexte rebattu de la *brevitas* épistolaire, puis il signale que ces points ont déjà été suffisamment développés par Tertullien et Novatien en latin, et par Origène en grec. La référence à ces auteurs remplit deux fonctions. À un premier niveau, il s'agit dans ces lignes de rendre hommage à deux modèles récurrents, Tertullien et Origène. À un second niveau, plus implicite, ces références renvoient Damase à des écrivains du passé et non à des auteurs récents, comme l'Ambrosiaster, qui se voit refuser de figurer auprès des grands noms de la littérature chrétienne et se trouve par là discrédité. L'attaque contenue dans l'*Ep.* XXXVI déploie une stratégie similaire puisqu'elle consiste à nier l'existence du rival. Plutôt qu'une critique *ad nominem*, Jérôme choisit de produire une défense en règle de sa propre méthode exégétique, fondée sur une rigoureuse critique textuelle ; cette promotion de soi implique corollairement une évidente infériorité de l'adversaire. Ce présupposé expliquerait l'agressivité singulière de sa plaidoirie en faveur de l'*Hebraica ueritas* dans l'*Ep.* XXXVI, ainsi que l'emploi délibérément savant, quoique apparemment incident, de mots grecs ; les deux procédés visent en réalité un seul et même objectif, à travers leur effet cumulé : mettre en évidence la polyglossie de l'auteur et la solidité de ses capacités en matière de philologie<sup>169</sup>. Précisons-le, les attaques sont loin d'être unilatérales : dans un passage de son *Commentarius in Epistolam Beati Pauli ad Romanos*, rédigé vers 384, l'Ambrosiaster se lance dans une tirade très vraisemblablement dirigée contre Jérôme et le type de critique textuelle qu'il pratique. L'objection que soulève l'Ambrosiaster à l'encontre des travaux hiéronymiens concerne la facilité avec laquelle l'auteur d'une révision peut altérer le « texte biblique reçu » afin de privilégier des lectures conformes à ses centres d'intérêt personnels. Par « texte biblique reçu », l'auteur entend tout spécialement la *Vetus Latina*, laquelle tire, selon lui, son autorité de deux caractéristiques déterminantes : elle a pour source les *codices* grecs les plus anciens et les plus fiables et reçoit la caution des plus brillants penseurs chrétiens, tels Tertullien, Victorinus et Cyprien.

Vis-à-vis de Jérôme, qui s'intronise lui-même représentant latin d'une approche scientifique et critique des textes bibliques, l'Ambrosiaster ferait donc figure de tenant de la vieille école. Le Stridonien a donc pu légitimement percevoir l'influence à Rome de son contemporain comme une menace directe pour la mise en application de son programme exégétique et comme un obstacle à son projet de traduction de la Bible à nouveaux frais. De même, le pape Damase a pu être atteint, en tant qu'initiateur officiel de l'entreprise, par les remous qui troublent les milieux intellectuels romains, courtisés par deux chefs de file. Peut-être l'évêque de Rome a-t-il même envoyé à Jérôme les cinq *quaestiones* dans le but implicite de démontrer la compétence de son secrétaire et de réaffirmer ainsi la légitimité du projet sur lequel repose toute sa réputation. A. Cain met avec justesse en lumière l'implication très personnelle de Damase dans la promotion d'une révision intégrale des traductions bibliques ; cet investissement particulier procède en fait de la manière dont le pape d'alors envisage l'exercice de son sacerdoce :

Damasus was indeed one of the most image-conscious popes in the first four centuries of the church<sup>170</sup>.

L'Ambrosiaster exerce donc très vraisemblablement une influence indirecte sur la menée du projet de révision confié à Jérôme, ainsi que sur les débuts de celui-ci en tant qu'exégète. Le

169A. CAIN, 2005 : 273.

170A. CAIN, 2005 : 274.

secrétaire de Damase met d'ailleurs à profit l'échange des *Ep.* XXXV-XXXVI afin de mener une attaque voilée à l'encontre de son rival et, inversement, de faire ouvertement son auto-promotion auprès des chrétiens d'Occident, auxquels il se présente comme l'arbitre incontournable en matière d'*Hebraica ueritas* : il bénéficie de la sanction papale et se distingue de l'ensemble de ses homologues, totalement incultes dans le domaine de la langue hébraïque.

De son côté, l'Ambrosiaster élabore son propre modèle de l'histoire de la langue. Les idées de cet écrivain à ce propos paraissent étroitement liées à sa théologie de l'histoire et semblent trouver un point d'articulation dans le mot « Hébreu », en tant que glottonyme et ethnonyme - dérivé soit de « (H)abraham » soit de « Heber »<sup>171</sup>. L'Ambrosiaster nie en effet la parenté étymologique entre « Heber » - le nom du descendant de Sem de qui les Hébreux tirent traditionnellement leur origine ethnique - et « Hébreu ». Selon lui, langue divine de la création parlée par Adam dans le jardin d'Éden, l'hébreu disparaît dans la confusion des langues qui clôtura l'épisode de la tour de Babel. Ce n'est que lorsque Dieu choisit Abraham pour se révéler à lui que l'hébreu est parlé à nouveau. L'Ambrosiaster en veut pour preuve l'étymologie qu'il suppose commune entre les noms « Abraham » et « Hébreu ». Ce tour d'adresse linguistique lui permet de relativiser l'ancienneté de l'alliance conclue par Dieu avec le Peuple élu. Ainsi, dans sa pensée, la figure d'Abraham est considérée moins comme l'ancêtre, sur le plan ethnique, des *Hebraei* que comme le modèle, sur le plan spirituel, de la piété qui caractérise en propre le véritable peuple de Dieu. Les développements de l'Ambrosiaster sur l'histoire de la langue ont d'ailleurs une certaine influence sur la vie intellectuelle de l'Église latine ancienne, puisque, si l'on suit les alternances de cette éponymie à travers les œuvres augustinienne, il appert que l'évêque d'Hippone est selon toute probabilité familiarisé avec les idées de l'Ambrosiaster<sup>172</sup>.

Alors qu'il est d'abord chargé d'élaborer une nouvelle traduction latine des Évangiles, parallèlement, Jérôme s'intéresse lui-même de plus près au texte hébreu de la Bible, le compare à la version du traducteur grec Aquila et transcrit en hâte des rouleaux qu'un juif de Rome emprunte à la Synagogue afin de les lui prêter clandestinement. Il est intéressant de relever que l'écriture épistolaire porte la marque concrète de ces travaux, puisque, dans l'*Ep.* XXXVI, l'auteur justifie auprès de son correspondant le caractère tardif de sa réponse en invoquant l'interruption inopinée provoquée par l'arrivée du fournisseur secret :

*Postquam epistulam tuae sanctitatis accepi, confestim accito notario ut exciperet, imperavi ; quo ad officium praeparato quod eram uoce prompturus ante mihi cogitatione pingebam. Interim iam et ego linguam et ille articulum mouebamus, cum subito Hebraeus interuenit, deferens non pauca uolumina quae de synagoga quasi lecturus acceperat.*

Après avoir reçu la lettre de Ta Sainteté, comme j'avais, sur-le-champ, fait venir un sténographe, j'ai donné l'ordre à celui-ci de recueillir mes mots ; alors qu'il avait achevé les préparatifs liminaires à sa tâche, je me représentais d'avance par la pensée ce que j'allais exprimer verbalement. Nous mettions déjà en mouvement, moi, ma langue, et lui, ses doigts<sup>173</sup>, quand, tout à coup, survint un Hébreu, porteur de nombreux rouleaux empruntés à la synagogue sous prétexte de les lire<sup>174</sup>. (*Ep.* XXXVI, 1)

171 AMBROSIASER, *Liber quaestionum*, 108.

172A. S. JACOBS, 2012 : 63-64.

173Par un jeu de mise en abyme, l'épistolier se met ici en scène en train d'élaborer pour Damase une lettre qui ne sera finalement jamais écrite - et qui n'est peut-être que pure évocation rhétorique - mais dont la présence indirecte ancre plus profondément l'échange dans le dialogue, en ébauchant une conversation fictive hors du cadre de la *Correspondance*.

174Trad. pers.

Il arrive même que l'étude des documents en langue originale, fournis par les informateurs juifs, aille jusqu'à suspendre assez longuement l'échange épistolaire :

*Quaeras quidnam illud sit tam grande, tam necessarium quo epistolicae confabulationis munus exclusum sit. Iam pridem cum uoluminibus Hebraeorum editionem Aquilae confero.*

Il est possible que tu demandes ce qu'est donc cette tâche si importante, si nécessaire qu'elle a balayé le devoir d'échanger des histoires par lettres. Cela fait quelque temps déjà que je rapproche l'édition d'Aquila des rouleaux hébraïques<sup>175</sup>. (*Ep.* XXXII, 1)

Simultanément, le travail entrepris sur les textes sacrés alimente le dialogue épistolaire, selon un va-et-vient constant qui fait de la *Correspondance* la caisse de résonance de l'entreprise de retraduction scripturaire. L'interruption même de l'échange de lettres fonctionne comme un signal qui révèle au destinataire l'importance prise par la tâche de collation qu'a entreprise l'épistolier. La *Correspondance* reflète de la sorte fidèlement la genèse de l'œuvre de traduction, œuvre qu'elle complète de notes et / ou de développements exégétiques, qu'elle éclaire de commentaires relatifs aux impressions et aux difficultés de l'auteur, qu'elle présente et défend, annonçant en cela les préfaces rédigées pour introduire et expliquer les innovations de la version hiéronymienne<sup>176</sup>. Dans des préfaces comme la *Praefatio in Pentateuchum*, ou dans des lettres comme la lettre à Eustochium<sup>177</sup>, Jérôme révèle l'insatisfaction qui a motivé sa traduction nouvelle, ainsi que ses réticences à l'égard des anciennes versions assez peu littéraires et souvent inexactes. Il ne dissimule pas non plus les critiques dont l'accablent tous ceux pour qui le texte traditionnel est sacré et susceptible d'aucune modification.

Cependant, tous ces travaux n'en restent qu'à leur phase initiale durant la période romaine car, à la mort de Damase en 384, Jérôme perd rapidement les faveurs des chrétiens de l'*Vrbs* et des clercs mondains, irrités par son caractère peu commode autant que par les excès de son mode de vie ascétique. Les tensions sont telles que le Stridonien doit bientôt renoncer à poursuivre son existence d'expert biblique promis au siège pontifical. De fait, si, quand Damase meurt, Jérôme est l'un des principaux candidats à sa succession, c'est finalement un autre prêtre de Rome, Sirice, qui est élu. Or, le nouveau pape est loin de vouer à son rival malheureux la même admiration que Damase. En juillet 385, il est convoqué devant un tribunal ecclésiastique romain ; il nous livre dans l'*Ep.* XLV, 2-3 l'unique témoignage, amer et indigné, dont nous disposons sur cet épisode :

*Alius incessum meum calumniabatur et risum, ille uultui detrahebat, haec in simplicitate aliud suspicietur. [...] Antequam domum sanctae Paulae nossem, totius in me urbis studia consonabant. Omnium paene iudicio dignus summo sacerdotio decernebar ; beatae memoriae Damasi os meus sermo erat ; dicebar sanctus, dicebar humilis et disertus. Numquid domum alicuius lasciuioris ingressus sum ? Numquid me uestes sericeae, nitentes gemmae, picta facies, auri rapuit ambitio ? Nulla fuit Romae alia matronarum quae meam posset domare mentem, nisi lugens atque ieiunans, squalens sordibus, fletibus paene caecata, quam continuis noctibus Domini misericordiam deprecantem sol saepe deprehendit [...]. Postquam eam pro suae merito sanctitatis uenerari, colere, suspicere coepi, omnes me illico deseruere uirtutes.*

Un autre attaquait mon allure et mon rire ; celui-là dénigrait ma physionomie, celle-ci, sous ma simplicité, soupçonnera d'autres dispositions. [...] Avant que je ne connusse la maison de sainte Paula, dans la ville tout entière, j'étais l'objet d'une affection unanime. De l'opinion de tous, ou presque, j'étais jugé digne du souverain

175 Trad. pers.

176 C. FRY (éd.) 2010 : LIII.

177 *Ep.* XXII, 30.

pontificat ; Damase, de bienheureuse mémoire, avait à la bouche mon propre discours ; on me disait saint, on me disait humble et éloquent. Ai-je en quelque manière pénétré dans la demeure de certaine personne trop légère ? Les vêtements de soie, les gemmes brillantes, le fard d'un visage, le goût de l'or m'ont-il entraîné ? Il n'y eut aucune autre matrone, à Rome, pour pouvoir subjuguier mon esprit, sinon celle qui pleure et qui jeûne, négligée et sale, presque aveugle à cause des larmes, celle qui passe sans interruption ses nuits à implorer la miséricorde du Seigneur et que le soleil surprend souvent à cette tâche [...]. Après que, pour sa sainteté méritante, j'ai commencé à la révéler, à l'honorer, à l'admirer, toutes les vertus m'ont aussitôt quitté<sup>178</sup> ! (*Ep.* XLV, 2-3)

Jérôme est de fait confronté à diverses accusations, la principale concernant ses relations avec le cénacle féminin qu'il fréquente. Désormais brouillé avec l'Église de Rome, et même avec certains membres de son entourage, tel Ambroise qui semble s'être, au minimum, rendu coupable de neutralité, sinon d'hostilité, et bien que reconnu innocent de l'accusation portée contre ses mœurs, le savant hébraïsant n'en est pas moins sommé de quitter la ville et de retourner à Antioche dans son diocèse d'origine<sup>179</sup>. De surcroît, c'est peut-être parce qu'il ne souhaite pas demeurer dans une ville qui lui a préféré un autre candidat que Jérôme quitte définitivement Rome, peu de temps après l'entrée en fonctions du nouveau pape.

Le directeur de conscience de Marcella et de son cercle se rend d'abord à Antioche, puis à Alexandrie avant de s'installer à Bethléem à l'automne 386. Il est rejoint par plusieurs femmes à qui il avait servi, à Rome, de guide spirituel. L'une d'entre elles, Paula, est la fondatrice de trois couvents féminins et d'un monastère masculin. Écarté du trône pontifical, c'est désormais en tant qu'interprète que Jérôme va principalement exercer son influence. La recherche est divisée quant à la manière d'appréhender ces années. P. Petit écrit en effet :

Jérôme y [dans le couvent fondé par Paula près de Bethléem] eut sa cellule et vécut dans le travail les plus belles années de sa vie, dirigeant l'ascèse de ses amies, commentant les Écritures, enseignant des jeunes gens, apprenant aux moines à copier les manuscrits et travaillant à traduction de l'AT.<sup>180</sup>

Pour A. Canellis, en revanche :

Après la mort de [Damase] (11 décembre 384), et durant l'année qui suit, Jérôme connaît une série de difficultés qui le poussent à quitter définitivement Rome (en août 385) et à gagner l'Orient où l'attendent des années d'amertume et de désillusion<sup>181</sup>.

Bien que l'« amertume » et la « désillusion » semblent clairement l'emporter, une certitude demeure : si Jérôme avait été élu pape, ses responsabilités pastorales ne lui auraient laissé que peu de temps et de ressources pour le travail d'érudition et, notamment, pour le travail philologique. Or, après son arrivée à Bethléem, le Stridonien entame l'une des périodes les plus fertiles de sa carrière de traducteur et de commentateur, soutenu par la conviction que la production d'une bonne traduction latine s'avérera en définitive plus efficace et plus nécessaire qu'une simple révision des traductions existantes.

---

178 Trad. pers.

179 P. MARAVAL 1995 : 38-44.

180 P. PETIT, 1974 : 219-220.

181 A. CANELLIS, dans J. DESMULLIEZ, C. HOËT-VAN CAUWEMBERGHE ; J.-C. JOLIVET (éd.), 2010 : 67.

### 1.3. 386-420 : Jérôme à la rencontre du texte biblique en langue hébraïque : un parcours intellectuel qui passe par l'installation en Terre Sainte et la rédaction de lettres

#### 1.3.1. Travaux scientifiques préparatoires autour de l'hébreu

Précisons-le d'emblée, Jérôme ne consacre pas exclusivement son temps, pendant les années qui suivent son établissement en Orient, à des travaux préparatoires lui permettant une meilleure appropriation des termes et des textes hébreux ; loin de là. Durant la période en question, il ne cesse de produire également des commentaires, et, désormais, sa technique exégétique se révèle parfaitement aboutie. Ainsi, lorsqu'il aborde les Épîtres pauliniennes - qui n'avaient pratiquement pas été traitées en latin jusque-là -, il commente verset par verset et donne parfois plusieurs interprétations, ce qui laisse le lecteur libre de choisir<sup>182</sup>. De plus, malgré l'influence bien réelle d'Origène, notre auteur choisit résolument d'éviter les excès de l'exégèse allégorique pour centrer ses remarques sur l'histoire<sup>183</sup>. En 388, c'est un *Commentarius in Ecclesiasten* qu'il fait parvenir à Rome avec des notes préparées quelques années plus tôt, quand il s'agissait de fournir à Blesilla des explications sur les points obscurs de l'ouvrage. Dans ce texte, on trouve deux des centres d'intérêt les plus caractéristiques des commentaires hiéronymiens : d'une part, l'attention portée au sens littéral, appuyée par le recours à l'hébreu et aux traductions grecques, ainsi que par les nombreuses remarques savantes de type historique ou géographique ; d'autre part, l'utilisation, pour l'exposé du sens spirituel, d'exégètes antérieurs tels qu'Origène - le grand maître -, Apollinaire, Grégoire le Thaumaturge, Victorin de Pettau et Lactance. Durant ces années, la totalité des ouvrages, commentaires et traductions qu'écrit notre auteur se rapportent fondamentalement à la Bible, objet d'étude inépuisable et absolu, qui semble, dans son système de pensée, englober tous les autres.

Vers 390, Jérôme se lance véritablement dans des travaux scientifiques qui serviront par la suite de prélude à ses traductions scripturaires à partir des originaux hébreux<sup>184</sup>. Il élabore, entre autres, des instruments de travail : un *Liber de nominibus Hebraicis*, inspiré de Philon et d'Origène, et un *Liber de situ et nominibus locorum Hebraicorum*, adaptation d'un opuscule d'Eusèbe, enfin un essai plus original, le *Liber Hebraicarum Quaestionum in Genesim*, révélateur de sa curiosité pour les traditions juives. Deux de ces travaux sont en réalité des traductions à peine augmentées d'œuvres antérieures : l'ouvrage hiéronymien *De nominibus Hebraicis*, où les noms propres de l'Écriture sont traduits d'après leur étymologie vraie ou supposée, démarque une *Traduction des noms hébreux* attribuée à Philon et connue déjà d'Origène ; quant à l'ouvrage *De situ et nominibus locorum Hebraicorum*, il transpose l'*Ὀνομαστικὸν* d'Eusèbe de Césarée, dans lequel l'auteur donne une liste des toponymes de la Bible, les identifie selon les appellations du IV<sup>e</sup> siècle, précise la situation de ces points géographiques par rapport à des lieux connus et ajoute éventuellement quelques détails sur ce

182P. JAY, dans J. FONTAINE ; C. PIETRI (éd.), 1986 : 537.

183Il est notamment remarquable que Jérôme fasse entrer dans son analyse du sens littéral les éléments relevant du style figuré, en grammairien méticuleux, ce qui ne va pas de soi à une époque où, sous l'influence alexandrine, on est prompt à « utiliser toute figure dans le texte sacré comme un tremplin vers le sens spirituel » (P. JAY, dans J. FONTAINE ; C. PIETRI [éd.], 1986 : 537).

184C. FRY (éd.), 2010 : XLIV.



que l'on y montrait de son temps. Jérôme corrige son modèle ici ou là et le complète à l'occasion en mentionnant, en particulier, les églises que les chrétiens ont construites sur quelques-uns des sites retenus. Parallèlement, la *Correspondance*, qui s'attarde volontiers sur tel ou tel nom hébreu, fonctionne aussi, quelquefois, comme un supplément aux dictionnaires bibliques. Au sujet, par exemple, du nom propre *Dofqa*, qu'il traduit dans l'*Ep.* LXXVIII par *pulsatio*, « heurt »<sup>185</sup>, l'épistolier note :

*In Libro autem Hebraicorum nominum, « adhaesionem, remissionemque » transtulimus, quod lectorem turbare non debet. Nec putet nos dissonantia scribere ; ibi enim iuxta id quod uulgo habetur, edidimus, si medium uerbum scribatur per beth litteram ; hic autem in Hebraico uolumine scriptum repperi per phe, quod elementum magis pulsationem quam glutinum sonat.*

Dans le *Livre des noms hébreux*, nous avons traduit par « adhésion » et « relâchement », ce qui ne doit pas troubler le lecteur. Il ne doit pas non plus penser que nos écrits sont contradictoires ; car, là, nous avons produit ce qu'on trouve communément, à savoir l'hypothèse où le milieu du mot comporte la lettre *bet* ; ici, le rouleau hébreu m'a fait découvrir qu'il s'écrit avec un *pé* ; et ce caractère implique plutôt le sens de « heurt » que celui de « lien »<sup>186</sup>. (*Ep.* LXXVIII, 11)

La supériorité du philologue s'affirme ici discrètement face à la tradition, et le témoignage oculaire du savant qui a consulté la preuve écrite vient compléter les éléments « communément » admis - *uulgo* -, puisés en fait à la source d'Eusèbe. À défaut de *dissonantia*, c'est en réalité un progrès des capacités linguistiques de Jérôme qui se manifeste dans ces lignes, puisque le Stridonien tend à s'affranchir des modèles démarqués lors de ses travaux de traduction / adaptation des grands prédécesseurs. Dans ces conditions, la *Correspondance* a vocation à devenir le lieu privilégié où s'enregistre l'affermissement des connaissances de l'auteur en hébreu, en même temps qu'elle est dépositaire de ses annotations et de ses retours réflexifs sur ses propres ouvrages.

À un second niveau, il faut noter que le projet de se constituer un répertoire personnalisé de noms hébreux est à relier au désir de Jérôme de donner un fondement solide à son statut d'expert. Quoiqu'il soit largement tributaire de la *Traduction des noms hébreux* qu'Origène utilisait déjà avant lui, notre auteur éprouve très tôt, dès l'époque de ses premières lettres, la nécessité de centraliser les connaissances disponibles concernant le vocabulaire hébraïque, nécessité qui se traduit par le fait que l'on trouve éparées dans la *Correspondance* bon nombre de remarques sémantiques et lexicales. Certaines, par leur forme concise et ramassée, rappellent, significativement, des articles de dictionnaire, comme c'est le cas dans l'*Ep.* XXIX :

*Baddim, quo plurali numero uestes lineae nuncupantur.*

*Baddim* : sous ce pluriel, on désigne des habits de lin<sup>187</sup>. (*Ep.* XXIX, 5)

Quelques « entrées » rappellent du reste, par la méthode de comparaison des langues - hébreu, grec, latin -, l'approche hexaplaire<sup>188</sup> :

185Le texte hébreu porte bien דֹּפְקָא (*Dofqa*) et ce nom - celui de l'une des stations effectuées par le peuple d'Israël dans le désert en No 33 : 12 - peut être rapproché de la racine דָּפַק (*dafaq*), « frapper, pousser, presser » et être traduit par « qui frappe ». L'autre racine évoquée par l'épistolier, דָּבַק (*davaq*), a le sens d'« être / rester attaché » et n'est pas véritablement pertinente pour expliquer le nom *Dofqa*.

186Trad. pers.

187Trad. pers.

188Nous consacrons, au chapitre suivant, un sous-chapitre entier à la manière dont Jérôme se réapproprie les

[...] *Scito teraphim ab Aquila μορφώματα interpretari, quas nos « figuras » siue « figurationes » possumus dicere.*

[...] Sache que *terafim* est interprété par Aquila μορφώματα, ce que nous pouvons rendre par « représentations » ou « figures »<sup>189</sup>. (*Ep.* XXIX, 6)

Lieu d'essais et de développements complémentaires, la *Correspondance* donne donc un aperçu des travaux préalables à la nouvelle traduction et des différentes influences qui président à sa genèse.

Enfin, pour clore cette mise au point sur la lente maturation du processus de retour aux originaux, il convient de revenir plus en détail sur le troisième ouvrage préparatoire, le *Liber Hebraicarum Quaestionum in Genesim*, plus original mais également plus important, dans la mesure où il met en œuvre des méthodes de recherche et des schèmes opératoires destinés à laisser leur empreinte sur une partie de la *Correspondance*. Cet exercice, à mi-chemin entre la traduction proprement dite et le développement exégétique, correspond en réalité à un genre en vogue dans l'Antiquité, celui des *quaestiones*<sup>190</sup>. Concrètement, les *quaestiones* sont des recueils de réponses à des problèmes épineux, d'ordre dogmatique le plus souvent, mais aussi exégétique, que suscite l'intelligence de tel passage scripturaire difficile, par exemple l'exposé des généalogies<sup>191</sup>. Outre le juif Philon d'Alexandrie, l'un des devanciers de Jérôme n'est autre, une fois de plus, qu'Origène, qui, à travers les ζητήματα καὶ λύσεις, « se confronte et polémique avec les interprétations hérétiques ou avec des traditions exégétiques différentes de la sienne »<sup>192</sup>. L. Perrone affine en ces termes la définition du genre tel que le pratique le mystique alexandrin :

*Quaestiones et responsiones* : par cette expression j'entends l'énonciation et la discussion d'apories - normalement avec leurs solutions -, en premier lieu questions liées à l'interprétation du texte biblique, mais aussi problèmes plutôt d'ordre théologique ou philosophique, sans vouloir évidemment ignorer le lien qui existe toujours chez Origène entre ces différents niveaux de pensée sur la base de sa constante référence à l'Écriture<sup>193</sup>.

L. Perrone précise en outre que l'exercice des *quaestiones* suppose par principe une certaine réserve envers l'allégorie, celle-ci étant considérée plus ou moins implicitement comme une méthode qui permet d'esquiver trop facilement les problèmes posés par l'Écriture<sup>194</sup>. Dans la

---

travaux d'Origène : cf. « 2.3. La philologie comme acquis principal : quand la *Correspondance* de Jérôme récrit les *Ἑξαστοι* d'Origène », *infra* p. 93.

189 Trad. pers.

190 Cet ouvrage occupe une place de choix dans l'œuvre exégétique de Jérôme. Les *Quaestiones* demeurent dans l'histoire de l'exégèse biblique un témoin unique du genre et n'ont guère suscité d'imitation durant le Moyen Âge.

191 P. MATTEI 2006 : 2.

192 L. PERRONE, dans G. DORIVAL et A. LE BOULLUEC (éd.) 1995 : 152. La tradition des *quaestiones* est en fait encore plus ancienne ; si l'on remonte à son origine, on peut trouver des antécédents jusque dans la Grèce du V<sup>e</sup> siècle avant J.-C. : « [...] derrière cet exercice de *quaestiones et solutiones*, il est permis d'entrevoir la tradition philologique qui avait été fixée par Aristote dans le chapitre XXV de sa *Poétique*, où il établissait une topique des problèmes et aussi des possibles solutions pour affronter l'herméneutique des difficultés que soulève le texte d'Homère. D'autre part, il ne faut pas oublier qu'avant Origène, au sein de cette même tradition alexandrine qu'il partage, Philon avait appliqué largement l'exégèse allégorique dans ses *Questions sur la Genèse et sur l'Exode* » (L. PERRONE, dans G. DORIVAL et A. LE BOULLUEC [éd.] 1995 : 154).

193 L. PERRONE, dans G. DORIVAL et A. LE BOULLUEC (éd.) 1995 : 151.

194 L. PERRONE, dans G. DORIVAL et A. LE BOULLUEC (éd.) 1995 : 155. Origène est ici en opposition avec la méthode de son devancier Philon, même si tous deux partagent la même tradition alexandrine, car le savant juif avait largement utilisé l'exégèse allégorique dans ses *Questions sur la Genèse et sur l'Exode*.

lignée d'Origène, les *Quaestiones* hiéronymiennes représentent de la part de leur auteur un effort en vue de pénétrer plus avant les secrets de la langue hébraïque et de traiter plus systématiquement les lemmes bibliques en donnant la priorité, non pas à l'anagogie, mais, fait rare dans l'herméneutique de l'époque, à la philologie proprement dite. En conséquence, l'œuvre ne se présente pas sous la forme d'un commentaire continu, mais sous celle de discussions linguistiques, historiques et purement exégétiques sur des passages choisis, autour de « questions » précises ; on a affaire ici, en somme, à une série de notes sur le premier livre des Écritures<sup>195</sup>.

Toutefois, c'est une autre caractéristique, majeure, de l'ouvrage qui justifie pleinement un qualificatif important présent dans le titre, celui d'*Hebraicae*. Effectivement, dans ces lignes, Jérôme se montre particulièrement attentif aux traditions hébraïques et au sens littéral, donnant la préférence, dans ses commentaires, au texte hébreu et non plus à celui des LXX. Aussi est-on déjà en présence, dans ce texte, à défaut d'un exposé théorique, de la mise en application d'un parti-pris en faveur de la « vérité hébraïque ». Concrètement, les emprunts hiéronymiens consistent en des remarques d'ordre historique, culturel - géographie, botanique, usages -, chronologique - généalogies, règnes -, philologique - notes de vocabulaire, vocalisation. Toutes ces précisions interprétatives, élaborées par les maîtres hébreux, ne sont pas sans importance puisqu'elles sont destinées à expliquer le texte sacré aux lecteurs juifs ; aussi l'auteur des *Quaestiones* ne les traite-t-il pas comme de simples remarques. Il s'agit, ni plus ni moins, de révélations sur le « vrai » sens, le sens authentique, des Écritures, autrement dit la *ueritas*. Or, comme il a été écrit en langue hébraïque dans un milieu hébraïque, l'AT doit être rapproché de cette source afin de permettre à celui qui l'étudie d'atteindre la meilleure compréhension possible. L'orientation philologique des *Quaestiones*, qui se laisse percevoir d'emblée à travers le titre, cohabite donc avec une ébauche de plaidoyer en faveur de l'*Hebraica ueritas*, contre le texte des LXX. De ce choix interprétatif naît un livre orienté vers les faits linguistiques et le rétablissement de ce qui est présenté comme le texte authentique, objet privilégié d'élucidation littéraire.

D'une manière générale, le contenu des *Quaestiones* est clairement représentatif de cette période où, depuis son installation à Bethléem, Jérôme poursuit l'apprentissage de l'hébreu et consulte des sources écrites imprégnées de la pensée hébraïque. Lui-même souligne à ce propos dans l'une de ses lettres que, bien qu'ayant des cheveux blancs, il n'a jamais fini d'étudier et continue de s'adonner à la recherche<sup>196</sup>. Pour se perfectionner encore en hébreu, en particulier, il recourt aux leçons payantes de rabbins juifs, d'un certain Baranina notamment ; celui-ci vient lui dispenser ses cours la nuit par crainte de la Synagogue<sup>197</sup>. Les commentaires que Jérôme produit alors sont, en conséquence, de plus en plus marqués par les traditions juives de l'époque, ainsi que par l'opinion des rabbins des siècles antérieurs<sup>198</sup>. Notons-le cependant, la référence que le moine de Bethléem fait, dans ses œuvres, à l'enseignement des Hébreux peut venir d'Origène ou d'Eusèbe de Césarée, sans qu'il ait eu un accès direct à la

---

195Au départ, Jérôme voulait traiter l'ensemble des livres bibliques mais l'importance de sa tâche de traducteur devait l'accaparer au point de lui interdire de mener à bien tout autre projet de grande ampleur. La *Correspondance*, cependant, permet à l'épistolier de poursuivre, en partie au moins, comme nous le verrons, le traitement de *quaestiones* portant sur le texte original hébreu.

196Ce n'est pas une simple posture, prise uniquement pour les besoins de l'auto-représentation épistolaire : Jérôme poursuit réellement ses études presque jusqu'à la fin de sa vie.

197*Ep.* LXXXIV, 3.

198R. COURTRAY 2009 : 76.

source<sup>199</sup>, mais, quoi qu'il en soit, cette référence fonctionne toujours comme une autorité, ou, à tout le moins, un gage d'authenticité. C'est pour cette raison que l'auteur de la *Correspondance* tient particulièrement à signaler ses entretiens avec tel ou tel *Hebraeus*, témoin privilégié du texte et du contexte vétero-testamentaire. Comme le remarque R. Courtray, on ne peut, en définitive, ni certifier que Jérôme « tire de ses sources les références à des exégèses hébraïques » ni « le croire sur parole » quand il dit tenir directement son information des Hébreux<sup>200</sup>, mais ce qui importe à l'auteur des *Quaestiones* est moins, selon nous, en dernière analyse, de fournir ses sources que d'invoquer une *auctoritas*, un garant, et par là même de rendre crédible une démarche qui a pour principe la primauté de l'authenticité sur la tradition. C'est cette préférence, d'ailleurs, qui entraînera Jérôme plus avant dans la grande entreprise de son existence : abandonnant dès 392 la révision de l'AT sur le grec des LXX, il entreprend une retraduction à partir de l'hébreu, tâche monumentale qui l'occupera jusqu'en 405.

### 1.3.2. La révision des Écritures, œuvre maîtresse de Jérôme

L'intérêt constant de Jérôme pour l'hébreu, qui remonte à son séjour au désert, se fait jour dans la Préface à la traduction de la *Παντοδαπή ιστορία* d'Eusèbe, réalisée en 380 à Constantinople<sup>201</sup>. L'*Ep.* XVIII B à Damase, écrite vers 380-381, met logiquement en œuvre une nouvelle approche : Jérôme confronte la traduction des LXX, avec celles des juifs Aquila, Théodotion et Symmaque. Le recours systématique de l'épistolier à la langue hébraïque, par la suite, durant son séjour à Rome entre 382 et 385, reflète son intime conviction quant à l'importance de l'hébreu dans la compréhension de l'AT. Entre la fin de ce séjour, en 385, et le début de sa retraduction *iuxta Hebraeos* des Écritures, l'auteur de la *Correspondance* ne cesse de promouvoir l'apprentissage de l'hébreu et de défendre sa conception de l'*Hebraica ueritas*. Si le père de la Vulgate s'est intéressé à un idiome que la culture gréco-latine considère comme barbare, c'est vraisemblablement par désir d'apprécier la qualité esthétique de l'AT dans la langue d'origine<sup>202</sup>. Dans l'*Ep.* XXIX (29), 1, écrite vers l'été 384 et adressée à la patricienne Marcella, l'épistolier relève le manque d'élégance des traductions scripturaires latines, surtout si on les compare à l'éloquence de Cicéron et de Démosthène - même si, précise-t-il, ces traductions seules contiennent les mystères sacrés. Tout en rendant compte des diverses difficultés rencontrées par ceux qui font fonction d'*interpretes*, le Stridonien expose en outre la raison pour laquelle l'AT paraît dépourvu de qualités littéraires aux lecteurs cultivés : la cause en est qu'originellement ces textes ne sont pas écrits en grec ou en latin, mais en hébreu.

Progressivement, donc, l'auteur des *Quaestiones* s'est convaincu de la nécessité d'une nouvelle traduction en dépit d'une opposition prévisible et de la vénération qui entoure, dans l'Église de l'époque, la version des LXX tenue pour inspirée ; dans l'*Ep.* CVI, 2, l'épistolier

199R. COURTRAY 2009 : 235. Comme le relève P. Jay, parfois l'« Hébreu » dont Jérôme invoque le témoignage « se trouve déjà chez Origène ou chez Eusèbe » (P. JAY, dans J. FONTAINE ; C. PIETRI [éd.], 1986 : 537).

200R. COURTRAY 2009 : 235.

201M. GRAVES, 2007 : 86.

202M. GRAVES, 2007 : 26.

argumente en faveur de l'*Hebraeorum auctoritas* :

*Sicut autem in Nouo Testamento, si quando apud Latinos quaestio exoritur, et est inter exemplaria uarietas, recurrimus ad fontem Graeci sermonis, quo nouum scriptum est instrumentum, ita et in Veteri Testamento, si quando inter Graecos Latinosque diuersitas est, ad Hebraicam confugimus ueritatem ; ut quicquid de fonte proficiscitur, hoc quaeramus in riuilis.*

Pour le NT, si une question se fait jour chez les Latins et qu'elle se pose au milieu d'une multiplicité de versions, nous recourons à la source de la langue grecque en laquelle est écrit le document nouveau : de même, pour l'AT, s'il y a parfois une divergence entre les Grecs et les Latins, nous nous réfugions dans la vérité hébraïque, de sorte que, tout ce qui découle de la source, nous puissions le trouver dans les ruisseaux<sup>203</sup>. (Ep. CVI, 2)

Cette « conversion » relativement isolée du *uir trilinguis* au texte hébreu tient, en fait, tant au souci du philologue de revenir au texte authentique qu'à sa volonté de permettre aux chrétiens de répondre aux critiques des juifs, lesquels prétendent que les coreligionnaires de Jérôme s'appuient sur une version erronée de la Bible. Selon le moine de Bethléem, ce choix ne peut desservir les tenants de la religion du Christ car le texte hébreu, tout comme celui des LXX, annonce la venue de Jésus de Nazareth et atteste ses titres messianiques. Avant le Stridonien, Origène travaillait lui-même dans une perspective de polémique, au delà de la démarche scientifique consistant à réduire les divergences entre les manuscrits afin de restaurer le texte d'origine. Dans sa Lettre à Africanus, l'Alexandrin explique la composition des *Ἑξάπλοῖ* par le désir de fournir aux chrétiens des bases de discussions avec les juifs, de permettre aux premiers de mieux affronter les seconds, de préparer ses coreligionnaires aux controverses, grâce à un ouvrage qui leur donne les moyens, en réunissant les versions hébraïques, de mieux connaître la Bible de leurs adversaires<sup>204</sup>. À la différence de certains autres auteurs chrétiens, Origène ne semble guère se préoccuper, en revanche, de la falsification supposée du texte des LXX par les juifs<sup>205</sup>, ce qui n'est pas le cas de Jérôme, lequel soupçonne la Synagogue d'avoir sciemment introduit dans le grec des changements destinés à dissimuler les preuves scripturaires corroborant la messianité de Jésus de Nazareth<sup>206</sup>. L'Ep. CXII, 19-20 signale de la sorte la nécessité de vérifier les sources de la version des LXX lue dans les églises. Celle-ci présente entre astérisques, après la correction d'Origène, les ajouts à la version authentique des LXX par Théodotion, « un juif blasphémateur ». Les travaux hiéronymiens obéissent donc à un dessein apologétique spécifiquement chrétien. La nécessité de rétablir la vérité est d'ailleurs l'un des arguments dont se sert l'épistolier pour convaincre certains destinataires particulièrement sceptiques, tel

203 Trad. pers.

204 O. MUNNICH, dans G. DORIVAL ; A. LE BOULLUEC (éd.) 1995 : 183-184.

205 O. MUNNICH, dans G. DORIVAL ; A. LE BOULLUEC (éd.) 1995 : 184. Après avoir commencé à traduire la Bible en grec, les juifs entreprirent des révisions de cette traduction, dès les II<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> siècles avant l'ère chrétienne. Les spécialistes supposent que les juifs retiraient régulièrement de l'usage, par la suite, les manuscrits grecs les plus anciens dans lesquels ils voyaient des témoins d'une forme obsolète de l'hébreu ; ils les remplaçaient par des exemplaires conformes au texte massorétique sur le plan quantitatif mais également corrigés sur le plan qualitatif. Ces modifications qualitatives spécifiques aux révisions juives mettaient finalement en cause la teneur même du texte sur lequel se fondaient les chrétiens. Un siècle avant Origène, un auteur comme Justin martyr s'en inquiète donc et reproche aux juifs de falsifier le texte grec de l'Écriture. Aquila est plus spécifiquement soupçonné par Jérôme : prosélyte juif effectuant sa traduction au II<sup>e</sup> siècle après J.-C., il a pu faire, par zèle envers sa nouvelle religion, le choix de traductions volontairement contraires à l'interprétation chrétienne de l'AT. Comme le résume B. Jeanjean, « la tentation était donc forte, pour un traducteur juif, de modifier sensiblement le sens de ces versets afin de débouter les chrétiens de leurs prétentions » (JEANJEAN, B. [trad.], 2012 : 142).

206 Ep. XXXII, 1. Le thème de la falsification des Écritures dirigée contre le Christ est connu des apologètes chrétiens du II<sup>e</sup> siècle.

Augustin d'Hippone ; la visée de ses travaux est claire : *ea testimonia quae a Iudaeis praetermissa sunt uel corrupta, proferre in medium*, « produire en public les témoignages qui ont été omis ou corrompus par les juifs »<sup>207</sup>. En conséquence, si le traducteur de la Vulgate privilégie les versions conformes à l'hébreu, c'est, paradoxalement, aussi par défiance envers les juifs, mais, comme le souligne J. S. O'Leary, il peut être, pour un savant chrétien de l'Antiquité, beaucoup plus efficace de s'approprier l'AT et, par là même, de détourner l'héritage du judaïsme en faveur de l'Église, que de recourir à un blâme péremptoire à la manière, par exemple, de Jean Chrysostome<sup>208</sup>. La décision de revenir à l'hébreu est donc, en fin de compte, une décision mûrement réfléchie, comme le prouvent les nombreuses lignes de la *Correspondance* qui motivent l'insolite projet de traduction auprès de destinataires aux réactions très diverses<sup>209</sup>.

Nous venons de le montrer, la venue de Jérôme au texte hébreu est graduelle ; la même progression par paliers se retrouve dans son œuvre de traduction, attendu que sa tâche initiale consiste uniquement en une révision de la version grecque d'après l'hébraïque, selon la méthode déjà utilisée dans le *Commentarius in Ecclesiasten*. Dans cette perspective, les premiers soins du savant de Bethléem se portent, dès avant 392, sur le Psautier, qu'il retouche assez peu, mais dans lequel il introduit les signes diacritiques employés par Origène, c'est-à-dire l'obèle représentant les additions faites par le grec au texte hébreu et l'astérisque représentant les lacunes du grec par rapport au texte hébreu. Il revoit ensuite Job - livre pour lequel le texte des LXX est assez éloigné de l'hébreu -, puis les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des Cantiques, les livres des Chroniques. Plusieurs de ces traductions à partir de la version des LXX n'ont pas été conservées. Les *Commentarii* de quelques-uns des Petits Prophètes - Nahum, Michée, Sophonie, Aggée et Habakuk - qu'il écrit au début de 393 montrent toutefois qu'il n'a pas encore, à cette date, fait le choix exclusif de l'hébreu, même s'il traduit d'abord chaque verset à partir de l'hébreu avant de le traduire d'après le grec des LXX et de le commenter séparément, et même si son exégèse du texte original est très marquée par les traditions juives - dans la limite, bien entendu, où celles-ci ne concernent pas des points fondamentaux tels que la venue du Messie ou la domination de Jérusalem<sup>210</sup>. Toutefois, dans les années qui suivent, plusieurs lettres écrites vers 398, dans lesquelles Jérôme répond à des consultations exégétiques<sup>211</sup>, révèlent que le *uir trilinguis* a, entre temps, travaillé de plus près sur le texte hébreu ; il connaît les occurrences lexicales et les mots difficiles à traduire :

*Et ubicumque in Exodo uel in Leuitico « superhumeral » legitur, sciamus apud Hebraeos « ephod » appellari. Hoc autem esse Pontificis uestimentum.*

Et partout où, dans l'Exode ou le Lévitique, on lit « superhuméral », sachons que, chez les Hébreux, on a l'appellation *éfod*. C'est le vêtement du Pontife<sup>212</sup>. (*Ep.* LXIV, 15)

De plus, ces lettres contiennent une référence directe à la grande entreprise en cours, la traduction de la Bible effectuée entièrement d'après l'hébreu ; l'épistolier fait ainsi

207 *Ep.* CXII, 20.

208 J. S. O'LEARY, dans G. DORIVAL ; A. LE BOULLUEC (éd.) 1995 : 373.

209 Cf., en plus des exemples cités, *Ep.* XVIII A., 4 ; *Ep.* XX, 5 ; *Ep.* XXVIII, 5-7 ; *Ep.* LVII, 11 ; *Ep.* CXXI, II.

210 T. KATO 2013 : 294.

211 *Ep.* LIX à Marcella consacrée à cinq problèmes du NT ; *Ep.* LXIII au prêtre Évangélius à propos de Melchisédeq ; *Ep.* LXIV au prêtre Rufin de Rome sur le jugement de Salomon ; *Ep.* LXV à la vierge Principia pour expliquer le Psaume 45.

212 Trad. pers.

régulièrement allusion, non sans fierté, à sa version. On relève en particulier plusieurs occurrences dans l'*Ep.* LXV, où Jérôme approfondit le texte du Psaume 45 à la demande de Principia<sup>213</sup>, et où les choix originaux de l'interprète sont mis en valeur et soulignés, presque à chaque fois, par l'usage emphatique du pronom personnel de 1<sup>re</sup> personne au nominatif, comme dans les exemples suivants :

Lamanasse al sosanim labne core meschil sir ididoth, *quod nos latine uertimus [...]*.

*Lamenatse al shoshanim livene korah maskil sir ididot*, ce que nous, nous, rendons en latin par [...]<sup>214</sup>. (*Ep.* LXV, 3)

C'est qu'il peut s'agir, pour le *uir trilinguis*, de défendre une solution de traduction orientée vers la source, et ce, en dépit, quelquefois, du caractère peu satisfaisant de la solution en question :

*Nos propter intellegentiam posuimus quod Latina lingua non recipit.*

Nous, à cause de la signification, nous avons opté pour une tournure qui n'est pas acceptable en latin<sup>215</sup>. (*Ep.* LXV, 13)

Dans d'autres cas, le traducteur s'essaye à résoudre une difficulté sur laquelle ont buté nombre de ses prédécesseurs ; il aime à apparaître, dans ces circonstances, comme celui qui tranche le nœud gordien :

*Quarta mansio est Phiahiroth, quae interpretatur « os nobilium », scribiturque per literam heth. Quidam male, « hiroth », « uillas » putant, errorque manifestus, quod pro supra dicto elemento, ain litteram legant.*

La quatrième station est *Fiahirot*, que l'on traduit : « bouche des nobles » ; cela s'écrit avec la lettre *het*. Quelques-uns pensent, à tort, que *hirot* veut dire « villages », et leur erreur est évidente : ils lisent, à la place de la lettre indiquée, la lettre *ayin*<sup>216</sup>. (*Ep.* LXXVIII, 6)

En dehors de l'*Ep.* LXV, d'autres lettres reviennent sur les erreurs commises par les traducteurs antérieurs ; le défaut principal de ces interprètes demeure, aux yeux de l'épistolier, de n'être pas versés, à la différence de lui-même, dans la philologie :

*Habetur in Graeco, κατὰ τὴν δικαιοσύνην σου, id est « iuxta iustitiam tuam ». Sed et in hoc male ; in Hebraeo enim « sedechi » habet, quod interpretatur, « iustitia mea » ; et non « sedecach », quod « iustitiam tuam » sonat.*

Il y a, en grec, κατὰ τὴν δικαιοσύνην σου, « selon ta justice ». Mais il y a erreur sur ce point aussi, car, dans l'hébreu, il y a *sedehi*, qu'on interprète par « ma justice », et non *sedekah* qui signifie « ta justice »<sup>217</sup>. (*Ep.* CVI, 6)

Enfin, une longue lettre adressée à Augustin d'Hippone est tout entière dédiée à la défense, pied à pied, de parti-pris interprétatifs dictés par la connaissance de l'hébreu : il s'agit de l'*Ep.* CXII, 22, qui traite du Livre de Jonas<sup>218</sup>.

213Convertie à l'idéal ascétique, Principia fait partie de l'entourage de Marcella.

214Trad. pers. Pour les problèmes de traduction à proprement parler que soulève cette citation cf. *infra* p. 168.

215Trad. pers.

216Trad. pers.

217Trad. pers.

218Cf. Y.-M. DUVAL, 1966.

La *Correspondance* accompagne donc les différentes étapes de la retraduction scripturaire entreprise par son auteur, elle revient sur divers livres bibliques, des Psaumes aux *Prophètes*, et met en lumière les facettes variées du travail d'interprétation en revenant sur les problèmes rencontrés ou sur l'accueil réservé à certains choix rompant avec la tradition. Dans les faits, chaque année ou presque, ce sont un ou plusieurs volumes de l'AT qui partent en Occident. Tous ces ouvrages sont régulièrement accompagnés d'une préface et de lettres, dans lesquelles l'auteur expose les difficultés du texte hébreu et défend son entreprise contre tous ceux qui n'approuvent pas cette préférence donnée à la Bible des juifs. Toutefois la polémique suscitée par la nouvelle traduction est à replacer dans un contexte plus vaste : la phase d'intense travail qui débute vers 393 coïncide avec une période où Jérôme se retrouve impliqué dans plusieurs conflits, d'importance et de portée diverses, mais révélateurs de la place particulière occupée par le moine de Bethléem dans le paysage intellectuel et religieux du IV<sup>e</sup> siècle.

### 1.3.3. *Le κλέος du traducteur dans une période de controverses*

Particulièrement productive, la période bethléemite est d'abord celle où la pensée et l'œuvre écrite de Jérôme prennent véritablement tournure. Cependant, parmi les divers ouvrages que le savant retiré en Palestine envoie chaque année en Occident par l'intermédiaire des pèlerins, si un grand nombre concerne la traduction et l'exégèse de la Bible, on trouve également des récits illustrant et vantant ses conceptions religieuses, des pamphlets et quantité de lettres traitant de l'éducation, des devoirs du sacerdoce ou de la manière de vivre des prêtres. Tous ces écrits, par lesquels Jérôme affirme ses convictions<sup>219</sup>, sont moins le fait d'un philosophe que d'un polémiste, si bien que les partis pris de notre auteur - et, en particulier ses partis pris ascétiques - lui valent parfois de se retrouver en conflit avec l'Église même. Ainsi en est-il en 393, quand un succès de scandale accueille à Rome le *Contre Jovinien*, qui, en défendant la chasteté, n'est pas loin de condamner le mariage<sup>220</sup>. Une polémique s'engage : l'année suivante, dans les *Ep.* XLVIII et L adressées respectivement à Pammachius et à Domnion, Jérôme défend son texte en revendiquant le droit au pamphlet et en niant avoir blâmé l'union conjugale.

Cet exemple est représentatif des diverses tendances qui s'affrontent dans le christianisme du IV<sup>e</sup> siècle. Certaines oppositions sont le fait, comme dans le cas de l'ascétisme, de simples tensions ; d'autres correspondent à de véritables querelles théologiques, comme c'est le cas dans les débats relatifs à la Trinité. Toutefois, en ce qui concerne Jérôme, il convient de se demander si certains de ses écrits polémiques ne sont pas dus aussi à une vieille rancœur vis-à-vis du clergé romain, lequel l'a expulsé quelques années plus tôt de la capitale de l'Empire chrétien occidental. On trouve trace, en tout cas, d'un tel sentiment dans le catalogue du *De Viris*, composé à la fin de 392, ou au début de 393, où les notices laissent fréquemment transparaître les sympathies et les aversions personnelles de l'auteur. À cet égard, il est

---

219Les commentaires scripturaires de Jérôme reflètent eux aussi, naturellement, certaines des convictions de leur auteur. Par exemple le *Commentarius in Ecclesiasten* de 388 affirme que le but de ce livre biblique est d'enseigner aux adultes - c'est-à-dire à ceux qui progressent dans la vie spirituelle - la vanité et le mépris de toutes les choses terrestres, et va dans le sens d'une vision ascétique du christianisme.

220Cf. Y.-M. DUVAL, 2003.



particulièrement intéressant de constater que Tertullien, auquel l'historiographe voue par ailleurs une grande admiration, se trouve comme excusé d'être passé au montanisme : il aurait été victime de l'envie et des offenses du clergé de Rome, ce même clergé qui a écarté l'auteur du *De Viris* du siège pontifical en le renvoyant dans son diocèse. D'ailleurs, dans les notices consacrées aux auteurs du IV<sup>e</sup> siècle, et en particulier aux contemporains de Jérôme, les attaques se font plus précises. En effet, tandis que les maîtres et les amis, tels Évagre d'Antioche, Grégoire de Nazianze et Didyme l'Aveugle, ont droit à des notices élogieuses, Ambroise est l'un des plus maltraités parce que, depuis sa fameuse convocation de juillet 385 devant le tribunal ecclésiastique romain, Jérôme est brouillé avec l'évêque de Milan.

On le constate, la tension qui oppose l'auteur du *De Viris* au clergé de Rome reste à l'état larvé. On n'en est pas moins fondé à se demander si l'intensité de la production littéraire de Jérôme dans ces années ne participe pas, dans une certaine mesure, d'un esprit de revanche de la part d'un prêtre passé de l'entourage du pape à un état de relégation en Orient. Une chose est sûre, notre auteur cherche, sinon à faire entendre sa voix dans les débats de son temps, du moins à se faire (re)connaître à Rome. Conformément à cette visée, de nombreuses lettres accompagnent les œuvres variées que l'épistolier envoie chaque année dans le monde latin, de manière à assurer à leur auteur une large publicité au sein des milieux cultivés et influents de l'époque. C'est que, depuis son monastère, Jérôme a l'ambition d'être lu en Occident, et quoiqu'il dédie le plus souvent ses productions littéraires à des personnes de son entourage tels Paula, Eustochium ou son frère Paulinien, cela ne signifie nullement qu'il les ait rédigées à leur seule intention, ni pour le milieu restreint des Latins résidant en Palestine. De même, lorsqu'il fait parvenir ses ouvrages à des amis de Rome, comme Marcella, le prêtre Domnion ou tout autre personnage de la haute société intéressé par ses travaux, il compte sur ses relations pour assurer sa promotion et diffuser les exemplaires reçus en les faisant passer à d'autres à des fins de copie. Pendant ce temps, le secrétaire retiré de Damase ne demeure pas inactif en Palestine, puisque le monastère de Bethléem devient un lieu où il peut exercer son influence sur les esprits, ceux de la jeune génération cette fois<sup>221</sup> : vers 404, il dispense régulièrement son enseignement à des jeunes gens confiés à ses soins<sup>222</sup>.

Au cours de ces mêmes années où notre auteur s'établit définitivement en Orient, vers 393, éclate également une crise assez vive concernant la doctrine d'Origène, ce qui n'est pas sans influence sur l'accueil reçu par les recherches hébraïques de Jérôme, en droite ligne inspirées des travaux origéniens. La controverse, il est vrai, n'est pas récente, étant donné qu'elle commence au III<sup>e</sup> siècle, mais elle renaît, particulièrement passionnée, dans les milieux monastiques du IV<sup>e</sup> siècle. Ce que l'on reproche de son vivant déjà au docteur d'Alexandrie puis de Césarée, ce sont certaines de ses opinions, notamment celles qui touchent à l'inégalité des personnes divines - infériorité de Verbe vis-à-vis du Père -, à la résurrection de la chair, à la préexistence des âmes et au salut universel - salut final du diable<sup>223</sup>. Les années 393-397 correspondent à un rebondissement dans la querelle et voient se diviser en deux camps les grandes personnalités de l'Église orientale<sup>224</sup> : dans le camp favorable à Origène, le prêtre

221 Les foyers monastiques commencent en effet à s'affirmer comme des centres de vie sociale et intellectuelle et à gagner en influence, grâce à leur activité qui concentre écoles, bibliothèques, et *scriptoria*.

222 Pour les former, le traducteur de la Vulgate rouvre ses auteurs classiques, dont les dialogues de Cicéron et de Platon, transcrits à sa demande par les copistes du monastère de Rufin. La contradiction apparente avec l'état d'esprit du songe de Chalcis provoque au demeurant les railleries de l'ancien ami de Jérôme, gravement brouillé avec celui-ci à cause de la controverse origénienne.

223 P. HENNE, 2004 : 200.

224 P. MARAVAL 1995 : 88.

Rufin d'Aquilée et la matrone romaine Mélanie, qui dirigent chacun un monastère au Mont des Oliviers ; et surtout l'évêque Jean de Jérusalem. Dans le camp opposé, l'évêque Épiphane de Salamine qui lutte âprement contre toute forme d'hérésie, puis Jérôme lui-même qui finit par embrasser sa cause, alors qu'il était jusque là favorable à Origène. L'évêque Théophile d'Alexandrie, enfin, se pose d'abord en conciliateur avant de prendre la tête des anti-origéniens. Jérôme participe donc à la polémique et se passionne pour elle au point de rompre son amitié avec Rufin. Au cours du débat, les tensions sont réelles et les adversaires saisissent le moindre prétexte pour s'attaquer mutuellement. En 397, de retour à Rome, Rufin traduit en latin le *Περί Αρχῶν* d'Origène et l'*Ἀπολογία ὑπὲρ Ὀριγένους* de Pamphile de Césarée. Dans la préface, il présente alors le moine de Bethléem comme un adaptateur et un admirateur d'Origène. En réponse, Jérôme écrira au moins trois textes virulents contre son ancien ami, pour contester notamment l'exactitude de ses traductions<sup>225</sup>.

Si l'auteur de l'*Apologia aduersus libros Rufini* prend parti avec une telle ferveur dans la querelle, c'est autant par respect envers l'esprit du concile de Nicée que par nécessité de clarifier ses propres positions. En effet, comme nous l'avons souligné, Jérôme, pendant longtemps, ne s'est pas caché d'admirer Origène. Il revient d'ailleurs, dans ses lettres, sur l'éloge qu'il faisait régulièrement dans sa jeunesse - et qu'il ne renie pas du reste - du philologue et commentateur érudit des Écritures, du chrétien qui a frôlé de peu le martyr et du partisan de l'élévation spirituelle qui dispense dans ses écrits un enseignement d'une grande profondeur :

*Vult aliquis laudare Origenem ? Laudet, ut laudo : magnus uir ab infantia, et uere martyris filius, Alexandriae ecclesiasticam scholam tenuit, succedens eruditissimo uiro Clementi presbytero ; uoluptates in tantum fugit, ut zelo Dei, sed non secundum scientiam, ferro truncaret genitalia ; calcauit auaritiam ; Scripturas memoriter tenuit, et in studio explanationis earum, diebus desudauit ac noctibus. [...] Quis nostrum tanta potest legere quanta ille conscripsit ? Quis ardentem in Scripturis animum non miretur ?*

Quelqu'un veut-il louer Origène ? Qu'il le loue comme je le loue : grand homme dès son enfance, et, digne fils d'un martyr, il dirigea à Alexandrie une école catéchétique, à la suite du très savant prêtre Clément ; il fuit à ce point les plaisirs que, dans sa passion pour Dieu, mais par un défaut de savoir, il se trancha, au moyen du fer, les parties génitales ; il foula aux pieds la cupidité ; il sut de mémoire les Écritures, et, appliqué à leur exégèse, il s'échina jour et nuit. [...] Qui de nous peut lire autant d'ouvrages que ce grand auteur en a composés ? Qui n'admirerait pas la ferveur dont il était animé pour les Écritures<sup>226</sup> ? (*Ep.* LXXXIV, 8)

Même à cette époque<sup>227</sup>, Jérôme n'ignore rien des contestations suscitées par certaines thèses origéniennes, mais il se contente pour lors de les passer sous silence. La notice la plus longue du *De Viris*, ouvrage rédigé tout juste au moment où vont s'allumer les premiers feux de la controverse, est, du reste, consacrée au docteur alexandrin. L'auteur y célèbre l'immortel génie d'Origène et ne tempère cet éloge d'aucune critique, même sur le plan doctrinal. Bien plus, la campagne menée contre le mystique et son expulsion d'Alexandrie sont mises au compte de l'orgueil de l'évêque Démétrios<sup>228</sup>.

Quoi qu'il en soit, sur le plan pratique, en tant que premier commentateur de la tradition chrétienne, Origène reste pour Jérôme un inspirateur irremplaçable dans l'interprétation scripturaire, et, concrètement, l'exégèse hiéronymienne se nourrit parfois jusqu'à l'imitation de

225JÉRÔME, *Apologia aduersus libros Rufini* (PL 23, 415-478).

226Trad. pers.

227La lettre date de 399.

228*De Viris illustribus*, I, 65. On peut se demander si Jérôme ne songe pas une fois encore à sa propre expulsion de Rome.

l'œuvre de ce maître. Ainsi, lorsqu'il travaille sur les livres de Nahum, Michée, Sophonie, Aggée et Habakuk, bien qu'il livre un commentaire du texte hébreu clairement marqué par les traditions juives, Jérôme produit une explication du grec, essentiellement spirituelle, très largement inspirée d'Origène<sup>229</sup>. Malgré ses déclarations occasionnelles, le Stridonien manifeste un goût prononcé pour l'exégèse de son prédécesseur ; aussi se justifie-t-il à plusieurs reprises de l'usage qu'il en fait - non sans attaquer ceux qui lui reprochent une filiation intellectuelle perçue comme dangereuse :

*Inepta sunt haec et friuola. Arguite potius ubi heresim defenderim, ubi prauum Origenis dogma laudauerim. In lectione Isaiae, in qua duo seraphim clamantia describuntur, illo interpretante Filium et Spiritum Sanctum, nonne ego detestandam expositionem in duo Testamenta mutauit ?*

Tout cela est impertinent et irréfuté. Montrez-moi plutôt où j'aurais défendu l'hérésie, où j'aurais loué le dogme déviant d'Origène. Dans l'étude du passage où Isaïe décrit les deux séraphins en train d'acclamer, alors que, selon l'interprétation d'Origène, on a une typologie du Fils et du Saint-Esprit, n'ai-je pas, moi, réorienté cette intolérable exégèse vers une typologie des deux Testaments<sup>230</sup> ? (*Ep. LXXXIV, 3*)

La défense produite ici repose sur une dichotomie entre forme et contenu ; le procédé tend à condamner, entre autres, la christologie d'Origène - tout en démontrant la fidélité de Jérôme à l'orthodoxie nicéenne - et à proposer simultanément une réhabilitation, en creux, des techniques interprétatives qui ont fourni un canevas aux réflexions personnelles de l'épistolier. En d'autres termes, ce dernier revendique le droit d'amender, au lieu de rejeter en bloc, l'œuvre du mystique alexandrin. Dans cette tâche, c'est le retour aux originaux, imité d'Origène, qui lui procure une caution paradoxale, dans son effort de rectification de la *detestanda expositio* origénienne : comme dans l'*Ep. XVIII*, où est abordée la vision d'Isaïe, c'est la signification « vraie » des mots hébreux qui sert à faire le départ entre interprétations justes et erronées. Dans ces conditions, l'exégète hiéronymien s'affranchit de son modèle, dès l'instant même où il se l'approprie, par ses compétences linguistiques ; ce sont ces compétences qu'il déploie afin de réorienter le commentaire origénien vers l'orthodoxie<sup>231</sup>.

Précisons, pour terminer, que la crise origénienne revêt des aspects particulièrement durs puisqu'elle menace, à un certain moment, jusqu'à l'existence du monastère de Bethléem ; Jérôme est même, selon toute vraisemblance, excommunié pendant trois ans<sup>232</sup>. Alors qu'en 385 déjà, il a bien failli l'être à Rome par le pape Sirice<sup>233</sup>, il est, sans nul doute, véritablement frappé de cette sanction, pour d'autres motifs, en 394, par Jean de Jérusalem, le successeur de l'évêque Cyrille, lequel avait laissé le moine s'établir à Bethléem en dépit du décret de Nicée. Extérieurement, l'attitude du Stridonien est d'abord déférente vis-à-vis de Jean et leurs rapports auraient pu rester pacifiques si Jérôme n'avait été contraint de choisir son camp au cours du conflit opposant l'évêque de Jérusalem, admirateur de la pensée origénienne, à son collègue Épiphane de Salamine, farouchement opposé à la doctrine hétérodoxe. De 394 à 397, le moine de Bethléem est donc exclu de l'eucharistie, les églises du diocèse sont interdites à tous les membres de son monastère, et leurs défunts ne sont plus admis au cimetière chrétien ;

229R. COURTRAY 2009 : 235.

230Trad. pers.

231Cf. *Ep. XVIII B.*, 2 [18].

232P. NAUTIN 1972 : 7 et 16.

233Jérôme devait résider à Antioche où, après son séjour au désert de Chalchis, il avait été ordonné prêtre par Paulin. En exécution du décret de Nicée, il n'avait effectivement pas à se trouver à Rome. Sirice, qui le tenait pour *persona non grata*, était donc en droit d'exiger son départ et, en cas de refus, de l'excommunier. Le Stridonien n'échappe alors à la censure qu'en promettant de quitter Rome et l'Italie au plus vite.

Jean défend en outre à ses prêtres d'administrer le baptême aux catéchumènes de la communauté de Jérôme, jugée schismatique. Soulignons une fois encore l'intérêt que présente le témoignage de la *Correspondance*, tout d'abord parce que le contenu des lettres porte directement la marque des tensions opposant à cette occasion l'épistolier à la hiérarchie ecclésiastique. Et de fait, les exhortations au pèlerinage destinées aux amis restés en Occident se font de moins en moins pressantes, à mesure que les rapports se tendent avec Jean, car, comme Bethléem relève de l'autorité épiscopale hiérosolymitaine, de telles invitations n'auraient fait qu'exposer les nouveaux arrivants au conflit<sup>234</sup>. De plus, en ces circonstances particulières de la vie de leur auteur, les lettres fournissent également un cadre où peut s'exprimer parfois un discours non officiel. C'est pourquoi, alors que, dans la pratique, il évite les provocations, dans des lettres dont il sait qu'elles ne seront pas lues par Jean, l'épistolier laisse aller sa verve et ne recule pas devant l'insolence. C'est ce qui se produit dans l'*Ep.* LXXXII adressée à Théophile d'Alexandrie, où Jérôme s'en prend, sous couvert de prétérition, à la confession de foi de l'évêque de Jérusalem :

*Poteram quidem libere proclamare, et inter gladios quoque ignesque Babylonios dicere : « Cur aliud quaeritur, aliud respondetur ? Cur non simplex, nec aperta confessio ? ». Totum timet, totum temperat, totum relinquit ambiguum, et quasi super aristas graditur. Verum studio et exspectatione pacis, feruenti stomacho uerba non commodo.*

Oui, j'aurais pu proclamer hautement et dire, même au milieu des glaives et des flammes de Babylone : « Pourquoi, à une question sur un sujet, une réponse sur un autre ? Pourquoi ne pas faire sans détour et ouvertement une confession ? » Il craint tout, il arrange tout, il laisse tout dans l'ambiguïté, et il a l'air de marcher sur des piquants ! Mais, dans le désir et l'attente de la paix, même si je bous intérieurement, je ne livre aucun discours<sup>235</sup>. (*Ep.* LXXXII, 5)

Jean est présenté dans ces lignes comme un personnage dissimulé et fuyant, en contraste avec la figure de l'auteur, qui se dépeint lui-même comme un partisan de la franchise, fût-ce au prix du martyr - *inter gladios quoque ignesque* ; tandis que l'épistolier ne s'abstient de déverser librement sa colère que par amour de la paix, l'évêque de Jérusalem n'esquive son devoir de vérité que par lâcheté, comme le suggère l'emploi du verbe *timere*. La lettre s'offre donc ici comme un substitut de la parole contenue et ouvre un espace à un discours en partie libéré des contraintes imposées par la hiérarchie ecclésiastique. Qui plus est, la *Correspondance* est une arme à part entière, avec laquelle l'auteur peut combattre l'isolement lié à l'excommunication. Quand il communique, par exemple, avec l'évêque d'Alexandrie, *via* le *medium* très officiel que constitue l'échange de lettres, Jérôme enfreint en quelque sorte la sentence prononcée contre lui par l'évêque de Jérusalem<sup>236</sup>. Enfin, au plus fort du conflit, c'est encore la *Correspondance*, qui permet à l'auteur d'affirmer son intégrité en tant que traducteur, en défendant, dans le *De optimo genere interpretandi*, les principes de base qui ont présidé à la transposition en latin de la lettre écrite en grec par son adversaire Jean<sup>237</sup>. À l'idéologie suspecte, entachée d'origénisme, reflétée par le texte-source s'oppose la rectitude irréprochable du *fidus interpretes*, lequel a su demeurer au-dessus de la mêlée, à en croire le portrait esquissé en filigrane par l'épistolier ; tandis que l'on prononce à son encontre une accusation de falsification, l'interprète produit le témoignage irréfutable de l'original, implacablement suspect d'hérésie, et le fait figurer dans l'*Ep.* LVII, accompagné de la

234 *Ep.* LVIII. Les invitations à venir en Palestine reprendront par la suite : *Ep.* LXVIII et LXXI datant d'environ 398. Cf. P. MARAVAL 1995 : 110.

235 Trad. pers.

236 *Ep.* LXIII datée de 399 environ, et *Ep.* LXXXII. Cf. P. NAUTIN 1972 : 20.

237 Cf. note 60, p. 28.

traduction incriminée, laquelle ne peut en revanche manquer de briller par son incontestable fidélité.

On le constate, la dernière période de la vie de Jérôme révèle un auteur isolé sur le plan géographique, mais dont certaines prises de position paradoxales arrivent néanmoins à susciter des débats enflammés au sein même de l'Église. Impliqué à partir de 393 dans plusieurs conflits d'importance et de portée diverses, le moine de Bethléem est de surcroît troublé par ce qu'il apprend de la situation de l'Empire : dans les années 390, sa ville natale, Stridon, est dévastée par les Goths. En 406, des Vandales, des Alains et des Suèves, ainsi que d'autres Barbares, franchissent le Rhin gelé et traversent la Gaule du nord-est au sud-ouest, perpétrant pillages et massacres, avant de passer en Espagne et de s'y fixer pour un temps. En août 410, Rome est prise par les Wisigoths d'Alaric. En dépit de son éloignement géographique, Jérôme subit les retombées indirectes de cet état de faits lorsque son monastère voit affluer des réfugiés cherchant à gagner les lieux saints. Qui plus est, plusieurs de ses amis romains trouvent la mort, en tombant aux mains des envahisseurs lors du sac de la ville ; Marcella est peut-être du nombre<sup>238</sup>.

Le savant de Bethléem mène encore, à partir de 414, un ultime combat contre l'hérésie de Pélage. Ce dernier, originaire de Bretagne, avait connu un certain succès en tant que directeur spirituel de cercles chrétiens, dans le milieu aristocratique romain<sup>239</sup>. Prônant une maîtrise totale par l'homme de ses penchants naturels et partisan d'une ascèse fondée sur l'exercice de la volonté et du libre arbitre, le moine breton tend en fait à nier fondamentalement toute intervention de la Grâce divine dans la lutte du chrétien contre le péché. Chassé de Rome lors du siège et du sac de la ville en 410, Pélage gagne la Sicile et l'Afrique - où sa prédication suscite, notamment, l'opposition d'Augustin d'Hippone -, puis la Palestine<sup>240</sup>. Jérôme rédige alors, en 414, une première pièce dirigée contre la doctrine hétérodoxe, dans une lettre adressée à l'un des partisans de celle-ci, un certain Ctésiphon<sup>241</sup>. Fort du soutien du prêtre Orose, envoyé par Augustin en Palestine pour s'occuper de l'hérésie pélagienne, notre auteur compose ensuite une longue réfutation sous forme de dialogue, le *Dialogus adversus Pelagianos*. À cette époque, le ton de l'échange épistolaire avec l'évêque d'Hippone est plus apaisé. C'est une pleine reconnaissance des domaines de compétences respectifs - Jérôme comme savant plurilingue et Augustin comme théologien garant de l'orthodoxie - qui s'exprime alors : tandis que l'Hipponate continue de rendre hommage à l'érudition de son interlocuteur, par l'intermédiaire de qui il peut avoir accès aux richesses de la culture grecque, et en particulier aux Pères hellénophones<sup>242</sup>, le Stridonien désigne son correspondant, aux côtés de qui il fait front contre Pélage, comme le pourfendeur le plus efficace de l'hérésie - non sans s'octroyer au passage un mérite comparable au sien<sup>243</sup>. Toutefois, les débats autour du pélagianisme sont loin d'être clos quand survient la mort de Jérôme, le 30 septembre 419 ou 420. Le moine de Bethléem est enterré non loin de Paula, près de la grotte de la Nativité, où pendant quelques siècles les pèlerins occidentaux viennent visiter son tombeau<sup>244</sup>.

Enfin, au terme de notre étude des repères chronologiques jalonnant son itinéraire, il

238Ep. CXXVII, 13-14.

239B. JEANJEAN 2012 : 42.

240B. JEANJEAN 2012 : 42.

241Ep. CXXXIII.

242AUGUSTIN, *De peccatorum meritis et remissione*, III et *Contra Iulianum*, I, 7, 34.

243Ep. CXLI, 2.

244P. MARAVAL 1995 : 125.

ressort que les principales étapes de la vie de Jérôme ont encadré son activité de traducteur, soit pour la préparer, soit pour la mettre en œuvre. Or, de cette progression plus ou moins consciente vers un statut bien spécifique d'interprète des textes sacrés, résulte ultimement un projet assumé de retour aux racines de la foi chrétienne, un retour qui s'inscrit à la fois dans une dimension géographique et culturelle.

## 2. Le point d'orgue de sa carrière : Jérôme traducteur à Bethléem

### 2.1. Le pèlerinage : retrouver les traces de l'Histoire sainte

#### 2.1.1 *Le voyage de Jérôme : pèlerinage et ascèse au IV<sup>e</sup> siècle*

Au delà du renoncement contraint à une carrière romaine, l'exil hiéronymien s'inscrit dans un intérêt plus général, partagé par ses contemporains, pour la visite des lieux saints, berceau de la foi chrétienne<sup>245</sup>. Dans le cas de Jérôme, qui s'attache à acquérir une connaissance holistique des Écritures, s'ajoute une dimension la perspective d'effectuer à cette occasion un véritable voyage d'études. Il s'agit donc, dans ce chapitre, de cerner la nature du lien qui unit son déplacement géographique vers la Palestine et l'importance croissante de ses travaux de retraduction dans son horizon intellectuel. Ensuite, nous serons à même de rendre compte de la manière dont s'est progressivement façonnée, dans ce contexte, la méthodologie de l'*interpretatio*. Au IV<sup>e</sup> siècle se développe un mode de dévotion caractéristique, celui des pèlerinages, ou plutôt, pour parler en termes moins anachroniques, de la visite et de la vénération des lieux saints, voire du séjour sur place<sup>246</sup>. C'est ainsi que des foules se rendent, venues parfois de très loin, auprès des sanctuaires consacrés aux martyrs célèbres<sup>247</sup>. Catégorie particulière de *martyria*, les lieux saints de Palestine sont les premiers, dès les années 330, à susciter l'intérêt comme l'attestent le témoignage d'Eusèbe et les constructions de l'empereur Constantin. Un itinéraire de Bordeaux à Jérusalem daté de 333 témoigne également de ce phénomène, ainsi que les souvenirs de voyage de la nonne Égérie, originaire, semble-t-il, de Galice et dont les écrits, datés d'environ 400, fournissent de précieux renseignements sur la liturgie célébrée à Jérusalem et destinée à rayonner sur l'Église entière<sup>248</sup>. Quant à Jérôme,

245Concernant la construction progressive de références topographiques chrétiennes en Terre Sainte, cf. M. HALBWACHS, 1941.

246Nous emploierons néanmoins, dans la suite de notre développement, le terme de « pèlerinage » par commodité.

247Un autre type de pèlerinage consistait à se rendre auprès de personnages déjà vénérés de leur vivant. L'*Ep.* CVIII, 7 montre ainsi Paula qui vient, à l'occasion d'une étape, se prosterner aux pieds du *sanctus et uenerabilis Epiphanius*, cet Épiphane de Salamine, ancien moine d'Égypte puis de Palestine, et adversaire résolu d'Origène - et de Jean de Jérusalem.

248L. PIETRI, dans J.-M. MAYEUR ; C. et L. PIETRI ; A. VAUCHEZ ; M. VENARD (dir.), 1995 : 749-770 ;

c'est à cette même période qu'il entreprend son propre voyage pour l'Orient. Très tôt, comme on l'a vu, se manifeste chez le Stridonien une attirance pour cette région et pour l'ascèse, qui ne se démentira pas et qui tire peut-être son origine de la découverte faite à Trèves de la vie monastique<sup>249</sup>, puis en 374 à Aquilée de la théologie<sup>250</sup>. Les étapes qu'il effectue ensuite, comme celle de Rhossos<sup>251</sup>, témoignent de son intérêt pour les monastères et, dans cette optique, son séjour à Antioche ou au désert de Chalcis ne sont finalement que des étapes pour s'initier à la vie des moines. Toutefois, Jérôme n'embrasse pas immédiatement ce genre d'existence ; il connaît même une période d'hésitation<sup>252</sup>, en sorte que ce n'est qu'après son séjour à Rome, et, plus précisément, après que ses rosseries lui ont attiré l'inimitié des chrétiens et des clercs mondains, lui barrant, du même coup, l'accès au siège papal, qu'il s'embarque en 385 pour la Terre Sainte. Une fois arrivé en Palestine, le futur moine satisfait un très ancien désir en entreprenant la visite systématique des lieux saints<sup>253</sup> aux côtés de Paula et d'Eustochium. Notre auteur se rend ainsi avec ses compagnes de voyage à Jérusalem<sup>254</sup>, afin de voir, entre autres, la rotonde de l'Anastasis autour du tombeau du Christ, la basilique voisine de l'emplacement du Calvaire, le Mont des Oliviers et le sanctuaire de l'Ascension, comme l'évoque la *Correspondance* :

*Prostrataque ante Crucem, quasi pendentem Dominum cerneret, adorabat. Ingressa sepulcrum Rurrectionis, osculabatur lapidem, quem ab ostio sepulchri amouerat angelus. Et ipsum corporis locum in quo Dominus iacuerat, quasi sitiens desideratas aquas, fide, ore lambebat.*

Et prosternée devant la Croix, comme si elle [Paula] pouvait distinguer le Seigneur accroché dessus, elle était en adoration. Entrée dans le sépulcre de la Résurrection, elle embrassait la pierre que l'ange avait retirée de l'ouverture du tombeau. Et à la place même du corps, à l'endroit où le Seigneur avait été étendu, comme assoiffée et désireuse de se désaltérer, elle pressait avec foi les lèvres<sup>255</sup>. (*Ep.* CVIII, 9)

À Bethléem, les voyageurs se rendent à la basilique de la Nativité - *inde specum Saluatoris ingrediens, postquam uidit sacrum Virginis diuersorium*<sup>256</sup> -, avant de se fixer véritablement en 386 dans cette ville, où ils accueilleront à leur tour les pèlerins. Jérôme ne s'en éloignera d'ailleurs pratiquement plus jusqu'à sa mort, malgré les conflits et les risques.

Depuis son monastère, notre auteur entretient une abondante correspondance avec ses amis occidentaux et, tirant le meilleur parti de la dimension dialogique de la lettre, les exhorte à se rendre en Palestine, à y vénérer les lieux saints, voire à y adopter la vie monastique. De telles missives s'évalent sur presque toute la période de Bethléem : en 386, lettre à Marcella<sup>257</sup> ; en

---

P. MARAVAL, 2005 : 79.

249On l'a vu, Jérôme était certes venu tenter la fortune administrative dans cette ville de résidence impériale mais, très vite, ce sont ses préférences pour une vie d'études qui s'affirment.

250Lorsqu'il quitte cette dernière cité, Jérôme fuit en réalité un milieu où il suscite la contestation en raison de son caractère cassant et de ses prises de position en faveur d'un ascétisme intransigeant.

251*Ep.* II.

252Jérôme s'était notamment éloigné des moines à cause des conflits qu'attisait parmi eux la possession du siège épiscopal d'Antioche.

253On trouve l'expression même de *Sancta Loca* chez Jérôme. Cf., par exemple, *Ep.* CVIII, 14.

254P. LAURENCE, 1998 : 226-240.

255Trad. pers. Cf. aussi *Ep.* CVIII, 12.

256« De là, elle pénétra dans la grotte du Sauveur, après avoir visité l'hébergement sacré de la Vierge ». (*Ep.* CVIII, 10. Trad. pers.)

257*Ep.* XLVI. - La critique estime généralement qu'elle émane bien de Jérôme, malgré l'entête ( J. LABOURT [éd.], 1951 : n. 2, p. 100).

393, lettre à Desiderius de Rome<sup>258</sup> ; en 394 et 395, lettres à Paulin, le futur évêque de Nole<sup>259</sup> ; en 397 ou 398, lettre à Castricianus<sup>260</sup> ; en 398, lettre à Lucinus de Bétique<sup>261</sup> ; vers 400, lettre à Exsuperantius<sup>262</sup> ; en 407 lettre à Rusticus<sup>263</sup>. C'est que, dans le cénacle épistolaire de Jérôme, recruté parmi les membres de l'aristocratie romaine et occidentale qui penchent alors vers le rigorisme, pèlerinage et ascèse sont étroitement liés. En effet, tout pèlerinage, même s'il ne se conclut pas par l'adoption de la vie monastique, comporte un côté ascétique, voire pénitentiel, étant donné les difficultés et la longueur des voyages. Un tel engouement est sous-tendu par l'idée que la fréquentation des lieux saints serait source de vertus. Le Stridonien suit en cela le mouvement de grande ampleur qui pousse de nombreux moines, à son époque, comme ce sera aussi le cas par la suite, à venir non seulement visiter les lieux saints, mais également s'installer à demeure sur place. Lorsqu'il invite ses correspondants à venir le rejoindre pour mener une existence faite de piété et de privations volontaires, la Palestine apparaît comme le lieu par excellence de la vie monastique, comparable, et même supérieure à l'Égypte<sup>264</sup> ; et l'épistolier de certifier que la sainteté des lieux est susceptible de rejaillir sur ceux qui les approchent, favorisant leur sainteté :

[...] *Qui episcoporum, qui martyrum, qui eloquentium in doctrina ecclesiastica uirorum Hierosolymam uenerint putantes se minus religionis, minus habere scientiae, nec summam, ut dicitur, manum accepisse uirtutum, nisi in illis Christum adorassent locis, in quibus primum Euangelium de patibulo coruscauerat.*

[...] Qui en fait d'évêques, de martyrs, de théoriciens éloquents de l'Église sont venus à Jérusalem, dans la pensée qu'ils auraient moins de piété, moins de connaissance, et qu'ils n'acquerraient pas la vertu suprême, comme on dit, s'ils n'avaient pas adoré le Christ en ces lieux où il proclama en premier l'Évangile depuis la Croix<sup>265</sup>. (*Ep. XLVI, 9*)

Dans sa *Correspondance*, Jérôme est donc à la fois témoin et acteur du succès des voyages en Palestine à son époque. Pour pousser plus avant notre analyse des motivations qui incitent notre auteur à se faire, selon l'expression de P. Maraval, « le propagandiste des lieux saints »<sup>266</sup>, nous voudrions nous attarder sur cette phrase programmatique de l'*Ep. XLVI* que nous venons de citer. P. Maraval déduit de ce passage-clé que piété, savoir et vertus représentent les trois fruits que les imitateurs de Jérôme doivent retirer à leur tour du pèlerinage aux lieux saints<sup>267</sup>. Nous souhaiterions pour notre part analyser plus longuement la question de la connaissance et démontrer que l'accroissement de la *scientia* promis au pèlerin n'est pas sans rapport avec le voyage intellectuel effectué par Jérôme et ses correspondants érudits aux sources hébraïques du texte biblique. Les diverses étapes effectuées jusqu'à l'établissement définitif en Terre Sainte en témoignent, le principal profit que le *uir trilinguis* retire de ses voyages est d'ordre intellectuel et culturel ; en d'autres termes, les différents déplacements de notre auteur prennent l'allure de voyages d'étude, voire de véritables enquêtes subordonnées à un désir d'approfondissement des textes bibliques.

---

258 *Ep. XLVII, 2.*

259 *Ep. LIII et LVIII.*

260 *Ep. LXVIII, 1.*

261 *Ep. LXXI, 4.*

262 *Ep. CXLV.*

263 *Ep. CXXII, 1, 4.*

264 *Ep. XLVI, 3.*

265 Trad. pers.

266 *Ep. CXXII, 1, 4.* Cf. P. MARAVAL, 1988 : 346.

267 P. MARAVAL, 1988 : 348.



### 2.1.2. *L'ἱστορία ou l'enquête en Terre Sainte*

Que ce soit dans la lettre à Marcella<sup>268</sup> ou dans la seconde lettre à Paulin<sup>269</sup>, Jérôme loue les voyages d'étude et voit dans la visite des lieux saints une excellente occasion de mieux connaître et comprendre la Bible. La piété hiéronymienne se double en effet d'une dévotion aux racines historiques de la foi chrétienne. À la manière d'Origène, dont il loue la méthodologie, Jérôme cherche les localisations géographiques, sillonne la Palestine et interroge les rabbins. Le *uir trilinguis* met à profit son installation sur les lieux bibliques pour poursuivre également l'apprentissage de l'hébreu et étudier l'exégèse hébraïque<sup>270</sup>, pour se documenter en somme auprès des juifs sur leur langue et leur patrimoine culturel. De même, quand il s'engage à Bethléem dans des travaux scripturaires<sup>271</sup>, les outils qu'il élabore révèlent sa curiosité pour les traditions locales<sup>272</sup>, car son intérêt de traducteur et de philologue s'étend aux usages liturgiques ancestraux du Peuple Élu, dans la mesure où ceux-ci accompagnent l'usage de l'hébreu ; en somme, son besoin d'étudier la langue vétérotestamentaire originale va de pair avec une volonté d'embrasser le monde juif dans sa totalité. En tant qu'interprète des Écritures, le moine de Bethléem aspire à la connaissance directe de l'univers et des *realia* bibliques, si bien que dans l'*Ep.* CVIII, où il fait le récit du périple de Paula en Palestine, il ne mentionne que les étapes directement liées au texte saint. Vu sous cet angle, le pèlerinage se rapproche d'un tourisme savant, érudit, une sorte d'enquête menée à la manière des historiens.

Du point de vue formel, tout d'abord, le récit des déplacements hiéronymiens s'apparente aux *excursus* tels que les conçoivent des historiographes comme Ammien Marcellin. Ainsi, S. Weingarten le souligne à juste titre, Jérôme et Ammien emploient des formules et des procédés similaires, en particulier lorsqu'il s'agit d'introduire et de délimiter la narration :

Ammianus clearly introduces his *excursus* : *Galliarum tractus et situm ostendere puto* (AMM., XV, 9, 1), and ends this long digression clearly, returning to his main subject : *Evectus sum longius ; sed remeabo tandem ad coepta* (AMM. XV, 12, 6). [Jerome] introduces his *iter* and closes it with framing sentences just like Ammianus' *excursus*, having begun his account of Paula's life : *Carpamus igitur narrandi ordinem* (*Ep.* CVIII, 3), he then marks off the portion dealing with the *iter* around the holy places : *Omitto Syriae Coeles et Phoenicis iter - neque enim odoeporicon eius disposui scribere* (*Ep.* CVIII, 8)<sup>273</sup>.

Chez Ammien comme chez Jérôme, l'*excursus* est donc clairement circonscrit par des formules introductives et conclusives qui en font une unité cohérente dans le corps du développement. Le moine de Palestine aime au demeurant accumuler les noms géographiques, ainsi qu'on peut le constater en *Ep.* CXLVI, 1<sup>274</sup>. Cependant l'effet d'accumulation n'est jamais gratuit, mais participe toujours pleinement d'un effort

268 *Ep.* XLVI, 9.

269 *Ep.* LIII, 1-2.

270 C. FRY (éd.), 2010 : XLIV.

271 C'est entre 390 et 406 que Jérôme entreprend de traduire le texte hébreu de l'AT en latin.

272 Le *Liber de nominibus Hebraicis*, inspiré de Philon et d'Origène ; le *Liber de situ et nominibus locorum Hebraicorum*, adaptation de l'opuscule d'Eusèbe de Césarée, et le *Liber Hebraicarum quaestionum in Genesimuestions hébraïques sur la Genèse*.

273 S. WEINGARTEN, 2006 : 538-539.

274 Jérôme se tourne, dans cette lettre, de l'Occident vers l'Orient. Il évoque d'ailleurs les mêmes contrées que dans l'*Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*, XV, 7 (cf. A. CANELLIS [éd.], 2003 : 140, n. 1).

d'éloquence ; comme chez Ammien, l'*excursus* hiéronymien constitue un ornement littéraire, un embellissement rhétorique :

Like Ammianus' *excursus*, this too contains geographical information in a form that is written with its full quota of rhetorical embellishment. Ammianus notes the tomb of King Cottius in the Cottian Alps ; Jerome notes tombs of biblical heroes. Ammianus notes the citadel founded by Hercules ; Jerome notes the towns and citadel built by Salomon and David. Ammianus notes the half-ruined city of Aventicum, once powerful ; Jerome also notes ruined and half-ruined, once powerful cities, which form part of his Christian agenda, as we will see<sup>275</sup>.

Les deux auteurs prisent donc, à l'évidence, les détails de nature à rehausser l'éclat de leur propos : tous deux énumèrent les noms évocateurs et prestigieux de monuments ou de sites associés à de grands personnages - de la culture traditionnelle pour l'un, de la Bible pour l'autre. Nous ajouterons aux remarques de S. Weingarten que Paula, dont l'épistolier rédige, dans l'*Ep.* CVIII, l'éloge funèbre, fait avant tout figure d'*exemplum*, comme dans un récit d'historien, par le caractère exceptionnel de son existence pieuse et méritante<sup>276</sup>, et que Jérôme ne procède pas différemment, en dernière analyse, d'Ammien Marcellin, qui conclut toujours le portrait posthume des grands personnages par le recensement des vices et des vertus. De même que l'*excursus* parthique d'Ammien a pour fonction ultime de situer l'expédition menée par l'empereur Julien dans la lignée prestigieuse du périple d'Alexandre, de même, l'*excursus* relatant le voyage de Paula vise à immortaliser l'amie défunte sous les traits d'une héroïne de la foi, digne des plus grandes figures bibliques. Dans les deux cas, l'itinéraire suivi sanctionne la grandeur d'une existence et se charge de graver dans les mémoires un parcours individuel hors du commun en l'inscrivant dans l'espace géographique.

C'est que l'inscription dans l'espace-temps occupe une place primordiale dans le système de représentations hiéronymien, à l'instar de ce qui se produit chez les historiens, dans la mesure où, selon notre analyse, Jérôme valorise constamment l'autorité du vécu<sup>277</sup>. C'est ainsi que, dans la *Praefatio in Paralipomena*, notre auteur affirme que l'on comprend mieux les Écritures quand on a vu de ses yeux la Judée et contemplé les ruines des antiques cités<sup>278</sup>. Pour être un bon traducteur, il faut effectivement connaître ce dont on parle et, à cette fin, mener une enquête. Il n'est, par conséquent, guère étonnant, dans ces conditions, de trouver de nombreuses références à l'histoire biblique dans les écrits exégétiques de Jérôme, et c'est aussi dans ce sens qu'il convient, selon nous, d'interpréter le net intérêt que manifeste notre auteur pour la topographie des pays évoqués dans la Bible et que D. Brown met en valeur dans ses travaux<sup>279</sup>. Certes, l'ἱστορία n'est pas un but en soi pour Jérôme et la science biblique doit déboucher sur la *religio*<sup>280</sup> ; mais la réciproque est vraie : la contemplation des lieux saints doit alimenter une méditation permanente de la Bible et, d'une manière générale, il faut que s'établisse un va-et-vient constant entre le site et l'Écriture sainte. Aussi l'*Ep.* CVIII présente-t-elle les étapes du trajet de Paula comme autant d'élévations vers le texte sacré,

275S. WEINGARTEN, 2006 : 539.

276Nous tirons les implications d'une telle construction par Jérôme d'*exempla* féminins dans la partie III, en 3.2.2. « Les études hébraïques, une question de salut éternel : les *exempla* féminins », p. 369.

277Dans la *Praefatio in Pentateuchum*, Jérôme compare explicitement sa tâche de traducteur à celle de l'historien : *Illi interpretati sunt ante aduentum Christi et quod nesciebant dubiis protulere sententiis, non post passionem et resurrectionem eius non tam prophetiam quam historiam scribimus*, « Les LXX ont écrit leur traduction avant la venue du Christ et, ce qu'ils ne connaissaient pas, ils l'ont exposé de manière ambiguë. Nous qui venons après sa passion et sa résurrection, nous écrivons moins une prophétie que de l'histoire. » (trad. pers.). 278CPL 591a.

279D. BROWN, 1992 : 165.

280En fait, comme il s'agit d'un sujet saint, le voyage de l'historien chrétien prend nécessairement des allures de pèlerinage.

inspirées par ce que la voyageuse a sous les yeux. De même, l'ensemble de la *Correspondance* suit dès ses débuts le double parcours, intellectuel et géographique, de Jérôme lui-même. En effet, l'époque où notre épistolier rédige les premières lettres que nous avons conservées, 380-381, coïncide avec celle où commence son voyage intellectuel aux sources hébraïques, puisque c'est dans ces mêmes années, à Chalcis, une étape de son pèlerinage, qu'il reçoit ses premiers rudiments d'hébreu<sup>281</sup>.

Enfin, la menée d'une enquête, d'une ἱστορία, suppose l'intervention de témoins. Aussi Jérôme se tourne-t-il vers les juifs, en qui il trouve des spectateurs et des acteurs privilégiés de l'histoire sainte ; il se documente auprès d'eux sur la langue hébraïque, comme sur le contenu du texte hébreu. Or s'il convoque pour ainsi dire les juifs en tant que témoins, c'est que, lui-même, en tant qu'interprète, se considère comme un « rapporteur », chargé de transmettre l'héritage scripturaire auquel il a accès. De Cicéron à Jérôme, la visée du traducteur s'infléchit effectivement pour garantir la fidélité au texte-source, le traducteur devenant ainsi le vecteur de transmission d'un patrimoine. Le bouleversement produit par le développement du christianisme dans le monde occidental conduit donc, de la sorte, à un renversement, étant donné que la fidélité à la source devient le maître mot de la traduction. De fait, en créant une méthode de travail originale fondée sur le témoignage des Hébreux, le *uir trilinguis* a, intrinsèquement, l'ambition de parvenir au vrai savoir sur le texte biblique. Le surgissement de la *ueritas* et sa conceptualisation même sont donc, en définitive, largement tributaires d'une démarche empirique revendiquée comme telle :

*Vt apud Hebraeos inuenimus, diuina transtulimus. Sicubi dubitas, Hebraeos interroga.*

Tels nous les avons trouvés chez les Hébreux, tels nous avons traduit les textes divins ; si tu doutes de quelque passage, interroge les Hébreux<sup>282</sup>. (*Ep.* CXII, 20)

De même, dans la *Praefatio in Pentateuchum*, Jérôme en appelle à l'arbitrage des leçons trouvées dans les rouleaux hébraïques :

*Sicubi tibi in translatione uideor errare, interroga Hebraeos, diuersarum urbium magistros consule : quod illi habent de Christo, tui codices non habent.*

Si, à ton sens, je me suis trompé en quelque passage de ma traduction, interroge les Hébreux, consulte les maîtres des différentes villes. Les informations qu'ils possèdent au sujet du Christ, tes exemplaires ne les possèdent pas<sup>283</sup>.

On comprend, dès lors, que les Hébreux deviennent de précieux informateurs pour un savant tel que Jérôme, dont l'ambition est de s'initier aux arcanes du texte biblique en exploitant une mine de renseignements mal connue de ses contemporains chrétiens. Dans le procès de transmission, que ce soit entre les membres de la communauté juive ou entre les précepteurs hébreux et notre auteur, la mémoire et la parole orale et / ou écrite acquièrent une importance d'autant plus cruciale que de leur témoignage dépend l'apport d'une nouvelle pierre à l'édifice de la connaissance scripturaire. Finalement, c'est par un labeur discret mais inlassable *in domo Domini*, comme l'exprime la *Praefatio in Pentateuchum*<sup>284</sup>, par l'interprétation comprise comme antithèse de la vision, que Jérôme peut revendiquer

281C. FRY (éd.) 2010 : XXIV.

282Trad. pers.

283CPL 591a. Trad. pers.

284CPL 591a.

pleinement le titre d'historien. Cet aspect de l'ἱστορικός hiéronymien met résolument en relief la légitimité de l'auteur et nous voyons poindre ici le thème du devoir de transmission ; dépositaire de la *ueritas*, c'est-à-dire du savoir authentique, l'historiographe doit jouer son rôle dans la chaîne et faire connaître à son tour dans un code linguistique précis, en l'occurrence le latin, les récits bibliques, supports de la foi et des valeurs identitaires de la communauté. On sait que Jérôme mûrit à Constantinople le projet d'écrire une histoire générale de l'Église, susceptible de fournir aux Latins l'équivalent de l'œuvre d'Eusèbe de Césarée pour les Grecs<sup>285</sup>, et qu'il a écrit par ailleurs deux ouvrages « historiques », le *Chronicum* et le *De Viris*. Or, son intérêt pour les rares historiographes du monothéisme, le traducteur de la *Παντοδαπή ἱστορία* d'Eusèbe ne cherche pas à le dissimuler dans la *Correspondance*, en particulier à travers l'hommage qu'il rend à ses prédécesseurs, parmi lesquels figure significativement en bonne place un juif, Flavius Josèphe.

### 2.1.3. L'hommage hiéronymien à un historien juif, Flavius Josèphe

*Iosephus antiquitatem adprobans Iudaici populi duos libros scribit contra Apionem, Alexandrinum grammaticum, et tanta saecularium profert testimonia, ut mihi miraculum subeat quomodo uir Hebraeus et ab infantia sacris litteris eruditus cunctam Graecorum bibliohecam euoluerit.*

Josèphe démontre l'antiquité du peuple juif et écrit deux livres contre Apion, un grammairien alexandrin ; il produit un si grand nombre de témoignages émanant d'auteurs profanes, que ce fait me paraît prodigieux : comment un Hébreu, depuis son enfance élevé dans les saintes Écritures, a-t-il consulté tous les rouleaux de la bibliothèque grecque<sup>286</sup> ? (*Ep.* LXX, 3)

L'éloge est néanmoins assez ambigu, vu que Jérôme attache peu de prix aux auteurs profanes, et qu'il méprise, par ailleurs, la philosophie traditionnelle ; il confine même à la mise en question des connaissances réelles de l'auteur de la *Ἰουδαϊκὰ Ἀρχαιολογία*. Toutefois, il ne s'agit là, à notre sens, que de l'une des nombreuses manifestations de l'ambivalence caractérisant l'attitude du Stridonien, lequel utilise le savoir des érudits juifs avec autant d'empressement que de défiance<sup>287</sup>. La preuve en est que Jérôme cite par ailleurs abondamment Josèphe, et l'invoque comme autorité en *Ep.* XVIII A., 9 ; *Ep.* XXXVII, 2-3 ; *Ep.* XLVI, 4 ; *Ep.* LXIV, 15 ; *Ep.* LXIV, 11 et *Ep.* LXXIII, 7. Bien plus, il affirme explicitement que cet historien constitue, avec Philon d'Alexandrie, le plus beau fleuron de l'érudition juive :

*Iosephus ac Philo, uiri doctissimi Iudaeorum.*

Josèphe et Philon, les plus savants des juifs<sup>288</sup>. (*Ep.* XXIX, 7)

Or, à côté de l'aspect événementiel de ses écrits, auquel Jérôme ne manque pas de porter

285J. STEINMANN, 1958 : 176.

286Trad. pers.

287D. Brown relève une nette ambivalence dans l'attitude de Jérôme envers les juifs, puisqu'une violence polémique alterne avec quelques occasions où notre auteur manifeste une indulgence confinante à la bienveillance (D. BROWN, 1992 : 191).

288Trad. pers.

une attention accrue, comme dans l'*Ep.* XVIII A., 9, à côté de la dimension proprement historiographique présente dans les travaux du *uernaculus scriptor* [...] *Iudaeorum*<sup>289</sup>, une autre facette de l'œuvre de Flavius Josèphe est directement en prise sur les préoccupations du *uir trilinguis* : l'apport du traducteur.

Précisons-le d'emblée, ces deux centres d'intérêt ne constituent en réalité que l'avvers et le revers d'une même médaille. En effet, l'œuvre monumentale de Flavius Josèphe, la *Ἰουδαικὰ Ἀρχαιολογία*, parue en 93-94, est écrite directement en grec, dans le but de faire connaître l'histoire du peuple juif et sa culture - en particulier la Bible - aux peuples non-juifs. L'auteur se réclame pour cela d'un précédent, la traduction grecque de la Bible réalisée à Alexandrie au III<sup>e</sup> siècle avant J.-C., à la demande de Ptolémée II, autrement dit, la version des LXX. Bien plus, Josèphe n'hésite pas à présenter la *Ἰουδαικὰ Ἀρχαιολογία* comme le complément de la version en question ; il explique que seule la partie de la Bible concernant la Loi fut transmise par ceux qui avaient été envoyés faire la traduction à Alexandrie. Aussi se propose-t-il de transmettre à son tour les enseignements dont les Écritures regorgent<sup>290</sup>. Josèphe va donc jusqu'à donner son œuvre pour une traduction des textes sacrés, si bien que les spécialistes se perdent en conjectures afin de déterminer quel texte biblique a utilisé l'historien<sup>291</sup> : par son éducation sacerdotale, Josèphe connaît en effet parfaitement la Bible. La leçon sur laquelle il travaille évoque le texte massorétique, c'est-à-dire le texte hébreu établi par les docteurs des écoles rabbiniques de Babylonie et de Palestine ; mais il dispose également de la version des LXX, rédigée dans la même langue que la *Ἰουδαικὰ Ἀρχαιολογία*. En fin de compte, selon l'hypothèse la plus vraisemblable, l'auteur utiliserait spontanément et traduirait lui-même en grec le texte hébreu appris par cœur dans son enfance, non sans dépendre de la version des LXX pour certains aspects - par exemple, quand il énumère la liste des livres bibliques, il se conforme au canon chrétien et non au canon juif.

Compte tenu, par conséquent, de ces conditions particulières de rédaction, il n'est guère étonnant que la *Correspondance* hiéronymienne invoque volontiers l'autorité de Josèphe à côté de celle d'Aquila, Symmaque et Théodotion, les auteurs des trois grandes révisions juives de la Bible :

*Hebraice uocantur soom, ab Aquila et Symmacho et Theodotione « onychini », a Septuaginta « zmaragdi » ; Iosephus « sardonychas » uocat cum Hebraeo Aquilaque consentiens, ut uel colorem lapidum uel patriam demonstraret.*

Selon l'hébreu, [ces pierres] s'appellent *soom* ; selon Aquila, Symmaque et Théodotion, « onyx », selon les LXX, « émeraudes » ; Josèphe les appelle « sardonyx », en accord avec l'hébreu et Aquila, de manière à signaler la couleur ou le pays d'origine de ces pierres<sup>292</sup>. (*Ep.* LXIV, 15)

C'est que Jérôme ne tient pas pour quantité négligeable la caution d'un auteur lui-même juif écrivant sur les juifs<sup>293</sup>. Il le considère comme versé dans la culture hébraïque, et croise ses traductions avec celles des LXX pour cerner au mieux les *realia* de la tradition juive :

*Secunda ex lino tunica est poderes, id est talaris, duplici sindone, quam et ipsam Iosephus byssinam uocat, appellaturque « cotonat », id est χιτών, quod Hebraeo sermone in lineam uertitur.*

289« L'historien national [...] des juifs. » (*Ep.* XLVI, 4. Trad. pers.)

290FLAVIUS JOSÈPHE, *Ἰουδαικὰ Ἀρχαιολογία*, I, 10.

291Cf. notamment É. NODÉ, 1996 et J. KOULAGNA, 2009.

292Trad. pers.

293*Ep.* XLVI, 4.

La seconde tunique de lin est une aube, c'est-à-dire un vêtement long, en mousseline double, celui-là même que Josèphe appelle *byssina* et que l'on nomme « cotonat », ou χιτών ; selon l'hébreu, on le traduit « tissu de lin »<sup>294</sup>. (*Ep.* LXIV, 11)

Et les faits justifient cette appréciation : bien qu'il rédige en grec, pour des Romains, Flavius Josèphe a pour langue maternelle l'araméen, et, de surcroît, son éducation se fait en hébreu, langue encore parlée au I<sup>er</sup> siècle après J.-C. à Jérusalem, du moins dans certains cercles<sup>295</sup>. Flavius Josèphe est donc plurilingue : il compose ses œuvres dans l'une ou l'autre des deux langues apprises dans son milieu d'origine, l'araméen et l'hébreu, ou encore dans celle de son entourage et de son milieu d'adoption, le latin. Il étudie en outre le grec, essentiellement parce que c'est la langue dominante du point de vue culturel et politique<sup>296</sup>, et que son but est de diffuser au mieux ses œuvres auprès du public cultivé de l'Empire. Autrement dit, à l'époque de Josèphe, faire entrer Israël dans l'histoire universelle signifie écrire en grec l'histoire du peuple juif dans le monde romain<sup>297</sup>. L'historien se trouve dès lors confronté à une véritable problématique de traduction des textes et des contenus culturels. Nous pouvons d'ores et déjà relever la très grande proximité intellectuelle qui rapproche l'historien juif du *uir trilinguis*, puisque l'un et l'autre sont polyglottes et fins connaisseurs des contextes culturels qui imprègnent les diverses langues. L'un et l'autre usent en outre de la démarche historiographique pour exposer ces différences contextuelles ; l'un et l'autre s'efforcent de concilier la révélation biblique centrée sur la personne et les plans du Dieu unique avec les *realia* et les apports de la *Romanitas*. Les préoccupations de Josèphe rencontrent celles de Jérôme, promoteur d'une nouvelle langue sacrée, le latin, destinée à faire passer du monde oriental au monde occidental les catégories conceptuelles hébraïques. Car c'est à une réelle *translatio* du savoir que procède le *uir trilinguis* en ouvrant aux Latins, *via* ses diverses traductions, un accès aux auteurs hellénophones, et en particulier aux représentants de la science alexandrine.

---

294 Trad. pers.

295 C'est de cette ville qu'est originaire sa famille, laquelle appartient au milieu sacerdotal et aristocratique. Au I<sup>er</sup> siècle, la Syrie-Palestine connaît une situation de plurilinguisme car le succès de l'araméen - qui a acquis sa position dominante sur les autres langues de la région, sémitiques et non sémitiques, en devenant la langue de l'administration perse et des échanges commerciaux - n'a pas encore détruit la vitalité de l'hébreu, notamment en Judée et à Jérusalem.

296 C'est si vrai que l'araméen et l'hébreu lui empruntent de nombreux termes. Toutefois, ces emprunts se limitent au langage commun et non à celui de la philosophie et de la pensée grecques, boudées par les juifs (E. PARMENTIER, dans F. BRIZAY [dir.], 2012 : 31-39). Josèphe, d'ailleurs, loin d'exprimer jamais de l'admiration pour les auteurs hellénophones, professe au contraire toujours le plus grand mépris pour ses homologues historiens. Au demeurant, il ne s'exprime pas facilement dans cette langue, dont il n'a qu'une connaissance livresque, et avoue dans ses œuvres qu'il a dû peiner pour en apprendre le maniement, notamment pour respecter les règles stylistiques qui permettent d'éviter les hiatus (*Ιουδαϊκὰ Αρχαιολογία*, XIV, 2).

297 Selon E. Parmentier, l'historien se serait même retrouvé devant une impasse linguistique, en raison de la trop grande hostilité politique et des trop nombreuses incompatibilités culturelles existant entre les mondes juif et romain, si bien que l'improbable fusion historiographique ne pouvait se faire au bénéfice de l'une ou de l'autre des deux langues. En conséquence, le recours au grec pourrait s'interpréter comme une solution de conciliation, les références littéraires de la langue grecque procurant un arsenal de notions traditionnelles et de lieux communs à la fois familiers et extérieurs aux Romains comme aux juifs. En les utilisant, l'écrivain pourrait exposer à son double lectorat son interprétation providentialiste de l'histoire d'une façon intelligible, sinon convaincante. Entre Rome et la Judée, le grec ferait donc office pour Josèphe de langue de la neutralité (E. PARMENTIER, dans F. BRIZAY [dir.], 2012 : 31-39).

## 2.2. L'apport intellectuel du voyage d'études en Orient : sur les traces des savants grecs

### 2.2.1. Didyme l'Aveugle et la bibliothèque de Césarée

Quand Jérôme part en 385, c'est pour s'exiler définitivement en Orient, mais, avant d'atteindre le terme de son voyage, il a encore, en 386, l'occasion d'écouter Didyme l'Aveugle à Alexandrie. Directeur de l'école catéchétique de la cité égyptienne, Didyme est un très grand érudit, qui, dans les années où notre auteur fait sa connaissance, est déjà âgé de plus de soixante-dix ans. Disciple fidèle d'Origène qu'il tient pour le grand maître des Églises, immédiatement après les Apôtres, ce professeur manifeste dans son exégèse un goût prononcé pour le sens allégorique des Écritures. Un mois durant, Didyme l'Aveugle dispense ses leçons au futur traducteur de la Bible, qui tient sa science en si haute estime qu'il lui demande de dicter des commentaires sur les livres d'Osée et de Zacharie. Le *De Viris* I, 109 reflète d'ailleurs le mélange d'admiration et de fierté ressentie par le disciple lorsqu'il évoque rétrospectivement la valeur de ce maître :

*Didymus, Alexandrinus, captus a parua aetate oculis, et ob id elementorum quoque ignarus, tantum miraculum sui omnibus praebuit, ut dialecticam quoque, et geometriam, quae uel maxime uisu indiget, usque ad perfectum didicerit. Is plura opera et nobilia conscripsit, commentarios in Psalmos omnes, commentarios in Euangelium Matthaei et Ioannis, et de Dogmatibus, et contra Arianos libros duos, et de Spiritu sancto librum unum, quem ego in Latinum uerti : in Isaiam tomos decem et octo, in Osee, ad me scribens, commentariorum libros tres, et in Zachariam, meo rogatu, libros quinque, et commentarios in Iob, et infinita alia quae digerere proprii indicis est. Vivit usque hodie, et octogesimum tertium aetatis excessit annum.*

Didyme est alexandrin ; il perdit la vue dès son jeune âge ; et même si, à cause de cela, il fut privé des bases de l'enseignement, il fit merveille dans toutes les matières, au point de parvenir à connaître parfaitement la dialectique comme la géométrie - pour laquelle on a besoin au plus haut point de ses yeux. Il a composé des œuvres assez nombreuses et remarquables : des commentaires *Sur tous les Psaumes*, *Sur les Évangiles de Matthieu et de Jean* ; deux livres, l'un *Sur les Dogmes*, l'autre *Contre les Ariens* ; un livre *Sur le Saint-Esprit*, que j'ai traduit personnellement en latin ; dix-huit volumes *Sur Isaïe* ; trois livres de commentaires *Sur Osée*, qui me sont dédiés ; cinq livres *Sur Zacharie*, composés à ma demande ; des commentaires *Sur Job*, et une infinité d'autres ouvrages dont on connaît bien le titre. Il vit encore et a plus de quatre-vingt-trois ans<sup>298</sup>.

L'année même où se produit cette rencontre déterminante avec Didyme, soit en 386, Jérôme se fixe définitivement à Bethléem, mais ses études sur la Bible le conduisent à se rendre à un autre lieu marqué de l'empreinte d'Origène : la bibliothèque de Césarée<sup>299</sup>, fondée par le mystique controversé plus d'un siècle auparavant, organisée par Pamphile à la fin du III<sup>e</sup> siècle et restaurée dans les années 370 par l'évêque Euzoios. Là, notre auteur fait copier les ouvrages qui l'intéressent et consulte des œuvres de la première littérature chrétienne, parmi lesquelles les fameux *Ἐξαπλοί*, édition de l'AT rédigée au III<sup>e</sup> siècle après J.-C., entre 215 et 245<sup>300</sup>. La visite de la bibliothèque d'Origène à Césarée lui fournit donc de précieuses données et, de retour dans son monastère, il entreprend de rédiger commentaires scripturaires et dictionnaires bibliques ; le *uir trilinguis* reprend en effet à son compte la tradition grecque de philologie biblique illustrée, depuis plusieurs siècles, par les Alexandrins.

298 Trad. pers.

299 Ville située à l'est de la Palestine, sur la côte méditerranéenne, dans la région samaritaine.

300 R. COURTRAY 2009 : 72.

### 2.2.2. Les Alexandrins et la culture juive

Alexandrie, grande métropole égyptienne, est dès le II<sup>e</sup> siècle, la seconde ville de l'Empire après Rome. C'est aussi un centre intellectuel déjà célèbre, doté d'une bibliothèque renommée et d'un Musée, sorte d'académie où écrivains et savants travaillent aux frais de la cité. C'est dans cette ville que le judaïsme rencontre, de façon déterminante, la culture grecque<sup>301</sup>. La Torah entre alors en contact avec le νόμος et l'universalisme des prophètes de l'Exil côtoie la pensée des philosophes. La richesse de la culture grecque amène le judaïsme à s'interroger et à s'adapter, sans renoncer au postulat d'un Dieu unique qui veille sur son peuple<sup>302</sup>. C'est très tôt, peu après la fondation de la cité vers 332-331 avant J.-C, que s'implante dans ce centre intellectuel, le plus actif de l'Empire, une population juive. Cette population est imprégnée de culture hellénique et utilise la κοινή en lieu et place de l'hébreu et de l'araméen<sup>303</sup>. Les juifs d'Alexandrie sont exceptionnellement nombreux, tant dans l'absolu que proportionnellement à la population totale, et un important noyau de citoyens aisés leur assure un rôle social et une influence économique plus considérables que dans le reste de l'Empire ; en conséquence, ils se trouvent mieux placés qu'ailleurs pour assimiler et enrichir d'un apport original la culture de leur milieu. Or, à mesure que la culture juive se développe à Alexandrie, la langue grecque en devient le véhicule de transmission privilégié.

Ainsi, Philon, que Jérôme cite aux côtés de Flavius Josèphe comme *uir doctissimus Iudaeorum*<sup>304</sup>, est l'illustration de cette symbiose. Son appartenance à une double culture explique d'ailleurs, selon toute vraisemblance, qu'il ne soit guère reconnu par ses coreligionnaires comme un représentant du judaïsme ; le divorce s'aggrave en outre au point que l'œuvre de cet exégète, théologien et mystique juif prend bientôt rang parmi les sources de l'exégèse et de la spiritualité chrétiennes, à côté de l'œuvre des Pères alexandrins<sup>305</sup>. Dans la *Correspondance*, Jérôme se fait l'écho de la réputation d'hybridité acquise par l'œuvre philonienne :

*Quid loquar de Philone quem uel alterum uel Iudaeum Platonem critici pronuntiant?*

Que dirai-je de Philon, le second Platon ou bien le Platon juif, comme le proclament les critiques<sup>306</sup> ? (*Ep. LXX, 3*)

Concrètement, l'influence de Philon sur les travaux des auteurs chrétiens réside essentiellement dans le fait que celui-ci produit une œuvre immense de commentaires

301M. R. NIEHOFF, dans C. MÉLA ; F. MÖRI (dir.), 2014 : 733-740.

302J. DANIÉLOU ; H.-I. MARROU, 1963 : 159 ; P. MATTEI, 2008 : 19-20 ; E. SMILEVITCH, 2012 : 22-23.

303Ce serait le fondateur de la Bibliothèque d'Alexandrie, Démétrios de Phalère, qui aurait suggéré à Ptolémée II Philadelphe de demander une traduction grecque de la Bible juive, la future version des LXX (G. WIGODER et S.-A. GOLDBERG [dir.], 1996 : 941-942 ; R. COURTRAY, 2009 : 66).

304*Ep. XXIX, 7.*

305M. SIMON ; A. BENOIT, 1968 : 206 ; cf. aussi L. PIETRI, dans J.-M. MAYEUR ; C. et L. PIETRI ; A. VAUCHEZ ; M. VENARD (dir.), 1995 : 890.

306Trad. pers.



bibliques, en créant une nouvelle méthode d'interprétation, l'exégèse, et en utilisant les outils de la pensée grecque<sup>307</sup>. Peu féru de philosophie traditionnelle et préférant puiser son inspiration dans les ressources de la philologie, Jérôme se contente pour sa part d'invoquer le nom de Philon lorsqu'il énumère des autorités intellectuelles, comme dans l'*Ep.* LXX, mais ne recourt guère à ce prédécesseur lorsqu'il rédige pour ses correspondants des explications de passages scripturaires. Pour les mêmes raisons, le *uir trilinguis* manifeste assez peu d'intérêt pour les représentants en général du courant néo-platonicien qui triomphe au III<sup>e</sup> siècle à Alexandrie, dans le contexte d'une culture juive hellénisée, relayée par un christianisme en quête de catégories conceptuelles susceptibles de s'adapter à sa foi<sup>308</sup>. Seul Origène fait exception et occupe une place de choix dans la palette des références hiéronymiennes.

Né vers 185 dans une famille chrétienne, Origène se trouve immergé dès sa jeunesse dans le contexte des persécutions de l'Église, sous Septime-Sévère (192-211)<sup>309</sup>. Son père meurt martyr vers 202 ; le clergé d'Alexandrie est contraint à l'exil, et, à dix-huit ans, Origène se voit confier par l'évêque Démétrius la formation des catéchumènes. Son zèle pour sa nouvelle mission est tel qu'il revend ses livres profanes, s'impose une ascèse rigoureuse allant jusqu'à la castration, puisqu'il prend à la lettre l'exhortation évangélique sur la continence volontaire de Matthieu 19 : 12. Attiré par la réputation du jeune διδάσκαλος, un public d'intellectuels et de philosophes vient l'écouter. C'est cet auditoire nouveau et exigeant qui le persuade de s'orienter vers une étude plus systématique de l'Écriture et, à partir de là, vers une réflexion théologique approfondie. S'ensuit une recherche exégétique fondée sur une critique textuelle scientifique, c'est-à-dire sur une critique à valeur universelle, qui met en lumière, au moyen d'hypothèses et d'expériences, des faits vérifiables, en s'appuyant sur des disciplines traditionnelles, telles que la philosophie, l'histoire ou les langues. C'est alors, probablement, qu'Origène découvre l'œuvre de Philon, ainsi que l'exégèse allégorique de l'AT. Car à Alexandrie, milieu où platonisme et judaïsme se côtoient et s'influencent réciproquement, il a l'occasion de rencontrer des juifs qui lui enseignent les différentes traditions ésotériques<sup>310</sup>. De cette période passée dans sa ville natale - soit de 185 à 230 - datent ses premières œuvres, et notamment le *Περὶ Ἀρχῶν*, dans lequel il expose les « principes » de la foi chrétienne et dont la traduction en latin sera à l'origine d'une passe d'armes entre Jérôme et Rufin d'Aquilée. L'un des premiers, Origène s'essaie à la présentation méthodique d'une pensée cohérente sur Dieu,

307 Partisan de l'allégorèse, Philon écrit : Ἐπειδὴ σύμβολα τὰ τῆς ῥητῆς ἔρμηνείας νομίζουσιν ὅποκεκρυμμένης φύσεως ἐν ὑπονοίαις δηλουμένης ; « Car à ce qu'ils pensent, l'interprétation littérale est le symbole d'une nature cachée, révélée par le sens allégorique. » (*Περὶ βίου θεωρητικοῦ*, 28. Trad. pers.). Cf. V. NIKIPROWETSKY, 1977.

308 Au III<sup>e</sup> siècle, la philosophie néo-platonicienne, avec Plotin, l'auteur des *Ἐννεάδες*, est florissante et contribue à élever la pensée vers la mystique religieuse, à laquelle les Pères vont eux-mêmes puiser. Le contexte est partant favorable à l'épanouissement de l'Évangile et de la culture chrétienne. Déjà, vers la fin du II<sup>e</sup> siècle, s'amorce un premier tournant. Pantène, philosophe converti au christianisme, est le premier maître de l'École catéchétique ouverte par l'évêque d'Alexandrie. Clément, son élève, lui succède. Clément est arrivé au christianisme par la philosophie, si bien que cette dernière constitue pour lui une propédeutique à la gnose véritable. Mais la seule aide qui puisse positivement guider vers la compréhension de la Parole divine est « le canon ecclésiastique », comme il l'appelle, c'est-à-dire la Tradition reçue des Apôtres et exclusivement gardée dans l'Église catholique. Seuls, affirme Clément, les fidèles se prêtant à la discipline ascétique et éthique qu'elle dispense, peuvent espérer atteindre une connaissance véritable ; ils passent alors d'une foi simple, qui ne dépasse pas le stade d'une confession orale, à la gnose, qui s'empare de l'être tout entier (*Στρώματα*, V, 1, 12 et VI, 9, 71). Toutefois, l'œuvre de Clément et son influence demeurent modestes en regard de celles d'Origène. Celui-ci forme une foule de disciples, dont l'évêque de Cappadoce, Grégoire le Thaumaturge. C'est encore grâce à Origène - et à son élève et successeur Héraclas - que grandit le prestige de l'École catéchétique, bientôt connue dans tout l'Empire (A. LE BOULLUEC, dans C. MÉLA ; F. MÖRI [dir.], 2014 : 757-763).

309 A. LE BOULLUEC, dans C. MÉLA ; F. MÖRI (dir.), 2014 : 759.

310 G. STROUMSA, dans G. DORIVAL et A. LE BOULLUEC (éd.), 1995 : 69.

sur l'homme et sur le monde, ou plutôt sur le κόσμος, à partir de l'Écriture et de la tradition ecclésiale, poussant plus loin que la plupart de ses contemporains l'effort d'intelligence de la foi qui se manifeste au III<sup>e</sup> siècle<sup>311</sup>. Parce que cette foi n'est pas encore clairement définie dans plusieurs domaines, l'auteur du *Περὶ Ἀρχῶν* se risque parfois dans des hypothèses qui seront considérées plus tard comme trop audacieuses.

Simultanément, l'Alexandrin engage sa recherche d'intelligibilité du sens de l'Écriture par des travaux sur le texte de l'AT et écrit ses premiers commentaires. Son mécène, Ambroise, converti par son ministère, lui permet de mener un travail prolifique. Malgré, donc, une importante activité, consistant essentiellement en des commentaires et des homélies, Origène effectue plusieurs voyages, notamment à Rome et en Palestine, où il découvre, près de Jéricho, un manuscrit des Psaumes présentant une version grecque différente de celles que l'on connaît alors. Ordonné prêtre à l'insu de l'évêque d'Alexandrie, dont il dépend pourtant juridiquement, il quitte cette ville pour se réfugier à Césarée de Palestine. C'est grâce à son passage que Césarée devient un centre intellectuel de premier ordre, et ce, jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle ; la bibliothèque qui s'y trouve est considérablement enrichie par l'Alexandrin, attirant de plus en plus de savants. Jérôme la fréquentera assidûment depuis sa résidence de Bethléem.

D'une manière générale, Alexandrie joue avec constance, à la fin du II<sup>e</sup> siècle et au début du III<sup>e</sup> siècle, un rôle important dans l'histoire de l'Église. C'est là que le christianisme, dont les premiers fidèles sont issus des milieux sémitiques, s'imprègne durablement de la παιδεία grecque ; simultanément, l'hellénisme y intègre la composante sémitique. Alexandrie est donc le pôle de la culture chrétienne, comme Rome est celui de la doctrine chrétienne. Sur le plan de la vie ordinaire, c'est à Alexandrie que les mœurs héritées de l'Église primitive se dégagent de leur expression juive et assument l'héritage de l'humanisme hellénistique. Sur le plan de la culture enfin, c'est à Alexandrie que le christianisme s'enrichit du patrimoine de la rhétorique et de la philosophie antique ; en résumé, le courant alexandrin se caractérise par l'alliance de l'Évangile et de la tradition grecque<sup>312</sup>. De tous ces apports, pourtant, aucun ne marque plus

311La continuité d'un enseignement supérieur chrétien dans la tradition d'Origène à Alexandrie se repère encore au IV<sup>e</sup> siècle : Didyme l'Aveugle, le dernier de cette lignée de maîtres chrétiens, en est un authentique témoin.

312À la fin du III<sup>e</sup> siècle, alors que les Alexandrins prolongent les tendances du judaïsme hellénique et de son platonisme mystique, les Antiochéens, par exemple, sont davantage tournés vers le savoir positif. En contact avec le monde araméen d'Orient, ils sont plus proches du judaïsme rabbinique. Beaucoup d'entre eux connaissent l'hébreu, ce qui donne à leur exégèse un caractère plus scientifique, et sont aussi formés à l'exégèse juive. Les chrétiens d'Antioche s'approprient les disciplines grecques - grammaire, dialectique, géométrie - et les mettent au service du commentaire scripturaire. Ils sont particulièrement exercés dans la dialectique, ont aussi le goût de la rhétorique, mais se défient des spéculations philosophiques. Alors qu'Alexandrie reste un grand foyer de théologie spéculative et d'exégèse allégorique, Antioche se développe dans le sens de la théologie pastorale et de l'exégèse scientifique (J.-N. GUINOT, 2003 : pp. 1149-1166). Entre les Pères des deux grandes écoles prennent place les Pères palestiniens, syriaques et cappadociens. Ces divers écrivains s'attachent à préciser la signification des termes et des mots d'après le lexique ou la langue ordinaire des Écritures. Ils tiennent compte du contexte pour expliquer les passages difficiles ou controversés et, tout en se servant de l'interprétation allégorique, ils font progresser l'exégèse littérale et historique. Parmi les représentants des Pères palestiniens se trouve Eusèbe de Césarée (265-340). On peut néanmoins le rapprocher de l'école d'Alexandrie, étant donné qu'il a composé une apologie sur Origène. Eusèbe est en effet un disciple d'Origène au plan biblique. Au niveau de la critique textuelle, il est l'un des premiers, lorsqu'il se réfère aux traductions de l'AT faites par Aquila, Symmaque ou Théodotion, à préférer parfois leurs leçons à celles des LXX. Du côté des Pères syriaques, Éphrem (306-373) pratique avant tout et de façon constante une exégèse littérale en expliquant le texte biblique verset par verset. Son œuvre majeure est un commentaire des premiers chapitres de la Genèse, étudiés avec soin à la lumière du NT. Éphrem incarne de fait une exégèse non grecque, attachée au contexte sémitique de l'AT, et développe une approche plus orientale des Écritures que celle de beaucoup d'autres Pères. Bien plus, il n'est pas exclu qu'il ait contribué à l'émergence de l'école d'Antioche et de sa manière propre de lire l'AT. Parmi les Pères cappadociens,

profondément l'œuvre hiéronymienne que la méthode d'analyse textuelle systématique que ces savants orientaux appliquent aux Écritures saintes. La démarche en question s'inscrit en effet dans la logique naturelle de l'approche envisagée par les pédagogues juifs et chrétiens, ceux-ci fondant explicitement leur enseignement sur la conservation et l'approfondissement d'un Livre où se condensent leur dogme et leur culture. Afin d'éviter que la stricte fidélité aux textes anciens ne débouche sur une réflexion stérile, ils mettent très tôt en œuvre les ressources offertes par l'exégèse, laquelle permet de développer un type de pensée original<sup>313</sup>. Aussi un interprète comme Jérôme ne peut-il manquer de trouver dans la science alexandrine des modèles et contre-modèles utiles à son entreprise.

### 2.2.3. Modèles et contre-modèles dans le domaine interprétatif<sup>314</sup>

Pendant les sept premiers siècles de l'ère chrétienne, les docteurs juifs continuent d'interpréter la Bible suivant les lois du Midrash. Ces lois reposent sur deux principes : en premier lieu, rien n'est fortuit ni indifférent dans la parole de Dieu : pléonasmes, ellipse, anomalies grammaticales, transposition de mots ou de faits, tout est calculé en vue de l'édification du lecteur. En second lieu, la Bible est une et multiple dans ses significations. Les principaux monuments de cette littérature midrashique sont la *Mehkila*, commentaire sur l'Exode ; le *Sifra*, commentaire sur le code sacerdotal du Lévitique ; le *Sifré*, commentaire sur les Nombres et sur le Deutéronome ; le *Midrash Rabba*, œuvre de différentes mains, et vaste compilation exégétique sur le Pentateuque et les *Meghilloth*. Aux *Midrashim* on peut rattacher les *Targoumim*, ou paraphrases des livres saints hébreux. Ces paraphrases, vraies gloses explicatives, sont d'abord orales. Cinquante ans environ avant la destruction du Temple, on songe à les fixer par écrit, mais la rédaction définitive exige beaucoup de temps, et ne doit guère être arrêtée que vers le VII<sup>e</sup> ou le VIII<sup>e</sup> siècle. Un système d'interprétation à quatre niveaux se met également en place après la destruction du Temple. Il est désigné par l'acronyme PaRDèS : *Peshat*, le sens « simple », ou littéral ; *Remez*, l'« allusion », c'est-à-dire l'interprétation allégorique ; *Deraḥ*, la déduction sous forme d'homélie ; et *Sod*, le sens « secret » et mystique<sup>315</sup>. Alors que l'allégorie sert aux juifs alexandrins à renforcer l'autorité de la Loi, les chrétiens l'utilisent à des fins opposées, pour montrer que la Loi ne saurait avoir, au moins depuis la venue du Christ, d'autre valeur que symbolique. Si, à l'image des juifs

---

enfin, l'un des plus illustres est Grégoire de Nysse (332-394), représentant par excellence de la mouvance. C'est lui qui subit le plus l'influence d'Origène : il suit les méthodes alexandrines, mais en respectant l'explication littérale des textes sacrés. Sa conception de l'exégèse nous est connue : selon lui, la divine Écriture n'emploie pas les récits historiques seulement pour communiquer la connaissance des faits qui apprennent au lecteur les actions et les sentiments des Anciens, mais afin de suggérer un enseignement pour vivre selon la vertu. L'histoire répond donc à une intention élevée (*Περὶ βίου Μωσέως*, 48 [PG 44, 297-429]).

313La démarche à peu près uniforme est la suivante : citation des mots expliqués ou lemme, puis examen des diverses versions et explication à divers niveaux. Traditionnellement, l'activité exégétique donne lieu à d'autres types d'œuvres littéraires, tels que les commentaires *stricto sensu*, qui expliquent un livre biblique entier pas à pas, ou, à défaut, des points centraux, ou encore les sermons, qui ne comportent pas de développements trop techniques en raison de la destination pastorale et de la nature même de l'exercice. L'homélie adressée aux fidèles n'a rien à voir avec les commentaires des livres bibliques, dont le genre est apparu vers le III<sup>e</sup> siècle - Origène l'a illustré - et qui requiert des aptitudes intellectuelles et spirituelles.

314Jérôme appréhende essentiellement ces modèles à travers la source origénienne.

315G. WIGODER et S.-A. GOLDBERG (dir.), 1996 : 152.

hellénisés, les tenants de la nouvelle religion voient volontiers dans les rites ou épisodes bibliques l'expression de vérités métaphysiques ou morales, ils y cherchent aussi et surtout l'annonce des réalités chrétiennes : le sacrifice d'Isaac, par exemple, préfigure celui du Christ. À la dimension verticale de l'allégorie juive s'ajoute et, souvent, se substitue une dimension horizontale et historique ; l'allégorie se double d'une typologie : la Loi rituelle est à la fois « l'image et l'ombre des choses célestes » et « l'ombre des biens à venir », comme l'enseigne l'Épître aux Hébreux 8 : 5 et 10 : 1<sup>316</sup>. Imprégnés de culture grecque, formés à l'école des grammairiens alexandrins, les maîtres de littérature sont rompus à l'exégèse allégorique des poèmes d'Homère. Leurs commentaires bibliques portent donc la trace de ces techniques de lecture. Cet héritage atteint indirectement Jérôme à travers les œuvres de ses devanciers, grecs pour la plupart, quoique les grammairiens latins usent de méthodes similaires pour étudier Tércence ou Virgile.

L'exégèse latine, en réalité, n'offre pas un profil uniforme, sur le plan des méthodes : partisans de l'exégèse littérale et tenants de l'allégorie se côtoient, encore que l'allégorie domine avec l'influence d'Origène. Au nombre des littéralistes citons Marius Victorinus et Pélage ; au nombre des allégoristes, Hilaire de Poitiers et Ambroise de Milan<sup>317</sup>. Jérôme, grand bibliste, offre une synthèse équilibrée des diverses tendances et se révèle tributaire de courants hétérogènes ; en l'occurrence, l'allégorie morale à laquelle il sacrifie est un mélange de traditions d'écoles alexandrine, cappadocienne et antiochéenne<sup>318</sup>. L'analyse de D. Brown met ainsi en lumière l'influence alexandrine qui s'exerce sur Jérôme *via* des auteurs tels que Clément et Origène, et l'influence de la typologie antiochéenne, mais l'auteur ajoute que le Dalmate est « an eclectic exegete and not a blind follower of the two main exegetical schools<sup>319</sup> », « un exégète éclectique qui ne suit pas aveuglément les deux principales écoles exégétiques » ; là encore, cependant, un modèle revient de manière récurrente dans toute son ambiguïté, certaines fois explicitement, d'autres fois implicitement : celui d'Origène.

Le Livre IV du *Περὶ Ἀρχῶν* est traditionnellement considéré comme la charte de l'interprétation herméneutique origénienne de la Bible. En IV, 2, 4, se trouve posé le fondement anthropologique du triple sens de l'Écriture. De même que chez l'homme, « l'être tout entier », selon Paul de Tarse, est « esprit, âme et corps »<sup>320</sup>, de même, dans les textes scripturaires, Origène distingue trois sens principaux : un sens littéral, qui correspond au corps, un sens moral, apparenté à l'âme humaine, et un sens spirituel ou mystique, relatif à l'esprit humain, dans sa fine pointe, là où l'Esprit Saint peut le toucher. Le sens littéral désigne aujourd'hui, chez les exégètes, le sens que l'auteur inspiré a voulu donner à son texte ; souvent, il est tenu déjà pour un sens profond ou « spirituel », mais Origène l'entend différemment. Pour lui, le sens littéral est le sens qui vient spontanément à l'esprit lors d'une première lecture. Il s'identifie à l'histoire, c'est-à-dire à ce qui est décrit ou raconté ; c'est le texte pris « à la lettre ». Le sens moral consiste en une transposition du sens littéral, appliqué à l'homme intérieur dans son rapport à sa conscience. Le procédé vient de Philon, interprète de l'AT, pour qui la vie d'Abraham, d'Isaac et de Jacob peut, par exemple, être lue comme un itinéraire de l'âme vers Dieu<sup>321</sup>. Le sens moral touche, quant à lui, au comportement de

316LE BOULLUEC, A., dans C. MÉLA ; F. MÖRI (dir.), 2014 : 757.

317P. MATTEI, 2010 : 6.

318Y. BODIN, 1966 : 28.

319D. BROWN, 1992 : 165.

3201 Th 5 : 23.

321Cf. V. NIKIPROWETSKY, 1977. Grégoire de Nysse procédera de la même façon dans le *Περὶ βίου Μωσέως*.

l'homme et le questionne, sans nécessairement, à ce niveau, faire intervenir les données de la foi. Le sens spirituel ou mystique, enfin, est le sens le plus profond du texte biblique ; il permet de s'initier au mystère du Christ et de l'Église. Il se rapporte à tout ce qui ressortit à la foi, et à l'intimité de la relation à Dieu. Ainsi, l'exégèse typologique ou figurative porte sur des personnages qui préfigurent ceux du NT. En fait, Origène associe souvent le sens mystique et le sens moral, parlant simplement de « sens spirituel », lorsqu'il y a dépassement du sens littéral ou de l'histoire. L'Alexandrin affectionne particulièrement les sens moral et spirituel, mais, sauf exception, ne néglige jamais le sens littéral ou historique qui constitue pour lui un point de départ dans son exégèse, et son interprétation se nourrit fréquemment de la signification des mots, de l'étymologie, ou de la grammaire. La polémique prend désormais un tour nouveau puisque l'auteur des *Ἐξάπλοι* s'intéresse plus particulièrement à la tradition ésotérique juive, au-delà d'un simple débat sur le littéralisme<sup>322</sup>. Comme l'analyse G. G. Stroumsa :

The ambivalent relationship shown by Origen toward Judaism and the Jews is usually perceived as consisting in an occasional use of the Jewish sages' knowledge, combined with a criticism of their literal reading of Scripture<sup>323</sup>.

Origène serait ainsi écartelé entre un usage ponctuel des sources juives et une défiance envers le littéralisme rabbinique, d'où une certaine ambiguïté dans sa relation au judaïsme en général. Cette attitude ambivalente, qui sera aussi celle de Jérôme<sup>324</sup>, repose sur un dissentiment religieux paradoxalement couplé à une adhésion intellectuelle : Origène rejette comme « mythes » les doctrines professées par les juifs de son époque, tout en admettant que ceux-ci savent néanmoins enseigner la double interprétation des textes, littérale et spirituelle, et que leurs traditions herméneutiques sont variées. Une telle reconnaissance de la sagesse rabbinique, G. G. Stroumsa le rappelle, ne correspond guère à l'attitude générale des Pères de l'Église dans les écrits desquels se reflète « the (then already) traditional *aduersus Iudaeos* attitude »<sup>325</sup>. Quant aux *μῦθοι* rabbiniques, le mystique alexandrin les rapporte à une volonté de considérer les événements rapportés par l'Écriture sous un angle historique : or, selon lui, il faut dépasser l'événementiel sans valeur pour arriver à la véritable leçon délivrée par l'AT<sup>326</sup>, et, par là, atteindre le mysticisme et l'ouverture à l'univers culturel gréco-latin<sup>327</sup>.

Dans ses débuts, admirateur et traducteur d'Origène<sup>328</sup> - et des Alexandrins en général, tel Didyme -, Jérôme modifie théoriquement ses vues, quand survient la querelle ; c'est ce qu'il affirme dans l'*Ep.* LIII, 7 et l'*Ep.* CXX, 12, mais, dans les faits, sa grande entreprise exégétique, et, en particulier, ses commentaires des douze petits Prophètes puis commentaires des quatre grands, prouve le contraire. Dans l'*Ep.* LXII, écrite vers 398, Jérôme livre sa ligne de conduite vis-à-vis de l'héritage origénien à un certain Tranquillinus :

322Selon Origène, les premiers chapitres de la Genèse, qui relatent la création du monde, font partie des passages bibliques les plus susceptibles de recevoir une interprétation ésotérique particulière (G. G. STROUMSA, dans G. DORIVAL et A. LE BOULLUEC [éd.], 1995 : 62 et 68).

323G. G. STROUMSA, dans G. DORIVAL et A. LE BOULLUEC (éd.), 1995 : 60.

324*Ep.* LIX, 3 ; *Ep.* LXXII, 4 e 5 ; *Ep.* CXX, II ; *Ep.* CXXI, X.

325G. G. STROUMSA, dans G. DORIVAL et A. LE BOULLUEC (éd.), 1995 : 60.

326M. HIRSHMAN, dans E. GRYPEOU et H. SPURLING (éd.), 2009 : 246-247.

327M. HIRSHMAN, dans E. GRYPEOU et H. SPURLING (éd.), 2009 : 248.

328Cf. *Ep.* XXVIII, 5-7 : *Quod si tibi non uidetur, quid Origenes de diapsalme senserit, uerbum interpretabor ad uerbum, ut quia nouicia musta contemnis saltim ueteris uini auctoritata ducaris* ; « Si tel n'est pas ton sentiment, c'est l'opinion d'Origène au sujet du *diapsalma* que je vais, mot à mot, te traduire afin que, vu ton mépris du moût jeune, tu sois au moins entraîné par l'autorité du vin ancien. » (Trad. pers.)

*Origenem propter eruditionem sic interdum legendum arbitror, quomodo Tertullianum et Nouatum, Arnobium et Apollinarem et nonnullos ecclesiasticos scriptores Graecos pariter et Latinos, ut bona eorum eligamus uitemusque contraria.*

Je juge qu'ainsi, il faut de temps à autre lire Origène en raison de son érudition, comme il faut lire Tertullien et Novat, Arnobe et Apollinaire, et quelques auteurs ecclésiastiques grecs aussi bien que latins, de manière à sélectionner leurs bons aspects et à éviter le contraire<sup>329</sup>.

Parallèlement, plus d'une vingtaine de lettres touchent à des points d'exégèse. Quelques-unes ont même directement pour objet l'explication d'une parabole<sup>330</sup> ou d'un Psaume<sup>331</sup>. Une longue lettre traite également des nombreuses variantes du texte du Psautier<sup>332</sup>. La pratique exégétique de Jérôme s'inscrit dans le cadre consacré d'une tradition déjà longue des différents sens de l'Écriture : sens littéral ou *utilitas historiae*, et sens spirituel ou *intelligentia spiritualis*, qu'il appelle indifféremment *typus allegoria*, *tropologia*, *anagoge*<sup>333</sup>. À l'intérieur de ce cadre, l'exégète dispose d'une marge de liberté, ne serait-ce que par le jeu des influences subies ou rejetées. En tout état de cause, le trait d'originalité le plus marquant de son exégèse, dans la perspective qui est la nôtre, demeure son intérêt, hérité d'Origène, pour les traditions juives, intérêt qui s'inscrit dans la continuité de ses conceptions de traducteur. Aussi l'étude que nous nous proposons de mener a-t-elle pour but de nous renseigner sur le contexte d'écriture, en nous montrant clairement que le débat relatif aux études hébraïques que reflète la *Correspondance* concerne en dernier ressort autant l'élaboration de la Vulgate que l'exégèse scripturaire de Jérôme. Corollairement, le genre épistolaire est doté d'une souplesse qui lui permet d'accueillir les deux types d'interprétation complémentaires que sont la traduction et l'exégèse.

Par conséquent, lorsque l'interprète rencontre une difficulté, il prend la plupart du temps, semble-t-il, l'opinion de l'un de ses informateurs hébreux et se contente de la reproduire par écrit. Parfois, en revanche, il affirme avoir connaissance de débats existant entre les autorités juives et il les rapporte<sup>334</sup>. D'autres fois, enfin :

He appears to cite the same piece of information which he has cited elsewhere, rather in the fashion of one who, knowing a few significant facts, bring them forward at every opportunity<sup>335</sup>.

Tandis que Jérôme se targue de tenir son savoir en matière d'exégèse juive directement de la bouche de professeurs hébreux, selon l'analyse déjà datée de G. Bardy, en réalité, le moine de Bethléem ne prendrait d'autre peine que de plagier ses prédécesseurs grecs, au premier rang desquels Origène et Eusèbe<sup>336</sup>. Les véritables atouts de Jérôme se résumeraient donc à ces seuls éléments : il maîtrise le grec, vit en Syrie et en Asie Mineure, et passe beaucoup de temps à lire les œuvres d'Origène et d'Eusèbe, qu'il traduit, pour certaines d'entre elles, en latin. Selon G. Bardy, Jérôme, qui se serait de la sorte familiarisé avec les interprétations

---

329 Trad. pers.

330 Ep. XXI.

331 Ep. LXV et CXL.

332 Ep. CVI. Cf. P. JAY, 1998 : 17.

333 Ep. CXX, 12.

334 Ep. XLIX, 19.

335 J. BARR, 1966-1967 : 291.

336 G. BARDY, 1934 : 145-164.

juives de la Bible, feindrait de les avoir connues par l'intermédiaire d'enseignants du cru, dans le but de se prévaloir d'une rare connaissance de l'hébreu<sup>337</sup>. Dans les années 1970, E. Burstein tient une position plus nuancée que celle de G. Bardy en ce qu'il replace les travaux hiéronymiens dans le contexte typiquement antique de l'*aemulatio*, mais n'en remet pas moins sérieusement en question les assertions du Stridonien relatives à l'extrême nouveauté de son apport interprétatif :

L'ensemble de l'œuvre hiéronymienne constitue, en somme, un calque de ses prédécesseurs grecs. N'accusons point Jérôme de cette pratique ; mais ne nous dissimulons pas ses limites<sup>338</sup>.

Dans la recherche actuelle, une solution consistant à éluder purement et simplement l'influence des juifs sur les interprétations bibliques de Jérôme, n'a plus cours. R. Courtray se contente ainsi de conclure qu'« on ne peut ni affirmer sans examen que Jérôme tire de ses sources les références à des exégèses hébraïques ni le croire sur parole » quand il dit tenir directement son information des Hébreux<sup>339</sup>. Dans le domaine des études juives, enfin, J. Braverman et B. Kedar-Kopfstein considèrent que Jérôme est réellement redevable à ses enseignants pour son exégèse<sup>340</sup>. Ce point effectué, deux questions se font jour. D'abord, celle de savoir si toutes les exégèses de Jérôme sont purement et simplement démarquées des prédécesseurs grecs. Ensuite, si nous pouvons tenir la compétence en hébreu du *uir trilinguis* pour ferme et effective. Le présent développement s'efforcera de définir le degré d'originalité de Jérôme dans la méthode d'interprétation, avant d'aborder, dans le chapitre suivant, l'aspect philologique de celle-ci et de dresser à nouveaux frais un état des connaissances hiéronymiennes en hébreu.

À la suite d'Origène, le moine de Bethléem ne conçoit guère d'étude biblique sans maître ni apprentissage<sup>341</sup> ; aussi éprouve-t-il très vite le besoin d'accompagner sa traduction d'un travail d'approfondissement exégétique. Dans l'*Ep.* LIII, 7-8, Jérôme rappelle à Paulin, le futur évêque de Nole, que la Bible n'est pas d'un accès facile et qu'il ne suffit pas de la lire dans un texte exact ; encore faut-il bien la comprendre. Par conséquent, dans cette optique, l'exercice d'interprétation se présente sous un double aspect, celui de la traduction et celui de l'exégèse des Écritures, deux tâches complémentaires et intimement dépendantes l'une de l'autre :

*Et si quidem in his historiis aliter haberent septuaginta interpretes, aliter hebraica ueritas, confugere poteramus ad solita praesidia, et arcem linguae tenere uernaculae ; nunc uero, cum et ipsum authenticum et ceteri interpretes pari auctoritate consentiant, non in scriptura, sed in sensu est difficultas.*

Et si au moins, dans ces récits, les LXX portaient une leçon et l'original hébreu une autre, nous aurions pu nous réfugier derrière notre rempart habituel, et défendre la citadelle de la langue originale ; mais, à présent, vu que et le texte authentique lui-même et les autres interprètes s'accordent sur une autorité identique, ce n'est pas

---

337G. Bardy va au delà de ses propres prédécesseurs (cf. , essentiellement, M.-J. Lagrange, « Saint Jérôme et la tradition juive dans la Genèse », *RB* 7 [1898] : 563-6 ; A. Condamin, « L'influence de la tradition juive dans la version de Saint Jérôme », *RSR* 5 [1914] : 1-21) et nie ainsi presque toute influence des juifs sur Jérôme (cf., en particulier, G. BARDY, 1934 : 146-47, 154-55).

338E. BURSTEIN, 1975 : 11.

339R. COURTRAY 2009 : 235.

340J. BRAVERMAN, 1978 ; B. KEDAR-KOPFSTEIN, 1968. Les prédécesseurs de Braverman et Kedar-Kopfstein sont les érudits de la « Wissenschaft des Judentums » comme M. Rahmer, S. Krauss et L. Ginzberg, qui ont comparé la littérature patristique et la littérature rabbinique afin d'y trouver des interprétations analogues de la Bible.

341M. BANNIARD, 1988 : 300.

dans la formulation, mais dans la signification, que réside la difficulté<sup>342</sup>. (*Ep.* LXXII, 2)

Jérôme passe en fait de la traduction à l'exégèse *via* l'investigation philologique. En effet, le travail de l'interprète n'est nullement perçu comme une fin en soi ; il faut encore éclaircir, expliquer et, au besoin, défendre la leçon retenue. Les deux tâches correspondent en réalité aux deux phases d'un même mode opératoire, étant donné que le commentaire du lemme biblique est généralement précédé de la citation<sup>343</sup>. La traduction constituant, de surcroît, par elle-même déjà un exercice d'interprétation, l'écart est en somme minime entre les *commentarii* et l'entreprise hiéronymienne de retraduction globale des textes saints<sup>344</sup>. Notre auteur franchit de la sorte une première étape de sa réflexion sur l'acte de traduire en poursuivant dans la voie tracée par Cicéron ; la seconde étape ébauche une réflexion linguistique et une réflexion herméneutique sur la compréhension des textes. Sensible aux aspects philologiques, Jérôme définit ce que P. Mattei appelle un « canon exégétique hiéronymien », qui se donne comme un équilibre des droits de la philologie et de l'allégorie, une discussion critique de chaque passage étudié avec confrontation entre le texte hébreu et les versions grecques, surtout celle des LXX, une présentation successive de l'interprétation historique, puis allégorique - celle-ci le plus souvent reprise d'Origène ou de Didyme<sup>345</sup>. Jérôme se défie pourtant d'emblée de l'allégorèse, ce qui fait de son système d'interprétation l'exacte antithèse de celui d'un auteur comme Ambroise de Milan, ainsi que le relève A. Canellis :

Exposition typologique et / ou allégorique à ramifications multiples, l'exégèse ambrosienne n'a pas grande ressemblance avec les commentaires hiéronymiens systématiquement bâtis sur le double sens de l'Écriture, sur l'interprétation historique et l'interprétation spirituelle des textes vétérotestamentaires, appuyées respectivement sur la traduction de l'hébreu et celle des LXX<sup>346</sup>.

Moins prompt qu'Origène à contourner les points obscurs ou litigieux des textes, il use d'une exégèse d'érudit, qui se refuse à dévier du sens premier<sup>347</sup>. En d'autres termes, au lieu de recourir préférentiellement aux arguments de la philosophie traditionnelle, le Stridonien considère que, pour fonder une exégèse pertinente, la règle est de laisser d'abord « parler » le texte scripturaire, puis de l'éclairer des connaissances acquises directement sur le terrain - au sens le plus littéral, puisqu'au moment où il élabore la majeure partie de son œuvre, Jérôme vit en Palestine. Notre auteur n'a guère laissé de traité théorisant sa méthode exégétique, hormis, dans une certaine mesure, l'*Ep.* CXX, 12 ; or, il ressort de la *Correspondance* que l'auteur se montre réticent face aux risques théologiques présentés par les interprétations allégoriques telles qu'on les pratiquait à Alexandrie. Le sens littéral demeure *in fine*, pour lui, le soubassement de toute interprétation spirituelle :

*Et reuera stultum est, id quod in typo dicitur [...] sic quosdam referre ad ἀναγωγὴν, ut historiae auferant ueritatem, et dicant non fuisse regem, sed in imagine hominis angelum demonstratum, cum in tantum nitantur*

342 Trad. pers.

343 R. COURTRAY, 2009 : 81.

344 Le bon exégète n'est pas forcément pour autant le bon traducteur. Ayant une connaissance approfondie du texte original, l'exégète ne se rend guère compte des difficultés que sa traduction comporte pour le lecteur qui ne connaît pas l'hébreu, l'araméen ou le grec. La traduction a pour but de faire connaître à l'autre ce qui a été dit ou écrit dans une langue étrangère. Celui qui traduit ne traduit pas pour comprendre, mais pour faire comprendre, puisqu'il a nécessairement compris le texte avant de le traduire (Cf. J.-C. MARGOT, 1979 : 36).

345 P. MATTEI, 2010 : 6-8.

346 A. CANELLIS 2012 : 293.

347 Le plaidoyer contre Helvidius démontre, quoi qu'il en soit, la solidité de la science exégétique mobilisée par Jérôme dans son commentaire des Écritures. Sa maîtrise englobe aussi bien l'AT que le NT.



*Hebraei Melchisedech regem Salem, filium Noe, Sem ostendere, ut ante hoc scriptum referant : « Egressus est autem rex Sodomorum in occursum ei [...] postquam reuersus est a caede Chodollagomor et regum qui cum eo erant in ualle Save, haec est uallis regis », de quo statim sequitur : « et Melchisedech rex Salem protulit panem et uinum », et relique. Si ergo haec ciuitas regis est, et uallis regis, siue ut Septuaginta transtulerunt, campus, quem hodie Aulonem Palaestini uocant, manifestum est hominem fuisse, qui in terrena et ualle et urbe regnauit.*

Et, en réalité, il est stupide que ce que l'on dit sur le type [...], certains [le] rapportent ainsi [...] à l'anagorie, au point de dérober la vérité historique, et de déclarer qu'il n'était pas un roi, mais un ange apparu sous forme humaine, tandis que les Hébreux s'efforcent de montrer que Melchisédech, roi de Salem, ne faisait qu'un avec le fils de Noé, Sem ; en conséquence, ils citent ce texte antérieur : « Or, le roi de Sodome sortit à sa rencontre [...] après qu'il fut revenu du massacre de Kerdolaomer et des rois présents avec lui dans la vallée de Shavé, qui est la vallée du Roi » ; après quoi suit immédiatement ce passage : « Et Melchisédech, roi de Salem, présenta la pain et le vin », etc. Si donc ce sont la ville du Roi et la vallée du Roi, ou, selon la traduction des LXX, « la plaine », qu'aujourd'hui les Palestiniens appellent *Aulon*, manifestement, c'était un homme, celui qui avait régné à la fois sur une vallée et une ville terrestres<sup>348</sup>. (*Ep.* LXXIII, 9)

Inversement, à ses yeux, les juifs, qui ne tiennent compte que du sens littéral, sont, pour leur part, des hérétiques et, par suite, l'épistolier appelle « judaïsants » les chrétiens qui se limitent à la seule exégèse littérale<sup>349</sup>. Souvent, néanmoins, Jérôme joint à la lecture chrétienne les exégèses juives. Ce faisant, il ne suit pas aveuglément pour autant les interprétations des Hébreux mais adopte une attitude critique quand leur lecture va à l'encontre de la lecture chrétienne. Selon lui, l'interprétation juive correspond à la lettre qui tue, *littera occidens*. Suivre aveuglément l'exégèse historique des juifs reviendrait, par conséquent, à tomber très en deçà de l'interprétation spirituelle de tel ou tel passage. Tout se passe comme si les judaïsants n'avaient que l'« image » de la religion, au sens platonicien du terme, un apparaître, différent de l'être. La divergence est particulièrement grande pour ce qui touche à la signification des prophéties. Ainsi, Jérôme distribue tantôt l'éloge, tantôt le blâme aux lectures juives, car, dans le judaïsme, il trouve à la fois des fondements solides pour son exégèse et des interprétations contraires à l'esprit<sup>350</sup>. Concernant, enfin, l'exégèse typologique, ou figurative, qui porte sur les personnages de l'AT préfigurant ceux du NT, Jérôme met néanmoins en garde son lecteur contre la tentation d'entendre du Christ tous les détails des événements relatifs à l'histoire de ces personnages<sup>351</sup>. Dans son *Commentarius in Osee Prophetam*, 11, 1-2, après avoir manifesté son agacement envers les critiques que lui vaut le retour à l'*Hebraica ueritas*, Jérôme livre sa réflexion autour de l'exégèse typologique ou figurative<sup>352</sup>. On notera l'insistance avec laquelle le Stridonien souligne que l'interprétation typologique n'évacue pas la réalité historique des personnes et des événements dans lesquels on peut reconnaître une préfiguration des réalités liées à la venue du Christ. Jérôme applique au NT le schéma lettre / esprit qu'on pouvait croire jusque là réservé à l'AT : dans sa pensée, le NT est susceptible lui aussi d'une lecture selon l'esprit<sup>353</sup>. Dans la pratique, Jérôme mêle souvent une typologie authentique et une interprétation allégorique ; il lui arrive d'appeler ce mélange « sens spirituel »<sup>354</sup>. Origène le premier a déjà rapproché ces diverses interprétations. L'authentique sens spirituel, selon Jérôme, est le sens typologique, qui place dans le Christ et dans l'Église l'attente de l'AT, même si ce sens typologique est généralement développé agressivement contre les prétentions de la Synagoue :

348 Trad. pers.

349 *Ep.* CXXI, II.

350 R. COURTRAY, 2009 : 233-234.

351 P. JAY, 1998 : 33.

352 Τύπος en grec correspond à *figura* en latin.

353 P. MATTEI, 2010 : 13. Cf. [http://www.sources-chretiennes.mom.fr/upload/doc/Mattei\\_Bible\\_latine.pdf](http://www.sources-chretiennes.mom.fr/upload/doc/Mattei_Bible_latine.pdf)

354 Pour la confusion des frontières entre certains des sens de l'Écriture, chez Jérôme, cf. P. JAY, 1980.

*Quicquid in priori Populo carnaliter factum est iuxta moralem interpretatur locum, et ad animae nostrae emolumenta conuertimus.*

Tout ce qui, chez le premier Peuple, s'est produit à un niveau charnel, nous l'interprétons sur le plan moral, et nous le tournons au profit de notre âme<sup>355</sup>. (*Ep. CXX, XII*)

Bien qu'inclinant résolument du côté de l'exégèse littérale qui charpente tout son commentaire, même s'il lui arrive, mais rarement, de se réfugier dans l'allégorèse, Jérôme fait une large place à la typologie et son messianisme est avant tout ecclésiologique, comme dans l'*Ep. CXX, XII*. C'est l'*Hebraica ueritas* qui légitime, chez Jérôme, de manière totalement originale, la lecture christologique des textes vétérotestamentaires :

*[Corpus] quod iuxta Hebraicam ueritatem ab ipso sepultum est Domino.*

[Ce corps de Moïse] qui, selon la vérité hébraïque, fut enseveli par le Seigneur lui-même<sup>356</sup>. (*Ep. CIX, 1*)

Le savoir qui a du prix, c'est exclusivement celui qu'innervent la recherche passionnée de la vérité. Une telle soif de connaissance alimente la dévotion de Jérôme aux éléments d'érudition émanant de la foi juive. Dans cette logique, l'exégèse hébraïque et la sagesse rabbinique bénéficient du statut d'incontestabilité dû à des témoignages empreints d'une ancienneté primordiale<sup>357</sup>. Notre auteur sonde les Écritures dans sa syntaxe et ses vocables originaux, en quête de la *lectio difficilior* susceptible d'appuyer la théologie trinitaire au service de laquelle il met ses talents de linguiste et d'analyste :

*In Hebraico : « thronus tuus, Deus, in saeculum et in aeternum, sceptrum aequitatis sceptrum regni tui. Dilixisti iustitiam et odisti iniquitatem, propterea unxit te, Deus, Deus tuus oleo exultationis prae participibus tuis ». Duas personas, eius qui unctus est Dei, et qui unxit intellege. Vnde et Aquila Eloim uerbum Hebraicum non nominatiuo casu sed uocatiuo interpretatur, dicens Θεός ; et nos propter intelligentiam posuimus quod Latina lingua non recipit, ne qui peruerse putet Deum dilecti et amantissimi et regis, bis patrem nominari.*

Dans l'hébreu, il y a : « Ton trône, ô Dieu, est établi pour les siècles et pour l'éternité, le sceptre de ton règne est un sceptre d'équité. Tu as aimé la justice et haï l'iniquité, c'est pourquoi, ô Dieu, ton Dieu t'a oint d'une huile d'allégresse, à la tête de tes compagnons ». Ce sont les deux personnes qui sont divines, celui qui a reçu l'onction et celui qui l'a pratiquée, comprends-le. Aussi Aquila interprète-t-il le mot hébreu *Éloim* non pas comme un nominatif, mais comme un vocatif, puisqu'il écrit Θεός. De même, nous, à cause de la signification, nous avons opté pour une tournure qui n'est pas acceptable en latin, de peur qu'on ne pense vicieusement que Dieu est appelé deux fois père de celui qui est chéri, du bien-aimé et du roi<sup>358</sup>. (*Ep. LXV, 13*)

S'il connaît la division tripartite d'Origène, Jérôme n'en fait pas un large usage. Son ambition est de renouveler la méthode interprétative par l'apport des ressources que lui offre une comparaison serrée et raisonnée des différentes leçons scripturaires, proche des méthodes employées dans l'édition scientifique actuelle - par exemple, la préférence marquée et assumée pour la *lectio difficilior*. Ce faisant, Jérôme place le mot hébreu au centre du débat théologique et la *Correspondance* révèle autant une réticence à utiliser l'exégèse chrétienne antérieure quand celle-ci ne peut être étayée d'aucune « preuve » lexicale, qu'une prise de

355 Trad. pers. ; cf. *Ep. XX, 4* : *Vt dicam de centesimo septimo decimo Psalmo, qui manifeste de Christo prophetat et in synagogis Iudaeorum celeberrime legebatur*, « pour que je parle du Psaume 117, qui prophétise à l'évidence sur le Christ et qu'on lisait très souvent chez les juifs, dans les synagogues. » (Trad. pers.)

356 Trad. pers. Cf. aussi : *filius Core, id est caluariae*, « fils de Koré, c'est-à-dire du Calvaire » (*Ep. LXV, 4*).

357 C. FRY 2010 : XLIV.

358 Trad. pers.

distance par rapport à la science émanant des représentations philosophiques traditionnelles. C'est qu'à ses yeux, la compréhension du sacré et du monde dépend avant tout de la recherche du texte authentique, porteur de la vraie signification. Les *Quaestiones* constituent ainsi de la part de Jérôme un effort en vue de pénétrer plus profondément les arcanes de la langue hébraïque et de traiter plus systématiquement les versets bibliques en donnant la priorité, non pas à l'anagogie, mais, fait rare dans l'herméneutique de l'époque, à la philologie proprement dite.

La *Correspondance* est, dans le même esprit de recherche philologique, le lieu d'un dispositif expérimental destiné à définir un modèle opératoire d'exégèse :

À côté de la maîtrise des langues étrangères, une méthode exégétique en cours de formation transparait dans ses lettres. [...] Retour à la *ueritas Hebraica*, goût pour la signification des mots hébreux, ménagement et implication du lecteur, recherche d'un style reflétant la *simplicitas Christiana*, idéal de sobriété du *propositum* chrétien, culture immense acquise par la lecture d'ouvrages orientaux et occidentaux, renseignements sur les traditions juives pris auprès d'un Hébreu, mais aussi brio et réminiscences d'auteurs classiques, sont autant d'éléments qui caractériseront les commentaires exégétiques hiéronymiens dont la méthode avec l'expérience ne cessera de s'affirmer et de s'affiner<sup>359</sup>.

Conscient du retard accusé par l'Occident latin, en matière d'exégèse, par rapport à l'Orient grec<sup>360</sup>, Jérôme veut incarner un type nouveau d'exégète : dès ses premières réflexions, il fait état d'explications philologiques et historiques. À celles-ci s'ajoutent ordinairement des assertions tirées des commentaires hébraïques, de sorte que le sens littéral, aussitôt le lemme donné, fait l'objet d'une série de considérations sur l'*Hebraica ueritas*. Comme l'écrit Y. Bodin :

Son explication scripturaire consiste à mettre en valeur l'*Hebraica ueritas* et à fonder sur elle le sens spirituel<sup>361</sup>.

Circonspect envers les dérives de l'allégorèse, Jérôme plaide en faveur d'un commentaire vraiment complet, qui prenne en compte à la fois le sens littéral et son prolongement, le sens spirituel. Ses fréquentes explications philologiques donnent au commentaire de Jérôme une dimension scientifique plus rigoureuse que celle de ses modèles, au premier rang desquels Origène. Ainsi, bien que Jérôme considère l'Alexandrin comme un maître dans le domaine exégétique, et qu'il garde constamment sous les yeux ses commentaires, il lui arrive de remettre sérieusement le modèle origénien en question, notamment dans le domaine linguistique. C'est le cas dans l'*Ep.* LXXVIII, 3, où sa connaissance suffisamment étendue de l'hébreu lui permet de contrôler personnellement l'onomastique et la toponymie des textes bibliques :

*Ramesse a quibusdam interpretatur « commotio turbulenta », aut « amaritudo commotioque tineae » ; nos autem uerius aestimamus exprimi « tonitruum gaudii ».*

Certains [Origène] interprètent *Ramessé* par « agitation frénétique » ou « amertume et agitation de la vermine » ; or, nous estimons qu'il se rend plus justement par « tonnerre de joie ».

רַמְסֵס (Ramessé) est le nom de l'une des stations d'Israël au désert. Ce toponyme égyptien, transposé en hébreu, apparaît en Nombres 33 : 5. Sans se satisfaire de l'étymologie

359A. CANELLIS, dans J. DESMULLIEZ ; C. HOËT-VAN CAUWEMBERGHE ; J.-C. JOLIVET (éd.), 2010 : 66.

360P. MATTEI, 2010 : 4.

361Y. BODIN, 1966 : 104.

origénienne, Jérôme s'essaie à fournir une interprétation personnelle et rapproche le nom égyptien de l'hébreu רעם (*raam*), « bruit, tonnerre », et de la racine שׂוּשׁ (*sous*), « se réjouir ». Si donc originalité il y a dans l'exégèse de notre auteur, elle réside essentiellement dans la quête de l'*Hebraica ueritas* :

La véritable originalité de Jérôme ne réside pas dans les élévations spirituelle et mystique de ses commentaires. Celles-ci sont pour le moins inspirées par les devanciers grecs, quand elles n'ont pas été pillées et recousues à la Jérôme. Sa véritable originalité réside au contraire dans son érudition biblique, sa connaissance de l'hébreu, du pays de la Bible, des événements et des institutions qui s'y sont déroulés<sup>362</sup>.

Le moine de Bethléem, en réalité, ne copie jamais servilement. Il traduit plutôt, il abrège, il condense ses emprunts et serre le texte de plus près au nom de l'*Hebraica ueritas*. Selon L. Sznajder, cependant, la ligne de conduite de Jérôme traducteur ne recouperait pas celle de l'exégète. En effet, en tant que traducteur, il prônerait et s'efforcerait de mettre en pratique une « difficile, voire impossible, fidélité au texte-source » ; en tant qu'exégète, au contraire, il « ouvr[irait] le texte à l'actualisation et l'interprétation ». « Pourtant », conclut L. Sznajder, « il est évident que sa traduction elle-même est déjà interprétation<sup>363</sup> ». Nous voudrions nuancer ces conclusions, au vu de notre étude. Effectivement, lorsqu'il revient sur sa méthode interprétative, Jérôme ne se limite pas à préconiser une fidélité inatteignable à l'original. Sa position est moins tranchée, car il se défie des écueils du littéralisme, comme il le proclame à plusieurs reprises, notamment en érigeant Aquila et sa κακοζηλία comme repoussoirs d'une fidélité bien comprise au texte-source<sup>364</sup>. Une telle fidélité passe par un délicat équilibre, que notre auteur s'efforce de réaliser, entre respect de la lettre et adaptation cibliste de la traduction. En toute logique, le même dosage érudit se retrouve dans sa manière de concevoir l'exégèse : entre attachement « judaïsant » au sens historique des Écritures et ouverture au sens spirituel<sup>365</sup>. En conséquence, nous sommes en mesure d'affirmer qu'il n'y a pas véritablement, chez Jérôme, de ligne de fracture entre l'attitude du traducteur et celle de l'exégète et s'il est vrai que « sa traduction elle-même est déjà interprétation », son exégèse ne renie pas non plus le respect de la lettre qui gouverne en partie ses principes de traduction. La tâche d'exégète est conçue, dans cette optique, comme le prolongement naturel de celle de l'interprète.

### **2.3. La philologie comme acquis principal : quand la Correspondance de Jérôme récrit les Ἑξαπλοί d'Origène**

#### ***2.3.1. L'influence philologique d'Origène***

On l'a vu, la polémique qui se déchaîne autour d'Origène oppose Jérôme à Rufin d'Aquilée

362Y. BODIN, 1966 : 62.

363L. SZNAJDER, 2011 : 244. C'est effectivement le cas de toute traduction.

364*Ep.* LVII, 11.

365*Ep.* LXIV, 18.

entre 397 et 402. Dans sa traduction du *Περὶ Ἀρχῶν*, datant de la première moitié de 398, Rufin vise de fait son ancien condisciple à travers la préface, en soulignant que c'est grâce à la compétence et à la science de Jérôme que le mystique d'Alexandrie est connu des Latins. Il rappelle que Jérôme a loué l'auteur des *Ἐξαπλοῖ* et qu'il l'a utilisé. D'après son argumentation, s'il entreprend à son tour de traduire Origène, c'est uniquement parce qu'il est nécessaire que quelqu'un d'autre le fasse, Jérôme ne s'étant consacré qu'à sa gloire d'homme de lettres. Rufin dit se conformer à la méthode hiéronymienne en gommant ou en corrigeant les passages jugés hétérodoxes. L'ouvrage connaît un certain retentissement à Rome, où l'aristocratie se partage en deux camps. Les amis de Jérôme sont Pammachius, Marcella et le prêtre Oceanus, un parent de Fabiola. Jérôme écrit l'*Ep.* LXXXI à Rufin, une lettre privée conciliante, et l'*Ep.* LXXXIV à Pammachius et Oceanus, dans laquelle il se défend d'avoir jadis loué Origène, non sans relever avec une certaine objectivité, malgré le contexte de controverse, que son œuvre présente un réel intérêt scientifique. Il y critique violemment la traduction de Rufin, s'en prenant en particulier, avec quelque justesse, à la thèse rufinienne des interpolations hérétiques supposées avoir été ajoutées aux œuvres d'Origène par ses ennemis. Cette lettre accompagne une nouvelle traduction de l'Alexandrin, traduction polémique qui accentue le côté hétérodoxe de certaines affirmations contenues dans l'œuvre. Il ne nous reste aujourd'hui que la version de Rufin et quelques extraits de celle de Jérôme dans l'*Ep.* CXXIV. Entre 399 et 401, Rufin écrit une *Apologia in sanctum Hieronymum*, réfutation en règle de la lettre à Pammachius et Oceanus. L'ouvrage est à la fois offensif et défensif. Rufin réfute les accusations d'hérésie portées contre lui et défend sa traduction du *Περὶ Ἀρχῶν*. D'autre part, il relève les inconséquences de Jérôme, qui semble oublier les éloges prodigués à Origène dans ses premières œuvres, l'accusant de tenir un double langage, et fustige ses procédés polémiques. Il souligne que Jérôme ne s'est jamais privé de piller d'autres auteurs, pratique qu'il condamne pourtant chez ses adversaires. Enfin, il l'accuse d'avoir changé la totalité des Écritures<sup>366</sup>. Jérôme réplique par une *Apologia aduersus libros Rufini*. Il attaque celui-ci en tant qu'interprète d'Origène tout en défendant ses propres traductions et en répondant aux critiques qui visent ses commentaires bibliques. Rufin lui adresse une brève lettre dans laquelle il l'accuse d'avoir trahi leur réconciliation officielle et pointe plusieurs inexactitudes de son ouvrage. Jérôme riposte par une lettre au ton violent qui deviendra le troisième livre de son *Apologia*, mais n'apporte finalement rien de neuf sur le fond. Cet écrit suscite une lettre attristée d'Augustin, à qui Jérôme l'avait transmis. Rufin ne répond pas, préférant se consacrer, et ce, jusqu'à sa mort, à ses œuvres de traduction et d'exégèse. Pourtant, le Stridonien, de son côté, ne cessera de le poursuivre<sup>367</sup>.

Une grande proximité existe pourtant, quoiqu'il le nie, entre Jérôme et le mystique alexandrin, en particulier pour ce qui touche aux techniques d'analyse des textes scripturaires. Comme la recherche l'a très tôt remarqué, les profils intellectuels des deux *eruditi* possèdent une rare similitude :

There is only one other scholar of the ancient Church who can be compared with Jerome for his service to the biblical text, namely Origen, almost two hundred years earlier<sup>368</sup>.

Malgré tout, il semble qu'Origène ait seulement eu une connaissance superficielle de l'hébreu, bien qu'il ait été à même de le lire et de le transcrire. Cette langue lui sert de norme qui permet de considérer le matériau additionnel des versions usuelles comme intrusif, et,

366P. JAY, 1998 : 25.

367P. MARAVAL, 1995 : 96-101.

368J. BARR, 1966-1967 : 281.

inversement, de combler les lacunes du grec, là où les LXX ont laissé des passages intraduits. Comme le note J. Barr :

His use of Hebrew was in large measure a quantitative one<sup>369</sup>.

Comme Jérôme dans l'*Ep.* CVI, 7, à Augustin, Origène expose d'ailleurs lui-même ses méthodes de critique biblique dans *Τὰ εἰς τὸ κατὰ Μαθαῖον Εὐαγγέλιον ἐξηγητικά*, XV, 14 : selon l'Alexandrin, il s'est produit beaucoup de variantes entre les exemplaires de l'Évangile selon Matthieu, mais aussi de l'AT, soit par la négligence des copistes, soit du fait de l'audace perverse de certains, soit par l'insouciance dans la correction des copies, soit du fait de ceux qui, dans la correction, ajoutent ou retranchent ce que bon leur semble. Il a remédié aux variantes dans les exemplaires de l'AT, en prenant pour critère les traductions juives. Quant il y avait hésitation concernant les LXX à cause des variantes des exemplaires, Origène s'est formé un jugement à partir des autres éditions et a conservé ce qui était en accord avec elles. Il marque de l'obèle ce qui ne se trouve pas dans l'hébreu, n'osant le supprimer absolument ; il fait aussi des additions, marquées d'astérisques, pour qu'il soit clair qu'elles ne figurent pas dans les LXX, mais qu'il les a ajoutées à partir des autres éditions en accord avec l'hébreu<sup>370</sup>.

On trouve plusieurs passages analogues chez Jérôme<sup>371</sup>. Cependant, le rapport de notre auteur à l'hébreu ne se limite pas, en ce qui le concerne, à une analyse strictement comparative des textes car sa comparaison repose sur une primauté explicite de l'hébreu, à l'aune duquel les traductions en circulation doivent être amendées. Suivant donc la terminologie de J. Barr, une dimension « qualitative » se superpose, dans le cas de Jérôme, à la dimension « quantitative » en matière d'utilisation des originaux :

Jerome followed Origen in this quantitative use of the *Hebraica ueritas* ; but he added to it a qualitative use of Hebrew as a guide to the right *meanings*<sup>372</sup>.

Dans le chapitre 1 de son ouvrage, « The Problem of the Text of the Old Testament Before Jerome », J. A. Kamesar affirme que c'est bien à tort que d'autres chercheurs ont crédité Origène de la priorité dans la mise en valeur de l'original hébreu, texte auquel l'auteur des *Ἐξαπλοί* ménage une place égale sinon supérieure à celle de la traduction des LXX. Car ce serait méconnaître l'approche origénienne du commentaire biblique. Si l'on suit J. A. Kamesar, le mystique alexandrin prendrait de fait le parti d'un « exegetical maximalism » pour lequel même les erreurs des scribes peuvent être commentées en tant que vecteur possible de la révélation divine. Par conséquent, alors même que le texte hébreu reste un référent important, il ne fait pas figure d'élément central, encore moins de fondement de l'entreprise exégétique, si bien que l'approche d'Origène, à la différence de celle de Jérôme, demeure définitivement « LXX-centered »<sup>373</sup>.

Jérôme voue une grande admiration à Origène, et en particulier à sa méthode. Il loue le commentateur assidu de l'Écriture, le philologue érudit et ses travaux sur le texte de la Bible. Dans l'*Ep.* LXXXIV à Pammachius et Oceanus, l'épistolier explique que ce n'est pas parce

369J. BARR, 1966-1967 : 281-282.

370Trad. pers.

371*Ep.* LXV, 9 ; *Ep.* CVI, 7 ; *Ep.* CXII, 19.

372J. BARR, 1966-1967 : 281-282.

373J. A. KAMESAR, 1993 : XIII et 221.

qu'il a fait l'éloge de l'Alexandrin qu'il a pour autant adopté ses dogmes hétérodoxes ; selon le *uir trilinguis*, on peut s'inspirer d'un modèle avec un esprit critique, une liberté et une vigilance capables d'opérer une saine discrimination entre la vérité et l'erreur :

*Obiciunt mihi quare Origenem aliquando laudauerim. Ni fallor duo loca sunt : praefatiuncula ad Damasum in omeliis Cantici Canticorum, et prologus in Libro Hebraicorum nominum. [...] Laudauit interpretem, non dogmatisten, ingenium, non fidem, philosophum, non apostolum.*

On m'objecte que j'ai loué certaines fois Origène. Si je ne me trompe, c'est à deux endroits : la petite préface à Damase dans les homélies sur le Cantique des Cantiques et le prologue au *Livre des noms hébreux*. [...] J'ai loué l'interprète et non le théoricien, le talent et non la foi, le philosophe et non l'apôtre<sup>374</sup>. (*Ep.* LXXXIV, 2)

Jérôme estime, par conséquent, que la méthode de travail d'Origène est intrinsèquement bonne sur le plan philologique et, bien plus, il la met systématiquement en application dans la *lectio diuina* qu'il dispense à ses correspondants lettrés.

### 2.3.2. La réappropriation des Ἑξαπλοί

Les Ἑξαπλοί ne nous sont presque pas parvenus sous leur forme propre. Nous n'en possédons que quelques fragments manuscrits, de sorte que Jérôme constitue un témoin oculaire particulièrement précieux, lui qui a pu prendre une connaissance directe de l'œuvre à la bibliothèque de Césarée<sup>375</sup>. Le *uir trilinguis* a, de fait, eu la possibilité de consulter dans ce centre l'original même d'un ouvrage monumental sans pareil dans l'Antiquité chrétienne et dont il ne devait guère exister ailleurs de copie complète<sup>376</sup>. On reconstitue comme suit le contenu des six colonnes reproduisant le texte vétérotestamentaire<sup>377</sup> : la première colonne devait comporter l'hébreu, la deuxième l'hébreu translittéré en lettres grecques, la troisième la traduction grecque d'Aquila, la quatrième celle de Symmaque, la cinquième celle des LXX, la sixième celle de Théodotion<sup>378</sup>. Cet ordre, comme l'analyse O. Munnich, n'est pas anodin :

Placés à côté de l'hébreu, Aquila et Symmaque présentent des textes autres que la LXX, alors que consigné après celle-ci, Théodotion en fournit comme une autre forme<sup>379</sup>.

Pour quelques livres, il y avait une septième, voire une huitième version<sup>380</sup>. Certaines lettres exégétiques de la *Correspondance* hiéronymienne font allusion à cette disposition :

374 Trad. pers.

375 Jérôme nous apprend ainsi, dans les *Commentarii* sur Tite, 3, 9, et sur les Psaumes, 1, qu'il a consulté les Ἑξαπλοί à la Bibliothèque de Césarée. Dans l'*Ep.* XXXIV, 1 à Marcella, datée de 385, l'épistolier précise qu'il n'a pas trouvé de commentaire du Psaume 126 dans le catalogue des œuvres d'Origène établi par Pamphile à la bibliothèque de Césarée.

376 P. JAY 1995 : 204.

377 P. JAY 1995 : 205.

378 La première colonne ne s'est retrouvée dans aucun des manuscrits hexaplaire qui nous sont parvenus, sans doute en raison de la difficulté quasiment insurmontable qu'elle présentait pour des copistes hellénophones ignorant, selon toute vraisemblance, l'hébreu.

379 O. MUNNICH, dans G. DORIVAL et A. LE BOULLUEC (éd.) 1995 : 185.

380 Cf. J. LABOURT (éd.), 1949 : 80, n. 1.

*In Hebraeo legitur* : anna adonai, osianna, anna adonai, aslianna ; baruch abba basem adonai. *Quod Aquila, Symmachus, Theodotion et quinta editio, ne quid in Latino mutare uideamur; ita expriment* : ὦ δὴ κύριε, σῶσον δὴ, ὦ δὴ κύριε, εὐδόωσον δὴ · εὐλογητὸς ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.

On lit dans l'hébreu : *anna adonai, osianna, anna adonai, aslianna ; baruch abba basem adonai*. Ce qu'Aquila, Symmaque, Théodotion et la cinquième colonne - pour que nous ne paraissions pas changer quelque chose en latin - expriment ainsi : ὦ δὴ κύριε, σῶσον δὴ, ὦ δὴ κύριε, εὐδόωσον δὴ · εὐλογητὸς ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου<sup>381</sup>. (*Ep. XX, 3*)

L'*Ep. CVI*, qui répond aux nombreuses questions de Sunnia et Fretela, deux religieux goths curieux de comparer leur version grecque au texte original, fait également allusion à la présentation hexaplaire :

*In eodem* : « *Ne obliuiscaris uoces inimicorum tuorum* ». *Pro quo in Graeco τῶν ἱκετῶν σου, id est « deprecantium te » scriptum dicitis. In Hebraeo sorarach legitur, quod Aquila : « hostium tuorum », Symmachus : « bellantium contra te », Septuaginta et Sexta editio : « inimicorum tuorum » interpretati sunt [...]*.

Dans le même texte : « N'oublie pas la voix de tes ennemis ». Au lieu de quoi, en grec, il est écrit τῶν ἱκετῶν σου, c'est-à-dire « de tes suppliants », selon vous. Dans l'hébreu, on lit *sorarach*, qu'Aquila a traduit par : « de tes adversaires », Symmaque : « de ceux qui te font la guerre », les LXX et la sixième colonne : « de tes ennemis » [...]<sup>382</sup>. (*Ep. CVI, 46*)

En outre, comme le signale Jérôme à l'intention de Sunnia et Fretela, des signes diacritiques permettaient, dans l'édition d'Origène, de comparer la cinquième colonne avec la première et la deuxième :

*Vbi quid minus habetur in Graeco ab Hebraica ueritate, Origenes de translatione Theodotionis addidit, et signum posuit asterisci, id est, stellam, quae quod prius absconditum uidebatur, inluminet, et in medium proferat ; ubi autem quod in Hebraeo non est, in Graecis codicibus inuenitur, obelon, id est, iacentem, praeposuit, quam nos Latine, ueru, possumus dicere ; quo ostenditur iugulandum esse et confodiendum, quod in authenticis libris non inuenitur.*

Lorsqu'il y a quelque chose de moins en grec que dans la vérité hébraïque, Origène l'a ajouté d'après la traduction de Théodotion, et a placé le signe de l'astérisque, une étoile grâce à laquelle ce qui semblait d'abord caché est mis en lumière et porté à notre connaissance ; lorsque, en revanche, quelque chose qui n'est pas dans l'hébreu se trouve dans les exemplaires grecs, il a placé devant un obèle, un trait, que nous pouvons appeler en latin une broche ; celle-ci montre qu'il faut exterminer et pourfendre ce qu'on ne trouve pas dans les livres authentiques<sup>383</sup>. (*Ep. CVI, 7*)

Et, dans les faits, Origène, écrivain alexandrin nourri de traditions juives et grecques, fonde la critique biblique en produisant une œuvre d'une grande rigueur scientifique - philologique en particulier. Ainsi, quand il rencontre des divergences qualitatives entre les manuscrits de la version des LXX, l'Alexandrin choisit la leçon qui s'accorde aux autres versions, utilisées comme critère. En revanche, s'il trouve des différences quantitatives entre l'hébreu et la traduction des LXX, il note d'un obèle les passages présents chez les LXX et absents de l'hébreu, n'osant les faire disparaître tout à fait. Il ajoute au contraire les passages absents de la version des LXX et les signale sous astérisque pour signifier au lecteur qu'il s'agit d'additions

381 « Oui, Seigneur, accorde le salut ; Seigneur, la prospérité ; béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ». Trad. pers.

382 Trad. pers.

383 Trad. pers. Jérôme joue ici, par l'intermédiaire d'une métaphore, sur la forme des signes diacritiques : l'astérisque est une « étoile » qui sert à éclairer, et l'obèle une « broche » qui sert à transpercer.



faites à partir des autres éditions et conformes à l'hébreu. Enfin, en ce qui concerne l'ordre interne des textes grecs, Origène suit celui de l'original hébreu dont il dispose<sup>384</sup>. Par conséquent, comme Jérôme l'écrit à Sunnia et Fretela, il existe deux versions dites des LXX, une édition courante ou *uulgata* corrompue par les copistes, et une savante et pure, celle qui figure dans les *Ἑξαπλοί* d'Origène<sup>385</sup>. Il écrit encore à son amie Principia :

*In editione uulgata pro « benedixit » « unxit » legimus ; sed sciendum quod error scriptorum septuaginta translatoribus non debeat imputari, qui hoc loco cum hebraica ueritate concordant.*

Dans l'édition courante, au lieu de « a béni », nous lisons « a oint » ; mais il faut savoir que l'erreur des copistes ne doit pas être imputée aux LXX qui, à cet endroit, s'accordent avec la vérité hébraïque<sup>386</sup>. (*Ep.* LXV, 9)

Origène est effectivement animé par le souci de recourir à des formes anciennes jugées plus pures. Une telle préoccupation explique que les *Ἑξαπλοί* accordent une place assez importante à l'hébreu, qui occupe à lui seul deux colonnes - vu qu'on dispose à la fois des mots en caractères hébreux et de leur transcription en lettres grecques - et qui se trouve cité avant les autres versions.

Nous l'avons vu, l'auteur de la *Correspondance* pratique déjà à Rome vers 382, la technique de la collation<sup>387</sup> ; il cite également, dans ses lettres, le texte hébreu translittéré et / ou le grec des versets vétéro-testamentaires sur lesquels portent les questions de ses destinataires. Bien que conscient de la difficulté de la langue hébraïque et des problèmes de compréhension que suscitent la lecture et l'absence de vocalisation, Jérôme tient, dans sa grande rigueur de linguiste, à produire une translittération à la manière d'Origène, puis à l'expliquer en grec et / ou en latin. Voici un exemple où l'épistolier, pour éclairer Damase, étudie et commente, non sans un certain plaisir intellectuel, le cas d'une transcription assez connue, celle du mot *hosanna* :

*Et quia Osianna, quod nos corrupte propter ignorantiam dicimus Osanna, « saluifica » siue « saluum fac » exprimitur, omnium interpretatione signatum est ; nunc illud in cura est, quid sine adiectione « saluandi » solus anna sermo significet. Sciendumque, quia in hoc loco ter dicatur anna ; et primum quidem ac secundum eisdem litteris scribitur, aleph, nun, he, tertium uero heth, nun, he. [...] Si ex aleph scribatur anna, significari « obsecro », si autem ex heth, esse coniunctionem siue interiectionem, quae apud Graecos ponitur δὴν et est in σῶσον δὴν, cuius interpretationem Latinus sermo non exprimit.*

Et qu'*Osianna*, que, nous, dans notre ignorance, nous prononçons fautivement *Osanna*, signifie « sauve » ou « rends sauf », c'est ce que signale l'interprétation générale ; maintenant voici un élément problématique : que veut dire, sans l'adjonction de « sauver », le vocable *anna* seul ? Ensuite il faut savoir qu'à cet endroit, on lit trois fois *anna* ; le premier et le deuxième s'écrivent bien avec les mêmes lettres, *alef, noun, hé*, mais le troisième s'écrit avec *het, noun, hé*. [...] Si c'est avec un *alef* qu'*anna* s'écrit, cela veut dire « je te prie », mais c'est avec un *het*, c'est une conjonction ou encore une interjection qui, chez les Grecs, se rend par δὴν, figure dans σῶσον δὴν, et ne se traduit pas en latin<sup>388</sup>. (*Ep.* XX, 3)

À la manière de l'auteur des *Ἑξαπλοί*, Jérôme rapproche donc, lorsqu'il doit résoudre pour

384O. MUNNICH, dans G. DORIVAL et A. LE BOULLUEC (éd.) 1995 : 184.

385*Ep.* CVI.

386Trad. pers.

387*Ep.* XXXII, 1-2 et XXXVI, 1.

388Trad. pers. *Hosanna* est la transcription d'une forme tardive de l'hébreu (חֲשֹׁבֶה) *hoshéa*, « donne le salut », cri d'appel que l'on poussait le septième jour de la Fête des Tentés en agitant des rameaux. Le terme est devenu peut-être dès le judaïsme, en tout cas dès le christianisme primitif une acclamation (cf. P. DOM MIQUEL, 1996 : 132).

ses correspondants une difficulté du texte scripturaire, les différents lemmes, avant de procéder à une observation méthodique et de relever les variantes :

*Octogesimo nono* : « a saeculo et usque ad in saeculum tu es Deus ». Et dicitis quod in Graeco non sit « Deus ». Quod apud eos deesse manifestum est. Nam est in Hebraico, et omnes alii interpretes, et Septuaginta similiter transtulerunt : ὅτι τοῦ αἰῶνος καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος σὺ εἶ Θεός, quod in Hebraice dicitur meolam ad olam ath hel.

Psaume 89 : « Depuis l'éternité et jusqu'à l'éternité, toi, tu es, Dieu ». Et vous dites qu'en grec, il n'y a pas « Dieu ». Que, chez eux, il y ait une lacune, c'est manifeste. Effectivement, on l'a en hébreu ; tous les autres interprètes, de même que les LXX, ont traduit de façon identique : ὅτι τοῦ αἰῶνος καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος σὺ εἶ Θεός<sup>389</sup>, ce qui se dit en hébreu : *meolam ad olam at he*<sup>390</sup>. (*Ep.* CVI, 58)

Le but de l'épistolier est le même que celui d'Origène : amender l'*editio uulgata* grecque en la rapprochant de la source hébraïque et des révisions juives du II<sup>e</sup> siècle<sup>391</sup>. Sa technique est donc la suivante : produire une ou chacune des trois révisions sans oublier de la ou de les valider par la citation du texte original translittéré :

*Restat igitur ut rursum ad fontem sermonis recurramus Hebraei [...]. Vbi nos habemus « sic filii excussorum », ibi legitur chen bne annaurim, quod Aquila interpretatus est « sic filii pubertatum », Symmachus et Theodotion « sic filii iuuentutis » [...].*

Reste donc à recourir de nouveau à la source de la langue hébraïque [...]. Là où nous, nous avons : « ainsi les fils des délivrés », on lit *hen bne annaurim*, qu'Aquila a interprété : « ainsi les fils de l'âge nubile » ; Symmaque et Théodotion : « ainsi les fils de la jeunesse » [...]<sup>392</sup>. (*Ep.* XXXIV, 4)

Même s'il arrive à Jérôme, à la différence d'Origène, de proposer une traduction personnelle de l'hébreu<sup>393</sup>, dans la *Correspondance* comme dans les *Ἐξαπλοί*, les interprètes juifs Aquila, Symmaque et Théodotion servent de médiateurs et c'est essentiellement par leur intermédiaire que les lecteurs non hébraïsants ont accès au texte-source. L'épistolier fait donc appel de façon ponctuelle mais fréquente aux versions grecques issues du monde juif rassemblées dans les *Ἐξαπλοί* à la fois pour éclairer les différences entre l'hébreu et le grec, pour préciser le sens d'un mot hébreu et pour garantir l'exactitude de sa propre traduction.

### 2.3.3. L'intermédiaire des révisions juives : Aquila, Symmaque et Théodotion

La traduction biblique des LXX fait longtemps autorité parmi les juifs hellénophones, jusqu'à ce que les chrétiens s'en emparent. Trois versions principales, d'émanation juive - en grec - voient alors le jour. Or, non seulement Jérôme utilise les interprétations rassemblées par

389Cf. la traduction donnée par Jérôme : « Depuis l'éternité et jusqu'à l'éternité, toi, tu es, Dieu ».

390Trad. pers.

391Dès lors que les chrétiens utilisaient la version des LXX, les juifs ont commencé à se méfier de cette version. Ils en ont donc élaboré d'autres - toujours en grec. Les trois principales traductions qui ont vu le jour sont celles d'Aquila, celle de Symmaque et celle de Théodotion. On ne possède aucun manuscrit de ces trois versions de la Bible. Elles nous sont connues par les notes marginales des manuscrits de la version des LXX et des manuscrits « syro-hexaplaire » - manuscrits en syriaque avec notes marginales (P.-M. BOGAERT, 1985 : 180-181).

392Trad. pers.

393Cf., par exemple, *Ep.* LXV, 3 et 14.

Origène dans les *Ἐξαπλοί*, mais il les connaît particulièrement bien ; il sait ce qui caractérise chacune d'elles, qu'il s'agisse de la leçon de Théodotion, de celle d'Aquila ou de celle de Symmaque. Théodotion, tout d'abord, est un juif du I<sup>er</sup> siècle, peut-être un juif converti au christianisme. Selon Épiphane, il serait originaire du Pont. Son œuvre date sans doute de 30-50 après J.-C.<sup>394</sup>. On ne sait si son travail consista à traduire l'AT en grec ou à remanier la version des LXX. Le résultat semble, en tout cas, être une révision de celle-ci, tant il en est proche. La version de Théodotion ne modifie de fait que des détails du grec, mais on peut aussi la qualifier d'hébraïsante, au point qu'il se trouve, dans son texte, des mots hébreux translittérés en grec sans être traduits. À propos de Théodotion, la *Correspondance* ne livre guère de jugement ou de commentaire susceptibles de nous éclairer sur l'opinion que l'auteur a de lui, mais nous savons par la *Praefatio in Iob* que, dans l'esprit de Jérôme, ce traducteur suit une voie moyenne à mi-chemin entre les travaux d'Aquila et ceux de Symmaque. Le *uir trilinguis* n'ignore rien, par ailleurs, de la tendance conservatrice de Théodotion, qui garde des passages jugés apocryphes par l'Église et corrige quelquefois la version des LXX lorsqu'elle semble s'éloigner trop de l'hébreu :

*Vbi quid minus habetur in Graeco ab Hebraica ueritate, Origenes de translatione Theodotionis addidit.*

Quand il y a quelque chose de moins en grec que dans la vérité hébraïque, Origène l'a ajouté à partir de la traduction de Théodotion<sup>395</sup>. (*Ep.* CVI, 7)

Du style d'Aquila, en revanche, l'auteur de la *Correspondance* nous dit à plusieurs reprises qu'il est littéraliste<sup>396</sup>. Dans l'*Ep.* LVII, toutefois, le jugement hiéronymien se révèle des plus sévères :

*Aquila autem, proselytus et contentiosus interpres, qui non solum uerba, sed etymologias uerborum transferre conatus est, iure proicitur a nobis. [...] Quia Hebraei non solum habent ᾠρθρα sed et πρόαρθρα, <ut> ille κακοζήλως et syllabas interpretetur et litteras, dicatque σὺν τὸν οὐρανὸν καὶ σὺν τὴν γῆν, quod Graeca et Latina omnino lingua non recipit ?*

Quant à Aquila, prosélyte et interprète acharné, qui s'est efforcé de traduire non seulement les mots, mais aussi leur étymologie, c'est à bon droit que nous le rejetons. [...] Parce que les Hébreux ont non seulement des articles, mais encore des préarticles, comme lui, avec un zèle de mauvais aloi, doit-on traduire et les syllabes et les lettres, et dire σὺν τὸν οὐρανὸν καὶ σὺν τὴν γῆν<sup>397</sup>, ce qui n'est absolument pas recevable en grec et en latin<sup>398</sup> ? (*Ep.* LVII, 11)

Dans sa Préface à la traduction de la *Παντοδαπή ἱστορία* d'Eusèbe de Césarée, le Stridonien qualifie, de même, le style d'Aquila de littéraliste<sup>399</sup>. Ce non-juif prosélyte, originaire du Pont-Euxin, élabore sa révision à l'époque d'Hadrien (117-138), vers 128-129, selon Épiphane, et celle-ci est appelée à remplacer la traduction des LXX aux mains des juifs<sup>400</sup>. La version obtenue diffère sensiblement de celle des LXX : elle est, comme le souligne Jérôme, extrêmement littérale et, pour son auteur, chaque mot hébreu - même un mot outil dont la

394M. HARL ; G. DORIVAL ; O. MUNNICH, 1994 : 93 ; R. COURTRAY 2009 : 70-72.

395Trad. pers. De même : *Vbi autem asterisci, id est, stellae praelucentes, ex Theodotionis editione ab Origene additum est* ; « En revanche, là où il y a des astérisques, c'est-à-dire des étoiles qui guident de leur lumière, ce sont les ajouts effectués par Origène, d'après l'édition de Théodotion. » (*Ep.* CXII, 19. Trad. pers.)

396*Ep.* XXVIII, 2 ; cf. aussi la Préface de Jérôme à la traduction de la *Παντοδαπή ἱστορία* d'Eusèbe de Césarée (CPL 615c).

397« Avec le ciel et avec la terre ».

398Trad. pers.

399CPL 615c.

400M. HARL ; G. DORIVAL ; O. MUNNICH, 1994 : 88.

fonction est, par exemple, de signaler un COD - doit avoir son correspondant en grec, de sorte qu'il n'est jusqu'à la particule  $\eta\kappa$  qui ne soit rendue par  $\acute{\sigma}\acute{\upsilon}\nu$  + accusatif<sup>401</sup>. Ce souci de respecter la forme va de pair avec la soumission étroite au vocabulaire utilisé. Aquila donne ainsi un correspondant à chaque terme hébreu ; un mot et un seul traduit un terme original ; il porte une grande attention à l'étymologie et traduit les mots hébreux apparentés entre eux par des termes de même racine grecque<sup>402</sup>. Véritable décalque de l'hébreu, son travail sans prétention littéraire inspire néanmoins, comme on le voit dans l'*Ep.* LVII, plusieurs réflexions à cet autre traducteur qu'est Jérôme : est-il nécessaire pour ne pas trahir le langage biblique d'en respecter la forme ? S'agit-il non seulement de rendre un verbe par un verbe ou un substantif par un substantif, mais encore de traduire le même mot de l'hébreu ou du grec par le même mot de la langue réceptrice ? Allant plus loin qu'Origène en ce qu'il propose lui-même une nouvelle version, le *uir trilinguis* ne se contente pas, en conséquence, d'évaluer simplement la qualité des interprétations antérieures, mais il prend aussi position vis-à-vis des choix de traduction effectués par ses devanciers et se situe lui-même par rapport à une tradition.

La version de Symmaque, enfin, date probablement de la seconde partie du II<sup>e</sup> siècle après J.-C. D'après les auteurs anciens, l'auteur fait apparemment partie des Ébionites, qui considèrent le Christ comme le fils de Marie et Joseph à part entière<sup>403</sup>. La prédilection de Symmaque pour la diversité et son aversion pour le littéralisme sont bien connues de Jérôme, qui salue discrètement dans sa *Correspondance* les efforts de ce troisième interprète, dont la version vise la clarté et s'attache avant tout au sens du texte :

*Symmachus more suo manifestius « triumphum » pro « floribus » interpretatus est.*

Symmaque, selon sa coutume, a interprété de façon plus évidente par « triomphe » plutôt que par « fleurs »<sup>404</sup>. (*Ep.* LXX, 3)

Sa version est moins littérale que celle d'Aquila, puisque elle est, bien que rigoureuse, dotée de qualités littéraires ; aux hébraïsmes de la traduction des LXX, Symmaque substitue des tours plus idiomatiques.

On ne possède aucun manuscrit de ces traductions de la Bible. Elles nous sont connues par les notes marginales de la version des LXX et des manuscrits « syro-hexaplaïres », rédigés en syriaque et comportant eux aussi des notes marginales. Comme dans le cas de la traduction des LXX, Jérôme reproche avec virulence aux auteurs des révisions juives d'avoir fallacieusement dissimulé nombre de mystères touchant la personne du Sauveur, alors même que la venue de celui-ci constituait un fait avéré<sup>405</sup>. Le *uir trilinguis* a certainement pris connaissance de ces trois versions par l'intermédiaire d'Origène<sup>406</sup>. En somme, de la consultation des *Ἑξαπλοὶ* à Césarée, notre auteur retire un support et une méthode de travail. Les révisions juives lui apportent une aide précieuse dans l'approche de l'hébreu tout en lui permettant de trouver sa propre voie ; la rigueur origénienne lui fournit un modèle et des outils linguistiques concrets. En effet, l'immense culture de l'Alexandrin, tout comme ses

401 *Ep.* LVII, 11.

402 M. SIMON, M. ; A. BENOIT, 1968 : 78 ; R. COURTRAY 2009 : 68-69.

403 M. HARL ; G. DORIVAL ; O. MUNNICH, 1994 : 91 ; R. COURTRAY, 2009 : 69-70.

404 Trad. pers.

405 Cf. *Praefatio in Iob* (CPL 591a).

406 P.-M. BOGAERT, 1985 : 180-181 ; R. COURTRAY, 2009 : 70-72.

réflexions sur le texte et le vocabulaire hébraïque font de ce mystique controversé une source incontournable et un exemple à dépasser pour qui veut entreprendre une retraduction de l'AT à partir de la langue originale. Toutefois, étudiée unilatéralement, du point de vue de la transmission intellectuelle d'un auteur chrétien à l'autre, l'entreprise hiéronymienne de retour à l'héritage hébraïque apparaîtrait sous un jour trompeur. On serait effectivement tenté d'y voir l'aboutissement d'une réflexion abstraite émanant d'un personnage vivant au seul contact des œuvres littéraires - surtout si l'on se laisse abuser par la représentation de soi en ermite érudit que forge l'auteur de la *Correspondance*. Afin de saisir la totalité du contexte dans lequel se déroule la carrière de Jérôme *interpre*s, il est nécessaire de replacer son intérêt pour les racines juives de la foi chrétienne dans le cadre des relations existant entre les deux communautés au IV<sup>e</sup> siècle après J.-C.

### 3. Jérôme aux prises avec les relations paradoxales des juifs et des chrétiens de son temps

#### 3.1. Le point sur l'origine de la religion chrétienne et de ses rapports avec le judaïsme

##### 3.1.1. Les relations entre l'Église et la Synagogue au IV<sup>e</sup> siècle

*Gentilis [...] atque Iudaeus, qui in Ecclesia non fuerunt.*

Le païen [...] et le juif, qui vécurent hors de l'Église<sup>407</sup>. (*Ep.* CXXII, 1)

Afin de pouvoir mettre en perspective la conception que se fait Jérôme de son objet d'études hébraïque, il nous semble utile de la replacer dans le contexte plus vaste de l'interaction entre juifs et chrétiens à une époque charnière de l'histoire occidentale. C'est que le IV<sup>e</sup> siècle assiste à l'établissement décisif du christianisme comme religion impériale et au nivellement progressif du pluralisme religieux, traditionnellement constitutif de l'Empire romain. De telles transformations modifient en profondeur le paysage religieux, ainsi que les rapports entre les différentes communautés tardo-antiques. Le débat relatif à ces transformations est dominé, dans la recherche, par deux courants, que M. S. Taylor a qualifiés de « *conflict theory* » et de « *discourse theory* »<sup>408</sup>. L. V. Rutgers représente l'une de ces deux tendances opposées. Dans une étude qui s'intéresse au processus de définition par les chrétiens de leur propre identité et au rôle des juifs dans ce processus, il estime que l'identité juive est clairement définie au moment de l'émergence du christianisme et que, dès le début, les

---

407 Trad. pers.

408 M. S. TAYLOR, 1995.

chrétiens sont distincts des juifs et ne se mêlent à eux en aucune manière<sup>409</sup>. L. V. Rutgers affirme donc que les chrétiens n'ont d'autre but que de rendre plus évident un divorce d'avec les juifs qui existe de fait. À l'opposé, J. S. O'Leary tranche, dans la question de la démarcation entre la Synagogue et la jeune Église, dans le sens d'une nature intrinsèquement commune ; il suggère que ce sont les élites qui inventent sciemment une démarcation sur le plan idéologique, dans l'espoir qu'une séparation puisse prendre forme sur le plan concret<sup>410</sup>. Le phénomène que J. S. O'Leary décrit recouvre par bien des aspects un phénomène de *translatio religionis* qui s'effectue en faveur des chrétiens, puisque une telle conception implique que judaïsme et christianisme ne forment en réalité qu'une seule et même religion. Ce modèle, appelé parfois « the ways that never parted » d'après le titre de l'ouvrage de A. H. Becker<sup>411</sup>, postule que la séparation entre le judaïsme et le christianisme se serait produite à une époque tardive, c'est-à-dire pas avant le IV<sup>e</sup> siècle, à la suite de la christianisation de l'Empire romain<sup>412</sup>. En réagissant au modèle traditionnel, selon lequel l'interaction entre juifs et chrétiens est limitée, après le II<sup>e</sup> siècle, à la polémique, au conflit et à l'incompréhension réciproque, les partisans de cette nouvelle théorie veulent montrer que la ligne de partage entre l'identité juive et chrétienne n'est pas si clairement délimitée, et que les contacts et les relations entre les deux groupes ne sont fondamentalement pas hostiles car ceux-ci partagent les mêmes traditions. La conséquence de ces débats pour l'étude des relations entre juifs et chrétiens pendant l'Antiquité tardive est de ramener l'interaction entre ces deux groupes religieux à une alternative entre coexistence pacifique ou conflit de civilisations.

Plus récemment, P. Lanfranchi souligne qu'il est possible d'envisager une troisième voie. Cette troisième voie consiste à étudier la littérature anti-juive et les relations entre juifs et chrétiens dans une perspective régionale et locale<sup>413</sup>. P. Lanfranchi analyse les changements intervenus dans ces relations en envisageant les différents genres de la littérature chrétienne anti-juive dans leurs contextes géo-culturels spécifiques<sup>414</sup>. Ce type d'approche est exigé de fait par la nature même de l'Empire romain, qui n'est pas seulement un édifice solidement charpenté autour de sa capitale, Rome, mais aussi un ensemble effervescent de communautés plus petites - régionales, provinciales, ethniques, tribales, religieuses et diocésaines - chacune avec ses spécificités et son identité propres<sup>415</sup>. Les relations entre les chrétiens et les autres groupes varient dès lors en fonction du contexte et des réalités locales. C'est cette troisième voie que nous nous proposons d'envisager dans le cadre de notre analyse, car elle permet de

409L. V. RUTGERS 2009 : 20.

410J. S. O'LEARY dans G. DORIVAL et A. LE BOULLUEC (éd.) 1995.

411A. H. BECKER, 2003.

412Dans des études plus récentes, la théorie des « ways that never parted » tend à être perçue comme une rétroprojection des relations entre les juifs et les différentes Églises chrétiennes à partir des années 1960, et, d'une manière générale, entre les différents courants religieux dominants des XX<sup>e</sup> et XXI<sup>e</sup> siècles (cf. P. LANFRANCHI, 2014 : 212-213 : « Cette vision irénique des relations entre juifs et chrétiens dépend de deux facteurs. D'une part, les études de l'Antiquité tardive qui ont été produites à partir des années 80 et 90 du siècle dernier ont privilégié la vision d'une société essentiellement consensuelle et tolérante au détriment de l'idée d'une société dominée par les conflits. En revanche, [...] dans le climat qui fait suite aux événements du 11 septembre, caractérisé par la polarisation du conflit entre l'Occident judéo-chrétien et l'Orient musulman, la vision d'une société tardo-antique tolérante et pacifique semble remise en question »).

413P. LANFRANCHI, 2014 : 212-213.

414P. LANFRANCHI, 2014 : 212.

415La tension entre centre et provinces est un élément constitutif de l'Empire romain. Au moment de la première diffusion du christianisme à travers l'Empire cette tension se fait au demeurant clairement sentir. La christianisation n'est pas un phénomène homogène et uniforme, mais un processus diversifié, avec des particularités régionales et sociales.

rendre compte de l'attitude ambivalente de Jérôme à l'égard des juifs, comme nous allons le démontrer.

### 3.1.2. *La question de la judéo-christianité*

En ce qui concerne les deux communautés qui font l'objet de notre étude, la communauté juive et la communauté chrétienne du IV<sup>e</sup> siècle, il convient de souligner d'emblée que celles-ci héritent un état de faits complexe résultant d'un lent processus irréductible à une simple série d'épisodes oppositionnels. La séparation ne s'est pas effectuée brutalement, mais elle est le produit d'un processus lié à des contingences historiques et géographiques précises ; la rupture est due autant à des facteurs politiques qu'à des facteurs théologiques, susceptibles de varier d'une province à l'autre. Nous allons donc resserrer notre focale sur l'état des lieux en Palestine, où Jérôme élabore l'essentiel de son œuvre épistolaire et interprétative.

L'an 79, date de la destruction du Second Temple par Titus, signe traditionnellement le premier coup d'arrêt décisif porté au dynamisme juif des premiers siècles. Jérusalem perd dès lors de l'influence. On constate, en outre, qu'à l'époque du Second Temple, toutes sortes de sectes et de dirigeants religieux se côtoient couramment au sein du judaïsme<sup>416</sup> ; *a contrario*, c'est, semble-t-il, dans les années qui suivent sa destruction, autour de l'an 80 - au plus tôt - que la Synagogue paraît manifester une première réaction de défiance à l'égard d'une mouvance susceptible de poser des problèmes doctrinaux au judaïsme rabbinique et qu'on a coutume de désigner, par commodité, sous le nom de judéo-chrétiens<sup>417</sup>. Cette réaction de défiance se traduit essentiellement par la fameuse *birkat-ha-minim*, une bénédiction contre les hérétiques, adaptée à partir d'une bénédiction plus ancienne, qui demandait un châtimeut divin pour les *perouchim*, c'est-à-dire ceux qui s'étaient séparés de la communauté<sup>418</sup>. La *birkat-ha-minim* qui en est tirée vise apparemment tous ceux des judéo-chrétiens s'obstinant à vouloir fréquenter la synagogue et les enveloppe, avec tous les chrétiens, dans une malédiction liturgique quotidienne, trois fois répétée :

Que les apostats n'aient aucune espérance et que l'empire de l'orgueil soit déraciné promptement de nos jours. Que les Nazaréens et les *Minim* périssent en un instant, qu'ils soient effacés du Livre de vie et ne soient pas comptés parmi les justes. Béni sois-tu, Éternel, qui abaisces les orgueilleux<sup>419</sup>.

Bien que, comme le relève L. H. Schiffman, l'étude des sources révèle que les *Tanaïm*, c'est-à-dire les premiers rabbins, n'entreprennent à aucun moment d'exclure un individu du peuple juif en l'accusant de croyances hérétiques, les maîtres imposent tout de même des restrictions à l'égard de ceux qu'ils considèrent comme étant hors du système de la foi juive communément admis<sup>420</sup>. Ce sont les individus sujets à ces restrictions qui se trouvent englobés

416L. H. SCHIFFMAN, 2003 : 13-14.

417Terme désignant les chrétiens d'origine juive. « Le christianisme d'origine juive est une formulation désignant des juifs qui ont reconnu la messianité de Jésus, qui ont reconnu ou qui n'ont pas reconnu la divinité du Christ, mais qui tous continuent à observer la Torah » (S.-C. MIMOUNI, 2004 : 53).

418L. H. SCHIFFMAN, 2003 : 13-14.

419M. SIMON, 1948 : 236.

420L. H. SCHIFFMAN, 2003 : 16.

sous le nom de *Minim*. Si l'appellation est longtemps demeurée obscure, on s'accorde à présent à conclure qu'il s'agit d'un terme général pour désigner les hérétiques, appliqué à différentes périodes de l'époque rabbinique, à différents groupes qui, tout en continuant à appartenir au judaïsme du point de vue de la Halakha, n'en posent pas moins des problèmes doctrinaux au judaïsme rabbinique. Dès lors, c'est selon le contenu et la date d'un certain nombre de restrictions édictées par les *Tanaïm* contre les *Minim* qu'il est possible de déduire qu'elles s'adressaient aux premiers juifs chrétiens<sup>421</sup>. La malédiction *birkat-ha-minim* permet donc de découvrir les chrétiens qui ne se sont pas encore détachés des pratiques du judaïsme, tout en maudissant les ceux qui revendiquent pleinement leur autonomie dogmatique et rituelle. Toutefois, comme le souligne M.-F. Baslez, on ne saurait considérer pour autant comme acquise l'expulsion des chrétiens de la Synagogue à partir des années 80<sup>422</sup>. M.-F. Baslez insiste en effet sur le caractère fragile et réducteur de « synchronismes souvent artificiels », d'autant plus artificiels que les documents dont nous disposons sont assez imprécisément datés<sup>423</sup>. Quoi qu'il en soit, en ce qui concerne la prière en question, il ressort non seulement que celle-ci existait bien avant la destruction du Temple ou l'apparition de juifs chrétiens, mais encore, qu'elle ne saurait être assimilée à une exclusion de la communauté<sup>424</sup> ; en fait, on ne trouve pas trace de prières visant les juifs chrétiens avant le IV<sup>e</sup> siècle, soit l'époque de Jérôme.

Un autre événement, en amont de la période étudiée, contribue dans une large mesure à mettre en évidence le clivage naissant entre les chrétiens et la communauté juive dans les premiers siècles de notre ère : il s'agit de la révolte de Bar Kōḥba (132-135). À l'instar de certains chefs des débuts de la révolte contre Rome (66-73), Bar Kōḥba est perçu comme une figure messianique, ce qui lui vaut un fervent soutien de la part des milieux populaires. C'est cette dévotion messianique dont il fait l'objet qui détourne les juifs chrétiens de la personne de Bar Kōḥba et explique leur refus de prendre part à la rébellion, aux côtés d'un autre Messie que Jésus de Nazareth, qu'ils reconnaissent comme l'unique et authentique Messie<sup>425</sup>. En conséquence, la dislocation générale, fruit de la guerre et d'autres facteurs - dont certains n'ont pas encore été élucidés - fait décroître le nombre de juifs chrétiens en Palestine. Simultanément, le nombre de chrétiens non-juifs croît rapidement dans le monde romain et même en Terre Sainte, même si, à l'époque de la révolte de Bar Kōḥba la gentilité chrétienne n'a pas encore pris le pouvoir dans l'Église de Jérusalem et n'est pas devenue l'élément dominant de la communauté chrétienne palestinienne<sup>426</sup>. Bien plus, les juifs de la Diaspora grecque jouent un rôle non négligeable dans le processus qui fait du christianisme une religion étendue aux autres nations du monde, dans la mesure où ils s'expriment en grec, à l'écrit comme à l'oral<sup>427</sup>. Concrètement, la séparation ultime entre judaïsme et christianisme a lieu

421L. H. SCHIFFMAN, 2003 : 16.

422M.-F. BASLEZ, 2004 : 17.

423M.-F. BASLEZ, 2004 : 17.

424Il convient effectivement de souligner, à la suite de L. H. Schiffman, le fait que si la bénédiction contre les *Minim* cherchait à exclure les chrétiens juifs de la participation active à l'office de la synagogue, elle n'impliquait en aucune façon l'expulsion hors du peuple juif. En effet, l'hérésie, quelle que soit son ampleur, n'a jamais été considérée comme une rupture des liens de l'hérétique avec le judaïsme (L. H. SCHIFFMAN, 2003 : 22).

425L. H. SCHIFFMAN, 2003 : 28.

426L. H. SCHIFFMAN, 2003 : 28.

427Il ne faut pas, par conséquent, poser de façon trop appuyée le dilemme juif ou grec, en matière d'origines chrétiennes. Les deux termes sont loin de s'opposer nécessairement et de s'exclure l'un l'autre, car le judaïsme



quand les tenants du christianisme cessent de se conformer à la définition halakhique du juif. Les critères définitoires de l'identité juive sont les suivants : matrilinéarité ou conversion, circoncision pour les mâles, immersion dans un bain rituel, acceptation de la Torah et offrande d'un sacrifice<sup>428</sup>. Or, à partir du moment où des chrétiens issus des nations, jamais convertis au judaïsme selon ces exigences légales, deviennent la tendance dominante dans les communautés auxquelles les rabbins sont confrontés, ceux-ci commencent plutôt à les considérer comme les membres d'une autre communauté religieuse, et leurs enseignements comme une perversion de la tradition biblique<sup>429</sup>. Dès lors, même en Palestine, les rabbins cessent de considérer les chrétiens comme un groupe de juifs aux croyances hérétiques et le christianisme comme une secte juive. En fait, le fondement juridique de la domination du christianisme par les nations date de l'époque de Paul de Tarse, au moment de l'établissement de la légitimité du christianisme non-juif. Les effets de ces actions n'ont pas été ressentis par les *Tanaïm* avant le début du II<sup>e</sup> siècle.

Avec la destruction du Temple, ce sont les suites de la révolte avortée de Bar Kōḥba qui tendent, de plus, à saper la suprématie religieuse du judaïsme palestinien<sup>430</sup>. De fait, la destruction du Temple de Jérusalem et les révoltes postérieures obligent les juifs à une réorganisation de leur communauté autour de la Torah et des Sages. Ceux-ci sont en réalité les héritiers des pharisiens par la connaissance qu'ils possèdent de la Loi écrite, par leur manière de développer des commentaires et interprétations de la Loi orale, par l'autorité dont ils se dotent et qu'on leur reconnaît. Désormais dépourvu de toute indépendance ou autonomie politique, le judaïsme se restructure autour de ces personnalités qui fixent dorénavant les règles religieuses, et se constituent en authentiques dynasties. À partir des grands centres décisionnaires de Babylone et de Palestine - Yavné puis Tibériade -, et des écoles d'interprétation, comme celles de Hillel et Shammaï, la transmission de la Loi se poursuit. Cependant, cette transmission est battue en brèche, à la fois par le manque d'effectifs parmi les rabbins eux-mêmes, dont le savoir ne se transmet qu'au terme d'une longue initiation des disciples auprès d'un maître, et le recul progressif que connaît l'usage de l'hébreu au II<sup>e</sup> siècle après J.-C. Le judaïsme rabbinique est sensiblement moins hellénisé que celui d'Alexandrie, mais n'est pas totalement fermé pour autant à l'influence de la culture gréco-romaine. Le grec est même utilisé en Palestine par les rabbins et l'usage linguistique ne va pas sans impliquer parfois des contaminations plus profondes, bien que celles-ci n'atteignent cependant pas la même ampleur qu'à Alexandrie<sup>431</sup>. Face au risque qui menace la compréhension des anciens récits et leur actualisation, s'élabore une compilation de traditions orales ; c'est cette compilation que nous nommons le Talmud et dont la difficulté d'accès s'explique par son émanation essentiellement orale<sup>432</sup>. Si le Talmud prémunit les juifs contre d'éventuelles

---

lui-même, en dépit de son refus de tout syncrétisme, ne reste pas entièrement fermé aux influences du dehors (D. FLUSSER, 2003 : 105).

428L. H. SCHIFFMAN, 2003 : 13-14.

429L. H. SCHIFFMAN, 2003 : 28.

430M. SIMON, 1948 : 277-431 ; J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, dans C. MÉLA ; F. MÖRI (dir.), 2014 : 702.

431M. SIMON et A. BENOIT, 1968 : 246 ; L. PIETRI, dans J.-M. MAYEUR ; C. et L. PIETRI ; A. VAUCHEZ ; M. VENARD (dir.), 1995 : 885-904.

432Le mot Talmud signifie « étude ». L'objet de cette étude est la Torah, c'est-à-dire la loi enseignée par Moïse. La base de son étude est la Mishna, ou « répétition » des opinions émises par les premiers maîtres, qui doit introduire un effort en vue de concilier ces différentes opinions et, à défaut, conduire au choix de l'une d'entre elles. Œuvre de plusieurs générations de docteurs, elle est commencée par Hillel et terminée vers le milieu du III<sup>e</sup> siècle. Le Talmud est donc un immense recueil des décisions théologiques, juridiques, philosophiques, des rabbins d'Israël. Les Hébreux développent un système d'enseignement où le Talmud est le support d'un

sympathies chrétiennes, c'est d'une manière indirecte. On y trouve des mises en garde implicites contre la secte en question, des passages où la controverse entre juifs et chrétiens transparait - particulièrement dans l'insistance polémique sur l'unité de Dieu -, et des textes qui visent à déceler ceux qu'on suspecte d'hérésie. Les accusations hostiles à la personne de Jésus de Nazareth demeurent rares et, dans l'ensemble, le Talmud opte résolument pour un silence concerté à l'égard du christianisme, plutôt que pour des invectives ou des accusations tendancieuses.

Le conflit qui se déclare entre le judaïsme et le christianisme n'est bientôt plus celui de deux mouvances à l'intérieur du judaïsme, mais bien celui de deux religions distinctes. La date historique de 313 ne marque pourtant pas le terme définitif de la fascination exercée par les rites juifs sur les chrétiens<sup>433</sup>, et la conversion de Constantin n'est pas, dans l'histoire de l'expansion du judaïsme, une date décisive. Cependant, la valeur en est certaine, car, sous son règne, une autre situation se manifeste, avec un antisémitisme dont les caractères sont aussi sociologiques que religieux ; toutefois, la veine anti-juive qui trouve son origine dans une stratégie de différenciation n'est pas épuisée pour autant<sup>434</sup>. Les codes impériaux chrétiens mêlent encore les nécessités de la discrimination entre les deux cultes aux règles d'une cité chrétienne. Plus précisément, le IV<sup>e</sup> siècle conjugue les conséquences d'une différenciation qui se poursuit et d'une installation qui commence. Les formes d'antisémitisme s'additionnent volontiers pour aboutir à de vigoureuses attaques, comme celles de Jean Chrysostome à Antioche, où la présence d'une importante communauté juive offre les séductions de sa liturgie aux foules christianisées<sup>435</sup>. C'est que longtemps encore, dans les faits, la prééminence théologique et philosophique de la Synagogue sur un clergé parfois insuffisant, alimente l'inquiétude de l'Église, qui cherche, par l'intermédiaire de l'État, à contrecarrer les influences juives sur les fidèles mal affermis dans leur foi<sup>436</sup>. Ainsi, la hantise du prosélytisme peut rendre compte en partie des obstacles opposés à la réparation et à la construction de nouvelles synagogues, et explique dans une certaine mesure l'assimilation du crime de propagande religieuse juive à celui de lèse-majesté, ou, même l'interdiction du mariage d'une chrétienne avec un juif, puis d'une juive avec un chrétien. Par conséquent, l'installation chrétienne,

---

apprentissage de la lecture, de l'écriture et de l'histoire du peuple de Dieu. Chacun des termes utilisés pour caractériser les divers aspects de l'enseignement traduisent la conception que le peuple juif se fait de l'importance de la transmission du savoir et des méthodes qu'il faut utiliser. Le Talmud se compose, en plus de la Mishna, de deux Ghemaras dites l'une de Jérusalem - ou, plus justement, palestinienne - et l'autre de Babylone. Les Ghemaras de Jérusalem et de Babylone ne sont que des commentaires ou suppléments de la Mishna. La première est achevée vers 350 et la seconde vers 500 ou 550. Il existe en conséquence deux Talmud. Le premier, qui fait aujourd'hui figure de référence, s'est rapidement imposé en raison de l'autorité dont jouissaient les écoles de Babylone. Les Talmuds sont formés des traditions qui s'échelonnent sur plusieurs siècles et abordent des questions essentiellement juridiques. Ils se composent de deux ensemble : la Halakha, qui recouvre les règles de conduite, et la Aggadah, qui regroupe des récits narratifs et symboliques. L'enseignement talmudique donne effectivement lieu à une interprétation de la Torah, la Halakha, qu'il faut suivre, et à des commentaires ou paraboles, la Aggadah, propices à de nouveaux développements. Ainsi défini, l'enseignement est à la fois ce qui intègre l'individu à son peuple et ce qui lui trace une perspective d'évolution dans laquelle se rejoignent les exigences théoriques, morales et religieuses.

433Pendant longtemps, dans la plupart des régions de l'Empire, il faut considérer comme équivalents le dynamisme des Églises et celui des Synagogues, ce qu'illustre l'archéologie. À Doura Europos, en Syrie, la première « maison chrétienne » connue s'est développée au milieu du III<sup>e</sup> siècle au voisinage d'une grande synagogue, en témoignant de la même évolution culturelle et spirituelle puisque les deux communautés ont mis sur leurs murs la Bible en images (M.-F. BASLEZ, 2004 : 17).

434C. IANCU, 2003 : 26.

435C. IANCU, 2003 : 26.

436P. MATTEI, 2008 : 15.

soucieuse de défense et de différenciation, contribue, par l'abaissement du judaïsme méditerranéen, à donner plus d'éclat aux écoles et aux tendances babyloniennes et à durcir les positions talmudiques, générant plusieurs incidents entre chrétiens et juifs. Ainsi, en 388, la synagogue de Callinicum, en Mésopotamie, est incendiée par des moines ; l'empereur chrétien Théodose exige alors que l'évêque la fasse reconstruire ; mais Ambroise de Milan prêche contre l'empereur et lui arrache la révocation de l'édit en prétendant que l'argent chrétien ne doit pas rebâtir ce qu'il dépeint comme un repaire d'impiété<sup>437</sup>. À l'époque de Jérôme, l'Empire romain, devenu chrétien, impose toute une série de mesures anti-juives<sup>438</sup>, et, à mesure que l'emprise du clergé sur la société se fait plus forte, le prosélytisme juif tend à perdre du terrain ; mais ce ralentissement s'étend sur plusieurs siècles<sup>439</sup>.

Les juifs ont une religion clairement établie sur le fondement d'une conscience ethnique<sup>440</sup>, dont, selon L. V. Rutgers, le défaut, dans le camp chrétien, constitue un obstacle aux efforts d'auto-définition<sup>441</sup>. Du côté chrétien, durant les premiers siècles, toute la question est donc de se positionner par rapport au judaïsme, tandis que, simultanément, les disciples du Christ issus des nations tendent à percevoir de moins en moins l'origine juive de leur foi. Les racines juives du christianisme affleurent dans des textes des Pères Apostoliques, tels que la *Διδαχὴ*, ou *Doctrine des Apôtres*<sup>442</sup>, et *Ὁ Ποιμὴν*, c'est-à-dire *Le Pasteur* d'Hermas<sup>443</sup>. La Lettre dite de Barnabé contient également des éléments judéo-chrétiens dans sa lecture de l'AT proche d'une

---

437Ep. LXXIV, 8.

438L. H. SCHIFFMAN, 2003 : 22.

439Cependant, c'est aussi en considérant l'attrait exercé par le judaïsme qu'il faut appréhender les codes de Théodose II et de Justinien, d'où découle le droit du Moyen Âge quant aux juifs. C'est effectivement au VI<sup>e</sup> siècle, sous Justinien, que le prosélytisme connaît pour la première fois un sérieux ralentissement, tandis que le judaïsme se replie sur lui-même, sous l'influence d'un événement bien particulier : le grec l'emporte sur l'hébreu dans les synagogues. La *Nouella* 146 de Justinien est généralement considérée comme l'intervention du pouvoir romain dans un débat interne au judaïsme sur l'usage de l'hébreu ou du grec dans la Synagogue. Cette *Nouella* 146 serait ainsi un témoignage d'une recrudescence des hébraïsants à la fin de l'Antiquité (M. SIMON, 1948 : 277-431 ; L. PIETRI, dans J.-M. MAYEUR ; C. et L. PIETRI ; A. VAUCHEZ ; M. VENARD (dir.), 1995 : 559-586).

440Le judaïsme de la période du Second Temple constitue en réalité un bel exemple d'un groupe comportant un vaste ensemble de sous-groupes - Sadducéens, Pharisiens, Esséniens, etc -. Malgré cet état de faits et malgré les relations parfois tendues entre les différentes sectes, les membres des sous-groupes ont conscience d'appartenir à une entité plus globale, un groupe appelé les juifs, qui partage quatre piliers identitaires communs : le monothéisme, la foi en l'élection, la Torah et le Temple de Jérusalem. Les sous-groupes peuvent avoir une compréhension particulière de ces fondements identitaires, sans que cela affecte pour autant la cohésion reposant sur une conscience ethnique et communautaire.

441L. V. RUTGERS 2009 : 45.

442La *Διδαχὴ* est un recueil contenant une première législation chrétienne en matière de liturgie, de comportement moral et de discipline ecclésiastique, diffusé dans la Diaspora juive christianisée. Ses prises de position sont clairement hostiles à la Synagogue comprise comme ennemie du Christ. Identifiant, par exemple, les hypocrites fustigés par les Évangiles aux seuls Pharisiens, la *Διδαχὴ* déclare : « Que vos jeûnes n'aient pas lieu en même temps que ceux des hypocrites ; ils jeûnent en effet le lundi et le jeudi ; pour vous, jeûnez le mercredi et le vendredi. Ne priez pas non plus comme les hypocrites, mais de la manière que le Seigneur a ordonnée dans son Évangile » (VIII). L'objectif ici est de souligner la différence entre le jeûne chrétien et le jeûne juif ; ce n'est que plus tard que les jours du jeûne seront mis en rapport avec la Passion. De même que les jours de jeûnes, les rites alimentaires font aussi l'objet, dans la *Διδαχὴ*, d'une mise au point qui prend souvent la forme d'une condamnation vigoureuse.

443L'auteur, de culture judéo-chrétienne, qui écrit à Rome vers 150, décrit notamment, en utilisant le symbolisme d'une tour en construction, la composition de l'Église romaine en ce milieu du II<sup>e</sup> siècle (cf. « Vision III » et « Similitude IX »). L'œuvre appelle les chrétiens de Rome à une réforme morale, après le déclin de la ferveur première, révèle certaines affinités spirituelles avec les milieux juifs de la capitale italienne.

lecture rabbinique. Le judéo-christianisme reste en fait pendant longtemps une combinaison courante, indissociable des origines du christianisme, puisque la majorité des convertis de la première heure sont issus du judaïsme. En outre, à part ces juifs qui reconnaissent la messianité de Jésus de Nazareth, il y a, à l'intérieur même des communautés issues des nations, des groupements importants qui se rapprochent du judaïsme, notamment pour les dates des fêtes et les lois alimentaires. C'est que, dans la nouvelle religion, une forme de substrat judaïsant est déjà alimentée par l'emploi continu de l'AT ; s'y ajoute le procès de judaïsation par l'extérieur provoqué par l'attraction qu'exerce le judaïsme sur de nombreux fidèles chrétiens<sup>444</sup>. Toutefois, si, comme on l'a vu, les chrétiens se recrutent, originellement, d'abord dans les milieux juifs dont est issu Jésus de Nazareth, bien vite ce sont les convertis recrutés parmi les nations qui prennent l'ascendant et influent sur la manière dont le christianisme se détermine<sup>445</sup>. L'attitude de l'Église ainsi constituée envers les juifs résulte en réalité de toutes les données que nous venons d'exposer. La nouvelle religion doit ainsi s'opposer à la mission juive, comme à l'attraction exercée par les observances hébraïques. Elle doit également nuancer son attitude envers l'AT, source permanente des mouvements judaïsants<sup>446</sup>. L'existence d'un judéo-christianisme, longtemps effective, est partant définitivement compromise et l'Église vise à devenir sociologiquement et théologiquement distincte de la Synagogue.

### *3.1.3. Deux religions distinctes*

À ce point de notre réflexion, il faut une fois de plus relativiser l'importance donnée à l'échec de la révolte de Bar Kōh̄ba en 135 et remettre en question, à la suite de M.-F. Baslez<sup>447</sup>, son rôle catalyseur dans la rupture entre juifs et chrétiens. Des études datent effectivement de ce moment la constitution du christianisme en une religion nouvelle et l'apparition du nom de « chrétien »<sup>448</sup>. Dans cette perspective, le ouverture de l'Évangile aux Grecs ne saurait s'expliquer que par la disparition des judéo-chrétiens, détenteurs de l'authentique religion de Jésus de Nazareth, et par l'effacement de Jérusalem comme pôle du judaïsme, après qu'Hadrien a interdit aux juifs d'y séjourner. Toujours selon cette approche, le vide à combler occasionné par le déclin du judaïsme explique l'essor, par contrecoup, du christianisme. Or, comme l'expose, M.-F. Baslez, ce point de vue risque d'être anachronique, dans la mesure où la perte d'influence de Jérusalem n'est pas vécue comme une rupture décisive dans le paysage religieux d'alors, essentiellement tributaire des particularités locales :

Il y eut évidemment une place à prendre à Jérusalem après 135 et l'évêque la prit. Il y en eut peut-être une à prendre à Alexandrie, où le judaïsme local, pourtant si brillant, ne se releva jamais de l'échec de l'insurrection de

444L'existence prolongée du judéo-christianisme est, aux yeux de M. Simon, une preuve de l'efficacité de la mission juive. Même si nous n'avons pas de témoignages sur le nombre de conversions, il est sûr que le prosélytisme a survécu de beaucoup aux catastrophes de 70 et 135 (M. SIMON, 1948 : 277-431 ; L. PIETRI, dans J.-M. MAYEUR ; C. et L. PIETRI ; A. VAUCHEZ ; M. VENARD [dir.], 1995 : 907).

445S.-C. MIMOUNI, 2004 : 53.

446M. SIMON 1948 : 277-431 ; L. PIETRI, dans J.-M. MAYEUR ; C. et L. PIETRI ; A. VAUCHEZ ; M. VENARD (dir.), 1995 : 907.

447M.-F. BASLEZ, 2004 : 17.

448Cf., par exemple, F. BLANCHETIÈRE, 2001 : 133-151.

115 ; or, le christianisme n'y émerge que dans la deuxième moitié du II<sup>e</sup> siècle, immédiatement comme une religion d'intellectuels qui revendiquent l'héritage de Philon. Mais ce ne fut pas le cas en Asie Mineure et à Rome, dont les Synagogues ont connu un essor continu entre le I<sup>er</sup> et le III<sup>e</sup> siècle, qui voit leur apogée. C'est là que fut écrite la majeure partie des textes du NT et des « Pères apologistes »<sup>449</sup>.

Il ne faut donc pas surestimer l'importance de la révolte de 135, qui demeure somme toute une révolte de province, sans écho dans la Diaspora juive, milieu de développement du christianisme, car le judaïsme antique ne saurait se concevoir comme une entité unique, chaque région de la Diaspora possédant une histoire propre. Il existe, de surcroît, des éléments de continuité en Palestine, qui survivent à l'évacuation de Jérusalem par les juifs et la lente disparition des judéo-chrétiens ; c'est le cas de symboles culturels comme la Bibliothèque de Jérusalem, installée par l'évêque Alexandre après la disparition de la cité juive en 135, et celle de Césarée, au départ constituée par le fonds origénien<sup>450</sup>. C'est donc bien au fil du temps que la situation des judéo-chrétiens de stricte obédience devient progressivement plus intenable car les positions des juifs d'une part, celles des chrétiens d'autre part, tendent à se radicaliser à mesure que le christianisme, peinant à s'implanter dans les communautés juives, croît en revanche rapidement parmi les populations étrangères au judaïsme.

La gnose représente une des étapes les plus importantes dans le procès de séparation entre l'Église et la Synagogue. Les partisans du ferme rejet des juifs par l'Église des II<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècle assument peut-être ainsi l'héritage de controverses relatives à des tendances extrêmes comme le marcionisme ou le valentinianisme, tenants d'une rupture totale avec le judaïsme et refusant l'AT. L'Église doit en effet justifier au I<sup>er</sup> siècle de son existence l'usage qu'elle fait de l'Écriture juive non seulement contre le judaïsme qui commence à contester l'appropriation chrétienne de l'AT, mais encore contre les hérétiques, les gnostiques de diverses obédiences qui, comme Marcion, rejettent l'inspiration de l'AT ; il s'agit dès lors de clarifier le rapport unissant ancienne et nouvelle Alliance<sup>451</sup>. Or, l'Église du II<sup>e</sup> siècle est culturellement diversifiée : en Palestine, plusieurs communautés sont encore attachées aux usages juifs et aux modes de pensée rabbiniques, tandis que d'autres s'hellénisent, comme à Alexandrie ; d'autres encore s'insèrent profondément dans le milieu culturel gréco-romain. À cette époque, pour autant qu'on puisse définir une situation moyenne, les judéo-chrétiens sont encore, à certaines conditions, reconnus et intégrés à l'Église. L'un des maîtres de Jérôme, Origène, Grec d'Alexandrie né dans une famille déjà chrétienne, est particulièrement bien informé sur les juifs et leurs pratiques et mène une réflexion concernant leur rapports avec l'Église :

Ἔστωσαν δὲ τινες καὶ τὸν Ἰησοῦν ἀποδεχόμενοι ὡς παρὰ τοῦτο Χριστιανοὶ εἶναι ἀγχοῦντες, ἔτι δὲ καὶ κατὰ τὸν Ἰουδαίων νόμον ὡς τὰ Ἰουδαίων πλήθῃ βιοῦν θέλοντες.

Admettons enfin que certains acceptent Jésus, et c'est pour cela qu'ils se vantent d'être chrétiens, mais ils veulent vivre selon la loi des juifs comme la foule des juifs<sup>452</sup>.

Origène prend déjà acte de ce que les Ébionites dénigrent Paul de Tarse et rejettent ses lettres<sup>453</sup>. En revanche, dans l'esprit de Jérôme, lequel écrit en 404, les communautés judéo-chrétiennes paraissent franchement en contradiction avec les cadres ecclésiologiques

449M.-F. BASLEZ, 2004 : 17.

450M.-F. BASLEZ, 2004 : 17.

451H.-I. MARROU 1977 : 75 ; P. MATTEI, 2008 : 74-79.

452ORIGÈNE, *Πρὸς τὸν Κέλσον λόγον*, V, 61.

453ORIGÈNE, *Ὀμιλία, Homélie sur Jérémie*, XIX, 12 et *Πρὸς τὸν Κέλσον λόγον*, V, 65.

chrétiens :

*Quid dicam de Hebionitis, qui Christianos esse se simulant ? Vsque hodie per totas Orientis synagogas inter Iudaeos haeresis est, quae dicitur Minaeorum, et a Pharisaeis huc usque damnatur : quos uulgo « Nazaraeos » nuncupant, qui credunt in Christum Filium Dei, natum de Maria uirgine, et eum dicunt esse, qui sub Pontio Pilato passus est, et resurrexit, in quem et nos credimus : sed dum uolunt et Iudaei esse et Christiani, nec Iudaei sunt, nec Christiani.*

Que dirais-je des Ébionites, qui feignent d'être chrétiens ? Jusqu'à aujourd'hui, dans toutes les Synagogues de l'Orient, il y a chez les juifs une secte, dite des *Minim* et qui est jusqu'ici condamnée par les pharisiens ; on les appelle couramment « Nazaréens » ; ils croient au Christ, fils de Dieu, né de la Vierge Marie, et c'est celui, disent-ils, qui, sous Ponce Pilate, a souffert et est ressuscité ; en lui nous aussi nous croyons ; mais, tandis qu'ils veulent être à la fois juifs et chrétiens, ils ne sont ni juifs ni chrétiens<sup>454</sup>. (*Ep.* CXII, 13)

Le moine de Bethléem rejette dans ces lignes les judéo-chrétiens qui partagent totalement la foi chrétienne, pour la simple raison qu'ils respectent également les observances juives, mais peut-être arrive-t-il à sa conclusion lapidaire - ces fidèles ne sont ni juifs ni chrétiens -, entre autres raisons, parce que les Ébionites refusent les écrits pauliniens<sup>455</sup>. À la même époque, en Orient, les fêtes juives exercent encore, par l'éclat de leur liturgie, une réelle attirance sur les membres des Églises et le prestige de la fête de Pâque, en particulier, est tel que Jean Chrysostome se fait un devoir d'en combattre les admirateurs chrétiens avec une violence non dissimulée<sup>456</sup>. En Asie Mineure, au IV<sup>e</sup> siècle, le témoignage des Pères de l'Église et les canons des premiers conciles confirment ainsi que, jusqu'à cette date, les chrétiens assistaient à des fêtes juives et qu'il y avait des mariages mixtes ; les sources talmudiques l'attestent aussi pour la Palestine. Les judéo-chrétiens sont donc devenus au fil du temps un mouvement totalement marginal, assimilé par les tenants de l'Église officielle aux autres sectes hétérodoxes. Pris entre plusieurs feux - le judaïsme réprimé qui les accuse de trahison, les Romains qui les persécutent au même titre que les autres juifs, et les chrétiens d'origine païenne qui n'admettent plus leur volonté de respect de la Loi juive - les chrétiens d'origine juive se font de plus en plus rares<sup>457</sup>. L'Église et la Synagogue éprouvent rapidement le besoin d'une réciproque différenciation, besoin qui se fera sentir au-delà des limites du IV<sup>e</sup> siècle. La question de l'identité religieuse dans l'Antiquité est finalement peu abordée par la recherche et demeure souvent délicate à circonscrire. Dans le processus de définition de soi, la question des interactions avec l'autre est, quoi qu'il en soit, fondamentale<sup>458</sup>. En fait, les identités

454 Trad. pers.

455 Irénée n'a pas de connaissance directe de l'Ébionisme. Il ne distingue pas entre ceux qui reconnaissent la divinité du Christ et ceux qui la nient, mais son témoignage éclaire ce qui était reproché à ce courant judéo-chrétien. IRÉNÉE DE LYON, *AH*, I, 26, 2 : « Ceux qu'on appelle Ébionites admettent que le monde a été fait par le vrai Dieu, mais, pour ce qui concerne le Seigneur, ils professent les mêmes opinions que Cérinthe et Carpocrate. Il n'utilisent que l'Évangile de Matthieu, rejettent l'apôtre Paul qu'ils accusent d'apostasie à l'égard de la Loi. Ils s'appliquent à commenter les prophéties avec une minutie excessive. Ils pratiquent la circoncision et persévèrent dans les coutumes légales et dans les pratiques juives, au point d'aller jusqu'à adorer Jérusalem, comme étant la maison de Dieu. »

456 JEAN CHRYSOSTOME, *Λόγοι κατὰ Ἰουδαίων*, II. La difficile fixation de la date de Pâques provoque de très nombreuses difficultés, jusqu'à la décision de principe adoptée au concile de Nicée, en 325, mais contestée encore par la suite. Parmi les mobiles de l'Église, le désir d'éviter le synchronisme entre la fête chrétienne et la fête juive et de souligner ainsi son autonomie en regard de la Synagogue.

457 S.-C. MIMOUNI, 2004 : 53.

458 Dès les premières expansions géographiques, les Romains entrent en relation avec d'autres peuples, d'autres mœurs, d'autres cultures et d'autres croyances. Confrontés au problème des relations entre groupes, ils doivent rapidement s'interroger sur la place et le rôle qui leur incombent à l'intérieur de ce réseau interactionnel, d'autant plus que l'impérialisme romain s'apprête à assujettir à son autorité un vaste territoire et de nombreux peuples. Dans une autre mesure, dès les premiers pas du christianisme, les chrétiens sont à leur tour appelés à

récioproques s'expriment tant dans les mentalités, les comportements que la religion, le politique et le langage car, à cette époque, le politique, le social et le religieux sont intimement liés.

M. Simon et, à sa suite, L. V. Rutgers insistent sur le fait que les juifs ne s'auto-définissent pas en réaction à l'émergence d'une nouvelle religion mais plutôt que la tendance des juifs à manifester leur existence est déjà amorcée et s'accroît simplement avec l'accession au pouvoir du christianisme<sup>459</sup>. On l'a vu, la conclusion des rabbins et de la communauté juive, établissant le christianisme comme une religion à part et définissant les chrétiens comme non-juifs, est en réalité indissociable des lois et traditions régissant le statut personnel dans la communauté juive, pour les juifs de naissance ou les prosélytes. Or, ces lois, comme le rappelle L. H. Schiffman, connaissent déjà une pleine application au moment de la naissance du christianisme<sup>460</sup>. Au delà de la nécessité d'un criblage destiné à assurer la cohésion et, par là même, la survie du groupe, en certaines circonstances, la communauté juive ne rejette pas en bloc la communauté chrétienne, et tente au contraire de se tenir en relation avec elle pour l'amener à se convertir à ses croyances ; réciproquement, la communauté chrétienne fait de même. Cependant, à côté de la conversion, les tendances générales de l'interaction judéo-chrétienne demeurent la polémique et la violence.

## 2.2. Le IV<sup>e</sup> siècle, une période de tensions entre juifs et chrétiens

### 2.2.1. Jérôme dans l'anti-judaïsme du IV<sup>e</sup> siècle

Si les pratiques culturelles se confondent encore à date tardive, les divergences dogmatiques donnent lieu très tôt à des passes d'armes entre les Pères de l'Église et les savants de la Synagogue. Dès après 150, le dialogue et l'opposition rhétorique peuvent de la sorte glisser vers la polémique et l'on voit des apologistes chrétiens mettre toute leur industrie à réfuter les positions du judaïsme pharisien<sup>461</sup>. Aristide d'Athènes (ca 123 après J.-C.), dans son *Ἀπολογία* à l'empereur Hadrien, s'en prend aux juifs, comme aux Barbares et aux Grecs. Le *Πρὸς Τρόφωνα Διάλογος* de Justin est le premier texte polémique contre le judaïsme rédigé en grec qui ait été presque entièrement conservé. La plus ancienne polémique anti-juive rédigée en langue latine est l'*Aduersus Iudaeos* de Tertullien (ca. 200 après J.-C.) ; elle discute de la validité de la Loi, du messianisme de Jésus de Nazareth et désigne les nations christianisées comme le nouveau peuple de Dieu. À la fin du II<sup>e</sup> siècle, les *Aduersus Iudaeos* de Tertullien et

---

interagir avec d'autres groupes : d'abord les juifs, puis les Grecs et les Romains. Ces relations reposent inévitablement sur la question identitaire puisqu'un groupe ne peut exister sans une certaine définition de lui-même.

459M. SIMON, 1948 : 277-431 et L. V. RUTGERS 2009 : 20.

460L. H. SCHIFFMAN, 2003 : 13-14.

461La prudence s'impose quant au rapport entre les textes littéraires et les dynamiques d'interaction entre juifs et chrétiens pendant l'Antiquité tardive. En d'autres termes, il ne faut pas tirer hâtivement de ces textes de polémique anti-juive des éléments visant à reconstituer le contexte dans lequel ils ont été écrits.

du Pseudo-Cyprien<sup>462</sup>, ou encore l'*Épître à Diogène* de Méliton de Sardes, témoignent donc de controverses publiques ; c'est également ce que l'on constate dans l'œuvre de l'un des grands modèles de Jérôme, Origène. Celui-ci, dans le *Πρὸς τὸν Κέλσου λόγον*, prend d'une certaine manière la défense du judaïsme tout en réfutant l'ensemble des arguments anti-chrétiens. Par la suite, lorsque le christianisme obtient un statut légal avec l'édit de tolérance de Galère en 311, se développent de surcroît les thèmes d'un antisémitisme plus systématique et d'ordre résolument théologique<sup>463</sup>. Les écrits de la période dite « patristique », qui se situe entre le II<sup>e</sup> et le VIII<sup>e</sup> siècle, rédigés en grec, en syriaque ou en latin, contiennent nombre de polémiques avec le judaïsme ainsi qu'avec tous les mouvements religieux issus de l'ancienne foi d'Israël après la chute du Temple, tels les « hérésies », les gnosés diverses, puis le manichéisme. Essentiellement polémique dans sa tonalité, l'anti-judaïsme chrétien vise avant tout le judaïsme rabbinique et son approche littérale des Écritures. Aussi la stratégie des traités anti-juifs est-elle toujours identique : les auteurs partent de témoignages scripturaires et en donnent une exégèse allégorique - méthode d'exégèse qui est par ailleurs d'origine juive. Les principaux arguments se retrouvent également dans la plupart des traités : le rejet d'Israël suivi de l'avènement de l'Église des nations, l'abrogation de la Loi juive, les preuves christologiques<sup>464</sup>. Les polémiques concernent de fait différents aspects : outre les prises de position sur les observances et sur la messianité de Jésus de Nazareth, le conflit porte sur le rôle d'Israël. Pour les auteurs chrétiens, Israël a perdu l'héritage promis par Dieu aux descendants d'Abraham en n'ayant pas su reconnaître le Messie. La dispute sur l'héritage de la promesse divine à Abraham est en particulier promise à un long débat et, dans le *Πρὸς Τρύφωνα Διάλογος*, Justin de Naplouse n'est que le premier à affirmer que le *Verus Israel* est constitué de ceux qui suivent la nouvelle Alliance. La littérature patristique poursuit ensuite le développement des thèmes du nouvel et véritable Israël, et plaide pour l'abrogation des observances rituelles de la Loi. Toutes ces discussions et affirmations dogmatiques se fondent en fait sur l'Écriture en se distinguant de l'interprétation juive. Pour sa part, celle-ci n'est pas sans réponse, affirmant dans les textes du Talmud l'éternité et la prééminence de la Loi dans ses moindres observances, rappelant l'amour de Dieu pour Israël et refusant de reconnaître Jésus de Nazareth comme le Messie.

Revenons à présent sur l'un des enjeux majeurs de la confrontation du christianisme avec le judaïsme, parce qu'il détermine pour une bonne part la direction prise par les travaux de Jérôme : l'interprétation de l'AT et sa lecture par l'Église. Cette partie de l'Écriture sainte, consignée par écrit, demeure pour les chrétiens une parole inspirée, statut découlant de la certitude qu'Augustin d'Hippone exprime et explicite de la sorte :

*In Vetere Nouum Testamentum latet et in Nouo Vetus patet.*

462Cyprien de Carthage (milieu du III<sup>e</sup> siècle), à qui on attribue à tort plusieurs autres textes polémiques contre le judaïsme, reste cependant l'auteur d'un catalogue d'arguments à opposer aux juifs dans une dispute.

463Il est au demeurant significatif que Jérôme ait, dans l'Église catholique, le titre de « Docteur ». Effectivement, un « Docteur de l'Église » est un baptisé, homme ou femme, dont l'autorité exceptionnelle dans le domaine de la théologie est reconnue : *eminens doctrina*. C'est donc dans le développement de la doctrine chrétienne que leurs écrits et leur enseignement revêtent un poids et une influence à la fois importants et durables. Le titre a été officiellement créé en 1295 pour conférer une dignité particulière à quatre Pères de l'Église latine, Augustin d'Hippone, Ambroise de Milan, Jérôme de Stridon et Grégoire I<sup>er</sup> dit Grégoire le Grand. L'idée consistait en fait à élever leur célébration et commémoration liturgique au rang de celles des apôtres et évangélistes.

464B. POUDERON, dans S. MORLET ; O. MUNNICH ; B. POUDERON (éd.), 2013 : 67-68 ; P. LANFRANCHI, dans S. MORLET ; O. MUNNICH ; B. POUDERON (éd.), 2013 : 234.



Le Nouveau Testament est caché dans l'Ancien, et l'Ancien est dévoilé par le Nouveau<sup>465</sup>.

Depuis les origines de l'Église, les auteurs s'attachent à démontrer que les deux Testaments se répondent en s'entrecroisant. Origène, en particulier, place les Écritures au centre des débats entre juifs et chrétiens. Selon lui, la vision chrétienne pénètre mieux la vérité de l'héritage juif que le judaïsme ne pourra jamais espérer le faire. Là réside la raison d'être même de la lecture allégorique, puisqu'il s'agit de donner à voir le dépassement par le christianisme des vérités du judaïsme dans une vérité d'ordre supérieur. Dans cette optique, c'est également le christianisme qui assure la sauvegarde de cet héritage. Toutefois, la religion juive n'est pas appelée à demeurer en l'état et sa méconnaissance de la vérité prêchée par le Christ l'entraîne, selon Origène, à l'auto-perversion. Aussi l'auteur regarde-t-il avec pitié ces juifs qui, s'ils respectent leurs lois et leurs rituels avec un soin constant, ne sont guère conscients de leur propre échec<sup>466</sup>. Effectivement, on ne saurait encore les considérer comme de vrais juifs car, comme le rappelle J. S. O'Leary :

« Israel » means « one who sees God » ; the Jews do not see Christ<sup>467</sup>.

Ce sont donc les chrétiens qui sont devenus, par leur reconnaissance en Jésus de Nazareth du Messie d'Israël, les vrais juifs<sup>468</sup>. Même les juifs vivant avant l'époque du Christ ne sont pas épargnés par la critique d'Origène, qui leur reproche d'avoir déjà versé dans un littéralisme obtus et interdisant une vision d'ensemble des écrits prophétiques, dans lesquels est annoncé et caractérisé le Messie<sup>469</sup>. Nous nous proposons pour lors de cerner au mieux la position de notre auteur dans un paysage religieux tributaire des tensions et échanges culturels et culturels qui l'ont façonné au cours des premiers siècles d'existence de l'Église.

D'emblée, de par sa nature même, on s'attend à ce que la *Correspondance* livre une sorte d'instantané « historique » des relations entre les communautés juives et chrétiennes du IV<sup>e</sup> siècle. Or, un tel aspect demeure anecdotique dans les lettres écrites par le moine de Bethléem, puisque, excepté une mise en scène de la clandestinité dans laquelle se déroulent les enseignements de langue hébraïque, Jérôme ne fait pas état des rapports concrets entretenus en Palestine par les tenants de deux religions. Les références aux juifs de Terre Sainte ne donnent pas d'aperçu général des conditions de leur vie sociale, politique, culturelle et religieuse, si ce n'est qu'elles mettent occasionnellement l'accent, comme on l'a vu, sur les judéo-chrétiens et leur attente messianique. On ne trouve guère, en outre, de parties narratives attestant une réelle présence religieuse des juifs en Palestine, ni de traces d'une quelconque correspondance entretenue par l'auteur avec ses informateurs hébreux. En ce sens les lettres hiéronymiennes ne permettent pas de reconstituer la voix de l'altérité juive en croisant le versant documentaire de la littérature épistolaire avec la part de dialogues *Adversus Iudaeos* qu'elle recèle, comme il serait possible de le faire à partir d'autres sources ; par exemple, les lettres d'Ambroise de Milan.

465 AUGUSTIN, *Quaestiones in Heptateuchum*, 2, 73.

466 ORIGÈNE, *Hom. Luc.*, V, 3.

467 J. S. O'LEARY dans G. DORIVAL et A. LE BOULLUEC (éd.) 1995 : 373.

468 Une telle attitude n'est pas sans générer certains paradoxes, comme le relève J. S. O'Leary : « Ironically this universal community, seen as the true Israel, is marked by particular cultural traits. For a Jew to fit in, he would have to become a Greek, substituting a cult of logos and spirit for the existential dynamics of torah righteousness » (J. S. O'LEARY dans G. DORIVAL et A. LE BOULLUEC (éd.) 1995 : 375). Ces paradoxes découlent de l'accaparement de la nouvelle religion par les fidèles issus des nations, devenus majoritaires.

469 ORIGÈNE, *Hom. Lev.* VI, 1 et *Hom. Ex.* VII, 1-2.

En revanche, au cœur de la conjoncture polémique du IV<sup>e</sup> siècle, l'épistolier se prononce sur les rapports théologiques, ou plutôt sur l'absence de rapports théologiques, existant selon lui entre les deux camps. Il jette sans équivoque l'anathème sur l'ensemble de la communauté juive, à travers, notamment, l'interlocuteur fictif qu'il donne pour destinataire à ses propos épistolaires et tire par là même l'écriture du côté des dialogues *Aduersos Iudaeos*<sup>470</sup> :

*Ob quod, inquam, facinus, et tam execrabile scelus auertit a te oculos suos ? Ignoras ? Memento uocis parentuum tuum : « Sanguis eius super nos, et super filios nostros ! »*

Pour quel méfait, dis-je, pour quel crime si exécrationnable détourne-t-il [Dieu] de toi les yeux ? L'ignores-tu ? Souviens-toi du cri de tes pères : « Que son sang retombe sur nous et nos enfants ! »<sup>471</sup> (*Ep. CXXIX*, 7)

Parce qu'ils ont fait mourir celui dont ils refusaient la messianité pourtant authentique, les juifs apparaissent, dans le *Commentarius in Isaiam Prophetam*, comme les blasphémateurs par excellence, qui bafouent le nom du Christ et celui de ses fidèles : dans les synagogues, ils prononcent des blasphèmes de jour comme de nuit, leurs mains sont souillées du sang du Sauveur, et ils profèrent des malédictions contre ceux qu'ils appellent « nazaréens »<sup>472</sup>. Une telle caractérisation de l'adversaire juif prend place dans le contexte plus vaste des représentations littéraires liées à la polémique contre la Synagogue. L. V. Rutgers souligne ainsi avec raison que les juifs apparaissant dans les traités des auteurs chrétiens des premiers siècles sont à la fois le produit de leur imagination et la représentation des juifs existant dans la réalité<sup>473</sup>. Pour pouvoir continuer à se définir dans une visée sécessionniste, le christianisme, qui a gagné en puissance politique dans le monde romain, a en effet besoin de réinventer la réalité juive à travers des mythes et de la mettre en application. Récemment, des chercheurs ont commencé à privilégier, dans leurs travaux, la dimension textuelle de l'interaction entre juifs et chrétiens<sup>474</sup>. Ils se sont penchés essentiellement sur l'étude de la littérature chrétienne anti-juive et des réactions juives à cette littérature dans les écrits rabbiniques. Le débat est centré sur la même question : « réalité ou rhétorique ? »<sup>475</sup> En d'autres termes l'anti-judaïsme chrétien reflète-t-il un conflit existant entre juifs et chrétiens dans les cités de l'Empire romain, ou est-ce simplement l'expression d'un discours théologique à l'intérieur du christianisme ?

Dans le cas précis de l'*Ep. CXXIX* et du *Commentarius in Isaiam Prophetam*, nous pouvons apporter des éléments de réponse par un rapprochement avec d'autres écrits faisant appel à un contexte général commun. On trouve en fait des passages similaires, au II<sup>e</sup> siècle déjà, chez Origène, qui accuse les juifs de blasphémer et de maudire Jésus de Nazareth. De même, au milieu du II<sup>e</sup> siècle, Justin Martyr, qui est originaire de Samarie, fait, à plusieurs reprises, référence à la malédiction des chrétiens dans la synagogue, dans le *Πρὸς Τρόφωνα Διάλογος* :

470Le glissement de l'écriture épistolaire au réquisitoire est d'autant plus aisé que les dialogues *aduersos Iudaeos* ne forment pas une catégorie littéraire homogène : la forme en est flottante et les œuvres peuvent occasionnellement emprunter à d'autres traditions polémiques (S. MORLET, dans S. MORLET ; O. MUNNICH ; B. POUDERON [éd.], 2013 : 33-35).

471Trad. pers.

472*Commentarius in Isaiam Prophetam*, IV, 11.

473L. V. RUTGERS, 2009 : 79. Cf. aussi P. LANFRANCHI, dans S. MORLET ; O. MUNNICH ; B. POUDERON (éd.), 2013 : 236.

474P. LANFRANCHI, dans P. LANFRANCHI et J. VERHEYDEN (éd.), 2013 : 213.

475Quelques tentatives pour surmonter cette dichotomie ont été faites (par exemple par A. S. JACOBS, 2004), mais celles-ci ont besoin d'être vérifiées.

Ἀπεκτείνετε γὰρ τὸν δίκαιον καὶ πρὸ αὐτοῦ προφήτας αὐτοῦ· καὶ νῦν τοὺς ἐλπίζοντας ἐπ' αὐτὸν [...] ὀθετεῖτε καί, ὅσον ἐρ' ὑμῖν, ἀτιμάζετε, καταρώμενοι ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν τοὺς πιστεύοντας ἐπὶ τὸν Χριστόν.

Vous avez tué le juste [Jésus] et ses prophètes avant lui, et maintenant vous [...] déshonorez ceux qui ont placé en lui tous leurs espoirs, et en Dieu tout-puissant, créateur de l'univers qui l'a envoyé, en maudissant dans votre synagogue ceux qui ont foi dans le Christ<sup>476</sup>.

De tels passages semblent être, en réalité, le reflet polémique de la récitation de la *Birkat-ha-minim*, dont nous avons parlé plus haut, dans les synagogues de Palestine. Si pour Épiphane, la prière en question renvoie à une secte chrétienne judaïsante, celle des Nazoréens, Jérôme comprend que le terme fait référence aux chrétiens en général<sup>477</sup>. Ce que notre auteur affirme, par conséquent, c'est que les chrétiens sont maudits avec les *Minim* dans les Synagogues de son époque<sup>478</sup>. En conséquence, l'image du juif blasphémateur qui se dégage de l'*Ep. CXXIX* et du *Commentarius in Isaiam Prophetam* relève bien de la réaction à des *realia* précis, au delà de la reconstruction littéraire par caractérisation généralisante et polémique.

Dans cette élaboration de la figure antagoniste du *Iudaeus*, Jérôme n'exploite pas le lexique de la maladie et de l'impureté par ailleurs en usage dans les textes de polémique anti-juive. Se conformant à l'air du temps, sa réécriture se concentre sur d'autres points de la caricature du « juif imaginaire » véhiculée, à partir du III<sup>e</sup> siècle avant notre ère, dans les écrits des intellectuels alexandrins, où se trouvent les stéréotypes de l'impureté, de la non-sociabilité, du meurtre rituel<sup>479</sup>. Malgré tout, on peut appliquer à la *Correspondance* les conclusions du colloque international de Louvain de 2013, qui, de son analyse du champ sémantique relatif au dégoût, déduit que l'usage des émotions contribue largement à la construction du discours polémique dans la littérature chrétienne anti-juive<sup>480</sup>. Dans son troisième et dernier chapitre, L. V. Rutgers met pour sa part en lumière l'invention par les premiers auteurs chrétiens de la figure de la Synagogue comme antagoniste essentiel de l'Église. Son étude de l'évolution des termes *Synagoga* et *Ecclesia* et de leurs signifiés révèle ainsi l'existence d'un schéma faisant de l'assemblée des juifs le repoussoir de toutes les valeurs voulues comme constitutives de l'Église, ce qui aboutit, en poussant cette logique dans ses dernières conséquences, à ériger la

476JUSTIN, *Πρὸς Τρύφωνα Διάλογος*, XVI, 4.

477Concernant sa connaissance des courants religieux, des grands maîtres et des institutions hébraïques, D. Brown note : « Jerome's knowledge of the sect of the Nazoraens and their beliefs is small » (D. BROWN, 1992, p. 191). Pourtant, les passages cités prouveraient, selon L. H. Schiffman, que certaines versions de la bénédiction, récitées déjà au milieu du II<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne, font explicitement référence aux chrétiens, comme le pense Jérôme (L. H. SCHIFFMAN, 2003 : 13-14).

478L'écart de compréhension de ces mots hébreux s'explique en fait par l'évolution du statut des judéo-chrétiens, tel que nous le décrivons plus haut. En effet, initialement, la bénédiction devait avoir pour résultat d'éviter que les *Minim* ne servent d'officiants dans les synagogues. Or une telle bénédiction ne pouvait être dirigée que contre des juifs qui, malgré leurs croyances chrétiennes, se retrouvaient vraisemblablement à la synagogue. Les chrétiens issus des nations n'allaient effectivement pas à la synagogue, de même qu'ils n'auraient jamais été appelés à officier en tant que chantre. Comme personne n'aurait accepté de prier pour sa propre destruction, l'instauration d'une telle bénédiction devait amener en définitive l'exclusion des *Minim* de la synagogue. Une fois accomplie la séparation des chrétiens juifs d'avec la synagogue, la prière est ensuite retenue en tant que malédiction générale des ennemis d'Israël en vue de leur destruction. C'est alors que le terme *Nosrim* y a été ajouté (L. H. SCHIFFMAN, 2003 : 22).

479M.-F. BASLEZ, 2004 : 17.

480P. LANFRANCHI, dans P. LANFRANCHI et J. VERHEYDEN (éd.), 2013 : 213.

Synagogue en entité du mal, la *Synagoga Satanae*<sup>481</sup>.

La prédication chrétienne du IV<sup>e</sup> siècle connaît à cet égard un durcissement certain par rapport à celle des siècles précédents, dans la mesure où elle constitue bien souvent un appel à la haine et au mépris des juifs, et ce, même en tenant compte des circonstances locales et du langage de l'époque. Tandis que chez Justin, il est permis d'entrevoir un espoir de convertir l'autre, qui donne un tour relativement respectueux au dialogue, en dépit de l'intransigeance avec laquelle les positions sont défendues, il n'y a plus rien de tel dans les homélies prononcées par Jean Chrysostome contre les juifs. Dans un sermon destiné aux catéchumènes, Augustin écrit de son côté, en rapprochant l'étymologie de *Iudaei* de celle de Judas :

*Cuius populi [Iudaici], Iudas figuram gerabat.*

Judas est la figure du peuple juif<sup>482</sup>.

Ailleurs, il insiste à son tour sur le crime blasphématoire commis par cette communauté à l'encontre du Christ. Décrivant avec force détails la fin de Jésus de Nazareth, il énumère les actes de violence auxquels se sont livrés sur sa personne les juifs : ces derniers ont usé de force contre le Sauveur, l'ont ligoté, couronné d'épines, souillé de leurs crachats, flagellé, accablé d'outrages, suspendu au bois, blessé de leurs lances<sup>483</sup>. De même, Lactance résume l'histoire de la Passion en écrivant :

*Extremis temporibus Tiberii Caesaris [...] dominus noster Iesus Christus a Iudaeis cruciatus est.*

À la fin du règne de Tibère [...] notre Seigneur Jésus-Christ fut crucifié par les juifs<sup>484</sup>.

Le IV<sup>e</sup> siècle correspond donc à l'époque de la plupart des textes où transparaît l'antisémitisme ecclésiastique ; c'est à ce moment que les tendances les moins favorables aux juifs se figent en un corps de doctrines hostiles, alimenté par les incidents et les rancœurs nés de la rivalité judéo-chrétienne. Dans une lettre pastorale, *De cibis Iudaicis*, l'évêque Novatien recommande aux chrétiens de ne pas observer les lois juives de l'alimentation. Si, dans sa *Εὐαγγελικὴ προπαρασκευὴ* (entre 312 et 322), Eusèbe de Césarée s'en prend surtout au polythéisme face auquel il défend la théologie juive, dans son *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, il tente de montrer que les juifs, après avoir comploté contre Jésus, ont subi une série de revers qui

481 Par exemple, Bar Hanina, le maître qui initie Jérôme à l'hébreu, est traité par Rufin d'Aquilée de [*magister*] de *Synagoga Satanae* (RUFIN, *Apologia in sanctum Hieronymum*, II, 12). Cette attaque littéraire de la Synagogue se double, dans l'Antiquité tardive, d'attaques physiques des synagogues. La fin du IV<sup>e</sup> et le début du V<sup>e</sup> siècle voient la destruction et la transformation de synagogues en églises, comme le rapportent diverses sources, littéraires - homilétique, hagiographie, historiographie ecclésiastique -, juridiques, épigraphiques et archéologiques. P. Lanfranchi souligne, conséquemment, le rôle joué par la destruction dans les différents genres littéraires : la violence est culturellement codifiée et représentée selon des modèles narratifs partagés par le public auquel le récit est adressé. Au-delà des τόποι et des motifs littéraires, il est donc souvent possible de repérer dans les sources les éléments sociaux et politiques - aussi bien au niveau impérial qu'au niveau local -, qui entrent en jeu dans les épisodes de violence. Après avoir souligné l'importance d'une distinction entre les différents auteurs des destructions - pouvoir impérial, autorités ecclésiastiques, martyrs, moines, etc. - et les différentes parties de l'Empire qui en sont le théâtre, P. Lanfranchi aboutit à la reconstitution d'une sorte de géographie du conflit religieux, mettant en relation la destruction des synagogues avec d'autres cibles de la violence religieuse - sanctuaires païens, églises appartenant aux courants hérétiques (P. LANFRANCHI : 2014 : 212).

482 AUGUSTIN, *Sermones*, 46, II, 23 et *In Psalmos*, 108.

483 AUGUSTIN, *De Symbolo*, XV.

484 LACTANCE, *De Mortibus persecutorum*, II, 1.

relèvent d'un châtement céleste. Les textes les plus violents sont l'œuvre d'Aphraate, Ephrem, Augustin, Jean Chrysostome et Ambroise. Jean Chrysostome rédige en particulier huit sermons violemment polémiques contre le judaïsme alors qu'il se trouve à Antioche. Afin de stigmatiser l'attraction exercée par le judaïsme sur les chrétiens et tenter de restreindre leur participation aux fêtes juives ainsi que l'adoption de certaines de leurs pratiques, il n'hésite pas à affirmer :

Μᾶλλον δὲ οὐχὶ πορνεῖον καὶ θέατρον μόνον ἐστὶν ἡ συναγωγὴ, ἀλλὰ καὶ σπήλαιον ληστῶν, καὶ καταγώγιον θηρίων.

La synagogue n'est pas seulement une maison de prostitution et une scène de théâtre, mais aussi un repaire de voleurs et un refuge pour bêtes sauvages<sup>485</sup>.

Et soutient que les juifs n'ont pas la notion des questions sacrées et ne prévalent guère sur le moutons et les truies, menant une vie débauchée et gloutonne.

Ambroise (339-397), évêque de Milan, violemment anti-juif dans ses œuvres, joint, pour sa part, l'acte à l'écrit. Il justifie ainsi la destruction d'une synagogue et fait grief à l'empereur romain d'avoir bridé la détermination des chrétiens contre ceux qu'il stigmatise comme des ennemis du Christ et de l'État. De la même façon, Cyrille (ca 376-444), patriarche d'Alexandrie, incite la population à s'attaquer aux juifs et va jusqu'à provoquer leur expulsion, en 415, de ce grand centre du judaïsme hellénique. Augustin n'a pas de contacts directs avec les juifs, ce qui ne l'empêche pourtant pas de déclarer, dans un sermon, que si Dieu ne les a pas anéantis pour leur responsabilité dans la mort de Jésus de Nazareth, c'est uniquement pour porter témoignage de la vérité du christianisme, assertion qui joue un rôle prépondérant dans l'attitude de l'Église à l'égard des juifs, tout au long du Moyen Âge. Ces Pères visent à occulter les racines juives du christianisme, préférant n'évoquer que ses sources grecques et utilisant les ressources de la philosophie traditionnelle<sup>486</sup>. Bien plus, ce sont leurs écrits qui forgent en grande partie le mythe du « déicide » et l'ancrent pour longtemps dans la pensée chrétienne. L'accent est mis sur Matthieu 27 : 25, interprété comme une malédiction définitive à l'encontre du Peuple élu, et la politique du divorce prend désormais le pas sur la conception paulinienne, qui, sans être ouvertement reniée, tend à passer à l'arrière-plan. C'est ainsi qu'Eusèbe entreprend, non sans triomphalisme, de faire le récit des « misères qui ont accablé les juifs en raison de l'attentat qu'ils avaient commis contre le Sauveur »<sup>487</sup>.

### ***2.2.2. Les représentations du juif dans la Correspondance et la figure du déicide***

L'image du déicide est présente en filigrane dans la *Correspondance*, innervant certaines lignes qui proclament sans ambages la haine des Hébreux :

*Vsque hodie enim persequuntur Dominum nostrum Iesum Christum in Synagogis Satanae.*

485 JEAN CHRYSOSTOME, *Adversus Iudaeos*, I.

486 G. WIGODER et S.-A. GOLDBERG (dir.), 1996 : 781-782.

487 EUSÈBE, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, I, I. Cf. II, VI ; III, VI, etc.

Car aujourd'hui encore, ils persécutent notre Seigneur Jésus-Christ « dans les Synagogues de Satan »<sup>488</sup>. (Ep. LXXXIV, 3)

Le divorce, irrévocable, se cristallise autour du sang du Christ qui retombe, selon les Évangiles, sur la tête des juifs réclamant la condamnation du Christ ; et Jérôme de préférer l'anathème à l'encontre de leurs descendants définitivement marqués d'infamie à ses yeux : *ignominia gentis inimicae*<sup>489</sup>. En effet, les juifs réfractaires au message du NT sont relégués explicitement dans l'Ep. CXXIX au rang d'assassins du Dieu incarné, et l'auteur tend à identifier à l'authentique Israël les chrétiens seuls, réinvestissant à leur profit exclusif les promesses divines faites à Abraham et à ses descendants. Cette position procède de la « théorie de la substitution », énoncée IV<sup>e</sup> siècle par l'évêque arien Eusèbe de Césarée, qui tente d'éclairer le mystère d'Israël à la lumière de la situation historique du moment, puisque ce siècle correspond à la période où l'Église, en plein essor, dialogue et débat avec une religion sentie comme distincte, le judaïsme. En fait, la position de notre auteur s'inscrit une fois de plus dans la lignée de celle d'Origène. À une époque où l'Église fait des efforts conscients pour mettre à distance, sur le plan dogmatique, son origine juive, Jérôme s'inscrit dans une démarche double de retour aux sources, tout d'abord en remontant à la Bible hébraïque, mais encore en cherchant un appui exégétique dans des sources hébraïques ordinairement utilisées par les savants juifs. Notre auteur occupe une place assez singulière parmi les théologiens de son temps. Si son œuvre réfute les arguments du judaïsme, il n'adopte cependant pas la violence systématique de ses pairs. Aussi ses efforts ne sont-ils pas unanimement appréciés des coreligionnaires de Jérôme, qui voit ses traductions accusées de refléter une collusion avec la Synagogue :

*Verum quid stultus ego sanctos enumero Christianos uiros ? Non propter istos dicit, quia ipsi nos docuimus, sed quia Barrabam eius de Synagoga magistrum non suscepimus. [...] Ignosce mihi pro hoc quod malui ante imperitus et indoctus uideri, quam Barrabae discipulus dici. Proposito etiam Christo simul et Barraba, ego quasi imperitus Christum elegi. Tu, ut uideo, cum illis clamas qui dicunt : « Non hunc sed Barrabam » (Ioan. 18. 40).*

Mais pourquoi énumérer stupidement ces saints hommes du Christ ? Ce n'est pas en songeant à eux qu'il nous accuse : nous sommes autodidacte et nous n'avons pas soutenu la cause de Barrabas, son maître issu de la Synagogue. [...] Pardonne-moi d'avoir préféré passer pour un ignorant et un inculte que pour un disciple de Barrabas. Le Christ ou Barrabas ? Moi, comme un ignorant, j'ai choisi le Christ. Mais, toi, à ce que je vois, tu as crié avec ceux qui disaient : « Pas lui mais Barrabas (Jn 18 : 40) »<sup>490</sup>.

À ses ennemis, qui tirent bien souvent argument de ses rapports avec les juifs pour le discréditer, Jérôme s'oppose généralement en demandant comment la fidélité à l'Église peut se trouver menacée simplement parce que le lecteur est informé des différentes façons dont un verset est interprété par les juifs<sup>491</sup>. *A contrario* notre auteur est suspect aux yeux des Hébreux et l'opposition entre l'Église et la Synagogue marque profondément la pédagogie de la langue vétérotestamentaire. Si le maître consulté par Jérôme manifeste ainsi une telle crainte, c'est qu'il peut se voir accuser de divulguer des connaissances susceptibles de servir aux polémistes chrétiens. Par ailleurs, une défense traditionnelle déconseille, voire interdit, ce type d'enseignement en hébreu de juif à non-juif<sup>492</sup>. On touche là à l'un des rares traits

488 Trad. pers.

489 « La honte de cette race ennemie. » (Ep. CXXI, X).

490 RUFIN, *Apologia in sanctum Hieronymum*, II, 12 (trad. pers.).

491 *Apologia aduersus libros Rufini*, II, 476.

492 Le Talmud, traité Sanhédrin 59a, porte qu'un non-juif qui étudie la Torah est passible de mort. Cela ne

« historiques » - pour ne pas dire le seul - de la *Correspondance*, qui laisse entrevoir le vécu des communautés religieuses de Palestine au IV<sup>e</sup> siècle. Les lettres constituent de fait une fenêtre entrouverte sur les interactions entre intellectuels juifs et chrétiens - entrouverte seulement, car l'auteur privilégie l'évocation allusive par rapport au récit événementiel de tel ou tel entretien avec un Hébreu. Dans un contexte de tensions, le statut du savant hébraïsant chrétien campé par Jérôme ne laisse pas en réalité d'être paradoxal, parce qu'il impose sa ligne entre deux représentations opposées, présentes dans les consciences cultivées, celle de l'« anti-juif » et celle du « juif authentique ».

Pour Jérôme, un pilier idéal de l'Église est un individu cultivé, capable de puiser personnellement aux sources de la révélation et c'est en cela que son attitude illustre bien la thèse défendue par J. S. O'Leary. Dans un désir de mieux définir l'identité profonde du Romain évangélisé, notre auteur se tourne du côté des textes hébreux, porteurs, selon lui, de l'autorité sans rivale que confère l'authenticité, au risque de perdre paradoxalement cette identité en judaïsant. Or, précisément parce que l'un des grands problèmes de l'Église chrétienne des premiers siècles est de se situer face au judaïsme dont elle est issue, Jérôme pousse à l'extrême la logique origénienne. Digne successeur du mystique alexandrin, il retrouve les racines de sa foi dans le judaïsme mais, compte tenu de son environnement historico-religieux, il appartient à ces apologistes qui le combattent dans leurs œuvres comme une religion à la fois distincte et antagoniste<sup>493</sup>. De toutes ces observations, on peut conclure à la conscience aiguë qu'a notre auteur d'une émanation juive de la révélation chrétienne. Bien plus, conformément à une ambition avouée de *translatio religionis*, Jérôme se définit en tant que chrétien comme le « juif authentique »<sup>494</sup>, le Peuple élu n'ayant pu répondre à la vocation qui lui était adressée. En conséquence, la défense de notre auteur face aux attaques dont il fait l'objet de la part de ses ennemis, au premier rang desquels le moine Rufin, prend tout son sens si on la rapporte à la crainte de judaïser. En revanche, comme le souligne L.V. Rutgers, les juifs jouent clairement un rôle dans la définition de l'identité chrétienne, notamment à travers leurs représentations littéraires. Ces représentations, chargées, en tant que telles, d'une part de fiction, occupent en fait une place décisive dans les différentes stratégies mises en place par les auteurs chrétiens des premiers siècles ; car de l'idée que l'Église se fait de l'identité juive, découle l'identité chrétienne. Dans le cas de Jérôme, du fait de son statut particulier d'hébraïsant, la question traditionnelle de la récupération de l'identité juive semble plutôt se déplacer vers celle de la dépossession de l'héritage hébraïque au profit de la science scripturaire chrétienne. Ainsi donc, pour que les chrétiens puissent s'auto-définir, il faudrait, dans cette optique, que les juifs renoncent à une partie de leur culture.

### ***2.2.3. L'appropriation de l'hébreu : un but polémique clairement avoué***

Comme l'a démontré M. Simon, le judaïsme est loin d'être mortellement frappé dans son

---

signifie pas qu'on doit le tuer, mais qu'au niveau spirituel, il prend le risque de provoquer des nuisances à son âme en étudiant la Torah. Plus tard, Maïmonide, dans *Michné Torah, Hilkhot Mèlakhim*, 10, 9, tranche la question en déclarant que le non-juif n'a pas le droit d'étudier la Torah, à l'exception des Sept Lois.

493J. S. O'LEARY dans G. DORIVAL et A. LE BOULLUEC (éd.) 1995 : 378.

494*Ep.* LXXVIII, 2 et LXXVIII, 31.

expansion aux premières victoires du prosélytisme chrétien. M. Simon suggère de plus que c'est la crainte éprouvée par les évêques devant l'attrait exercé par les juifs sur les nations, voire sur les chrétiens et surtout sur les catéchumènes, qui explique les éclats oratoires et les polémiques écrites des chrétiens à l'encontre des juifs. Certains témoignages directs, comme celui de Justin, montrent que les juifs exercent parfois une sérieuse attraction sur les catéchumènes détournés par les chrétiens du polythéisme et encore chancelants dans leur foi évangélique<sup>495</sup>. Au IV<sup>e</sup> siècle la lutte est encore âpre entre les deux camps<sup>496</sup>, et c'est dans le but avoué de combattre le judaïsme, en répondant à ses attaques que Jérôme, en quête de nouveaux arguments susceptibles de légitimer le point de vue chrétien, s'approprie l'héritage hébraïque : au delà de l'intérêt pour l'exégèse rabbinique de l'époque se manifeste une autre intention, celle d'utiliser, afin de réfuter les juifs, des leçons qu'eux-mêmes reconnaissent comme authentiques, et de fournir par là des armes aux polémistes chrétiens<sup>497</sup>. Or ces armes sont loin d'être dérisoires ; elles sont même au cœur des affrontements, comme l'a bien montré S. Morlet, qui insiste sur la manière dont les différentes traductions sont utilisées aux premiers siècles de l'Église par la polémique entre juifs et chrétiens<sup>498</sup>. Jérôme entend notamment garantir ses coreligionnaires non hébraïsants contre les corruptions volontairement introduites, selon lui, dans les textes saints par la Synagogue, dont l'entreprise frauduleuse serait inspirée par la haine du Christ. Lorsque l'épistolier fait référence à des changements introduits dans les Écritures par la Synagogue, il pense aux Hébreux en général et à Aquila en particulier. En effet, Aquila est soupçonné de maltraduction par l'auteur de la *Correspondance* :

*Iam pridem cum uoluminibus Hebraeorum editionem Aquilae confero, ne quid forsitan propter odium Christi Synagoga mutauerit.*

Cela fait quelque temps déjà que je rapproche l'édition d'Aquila des rouleaux hébraïques, pour voir si, par haine du Christ, la Synagogue aurait procédé à quelque altération<sup>499</sup>. (*Ep.* XXXII, 1)

De quelles corruptions s'agit-il, et qui en seraient les auteurs ? La réponse ne laisse pas de prêter à conjectures, puisque, comme l'observe d'ailleurs Augustin d'Hippone, les juifs antérieurs à la venue du Christ n'auraient eu aucun motif de falsifier les Écritures, tandis que pour les juifs postérieurs à sa venue, la tâche n'en aurait pas moins été difficile :

*De interpretatione tua iam mihi persuasisti, qua utilitate Scripturas uolueris transferre de Hebraeis ; ut scilicet ea quae a Iudaeis praetermissa uel corrupta sunt, proferres in medium ; sed peto insinuare digneris a quibus Iudaeis, utrum ab eis ipsis, qui ante aduentum Dominio interpretati sunt, et si ita est, quibus, uel quonam eorum ; an ab istis posterius, qui propterea putari possunt, aliqua de codicibus Graecis uel subtraxisse, uel in eis corrupisse, ne illis testimoniis de Christiana fide conuincerentur. Illi autem anteriores cur hoc facere uoluerint, non inuenio.*

Au sujet de ton interprétation, tu m'as déjà convaincu que c'est utilement que tu as voulu traduire les Écritures sur l'hébreu, pour produire publiquement les omissions ou corruptions pratiquées par les juifs ; mais je te prie de daigner suggérer l'identité de ces juifs : ceux qui ont proposé une interprétation avant la venue du Seigneur - et, si c'est le cas, lesquels ou lequel d'entre eux - ; ou bien ceux d'après, qu'à cause de la date, on peut soupçonner d'avoir supprimé ou corrompu certains passages des manuscrits grecs, de peur d'être réfutés par ces témoignages concernant la foi chrétienne ? Or, ceux d'avant, pourquoi ils auraient voulu le faire, c'est ce que je vois pas<sup>500</sup>.

495JUSTIN, *Πρὸς Τρόφωνα Διάλογος*, XVII, 1.

496*Ep.* CXXI, X.

497JÉRÔME, *Apologia aduersus libros Rufini*, III.

498S. MORLET, dans R. GOUNELLE et J. JOOSTEN (éds), 2014 : 117-140.

499Trad. pers. Cf. aussi *Ep.* CXII, 20.

500Trad. pers.



(Ep. CXVI, 34)

Rendu suspect par ses positions concernant la nature du Christ, qu'il considère comme Fils de Dieu par adoption et non par essence, Origène semble également compromis dans cette vaste falsification des Écritures, probablement pour avoir inséré l'édition de Théodotion dans celle des LXX :

*Imitetur blasphemias Iudaeorum, quos semper imitatur.*

Il [Origène] imitera les blasphèmes des juifs, qu'il imite toujours<sup>501</sup>. (Ep. XCVI, 10)

En réalité, ce que Jérôme sous-entend dans ce débat, c'est que le retard accusé par ses coreligionnaires serait dû au fait que leur connaissance des textes repose sur la traduction des LXX, dans laquelle il relève plusieurs imprécisions ou divergences avec les originaux hébraïques, ou sur la / les Vieille(s) latine(s) qui ne font que traduire cette interprétation grecque. La raison d'être de ses travaux, leur soubassement, réside, partant, dans l'espoir que les chrétiens puissent désormais faire table rase d'un argument auquel leurs adversaires juifs accordent une grande valeur : les tenants de la nouvelle religion ne sauraient se rendre crédibles, faute de posséder un texte fiable de l'AT<sup>502</sup>. C'est un tel support scripturaire, en latin, que Jérôme entend léguer à ses coreligionnaires, de façon à fermer définitivement la bouche à ces adversaires. Notre auteur justifie en conséquence l'utilisation du texte hébreu, de préférence au texte reçu de l'Église qu'est la version des LXX par le souci de permettre aux chrétiens de lutter à armes égales avec les juifs qui dénigrent chaque mot :

*Longum est nunc euoluere quanta Septuaginta de suo addiderint, quanta dimiserint, quae in exemplaribus ecclesiae obelis asteriscisque distincta sunt. Illud enim quod legimus in Isaia : « beatus qui habet semen in sion et domesticos in Hierusalem », solent Hebraei ridere cum audierint, nec non et in Amos post descriptionem luxuriae : « stantia putauerunt haec et non fugientia ».*

Il serait trop long d'entreprendre maintenant un développement sur le nombre d'ajouts que les LXX ont effectué de leur cru, ou sur le nombre de leurs omissions, écarts qui, dans les copies de l'Église, sont signalés par des obèles et des astérisques. De fait, ce que nous lisons dans Isaïe, « Heureux celui qui a des rejetons dans Sion et une parentèle à Jérusalem », suscite ordinairement la moquerie des Hébreux quand ils l'entendent, de même que, dans Amos, ce qui suit la description du luxe : « Ils ont cru tout cela pérenne et non point éphémère »<sup>503</sup>. (Ep. LVII, 11)

Le Livre devient ici enjeu de conflits et de rivalités entre les communautés, ce qui permet à Jérôme d'exploiter, à la suite d'Origène, l'argument du « rire des Hébreux » devant les allégations de leurs adversaires chrétiens : ceux-ci sont voués à avoir éternellement le dessous dans les débats, du fait d'une méconnaissance de l'hébreu, alimentée par les défauts de la traduction des LXX<sup>504</sup>. Finalement, comme pour le Psautier gallican, la traduction nouvelle

501 Trad. pers.

502 Aux I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècles, Ignace se fait l'écho de ces affrontements promis à une longue postérité. Dans *Aux Philadelphiens*, VIII, 2, l'auteur affirme avoir rencontré des contradicteurs qui argumentent de la manière suivante : s'ils ne trouvent pas tel enseignement du Christ dans la Loi, chez les Prophètes, ou dans les autres écrits vétero-testamentaires, ils ne lui accordent aucun crédit dans l'Évangile ; à l'objection que « cela est écrit », ils répondent : « C'est là la question ». Ignace est particulièrement sévère vis-à-vis des chrétiens « judaïsants » qui mettent en doute ou minimisent la réalité de l'Incarnation, de la mort et de la résurrection du Christ, et qui placent le Christianisme dans la dépendance du judaïsme. En conséquence, ce que dit Ignace permet de mieux cerner l'importance des enjeux de traduction.

503 Trad. pers.

504 A.-I. BOUTON-TOUBLIC, 2005 : 195.

élaborée par Jérôme n'est pas à usage liturgique, mais plutôt apologétique. Le Stridonien énonce ouvertement le but de son entreprise, laissant entendre que celle-ci devrait permettre de neutraliser à terme la menace que représentent les juifs tant qu'ils maîtrisent mieux que les chrétiens leurs textes fondateurs. Cependant, au delà des enjeux polémiques et de la volonté de « neutralisation » des textes sur lesquels s'appuie la parole adverse, nous pouvons affirmer également que la position de notre auteur s'inscrit volontairement dans la continuité de celle des intellectuels chrétiens qui ont fait le voyage de Palestine à partir du II<sup>e</sup> siècle pour y chercher des documents et se forger les outils d'une critique textuelle exemplaire<sup>505</sup>.

### **3.3. Malgré tout, des traditions de contact avec le judaïsme assumées et relayées par Jérôme**

#### ***3.3.1. L'héritage africain de Tertullien***

Tertullien fut sans doute l'auteur qui a le plus influencé la littérature chrétienne jusqu'à Augustin<sup>506</sup>.

Dans ce paragraphe, nous voudrions revenir en détail sur un aspect précis de son influence - sur Jérôme à tout le moins - qui ne nous semble pas avoir fait jusqu'à présent l'objet d'une prise en compte spécifique : sa connaissance de la culture hébraïque. Tertullien, modèle intellectuel du moine de Bethléem, vit de fait dans un contexte géo-culturel particulier, qui lui permet de fréquenter, selon toute apparence régulièrement, des juifs<sup>507</sup>. La région que nous nommons actuellement Afrique du Nord, soit, aux premiers siècles de notre ère, l'Afrique Proconsulaire, la Numidie et la Mauritanie, abrite effectivement d'importantes communautés juives. Outre le cas remarquable de l'Égypte en général, et d'Alexandrie en particulier, l'Afrique proconsulaire concentre un nombre assez conséquent de communautés - une dizaine, en dehors de Carthage et de ses environs -, dont la présence est attestée par l'archéologie<sup>508</sup>. Le poids des Synagogues dans le paysage culturel est réel. Dans l'*Ad nationes*, I, 13, 4, Tertullien se moque ainsi de ses concitoyens, prosélytes, qui observent le sabbat, sans en saisir la signification profonde, et s'écartent de leurs croyances pour suivre des coutumes étrangères. Ces pratiques semblent prouver *de facto* sinon le rayonnement, du moins l'influence de la culture juive à Carthage. Dans le *De Ieiunio*, 14, 2, Tertullien nous apprend que cette influence s'étend à ses coreligionnaires, qui déterminent le calendrier de leurs activités religieuses, et, notamment, les jours de jeûne, en fonction du sabbat. Les liens entre la Judée et les communautés africaines sont maintenus en particulier par le pèlerinage<sup>509</sup>, et les rabbins africains, du moins ceux de Carthage, semblent jouir d'un certain renom. Le Talmud de

505P. MARAVAL 1985 : 25-27.

506M.-P. BUSSIÈRES, 2002 : 102.

507On ne connaît vraiment qu'une seule synagogue en Afrique, celle de Naro (Hammam Lif), au sud de Carthage, car l'oratoire d'Œa n'est que de petites dimensions.

508C. AZIZA, 1977 : 12 et 14.

509Cf. Ac 2 : 10.

Jérusalem cite et discute parfois leurs opinions sur divers points de liturgie<sup>510</sup> ; sur l'observation de règlements divers<sup>511</sup> ; ou de points de droit<sup>512</sup>. L'Afrique du Nord est donc une région de l'Empire où les contacts avec le monde sémitique se maintiennent pendant plusieurs siècles, car les milieux hellénisés sont plus particulièrement ouverts aux échanges culturels avec les communautés juives. La population juive africaine se trouve à un carrefour de religions et de civilisations : proche par la langue du punique, qui est également une langue sémitique, suffisamment attractive par sa spiritualité pour convertir des Berbères, maintenant sans doute des liens avec les communautés de Rome et d'Alexandrie, capable de se servir du grec, utilisant couramment la langue des vainqueurs romains, mais toujours soucieuse de ne pas oublier la langue ancestrale, l'hébreu. Tertullien ne fournit à ce sujet que quelques données éparses, notamment lorsqu'il évoque, dans l'*Apologeticum*, 18, 9, la lecture publique de la Bible le jour du Shabbat : si l'on s'en tient au texte, où est mentionnée la version des LXX, la lecture peut aussi bien avoir été faite en langue hébraïque qu'en grec. Toutefois, si l'on se réfère aux prescriptions de la Mishna<sup>513</sup>, le choix de la langue est conditionné par les passages eux-mêmes : tandis que certains textes peuvent être traduits par l'interprète qui se tient aux côtés du lecteur, d'autres ne sauraient être lus qu'en hébreu. En revanche, le prêche à proprement parler devait être exclusivement prononcé en grec ou en latin, de manière à être compris d'un large public<sup>514</sup>.

Singulièrement, les coutumes des juifs d'Afrique ne nous sont révélées en effet ni par la littérature rabbinique, ni par les monuments, mais par l'écrivain chrétien qu'est Tertullien. Ce dernier signale par exemple le port du voile par les femmes (*De Corona*, IV, 2)<sup>515</sup> ; les interdits alimentaires (*Adversus Marcionem*, II, 2)<sup>516</sup> ; les azymes (*Ad Nationes*, I, 13, 4) ; l'observation du sabbat (*Ad Nationes*, I, 13, 4 ; *Apologeticum*, XVIII, 9) ; l'allumage de la lampe (*Ad Nationes*, I, 13, 4) ; le Grand Pardon, ou Yom Kippour, qu'il traduit *Dies magnos*<sup>517</sup> (*Adversus Marcionem*, V, 4, 6). Sa description des prières juives, dans le *De Ieiunio* XVI, 6 relève sans doute d'une observation directe<sup>518</sup>. Le tableau que dresse Tertullien de la prière du Grand Pardon, suggère, par son souci du détail, une fréquentation personnelle de cette réunion :

*Iudaicum certe ieiunium ubique celebratur, cum omissis templis per omne litus quocumque in aperto iam precem ad caelum mittunt. [...] Et licet cultu et ornatu maeroris munus infament, tamen fidem abstinentiae adfectant et stellae auctoritatem demorantis suspirant.*

510Yoma, 1, 3 : explication par R. Aba de Carthage de l'absence de boucs parmi les animaux présentés au sacrifice de Kippour.

511Shabbat, 16, 1 : décision de R. Jacob ben Aha de Carthage sur les conditions sous lesquelles on peut transporter de l'argent le jour du Shabbat

512Kilaïm, 1, 9, sentence de R. Aba de Carthage sur la culpabilité de celui qui jette quelque chose dans la rue depuis une maison.

513Méguilla : Mishna 4, 10 ; Talmud de Jérusalem, 74 d.

514C. AZIZA, 1977 : 40.

515En effet, la seule caractéristique vestimentaire des juifs de Carthage semble concerner le costume féminin (cf. Shabbat, 140-142). Les hommes, comme les autres Carthaginois, portent vraisemblablement la *tunica* (C. AZIZA, 1977 : 20).

516Visiblement la cuisine est *kasher*, c'est-à-dire qu'elle suit scrupuleusement les règles édictées en Lé 20:25-26.

517Yom Kippour signifie littéralement « jour des propitiations ». Tertullien emploie en latin l'appellation calquée sur le grec μεγάλη ημέρα.

518Cf. Mishna Taanite 2, 1.

Quant au jeûne des Juifs, il est connu partout, puisque, n'ayant plus de temple, ils adressent au ciel leur prière, sur tous les rivages et dans un lieu découvert. [...] Quoiqu'ils célèbrent cette cérémonie avec les vêtements et l'appareil de la douleur, ils n'en restent pas moins fidèles à leur abstinence, et attendent en soupirant que l'étoile du soir leur permette de rompre le jeûne<sup>519</sup>.

Il est difficile de déterminer si Tertullien a eu ou non une réelle connaissance de la langue hébraïque : on peut effectivement supposer que, si tel avait été le cas, il aurait sans doute cité par leur nom hébreu les actes de la vie juive, mais rien ne prouve que les membres mêmes de cette communauté utilisaient la langue de leurs ancêtres. Par ailleurs, s'il avait totalement ignoré l'hébreu, comment Tertullien aurait-il pu avoir une telle connaissance des coutumes qu'il décrit<sup>520</sup> ? La seconde hypothèse semble néanmoins battue en brèche par le fait que l'hébreu n'était probablement pas la langue ordinaire des communautés carthaginoises - l'épigraphie témoigne à ce propos que le latin est de la loin la langue la plus répandue parmi les juifs<sup>521</sup>. Il faut donc inférer que les étymologies hébraïques mentionnées dans les œuvres tertullianéennes<sup>522</sup> constituent la réminiscence de discussions avec les juifs, quand elles ne proviennent pas directement de la Bible<sup>523</sup>. En définitive, s'il n'est pas prouvé que Tertullien ait su l'hébreu, à tout le moins avait-il connaissance de certains termes de la langue, les plus courants sans doute, de quelques noms ou prénoms, de quelques termes du rituel. Aussi peut-on conclure que l'écrivain reste malgré tout éloigné du judaïsme et que les traces de biblismes et d'hébraïsmes que l'on semble percevoir chez lui ne sont que le produit d'influences vétérotestamentaires plus que celles d'écrivains juifs lus dans le texte hébreu. En revanche, Tertullien est probablement au fait de la polémique juive anti-chrétienne de son temps<sup>524</sup>. Clairement engagé, pour sa part, dans la polémique anti-juive, l'auteur de *Adversus Iudeos*, n'a de cesse de prouver l'impiété du peuple juif qu'il accuse d'idolâtrie, d'excès de toutes sortes, d'immoralité, d'incrédulité, d'ingratitude, d'injustice. Il oppose le matérialisme du judaïsme à la spiritualité de la religion chrétienne. Le peuple élu est désormais déchu en raison de son aveuglement et de son crime, au profit du *Verus Israel*. Malgré tout, le montanisme présente des traits communs avec le judaïsme, en particulier en ce qui concerne les prescriptions morales, par exemple, l'observance du jeûne<sup>525</sup>. Les exigences de pureté du montanisme rencontrent les mêmes exigences juives. Devenu montaniste, Tertullien adopte un code moral dont certains aspects rappellent les éléments rigoristes juifs d'Afrique du Nord ; toutefois, l'aspect mystique reste loin du légalisme juif. Soulignons donc, doré et déjà, que la démarche d'immersion dans les cercles de la culture juive n'est pas si isolée que Jérôme s'est plu à le laisser supposer, dans une optique d'auto-représentation valorisante. Il est vrai que les autres Pères de l'Église grecs et latins n'intègrent guère à leurs travaux d'éléments issus de la Aggadah, parce qu'ils n'entretiennent pas de relations immédiates avec les juifs<sup>526</sup>. Avant notre auteur, néanmoins, le monde grec compte des savants au fait de la science rabbinique.

---

519 TERTULLIEN, *De Ieiunio* 16, 6.

520 C. AZIZA, 1977 : 42 ; 214-215.

521 C. AZIZA, 1977 : 12 et 14.

522 Cf., par exemple, TERTULLIEN, *Adversus Iudaeos*, 5, 4.

523 C. AZIZA, 1977 : 42 ; 214-215.

524 W. HORBURY, 1972 : 455-459.

525 C. AZIZA, 1977 : 195-209.

526 S.-C. MIMOUNI ; P. MARAVAL, 2006 : 272.

### 3.3.2. La mouvance orientale dans le divorce entre Synagogue et Église

Parmi ces prédécesseurs, on retiendra en particulier Justin Martyr (ca 150), Clément d'Alexandrie (200), et Origène d'Alexandrie (ca 230), qui sont contemporains de la Mishna<sup>527</sup>. Justin dit, par exemple, avoir retrouvé dans une synagogue un fragment de Jérémie réédité par un rabbin<sup>528</sup>. Origène a sans doute des liens avec les sages d'Erets Israël et connaît à la fois l'hébreu et les sources aggadiques. Il cherche, dans les bibliothèques des synagogues, des manuscrits hébraïques pour élaborer les *Ἐξαπλοί*, qui renferment des versions comparées du texte biblique.

Au moment où chaque camp s'efforce de marquer sa différence par rapport à l'autre, Origène raisonne, pour sa part, en termes d'unique religion authentique ; cette religion prend ses racines dans la foi des Hébreux et connaît son plein accomplissement, ainsi, géographiquement parlant, que son plein essor, dans celle des chrétiens. Suivant une telle conception, le judaïsme fait figure de commencement et de socle. En conséquence, à la suite de Paul de Tarse, Origène ne dénie pas aux juifs une participation finale à la Grâce divine, en vertu de leur attachement, certes dépourvu de lucidité, mais néanmoins fervent, à l'héritage mosaïque. Le mystique alexandrin croit qu'ils se convertiront, du moins à la fin des temps, lorsque la totalité des nations sera entrée dans le Royaume céleste et tout que tout Israël sauvé, suivant Romains 11 : 25. Quoique les Israélites aient renié leur Rédempteur, lapidé et persécuté ceux qu'il avait envoyés, il y a cependant encore un élément qui joue en leur faveur : leur goût pour la méditation de la Loi, même s'ils ne croient pas et ne comprennent pas ; il y a chez eux un zèle pour Dieu, même s'il ne s'accompagne pas de connaissance<sup>529</sup>.

Si, au II<sup>e</sup> siècle, à Rome, Marcion essaie sans succès de faire renoncer l'Église à la Bible juive, Origène suit la mouvance générale qui veut que la rupture avec le judaïsme n'entraîne nullement le rejet de l'AT, mais provoque plutôt une recherche d'intelligibilité. Une telle recherche n'exclut pas, au demeurant, pour le mystique alexandrin, le recours aux rabbins et à leurs méthodes d'interprétation traditionnelles : le judaïsme est notamment habitué à proposer certaines relectures, comme les textes saints eux-même incitent par ailleurs à le faire. On relit, par exemple, l'épisode de la manne à la lumière du sens spirituel : sans nier la donnée originelle, on procède à un approfondissement en voyant dans la manne le symbole de la Parole dont Dieu nourrit continuellement son peuple<sup>530</sup>. Les Livres des Chroniques permettent

527La tradition produit un texte qui fait autorité, à côté des Écritures, la Mishna ; celle-ci traite de questions concernant la juste compréhension de la foi d'Israël et de la conduite à tenir. Le judaïsme pharisien et rabbinique produit un grand nombre de textes destinés à fixer l'interprétation scripturaire, depuis la Mishna, « Second Texte », rédigée au début du III<sup>e</sup> siècle par Jehuda ha-Nasi, jusqu'à la Tosefta, « Supplément », et au Talmud dans sa double forme, celui de Babylone et celui de Jérusalem. Malgré son autorité, cette interprétation elle-même n'est pas estimée suffisante dans les temps qui suivent, de sorte qu'on lui ajoute des explications rabbiniques postérieures. À ces additions on ne reconnaît pas la même autorité qu'au Talmud, qu'elles aident seulement à interpréter. Pour les questions qui restent ouvertes, on se soumet aux décisions du Grand Rabbinat. Mise par écrit pour être jointe à l'Écriture, cette tradition normative n'acquiert pas pour autant la même autorité que l'Écriture. Elle ne fait pas partie des écrits sacrés et accueillis comme tels dans la liturgie. La Mishna, la Tosefta et le Talmud ont leur place dans la synagogue comprise comme lieu d'étude, mais ne sont pas lus dans la liturgie. En général, la valeur d'une tradition se mesure à son degré de conformité avec la Torah. La lecture de celle-ci occupe une place privilégiée dans la liturgie de la Synagogue. On lui ajoute des passages choisis des prophètes.

528JUSTIN, *Λόγος παραινετικός πρὸς Ἕλληνας*, 17.

529ORIGÈNE, *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, VIII, 8.

530Cf. Dt 8 : 2-3.

également une relecture du Livre de la Genèse, ainsi que des Livres de Samuel et des Rois. J. S. O'Leary parle chez Origène de « total recuperation of Jewish identity »<sup>531</sup>, avant de tirer la conclusion suivante concernant la pensée du maître alexandrin :

Anti-Judaism is a structural necessity of his thought, which systematizes the previous efforts to judge and recuperate Judaism and which in turn was inherited by all subsequent Christian theology<sup>532</sup>.

En définitive, l'analyse d'Origène tend à abolir le rapport historique existant entre juifs et non-juifs au profit d'un contraste purement spirituel : les juifs se caractérisent par leur inscription dans l'Alliance mosaïque, par leur attachement à la lettre des Écritures, par l'ombre des réalités prophétisées et une observance charnelle des commandements divins, tandis que les nations sont présentées comme les héritiers de la foi authentique, ils détiennent l'Esprit, la vérité et leur observance de la Parole divine est d'ordre purement spirituel<sup>533</sup>. Influencé par Platon, on le constate, Origène considère que la religion juive est au christianisme ce que sont les ombres du monde sensible aux réalités lumineuses du monde intelligible<sup>534</sup>. En conséquence, toute continuation du rituel mosaïque est senti, dans ces conditions, comme une manifestation d'hostilité de la part de sectateurs des types et des ombres ; ceux-ci sont ennemis, partant, de la vérité, laquelle se définit comme l'accomplissement des préfigurations vétérotestamentaires.

Origène applique, dans cette optique, à la Bible la méthode d'interprétation allégorique pratiquée dans le monde grec pour expliquer les écrits religieux de l'antiquité - Homère, en particulier. L'allégorèse du monde hellénique, dont hérite l'exégèse chrétienne, est quelque peu différente de celle des savants juifs. En effet, les Grecs interprètent parfois leurs textes classiques en en faisant de pures allégories. Confrontés à l'explication des poèmes antiques, comme les œuvres homériques, dans lesquelles les dieux semblent agir en hommes capricieux et vindicatifs, les lettrés leur attribuent un sens plus acceptable du point de vue religieux et moral en soutenant que le poète s'est exprimé de façon allégorique et a voulu, en réalité, décrire les conflits psychologiques humains, les passions de l'âme, sous le voile de la fiction des luttes entre divinités. Dans une telle perspective, le sens nouveau, plus spirituel, fait purement et simplement disparaître le sens primitif du texte. Les juifs de la Diaspora ont parfois utilisé cette méthode, en particulier pour justifier aux yeux du monde hellénique certaines prescriptions de la Loi qui, prises à la lettre, peuvent sembler contraires à la raison. Plus encore que sur l'exégèse d'Homère par les Grecs, Origène bâtit de fait son exégèse sur l'interprétation de l'AT qui prend naissance en milieu juif, spécialement à Alexandrie sous la houlette de Philon, et cherche, d'une manière absolument propre, à initier à la Bible d'Israël les Grecs en quête d'une forme de spiritualité différente de la leur. Philon, nourri de culture hellénique et dont l'exégèse sera, ensuite, rejetée par le judaïsme, développe quelquefois le sens originaire des Écritures, mais, d'autres fois, adopte une lecture allégorique qui l'évacue complètement. Suivant le même principe, Origène voit, par exemple, dans le morceau de bois dont Moïse se sert pour rendre douces des eaux amères<sup>535</sup> une allusion au bois de la croix ; il considère le cordon de fil écarlate au moyen duquel Rahab fait reconnaître sa maison<sup>536</sup> comme une référence au sang du Sauveur. De même, confronté aux textes pauliniens qui

531J. S. O'LEARY dans G. DORIVAL et A. LE BOULLUEC (éd.) 1995 : 374.

532J. S. O'LEARY dans G. DORIVAL et A. LE BOULLUEC (éd.) 1995 : 376.

533ORIGÈNE, *Homélie sur les Nombres*, XIII, 4.

534ORIGÈNE, *Homélie sur les Nombres*, XIII, 4.

535Ex 15 : 22-25.

536Jos 2 : 18. Jérôme reprend cette interprétation à son compte dans l'*Ep.* LII, 2.

attirent l'attention sur la fidélité de Dieu envers Israël, Origène opte pour une interprétation identifiant Israël à la communauté spirituelle des croyants, selon une dialectique platonicienne d'intériorisation. L'Alexandrin élabore en réalité des principes exégétiques promis à un long avenir : l'unité interne de la Bible comme règle d'interprétation, le Christ comme point focal de tous les chemins vétérotestamentaires.

Une telle orientation exégétique repose, de fait, sur plusieurs passages néotestamentaires, comme Matthieu 5 : 17 ou Luc 24 : 27. Le procédé est calqué sur le kérygme<sup>537</sup>. Dans les Actes des Apôtres, les discours kérygmiques des chefs de l'Église, Pierre, Philippe, Paul, Barnabé et Jacques, situent en parfaite continuité avec les Écritures du peuple juif les événements de la Passion, de la Résurrection, de la Pentecôte et de l'ouverture missionnaire de l'Église. De même, Paul utilise les méthodes rabbiniques et n'a de cesse de montrer que l'interprétation développée par les scribes conduit au Christ comme clé des Écritures. De ce point de vue, les Pères de l'Église ne créent rien de nouveau en donnant une interprétation christologique de l'AT ; ils ne font que développer et systématiser ce qu'il trouvent d'abord eux-mêmes dans le NT. Ces textes scripturaires ne portent par ailleurs qu'une seule mention de « choses dites par allégorie », ὀλληγορούμενα, en Galates 4 : 24, mais il s'agit alors, en réalité, de typologie, c'est-à-dire que les personnages mentionnés dans le texte vétérotestamentaire sont présentés comme évoquant des réalités à venir, sans que le moindre doute soit jeté sur leur existence dans l'histoire. Un autre texte de Paul pratique l'allégorie pour interpréter un détail de la Loi, 1 Corinthiens 9 : 9, mais cette méthode n'est jamais adoptée par lui comme orientation d'ensemble. Aussi - et c'est là sa spécificité la plus remarquable -, Origène développe-t-il, parallèlement à la technique exégétique de l'allégorèse, une attention particulière à la lettre des Écritures, dans un esprit conforme à la tradition philologique des maîtres alexandrins. Il compare ainsi volontiers le texte de la version des LXX avec les autres versions grecques, mais, à la différence de Jérôme, en considérant que le texte primitif grec est le meilleur - il ne vérifie et ne discute donc pas la conformité ou la non-conformité de cette leçon avec l'hébreu, étant donné que le texte grec est pour lui divinement inspiré. En dépit de ce présupposé, le mystique alexandrin ne se prive aucunement d'observer la construction des phrases, les rapports des mots entre eux, les liens entretenus par les noms et les verbes de même racine, les jeux permis par la superposition des différentes interprétations des termes, en particulier des noms propres. Tous ces paramètres interviennent dans l'explication scripturaire d'Origène, qui reprend les méthodes en vigueur dans l'exégèse rabbinique, et avant tout une conception totalisante prenant en compte chaque détail : ponctuation, relations entre singulier et pluriel, faits d'homonymie, d'emplois figurés, etc. Une telle acribie constitue un trait marquant, à la fois des grands commentaires exégétiques d'Origène et de ses homélies.

L'examen de *Φιλοκαλία* XIV, 1-2 permet de se rendre compte du protocole de lecture des textes saints mis en œuvre par le maître alexandrin : la comparaison des versions implique certains choix, comme ici, où Origène favorise Aquila ; l'ensemble du développement repose

---

537C'est la prédication de Pierre à ses contemporains en Ac 2 : 22-36, proclamant l'événement et l'avènement du salut en Jésus-Christ, que l'on désigne par le terme technique de kérygme - τὸ κήρυγμα, « la proclamation ». L'élément constituant du kérygme, c'est avant tout la résurrection et la mort du Christ qui, au moment même où elles sont annoncées, actualisent dans la vie des croyants le salut dont ils parlent. Le kérygme, proclamé par le témoin, par le martyr - du grec ὁ μάρτυς, « le témoin » - sous l'inspiration de l'Esprit Saint (1 Co 12 : 3), désigne donc une réalité non seulement historique mais aussi eschatologique, au sens où il incorpore le croyant dans la communauté des disciples du Ressuscité. Le kérygme annonce et réalise le mystère de la foi. Tout y est dit, rien ne peut s'y ajouter, rien ne peut en être retranché.

sur l'idée fondamentale que pour étudier l'Écriture, il est nécessaire de posséder une compréhension rigoureuse des concepts et de mettre en place un dispositif philologique ; en somme, les erreurs d'interprétation sont toutes réductibles à de mauvaises lectures. Origène stipule qu'il est absolument indispensable à quiconque veut éviter de manquer la vérité dans la compréhension des Écritures de connaître les faits de langue usuels ; sans cela, l'exactitude des concepts ne saurait être établie correctement. À l'occasion d'une explication relative à Genèse 1 : 16-18, l'Alexandrin tire un enseignement sur le soleil et la lune en faisant fonds sur un fait purement grammatical. À propos du verset : « Et Dieu créa les deux grands luminaires, le grand luminaire pour le commandement du jour, le petit luminaire pour le commandement de la nuit ; <il créa> les astres. Et Dieu les plaça dans le firmament du ciel afin qu'ils brillent sur la Terre et qu'ils commandent au jour et à la nuit » (Gn 1 : 16-18), il se demande si l'expression « pour le commandement du jour » est identique à « pour commander au jour », et si « pour le commandement de la nuit » est identique à « pour commander à la nuit », le verbe commander étant en commun pour le jour et pour la nuit. Aquila, note-t-il, a conservé le rapport des mots : à la place de « pour le commandement » il a traduit « pour l'autorité », et à la place de « pour qu'ils commandent » il a traduit par « pour qu'ils exercent l'autorité ». Or, ajoute-t-il, ceux qui ont le souci de faire des recherches sur le sens des mots disent que, là où les textes ont un couple de noms et de prédicats, les objets préexistent aux noms, et viennent ensuite les prédicats, à côté des noms. Ces philologues disent que si le nom ayant un prédicat est, par exemple, « la sagesse », le prédicat est « être sage ». De même « la tempérance » est un nom, et le prédicat est « être tempérant ». Et ils affirment que le nom « sagesse » préexiste, et que vient ensuite le prédicat, « être sage », tiré de « sagesse ». Les noms, observe Origène, sont placés en premier dans le texte cité, selon le bon ordre, conformément aux règles de l'art, tandis que les prédicats viennent ensuite ; ce fait l'incite à penser que peut-être le Serviteur de Dieu a compris lui-même qu'il en était ainsi. Cela lui paraît d'autant plus assuré qu'Aquila, qui met tout son zèle à traduire très rigoureusement, n'a pas eu d'autre interprétation que la sienne<sup>538</sup>.

Origène s'adresse ensuite à un contradicteur fictif, dont il réfute par avance les arguments en l'invitant à réfléchir : est-il possible de traiter de façon satisfaisante une question d'éthique, de physique, ou de théologie, sans une maîtrise parfaite des concepts et une acquisition préalable de la science du langage ? Le mystique alexandrin met de surcroît en lumière l'intérêt évident qu'il y a à examiner les concepts avec rigueur et à connaître les emplois de mots propres à chaque langue. Selon lui, les erreurs les plus lourdes viennent souvent d'une ignorance de la philologie, d'une incapacité à résoudre les homonymies, les ambiguïtés, les emplois figurés, les sens propres, la ponctuation. Par exemple, parce qu'ils ignorent l'homonymie du nom « monde », certains sont tombés dans une conception tout à fait impie du Créateur. Ils n'ont pas résolu la question de savoir à propos de quoi il est dit « le monde gît dans le mal » (1 Jn 5 : 19). Jean, dans ce texte, emploie le mot pour parler des réalités terrestres et humaines. S'étant fait l'opinion que le mot « monde », par lui-même, signifie l'ensemble du ciel, de la Terre et de ce qu'ils enferment, ils en tirent des idées tout à fait outrées et sacrilèges sur Dieu, incapables de montrer comment réellement le soleil, la lune et les astres « gisent dans le mal », alors qu'ils se meuvent selon des mouvements si bien ordonnés. Si on leur objecte ensuite la phrase « celui-ci est l'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde » (Jn 1 : 29), pour leur montrer que le même mot « monde » désigne ici le lieu où le péché abonde, c'est-à-dire le lieu terrestre, ils auront le bon sens d'accepter ces paroles, mais avec leur esprit querelleur, précise Origène, ils reviendront sottement à leurs

538 ORIGÈNE, *Φιλοκαλία*, XIV, 1-2.



première positions, s'en tenant à des jugements mauvais posés une fois pour toutes parce qu'ils ignorent l'homonymie. Si inversement, une autre fois, on leur cite le verset « Dieu se réconciliait le monde dans le Christ » (2 Co 5 : 19), ils ne pourront plus montrer qu'en ce texte le mot « monde » a le sens qu'ils lui ont donné de « monde dans son ensemble », c'est-à-dire de ce qui est dans le monde entier, surtout, comme le souligne l'Alexandrin, s'ils se conforment à leurs fables. Car, pour eux aussi, il est indispensable que le mot « monde » soit interprété comme un mot homonyme<sup>539</sup>.

À l'appui de sa démonstration, Origène avance qu'il ne lui faudrait qu'un peu de travail pour relever quantité d'autres exemples ressortissant à des erreurs d'interprétation ou à des méprises concernant l'ambiguïté des mots, la ponctuation, ou encore d'autres faits linguistiques et grammaticaux. Ces précédents justifient pleinement son besoin de recourir aux ressources de la philologie au moment de découvrir la différence entre les deux formulations qui font l'objet de son étude : « pour le commandement de la nuit » et « pour commander au jour et à la nuit »<sup>540</sup>. Comme le fera Jérôme après lui, Origène relie à cette occasion explicitement la découverte de la « vérité » à une connaissance précise et raisonnée de la lettre du texte sacré : S'il a cité ces erreurs, c'est pour montrer que lui-même, qui ne veut pas se tromper sur la vérité lorsqu'il cherche le sens des divines Écritures, doit absolument connaître les faits de langue correspondant à l'usage<sup>541</sup>. D'Origène à Jérôme, on voit se dessiner les linéaments d'une chaîne de pensée centrée sur la notion de « vérité ». De cette notion est inséparable l'idée d'un devoir de recherche et de transmission promise à un long avenir. Entre rupture et continuité, l'attitude hiéronymienne à l'égard du soubassement hébraïque de la foi chrétienne est donc éminemment paradoxale.

### ***3.3.3. Un recours paradoxal à la tradition hébraïque***

La connaissance de l'hébreu mettrait les chrétiens au niveau des juifs en leur accordant désormais la possibilité de les vaincre dans les débats exégétiques, d'autant plus que chez la majorité des juifs, l'usage du grec neutralise depuis longtemps celui de l'hébreu. Au delà, on peut lire dans cette stratégie un moyen mis en œuvre pour définir l'identité chrétienne. Tout se passe comme si Jérôme considérait que ses coreligionnaires devaient demeurer durablement dans une position d'infériorité par rapport aux juifs s'ils utilisaient pour s'auto-définir des traductions de textes faisant partie du patrimoine hébraïque. Qui plus est, au moment où il

<sup>539</sup>ORIGÈNE, *Φιλοκαλία*, XIV, 1-2.

<sup>540</sup>Ailleurs (*Φιλοκαλία*, VIII, 3), le maître alexandrin fait appel à une démonstration comparable, pour traiter de Gn 2 : 16-17, où Dieu stipule qu'Adam peut manger de tout arbre planté dans le jardin d'Éden, exception faite de l'arbre de la connaissance, dont la consommation entraîne la mort. Origène observe en effet que l'injonction commence par un singulier, « tu mangeras », puis la défense se poursuit au pluriel en disant : « Mais de l'arbre de connaissance du bien et du mal, vous ne mangerez pas ; le jour où vous en mangerez, vous mourrez ». L'auteur introduit, pour expliquer cet écart, une distinction subtile, entre l'observance qui fait vivre celui qui garde le commandement divin et la prescription visant la transgression de ce même commandement. Dans le premier cas, l'ordre est donné au singulier car, selon Origène, ceux qui se conduisent selon la volonté de Dieu et qui s'en tiennent à ses commandements, ne font qu'un, même s'ils sont nombreux, parce qu'ils ont les mêmes pensées. En revanche, dans le second cas, la défense est formulée au pluriel car celui qui est un devient multiple lorsqu'il commet une faute, parce qu'il se sépare de Dieu.

<sup>541</sup>ORIGÈNE, *Φιλοκαλία*, XIV, 1-2.

écrit, non seulement les juifs sont toujours présents et actifs, mais de surcroît, ils connaissent mieux que les tenants de la nouvelle religion eux-mêmes les textes de référence de celle-ci, étant donné que leurs savants maîtrisent la langue originale tandis que les érudits chrétiens en sont incapables. Jérôme acquiert par conséquent lui-même le savoir nécessaire pour se hisser au même niveau de connaissance que les rabbins et posséder de la sorte un esprit critique qui l'affranchira des intermédiaires tout en le mettant en garde contre les pièges de la falsification. Pourtant, aucune de ses œuvres ne constitue, à proprement parler, de réquisitoire dogmatique en bonne et due forme contre un interlocuteur juif chargé de représenter la Synagogue. Il est donc significatif que la seule ébauche de dialogue fictif de ce type que nous trouvions soit inséré dans la *Correspondance*. Dans l'*Ep. CXXIX*, en effet<sup>542</sup>, Jérôme fait intervenir un juif comme contradicteur, notamment sur la question de la Terre promise, puisqu'il s'agit de trancher sur l'acception qu'il faut donner à cette expression :

*Haec, Iudaeae, tuarum longitudo et latitudo terrarum ; in his gloriaris, super his te per diuersas prouincias ignorantibus iactitas : « Ad populum phaleras, ego te intus et in cute noui. »*

Telles sont, ô juif, la longueur et la largeur de tes terres ; tu t'en glorifies, tu t'en vantes à l'envi auprès des ignorants à travers les diverses provinces ; « Au peuple les ornements, moi je te connais à fond et sous la peau »<sup>543</sup>. (*Ep. CXXIX*, 4)

C'est à nouveau une interpellation, au vocatif singulier, qui accompagne l'irrévocable sentence :

*Multa, Iudaeae, scelera commisisti.*

Tu as commis, ô juif, de nombreux crimes<sup>544</sup>. (*Ep. CXXIX*, 7)

Le point d'orgue de cette série de crimes se situe en fait dans la mise à mort du Christ et, à travers sa personne, de la *ueritas* incarnée, conformément à une assimilation courante, issue des écrits johanniques :

[...] *Propter Iudaeos, ut qui noluerunt caritatem recipere ueritatis, hoc est, Christum.*

[...] À cause des juifs, parce qu'ils n'ont pas voulu recevoir l'amour de la vérité : le Christ<sup>545</sup>. (*Ep. CXXI*, XI)

L'implication induite par ce type de jugement est double. En premier lieu, le portrait que Jérôme trace des juifs sert, par contraste, à la construction de l'image du chrétien. La sentence prononcée par notre auteur contre la Synagogue débouche en fait sur un paradoxe : ceux qui détiennent l'*Hebraica ueritas* n'ont que haine pour la *ueritas*. Ils ne sont par conséquent plus dignes d'en être dépositaires. Or, ce terrain est celui auquel Jérôme ramène tous les points de litige qui l'éloignent de la Synagogue. Une telle attitude éclaire d'un jour singulier la quasi-absence de morceaux polémiques de structure conventionnelle dans les écrits hiéronymiens. L'attrait de la controverse cède en réalité face à la conviction du traducteur qu'une fois son œuvre achevée, toute attaque devrait trouver immédiatement sa riposte dans les textes ainsi établis à nouveaux frais, et retomber d'elle-même, brisée par la force de la *ueritas*. Son but est de fournir une arme aux chrétiens dans les polémiques avec les juifs, de leur permettre de

542Cf. en particulier CXXIX, 4-8.

543Trad. pers.

544Trad. pers.

545Trad. pers.

lutter avec des gens qui sont les gardiens du texte dans sa langue originale, qu'ils sont les seuls à connaître, non d'engager lui-même le débat. La réappropriation des Écritures ne s'est finalement pas exclusivement effectuée en vue de déposséder le peuple juif. Comme dans le cas de la culture grecque, l'appropriation culturelle et spirituelle ne saurait être considérée comme un processus totalement négatif, destiné uniquement à usurper l'ancienneté et le statut du judaïsme ; l'effort délibéré de retour aux sources juives entre aussi en partie dans le processus par lequel la pensée chrétienne s'attache à concrétiser l'universalisme de sa foi.

En second lieu, l'hébreu n'est finalement qu'un point de départ pour Jérôme puisque le rapport existant, dans sa pensée, entre la langue hébraïque et la religion juive est en somme moins étroit que celui qui s'établit entre elles dans la pensée rabbinique. La puissance du lien qui unit les Hébreux à la langue hébraïque s'éclaire si l'on considère que cette langue est la clé qui donne accès au texte de référence, pierre de touche de toutes les versions en usage dans la jeune Église. En somme, l'hébreu est garant, par sa complexité, de l'élitisme juif. D'entrée de jeu, effectivement, dans la perspective d'une Nouvelle Alliance, où les nations sont constituées en nouveau Peuple élu, le principe de la traduction latine équivaut à une rupture partielle avec la vocation élitiste de l'AT. Ce but est clairement revendiqué par l'interprète voleur de feu, qui condamne sans appel *supercilium Iudaeorum, qui synagogae angustias, ecclesiae latitudini praeferunt*, « l'orgueil des juifs, qui préfèrent l'étroitesse de la Synagogue à la largeur de l'Église<sup>546</sup> ». On mesure mieux dès lors l'enjeu représenté par la maîtrise de la langue originale de l'AT, défi d'importance que notre auteur est l'un des rares chrétiens de son époque à avoir relevé. Dans quelle mesure et avec quel degré d'exactitude la pensée théologique de la Bible peut-elle de fait se transmettre à travers différentes langues, différentes cultures, différentes époques ? En réalité, le transfert de structures de pensée religieuse à un autre groupe linguistique est affecté par le changement de structure qu'implique l'emploi d'une langue nouvelle, le latin. En d'autres termes, le latin laisse son empreinte sur la pensée hébraïque<sup>547</sup>. De fait, la langue, telle que la conçoit Jérôme, est aliénable, elle est l'objet et le moyen d'un transfert culturel, tandis que la religion ne fait l'objet d'aucune appropriation et a vocation à demeurer la propriété de la Synagogue. Ce rapport entre langue hébraïque et religion juive nous permet de cerner le rapport existant entre judaïsme et christianisme du point de vue de notre auteur. Même s'il n'entretient pas de relation suivie ou de correspondance régulière avec les rabbins, malgré tout, une dépendance lie, en quelque manière, Jérôme à ses maîtres juifs et, bien qu'il semble que, suite à sa formation initiale, il ait pu entretenir seul ses compétences en hébreu<sup>548</sup>, il avoue consulter ponctuellement des informateurs, afin de trouver des explications sur des points épineux<sup>549</sup>. En somme, la figure du juif ne se définit pas exclusivement - et ce, de manière paradoxale - comme repoussoir, car Jérôme a non seulement assimilé et combattu la pensée rabbinique ; il l'a aussi comprise en profondeur. Ses contacts avec les maîtres hébraïques révèlent peut-être que les échanges discrets entre les savants des deux religions, à défaut d'être faciles, pouvaient être sentis comme assez naturels ; la proximité des centres d'intérêt et des objets d'étude intéressent les représentants de chaque camp suffit à s'en convaincre.

---

546 *Ep.* CXXIX, 6.

547 J. BARR, 1962 : 19.

548 *Ep.* CVIII, 26.

549 Cf., par exemple, *Ep.* XVIII A., 15 ou *Ep.* LXXII, 4.

### Conclusion partielle :

Cette première partie nous a permis de comprendre le cheminement qui conduit Jérôme de Rome à Bethléem, et de la révision des traductions bibliques à la réalisation d'une nouvelle version sur l'hébreu. Envisagée sous l'angle de l'initiation à l'hébreu, la succession des modèles intellectuels dont le *uir trilinguis* subit l'influence peut fournir un éclairage déterminant sur ce point. Parmi les principaux modèles dont Jérôme assume l'héritage se trouve Tertullien. La recherche relève traditionnellement une parenté intellectuelle entre le Stridonien et l'Africain dans le domaine de l'élaboration et de l'usage d'un vocabulaire théologique purement latin. Nous avons tenté de faire ressortir une spécificité du profil intellectuel tertullianéen souvent négligée : les contacts de cet auteur, qui a écrit un *Aduersus Iudaeos*, avec le judaïsme et les communautés juives nord-africaines de son temps. Cette région de l'Empire subit l'influence des milieux hellénisés, plus ouverts aux échanges culturels avec le monde sémitique, et les coutumes inspirées par l'application de la Loi exercent une attraction réelle parmi les concitoyens de Tertullien. Certains passages des œuvres de l'Africain, notamment de l'*Ad nationes*, suggèrent une connaissance directe par l'auteur des usages et rites juifs. En revanche, il semble peu probable qu'il ait étudié la langue hébraïque, comme le fera Jérôme ; ses compétences en la matière devaient se limiter à une connaissance de certains termes courants, sans compter ceux qu'il a pu apprendre en lisant la Bible. En tout état de cause, Tertullien partage l'hostilité aux *Iudaei* du moine de Bethléem et de nombreux écrivains chrétiens. Cependant, il n'est pas insensible aux attraits du judaïsme rigoriste, tout comme Jérôme, lequel frôle, lui aussi, en maintes occasions le légalisme. Un autre modèle d'austérité morale, Origène, a également marqué durablement la pensée hiéronymienne. Le mystique alexandrin a fait l'objet d'un nombre considérable d'articles et d'ouvrages de références ; un colloque lui est consacré en propre, le *Colloquium origenianum*, qui a lieu tous les quatre ans. Un point encore assez peu mis en évidence par la recherche nous a paru mériter d'être souligné afin de mieux cerner les tenants et aboutissants du retour aux textes originaux opéré par Jérôme. Origène est en effet en la matière le grand prédécesseur du moine de Bethléem, puisqu'il fait explicitement dépendre la découverte de l'ἀλήθεια d'une connaissance solide et précise des textes saints. Avant le Stridonien, le mystique alexandrin fait reposer sur l'approfondissement rigoureux des concepts et la connaissance du génie des langues la compréhension du vrai sens des textes. Dans son esprit, l'ignorance de la philologie est effectivement cause des plus graves erreurs d'interprétation ; la résolution de questions d'éthique, de physique, ou de théologie dépend de l'acquisition préalable de connaissances techniques. Enfin, les noms des auteurs juifs les plus lus dans les cercles chrétiens, Philon d'Alexandrie et Flavius Josèphe, reviennent plusieurs fois sous le stylet de Jérôme épistolier. Josèphe conçoit en particulier sa tâche comme celle d'un *interpres* de la Bible juive ; la *Ἰουδαικὰ Ἀρχαιολογία* est appréhendée par le lectorat antique comme le prolongement de la version des LXX. L'étude de la *Correspondance* confirme que telle est bien la manière dont Jérôme perçoit et utilise l'œuvre de Flavius Josèphe. En effet, l'historien est mis sur le même plan que les auteurs des trois grandes révisions juives, Aquila, Symmaque et Théodotion. Chez l'écrivain juif comme chez Jérôme, historiographie et traduction constituent les deux faces d'une même entreprise. Ces auteurs plurilingues cherchent tous deux à « traduire » la culture du judaïsme dans les schèmes de pensée du monde impérial gréco-latin. Finalement, le contexte intellectuel dans lequel baigne Jérôme et les influences qu'il subit tout au long de sa formation expliquent et conditionnent son parcours. De ses études à son installation en Terre Sainte, le *uir trilinguis* effectue un cheminement qui le mène progressivement à la rencontre

du texte scripturaire en langue hébraïque. Dans cette perspective, la *Correspondance* retrace les réflexions qu'inspirent à l'auteur son voyage d'études en Palestine, et fait apparaître un parallélisme entre retour aux textes originaux et voyage vers les lieux saints.

La *Correspondance* accompagne dès ses débuts ce double parcours, intellectuel et géographique : la date des lettres les plus anciennes, 380-381, coïncide avec le début du voyage intellectuel de Jérôme vers les racines juives de la foi chrétienne et l'apprentissage, au désert de Chalcis, des premiers rudiments d'hébreu. Par la suite, l'épistolier témoigne du succès des voyages en Palestine à son époque et encourage, dans ses lettres, ses *amici* à le rejoindre en Terre Sainte. Comme ses contemporains, le moine de Bethléem est convaincu que la fréquentation des sites bibliques est source de connaissance et de vertus. En effet, dans la ferveur que met Jérôme à inviter ses correspondants à suivre son exemple, nous avons pu déterminer que la question de la connaissance occupe une place importante. La contemplation des lieux saints alimente de fait une méditation continue des textes scripturaire. À chaque étape du trajet, le pèlerin franchit un degré d'élévation supplémentaire vers le vrai sens des Écritures. Aussi les différents déplacements de Jérôme et de ses compagnes de voyage se muent-ils, dans la *Correspondance*, en véritables voyages d'étude, voire en « enquêtes » au sens hérodoteén du terme. Comme le rapporte l'épistolier, la tâche de traducteur le conduit à s'intéresser à la topographie biblique, à parcourir inlassablement la Terre Sainte et à consulter les maîtres juifs. À l'instar du pèlerin, l'*interpre* des textes originaux accède à un degré supérieur de *scientia*. Parallèlement, aspiration à l'authenticité textuelle et idéal ascétique entretiennent des liens que la recherche ne nous paraît pas avoir suffisamment mis en lumière. Le travail du philologue rigoureux rejoint une attitude de dépouillement. Suivant notre analyse, derrière l'insistance du Stridonien à souligner le renoncement impliqué par sa « conversion à l'Écriture »<sup>550</sup>, se cache une conscience que le donné scripturaire revoie à des « questions d'hébreu » et qu'une bonne traduction passe par la compréhension d'une langue et d'une culture barbares. Comme chez Tertullien, la « conversion à l'Écriture » serait dès lors fondamentalement, chez Jérôme, une conversion des moyens que la culture traditionnelle met à la disposition de l'*interpre*. Par conséquent, ce n'est pas sans tensions que Jérôme appréhende l'application du « cicéronianisme » à la traduction des textes saints. Selon notre analyse, la *Correspondance* fait même du *sensus rhetoricus* cicéronien le contre-point négatif à la bonne traduction, laquelle est comprise comme la transposition fidèle du simple *sensus*. Dans ces conditions, nous sommes à même de démontrer l'existence d'une ligne de force qui relie partis pris stylistiques du traducteur et expérience épistolaire : la *Correspondance* est le lieu où l'*interpre* élabore ou commente sa traduction et, corollairement, où sont éprouvées la méthodologie et les recommandations cicéroniennes.

Un hiatus culturel oppose Cicéron et Jérôme, dans la mesure où l'objectif du traducteur s'est sensiblement modifié avec l'émergence d'un idéal chrétien de fidélité à la source sacrée des textes. Chez le *uir trilinguis* - non sans ambiguïtés parfois - s'esquisse une distinction essentielle entre traduction profane et traduction scripturaire. Dans le second cas, l'épistolier indique que la lettre même du texte doit être prise en compte, étant donné que chaque élément de la révélation fait sens. À la lumière de ce présupposé, on comprend mieux la manière dont le Stridonien infléchit les réflexions des écrivains classiques qui l'ont devancé, au premier rang desquels Cicéron et Horace. Jérôme contribue ainsi à instaurer une discrimination radicale entre Écriture sainte et littérature profane. Pour faire surgir la *ueritas* puis pour délimiter les contours de cette notion, le moine de Bethléem met en œuvre un dispositif

---

550R. COURTRAY, 2014<sup>A</sup>.

empirique fondé sur la consultation directe - ou prétendue telle - des sources hébraïques. Le procès de *translatio* se déroule donc dans une atmosphère de labeur et d'études ; l'*interpres* est celui qui applique une technique, ce qui distingue clairement la traduction de la vision prophétique. Pourtant, d'une manière quelque peu paradoxale, au delà de l'exigence de fidélité, la stratégie de traduction hiéronymienne se donne comme l'antithèse d'un littéralisme fâcheux, tel que le pratique notamment Aquila. L'objectif de l'*interpres* n'est pas d'établir des équivalences formelles, comme des équivalences lexicales, grammaticales, syntaxiques, ou stylistiques en général. Le *uir trilinguis* prône un respect du sens qui débouche sur la prise en compte par l'interprète du milieu socioculturel et historique reflété par la langue traduite. Qui plus est, en tant que résultat d'un processus interprétatif, le *sensus* n'est pas stable, mais se forge à partir des expériences et horizons d'attente du lecteur pris individuellement, ou de l'ensemble des récepteurs. Nous sommes donc en mesure d'apporter des nuances à la dichotomie observée par L. Sznajder. Selon cette dernière, il faudrait en effet envisager la stratégie de Jérôme traducteur et celle de Jérôme exégète comme antagonistes, le traducteur prêchant une fidélité absolue au texte-source et l'exégète arguant la primauté du sens. D'après nos recherches, le *uir trilinguis* définirait dans la *Correspondance* sa tâche d'*interpres* comme une troisième voie entre un littéralisme relevant de la *κακοζήλῖα* et une traduction-exégèse dont les LXX sont, à ses yeux, les représentants par excellence. Or, selon nous, on retrouve une position similaire de Jérôme dans le domaine exégétique, puisque l'épistolier manifeste dans ses commentaires son attachement au sens historique comme au sens spirituel des Écritures. Par conséquent, il ne nous paraît pas exister chez Jérôme de véritable ligne de partage entre la méthodologie du traducteur et celle de l'exégète ; au contraire, le travail exégétique est senti comme inséparable de la *translatio*, qu'il prolonge.

Plusieurs enjeux s'attachent à l'établissement des textes, ainsi qu'à la promotion d'une fidélité bien comprise aux originaux. En premier lieu, la mission de révision confiée par le pape doit déboucher, en Occident, sur la consécration définitive du latin comme langue liturgique. En second lieu, les travaux de Jérôme s'inscrivent dans le cadre d'une polémique avec le judaïsme déjà ancienne et qui se traduit par la multiplication, depuis plusieurs siècles, d'écrits *aduersus Iudaeos*<sup>551</sup>. Or, le Livre saint est au cœur du conflit opposant Église et Synagogue. En effet, dans le sillage d'Origène, Jérôme fait valoir l'argument du « rire des Hébreux »<sup>552</sup>, rire suscité par les défauts de la version chrétienne de référence. En outre, les juifs ont nécessairement l'avantage dans les débats avec leurs adversaires chrétiens, parce qu'ils ont une bien meilleure connaissance des textes bibliques - et en particulier des originaux. La traduction nouvelle doit donc permettre aux savants chrétiens de contre-attaquer, notamment parce qu'elle a vocation à leur fournir de solides preuves scripturaires attestant la messianité de Jésus de Nazareth et, par suite, le crime des Hébreux. Les lettres formulent explicitement l'objectif poursuivi par Jérôme ; l'une d'elle interpelle un interlocuteur juif fictif et s'en prend à l'*angustia* de la Synagogue, laquelle défend jalousement l'élection divine du seul Israël<sup>553</sup>. La *Correspondance* et les écrits polémiques qu'elle contient s'inscrivent donc dans un contexte précis et posent la question des rapports intellectuels existant entre les docteurs de la Loi et les Pères de l'Église. La recherche récente met en lumière la dimension textuelle de cette interaction entre juifs et chrétiens<sup>554</sup>, et s'interroge sur la valeur historique de la littérature chrétienne anti-juive : cette dernière dépeint-elle un conflit

551 Cf. S. MORLET ; O. MUNNICH ; B. POUDERON (éd.), 2013.

552 *Ep.* LVII, 11.

553 *Ep.* CXXIX.

554 P. LANFRANCHI, dans P. LANFRANCHI et J. VERHEYDEN (éd.), 2013 : 213.

réel entre juifs et chrétiens de l'Empire romain, ou ne fait-elle que transposer sur le plan littéraire un discours théologique interne au christianisme ? Au delà, jusqu'à quel point savants juifs et chrétiens ont-ils véritablement souhaité entrer en contact et quels facteurs ont-ils permis ou empêché ces interactions ? Notre démonstration nous a permis d'établir qu'en ce qui concerne Jérôme, l'influence orientale a été déterminante, car l'Est de l'Empire est traditionnellement plus ouvert au dialogue avec la culture sémitique. Une chaîne de pensée existe en effet entre le moine de Bethléem et, en amont, les Alexandrins. Certains pères grecs, comme Justin Martyr, Clément et Origène, étudient l'hébreu, la Bible ou les commentaires rabbiniques en compagnie des juifs, et utilisent des traditions halakhiques et aggadiques, tout en s'efforçant de se démarquer du judaïsme. Jérôme s'approprie donc, selon une nouvelle démarche de *translatio*, les méthodes et le savoir de ces Pères afin de les transmettre aux Latins. En 386, le futur auteur des *Quaestiones* entre en contact avec des maîtres issus du principal centre de formation de la science hébraïque, Tibériade. Il s'initie alors à la géographie et à la topographie de la Terre Sainte, connaissance qu'il ne manquera pas d'utiliser dans ses travaux scripturaires. En fait de commentaires rabbiniques, il appert que Jérôme connaît le Talmud ainsi que la Mishna. L'expression générale de « traditions hébraïques » recouvre quant à elle les histoires édifiantes contenues dans le Midrash et qui portent sur des personnages et événements de la Bible. Plus précisément, les « traditions » citées renvoient principalement à la Aggadah, pour lors en cours de fixation et dont le Stridonien prend connaissance par l'intermédiaire de ses précepteurs hébreux.

Pourtant, dans les lettres-*responsiones*, les traditions juives ne sont rapportées qu'à titre d'illustration, jamais en tant qu'arguments. L'hébreu n'est, pour l'*interpres* hiéronymien, qu'un qu'un point de départ et une telle conception tend à briser le rapport d'interdépendance existant initialement entre la langue hébraïque et la religion juive. Si l'hébreu est garant, par sa complexité, de l'élitisme juif, la langue telle que la conçoit Jérôme, est, au contraire, l'objet et le moyen d'une *translatio* culturelle ; la religion juive ne donne lieu, de son côté, à aucune appropriation, mais demeure la propriété exclusive de cette figure antagoniste qu'est la Synagogue. Le même positionnement paradoxal se retrouve dans les relations du Stridonien avec ses enseignants hébreux. De fait, Jérôme n'entretient pas de correspondance régulière avec les rabbins et tout porte à croire qu'il n'a eu de relations avec eux qu'épisodiquement. Malgré tout, son travail sur la langue originale de l'AT l'amène à recourir ponctuellement à des informateurs juifs. Ainsi il sollicite parfois leur aide afin d'entretenir ses compétences linguistiques ou de trouver des explications sur des points plus ardues des Écritures. En conséquence l'image du juif telle qu'elle apparaît dans la *Correspondance* échappe partiellement aux τόποι de la littérature *aduersus Iudaeos*. Car Jérôme ne s'est pas contenté de combattre ou de se réapproprier les lectures rabbiniques des textes ; plus que la majorité des écrivains de l'Église, le *uir trilinguis* partage avec les maîtres de la Synagogue de nombreux centres d'intérêt et oriente ses études dans les mêmes directions. Simultanément, en accord avec la prédication chrétienne du IV<sup>e</sup> siècle, qui durcit le ton à l'égard des juifs, même compte tenu des circonstances locales et du langage de l'époque, la *Correspondance* conserve quelques traits de la représentation polémique de l'adversaire juif. Toute la charge polémique des lettres se concentre dans deux figures principales, celle du déicide et celle du fidèle de la *Synagoga Satanae*, chargées d'exprimer le désaccord irréconciliable des deux communautés sur la divinité et la messianité de Jésus de Nazareth. En ultime analyse, la *Correspondance* hiéronymienne vérifie partiellement les conclusions du colloque international de Louvain de 2013, puisque l'usage des émotions contribue largement ici à la construction du discours

polémique anti-juif<sup>555</sup>. Cependant, l'ambivalence du rapport hiéronymien à son objet d'étude rejaillit, comme nous l'avons démontré, sur la manière dont est mené le débat avec la Synagogue. Au fil des missives la place peu commune qui est faite à la langue hébraïque sur le plan formel illustre clairement cette complexité. Le deuxième volet de notre travail cherche donc à cerner avec précision le rôle dévolu à l'hébreu au sein du dispositif épistolaire, tout en en dégageant les causes et les implications.

---

555P. LANFRANCHI, dans P. LANFRANCHI et J. VERHEYDEN (éd.), 2013 : 213.



**PARTIE II :**

**L'ÉCLAIRAGE SINGULIER DE LA *CORRESPONDANCE* SUR LE  
MANIEMENT DE L'HÉBREU PAR JÉRÔME**

La transcription, l'observation et l'interprétation du texte hébraïque de l'AT représentent fréquemment pour Jérôme épistolier la motivation et le thème qui l'amènent à prendre le calame. L'hébreu est donc omniprésent dans la *Correspondance*, sur le plan de la forme comme sur celui du fond. Mais quel rôle joue-t-il exactement dans la réflexion de l'auteur et dans sa stratégie de communication épistolaire ? Et, tout d'abord, quelle image de l'*interpre* hébraïsant cette profusion de citations en hébreu et de références aux originaux suggère-t-elle ? À ce stade de notre développement, s'impose une question, dont la résurgence régulière dans les études hiéronymiennes prouve l'aspect crucial : celle de la compétence réelle de Jérôme en hébreu. Cette question, J. Barr la formule en ces termes, sous une forme multiple, propre à en faire ressortir les différentes facettes :

What was the nature and quality of his knowledge of Hebrew ? How far can it be said that he enjoyed or appreciated Hebrew, as well as having the technical ability to handle it<sup>556</sup> ?

Il nous semble en conséquence que la présente étude ne peut faire l'économie d'une mise au point relative à cet axe de recherche. Même s'il paraît impossible de parvenir à des conclusions fermes et définitives sur des matières aussi peu quantifiables que la possession et la maîtrise d'une langue, nous nous proposons de dresser un bilan actualisé, qui tienne compte des dernières contributions relatives à ce sujet, et de mettre en évidence les apports que peut offrir, dans ce domaine, une étude serrée de la *Correspondance*. Ensuite, au delà de la mise en avant des capacités réelles ou supposées du *uir trilinguis*, il s'agira de saisir comment fonctionnent les lettres où sont insérés les lemmes bibliques en hébreu et leurs équivalents grecs. De telles missives, conçues pour dispenser une nourriture spirituelle laissent peu de place au ton familier ou aux confidences personnelles, et s'apparentent entièrement ou partiellement à de purs commentaires ; leur statut d'*epistulae* mérite partant d'être (re)considéré attentivement. Dans cette perspective, il faudra déterminer le rôle précis du trilinguisme sur le plan de l'économie générale de la lettre. Enfin, une fois dévoilés les rouages mis en action par le maniement conjoint des *tres linguae*, il restera à cerner le lien qu'entretient une telle correspondance avec les travaux de l'auteur. Nous serons ainsi à même de saisir comment les lettres consacrées aux questions de traduction peuvent devenir le moyen paradoxal d'un discours en tension

## **1. La *Correspondance*, carnet de bord du traducteur : étude à nouveaux frais de la compétence hiéronymienne en hébreu**

Concernant les capacités de Jérôme en hébreu, G. Bardy salue l'érudition qui se manifeste dans ses œuvres<sup>557</sup>. En revanche, P. Nautin évalue la compétence linguistique du Stridonien comme assez faible : Jérôme posséderait, selon lui, si peu d'hébreu qu'il n'aurait guère eu

556J. BARR, 1966-1967 : 283. Pour un résumé du débat, cf. S. REBENICH, 1993 : 50-77.

557G. BARDY, 1934 : 146-47.

d'autre choix que la dépendance vis-à-vis de ses prédécesseurs grecs<sup>558</sup>. En outre, P. Nautin émet l'hypothèse que la version produite par le *uir trilinguis* sur l'original hébraïque ne serait ni plus ni moins qu'une traduction remaniée tirée d'Origène. Qui plus est, l'auteur des *Quaestiones* n'aurait connu d'autres informateurs juifs que ceux dont l'Alexandrin, ou encore Eusèbe, font mention dans leurs œuvres ; il n'aurait même jamais eu sous les yeux la synopse origénienne<sup>559</sup>. Plus récemment, N. Adkin émet aussi certaines réserves quant à l'étendue des connaissances linguistiques du moine de Bethléem<sup>560</sup>. Les rédacteurs de l'article consacré à Jérôme dans la *Jewish Encyclopedia* estiment quant à eux que la compétence de Jérôme en hébreu n'est considérable que si on la compare à celle des autres Pères de l'Église et du chrétien de son temps, en général<sup>561</sup>. Selon les auteurs de ces critiques, son savoir en ce domaine, demeurerait, dans l'absolu, très superficiel. Bien qu'il prétende posséder une maîtrise complète de l'hébreu et qu'il se donne lui-même le titre de *trilinguis*, il n'aurait, en dépit de son travail acharné, pas réussi à atteindre le niveau de compétence de ses maîtres. Toutefois, toujours selon la même source, il n'en faudrait pas moins porter au crédit de Jérôme qu'il a su éviter la plupart des erreurs dans lesquelles les chrétiens de son temps ont généralement donné<sup>562</sup>. De telles rectifications ne mobilisent en fait que les rudiments de la grammaire hébraïque et ne procèdent pas véritablement d'une « compétence active ». Aussi J. Barr insiste-t-il sur le fait que Jérôme n'a, en fait de compétence en hébreu, qu'une « compétence passive », qui lui permet de déchiffrer le sens d'un énoncé, et non une « compétence active », qui lui permettrait d'employer lui-même le vocabulaire hébreu afin de s'exprimer dans cette langue :

In theory it is quite possible that Jerome's knowledge was of the same type which has often been found among scholars of ancient languages : a thorough acquaintance with the given text, along with a total lack of conversational experience in the language, used as a current mode of communication<sup>563</sup>.

Ajoutons qu'une telle « compétence passive » même reste largement tributaire de secours extérieurs, comme la version littéraliste de l'interprète juif Aquila. Car c'est bien Aquila, pour autant que ces passages permettent d'en juger<sup>564</sup>, qui guide le plus souvent Jérôme vers le sens exact du mot hébreu, même s'il se refuse à le suivre dans ses méthodes de traduction. Aussi le moine de Bethléem révèle-t-il dans ses travaux une parfaite connaissance du travail de cet interprète, connaissance qui sert de soubassement à sa propre interprétation du texte biblique<sup>565</sup>. Malgré les facilités procurées par la traduction d'Aquila, les lettres de Jérôme laissent entrevoir bien souvent le défaut de la cuirasse, quand l'auteur s'attaque à des points techniques.

---

558P. NAUTIN, 1986 : 304-15.

559P. NAUTIN, 1986 : 328-333 et 357.

560N. ADKIN, 2004 : 215-222.

561Cf. art. « Jerome Eusebius Hieronymus Sophronius », dans ADLER, C. (dir.), 1901 : 115-118.

562La *Correspondance* montre ainsi l'épistolier déployant son aptitude, sinon à parler, du moins à comprendre l'hébreu, pour corriger les erreurs des traductions antérieures à la sienne (*Ep.* CVI, 6).

563J. BARR, 1966-1967 : 290.

564Comme la version d'Aquila ne nous est pas parvenue dans son intégralité, nous ne pouvons en effet formuler que des hypothèses. « The Vulgate text, taken alone, is difficult to assess, because of the complicated relations both to the earlier Latin (translated from the Septuagint) on one side and to the post-Septuagintal Greek renderings (like Aquila) on the other. If we had these versions in their entirety, it would be easier to tell exactly how heavily Jerome depended on Aquila's or Symmachus's knowledge of Hebrew rather than his own. » (J. BARR, 1966-1967 : 300)

565J. BARR, 1966-1967 : 284 et 285.

Contrairement à l'avis de P. Nautin, B. Kedar-Kopfstein et J. Braverman évaluent la compétence de Jérôme en hébreu comme tout à fait réelle et solide<sup>566</sup>. B. Kedar-Kopfstein a par exemple indiqué que certaines interprétations de la littérature rabbinique et des exégètes juifs se reflètent dans des passages de la Vulgate que Jérôme semblait avoir mal traduits<sup>567</sup>. En d'autres termes, si les passages en question s'avèrent si différents dans la Vulgate de ce qu'ils sont dans le texte pré-massorétique tel que nous pouvons nous le représenter, ce ne saurait être le fait d'une insuffisance en hébreu, mais bien plutôt celui d'une relation assez étroite avec les milieux intellectuels juifs de l'époque. En outre, des spécialistes des études bibliques, comme E. F. Sutcliffe et J. Barr, ont pu tenter de restaurer l'ancienne prononciation des mots hébreux, tels qu'on les lisait avant le texte massorétique, en utilisant la translittération latine hiéronymienne<sup>568</sup>. Bien entendu, de telles recherches reposent sur le postulat d'une compétence effective de Jérôme en hébreu. De manière générale, plusieurs voix se sont régulièrement élevées pour réhabiliter la connaissance que notre auteur avait de l'hébreu, parmi lesquelles G. J. M. Bartelink<sup>569</sup>, M. Wissemann<sup>570</sup> et A. Fürst<sup>571</sup>, I. Opelt<sup>572</sup>, S. Rebenich<sup>573</sup> et S. Leanza<sup>574</sup>, ainsi que M. Graves<sup>575</sup>. P. Jay, pour sa part, contre vigoureusement les thèses de P. Nautin, qui finit par en abandonner une partie<sup>576</sup>. Enfin, les *Ep* XX ; XXVIII ; XXXIV ; XXXVII impliquent des discussions qui, ainsi que le démontre T. Kato, ne sauraient s'être tenues si Jérôme n'avait pas eu une connaissance approfondie de l'hébreu<sup>577</sup>. En effet, dans ces lettres, l'épistolier, interrogé sur des interprétations bibliques par ses amis et adversaires, répond à leurs questions et critique leurs erreurs en faisant fonds sur ses connaissances linguistiques. Sans prétendre poser un terme définitif à une problématique somme toute insoluble dans l'état actuel de nos connaissances, nous nous proposons de procéder à un état des lieux réactualisé à la lumière des dernières contributions dans ce domaine, et de tenter de faire ressortir plusieurs lignes de force de nature à étayer notre analyse. À cette fin, nous commencerons par recenser les points forts et les faiblesses des solutions apportées par Jérôme aux difficultés rencontrées, en soulignant tout d'abord les efforts accomplis par l'épistolier pour acquérir une intelligence fine et entière des écrits hébreux.

---

566J. BRAVERMAN, 1978 ; B. KEDAR-KOPFSTEIN, 1968.

567B. KEDAR-KOPFSTEIN, 1968 : 291.

568E. F. SUTCLIFFE, 1948 : 112-25 ; J. BARR, 1966-1967 : 281-302 ; J. BARR, 1967 : 1-36.

569G. J. M. BARTELINK, 1984 : 151-152 ; 158-159.

570M. WISSEMAN, 1992 : 157.

571A. FÜRST, 2003 : 76-79 ; 130-137.

572I. OPELT, 1988 : 327-338.

573S. REBENICH, 1993 : 50-77.

574S. LEANZA, 1997 : 17-38.

575M. GRAVES, 2007.

576P. JAY, 1985 : 411-417. P. NAUTIN, 1986 : 309-310.

577T. KATO, 2013 : 294.

## 1.1. Réflexions de Jérôme pour analyser les difficultés rencontrées lors de l'apprentissage et de la traduction

### 1.1.1. Une entreprise originale et difficile : la méthode d'apprentissage de Jérôme

J. Barr décrit en ces termes l'originalité de l'entreprise hiéronymienne dans tous ses aspects, difficultés et enjeux :

Jerome is one of the few men in antiquity, and indeed perhaps the only man of substantial historical importance, of whom we know that he learned a language of structure and family quite unlike his own (Romans who learned Greek, and Greeks who learned Latin, hardly count for this purpose) and whose steps and stages in language learning can in part be followed from written remarks of his own<sup>578</sup>.

Jérôme est donc le seul personnage antique de quelque importance sur le plan historique qui ait, à notre connaissance, entrepris de s'initier à une langue d'une forme et d'une origine radicalement différentes de la sienne. En outre il est le seul à avoir laissé des écrits relatifs à son apprentissage. Le présent chapitre a pour but de vérifier cette analyse, puis de la dépasser, en en tirant les implications utiles à notre description argumentative des rapports de Jérôme à la langue vétérotestamentaire.

Quand on est un citoyen romain du IV<sup>e</sup> siècle, apprendre la langue de la Torah constitue bien un véritable défi car il n'existe alors nulle pédagogie de l'hébreu. Les voyelles ne sont transcrites qu'à partir du VI<sup>e</sup> siècle, et il n'existe aucune étude grammaticale d'ensemble avant le IX<sup>e</sup> siècle<sup>579</sup>. Il n'y a, de surcroît, hors de Palestine, ni maîtres, ni textes, ni copistes familiarisés avec les caractères hébraïques, comme le montre au demeurant la *Correspondance*, dans laquelle Jérôme révèle avoir reçu ses cours en Orient auprès de précepteurs juifs<sup>580</sup>. Notre auteur n'est ni un membre de la Diaspora, qui reviendrait aux sources de sa culture, ni un prosélyte désireux de s'initier au judaïsme ; il appartient à un courant religieux rival et, à ce titre, ne saurait prétendre accéder aux cours sur textes dirigés par les rabbins<sup>581</sup>. C'est donc dans une quasi-clandestinité que se déroule l'apprentissage, en raison des tensions opposant l'Église et la Synagogue :

*Putabant me homines finem fecisse discendi ; rursum Ierosolymae et Bethleem quo labore, quo pretio Baraninam nocturnum habui praeceptorem ! Timebat enim Iudaeos, et mihi alterum exhibebat Nicodemum.*

On pensait que j'avais fini d'étudier ; de nouveau, à Jérusalem et à Bethléem, à force de quelle peine et de combien d'argent, ai-je eu, de nuit, un précepteur Baranina ! Il craignait en effet les juifs et se présentait à moi comme un second Nicodème<sup>582</sup>. (*Ep.* LXXXIV, 3)

578J. BARR, 1966-1967 : 283.

579A. CANELLIS (dir.), à paraître : 13. Au IX<sup>e</sup> siècle avant J.-C., une analyse systématique de la grammaire hébraïque voit effectivement le jour et, environ un siècle plus tard, des traits fondamentaux de la langue sont clairement reconnus, tels que la nature trilitère de la racine commune. Il existe donc en hébreu une tradition grammaticale, certes relativement jeune, puisqu'elle n'est pas antérieure à 900 avant J.-C., mais néanmoins bien établie à l'époque de Jérôme.

580*Ep.* LXXXIV, 3.

581A. CANELLIS (dir.), à paraître : 13.

582Trad. pers.

Ce constat posé, que savons-nous des méthodes pédagogiques traditionnelles qui ont cours chez les juifs et que Jérôme a pu expérimenter en tant que לַמּוֹד (limmoud) ou תַּלְמִיד (talmid), « élève », des maîtres hébreux ? Depuis le VIII<sup>e</sup> siècle avant J.-C., date où le recours à l'écriture se généralise de façon évidente, les méthodes d'enseignement ne varient guère<sup>583</sup>. Les cours élémentaires de lecture suivent de fait une progression graduelle : l'élève identifie d'abord les formes des lettres, puis il assemble les caractères pour lire des mots - d'abord monosyllabiques, si l'on en juge par les témoins épigraphiques<sup>584</sup>. Comme, dans la culture orientale la part la plus importante de l'apprentissage s'effectue oralement, le disciple apprend essentiellement en répétant la lecture proposée par le maître. Lorsqu'il maîtrise les monosyllabes, l'élève assimile des mots dissyllabiques, avant de passer aux formes nominales et verbales plus complexes. L'écriture s'acquiert en même temps que la lecture. L'épigraphie révèle un apprentissage des lettres dans l'ordre alphabétique, *via* la reproduction d'abécédaires<sup>585</sup>. Le débutant reproduit également des lettres isolées et apprend tout spécialement à distinguer les lettres dont les graphies, analogues, peuvent prêter à confusion, tels le *dalet* (ד) et le *resh* (ר)<sup>586</sup>. Ensuite, il copie des mots complets, répétés plusieurs fois. Les élèves les moins expérimentés écrivent généralement sur des matériaux peu coûteux, comme la pierre, le plâtre et la poterie, ainsi que l'attestent les ὄστρακα (*ostraka*) et les πίθοι (*pithoi*) retrouvés. Le papyrus ou le cuir sont réservés aux étudiants plus avancés.

Rappelons-le, l'auteur des *Quaestiones* s'est formé à l'hébreu en deux temps : d'abord, de 374 à 376, à Chalcis, par une phase d'« initiation », puis par une phase de « confirmation » qui débute lorsqu'il se fixe définitivement en Judée à partir de 385 et qui se poursuit jusqu'à la fin de sa vie. Tout au long de son parcours, Jérôme ne cesse de recourir aux services d'interprètes juifs car ses seules compétences ne lui suffisent pas pour comprendre et réviser la Bible en revenant à l'*Hebraica ueritas*<sup>587</sup>. Cependant, à mesure que ses connaissances s'étoffent, le rôle de ces interprètes se limite de plus en plus à celui d'« experts ». Les renseignements que Jérôme fournit sur ces Hébreux sont plutôt vagues. Il se contente la plupart du temps d'évoquer les figures de maîtres occasionnels, réputés parmi les juifs<sup>588</sup>. À Rome comme en Orient, il recourt, en effet, la plupart du temps contre rémunération, à des *Hebraei*, choisis parmi ceux dont la réputation et le savoir ne sont plus à établir<sup>589</sup>. Notre auteur distingue notamment un ancien docteur de la Loi originaire de Tibériade, et le meilleur

583A. LEMAIRE, 1981 : 61-62.

584A. LEMAIRE, 1981 : 32-33.

585A. LEMAIRE, 1981 : 32-33.

586 Dans ses lettres, Jérôme signale ce type de piège à ses destinataires, ce qui nous amène à penser qu'il reproduit peut-être l'enseignement reçu, une fois devenu maître à son tour.

587 L'Hébreu consulté par Jérôme au désert de Chalcis parle vraisemblablement araméen, puisque, même en Palestine, les juifs d'alors s'expriment dans cette langue, ou bien encore dans la langue officielle de l'Empire, c'est-à-dire le grec, parfois le latin. L'hébreu semble réservé à l'écrit. Or, rien n'est moins sûr que la présence de *uolumina* hébraïques dans le désert, où notre auteur commence son initiation. Peut-être est-ce, dans ce cas, l'araméen qui lui sert de point de départ pour apprendre à déchiffrer les Écritures juives (A. CANELLIS [dir.], à paraître : 13). Il est donc probable que Jérôme et ses professeurs juifs, ou encore l'assistant qui l'aide à traduire le Livre de Tobit, devaient avoir en commun une autre langue que l'hébreu, à savoir le grec, et que des commentaires et des explications complémentaires sur le sens des mots hébreux devaient accompagner la traduction proposée par le consultant. D'une manière générale, toute son étude de l'hébreu apparaît dominée par le grec : le grec est la langue grâce à laquelle il communique avec ses maîtres ; c'est aussi celle des *recentiores*, qu'il compare aux traductions latines de son temps.

588 Cf. *Praefatio Librorum Paralipomenon*.

589 Cf. *Praefatio Librorum Paralipomenon*.

spécialiste de Lydda, siège d'une célèbre académie rabbinique<sup>590</sup>. Il nomme un certain Baranina, comme on l'a vu. Grâce à l'*Ep.* CXXV, 12 et à la *Praefatio in Daniele Prophetam*, on en sait toutefois un peu plus sur le personnage de Baranina mentionné plus haut : il s'agirait d'un chrétien converti du judaïsme et moine au désert de Chalcis. L'épistolier évoque en *Ep.* XXXVI, 1, un juif de Rome, qui soustrait secrètement des livres saints à la synagogue afin de les lui apporter<sup>591</sup>. Au delà des difficultés matérielles liées aux conditions d'apprentissage, Jérôme se heurte à des difficultés ressortissant plus spécifiquement aux particularités de la langue hébraïques.

### 1.1.2. Le génie des langues et les différences de mentalités véhiculées par les langues

Aguerri par son expérience de traducteur, Jérôme pose ce constat : il est difficile, en général, de conserver dans une langue la spécificité d'une autre. Cette notion de caractère essentiel apparaît quand Jérôme insiste sur la spécificité des langues grecque et latine et emploie l'expression de *uernaculum linguae genus*, « génie de la langue »<sup>592</sup>, mais il désigne aussi ce caractère dans l'hébreu, en se référant à l'ἰδιώματα ou *proprietas*<sup>593</sup>. Au fil de son travail de traducteur, le *uir trilinguis* remarque que c'est une tâche compliquée que de conserver en traduction la grâce d'énoncés heureux dans une autre langue :

*Difficile est alienas lineas insequentem non alicubi excidere, arduum ut, quae in alia lingua bene dicta sunt, eundem decorem in translatione conseruent.*

Il est difficile, lorsqu'on suit la ligne de conduite d'autrui, de ne pas l'abandonner en quelque endroit ; c'est chose ardue qu'une bonne formulation dans une langue étrangère conserve la même élégance un fois traduite<sup>594</sup>. (*Ep.* LVII, 5)

Traduisant la *Παντοδαπή ἱστορία* d'Eusèbe, le Stridonien développe des réflexions similaires<sup>595</sup> : il est effectivement ardu de traduire en latin l'*idioma* de la langue hébraïque et de conserver dans la langue-cible la spécificité de la langue-source. Jérôme considère qu'un bon traducteur est celui qui arrive à exprimer les idiotismes de la langue étrangère au moyen de la spécificité de sa propre langue<sup>596</sup>. On touche là au statut paradoxal de la traduction, identique et différente par nature, mais fondamentalement conventionnelle. Sa référence en la matière est Térence, qui traduit des auteurs anciens comme Ménandre et Caecilius, en cherchant à maintenir l'esprit et l'élégance du texte sans être esclave des mots ; son lectorat est

590A. CANELLIS (dir.), à paraître : 13.

591Nous accordons un développement spécifique à la manière dont Jérôme perçoit ses précepteurs juifs. Cf., dans la partie III, « 2.2.1. La langue d'une *gens inimica* ».

592M. BANNIARD dans Y.-M. DUVAL 1988 : 309-311.

593Cf., par exemple, *Ep.* LVII, 7 et CVI, 65.

594Trad. pers.

595JÉRÔME, *Epistula praefatoria in Chronicis Eusebii, atque Continuatio* (CPL 615c).

596*Hanc esse regulam boni interpretis, ut ἰδιώματα linguae alterius, suae linguae exprimat proprietate*, « C'est la règle d'un bon interprète d'exprimer les idiotismes d'une langue étrangère selon le génie de la sienne » (*Ep.* CVI, 3). Dans l'*Ep.* CVI, 3, l'épistolier rappelle à propos du Psaume 5, 6, les principes d'une bonne traduction, laquelle rend les idiotismes d'une langue par ceux d'une autre langue. Il cite les traductions de Cicéron, Plaute, Térence et Caecilius.

invité à considérer à travers cet exemple la difficulté de la tâche, compte tenu du fait qu'une traduction toute littérale semblerait absurde<sup>597</sup>. Respecter la *proprietas* du latin est le passage obligatoire vers l'*elegantia* dans le maniement de cette langue. La *proprietas* de la langue-cible sera respectée si les mots choisis sont conformes à la fois à l'usage, *consuetudo*, et à la tradition, *mos*, de celle-ci<sup>598</sup>. Il s'agit donc d'éviter l'écueil du littéralisme :

*Quod si transferre uoluerimus ad uerbum [...] in κακοζηλίαν interpretationis incurriamus.*

Or si nous voulons traduire mot pour mot, nous nous ruons dans un zèle interprétatif de mauvais aloi [κακοζηλία]<sup>599</sup>. (*Ep.* CVI, 17)

La version d'Aquila, extrêmement littérale, où chaque mot hébreu trouve un correspondant en grec, fournit, comme on l'a vu, un exemple typique de cette κακοζηλία<sup>600</sup> condamnée par Jérôme<sup>601</sup>. L'*Ep.* LVII, 6 proclame combien la traduction littérale d'une langue à une autre obscurcit le sens, faisant écho à la Préface du livre dans lequel Jérôme expose la vie d'Antoine :

*Alii syllabas aucupentur et litteras, tu quaere sententias.*

Que les autres s'attachent aux lettres et aux syllabes, mais toi, attache-toi aux pensées.

Jérôme y insiste, comme dans sa lettre à Pammachius intitulée *De optimo genere interpretandi* : quand il traduit les auteurs grecs, ce n'est pas un mot par un mot, mais une idée par une idée qu'il restitue. À ce point de notre analyse, une exception à ce mode opératoire doit être mise en évidence : elle concerne les Écritures, où l'ordre des mots est lui-même senti comme un mystère<sup>602</sup>. En d'autres termes, c'est une stratégie littéraliste qu'il prétend adopter pour traduire les textes saints, alors qu'il est conscient que d'autres méthodes existent, et que lui-même les emploie dans son travail. Il faut néanmoins relativiser cette pétition de principe, puisque Jérôme ne traduit pas toujours, en réalité, le texte scripturaire mot pour mot, comme en témoigne ne fût-ce que l'existence d'au moins trois traductions des Psaumes dues à ses travaux. Le *uir trilinguis* recule en outre devant certains transferts métaphoriques, comme le prouve le cas de la désignation des divinités du polythéisme<sup>603</sup>. Le principe d'une traduction conservatrice, mot à mot, visant à garder intact le contenu sacré, passe en effet au second plan lorsqu'une figure de style de la langue-de départ ne paraît pas acceptable dans la langue d'arrivée. Tel est le cas en ce qui concerne le champ sémantique des noms relatifs aux dieux du panthéon, qui deviennent, dans les traductions grecques et latines, les « idoles », appellation qui figure encore dans nos versions. Le culte de ces « idoles » fait, dans les Écritures, l'objet d'une interdiction absolue. En conséquence, le texte hébraïque use de métaphore, de manière à n'offrir qu'une évocation indirecte de ces divinités, et ne fait allusion à elles qu'en des termes quasi-synonymiques relevant du dégoût et de la détestation, comme, שִׁקּוּץ (*shiqqouts*), גִּלּוּלִים (*guilloulim*), ou תּוֹעֵבָה (*toévah*), « horreur » / « abomination ». La traduction des LXX atténue l'effet du procédé en remplaçant à plusieurs endroits ces métaphores par εἰδωλον, substantif neutre qui désigne en grec l'« image » ou le « faux-

597Cf. Préface des *Quaestiones* (CPL 580).

598M. BANNIARD dans Y.-M DUVAL, 1988 : 309-311.

599Trad. pers.

600En rhétorique, le terme connote l'affectation, voire le mauvais goût.

601*Ep.* LVII, 11.

602*Ep.* LVII, 5.

603L. SZNAJDER, 2011 : 241-242.



semblant ». C'est d'une manière encore plus systématique que Jérôme fait disparaître une métaphore jugée trop brutale, et la remplace par le mot *idolum*, forme latinisée d'εἶδωλον. Ainsi, en 1 Rois 11 : 5 et 7 :

אָז יִבְנֶה שֶׁל מֵה בְּמֹשׁ לְקִמּוֹשׁ  
שָׂרָז מוֹאָב [...] וְיִלְמַד לְךָ שָׂרָז בְּנֵי עַמּוֹן

Et Salomon suivit [...] Mikom, l'abomination des Ammonites. [...] C'est alors que Salomon construisit un sanctuaire à Kemosh, l'abomination de Moab [...] et à Molek, l'abomination des descendants d'Ammon.

Quand il conserve l'image, le *uir trilinguis* uniformise sous l'emploi d'un mot unique le lexique hébraïque très étendu du dégoût et de l'aversion pour l'interdit :

*Sed colebat Salomon [...] Moloch idolum Ammanitarum [...]. Tunc aedificauit Salomon fanum Chamos idolo Moab [...] et Moloch idolo filiorum Ammon.*

Mais Salomon rendait un culte [...] à Moloch idole des Ammonites [...]. C'est alors que Salomon édifia un temple à Chamos, idole de Moab [...] et à Moloch idole des fils d'Ammon.

Dans ses emplois classiques, le mot est assez rare ; l'extension de son emploi est due à la transposition faite à partir du grec par le latin chrétien. Celle-ci n'est pourtant pas systématique ; il arrive que Jérôme conserve l'image et traduise littéralement *immunditiae*, « immondices », comme dans 1 Rois 21 : 21. Comme l'analyse L. Sznajder :

Le maintien ou l'effacement des métaphores n'est pas le même chez les LXX et chez Jérôme et est un bon indice des différences culturelles<sup>604</sup>.

En vertu de sa ferme conviction relative à la présence de *mysteria* sous la lettre du texte hébraïque, c'est donc un délicat dosage que Jérôme s'efforce de réaliser dans la version nouvelle.

Malgré tout, lorsqu'il analyse le style de la traduction hiéronymienne, M. Banniard met en évidence les goûts traditionnels du Stridonien :

*L'elegantia* se définira par sa place à mi-chemin entre deux niveaux formés d'un côté par la correction de la langue, *puritas*, et de l'autre par la qualité supérieure du style, *decus*.

*L'elegantia* s'obtient partant au prix d'efforts qui conduisent le traducteur à modifier l'original de manière importante : omissions, ajouts, changements afin de rendre le caractère essentiel d'une langue par celui de sa propre langue. Pourtant, quelque habile que puisse être son maniement du latin, Jérôme avoue atteindre dans certains cas les limites de la traduction et invoque alors une haute autorité chrétienne, celle des évangélistes, pour affirmer qu'il est plus sage de recourir à la transcription, ou encore de se taire, lorsque l'on est confronté à un terme sans équivalent dans la langue-cible :

*De uerbo uero osianna, quia in Graecum non poterant transferre sermonem, sicuti et in alleluia et in amen et in plerisque factum uidemus, ipsum hebraeum posuerunt dicentes osianna. Lucas igitur, qui inter omnes euangelistas graeci sermonis eruditissimus fuit, quippe ut medicus et in Graecis Euangelium scripserit, quia se uidit proprietatem sermonis transferre non posse, melius arbitratus est tacere quam id ponere quod legenti faceret quaestionem.*

604L. SZNAJDER, 2011 : 243.

Concernant le mot *osianna*, parce qu'ils [les évangélistes] ne pouvaient pas le traduire en grec - de même pour *alleluia*, *amen* et de très nombreux cas, nous le voyons -, ils ont mis l'hébreu lui-même et dit *osianna*. Luc, donc, qui, entre tous les Évangélistes, fut le plus versé dans la langue grecque, puisqu'il était médecin et qu'il écrivit son Évangile parmi les Grecs, constata qu'il ne pouvait pas traduire cet idiotisme ; aussi jugea-t-il mieux de se taire que de mettre un mot qui poserait problème au lecteur<sup>605</sup>. (*Ep.* XX, 4)

Plus loin, c'est un prédécesseur de premier plan, Origène, qu'il cite en exemple, lorsque la signification du texte paraît dépendre intrinsèquement du signifiant de la langue de départ :

*In libris suis quos ἑξηγητικοῦς uocat, Origenes adserat propter uernaculum linguae uniuscuiusque idioma non posse ita apud alios sonare ut apud suos dicta sunt, et multo esse melius ininterpretata ponere quam uim interpretatione tenuare.*

Dans ses livres appelés « exégétiques », Origène soutient qu'en raison du génie particulier de chaque langue, les mots ne peuvent résonner pour les étrangers comme ils ont été prononcés par les gens du cru, et qu'il vaut bien mieux les produire sans interprétation que d'en affaiblir la valeur par une traduction<sup>606</sup>. (*Ep.* XXVI, 2)

Cette difficulté est liée à une autre que Jérôme pressent dans sa *Correspondance*, non sans une certaine modernité : la difficulté de traduire tient certes au fait que les tournures de la langue de départ n'ont pas toujours d'équivalents dans la langue d'arrivée, mais elle tient aussi au mode de pensée des peuples. Tandis que les stratégies de traduction exclusivement littéralistes essaient d'établir des équivalences au niveau formel de la langue - équivalences lexicales, grammaticales, syntaxiques, ainsi que des équivalences stylistiques en général -, une stratégie centrée sur le sens mène inévitablement à la conclusion que l'on ne traduit pas seulement des textes, mais aussi des contextes. Car le sens n'est pas stable, mais plutôt le résultat d'un processus interprétatif qui a lieu dans un contexte socioculturel et historique précis, et se construit à partir des expériences individuelles de chaque lecteur, ou bien à partir des expériences et attentes partagées par un groupe entier de récepteurs.

Le donné du texte biblique étant emprunté à une langue étrangère et à une culture différente, toute la question est dès lors de déterminer comment le transfert de structures de pensée religieuse à un autre groupe linguistique est affecté par le changement de structure linguistique qu'implique l'emploi d'une langue nouvelle<sup>607</sup>. D'autre part, puisqu'il existe un fossé linguistique entre cette langue sémitique et la langue indo-européenne qu'est le latin et un fossé culturel correspondant entre le Proche-Orient ancien et l'Empire romain, dans quelle mesure et avec quel degré d'exactitude la pensée théologique de la Bible peut-elle se transmettre à travers différentes langues, différentes cultures, différentes époques<sup>608</sup> ? Passer de la langue sémitique biblique à une langue indo-européenne est déjà, au IV<sup>e</sup> siècle, un exercice difficile : aux différences de syntaxe, aux modes d'expression s'ajoute l'écart dans le temps pour appréhender les événements, les différences radicales de psychologie et de modes de vie<sup>609</sup>. Les faits linguistiques reflètent souvent des contrastes de pensée ou de vision du monde. L'exemple des couleurs du spectre lumineux différemment perçues selon les ethnies est bien connu de nos jours, mais, dans sa *Correspondance*, Jérôme fait déjà des observations

605 Trad. pers.

606 Trad. pers.

607 J. BARR, 1962 : 15.

608 J. BARR, 1962 : 19.

609 Les coutumes ancestrales et la vie quotidienne façonnent le raisonnement. Ainsi à l'époque de la rédaction des textes bibliques de l'AT, le monde juif n'a pas encore été confronté à la philosophie grecque et s'exprime à travers les réalités concrètes de la vie pastorale.

similaires :

*Plura quippe apud Hebraeos auri sunt genera ; unde ob distinctionem nunc ophaz positum est, ne quis zaab putaret, quod in Genesi nasci cum lapide carbunculo praedicatur.*

Car il y a, chez les Hébreux, plusieurs types d'or ; aussi, pour différencier, a-t-on mis ici *ofaz*, de peur que l'on ne pense au *zaab*, qui, comme nous l'apprend la Genèse, a la même origine que la pierre d'escarboucle<sup>610</sup>. (*Ep.* XXXVII, 1)

Cette remarque suppose une corrélation extrêmement étroite entre le lexique, en l'occurrence le groupe de mots dont le sens est « or », et la conception de ce métal sous ses différents aspects ; les mots *ofaz* et *zaab* révèlent deux facettes d'une même réalité. D'une langue à l'autre, c'est aussi la représentation littéraire du monde qui varie en fonction de la représentation mentale qu'en ont les individus :

*In Hebraeo ita scriptum ze haiam gadol uarab idaim. [...] Αὐτὴ ἡ θάλασσα ἡ μεγάλη καὶ εὐρύχωρος χερσίν ; et hoc secundum Hebraicam dicitur proprietatem μεταφορικῶς, quod quasi expansas manus habeat, et in se cuncta suscipiat.*

En hébreu, on a ce texte : *ze haïam gadol uarab idaim*. [...] Αὐτὴ ἡ θάλασσα ἡ μεγάλη καὶ εὐρύχωρος χερσίν<sup>611</sup> ; et selon le génie hébraïque, on parle métaphoriquement de cet abîme tel qu'il a, pour ainsi dire, les mains étendues, et reçoit tout en son sein<sup>612</sup>. (*Ep.* CVI, 65)

Parce que leurs modes d'appréhension du réel sont très disparates, les langues sémitiques et indo-européennes sont susceptibles de relier de manière radicalement différente les divers champs de signification. Nous pouvons souligner ainsi la récurrence, dans la *Correspondance*, de remarques relatives à la multiplicité sémantique des mots hébreux. Jérôme ne s'explique pas - et n'explique d'ailleurs pas davantage - la disparité apparente des diverses significations d'un mot :

*Sed uerbum Hebraicum nese, et « perpetuum », et « finis », et « uictoria » pro locorum intellegitur qualitate.*

Mais le mot hébreu *nese* se comprend au sens de « perpétuel », « fin », et « victoire », selon la nature des passages<sup>613</sup>. (*Ep.* CVI, 64)

De fait, cette disparité n'est perçue comme telle que par référence aux catégories de pensée indo-européennes. Cependant, tandis que la cohérence de certaines acceptions trouve facilement sa justification dans la conception sémantique latine, comme en *Ep.* CVI, 17<sup>614</sup>,

610 Trad. pers. Cf. aussi *Ep.* LXV, 15 : *Septem [...] apud Hebraeos auri uocabula sunt* ; « Il y a [...], chez les Hébreux, sept vocables pour l'or ».

611 « Cette mer elle-même qui est grande et large pour les mains ».

612 Trad. pers.

613 Trad. pers. L'explication de Jérôme, qui interprète simultanément le même mot comme adjectif et substantif, semble, d'emblée, peu convaincante : *נצח* « éternité » et « gloire ». Le verbe *נצח* signifie « vaincre ».

614 *Sed [...] iasaph uerbum ambiguum est, et potest utrumque sonare, nam et « session », et « habitatio » dicitur ; « Mais [...] iashav est un terme ambivalent ; il peut avoir l'un et l'autre sens : à la fois “session” et “habitation” »* (*Ep.* CVI, 17. Trad. pers.). La racine *יָשַׁב* (*iashav*) signifie effectivement aussi bien « habiter » que « s'arrêter ». De même, quelque temps auparavant, l'*Ep.* LXXVII revenait sur plusieurs versets bibliques, dont l'un semblait particulièrement indiqué pour introduire une discussion à propos des *mansiones* : « Il y a plusieurs demeures [*mansiones*] dans la maison de mon père » (Jn 14 : 2), Jérôme jouant sans doute sur la polysémie du terme *mansio*, « lieu de séjour », à la fois « station » et « habitation ». Tout le paragraphe 7 de l'*Ep.* LXXVII est occupé, de fait, par une séquence assez élaborée visant à aiguïser l'appétit du lecteur en vue des réjouissances exégétiques qui lui sont réservées dès la fin de l'épithaphe (cf. A. CAIN, 2009 : 177-178).

d'autres exemples révèlent des clivages importants :

*In Hebraeo* : « Et, o filia fortissimi, in muneribus faciem tuam deprecabuntur diuites populi ». *Verbum Hebraicum sor quod in Hiezechiele iuxta Septuaginta legimus, interpretari potest et « Tyrus » et « tribulatio » et « fortissimus », siue « fortissima », et « silex », id est lapis durissimus. Vnde in praesenti loco error ortus est.*

En hébreu : « Et, ô fille du très valeureux, avec des présents, les riches du peuple sont devant toi en suppliants. » Le mot hébreu *sor*, que nous lisons en Ézéchiél selon les LXX, peut s'interpréter à la fois par « Tyr », « tribulation », « très valeureux » ou « très valeureuse », et « silex », une pierre très dure. C'est de là que provient l'erreur dans le présent passage<sup>615</sup>. (*Ep. LXV, 18*)

C'est encore cet écart de mentalité qui permet d'expliquer certaines étrangetés de la langue scripturaire. L. Sznajder expose ainsi pourquoi, par exemple, « impie » est l'antonyme de « juste », et non de « pieux » dans la Bible : l'*impius*, l'« homme impie » dans la traduction vétérotestamentaire de Jérôme, ne trouve jamais son antithèse dans l'homme « pieux », mais toujours dans l'homme « juste », alors que le latin classique oppose, d'une manière assez naturelle, *impius* « l'impie » à *pius* « le pieux ». La cause en est à chercher du côté de l'essence même de la transgression incriminée. En effet, ce n'est pas tant la faute religieuse qui se révèle centrale dans la compréhension de l'*impietas* vétérotestamentaire, contrairement aux attentes, mais le manquement aux lois juridiques et morales. Ce sens juridico-moral découle d'une appropriation de l'hébreu רָשָׁע (*rasha*), « méchant », « inique », « impie ». En latin classique, l'impie est intrinsèquement celui qui enfreint les devoirs dus aux divinités, car, dès lors que bon nombre de relations humaines se vivent dans le cadre strictement défini par le respect de la *pax deorum*, il en résulte que l'homme ne saurait manquer à ses obligations envers ses semblables. Selon l'usage biblique, au contraire, l'impie est celui qui, conformément à l'acceptation de l'hébreu רָשָׁע (*rasha*), ne respecte pas, avant tout, ses devoirs envers les autres hommes. Cependant, dans le contexte de l'émanation divine de la Loi, aller à l'encontre du code légal équivaut à désobéir à son Auteur. Une telle équivalence explique qu'une signification puisse subsumer l'autre. Fait notable, la majorité de ces calques sémantiques demeure un phénomène interne au latin de la Vulgate et Jérôme lui-même exclut les calques de ses usages linguistiques, en dehors de ses travaux de traduction. La *Correspondance* livre une illustration de cette ligne de fracture, dans la mesure où les lettres centrées sur des passages scripturaires signalent l'écart existant entre la langue courante de la leçon dispensée et la langue biblique des citations<sup>616</sup>. Pourtant, les calques introduits dès les premières révisions sont plus largement intégrés dans l'usage commun et se retrouvent dans les sermons.

J. Barr affirme qu'il existe un lien entre la structure mentale d'un groupe linguistique et la structure morpho-syntaxique de la langue pratiquée, et fournit un exemple dans son étude sémantique du langage biblique :

L'Israélite ne raisonne pas en établissant d'abord une prémisse puis en montrant ce qui doit en découler, mais

615 Trad. pers. צוֹר (*tsor*) signifie effectivement « pierre », ou « Tyr », puisque le nom de la ville peut se traduire par « pierre, rocher ». צוּר (*tsour*) - avec une vocalisation légèrement différente - est à la fois un verbe qui signifie « poursuivre, affliger », et un substantif qui signifie « pierre » - parfaitement synonyme de צוֹר (*tsor*) -, ou « force » - littéralement « pointe, tranchant, d'une arme », d'où le sens de « forts, vaillants hommes ».

616 Cf. *supra Ep. LXV, 18*, où l'épistolier définit par une périphrase le terme technique de *silex*. De même, en *Ep. LXIV, 11* : *Secunda ex lino tunica est poderes, id est talaris, duplici sindone, quam et ipsam Iosephus byssinam uocat, appellaturque « cotonat », id est χιτόν, quod Hebraeo sermone in lineam uertitur* ; « Une seconde tunique de lin, c'est l'aube, ou vêtement qui descend aux talons ; elle est faite d'une double mousseline, la même que Josèphe appelle “byssina” ; on nomme cette tunique “cotonat”, c'est le grec χιτόν ; la traduction du mot hébreu est : “étouffe de lin”. » (Trad. pers.)

en présentant une série d'images coordonnées, il évoque des situations concrètes. Le recours beaucoup plus important à l'abstraction chez les Grecs peut encore être qualifiée, par comparaison avec les Hébreux, d'intellectualisation de la pensée<sup>617</sup>.

Comme l'Hébreu pense en termes de réalités concrètes, poursuit l'auteur de *The Semantics of Biblical Language*, il y a peu de noms abstraits dans la langue hébraïque, par rapport à ce qui se passe dans la langue grecque, langue de la discussion philosophique, dans laquelle noms ou adjectifs revêtent une grande importance et où les verbes peuvent en avoir une moindre. En revanche, en hébreu classique, l'adjectif est peu utilisé et l'« on dit souvent que l'instrument caractéristique d'expression de la pensée hébraïque est le verbe »<sup>618</sup>. Peut-être, conclut J. Barr, le véhicule type de la pensée hébraïque est-il la narration historique ou la prédication du futur, deux formes littéraires où l'on peut s'attendre à ce que le verbe joue un rôle important<sup>619</sup>.

*In cunctis paene locis hanc habent Septuaginta consuetudinem, ut quod apud Hebraeos in futurum ostenditur, hoc illi quasi iam factum et praeteritum referant.*

Presque dans tous les passages, les LXX ont coutume de rapporter ce que, chez les Hébreux, on relate au futur, comme si c'était déjà passé et advenu<sup>620</sup>. (*Ep. CXL, 18*)

Les verbes hébreux marquent plutôt un acte qu'un état, comme l'implique « l'importance du temps et de l'Histoire dans la mentalité hébraïque »<sup>621</sup>. À la différence des langues gréco-romaines, l'hébreu ne connaît dans l'action que deux temps : ce qui est accompli et ce qui est en voie d'accomplissement, le passé et le présent. Le futur lui est étranger, ou plutôt il ne peut être distingué du présent : le futur est déjà commencé. Des verbes hébreux au parfait peuvent désigner des événements passés ou exprimer l'absolue certitude d'un fait à venir : c'est le parfait prophétique<sup>622</sup>.

On peut étayer et illustrer de bien des manières les contrastes de pensée au moyen de faits linguistiques. Néanmoins, on relève aussi bon nombre de cas où un développement sémantique de l'hébreu a des parallèles très étroits en grec et en latin ou dans d'autres langues indo-européennes. Par exemple, רִּחַ (rouah) en hébreu, comme πνεῦμα en grec, signifient à la fois « vent » et « esprit ». De même, l'hébreu נֶפֶשׁ (nefesh) et le grec ψυχή signifient « souffle, âme » ; le grec ἄνεμος, « vent », le latin *animus*, « esprit », et *anima*, « âme ». Il n'y a donc

617J. BARR, 1962 : 27.

618J. BARR, 1962 : 30-32. Toute comparaison a ses limites ; il ne s'agit ici que de mettre en évidence les différences et non de hiérarchiser les langues. E. Ullendorf met d'ailleurs en garde contre ce dernier écueil : « It has frequently been stated that Hebrew is "deficient" in adjectives or "poor" in abstract terms, "rich" in emotional vocabulary or "abundant" in expressions for physical action. Such statements are inherently fallacious, because they contemplate one language from the viewpoint of another and judge its resources, lexical and grammatical, in terms of an entirely different linguistic structure » (E. ULLENDORF 1977 : 34).

619J. BARR, 1962 : 30-32.

620Trad. pers.

621J. BARR, 1962 : 58. Ce qui intéressait les Grecs, c'était la contemplation, pour les Hébreux c'était l'action. Pour les Grecs, le mouvement ne pouvait pas constituer la réalité ultime car, pour eux, il faut distinguer être et devenir et la réalité ultime doit être affranchie du changement. Pour les Hébreux, la vraie réalité était action et mouvement. Ce qui est inactif et immobile n'a pas de réalité. Ce qui se manifeste n'est pas une ombre pâle ou secondaire de la réalité, mais bien la réalité elle-même. Il n'y a donc pas de contraste entre apparence et réalité. Le Dieu des juifs est spécifiquement un Dieu qui agit dans l'Histoire et ses actions dans l'Histoire constituent le noyau de la tradition religieuse d'Israël (J. BARR, 1962 : 26).

622P. DOM MIQUEL, 1996 : 9.

pas de caractère unique de la psychologie hébraïque. Les connaissances de Jérôme ne semblent cependant pas suffisamment étendues dans le domaine de la sémantique pour lui permettre de tirer profit de tels rapprochements, puisque nous n'en relevons aucun exemple dans notre corpus. En revanche, le Stridonien perçoit sans se les expliquer les écarts de pensée existant entre Hébreux et Grecs, comme dans le cas des inaccomplis évoqués dans l'*Ep.* CXL, 18, que l'épistolier choisit de traduire par un futur latin, opérant purement et simplement une correction de la leçon des LXX. Une fois de plus, l'auteur des *Quaestiones* a tendance à superposer la traduction latine au texte hébreu. Malgré tout, la lecture des lettres laisse deviner un tâtonnement de la part de l'*interpres*, auquel incombe la lourde tâche de rendre le latin capable de succéder à l'hébreu en tant que langue sacrée.

### ***1.1.3. La Correspondance, reflet des hésitations du traducteur***

Le projet avoué de Jérôme traducteur de l'AT est de retrouver et de restaurer la « vérité » du texte original, en amont de la version grecque, avec, comme visée, une imprégnation de la langue-source plutôt qu'une adaptation à la langue-cible. De fait, le Stridonien instaure une discrimination constante entre textes profanes et texte sacré, et souligne à plusieurs reprises que la traduction des Écritures suppose la souscription à des normes spécifiques. Or, le principe au fondement de ces normes réside dans un refus d'aliéner le texte primordial, de peur de modifier ou de perdre ce qui en fait le mystère sacré. En d'autres termes, le caractère divin des Écritures exige intrinsèquement une fidélité sans faille à la langue-source. Une telle exigence de fidélité au texte-source implique des contraintes, mais génère aussi certaines conséquences : le fait est qu'il se dégage de la version hiéronymienne une forme particulière de littéralité qui produit, selon toute vraisemblance, sur les chrétiens de langue latine un sentiment d'étrangeté. Pour plus de fidélité à l'original, Jérôme prône une attitude médiane entre un littéralisme extrême, qu'il condamne avec constance, et une traduction selon le sens, qu'il a pu préconiser en d'autres circonstances, dans la lignée des conceptions classiques. Se pose, corollairement, la résolution, dans un tel cadre conceptuel, des questions de transposition, d'adéquation à la langue et au public-cibles de cette traduction, et au premier chef la question de savoir s'il est nécessaire ou non, pour ne pas trahir le langage biblique, d'en respecter la forme. En outre, le souci du respect formel va de pair avec la soumission étroite au vocabulaire utilisé. S'agit-il, dès lors, non seulement de rendre un verbe par un verbe ou un substantif par un substantif, mais encore traduire, dans le cas des mots-clés à tout le moins, le même mot de l'hébreu ou du grec par le même mot de la langue réceptrice ? Telles sont les interrogations et les écueils mis en évidence par la *Correspondance* et qui aiguïsent la réflexion de son auteur.

On attribue au *uir trilinguis* le culte du mot rare, expressif, impression renforcée par l'incohérence ou, du moins, une certaine impropiété dans les alliances de mots, car la politique de conformité à la langue-source génère certains effets qui ont dû contribuer à l'impression d'étrangeté produite sur le lectorat de Jérôme. Parmi ces effets, on trouve, en premier lieu, le procédé que L. Sznajder nomme « calques lexicaux »<sup>623</sup> : un mot de la langue-cible est choisi pour rendre un mot de la langue-source ; il sert ensuite à le traduire dans toutes

623L. SZNAJDER, 2011 : 234-235.

ses acceptions, y compris celles que ce mot-cible ne possède pas initialement. L. Sznajder prend l'exemple de *generatio*, calque dont l'élaboration passe par un intermédiaire grec. Dans ce cas précis, Jérôme adopte en fait un terme déjà présent dans les traductions latines de ses prédécesseurs anonymes. Or *generatio* ressortit à un lexique technique bien spécifique, étant donné qu'il sert à caractériser le phénomène de la reproduction chez les êtres vivants. De fait, c'est bien dans les traductions scripturaires que *generatio* étend son spectre de significations, pour acquérir le sens, aujourd'hui passé dans l'usage, de « génération », compris comme « groupe d'individus nés à la même époque » ou « durée de vie moyenne d'un tel groupe ». Le développement de ce nouveau sens tire son origine de deux vocables empruntés à la version grecque, γένεσις et γενεή. Ces deux mots sont forgés sur la même base lexicale γεν, qui englobe l'acception d'« engendrement » et celle d'« ensemble d'individus issus d'une même souche / d'une même tranche d'âge ». C'est le parallélisme entre l'une des significations du mot grec, « action d'engendrer », et le sens porté par le mot latin qui explique que le terme *generatio* puisse ainsi assumer de nouvelles acceptions. Dans le cadre de notre analyse, nous trouvons, pour notre part, dans notre corpus, en *Ep. XXXVI*, 13, le nom *generatio*, présenté comme l'équivalent de l'hébreu דֹר (*dor*), « génération », « siècle », « temps de la vie ». Nous pouvons en conclure que Jérôme considère déjà comme passé dans l'usage, au moins dans le cercle érudit de ses pairs, le jargon scripturaire qu'il a lui-même forgé par ses traductions. Il est non moins possible que la *Correspondance* serve dès lors de « vitrine » aux innovations linguistiques introduites par son auteur, lequel serait, par conséquent, pleinement conscient de faire du latin une nouvelle langue sacrée.

La Vulgate porte aussi des génitifs hébraïsants du type « la voix des eaux », « la voix du tonnerre ». Ce qui pourrait passer pour un trope de l'ordre de la métaphore est en réalité un calque<sup>624</sup>. La voix, *uox*, ne s'applique proprement en latin qu'à l'organe de profération humain. À ce titre, *uox* devient le correspondant naturel de לִקְוֹל (*qol*), le nom de la « voix » en hébreu. Toutefois לִקְוֹל (*qol*) a, en hébreu scripturaire, un spectre plus large et renvoie au concept général de bruit et de son. Ce n'est que par contamination que le vocable latin *uox* recouvre également d'autres réalités sémantiques, telles que les cris d'animaux<sup>625</sup>, le grondement du tonnerre, le bruit de l'eau. Par décalque, le registre du vocable latin se conforme à celui de l'hébreu. La *Correspondance* constitue là encore, selon nous, un excellent témoin de l'usage hiéronymien en la matière. Dans l'*Ep. LII*, 2, de tonalité clairement didactique, l'épistolier produit une explication relative au nom d'Abisag, nom propre qu'il traduit notamment comme *patris mei rugitus*, « le rugissement de mon père »<sup>626</sup>. Ce « rugissement », précise Jérôme, est celui des flots. Or, vu qu'il se place dans une perspective pédagogique, l'épistolier use d'un terme plus naturel, en tout cas moins anthropomorphique, que *uox* pour renvoyer au bruit des eaux : *fremitus*. L'écart d'usage observé avec l'*Ep. XXXVI* reflète en réalité fidèlement une période où la langue religieuse latine, en cours d'affermissement, n'effectue encore que son galop d'essai. Dans ce contexte, s'ébauche sous le calame de Jérôme une réflexion philologique présentant des aspects aboutis qui la signalent dans le paysage du IV<sup>e</sup> siècle latin.

624L. SZNAJDER, 2011 : 234-235.

625Par exemple, la voix de la lionne dans Job 65 : 19.

626אָבִישַׁג (Avishég) se traduirait plutôt par « père de l'erreur ».

## 1.2. Les efforts de Jérôme

### 1.2.1. La modernité de la réflexion philologique de Jérôme

Jérôme est tout d'abord incontournable parce qu'il a accès à des ouvrages, disparus en grande partie depuis lors, comme les *Ἐξαπλοί* d'Origène, dont il dit avoir vu une copie de l'Hébreu Ben Sira, mais qu'il ne semble pas avoir utilisée. Il dispose d'exemplaires araméens des livres apocryphes de Judith et Tobie<sup>627</sup>, et de cet Évangile en hébreu, écrit en caractères hébraïques dans la langue araméenne, qu'il a traduit en grec et en latin<sup>628</sup>. On l'a vu, l'*Ep.* XXXII, 1 montre justement l'épistolier en train de confronter une édition grecque avec des rouleaux hébreux de la Synagogue qu'un juif lui apporte clandestinement. C'est en effet à Rome, vers 382, que le *uir trilinguis* collationne la version d'Aquila avec les *uolumina* juifs. Pour éclairer les différences entre l'hébreu et le grec, ou pour préciser le sens d'un mot hébraïque, ou pour garantir l'exactitude de la traduction qu'il propose, Jérôme fait appel de façon ponctuelle mais fréquente aux autres versions grecques issues du monde juif qu'Origène avait rassemblées dans les *Ἐξαπλοί*. Il cite ainsi dans ses lettres des versets entiers des Psaumes dans le texte hébreu translittéré ou le grec<sup>629</sup>, comme en *Ep.* XXXIV, 4, qui renvoie au Psaume 127 : 4. À la manière des éditeurs scientifiques modernes, Jérôme pratique donc une collation en bonne et due forme des versions dont il dispose, dans le but d'en établir une à nouveaux frais. Dans certains de ses commentaires scripturaires, bien plus, notre auteur révèle une véritable aptitude à apprécier la poésie du texte hébreu :

An aspect in which Jerome's use of Hebrew was much more accurate and positive was his appreciation of assonance in certain passages, where much of the point was lost in translation. In the famous passage of the call of Jeremiah (Jer. 1 : 11sq) he was able to enjoy and explain the word-play of *saced / nux* and *soced/uigilia*. At Isaiah v. 7-8 he explains to Latin ears what he has learned from the Hebrews, that a word-play between *mesphat* and *mesphaa*, and between *sadaca* and *saaca* (judgment and bloodshed, justice and shouting), has produced what he calls an *elegans structura sonusque uerborum*<sup>630</sup>.

Les paronomases et jeux de mots du texte hébreu, qu'il s'efforce de faire comprendre à ses compatriotes, semblent donc tout particulièrement retenir son attention. Toutefois, il s'agit moins là, selon nous, d'une réelle admiration rhétorique que d'un intérêt d'étymologiste, car ses incessants travaux de traduction l'ont rendu familier des ambiguïtés provoquées par les problèmes d'homonymie et de polysémie. De même, notre auteur trouve une source d'élégance considérable dans le fait qu'en hébreu, un seul mot puisse virtuellement renvoyer à deux référents distincts en même temps<sup>631</sup>. Il s'attarde en particulier sur les exemples d'*al-tiqré*<sup>632</sup>. L'interprétation de l'*al-tiqré*, ou, à tout le moins, les méthodes qui lui sont similaires,

627Jérôme confond Tobit, le père, et Tobie / Tobias, le fils.

628*Contra Pelagianos*, III, 2 ; *De Viris Illustribus*, II ; *Commentarii in Euangelium Matthaei*, XII, 13.

629Il est probable que l'hébreu était déjà translittéré initialement dans les lettres de Jérôme. Le *uir trilinguis* dictait fréquemment ses missives. Or il est peu probable que les scribes aient été aptes à écrire l'hébreu en caractères originaux.

630J. BARR, 1966-67 : 292-293.

631Cf. *Commentarii in Ieremiam Prophetam*, VI, 2-3 : *satis eleganter*.

632*Al-tiqré* (אל תִּקְרֵה) : « ne lis pas ».



procurent à Jérôme une certaine satisfaction intellectuelle<sup>633</sup>. Au IV<sup>e</sup> siècle, et ce pour plusieurs siècles encore, les juifs n'utilisent pas le système consistant à noter les voyelles par des points dans le texte biblique. Les études historiques menées sur l'hébreu trouvent de ce fait chez le Stridonien des matériaux particulièrement importants. Il n'a pas seulement traduit la Bible à partir de l'hébreu, mais il a aussi donné dans ses commentaires de nombreuses transcriptions de mots hébraïques en écriture latine, fournissant de la sorte des informations plus ou moins précises sur la prononciation alors en vigueur<sup>634</sup>. Le moine de Bethléem n'est pas le premier à proposer des transcriptions : les anciennes versions grecques en avaient sporadiquement donné, et la deuxième colonne des *Ἐξαπλοί* systématiquement, restituant l'ensemble du texte biblique en caractères grecs.

Though Jerome's transcriptions were not the first, they remain in many ways the most important, partly because of their number and partly because they can be studied in relation to his express discussions in the commentaries. Thus in the present century there has been a very influential school of Hebrew grammatical study represented especially by Kahle and Sperbe - which has maintained that the transcriptions were a prime indicator of the true state of Hebrew before the Massorets, and that these latter actually introduced substantial innovations and altered the aspect of Hebrew from what it had been before. This claim, whether right or wrong in itself, shows the importance which is likely to attach to the evidence of St. Jerome<sup>635</sup>.

En somme, sans être les premières chronologiquement, les transcriptions hiéronymiennes de l'hébreu sont les plus importantes ; elles apportent un témoignage précieux sur l'état du texte biblique pré-massorétique. En outre, on doit à Jérôme certaines observations explicites concernant les sons de l'hébreu et les difficultés rencontrées lorsque l'on tente de les transcrire en latin ou en grec. Étant donné que les voyelles ne figurent pas sous forme de signes écrits, les transcriptions qu'il donne s'appuient sur une solide tradition de prononciation. Cela implique, selon toute vraisemblance, une connaissance vivante de l'hébreu car c'est certainement *via* une communication orale, ne serait-ce qu'avec ses professeurs, que Jérôme a appris les distinctions impliquées par les différentes vocalisations d'un même groupe consonantique.

L'esprit scientifique, la rigueur et la minutie de linguiste de notre auteur sont souvent mis en valeur avec raison<sup>636</sup>, et la *Correspondance* recèle au demeurant d'intéressantes reconstitutions de la méthode hiéronymienne :

*Volumen Hebraeum replico, quod Paulus φαινόλη iuxta quosdam uocat, et ipsos characteres sollicitus attendens scriptum repperio : uamusim alu bne israhel mearez mezaïm. In reliqua parte interpretatio non discordat ; omnis pugna de uerbo est amesim, quod his litteris scribitur : heth, meme, sin, iod, meme, utrumnam « quinque » an « munitos » sonet. Et quidem « quinque » hoc sermone dici negare non possumus, uerum « quinque » plurali numero, non « quinta », ut illi interpretati sunt, singulari. Sed nec « generatio » inuenitur adiuncta, quae linguae Hebraea dor dicitur ut, si esset « quinta generatio », sermone legeretur illorum amesa dor. Nunc autem amissim, id est « quinque », tantum scripti sunt, et fit quasi sensum : « quinque autem ascenderunt filii Israhel de terra Aegypti ».*

Je déploie le rouleau des Hébreux, que Paul appelle, d'après certains, φαινόλη, et, portant une attention anxieuse aux caractères eux-mêmes, je trouve écrit : *uamusim alou bne israhel mearez mezaïm*. Pour la partie

633Cf. *Commentarii in Ieremiam Prophetam*, IX, 21.

634Les exemples sont nombreux où Jérôme translittère la langue hébraïque : cf., entre autres, *Ep.* XX, 3 ; *Ep.* XXVI, 3 ; *Ep.* XXXVI, 13 ; *Ep.* LVII, 8 ; *Ep.* LXV, 3 ; *Ep.* CVI, 58.

635J. BARR, 1966-67 : 282-283.

636Cf. A. FRAÏSSE 2010 : 164 ou J.-C. CHEVALIER ; M.-F. DELPORT 1995 ; ces derniers, auteurs d'un ouvrage consacré aux problèmes linguistiques liés à la traduction, ont d'ailleurs opté pour un titre en forme d'hommage, *L'Horlogerie de saint Jérôme*.

restante, la traduction est unanime. Tout le conflit réside dans le mot *amesim*, qui s'écrit avec ces lettres : *het, mem, sine, yod, mem* ; pour savoir s'il signifie « cinq » ou « armés ». Certes, nous ne pouvons nier que ce mot veuille dire « cinq », mais c'est « cinq » au pluriel, et non « cinquième » au singulier, comme dans leur interprétation [celle des LXX]. Mais on ne trouve pas non plus ajouté « génération », qui se dit en langue hébraïque *dor*, de sorte que, si c'était « cinquième génération », on lirait dans leur langue *amesa dor*. En réalité, c'est *amissim*, c'est-à-dire « cinq », qui est seulement écrit, et voici le sens approximatif : « or cinq fils d'Israël montèrent de la terre d'Égypte »<sup>637</sup>. (*Ep.* XXXVI, 13)

L'épistolier isole d'abord, en le translittérant avec soin, le mot hébreu qui « fait question », rapproche plusieurs textes, émet des hypothèses et énonce ses conclusions ensuite seulement, avec une extrême prudence. Jérôme est conscient de la difficulté de la langue hébraïque, des problèmes de compréhension que suscite la lecture et l'absence de vocalisation. Il fait preuve de rigueur linguistique pour expliquer la translittération en grec et par conséquent en latin. Il translittère et analyse les formes suivant une méthodologie procédant parfois de celle qui préside à l'index des noms hébreux :

*Baddim, quo plurali numero uestes lineae nuncupantur.*

*Baddim* : par ce pluriel, on désigne des vêtements de lin<sup>638</sup>. (*Ep.* XXIX, 5)

Philologue et pédagogue, il use de parallèles avec le latin pour expliquer le fonctionnement de la langue sémitique. Le « carnet de bord » que constitue sa *Correspondance* permet de prendre connaissance des attentes de notre auteur lorsqu'il se tourne vers l'hébreu, mais nous pouvons mettre au jour un lien plus étroit et plus nécessaire entre ouverture d'un dialogue épistolaire et entreprise de traduction hébraïque. La démarche s'effectue en effet sous le regard critique du destinataire, à la disposition de qui notre auteur met ses sources afin prévenir toute contestation. Jérôme adopte une progression méthodique et concrète, et certains passages de ses lettres laissent transparaître, outre un goût des réalités linguistiques, un sens de l'argumentation, voire de la réfutation polémique :

[...] *E quibus noster Hilarius in Commentariis Mathei ita posuit : « Osanna Hebraico sermone significatur "redemptio domus Daudid" ». Primum « redemptio » lingua Hebraea pheduth interpretatur; deinde « domus » beth, Daudid uero in hoc loco non esse nomen insertum omnibus patet. Alii opinati sunt osanna « gloriam » dici - porro « gloria » chabod appellatur -, nonnulli « gratiam », cum « gratia » thoda siue anna nuncupatur.*

[...] Parmi ces auteurs, nous avons Hilaire qui, dans ses *Commentaires sur Matthieu*, a exposé ceci : « *Hosanna*, en langue hébraïque, signifie « rédemption de la maison de David » ». D'abord, « rédemption », en langue hébraïque, se rend par *fedouth* ; ensuite « maison » par *beth* ; quant à David, ici, son nom n'est pas inséré, c'est manifeste pour tous. Selon d'autres, *hosanna* veut dire « gloire » - mais le nom de la « gloire » est *kavod* -, selon quelques-uns, c'est « grâce », alors que « grâce » se rend par *thoda* ou *anna*<sup>639</sup>. (*Ep.* XX, 1-2).

Jérôme réfute les hypothèses de ses devanciers avec rigueur et sérieux, en imposant son jugement de technicien. Fin analyste, il décompose les mots en obéissant à un réflexe de grammairien :

*Osi ergo « saluifica » interpretatur; anna interiection deprecantis est. Si ex his duobus uelis conpositum uerbum facere, dices osianna siue, ut nos loquimur, osanna media uocali littera elisa.*

On interprète donc *osi* par « sauve » ; *anna* c'est l'interjection du suppliant. Si de ces deux on veut faire un mot

637 Trad. pers.

638 Trad. pers.

639 Trad. pers.

composé, on dira *osianna*, ou encore, selon notre usage, *osanna*, une fois élidée la voyelle médiane<sup>640</sup>. (*Ep.* XX, 5)

Là où, moins familiarisés avec le travail sur la langue qu'avec le travail d'interprétation, ses contemporains sont à l'affût de tout élément de nature à alimenter une interprétation symbolique des Écritures, Jérôme s'en tient à une réserve inspirée par une approche strictement expérimentale des phénomènes linguistiques :

*In genere quoque diuersitas est. Septuaginta, Aquila et Theodotion Seraphim neutro genere transtulerunt, Symmachus masculino. Nec putandum sexum esse in uirtutibus Dei, cum etiam ipse Spiritus sanctus secundum proprietates linguae hebraeae feminino genere proferatur « ruach », Graece neutro τὸ πνεῦμα, Latine masculino « spiritus ». Ex quo intellegendum est, quando de superioribus disputatur et masculinum aliquid seu feminum ponitur, non tam sexum significari quam idioma sonare linguae.*

Pour le genre aussi il y a diversité. Les LXX, Aquila et Théodotion ont traduit Séraphin comme un neutre, Symmaque comme un masculin. On ne doit pas penser que les puissances divines soient sexuées, alors que l'Esprit Saint lui-même, selon les particularités de l'hébreu, se dit *rouah*, au féminin ; en grec, τὸ πνεῦμα, au neutre ; en latin, *spiritus*, au masculin. De là il faut comprendre que, quand on disserte sur les êtres supérieurs et qu'on a un mot masculin ou féminin, on a moins une indication du sexe qu'une manifestation du génie de la langue<sup>641</sup>. (*Ep.* XVIII B., 1 [17])

La comparaison de ce développement avec des remarques issues de la linguistique moderne est des plus éclairantes et des plus frappantes, au regard de la similitude des démarches :

En hébreu, il faudrait une certaine audace pour tirer du genre féminin de *yad*, « main », et de *rouah*, « esprit », ou du contraste entre ce dernier mot et le neutre grec *pneuma*, des conclusions sur la « mentalité hébraïque ». Dans beaucoup de systèmes grammaticaux, la correspondance entre genre et sexe n'est respectée que sur certains points et sur d'autres non<sup>642</sup>.

Le philologue appuie ses interprétations sur la réalité concrète de la langue et rejette à ce titre les lectures forcées pour réorienter l'exégèse biblique dans le sens d'une recherche tournée vers le texte en langue originale.

Enfin, contrairement à ses contemporains, Jérôme est sensible aux frontières entre les groupes linguistiques et répugne à produire des étymologies mêlant grec et hébreu. Dans l'*Ep.* XXXIV, 5, à propos du Psaume 128 : 2<sup>643</sup>, tout le problème vient des traducteurs latins, induits en erreur par l'ambiguïté du grec καρποῖ. Il ne s'agissait pas en réalité du mot καρποῖ signifiant « fruits », mais du mot καρποῖ signifiant « mains »<sup>644</sup>. Or, les interprètes latins, en traduisant un texte qui n'était lui-même qu'une traduction, ont commis une erreur élémentaire qu'un hébraïsant n'aurait pu commettre en ayant l'original sous les yeux. Plusieurs lettres désignent ainsi, de manière innovante, des rapprochements entre langues de familles différentes comme des incohérences dues au manque de formation philologique des interprètes :

*Sed magis concedet ob ueritatem laborare paulisper et peregrino aurem adcommodare sermoni, quam de aliena lingua fictam ferre sententiam.*

640 Trad. pers.

641 Trad. pers.

642 J. BARR 1962 : 57.

643 Numérotation hébraïque. Pour approfondir la question, cf. J.-M. AUWERS, 2002<sup>B</sup> : 343-370.

644 Une fois encore, Jérôme suit ici les traces d'Origène, qui dénonçait déjà cette méprise. Cf. *Commentaires sur les Psaumes*, 127, 2 (PG 12c, 1645a).

Mais il est plus méritant de peiner un peu pour la vérité et d'accommoder son oreille à un idiome étranger, que de produire artificiellement une opinion à partir d'une langue extérieure au problème<sup>645</sup>. (*Ep.* XX, 5)

Notre auteur se pose ici en unique savant chrétien qui possède des éléments d'hébreu et qui ait, à ce titre, la responsabilité de rétablir la vérité. Il impose ainsi le silence à ceux de ses homologues qui se croient légitimés à interpréter un mot hébreu comme si c'était un mot grec ou latin :

*Salem autem non, ut Iosephus et nostrorum omnes arbitrantur esse, Hierusalem, nomen ex Graeco Hebraeoque conpositum, quod absurdum esse peregrinae linguae mixtura demonstrat : sed oppidum iuxta Scythopolium, quod usque hodie appellatur Salem.*

Or Salem n'est pas, selon l'opinion de Josèphe et de tous les nôtres, Jérusalem, nom composé de grec et d'hébreu - c'est une absurdité, que ce mélange de deux langues étrangères - , mais une ville près de Scythopolis, appelée encore aujourd'hui Salem<sup>646</sup>. (*Ep.* LXXIII, 7)

Malgré tout, même s'il lui arrive de dénoncer certaines interprétations comme forcées, voire absurdes, sa logique et sa conviction personnelle ne sont pas suffisamment fortes pour avouer que, dans certains cas, aucune reconstitution étymologique n'est tout simplement possible ou recevable. Il y a ainsi beaucoup d'étymologies que notre auteur sent ou sait fausses, mais qu'il continue à consigner et à transmettre à la postérité en raison de leur caractère très populaire.

L'idée répandue dans l'Antiquité que toutes les langues entretiennent une relation et qu'elles utilisent autrefois un fonds lexical commun peut trouver de surcroît une caution biblique dans le récit de la Tour de Babel<sup>647</sup>. Philon explique de la sorte les mots hébreux par des étymologies tirées du grec ; c'est le cas notamment pour le nom du fleuve édénique Pishon, qu'il rapproche du grec φείδομαι<sup>648</sup>. Cependant, à l'époque de Jérôme, une ébauche de philologie comparative existe, comme l'attestent les ouvrages talmudiques. Sur la structure de l'hébreu, Jérôme est peu disert ; ses remarques lexicales concernent essentiellement les personnages, et quand il parle de phonologie, c'est en général subordonné à la clarification des différences lexicales, difficilement perceptibles à travers la transcription latine. Il faut se garder pourtant de reprocher à Jérôme de n'avoir pas traité en détail du fonctionnement de l'hébreu biblique, par exemple de la construction du *vav* consécutif ou du système global des temps verbaux, à la manière d'un linguiste moderne. Contentons-nous de souligner son intérêt précurseur pour des questions qui ne font encore qu'émerger au IV<sup>e</sup> siècle.

Toute cette conception révolutionnaire repose en dernier ressort sur la croyance, nous dirions même la foi, de Jérôme en la primauté du texte hébreu. Dans le chapitre 2 de son ouvrage, « Jerome and the Problem of the Text of the Old Testament », J. A. Kamesar décrit en effet le moine de Bethléem comme le produit de « one of the most sophisticated bilingual cultures of the history man », capable de goûter les mérites d'œuvres écrites dans des langues étrangères. En tant que représentant de la culture romaine, rompu au grec et initié à l'hébreu, le moine de Bethléem possède toutes les armes pour affronter la tâche à accomplir. Il peut ainsi percevoir et analyser les incohérences existant entre la *Vetus Latina* et les diverses traductions grecques, y compris celle des LXX et les traductions ultérieures d'Aquila,

645 Trad. pers.

646 Trad. pers.

647 Cf. *Ep.* XVIII, 6.

648 PHILON, *Legum allegoriae*, I, 63ss et *Quaestiones in Genesim*, I, 12.

Symmaque et Théodotion, connues sous le nom de *recentiores*. Il est capable, de surcroît, de relever les différences entre chacune de ces traductions et l'original hébreu. Il n'est en conséquence pas surprenant de voir Jérôme défendre ce qui nous semble être aujourd'hui un principe critique évident : pour établir le sens exact d'un passage et créer une traduction fidèle, il faut revenir à la source, c'est-à-dire au texte original. Cette nouveauté explique que le Stridonien ait eu des démêlés avec certains auteurs de son temps, comme Augustin d'Hippone, qui préfère, en matière d'analyse des textes, la confrontation des interprétations à des critères plus « scientifiques »<sup>649</sup>. Moins familiarisé avec le travail sur la langue qu'avec le travail d'exégèse, l'évêque africain estime en effet que la diversité des traductions présente un intérêt lorsqu'il s'agit d'éclairer l'analyse des textes<sup>650</sup>. En revanche, Jérôme, lui, considère qu'il ne faut pas craindre de soumettre les interprétations traditionnelles aux apports de la philologie, et propose d'éclairer le texte scripturaire à l'aide de son contexte de rédaction.

### 1.2.2. Connaître la culture juive

Une langue fait partie d'un ensemble culturel qui peut être éloigné de celui du traducteur. La traduction en rend compte, même si cela ne saurait masquer le fait qu'elle n'est qu'une traduction. La traduction se donne en réalité comme un accès à un mode de pensée ancien. Le texte vétero-testamentaire repose sur une langue étrangère, l'hébreu, qui appartient à un ensemble culturel assez éloigné de celui d'un Latin. En d'autres termes, il existe à la fois un fossé linguistique entre cette langue sémitique et le latin, langue indo-européenne, et un fossé culturel entre le Proche-Orient ancien et l'Empire romain. Or, vivant en Palestine, Jérôme est à même d'observer le milieu qui a vu naître la Bible et d'appréhender autant que faire se peut le monde juif dans sa totalité. Placé dans une position stratégique par les circonstances particulières de sa vie, le moine de Bethléem s'efforce à tout moment, dans sa retraite, de toucher au cœur même de la compréhension linguistique, culturelle et textuelle de la Bible. Tout en se demandant comment l'auteur d'origine se serait exprimé dans l'idiome de traduction, Jérôme sait qu'il doit aussi transposer l'arrière-plan de la langue et de la civilisation hébraïques. Car, il en a conscience, l'interaction entre son activité de traducteur et l'étude de l'univers scripturaire éclaire à tout moment l'intelligence des textes sacrés. Tantôt ce sont des détails empruntés à la vie pratique qu'il mentionne :

*Sicera Hebraeo sermone omnis potio nuncupatur quae inebriare potest, siue illa fermento conficitur siue pomorum suco, aut faui decoquantur in dulcem et barbaram potionem, aut palmarum fructus exprimuntur in liquorem, coctisque frugibus aqua pinguior colatur.*

*Sikera*, en hébreu, désigne toute boisson susceptible d'enivrer, qu'on la fabrique avec de la levure ou du suc de fruits ; soit on réduit les rayons de miel en boisson au goût sucré et barbare ; soit on fait, par pression, une liqueur de dattes, et, après avoir cuit les grains, on filtre un jus épais<sup>651</sup>. (*Ep.* LII, 11)

Tantôt ce sont des précisions portant sur les habitudes qui conditionnent la rédaction même des textes :

649 AUGUSTIN, *De doctrina Christiana*, II, XV, 21.

650A. FRAÏSSE, 2010 : 148.

651 Trad. pers.

*Scire autem debes apud Hebraeos in fine librorum unum e tribus solere subnectis ut aut amen scribant aut sela aut salom, quo exprimunt pacem, unde et Salomon « pacificus » dicitur. [...] Hebraei aut quae scripta sunt roborant ut dicant amen, aut in sempiternum et scripta et scribenda commemorant ut ponant sela, aut transacta feliciter protestantur « pacem » in ultimo subnotantes.*

Or tu dois savoir que chez les Hébreux, à la fin des livres, il y a habituellement un de ces trois ajouts : ils écrivent *amen* ou *sela* ou *shalom*, qui leur sert à exprimer la paix, d'où le nom de Salomon, le « pacifique ». [...] Soit les Hébreux corroborent ce qui est écrit en disant *amen*, soit ils rappellent que c'est pour l'éternité que cela a été et doit être écrit, en mettant *sela*, soit ils attestent que c'est terminé avec bonheur, en notant « paix » sous la dernière ligne du texte<sup>652</sup>. (*Ep.* XXVIII, 3 et 4)

On ne peut interpréter avec pertinence les mots que par ce qu'ils signifiaient à l'époque où on les employait dans le système linguistique de celui qui écrivait ou qui parlait. Si la traduction hiéronymienne reste, comme toute traduction, une simple proposition, elle tente néanmoins de rendre compte de l'écart culturel existant entre les deux mondes et se donne comme un accès à un mode de pensée éloigné dans l'espace et le temps.

D'une manière générale, l'auteur des *Quaestiones* s'intéresse à tous les faits culturels qui accompagnent l'usage de la langue hébraïque même. Aussi trouve-t-on dans la *Correspondance* plusieurs évocations des objets sacrés dont la présence est centrale lors des cérémonies religieuses et dont les noms hébreux sont scrupuleusement répertoriés et expliqués par l'épistolier. Soucieux d'interpréter valablement les mots, en étudiant leur contexte ainsi que le système linguistique qui conditionne leur profération, Jérôme s'attache à donner de très méticuleuses descriptions, comme celle de l'habit du Souverain Sacrificateur<sup>653</sup>. En outre, le moine de Bethléem a peut-être indirectement accès à l'exégèse rabbinique. C'est ce que suggèrent en tout cas ses fréquentes allusions à des développements rapportés par les intermédiaires juifs consultés ; sa prédisposition à comprendre les Écritures se fonde donc non seulement sur une compétence linguistique rare dans la langue de l'AT, mais encore sur son intérêt pour toutes les traditions orales circulant parmi les juifs<sup>654</sup>. Les représentants du judaïsme avec lesquels il s'entretient sont imprégnés de l'Écriture et de l'histoire d'Israël et attachent une grande importance à la transmission du savoir. Ainsi défini, l'enseignement est à la fois ce qui intègre l'individu à son peuple et ce qui lui trace une perspective d'évolution dans laquelle se rejoignent les exigences théoriques, morales et religieuses. Sans partager, bien entendu, ce sentiment d'appartenance, Jérôme se considère néanmoins comme un initié, conscient d'être en quelque sorte un « voleur de feu » :

*[Ezechiel] principia et finem tantis habet obscuritatibus inuoluta, ut apud Hebraeos ispaie partes cum exordio Geneseos ante annos triginta non legantur.*

[Ézéchiël] a des débuts et une fin enveloppés de telles obscurités que, chez les Hébreux, ces parties, tout comme l'exorde de la Genèse, on ne les lit pas quand on a moins de trente ans<sup>655</sup>. (*Ep.* LIII, 8)

Ces connaissances aussi précieuses que rares, le *uir trilinguis* n'aura de cesse d'en tirer le meilleur parti pour sa traduction qui apparaît donc comme un témoin privilégié du milieu de compréhension du texte sacré ; l'interprétation hiéronymienne de l'hébreu a partant un caractère indubitablement savant. Cette recherche, on la décèle à tous les niveaux, et surtout

652 Trad. pers.

653 *Ep.* LXIV, 11, 12 et 15.

654 Cf., par exemple, *Ep.* XVIII A., 15 et *Ep.* XXXVI, 5.

655 Trad. pers.

dans l'effort visant à une adéquation bien comprise entre la traduction et le référent auquel elle renvoie.

### 1.2.3. Adéquation de la traduction avec le référent et son signifié

Jérôme s'attache constamment à saisir la réalité à laquelle réfère le mot hébreu dans son souci de rendre les moindres nuances du texte biblique. Pour obtenir l'adéquation maximale de sa traduction avec cette réalité, il s'efforce d'exploiter au mieux les ressources de la langue-cible. Il recourt, par exemple, à des adjectifs pour préciser le sens des termes latins, ou convoque le grec dont la capacité à former des mots composés l'aide à affiner sa pensée. Cette langue intervient alors comme une glose lexicale puisqu'il s'agit d'explicitier le sens et la fonction des traductions latines par leurs synonymes grecs<sup>656</sup>. La compétence de Jérôme en hébreu, inférieure à celle qu'il possède dans les deux autres langues, a de fait besoin d'être soutenue par une confrontation avec les versions grecques de la Bible :

[...] *Quod scilicet ἔνδυμα quod Hebraeo sermone uocatur mail, « subteriore tunicam », ἐπένδυμα uero, id est ἑπωμῖς, quod Hebraice dicitur ephod, « superius pallium » significet quo tota sacerdotalis protegatur ambitio.*

[...] Et, bien sûr, ἔνδυμα - en langue hébraïque, *mail* - signifie « tunique de dessous » ; quant à ἐπένδυμα, ou ἑπωμῖς - en hébreu, *ephod* -, cela signifie « manteau de dessus » : il sert à protéger tout les atours sacerdotaux. (*Ep.* XXIX, 4)

Malgré tout, la richesse sémantique de l'original pose parfois certains problèmes insolubles :

*Vbicumque in septuaginta interpretibus, hoc est in codicibus nostris, ἑπωμῖς, id est « superhumeral », legitur, in Hebraeo scriptum est ephod. Quod quare alibi interpretati uoluerint et alibi ininterpretatum relinquerint, non est mei iudicii, cum hoc ipsum in pluribus fecerint, ut quae alibi aliter atque aliter expresserant, nouissime translationis uarietate lassati, ispa Hebraica posuerint.*

Partout où, chez les LXX, c'est-à-dire dans nos livres, on lit ἑπωμῖς, soit « superhuméral », l'hébreu écrit *éphod*. Pourquoi ils [les LXX] ont voulu ici le traduire et l'ont laissé ailleurs intraduit, ce n'est pas à moi d'en juger, vu qu'ils l'ont fait à plusieurs reprises ; ils ont donc, en divers endroits, rendu des expressions tantôt d'une manière, tantôt d'une autre ; finalement, lassés des variations de traduction, ils ont mis les mots hébreux mêmes<sup>657</sup>. (*Ep.* XXIX, 4)

En tant que traducteur, Jérôme se trouve, on le comprend, placé devant des choix et doit composer avec les différents aspects du signifié. Dans ce cas, il n'y a, assez souvent, d'autre recours que la périphrase - au risque de perdre l'effet de densité originelle, comme dans cette traduction du mot *meleth* par *chorus in unum concinens*, « chœur qui chante à l'unisson »<sup>658</sup>. Si l'on sélectionne en revanche certains éléments de la signification hébraïque, le danger est

<sup>656</sup>Nous consacrons un développement à part entière au rapport précis des *tres linguae* dans la *Correspondance*, cf. *infra*, « 2.3. Un épistolier trilingue : la relation entre grec et hébreu », p. 209.

<sup>657</sup>Trad. pers.

<sup>658</sup>*Ep.* XXI, 29.

grand de passer alors sous silence une partie du message<sup>659</sup>. Aussi, devant la difficulté de certains transferts polysémiques, l'interprétation du texte se fait-elle souvent par substitution<sup>660</sup>.

Le transfert de significations de la langue-source dans la langue-cible ne peut avoir lieu que s'il existe au préalable suffisamment de points de contact entre ces langues dans l'appréhension et la formulation des concepts. Effectivement, dans le cas d'une trop faible convergence, il n'est pratiquement pas possible de procéder par calques sémantiques et le traducteur ne saurait importer dans la langue-cible la polysémie d'un mot issu de la langue-source. C'est ce qu'illustre le problème de l'hébreu *davar*, le nom de la « parole » et de la « chose », mis en lumière par L. Sznajder<sup>661</sup>. Jérôme réagit ici au cas par cas, quitte à opérer de deux manières diamétralement opposées : tantôt il se permet un hébraïsme, par souci de fidélité, utilisant l'un des noms latins de la parole, *uerbum* ou *sermo*, alors qu'il faut traduire *davar* au sens de « chose » ; tantôt - plus fréquemment - il différencie dans sa traduction *davar* « la parole » et *davar* « la chose »<sup>662</sup>. Notre étude de la *Correspondance* révèle le caractère systématique de ce type d'adaptation *pro locorum qualitate*, « selon la teneur des passages », dans les cas où le recours au simple calque est impossible<sup>663</sup>. Quant à la solution que L. Sznajder qualifie de « traduction par substitution », la traduction du vocable hébreu *moed*, le « rendez-vous fixé entre partenaires », en fournit une bonne illustration<sup>664</sup>. Le mot comprend deux acceptions dérivées, l'une temporelle, l'autre spatiale. D'une part, *moed*, le « rendez-vous » au sens temporel, recouvre notablement le temps fixé où Dieu rencontre son Peuple, le temps liturgique, celui de la célébration sacrée. D'autre part, *moed*, au sens spatial, c'est le « lieu du rendez-vous », comme en témoigne l'expression récurrente de « tente du rendez-vous » qui renvoie au tabernacle renfermant l'Arche d'Alliance devant lequel se rassemble le peuple<sup>665</sup>. Toutefois, dans la conception hiéronymienne comme dans celle des LXX, les différentes acceptions de *moed* sont senties comme irréductibles les unes aux autres. Le temps de la convocation solennelle est traduit en latin *feriae* ou *sollennitas*, « la fête religieuse », et le concept de lieu marqué pour le rendez-vous, illustré en hébreu par l'expression אֹהֶל מוֹעֵד (*ohel moed*), « la tente du rendez-vous », n'est finalement pas traduit ni adapté par Jérôme et les LXX traducteurs, qui le remplacent par une autre formulation, moins courante, du texte. Parfois, de fait, le tabernacle est également appelé, par synecdoque, אֹהֶל אֱדוּת (*ohel ha edout*), « tente du témoignage », en tant que réceptacle des Tables de la Loi, qui servent de « témoin » physique de l'Alliance passée par Dieu avec son Peuple. Chaque fois donc que le texte hébraïque porte אֹהֶל מוֹעֵד (*ohel moed*), Jérôme substitue à cette expression une formule équivalente, *tabernaculum testimonii*, « tente du témoignage », ou *tabernaculum foederis*, « tente de l'alliance ».

Nous voudrions pour notre part mettre en lumière le cas ultime de mots hébreux dont les

659Ep. LXV, 18.

660L. SZNAJDER, 2011 : 240.

661L. SZNAJDER, 2011 : 240.

662On peut saisir le lien unissant les deux acceptions du terme si l'on considère qu'en hébreu, la « parole » revêt une importance singulière dans la mesure où la profération, en nommant, fait, en quelque sorte, accéder à l'existence, donne naissance au phénomène, à la « chose ».

663Ep. CVI, 64.

664L. SZNAJDER, 2011 : 241.

665Les traductions françaises contemporaines portent « tente du rassemblement », ou « tente du rendez-vous » et accompagnent cette traduction d'une note explicative relative à la polysémie temporelle et spatiale du terme *moed*.



acceptations sont non seulement irréductibles les unes aux autres, mais encore parfaitement antithétiques ; les lettres en fournissent un exemple :

« *Benedicere* » pro eo quod est « *maladicere* ». Vnde et Nabutha in Regum libris benedixisse dicitur Deum et regem, et idcirco lapidatur a populo.

« Bénir » est mis pour « maudire ». De là, Naboth aussi, dans Rois, a, dit-on, béni Dieu et le roi, et, à cause de cela, est lapidé par le peuple<sup>666</sup>. (*Ep.* CXVIII, 3)

L'antiphrase est, en réalité, une tournure rhétorique courante en hébreu : on utilise un mot pour laisser entendre l'opposé. De fait, quand la femme de Job l'engage à « bénir » Dieu, la plupart des traducteurs modernes y lisent une manière oblique de l'inciter au blasphème<sup>667</sup>. On le conçoit, Jérôme ne saurait conserver l'effet en langue latine, puisque le génie de celle-ci ne lui permet pas de disposer d'une équivalence intelligible.

Dans sa retraduction de la Bible, enfin, le *uir trilinguis* se limite à la translittération des anthroponymes sans restituer leur signifié. Pourtant, dans la langue scripturaire, l'acte de dénomination est systématiquement motivé sur le plan linguistique, ce qui ouvre le champ à un jeu d'étymologies. Jérôme en est pleinement conscient, lui qui consacre, à la motivation des noms propres de la Bible, un ouvrage entier. En fait, la méthode hiéronymienne varie, suivant qu'elle s'attache au traitement des toponymes ou à celui des anthroponymes. Cette différence de traitement remonte à la version des LXX, qui traduit les toponymes, et translittère les anthroponymes. Là où les éditions modernes produisent des notes explicatives afin d'éclairer les anthroponymes, la retraduction de Jérôme laisse donc le lecteur antique dans l'ignorance, en prenant le parti de la simple translittération. L'opacité d'une telle translittération est patente dans le passage consacré à la justification hébraïque du nom d'Isaac en Genèse 21 : 3-6, vu que cette justification n'est plus perceptible dans la traduction latine. Ainsi, tandis que le texte hébreu permet d'apprécier la relation entre l'anthroponyme et la racine verbale...

וַיִּקְרָא אַבְרָהָם אֶת־שְׁמוֹ יִצְחָק [...] וְהָאֵל [...] וַתֹּאמֶר שָׂרָה־צְחָק עָשָׂה לִי אֱלֹהִים בְּלֵילֵי הַשְּׂמֵעַ יִצְחָק־לִי

Abraham appela son fils [...] « il rira<sup>668</sup> » [= *Isaac*] [...] Et Sarah dit : « Dieu m'a donné un rire. Tous ceux qui l'entendront riront sur moi ».

... La *Vulgate* produit une version allusive, voire obscure, du passage étymologique :

*Vocauitque Abraham nomen filii sui [...] Isaac. [...] Dixitque Sara : Risum fecit mihi Deus : quicumque audierit, corridebit mihi.*

Abraham appela son fils [...] Isaac [...] et Sara dit : « Dieu m'a fait un rire ; quiconque l'entendra rira avec moi. »

Dans certaines situations, pourtant, où l'interprète se trouve confronté à ce qui lui semble procéder d'une opacité inhérente à l'original, ou d'un écart irréductible dans les représentations conceptuelles, il sacrifie généralement aux exigences d'intelligibilité et sa traduction se

<sup>666</sup>Trad. pers.

<sup>667</sup>Cf. la TOB *ad loc.*

<sup>668</sup>Précédemment, en Gn 17 : 1 ; 18 : 12-15, à l'annonce de la naissance prochaine d'un fils, le texte dit qu'Abraham et Sarah avaient ri d'incrédulité, en considérant leur grand âge.

recentre sur la langue-cible. Face aux obscurités du texte-source, la traduction se fait volontiers exégétique, comme dans le cas du « bouc à Azazel », devenu « bouc émissaire ». À l'occasion de la cérémonie d'expiation collective décrite dans Lévitique 16, en effet, il est stipulé par le texte qu'un bouc propitiatoire sera envoyé à Azazel, nom cité *ex abrupto* et qui fait question aujourd'hui encore. Voici les extraits de Lévitique 16 (*passim*) où apparaît ce nom :

וַיִּתֵּן אֱהֲרֹן יָדָיו עַל-שְׁנֵי הַשְּׂעִירִים אֶת-כֹּל-גֹּזֶל אֱמֵד לִיקָהּ וְגֹזֶל אֶחָד לְעֹזֶזֶל וְהַשְּׂעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגֹּזֶל לְעֹזֶזֶל יַעֲמִדְהוּ לְפָנָי [...] וְהַשְּׂעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגֹּזֶל לְעֹזֶזֶל יַעֲמִדְהוּ לְפָנָי [...] וְהַשְּׂעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגֹּזֶל לְעֹזֶזֶל יַעֲמִדְהוּ לְפָנָי [...] וְהַשְּׂעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגֹּזֶל לְעֹזֶזֶל יַעֲמִדְהוּ לְפָנָי [...] וְהַשְּׂעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגֹּזֶל לְעֹזֶזֶל יַעֲמִדְהוּ לְפָנָי [...]

Aaron tirera au sort les deux boucs [pour l'expiation] : un pour l'Éternel, un pour *Azazel*. [...] Et le bouc que le sort aura désigné pour *Azazel* devra être placé, vivant devant le Seigneur, [...] pour être envoyé à *Azazel* dans le désert [...]. Pour celui qui aura conduit le bouc vers *Azazel*, il lavera ses vêtements et baignera son corps dans l'eau [...].

Et voici la traduction que l'on trouve dans la Vulgate :

*Mittensque super utrumque sortem, unam Domino, alteram capro emissario [...] cuius [exiret sors] autem in caprum emissarium, statuet eum uiuum coram Domino [...] et emittat eum in solitudinem [...] Ille uero, qui dimiserit caprum emissarium, lauabit uestimenta sua, et corpus aqua.*

Il tirera au sort les deux boucs, un lot pour le Seigneur, et l'autre pour le bouc émissaire [...]. Celui que le sort aura désigné pour être le bouc émissaire, il le placera vivant devant le Seigneur [...] pour l'envoyer dans le désert [...]. Et celui qui aura conduit le bouc émissaire lavera ses vêtements et son corps dans l'eau [...].

Plusieurs hypothèses ont été émises à ce sujet sans pour autant résoudre la difficulté : on a avancé qu'il pouvait s'agir d'un lieu dans le désert, ou encore d'une entité démoniaque. Ici, Jérôme n'opte pas pour une translittération du nom propre *Azazel*, mais préfère s'en tenir à l'interprétation des LXX, qui proposent une traduction à caractère exégétique. Il convient pourtant de relever que la traduction des LXX présente en réalité un sens actif, soit « le bouc qui renvoie [les péchés] », ou « qui détourne [les péchés] ». Jérôme en fait un sens passif, puisque, selon son interprétation, c'est le bouc qui « est envoyé ». Quoi qu'il en soit, le bouc destiné à Azazel dans le texte hébreu trouve en latin, dans la lignée du grec, son équivalent définitif de « bouc émissaire », ou « envoyé ». L. Sznajder nomme le procédé « traductions-interprétations », ou « traductions-transpositions »<sup>669</sup>.

Quoi qu'il en soit, nous voudrions y insister, la traduction de Jérôme ne confine jamais à la glose. Dans la plupart des cas, le savant dalmate déploie ses talents pour conserver, autant que possible, la concision expressive de l'original, après avoir retenu une partie de la signification du texte hébreu. Lorsqu'il fait ce choix, c'est toujours, non sans hardiesse, à la signification la plus évidente qu'il renonce, puisque le contexte même permettra, le cas échéant, de la restituer. La *sententia altior*, au contraire, est privilégiée en tant que meilleure source d'exégèse, choix qui peut revêtir une importance capitale dans les questions de théologie, comme en *Ep. LXV*, 13, où Jérôme interprète le substantif *Deus* comme un vocatif renvoyant au roi qui est oint par Dieu. Le parti-pris hiéronymien met ici en valeur l'interprétation trinitaire des termes servant à désigner le Dieu de la Bible hébraïque. Nous reviendrons par la suite sur l'importance du débat relatif aux trois Personnes divines ; pour le moment, nous nous proposons de poursuivre notre analyse des compétences linguistiques de Jérôme hébraïsant

669L. SZNAJDER, 2011 : 239.

par l'explication de certaines de ses approximations, voire de ses erreurs, tout en tenant compte de l'évolution dans le temps de ses performances et contre-performances.

### 1.3. Des inexactitudes et des erreurs mais une compétence en progrès

#### 1.3.1. Des connaissances parfois insuffisantes

Jérôme souligne de temps à autre lui-même certaines de ses insuffisances en hébreu, et notamment dans le domaine de la prononciation - non sans en imputer la cause à la barbarie de la langue sémitique. Selon le Stridonien, les juifs se vantent de leur connaissance de la Loi, en particulier quand ils voient des Latins essayer de s'approprier les originaux. Les moqueries des Hébreux se déchaînent tout spécialement sur la question de la prononciation. Jérôme met les fautes de prononciation commises par ses compatriotes sur le compte de la barbarie de la langue hébraïque et d'une méconnaissance de l'étymologie. Or, s'il arrive à un Latin de faire une erreur dans l'accent<sup>670</sup> et dans la longueur des syllabes, d'allonger les brèves et de raccourcir les longues, les juifs stigmatisent son ignorance, notamment lorsqu'il s'agit d'aspiration et de lettres qui se prononcent avec un raclement de gorge<sup>671</sup>.

Par conséquent, la prononciation particulière de l'hébreu, que l'on trouve souvent restituée dans les œuvres de Jérôme, constitue probablement le reflet d'un enseignement, par ailleurs difficile à mettre en pratique. Le Stridonien paraît avoir malgré tout acquis auprès des juifs cette fameuse prononciation caractérisée, semble-t-il, par un sifflement particulier, ce qui a pour conséquence, toujours d'après notre auteur, que sa performance en latin s'en trouve affectée, et que son style se mêle d'hébraïsmes<sup>672</sup>. Cette déclaration de Jérôme, néanmoins, ne doit pas être prise trop au sérieux, car, même s'il a étudié avec les juifs, la rectitude de son élocution en hébreu n'est qu'approximative : la traduction des LXX domine nécessairement, par habitude et par obédience à l'autorité ecclésiastique, son apprentissage de la langue, en particulier pour ce qui concerne la prononciation et la transcription des noms propres. Comme nous avons eu l'occasion de le relever lors de notre exposé concernant sa formation, Jérôme est avant tout bilingue et l'on peut affirmer avec R. Courtray que sa maîtrise des langues sémitiques reste limitée. Pour dresser un état des lieux précis, il nous faut cependant éclairer au préalable la dénomination hiéronymienne des divers dialectes, qui diffère de la terminologie moderne. Nous partirons pour cela du dialecte promis à la plus grande notoriété dans le christianisme, à savoir l'araméen, langue du Christ et des Apôtres.

Jérôme distingue effectivement quelquefois l'araméen de l'hébreu, comme dans la Préface de Tobie, mais il semble qu'il lui arrive de qualifier ce dialecte de « syriaque ». C'est ce que révèle le commentaire qu'il livre sur une expression ressortissant à ce dialecte, *Maranatha*,

670 Comprendre la prononciation du mot affecté par les voyelles.

671 *Commentarius in Epistolam Beati Pauli ad Titum* III, 9.

672 *Ep.* XXIX, 7.

tirée de la conclusion à la première Épître adressée par Paul de Tarse aux Corinthiens :

*Maran atha magis Syrum est quam Hebraeum, tametsi ex confinio utrarumque linguarum aliquid et Hebraeum sonet [...]. Illo completo deinceps inferatur : « Dominus noster uenit ».*

*Maran atha* est plutôt syriaque qu'hébreu, même si, situé à la frontière des deux langues, il a aussi une certaine consonance hébraïque [...]. Vu que c'est un fait accompli, on en déduit cette lecture : « Notre Seigneur est venu » (*Ep.* XXVI, 4)<sup>673</sup>.

Jérôme traduit en réalité, sur le modèle du grec, l'hébreu *aram* par « Syrie »<sup>674</sup> ; nous pouvons ainsi déterminer que certains mots qualifiés de « syriens » ou « syriaques » dans les lettres, correspondent en réalité à différents araméens, comme nous allons le voir. Le corpus araméen, auquel est confronté Jérôme lors de ses travaux bibliques, est en fait très restreint : hormis les cas isolés d'expressions araméennes issues, comme dans l'*Ep.* XXVI, 4, du NT, on trouve cette langue dans plusieurs chapitres de Daniel, - qui représentent pratiquement la moitié du livre -, dans Esdras, dans les livres de Tobie et Judith, ainsi que dans une « péricope de Jérémie »<sup>675</sup>.

À cet araméen biblique, voisin de l'hébreu et rédigé en caractères hébraïques, Jérôme réserve en fait préférentiellement l'appellation de « chaldéen ». C'est sous cette dénomination qu'il classe d'autres passages scripturaires, notamment l'araméen du livre de Daniel<sup>676</sup>. C'est ce dont témoigne la Préface de Jérôme à ce livre, ainsi que l'*Ep.* CXXV, 12 ; l'auteur y déclare avoir repris son apprentissage du « chaldéen », commencé lors de son séjour à Chalcis, afin de pouvoir élucider les particularités de ce texte : *coepi rursus esse discipulus Chaldaicus*<sup>677</sup>. S'il affirme ici lire et comprendre le « chaldéen » plus aisément qu'il ne le parle, par la suite, dans la Préface d'Esdras, il ne fait plus état de la question et, dans la Préface de Tobie, il dit avoir engagé un interprète. Une erreur de leçon, due à une glose, corrompt effectivement le verset 4 du chapitre 2, où il faut comprendre que c'est bien en araméen que les Chaldéens prennent la parole pour s'adresser au roi de Babylone. En fait, le « chaldéen » dont parle Jérôme n'est autre que l'araméen transcrit en caractères hébraïques. À l'identité des caractères répond d'ailleurs dans l'*Ep.* CXXV, 12, de façon significative, une ressemblance avec les souvenirs d'apprentissage de l'hébreu, souvenirs dominés par la peine et la souffrance<sup>678</sup>. La récurrence du schéma accompagne en réalité la douloureuse conversion aux textes originaux<sup>679</sup>, qui fait de Jérôme un véritable disciple du Christ, celui qui renonce à lui-même pour se charger de sa croix<sup>680</sup>. C'est là l'ascèse suprême, l'ascèse intellectuelle qui surpasse de loin l'ascèse charnelle

673 Trad. pers. « Ces deux mots diffèrent de sens selon la manière dont on les coupe. *Maran atha* signifie : “Notre Seigneur est venu” ; *Marana tha* veut dire : “Notre Seigneur vient”. C'est au premier sens que se range ici saint Jérôme » (J. LABOURT [éd.], 1951 : 16, n. 2).

674A. CANELLIS (dir.), à paraître : 15.

675A. CANELLIS (dir.), à paraître : 15.

676 Pour lui, effectivement, le « chaldéen » renvoie à la langue qui a cours en « Chaldée », au temps de la captivité à Babylone, pays des mages chaldéens, puisque l'araméen supplante peu à peu l'hébreu depuis l'Exil. L'araméen est alors parlé par les juifs de tout le Moyen-Orient et commence à devenir le support écrit de la littérature rabbinique, en particulier les targoumim, dont Jérôme a pu connaître les plus anciens (A. CANELLIS [dir.], à paraître : 15).

677 JÉRÔME, *Praefatio in Daniele Prophetam*.

678 Il est impossible de décider si Jérôme a, devant cette nouvelle difficulté, choisi de retourner auprès de son ancien professeur ; il n'en est pas moins sûr que, lorsqu'il s'est de nouveau senti incapable de déchiffrer les caractères hébraïques - et pour cause, puisqu'ils transcrivaient en réalité de l'araméen ! -, notre auteur s'est derechef tourné vers un maître hébreu.

679A. CANELLIS (dir.), à paraître : 15.

680 Mt 16 : 24.

et passe par une initiation, au sens plein du terme, à une langue dont les sonorités sont une offense pour l'oreille et l'élocution un supplice pour la voix.

Afin de mener à bien la traduction du livre de Tobie, originellement en langue « chaldéenne », il use cependant d'un recours destiné à lui simplifier la tâche, si l'on en croit la Préface<sup>681</sup> : pendant qu'un assistant bilingue traduit oralement le chaldéen en hébreu, Jérôme dicterait une adaptation latine à un scripteur. La mise à contribution de son maître juif lui épargne, de fait, la peine de traduire le texte chaldéen, puisque c'est le précepteur qui s'attache à fournir une première traduction de celui-ci en hébreu ; c'est ensuite à partir de cette première interprétation, suivie à la lettre, que Jérôme élabore la version latine : *et ille mihi quidquid Hebraicis uerbis expressit, ego hoc, accito notario, sermone latino exposui*. Telle est, du moins, l'explication produite par Jérôme. Si elle est véridique, le subterfuge utilisé pour sa version de Tobie révélerait fort justement le travail d'un homme capable de percevoir les distinctions et usages d'une langue vivante et de les reformuler instantanément dans une autre langue. Le récit suggérerait une pratique vivante et souple non seulement des textes bibliques, mais aussi de l'hébreu parlé. Cet élément viendrait ainsi contredire l'image d'un Jérôme possédant une compétence, active comme passive, restreinte de l'hébreu. Toutefois, selon la recherche, il serait plus vraisemblable de penser que le *uir trilinguis* ait renoncé à traduire pour sa version les textes en langue araméenne des livres de Tobie et Judith, qui ne figurent pas dans le canon hébreu. Ce serait donc sur le grec et sur la *Vetus Latina* qu'il aurait effectué cette traduction, en s'aidant peut-être des services d'un interprète lorsqu'il lui fallait consulter le texte original<sup>682</sup>.

Parallèlement à ce « chaldéen » dont la circonscription est relativement précise, Jérôme, dans son intérêt pour la linguistique, constate « la diversité d'autres langues orales ou écrites - que nous appelons araméennes -, proches parentes de l'hébreu »<sup>683</sup>. En référence à Isaïe 19 : 18, Jérôme parle ainsi d'une langue « cananéenne », qu'il décrit comme étroitement liée à l'hébreu et encore en usage dans cinq villes d'Égypte ; il s'agit très probablement de l'araméen, à moins qu'il ne s'agisse du syriaque<sup>684</sup>. Le fait est que le traducteur se trouve confronté à plusieurs araméens et que l'appellation de « syriaque », ou même la double appellation de « syrien et chaldéen » lui sert à désigner indistinctement divers dialectes : l'antique langue des patriarches<sup>685</sup> ; le dialecte des moines de Chalcis parmi lesquels il a vécu<sup>686</sup> ; le dialecte araméen, certainement très voisin, parlé en Palestine, 500 kilomètres plus au sud, à Bethléem, et évoqué brièvement dans l'*Ep.* CVIII, 29<sup>687</sup> ; le syriaque proprement dit,

681 JÉRÔME, *Praefatio in Librum Tobiae*.

682 P. MARAVAL, 1995 : 102, et J.-C. HAELEWICK, dans C.-B. AMPHOUX et J. MARGAIN 1996 : 126.

683 A. CANELLIS (dir.), à paraître : 15.

684 *Ep.* CVIII, 14.

685 « La lointaine origine de ces langues l'intéressait manifestement, et il se posait des questions subtiles mais insolubles. Par exemple, comment Abraham le Chaldéen a-t-il connu l'hébreu, qui n'est pas du chaldéen comme le croyait Philon ? (*Commentarius in Daniele prophetam*, I, 1) Pourquoi Laban son neveu ne parlait-il plus « l'antique langue de ses pères », mais le « syrien » (*Quaestiones* 31, 47) ? Alors, quelle est la langue que, par la suite, les mages chaldéens et leur empereur imposèrent à Daniel et à ses trois amis, les affublant de prénoms exotiques ? » Les savants appellent cette dernière langue l'assyro-babylonien (A. CANELLIS [dir.], à paraître : 15).

686 *Ep.* V, 1 et VII, 2. Ce dialecte semble le rebuter tout spécialement et il dit n'en avoir jamais appris que quelques rudiments, même si dans *Vita Sancti Hilarionis*, 13, et *Vita Malchi*, 2, notre auteur laisse penser qu'il a pu soutenir une conversation dans cette langue.

687 Aux funérailles de Paula, en 404, des Psaumes sont chantés *Syro sermone*, mais il est probable que les habitants de la région lisaient, ou récitaient par cœur un texte liturgique plutôt qu'un texte en langue vernaculaire. À Jérusalem, à la même époque, les sermons se font au demeurant en grec avec « traduction simultanée » (*Itinerarium Egeriae*, XLVII, 3-4).

originellement araméen d'Edesse, une langue liturgique et littéraire que Jérôme admire beaucoup, notamment à travers ses auteurs, mentionnés dans le *De Viris*<sup>688</sup>.

Revenons plus spécifiquement, parce que la *Correspondance* offre un témoignage privilégié sur le milieu linguistique dans lequel baigne l'épistolier des premières lettres, au moment où il dit débiter son initiation à l'hébreu. L'*Ep.* VII, 2 évoque ainsi l'âpreté de la langue barbare dans laquelle baigne l'auteur et d'où le tire agréablement l'arrivée d'une missive rédigée en latin ; Jérôme ne renverrait pas en réalité dans ces lignes à l'hébreu, ni au syriaque à proprement parler, contrairement à ce que pense J. Barr<sup>689</sup>, mais à un dialecte araméen. En effet, après Antioche, lors de son séjour à Chalcis dans le désert syrien, afin de faciliter ses relations avec les habitants du pays, le candidat à la vie ascétique doit apprendre le parler local, sorte de propédeutique à l'étude de l'hébreu, entreprise par la suite<sup>690</sup>. Il nous paraît par conséquent excessif de postuler avec G. Bardy que Jérôme ne comprends pas un mot du dialecte qui émaille le livre de Job. Selon G. Bardy, quand le Stridonien affirme dans la Préface de ce Prophète :

*Haec translatio nullum de ueteribus sequitur interpretem, sed ex ipso hebraico, arabicoque sermone et interdum syro, nunc uerba, nunc sensus, nunc simul utrumque resonabit,*

La présente version ne suit aucun des traducteurs anciens, mais elle est tirée de l'hébreu même, de l'arabe et parfois du syriaque, dont elle rendra tantôt les mots, tantôt le sens, tantôt les deux à la fois<sup>691</sup>.

Il ne s'ensuivrait pas, comme on pourrait le penser, qu'il a une certaine connaissance des langues arabe et « syriaque », mais seulement que le rabbin lydien, dont il dit dans la suite de la phrase qu'en tant qu'instructeur *ob intelligentiam huius uoluminis*, il l'a payé *haud paruis nummis*, était versé dans ces deux langues<sup>692</sup>. Ce serait toujours par le truchement de son professeur qu'il pourrait déclarer également dans la Préface au livre de Daniel : *Iob quoque cum lingua arabica plurimam societatem habet*<sup>693</sup>. Pourtant, observerons-nous, c'est à juste titre que le moine de Bethléem se prévaut de sa connaissance du dialecte parlé en Syrie, dans certaines lettres de sa *Correspondance*, comme l'*Ep.* CVIII, où s'affirme son aura de spécialiste et où la fierté inspirée par ce statut se dissimule mal derrière la feinte incidence de la mention savante :

*Contemplata est balsami uineas in Engaddi, et Segor, uitulam conternantem, quae prius Bala uocabatur ; et in Zoaram, id est paruulam, Syro sermone translata est,*

Elle contempla les vignes balsamiques à Engaddi et à Ségor, et la « génisse de trois ans » qu'on appelait auparavant *Bala* ; on a traduit ce mot *Zoara*, c'est-à-dire « la petite », en dialecte syrien<sup>694</sup>. (*Ep.* CVIII, 11)

Effectivement, זְעִירָא (*zeéra*) au sens de « petite » est araméen ; en hébreu, l'adjectif correspondant est קְטָנָה (*ketanah*). Si Jérôme a pu développer quelques lumières en syriaque, il semble dès lors difficile de saisir pourquoi l'araméen de Daniel lui paraît si impénétrable<sup>695</sup>.

688 *De Viris illustribus* III, 23, 72 et 115.

689 J. BARR, 1966-67 : 286.

690 *Ep.* XVII, 2 et *Commentarius in Ieremiam Prophetam*, II, 18.

691 *Praefatio in Iob et Praefatio in Daniele* (trad. pers.).

692 Il demeure difficile de se prononcer sur la qualité d'arabisant de Jérôme

693 « Job aussi a une grande proximité avec la langue arabe ».

694 Trad. pers.

695 L'araméen apparaît en Syrie et en Mésopotamie, au moins dès le I<sup>er</sup> millénaire avant J.-C.

La Préface de Tobie ne laisse pas entendre clairement que la raison de ce procédé est l'incapacité de Jérôme à traduire l'araméen ; il n'en demeure pas moins que le « syriaque » appris plus tôt lors de son séjour au désert de Chalcis ne semble guère lui avoir fourni d'appui, ce qui suggère une connaissance plutôt superficielle de ce dialecte. Enfin, plusieurs occurrences dans les lettres révèlent que c'est fréquemment le syntagme *lingua Hebraea* qui confond hébreu et araméen sous un même terme générique. Jérôme ne distingue pas, de fait, la langue en usage parmi les protagonistes juifs du NT de la langue sacrée des textes vétér testamentaires<sup>696</sup>.

De même, l'élucidation étymologique du nom des personnages ne tient pas compte de la distinction dialectale :

*Sciendum « Silam », collegam Pauli, lingua hebraea « apostolum » dici.*

On doit savoir que « Silas », nom du compagnon de Paul, veut dire en hébreu [ie en araméen] « apôtre ». (*Ep. XVIII B.*, 5 [21])

Dans ces lignes, Jérôme a, pensons-nous, en tête la racine hébraïque שָׁלַח (*shalah*) qui signifie « envoyer », « étendre ». La parenté de la langue-mère et du dialecte peut permettre d'excuser en l'occurrence l'imprécision et l'on peut donc légitimement conclure, à la suite de D. Brown, qui évalue de plusieurs manières les compétences de Jérôme, que celles-ci sont considérables en hébreu et minimales en araméen<sup>697</sup>. En définitive, il demeure néanmoins acquis que notre auteur connaît quelques éléments de vocabulaire araméen limité à un dialecte bien précis, soit l'araméen juif, qu'on appelait alors le chaldéen - et que Jérôme appelle parfois bien ainsi -, c'est-à-dire notre araméen actuel, soit le dialecte chrétien, qu'on appelle actuellement le syriaque. Lorsqu'il traite de questions étymologiques, il est tout à fait capable de percevoir si une explication dépend de l'araméen<sup>698</sup>. Cette aptitude n'est cependant pas décisive, selon J. Barr, pour attribuer des compétences actives à Jérôme dans ce dialecte :

*Of Bariona filius columbae* he tells us that it is equally Aramaic and Hebrew. *Bar* is « son » in Aramaic and *iona* is « dove » in both languages. This ability to perceive Aramaic lexical items, however, does not decide very much in itself ; it does not make clear how far Jerome could have put together a sentence in any form of Aramaic<sup>699</sup>.

L'aptitude de Jérôme à identifier les items lexicaux araméens n'est donc guère significatif en soi, selon J. Barr ; elle n'implique nullement, en tout cas, que le Stridonien ait été capable de produire un quelconque énoncé en araméen. Ces préalables posés, notre étude se recentrera sur la langue majoritairement représentée dans l'AT afin de mettre systématiquement à l'épreuve la valeur des explications philologiques proposées dans la *Correspondance*. Concernant l'hébreu proprement dit, donc, E. Burstein relève un type d'erreur bien précis. Il en décrit avec précision le mécanisme complexe, en prenant l'exemple de la conjonction de coordination אֲוַלַּם (*oulam*) qui signifie « mais » ou encore « pourtant »<sup>700</sup>. Loin de constituer un *hapax legomenon* scripturaire, cette conjonction est très courante dans la Bible hébraïque<sup>701</sup>.

696Cf. *Ep. LVII*, 7.

697D. BROWN, 1992 : 71-82.

698*Ep. XVIII B.*, 5 et *CVIII*, 11.

699J. BARR 1966-67 : 287.

700E. BURSTEIN, 1975 : 4.

701Elle figure, par exemple, dans Gn 28 : 19 ; 47 : 19 ; Ex 9 : 16 ; No 14 : 21 ; Jg 17 : 29 ; 1 S 20 : 3 ; 25 : 34 ;

Dans la *Vulgate*, il n'y a guère d'occurrence où cette conjonction ne reçoive une traduction fidèle, ce qui prouve la connaissance certaine qu'en a Jérôme. Dans la plupart des cas, le mot est rendu par *nihilominus*, « néanmoins ». Un examen attentif des *Quaestiones* soulève pourtant un point litigieux, pour Genèse 28 :19, dont voici le texte :

וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמֵהֶם הַמָּקוֹם הַהוּא בֵּית־אֵל וְאוּלָם לִזְוֹ שְׁמֵהֶם הָעִיר לְרֵאשִׁיתָהּ

À ce lieu il donna le nom de Bethel, mais [en hébreu *oulam*] auparavant la ville s'appelait Louz.

Les LXX ont - curieusement - contracté les vocables *oulam* et *Louz*:

Καὶ ἐκάλεσεν Ἰακωβ τὸ ὄνομα τοῦ τόπου ἐκείνου Οἶκος Θεοῦ καὶ Ουλαμλους ἦν ὄνομα τῆ πόλει τὸ πρότερον.

À ce lieu il donna le nom de Maison de Dieu et Oulamlouz était son nom auparavant.

Si l'on se reporte à l'édition de la *Vetus Latina*<sup>702</sup>, on voit que cette variante fautive a été adoptée par certains traducteurs et on y découvre une forme de texte assez semblable:

*Appellauitque nomen loci illius domus Dei et Vlammaus nomen erat ciuitati antea.*

À ce lieu il donna le nom de Maison de Dieu et Oulamlouz était son nom auparavant.

Jérôme reconnaît sans peine l'erreur des LXX, car, à l'inverse de ses contemporains, il est capable de lire et d'identifier les caractères hébraïques. Il constate en conséquence que les mots hébraïques ont subi une contraction. C'est pourquoi il souligne, non sans un rien de raillerie, dans ses *Quaestiones* :

« *Et uocauit Iacob nomen loci illius Bethel, et Vlammaus erat nomen ciuitatis prius* » : [...] *Vnde ridicule quidam uerbum hebraicum ulam nomen esse urbis putant, cum ulam interpretatur « prius ». Ordo itaque iste est lectionis : « Et uocauit nomen loci illius Bethel, et prius Luza uocabulum ciuitatis ». Antiquae omnes scripturae uerbo ulam siue elem plenae sunt, qui nihil aliud significat nisi ante aut « prius » uel « uestibulum ».*

« Jacob donna à ce lieu le nom de Béthel et Oulammaus était primitivement le nom de la ville. » [...] Citons l'opinion ridicule de certains qui prétendent que le nom primitif de la ville était Oulam puisque ce mot signifie « antérieurement ». Il faut donc lire ainsi : « Il donna à ce lieu le nom de Béthel, et, avant, le nom de la ville était Louz. » Les anciens textes fourmillent du mot *oulam* ou *elam*, qui signifie simplement « avant », ou « vestibule ».

En ce qui concerne la Vieille Latine et la version des LXX, Jérôme ne saurait faire erreur : il résume là, en somme, les propos relatifs à Oulamlouz déjà avancés. La seconde partie de son observation est, en revanche, des plus sujettes à discussion. Jérôme y déclare, d'une manière qui ne laisse guère de place à la moindre manœuvre ultérieure, et sans qu'on puisse alléguer le prétexte d'une faute due au copiste, que les seuls sens du mot אֹלָם (*oulam*) sont *prius*, « auparavant », ou *uestibulum*, « vestibule ». Sans s'appesantir stérilement sur la question de savoir comment le même vocable peut renvoyer à la fois à un adverbe et à un substantif, E. Burstein cherche à déterminer l'origine de cette affirmation erronée qui ignore le vrai sens de אֹלָם (*oulam*). Le sens de *prius* « auparavant » est certainement dû à la version des LXX : le vocable hébreu qui signifie « auparavant » est en effet לָרֵשׁׁהּ (*larishona*), traduit en grec par le mot πρότερον (*proteron*). Jérôme ne s'en est pas rendu compte; il a pensé à tort que le mot

Mi 10 : 13 ; Job 1 : 11 ; Job 2 : 5 ; Job 5 : 8 ; Job 11 : 5 ; Job 12 : 3, 4 ; Job 14 : 13 ; Job 17 : 10 ; Job 33 : 1.

702Cf. *Vetus latina*, éd. R. Gryson ; J.-M. Auwers, 1994-1998, *ad locum*.



hébreu traduit par πρότερον (*proteron*) était אֹלָם (*oulam*) ; et il a complètement négligé, dans sa critique textuelle, le mot לַרְשׁוֹנָה (*larishona*). L'autre sens, celui de « vestibule », résulte, nous semble-t-il, d'un substantif homonyme qui figure dans les livres prophétiques. Ainsi, dans son *Commentarius in Ioelem Prophetam*, en 2 : 17, Jérôme souligne :

*Vlam, quam nos ante fores templi porticum possumus dicere.*

Oulam que, pour notre part, nous pouvons identifier comme le portique devant les portes du temple<sup>703</sup>.

Le texte de Joël 2 : 17 porte effectivement אֹלָם (aoulam), le substantif, cette fois, le nom de l'ouvrage architectural, « vestibule », « voûte », « galerie », ou « portique ». L'écart de signification existant entre les deux sens de אֹלָם (*oulam*) recensé dans les *Quaestiones* n'est donc pas si aberrant qu'il y paraît de prime abord. Il reste à déterminer comment cette conjonction אֹלָם (*oulam*) a pu être correctement traduite dans la totalité des autres passages retenus. Les versions grecques et latines, au sujet desquelles Jérôme tend le plus souvent à garder le silence quand elles ne sont pas erronées, s'imposent, selon E. Burstein, pour fournir la réponse. Par le biais d'une mise en parallèle et d'une comparaison fine et précise, Jérôme réussirait à traduire des termes, qui, de son propre aveu, échappent à son savoir. Nous voudrions nuancer cette conclusion quelque peu univoque et avancer, dans le cas précis de אֹלָם (*oulam*), que l'erreur figurant dans les *Quaestiones* est peut être attribuable à une connaissance moins avancée de l'hébreu que celle qui préside à la révision générale des versions scripturaires. Il ne serait, de fait, guère surprenant que Jérôme ait rapidement acquis et assimilé, par la pratique, le sens d'un mot somme toute courant dans les textes qu'il avait à retraduire.

D'autres cas sont plus complexes et relèvent, à notre sens, de manière plus certaine, d'une reconstitution. La *Correspondance* révèle ainsi le même type de raisonnement que dans le cas de l'adverbe אֹלָם (*oulam*) :

*Ad Hebraeum recurrens inueni pro « pane doloris » scriptum esse leem aasabim. [...] In Hebraeo habet asabeem, quod Aquila interpretatur « elaborationes eorum ». Vnde cum ita se ueritas habeat, frustra quidam « doloris panem » aut « hereticorum » intellegunt « sacramenta », aut « uitae istius miserabilis et aerumnosae » interpretantur « laborem », apud quam in sudore faciei comedimus panem nostrum, interque spinas et tribulos breuis uitae alimenta nascuntur.*

J'ai recouru à l'hébreu et trouvé qu'au lieu de « pain de douleur », il est écrit *leem aasabim*. [...] Dans l'hébreu il y a *asabeem* qu'Aquila interprète par « leurs labeurs ». Aussi, comme c'est là la vérité, est-ce en vain que certains comprennent « pain de douleur » comme « mystères des hérétiques », ou « travail de cette vie de misère et de peine », au cours de laquelle nous mangeons notre pain à la sueur de notre front, et où, parmi les épines et les ronces, sont produits des aliments pour cette brève existence<sup>704</sup>. (*Ep.* XXXIV, 2)

Grâce aux notations concrètes caractéristiques du genre épistolaire, il nous est possible de retracer la méthode suivie par l'auteur. Dans le cas qui nous occupe, l'*Ep.* XXXIV montre Jérôme en train de consulter le texte original afin de répondre à une question posée par Marcella, sa destinataire. Convaincu d'y trouver la *ueritas*, comme il le dit dans ces lignes, il transcrit l'expression hébraïque correspondant à celle qui fait question et note *lehem aatsavim* (לֶחֶם הָעֵצָבִים), littéralement « pain de la peine » soit « pain péniblement acquis » ou « pain de douleur ». Or les LXX traduisent par « pain des idoles », « idole » étant l'autre sens du nom

703 Trad. pers.

704 Trad. pers.

עָצָב (*étsév*). Comme il a du mal à expliquer cette relation, il s'en remet en fait au jugement d'Aquila dont il connaît la fidélité au texte hébreu et, grâce à un rapprochement minutieux, parvient à expliquer un terme qu'il ne connaît pas de façon suffisamment précise. Le procédé a pourtant ses limites. Ainsi, dans l'*Ep.* LXV, Jérôme fournit un commentaire plutôt confus du terme *shoshanim* (שׁוֹשָׁנִים de שׁוֹשָׁן) :

*Quadragesimum quartum Psalmum legens in titulo reperi : « In finem pro his qui commutabuntur, filiorum Core intelligentiam, canticum pro dilecto ». In hebraico scriptum est : lamanasse al sosanim labne core meschil sir ididoth, quod nos latine uertimus : « uictori pro liliis filiorum Core, eruditionis canticum amantissimi ». Symmachus more suo manifestius « triumphum » pro « floribus » interpretatus est. Igitur sosanim uel « pro his qui commutandi sunt » uel in « lilia » transfertur et « flores », et meschil quoque et « eruditionem » et « doctissimum » sonat ; ididia antiquum Salomonis est nomen qui alio sensu « pacificus » appellatur.*

En lisant le Psaume 44, j'ai trouvé dans le titre : « Vers la fin, pour ceux qui seront changés, savoir des fils de Koré, chant pour l'aimé ». Dans l'hébreu, il est écrit : *lamanatsé al shoshanim lavné koré meskil shir ididot*, ce que nous, nous rendons en latin par : « Au vainqueur, pour les lys, des fils de Koré, chant érudit du très aimant ». Symmaque, selon son habitude, a interprété plus clairement « triomphe », au lieu de « fleurs ». Donc, *shoshanim* se traduira ou par « pour ceux qui devront être changés », ou « lys » et « fleurs » ; *meskil*, de même, signifie « érudition » et « très savant » ; *ididia* est l'antique nom de Salomon, que, selon un autre sens, on appelle « pacifique »<sup>705</sup>. (*Ep.* LXV, 3)

De fait, *shoshanim* est à la fois le nom du « lys » et celui d'un instrument de musique. Jérôme, qui semble ignorer ce dernier point, parle de *flos* et retient pour sa traduction le sens de *lilium*. Faute de pouvoir donner une explication concernant la version « pour ceux qui seront changés », il se borne à rapporter celle de Symmaque, *triumphum*, qui n'a, quoi qu'il affirme, aucun lien sémantique avec les *lilia* de sa propre interprétation<sup>706</sup>. La conclusion *igitur shoshanim uel « pro his qui commutandi sunt » uel in « lilia » transfertur et « flores »* est donc loin d'aller de soi et la question demeure, en définitive, entière.

Enfin, selon E. Burstein, l'influence des traductions latines sur ses travaux ne doit pas non plus être négligée car Jérôme, dont l'originalité serait souvent surestimée, en ferait usage à côté des traductions grecques<sup>707</sup>. Concrètement, ces *Codices Latini*, le *uir trilinguis* n'en ferait mention que lorsqu'ils s'avéreraient déficients. Malgré tout, E. Burstein suggère que le *uir trilinguis* reprendrait aussi à son compte les traductions correctes, en gardant le silence sur leur existence. Pour étayer son hypothèse de travail, il part de Jérémie 31 : 1 :

מָצָא חַן בְּמִדְבָּר

Il a trouvé grâce au désert.

La version des LXX est sensiblement différente :

Εὖρον θερμὸν ἐν ἐρήμῳ.

Ils sont trouvé la chaleur au désert.

Jérôme s'attache à l'explication de la variante grecque en fustigeant les traductions latines :

<sup>705</sup>Trad. pers.

<sup>706</sup>Visiblement, Jérôme s'enferme dans son erreur d'interprétation du terme מְנַצֵּחַ (*menatséah*) qu'il traduit par « vainqueur » mais qui est en réalité le participe du verbe piel מָצַח, « présider au chant, diriger la musique ».

<sup>707</sup>E. BURSTEIN, 1975 : 10-11.

*Ridicule in hoc loco Latini codices, ambiguitate uerbi Graeci, pro calido, « lupinos » interpretati sunt ; graecum enim θερμός utrum significat, quod et ipsum non habetur in Hebraeo. [...] Est enim scriptum hen [...]. Soli LXX posuere « calidum » putantes ultimam litteram M esse. Si enim legamus hen per litteram N « gratia » dicitur ; si per M « calor » interpretatur.*

C'est de façon ridicule qu'ici les exemplaires latins, à cause de l'ambiguïté du mot grec, ont traduit « lupins », car le grec θερμός a les deux sens, ce qui n'est pas le cas de son équivalent en hébreu. [...] En effet, il est écrit *hen* [...]. Seuls les LXX ont mis « chaud » en pensant que la dernière lettre était un *M*. Effectivement si nous lisons *hen* avec un *N*, cela veut dire « grâce » ; si c'est avec un *M*, on l'interprète comme « chaleur »<sup>708</sup>.

La remarque est pertinente. Les LXX se méprennent sur la traduction du vocable הֵן (*hen*), « grâce », puisqu'ils traduisent la variante חֹם (*hom*), « chaleur », θερμός en grec. Cependant θερμός est aussi le nom d'une plante, le « lupin », sens que le traducteur latin antérieur semble considérer comme mieux adapté dans ce cas précis. Jérôme condamne en conséquence la méthode opératoire de l'interprète latin, qui ne saurait répondre à ses exigences de retour aux sources. Pourtant, comme le souligne E. Burstein, l'auteur du *Commentarius in Isaiam Prophetam* revient en LXV, 8, sur le même verset de Jérémie et reproduit le procédé blâmé chez l'interprète latin anonyme. Jérôme écrit effectivement :

*Pro eo quod scriptum est θερμόν hoc est quasi « calidum », Latinus interpres, uerbi ambiguitate deceptus, « lupinum » interpretatus est, in quo et Graecorum plerique errant. Et tamen sciendum in Hebraico, pro « calore », scriptum esse thoda quod interpretatur « gratia ».*

À la place de ce qui est écrit, θερμόν (*thermon*), « chaud », le traducteur latin, trompé par l'ambiguïté du mot, a interprété par « lupin », passage où la plupart des Grecs font aussi erreur. Et cependant il faut savoir qu'en hébreu, au lieu de « chaleur », il est écrit *thoda*, qui s'interprète « grâce »<sup>709</sup>.

Dans cet extrait, Jérôme introduit l'observation tirée de son *Commentarius in Ieremiam Prophetam*, mais en prenant cette fois pour socle de réflexion le mot הֵן (*thoda*), « grâce ». Si la signification de ce vocable est correcte, le texte de Jérémie ne comporte pas le substantif en tant que tel ; il y a en revanche la leçon הֵן (*hen*), attestée par Jérôme lui-même dans son *Commentarius*. L'auteur ne tient pas, en réalité, de propos contradictoires : quand il élabore son exégèse sur Jérémie, il consulte l'édition hexaplaire du prophète et y trouve la leçon הֵן (*hen*) ; en revanche, quand il entreprend l'exégèse d'Isaïe, la restitution de cette leçon présente trop de difficultés pour les motifs mentionnés plus haut. Pour expliquer l'introduction du vocable הֵן (*thoda*), absent du lemme biblique, E. Burstein avance que Jérôme utilise non pas une, mais deux traductions - toutes deux latines - du livre de Jérémie pour son commentaire du verset d'Isaïe : la première version est erronée et c'est à juste titre qu'il condamne la leçon *lupinum* ; l'autre est correcte, et porte la leçon *gratiam*, qui rend fidèlement le הֵן (*hen*) de l'hébreu, mais Jérôme tait son existence. Il semble donc que, comme à l'ordinaire, le Stridonien ait essayé de reconstituer le terme hébraïque en question en puisant dans ses souvenirs, d'où la leçon הֵן (*thoda*). Il est hautement significatif que Jérôme se garde d'évoquer cette version valable, comme le conclut E. Burstein :

Ce procédé qui consiste à ne nommer les sources que lorsqu'elles sont fautives et à taire leur existence lorsqu'elles sont bonnes était, du reste, monnaie courante à cette époque qui ignorait la notion de plagiat<sup>710</sup>.

708 JÉRÔME, *Commentarius in Ieremiam prophetam*, XXXI, 2. (Trad. pers.)

709 JÉRÔME, *Commentarius in Ieremiam prophetam*, XXXI, 2. (Trad. pers.)

710 E. BURSTEIN, 1975 : 10-11.

Dans ce type d'exemple, l'interprétation hiéronymienne s'affirme peu, étroitement assujettie qu'elle est à celle des prédécesseurs latins. Pourtant, il arrive aussi à notre auteur de se lancer quelquefois dans des conjectures, ainsi que nous voudrions à présent le démontrer, afin de nuancer quelque peu cette conclusion de E. Burtsein.

### 1.3.2. Des reconstitutions parfois hasardeuses

En fait de reconstitutions, E. Burstein relève notamment chez Jérôme des imprécisions dues à un défaut de mémoire ou de technique. Il pointe ainsi une erreur insolite qui apparaît dans les *Quaestiones*<sup>711</sup>. S'attachant à l'explication de l'étymologie de « Sarah », Jérôme signale en effet :

*In Hebraeo habetur : « Non uocabis nomen eius Sarai », id est « Non dices ei : “princeps mea es” omnium quippe gentium futura iam princeps ». Quidam pessime suspicantur ante eam lepram fuisse uocitatem et postea principem : cum lepra sarath dicatur, quae in nostra quidem lingua uidetur habere similitudinem, in Hebraeo autem penitus est diuersa. Scribitur enim sarath, per sade et ain et res et tau ; quod multum a superioribus litteris, id est sin, res et he quibus Saraa scribitur, discrepare manifestum est.*

Le texte hébreu porte : « Tu ne prononceras plus son nom Sarai », c'est-à-dire : « Tu ne diras plus : “tu es ma princesse”, parce qu'elle devient désormais la princesse de toutes les nations ». Quelques-uns suggèrent très lamentablement que son nom primitif fut « lèpre »<sup>712</sup>, pour devenir plus tard « princesse ». À « lèpre » correspond *Sarath*, qui ne paraît avoir quelque analogie avec « Sara » qu'en notre langue ; en hébreu, la différence est complète. Il s'écrit par *tsadé, resh, ayin*, et *tav*, ce qui évidemment est fort loin des trois lettres indiquées, *sine, resh, hé*, qui composent le mot « Sara ».

Au sujet de l'identité des transcriptions latines de « Sarah » et du nom de la « lèpre », Jérôme ne se trompe pas. L'hypothèse selon laquelle le nom originel de Sarah aurait été associé à cette maladie est à la fois très isolée et passablement difficile à défendre. C'est qu'aucune source rabbinique ou talmudique ne fournit d'explication similaire, susceptible de venir appuyer les assertions hiéronymiennes. De plus, l'auteur des *Quaestiones* devine sans trop de peine que le sens de « Sarai » est « notre dominatrice », étant donné que la Bible l'indique très clairement<sup>713</sup> :

וְבֵרַכְתִּינָהּ וְהָיְתָה לְגוֹיִם מְלֶכְתִּי עַמִּים מִמִּצְרָיִם יְהִי

Je la bénirai et elle deviendra mère de peuples ; des rois de peuples sortiront d'elle<sup>714</sup>.

Pourtant, il arrive qu'une compréhension fautive découle d'une correction, comme on le comprend en restituant l'épellation proposée par Jérôme. Selon celui-ci, en effet, le mot hébreu qui désigne la maladie de la peau s'écrit *צָרַת* (*tsarat*) alors qu'en réalité, il s'écrit *צָרַעַת*

711E. BURSTEIN, 1975 : 6.

712Motif de l'antijudaïsme, que Jérôme ne reprend pas à son compte. Peut-être ne comprenait-il plus cet écho d'une propagande antijuive bien antérieure à lui. Manéthon de Sebennytyos décrit ainsi, au III<sup>e</sup> siècle avant J.-C., les juifs comme des lépreux, qui furent, à ce titre, chassés d'Égypte. Dans *Historia*, V, 2, Tacite reproduit cette version de l'épisode de la sortie d'Égypte sous forme d'hypothèse.

713Étymologie exacte.

714Gn 17 : 16.

(*tsaraath*). Ainsi, il aurait fallu lire dans le texte hiéronymien : *per sade et res et ain et tau*. Vu que le nom de Sarah se trouve dans le texte qu'il a sous les yeux, Jérôme ne peut guère hésiter sur l'épellation. En revanche, il n'en va pas de même pour le mot תַּרְעָת (*tsaraath*), « lèpre », qui n'apparaît pas dans le passage biblique concerné. Comme Jérôme le souligne précisément, il se réfère là à une tradition orale extra-scripturaire. Le vocable תַּרְעָת (*tsaraath*) figure, certes, dans la Bible ; mais Jérôme est dans l'incapacité de vérifier simultanément deux passages bibliques<sup>715</sup>. Il prend dès lors le risque de reconstituer l'épellation, d'où une métathèse qui rend son explication fautive. L'éclaircissement de ce cas n'implique donc pas nécessairement l'hypothèse d'une erreur de copiste<sup>716</sup>.

La *Correspondance* illustre le même type de fourvoiement, dû à des tentatives pour expliquer les écarts existant entre l'hébreu et la version des LXX, car les échanges épistolaires se muent fréquemment en authentiques leçons où les « questions » de langue hébraïque sont volontiers soulevées. Souvent, comme dans le cas de l'étymologie de « Sarah », c'est dans une infime différence paronymique que Jérôme croit déceler la cause de la divergence observée dans la version grecque. Or, ces exemples fréquents de paronymie sont de surcroît favorisés et aggravés par la grande proximité entre eux des caractères hébraïques - surtout pour des lecteurs étrangers au monde sémitique :

*Sed quia ueritati studemus, quid in Hebraeo sit, simpliciter debemus dicere. Pro « nomine » siue « lege » apud eos legitur thira, quod Aquila interpretatus est φόβον, hoc est « timorem » ; Symmachus et Theodotion νόμον, id est legem, putantes thora, propter litterarum similitudinem iod et uau quae tantum magnitudine distinguntur.*

Mais, comme nous recherchons la vérité, nous devons dire tout simplement ce qu'il y a en hébreu. Au lieu de « nom » ou de « loi », on lit chez eux *thira*, qu'Aquila a interprété par φόβον, « crainte » ; Symmaque et Théodotion, par « loi », ayant à l'esprit *thora*, à cause de la similitude des lettres *yod* et *vav*, qu'on distingue seulement par la taille<sup>717</sup>. (*Ep. CVI, 78*)

En effet, תּוֹרָה (*torah*) est un substantif bien connu et clairement attesté, mais il n'est guère possible d'identifier le substantif que Jérôme désigne comme son paronyme - peut-être תַּרְעָת (*irah*), le nom de la « peur » ? Dans certains cas, donc, l'épistolier peut faire état de racines qui ne sont aucunement attestées. La plupart des mots restitués de mémoire par le moine de Bethléem ne sont pourtant pas absents de la Bible. Cependant, comme ils se trouvent dans

715C'est son témoignage qui nous l'apprend, le *uir trilinguis* consulte en effet pour ses travaux cette édition où, en plus de la version hébraïque et de sa transcription en caractères grecs, il a à sa disposition les quatre traductions grecques de l'époque. Or, ces *Ἑσσαπλοί*, conservés dans la bibliothèque de Césarée, se présentent sous forme de rouleaux. Quand il travaille sur un texte, Jérôme se borne à reproduire la transcription grecque du mot hébreu en la latinisant. Les quatre versions grecques apportent un faisceau d'hypothèses précieuses pour l'élucidation du sens ; les versions latines sont également mises à contribution. Les difficultés se font jour quand Jérôme se trouve dans l'obligation de commenter un mot absent des colonnes hexaplaïres où figure le texte à expliquer. Bien qu'il ait la possibilité, théoriquement, de dérouler et enrôler les *uolumina* dans le but de trouver un terme susceptible d'appuyer sa démonstration, cette recherche n'est pas, concrètement, si facile. En premier lieu, Jérôme a un rythme de travail rapide, et, même en sachant où figure le mot recherché, le maniement des rouleaux reste peu aisé. En second lieu, faute d'une concordance biblique, Jérôme se retrouve fréquemment dans l'incapacité de localiser rapidement le passage concerné. Face à de tels obstacles, il préfère se fier à sa mémoire, quoique ce moyen soit loin d'être infaillible.

716E. Burstein relève plusieurs fautes analogues dans l'œuvre du Stridonien, dues à une mauvaise mémorisation de mots qui ne se trouvent pas dans le texte biblique commenté. Les *Commentarii* présentent des fautes du même ordre ; par exemple, sur Is 37 : 9, qui comporte une lettre à Ézéchiass, roi de Juda. Une erreur du même ordre, peut-être plus lourde, se rencontre aussi dans le *Commentarius* sur Ez 38 : 13.

717Trad. pers.

d'autres passages, Jérôme préfère les restituer en se fiant à ses souvenirs, plutôt que de dérouler et enrouler les rouleaux des *Ἐξάπλοι*, exercice techniquement pénible<sup>718</sup>. Dans l'*Ep.* LXXVIII, l'épistolier revient de la sorte pour sa correspondante sur les noms des quarante-deux stations d'Israël au désert. Il traduit ainsi le nom « Rissah » par *frenos*, « freins », avant d'ajouter cette remarque incidente :

*Hoc uerbum, quantum memoria suggerit, nusquam alibi in Scripturis sanctis apud Hebraeos inuenisse me noui.*

Ce mot, *autant que ma mémoire me le suggère*, je sais que je ne l'ai trouvé nulle part ailleurs dans les saintes Écritures, chez les Hébreux<sup>719</sup>. (*Ep.* LXXVIII, 20)

En réalité, nous pouvons affirmer que Jérôme confond ici deux racines : le nom de la station du désert figurant en Nombres 33 : 21 est רִסָּה (Rissah) ; le nom du « frein », du « mors » est רֶסֶן (*ressen*). Qui plus est, ce substantif est mieux représenté dans le corpus biblique que ne le prétend Jérôme, puisqu'on le trouve en Isaïe 30 : 28 et Job 30 : 11 et 41 : 5. Sa mémoire n'est donc pas aussi fiable que l'auteur se plaît à le laisser supposer et l'approximation de ses souvenirs est la cause récurrente des erreurs que nous pouvons relever dans la *Correspondance* :

*Iamenu quippe uerbum compositum est, significans « dies nostros ». Quod singulari numero si scribatur, extrema littera, quae appellatur nun, exprimit « dexteram » ; sicut est illud in nomine Benjamin, qui interpretatur, « filius dexteræ ». Sin autem mem habeat, « diem » uel « dies » sonat.*

Car *iamenu* est un mot composé voulant dire « nos jours ». Si on l'écrit au singulier, la dernière lettre, appelée *noun*, désigne la « main droite », comme dans le nom Benjamin, qui s'interprète « fils de la droite ». Mais s'il y a un *mem*, cela signifie « jour », ou « jours »<sup>720</sup>. (*Ep.* CXL, 16)

S'il est exact que le suffixe possessif de la 1<sup>re</sup> personne du pluriel soit נוּ (nou), précédé de la vocalisation *tséré*, Jérôme confond ici les racines יָמִין (*iamin*), « la droite », et יוֹם (*iom*), « le jour ». Ailleurs, la mémoire de l'épistolier n'est plus responsable de confusions, mais de restitutions erronées :

*[...] Vt in praesenti pro Dephca legant Raphaca, litteram ponentes pro littera, eo quod res et dalet paruo apice distinguantur, et interpretantur « curationem ».*

Dans le cas présent, au lieu de *Defka*, ils lisent *Rafaka*, mettant une lettre pour l'autre, parce que *resh* et *dalet* ne se distinguent que par un léger détail graphique, et ils l'interprètent par « guérison »<sup>721</sup>. (*Ep.* LXXVIII, 11)

Le nom biblique de la « guérison » est plutôt רִפְאוּהָ (rephoua). La racine רָפָא (*rapha*) a le sens de « guérir ». Jérôme lui adjoint ici une occlusive qui n'a pas lieu d'être.

718Le *uolumen* correspond à un système ancien : les textes sont transcrits sur de longs rouleaux, *uolumina*, de papyrus d'abord, précieux et chers, de parchemin ensuite, fabriqué à partir de peaux de moutons selon une technique inventée, dit-on, à Pergame, d'où le nom de « parchemin ». Inscrit en colonnes sur un rouleau de six à dix mètres qu'il faut dérouler puis enrouler de nouveau au fur et à mesure de la lecture, le texte doit être lu en continu. On ne peut ni revenir en arrière ni anticiper sauf au prix de manipulations, compliquées du fait de la fragilité des rouleaux. Avec le *codex*, en revanche, il est possible de prendre une vue synthétique de l'ouvrage, d'effectuer des recherches plus aisément, d'écrire de sa main libre et de se passer des services d'un lecteur.

719Trad. pers. C'est nous qui soulignons.

720Trad. pers.

721 Trad. pers.

Il n'est, enfin, jusqu'à l'étude du NT qui ne comporte sa part de restitutions hébraïques. Cette étude sollicite de fait les aptitudes du philologue, puisque le NT, avec plus de 300 citations vétérotestamentaires, requiert, tout autant que l'AT, une grande familiarité avec les originaux<sup>722</sup> :

*Mihique uidetur euangelista Matheus, qui euangelium Hebraico sermone conscripsit, non tam « uespere » dixisse, quam « sero », et eum qui interpretatus est, uerbi ambiguitate deceptum, non « sero » interpretatum esse, sed « uespere ». Quamquam et consuetudo humani sermonis teneat, « sero » non « uesperum » significare, sed « tarde ».*

Et il me semble que l'évangéliste Matthieu, qui a composé son évangile en hébreu, n'a pas tant dit « le soir » que « tard », et l'interprète, trompé par l'ambiguïté du mot, a traduit, non pas « tard », mais « le soir ». Pourtant les habitudes de la langue commune attestent que « tard » ne signifie pas « soir », mais « tardivement »<sup>723</sup>. (*Ep. CXX, IV*)

À la lecture de ces lignes deux remarques s'imposent : en premier lieu, la traduction grecque de Matthieu 28 : 1 donne ὀψὲ σαββάτων « après le sabbat ». L'appel à l'hébreu, qui ne s'impose pas dans le cas d'un texte par ailleurs couramment attesté en grec, prend place en fait dans une stratégie de justification par le recours à un argument d'autorité. Le prétexte est d'autant plus facile à déceler que le nom hébreu courant du « soir », עֶרֶב (*érev*), est univoque, ce qui rend difficilement intelligible la remarque de Jérôme, à moins de supposer qu'il n'y ait là un amalgame fautif avec la racine אָחַר (*éhar*), « tarder ». Quoi qu'il en soit, le texte que notre auteur tente de restituer étant plus vraisemblablement araméen qu'hébreu<sup>724</sup>, la prémisse du raisonnement hiéronymien est quelque peu faussée. En second lieu, et ce, malgré l'obscurité des remarques faites par l'épistolier, on ne peut qu'être frappé par le caractère volontairement savant de ces recherches référant à un exemplaire peu courant du texte évangélique. Or l'*Ep. CXX* fait partie des missives les plus tardives de notre corpus et, d'une manière générale, l'ensemble des lettres que nous avons citées comme comportant des reconstitutions fragmentaires du texte hébraïque, n'appartiennent pas à la première période des travaux scripturaires de Jérôme, puisque la plus ancienne, l'*Ep. LXXVIII*, date de 400. Nous pouvons donc affirmer, nuanciant ainsi les conclusions de E. Burstein, que l'abondance de ces exercices de restitution tend à mettre en lumière autant l'imperfection de la maîtrise hiéronymienne en la matière que l'affermissement et l'enrichissement progressif de son savoir personnel. D'abord tributaire des commentaires recueillis auprès de ses informateurs hébreux, comme dans l'*Ep. XVIII*, Jérôme s'enhardit à puiser dans un bagage de connaissances dont l'imprécision prouve que le moine de Bethléem se passe désormais de la consultation d'intermédiaires. Ajoutons qu'à côté de ces approximations, bon nombre de lettres, en particulier tardives, portent des analyses d'une irréprochable exactitude<sup>725</sup>. Enfin, il est aussi à noter que d'explications presque exclusivement étymologiques, centrées sur les anthroponymes et les toponymes, Jérôme passe petit à petit à des développements plus amples, touchant à des pans entiers de phrases en langue originale, ce qui révèle le caractère évolutif de sa compétence linguistique. Un dernier point, relatif à sa pratique dans le domaine plus technique de la grammaire au sens strict, nous permettra de préciser encore notre bilan.

722T. KATO 2013 : 315.

723Trad. pers.

724Le texte que Jérôme désigne comme la version hébraïque de l'Évangile matthéen est en réalité vraisemblablement rédigé dans la langue du Christ, l'araméen, puisque l'hébreu n'était plus parlé couramment.

725Cf., par exemple, *Ep. LXXVIII*, 9 ; *CVI*, 17 ; *CVIII*, 11.

### 1.3.3. Des erreurs d'analyse grammaticale

Reprenons l'Ep. CXL, 18 :

*In cunctis paene locis hanc habent Septuaginta consuetudinem, ut quod apud Hebraeos in futurum ostenditur, hoc illi quasi iam factum et praeteritum referant.*

Presque dans tous les passages, les LXX ont coutume de rapporter ce que, chez les Hébreux, on relate au futur, comme si c'était déjà passé et avvenu<sup>726</sup>. (Ep. CXL, 18)

Nous avons signalé que notre traducteur se bornait à corriger purement et simplement la version des LXX sans s'interroger sur la nature de cette discordance temporelle<sup>727728</sup>. Le fait mérite pourtant une explication - que Jérôme ne semble pas en mesure de fournir. À la lecture de ces lignes, il est donc permis de se demander si l'auteur des *Quaestiones* connaît clairement le fonctionnement syntaxique du *vav* dit « conversif » ou « consécutif ». On trouve effectivement en hébreu des verbes de sens accompli qui se présentent sous une forme inaccomplie et d'autres de sens inaccompli qui se présentent sous une forme accomplie, l'inversion n'étant indiquée que par la lettre *vav* qui est d'abord conjonction de coordination.

D'autres explications paraissent pour le moins étonnantes du point de vue grammatical :

*Sed et ipsius « Abisag » nominis sacramentum sapientiam senum indicat amplioem. Interpretatur enim « pater meus superfluous » uel « patris mei rugitus ».*

Mais le mystère du nom d'Abisag même signale que la sagesse des vieillards est plus étendue. On le traduit, effectivement, par « mon père superflu », ou « rugissement de mon père ». (Ep. LII, 2)

On ne saurait sans anachronisme faire passer l'œuvre hiéronymienne au crible des critères de la philologie moderne<sup>729</sup> et reprocher à Jérôme de ne pas établir de distinction théorique dans ses commentaires de traduction lorsqu'il rend un syntagme nominal hébreu du type *nom à l'état construit + nom à l'état absolu* par un syntagme nominal latin *substantif + nom au génitif*. Pour un philologue du IV<sup>e</sup> siècle, la problématique n'était pas de déterminer si cette différence de structure reflétait une différence dans la façon de concevoir les rapports entre les êtres et les objets, la pensée hébraïque procédant par juxtaposition des totalités alors que « la logique gréco-latine analyse des notions pour recomposer des énoncés selon un enchaînement discursif »<sup>730</sup>. Laissons également de côté l'aspect fantaisiste du sens que l'épistolier donne au

726Trad. pers.

727Ep. XIV.

728Cf. *supra*, p. 192.

729Cf. C. RICO, 2016.

730M. SOULIÉ, 1982 : 112. Dans les langues gréco-latines, le rapport de l'objet possédé avec celui qui le possède s'exprime par le génitif. Le nom de l'objet possédé ne varie pas. Celui du possesseur varie et se décline. L'élément fixe, invariable et stable dans le monde est, dans ce cas, l'objet. L'homme est l'élément variable qui est transformé en fonction de ses liens avec l'objet possédé. En hébreu biblique, c'est le contraire. L'état construit est celui de l'objet possédé. Du fait qu'il appartient à un homme, il change de cas, tandis que son possesseur reste invariable. Ainsi, dans l'expression *dibheré adonai*, ce n'est pas *adonai*, « maître », qui est fléchi, c'est *debharim*, « paroles » : il devient enclitique et subit une altération phonétique, à l'inverse de ce qui se passe en latin. Dans « paroles du Seigneur », « paroles » s'annexe à la totalité du « Seigneur » car les images véhiculées par le nom à



nom d'Abisag<sup>731</sup> et considérons la remarque sur le plan de l'analyse grammaticale. Il s'avère en effet dans ces lignes que Jérôme fournit deux interprétations dans lesquelles le nom qui signifie père, אב (av), est successivement traité comme le substantif déterminé puis comme le substantif déterminant, ce qui dénote une certaine incohérence. Le phénomène s'explique probablement par le fait que l'épistolier transcrit ici le souvenir d'interprétations entendues auprès des experts juifs consultés et qu'il n'a pas pris la peine de vérifier lui-même la signification de l'élément אב (sag) dont le sens lui échappait visiblement.

Un exemple particulier illustre bien les difficultés éprouvées parfois par Jérôme à justifier à l'aide de la grammaire sa propre version même. Reprenons notre extrait de l'*Ep.* LXV :

*Quadragesimum quartum Psalmum legens in titulo repperi : « in finem pro his qui commutabuntur, filiorum Core intelligentiam, canticum pro dilecto ». In hebraico scriptum est : lamanasse al sosanim labne core meschil sir ididoth, quod nos latine uertimus : « uictori pro liliis filiorum Core, eruditionis canticum mantissimi ». Symmachus more suo manifestius « triumphum » pro « floribus » interpretatus est. Igitur sosanim uel « pro his qui commutandi sunt » uel in « lilia » transfertur et « flores », et meschil quoque et « eruditionem » et « doctissimum » sonat ; ididia antiquum Salomonis est nomen qui alio sensu « pacificus » appellatur.*

En lisant le Psaume 44, j'ai trouvé dans le titre : « Vers la fin, pour ceux qui seront changés, savoir des fils de Koré, chant pour l'aimé ». Dans l'hébreu, il est écrit : *lamanatsé al shoshanim lavné koré meskil shir ididot*, ce que nous, nous tournons en latin : « Au vainqueur, pour les lys, des fils de Koré, chant érudit du très aimant ». Symmaque, selon son habitude, a interprété plus clairement « triomphe », au lieu de « fleurs ». Donc, *shoshanim* se traduira ou « pour ceux qui devront être changés », ou « lys » et « fleurs » ; *meskil*, de même, signifie « érudition » et « très savant » ; *ididia* est l'antique nom de Salomon, que, selon un autre sens, on appelle « pacifique »<sup>732</sup>. (*Ep.* LXV, 3)

Dans son interprétation, Jérôme rend le syntagme nominal מְשָׁכִיל שִׁיר (*mashkil shir*) par « cantique d'instruction », mais, dans son explication, il ne semble pas avoir reconnu en מְשָׁכִיל (*mashkil*) un participe hiph'il - ou factitif - et sa traduction par *eruditio* ou *doctissimus* est assez éloignée du sens littéral « qui fait bien attention à une chose, qui réfléchit bien à ce qu'il fait »<sup>733</sup>. À vrai dire l'hésitation de l'épistolier entre substantif et adjectif pour rendre מְשָׁכִיל (*mashkil*) semble trahir un flottement dans ses idées. Il lui arrive donc aussi parfois de peiner à reconnaître une forme hébraïque. Parfois, enfin, l'épistolier assume explicitement des explications grammaticales dont il subodore lui-même le caractère contestable. Dans l'*Ep.* CVIII, Jérôme place ainsi dans la bouche de Paula une remarque grammaticale concernant un démonstratif hébreu censé figurer dans le Psaume 131 : 6 :

*Zoth quippe sermo Hebraicus, ut te docente didici, non « Mariam matrem Domini », hoc est, αὐτήν, sed « ipsum », id est αὐτὸν significat.*

Le vocable hébreu *zoth*, je l'ai appris grâce à ton enseignement, ce n'est pas « Marie, mère du Seigneur », αὐτή, mais « lui-même », αὐτὸς qu'il signifie<sup>734</sup>. (*Ep.* CVIII, 10).

Dans l'*Ep.* CVIII, qui contient l'éloge funèbre de son élève Paula, Jérôme relate leur voyage

---

l'état construit - ou fléchi - et le nom à l'état absolu - non fléchi - se fondent dans une unité, le référent du nom à l'état construit appartenant à la totalité de celui du nom à l'état absolu.

731 Le nom de la concubine de David, אבִי־שָׁג, signifie plutôt « père de l'erreur ».

732 Trad. pers.

733 Le hiph'il de ce verbe signifie en effet « considérer, regarder attentivement, comprendre ». Le qal שָׁכַל (*shahal*) pratiquement inusité dans le texte biblique, a le sens de « se conduire sagement, montrer de l'intelligence ». שִׁיר (*shir*) veut dire « chant, action de chanter, cantique ».

734 Trad. pers.

commun en Palestine en 385 et décrit en détail les réactions de sa compagne de voyage devant les lieux saints empreints de souvenirs bibliques. Elle livre notamment le fruit de ses réflexions philologiques sur des passages scripturaires relatifs à Bethléem, comme dans l'extrait que nous venons de citer. Comme Jérôme est l'enseignant et que c'est lui qui rapporte ces propos, on peut lui en attribuer toute la responsabilité. Bien plus, il donne du poids aux commentaires placés dans la bouche de Paula par l'éloge qu'il fait de leur auteur. Or, ces commentaires sont pour le moins étonnants. Le verset biblique auquel se réfère Paula correspond au Psaume 132 : 6 :

הַנְּהַיִתָּה שְׂמֵנוּהָ בְּאֶפְרַתָּה מִצְּאֵנוּהָ בְּשַׁדְיֵי־יַעַר

Voici, on parle d'elle [l'arche d'Alliance] en Ephrata, nous l'avons trouvée aux plaines de la forêt.

À première lecture, un fait saillant attire l'attention : le mot זֹת (zoth) ne se trouve pas dans le texte biblique actuel et n'est au demeurant attesté par aucun manuscrit. Il reste donc à déterminer comment Jérôme a pu forger ce mot. E. Burstein avance l'hypothèse que l'épistolier aurait consulté comme seule et unique source la version grecque des LXX, ainsi que le laisse penser le recours aux pronoms grecs αὐτή et αὐτὸς. Et de commenter :

Curieux cours d'hébreu que celui où on n'utilise que le texte grec<sup>735</sup> !

C'est à partir de ce texte que Jérôme tente, en réalité, de restaurer le vocable hébreu susceptible d'avoir donné lieu à la traduction αὐτὸς. Ce faisant, il introduit un mot absent du texte original qu'il commente. Or, élément qui aggrave le tout, la restauration tentée est de surcroît erronée du point de vue grammatical. זֹת (zoth) ne saurait effectivement s'analyser autrement que comme un démonstratif féminin, contrairement à ce que déclare Jérôme par la bouche de Paula<sup>736</sup>. Pourtant, l'étonnement que manifeste l'épistolier, lorsqu'il rapporte, dans cette lettre relativement tardive, ce qu'il présente comme une curiosité grammaticale est, là aussi, révélateur d'un degré d'initiation supérieur. Dans le corpus que nous avons étudié au cours de ce chapitre, les *Ep.* LII, 2 et LXV, 3, plus anciennes, manifestent une absence de questionnement confinant au psittacisme au moment de rapporter des explications grammaticales mal étayées, tandis que les *Ep.* CXL et CVIII, 10 montrent un réel souci de justification du propos, ou à tout le moins un pointage des particularités rencontrées, en rapport avec une meilleure intelligence du fonctionnement de la langue apprise. C'est en ce sens que nous pouvons conclure avec M. Graves, que Jérôme lit l'hébreu avec un œil de « grammairien »<sup>737</sup>. Rappelons enfin qu'un enseignement en règle de la grammaire hébraïque étant au IV<sup>e</sup> siècle difficile à mettre en œuvre, il serait vain d'attendre de Jérôme une description méticuleuse des phénomènes qui ressortissent à ces matières.

Notre étude nous permet de faire ressortir l'attention soigneuse portée par Jérôme traducteur à l'adéquation du mot et de la réalité ; le *uir trilinguis* prend en compte la réalité à laquelle renvoie le mot à interpréter avant de puiser dans les ressources du génie latin pour le rendre intelligible à ses contemporains. Lorsqu'il traduit, il est de fait confronté à la nécessité d'un choix et au problème de la conciliation des différents points de vue<sup>738</sup>. En outre, parce qu'il reste conscient des difficultés et des questionnements susceptibles de se faire jour à la

735E. BURSTEIN, 1975 : 8.

736E. BURSTEIN 1975 : 7-8.

737M. GRAVES, 2007 : 13-75.

738*Ep.* LVII, 5.

réception d'une nouvelle traduction s'écartant des versions antérieures, Jérôme doit déployer une certaine habileté pour rendre les moindres nuances du texte biblique, tout en exploitant au mieux les ressources de la langue d'arrivée, et ce, sans trop déroger aux habitudes de son lectorat. Force est de constater que toute entreprise de traduction bute cependant sur certaines limites : c'est le cas notamment lorsque la signification du texte paraît intrinsèquement liée au signifiant de la langue de départ. La richesse sémantique de l'original pose ainsi certains problèmes insolubles qui placent le traducteur face à une difficile alternative : recourir à une périphrase, et perdre de ce fait l'éclat et la densité originels, ou choisir certains éléments de la signification du texte hébreu, et passer alors sous silence une part essentielle du message. Dans les cas extrêmes, cependant, la traduction de Jérôme ne dérive jamais vers la glose. En règle générale, le savant dalmate choisit de retenir une part de la signification du texte hébreu, et de garder, autant que faire se peut, la sobriété suggestive de l'original. Ce choix, d'une hardiesse parfois surprenante, porte toujours le cachet du philologue : si le disciple de Donat doit se résoudre à perdre une parcelle du message, c'est à la signification obvie qu'il renonce d'abord, celle qui paraît la plus évidente, et que le contexte lui-même peut se charger de restituer. La *sententia altior*, en revanche, fine fleur du sens biblique, est toujours privilégiée. On peut donc avancer ultimement que P. Nautin force nettement le trait quand il affirme que Jérôme n'a aucune compétence en hébreu. En effet, pour chacun des extraits que nous avons commentés dans ce chapitre, le *uir trilinguis* relève correctement les erreurs de traduction de la LXX relatives à la grammaire hébraïque. La recherche actuelle s'accorde néanmoins à reconnaître que la compétence de notre auteur en hébreu est bien inférieure à celle qu'il possède en grec<sup>739</sup>.

Concernant donc les erreurs commises, leur explication mérite d'autant plus d'attention qu'elles sont, somme toute, assez peu fréquentes, quoique parfois conséquentes. Tous les exemples pointés dans l'étude de E. Burtsein renvoient à des fautes comparables et tournent autour de termes qui ne figurent pas dans le texte biblique commenté par Jérôme. Il faut se garder d'en conclure pour autant que ces mots n'existent pas dans la Bible ; ils s'y trouvent à d'autres endroits, mais c'est dès lors que l'interprète cherche à les restituer de mémoire qu'il s'expose à l'erreur. Ce sont précisément des souvenirs imprécis qui expliquent plusieurs des fautes relevées, comme celles qui ont trait aux vocables צָרָעָה (*tsaraath*) ou זֹהַב (*zoth*), mots introuvables dans les *Ἑξάπλοῖ*, justement parce qu'ils le sont aussi dans le texte hébreu parallèle. Plusieurs chercheurs instaurent cependant une discrimination entre ce que la linguistique moderne nomme les compétences « active » et « passive » : même s'il est finalement avéré que Jérôme lit et identifie sans trop de peine les formes hébraïques, c'est-à-dire qu'il peut parcourir l'Écriture en langue originale assez facilement - performance, à l'époque, inégalée -, il semble nécessaire de réévaluer à la baisse sa compétence active, en particulier dans les cas où le moine de Bethléem se voit contraint de reconstituer des formes qui ne figurent pas dans le texte biblique qu'il a sous les yeux. Toutefois, notre analyse nous permet d'affirmer que les difficultés rencontrées par le *uir trilinguis* ne proviennent pas systématiquement de mots absents du texte à interpréter, en particulier lorsque l'épistolier se méprend sur l'analyse d'un phénomène linguistique, comme le *vav* consécutif, ou même sur la nature grammaticale d'un mot, comme dans le cas du participe hiph'il *mashkil* (מִשְׁכִּיל). Néanmoins, de la même manière que la recherche observe des progrès constants tout au long de l'œuvre de Jérôme<sup>740</sup>, nous pouvons, à notre tour, observer les progrès constants de l'épistolier tout au long de la *Correspondance*. Effectivement, les erreurs recensées par les

739Cf R. COURTRAY 2009 ; P. MATTEI 2010 ; T. KATO 2013.

740A. CANELLIS (dir.), à paraître : 12-13.

critiques se trouvent essentiellement dans ses textes les plus anciens. H. I. Newman est l'un des rares critiques à relever cette amélioration<sup>741</sup>.

En définitive, il serait excessif de remettre radicalement en question les compétences d'hébraïsant de notre traducteur<sup>742</sup>. Malgré tout, en effet, ses inexactitudes restent relativement négligeables, au regard du nombre important de cas qu'il traite sans erreur. Dans une étude de ce genre, finalement, il serait aussi vain que dangereux de considérer l'œuvre hiéronymienne au prisme des critères modernes de grammaire et de linguistique, comme le fait parfois E. Burstein, qui ne traite, au demeurant, qu'un nombre restreint d'écrits. La compétence linguistique ne se mesurant d'ailleurs pas avec précision, notre but ici reste l'analyse de la méthode hiéronymienne, plus que l'évaluation d'une compétence, paramètre qu'il est au demeurant difficile sinon impossible de mesurer avec précision. Tout au plus notre auteur se montre-t-il quelquefois téméraire dans ses tentatives pour combler les lacunes de ses explications, mais il n'en demeure pas moins qu'il lit l'Écriture en passant d'une langue à l'autre avec une aisance qui étonnait déjà ses contemporains<sup>743</sup>. Quand on écoute, enfin, les assertions de Jérôme lui-même, il ne faut pas « prendr[e] au sérieux ses protestations - faussement modestes - d'ignorance, ni ses prétentions de locuteur chevronné, qu'il affiche face à Rufin<sup>744</sup> ». Notre analyse rejoint donc, en définitive, celle de H. I. Newman, qui conclut que, même si le niveau réel de Jérôme en hébreu ne peut être mesuré avec précision, il est possible de postuler la solidité globale de ses compétences « passives », et même l'amélioration de celles-ci au fil du temps. La lecture de la *Correspondance* permet donc de suivre les progrès accomplis sur le plan linguistique, mais, au delà, elle permet de saisir la manière dont la qualité de *uir trilinguis* assumée par l'auteur est exploitée, voire mise en scène.

## 2. Le statut du trilinguisme dans l'écriture épistolaire

### 2.1. Les critères antiques de définition de la lettre et les enjeux du plurilinguisme

#### 2.1.1. La diversité de la forme épistolaire

La collection des *Lettres de saint Jérôme* comprend actuellement cent cinquante-quatre épîtres. Mais elles ne méritent pas toutes, à titre égal le nom de « lettres ». [...] Plus d'un lecteur s'est sans doute déjà posé la question

741H. I. NEWMAN, 2009. Y.-M. Duval remarquait déjà en 1988 que Jérôme avait lui-même jugé, modifié et amélioré une dizaine d'année plus tard sa première traduction sur l'hébreu (cf. Y.-M. DUVAL, 1988). Il travaille en effet à sa version latine de la Bible durant une bonne partie de sa carrière et complète, jusqu'en 405, les traductions bibliques effectuées à partir de l'hébreu.

742Cf. C. RICO, 2016.

743Cf. l'*Ep.* CX, 5 qu'Augustin adresse à Jérôme.

744 A. CANELLIS (dir.), à paraître : 14.

préalable : ces épîtres méritent-elles vraiment le nom de lettres ?

Telles sont les observations que pose J. Labourt, éditeur et traducteur de la *Correspondance* hiéronymienne dans sa présentation liminaire de l'œuvre<sup>745</sup>. Sans prétendre apporter une classification nouvelle de nature à clore définitivement le débat, nous nous proposons, au cours de ce chapitre, de nous intéresser aux différents types de lettres touchant aux questions d'hébreu et de ne considérer leur structure que dans la mesure où celle-ci est informée par ce contenu peu ordinaire.

L'ensemble des textes réunis dans la *Correspondance* de Jérôme remplissent bien, en premier lieu, le critère distinctif de l'*epistula*, terme qui signifie proprement « envoi », puisqu'ils correspondent à la définition de la lettre comme objet envoyé<sup>746</sup>. À ce titre, nous pouvons affirmer que les longues pièces exégétiques<sup>747</sup>, les lettres tenant du traité de traduction<sup>748</sup>, ainsi que les lettres relevant de la tradition de l'éloge funèbre et centrées sur la figure de l'*eruditus*<sup>749</sup>, qui, toutes, font l'objet d'un envoi<sup>750</sup> appartiennent à la même catégorie littéraire que les pièces plus courtes qui se déterminent par leur *breuitas*, qualité traditionnellement dévolue à l'écriture épistolaire<sup>751</sup> ; c'est ce que nous pouvons établir, à partir de la manière dont l'auteur lui-même qualifie une longue pièce comme l'*Ep.* CXII :

*Peto in fine epistolae, ut quiescentem senem olimque ueteranum militare non cogas, et rursus de uita periclitari.*

745J. LABOURT (éd.) 1949 : XLI et XLII.

746A. ERNOUT ; A. MEILLET 1959 : 647.

747C'est-à-dire l'*Ep.* XVIII A/B sur le prophète Isaïe ; l'*Ep.* LXV à Principia, qui contient une double explication, littérale et mystique, du Psaume 44 ; l'*Ep.* CXL au prêtre Cyprien, sur le Psaume 89 ; l'*Ep.* XXXVI à Damase qui répond à trois *quaestiones* ; l'*Ep.* CXXI à Algasia qui traite de onze *quaestiones* ; l'*Ep.* LXIV à Fabiola détaillant l'habillement des personnages sacerdotaux de l'AT ; l'*Ep.* LXXIII au prêtre Evangelus traitant de la figure du sacrificateur Melchisédech ; l'*Ep.* LXXVIII à Fabiola qui présente une étude sur les stations d'Israël dans le Désert. L'*Ep.* CVI à Sunnia et Fretela représente un cas-limite puisque son ampleur s'explique plutôt par une accumulation d'éclaircissements ponctuels que par un projet assumé d'explication globale.

748C'est-à-dire l'*Ep.* LVII à Pammachius sur la meilleure manière de traduire, l'*Ep.* CXII qui sert de réponse aux réticences d'Augustin d'Hippone concernant les travaux de retraduction vétérotestamentaires de Jérôme.

749C'est-à-dire l'*Ep.* XXXIX qui constitue une *consolatio* à Paula pour la mort de sa fille Blesilla et l'*Ep.* CVIII, oraison funèbre de Paula.

750J. LABOURT (éd.) 1949 : XLIII.

751Nous excluons de notre corpus d'étude les lettres longues qui ne traitent pas directement de questions de traduction, soit celles comportant une narration développée comme l'*Ep.* I adressée à Innocent et traitant d'une condamnée divinement protégée des coups du bourreau ; celles qui relèvent du fonctionnement interne de l'Église, comme l'*Ep.* LXIX à Oceanus concernant l'élection de l'évêque Cartérius ; celles qui défendent un idéal éthique - en l'occurrence l'ascèse - comme l'*Ep.* XIV où Jérôme exhorte le moine Héliodore à venir le retrouver au désert, et l'*Ep.* LXXI où Jérôme exhorte Lucinus de Bétique à faire un pèlerinage en Palestine, comme l'*Ep.* LIV où Jérôme exhorte la jeune veuve Furia à ne pas se remarier, et l'*Ep.* CVII à Laeta sur l'éducation de sa fille ; ou celles qui défendent une position dogmatique comme l'*Ep.* XLIX à Pammachius, contenant une apologie d'un ouvrage écrit par Jérôme contre Jovinien ; l'*Ep.* LXXXII à Théophile d'Alexandrie où Jérôme répond à diverses critiques ; les lettres présentant des considérations sur la littérature, comme l'*Ep.* XXXIII à Paula, à qui l'auteur propose un catalogue comparé des œuvres de Varron et d'Origène ; les lettres dont la longueur se justifie par leur caractère protocolaire, comme l'*Ep.* LVIII, qui constitue la première prise de contact entre Jérôme et Paulin de Nole, que notre auteur félicite abondamment de ses vertus, en particulier d'un attachement aux préceptes scripturaires allant jusqu'à l'abnégation, avant de lui exposer la *disciplina* donnant accès à la sanctification. Enfin nous écartons aussi de notre champ d'étude l'*Ep.* LIII à Paulin sur l'étude de l'Écriture sainte, l'*Ep.* LXXXIV, une réponse à Pammachius et Oceanus qui lui demandent une traduction intégrale du *Péri archon* d'Origène, l'*Ep.* CXXIX à Dardanus sur la Terre promise, lettres qui n'entretiennent qu'un lien très indirect avec les questions de langue hébraïque.

Je demande, pour finir ma lettre, que tu ne contraignes pas un paisible vieillard, et un vétéran d'autrefois, à manier les armes et à risquer de nouveau sa vie<sup>752</sup>. (*Ep.* CXII, 22)

La même terminologie est également appliquée à un écrit plus officiel, comme l'ample apologie de l'*Ep.* LVII :

*Hanc epistulam misi quae te, et per te alios qui nos amare dignantur, rei ordinem doceat.*

J'ai envoyé cette lettre pour t'informer, toi et, par ton intermédiaire, les autres personnes qui veulent bien nous aimer, du déroulement de l'affaire. (*Ep.* LVII, 1)

D'ailleurs, si le vocable *litterae* est très polysémique et donc souvent ambigu, le terme *epistula*, lui, ne l'est pas. Nous pouvons donc considérer comme acquis, que Jérôme évoque indiscutablement une lettre au sens de « message envoyé », quand il emploie le substantif *epistula*.

De même, on peut légitimement qualifier ces pièces de *litterae*, dans la mesure où elles désignent le discours que comporte cette *epistula* et le produit d'une énonciation ; plus que l'objet envoyé, *litterae* désigne spécifiquement le discours tracé sur le support d'écriture et se distingue, en cela, de son quasi-synonyme *epistula*. Nous débouchons donc sur l'idée que la « lettre » est un ensemble de caractères écrits, *litterae*, présentant un discours adressé à quelqu'un, *litterae ad aliquem*, et faisant l'objet d'un envoi, *epistula*. Toutefois, l'Antiquité fournit également des critères de définition dont il nous faut tenir compte dans le cadre de notre analyse du rôle joué par le trilinguisme dans les différents types de lettres représentés au sein de notre corpus.

### ***2.1.2. Les pièces consacrées à l'hébreu et l'organisation de la lettre***

Dans l'Antiquité, comme à l'époque moderne, au demeurant, la définition précise de la lettre ne laisse pas d'être problématique. Effectivement, alors que bon nombre d'écrivains antiques ont rédigé des lettres, peu d'entre eux se sont exprimés sur la théorie de l'écriture épistolaire. De plus, primitivement distincte du domaine de l'art oratoire, cette forme de discours ne bénéficie d'aucune théorie homogène, mais seulement de considérations éparpillées. S'il est vrai que, depuis le premier siècle avant J.-C., les Romains qui occupent un rang supérieur écrivent, dictent ou reçoivent bien souvent plusieurs lettres par jour, existe-t-il, pour autant, chez les épistoliers une conscience partagée de pratiquer une forme littéraire spécifique, aux normes strictement définies ? C'est dans le recueil de lettres le plus abondant et le plus diversifié qui nous soit parvenu, celui de Cicéron, datant du I<sup>er</sup> siècle avant J.-C., que s'amorcent pour la première fois des éléments de réponse, permettant de faire ressortir des constantes dans l'organisation globale de la lettre et de préciser de la sorte les règles de l'écriture épistolaire. À l'époque augustéenne et jusque dans l'Antiquité tardive, c'est l'auteur du *De oratore* qui demeure le modèle auquel se mesure tout épistolier romain, et dont il s'agit d'imiter à la fois l'abondance et la mesure, la spontanéité et l'élégance. C'est Cicéron, de fait,

---

<sup>752</sup>Trad. pers.

qui consacre pour la postérité une forme encore mal définie, et nous éclaire pour la reconstitution de ce que furent, selon toute vraisemblance, les règles, ou, du moins, les traditions gouvernant l'écriture épistolaire.

La caractéristique formelle qui s'impose d'emblée est l'ouverture de la lettre par une formule de salutation, configurée selon un schéma très simple mais permettant des variations subtiles de la titulature, grâce au jeu sur les combinaisons *praenomen-nomen-cognomen*-fonctions officielles<sup>753</sup>. Le nom du destinataire et celui de l'expéditeur connaissent ainsi différents avatars autour du modèle *Cicero Attico salutem dat*, littéralement « Cicéron salue Atticus ». Dans l'Antiquité tardive, les formules de salutation visent à une valorisation extrême du destinataire, conformément à la loi de dévalorisation de soi et d'exaltation de l'autre qui régit les rapports d'*amicitia* christianisés, comme c'est le cas dans l'*Ep.* CXII qui sert de réponse aux réticences d'Augustin d'Hippone concernant les travaux de retraduction vétérotestamentaires de Jérôme : l'auteur a l'avantage de l'âge ; son interlocuteur celui de la dignité ecclésiastique, puisqu'il est « pape », c'est-à-dire, dans la terminologie de l'époque, évêque, tandis que Jérôme n'est que moine. La lettre d'Augustin à laquelle répond cette missive n'est au demeurant pas en reste concernant la titulature<sup>754</sup>, l'épistolier y déployant une extrême déférence, en sorte que l'adresse qui y fait pendant chez Jérôme paraît sèche en comparaison. L'évêque d'Hippone joue en effet des variations stylistiques et tire parti de l'ordre des mots. Un tel étalage de politesse est en revanche des plus rares chez notre auteur, il convient de le remarquer, puisque la plupart de ses lettres commencent par l'adresse la plus dépouillée, *ad* suivi du nom du correspondant à l'accusatif. Outre la préférence marquée de Jérôme pour une tonalité directe, débarrassée des détours imposés par le savoir-vivre, cette caractéristique met en lumière le fait que, la plupart du temps, les missives contenant de l'hébreu ou portant sur des questions relatives à cette langue sont destinées à des amis proches, avec lesquels les circonlocutions ne se justifient pas. Comme nous allons le développer par la suite, ces problématiques ne s'adressent effectivement pas à n'importe quel public, mais à une élite sélectionnée avec soin<sup>755</sup>. Les mêmes remarques s'appliquent d'ailleurs à l'*incipit* proprement dit de la lettre qui suit immédiatement cette formule et s'avère des plus révélateurs, en ce qu'il procure des indications sur le degré de proximité des deux interlocuteurs : au moment de la prise de contact, la présence ou l'absence de barrières à faire tomber conditionne l'entrée en matière. En accord avec l'élitisme qui cantonne le discours sur l'hébreu à un cercle d'intimes, c'est l'ouverture *in medias res* que privilégie Jérôme dans notre corpus<sup>756</sup>. C'est le cas, par exemple, de l'*Ep.* XVIII qui présente à Damase, sur sa demande, une exégèse complète de la vision du prophète Isaïe et qui débute par le passage scripturaire à

753Selon E. Déniaux, plus l'adresse est complète, plus elle est formelle. Les adresses les plus formelles sont ainsi conçues : *praenomen-nomen-cognomen* (avec ou sans les titres et filiation) ou *praenomen-nomen* (avec ou sans les titres et filiation). L'adresse *praenomen-cognomen* correspond à celle que les aristocrates utilisent habituellement. Lorsque ceux-ci entretiennent de bonnes relations ou qu'ils écrivent à un pair, magistrat ou membre d'une famille sénatoriale. Les adresses les plus familières sont les suivantes : *nomen* seul ou *praenomen* seul. Le *praenomen* seul, l'adresse la plus intime, peut être suivi du déterminant possessif (E. DÉNIAUX, 1993 : 118-134).

754*Ep.* LVI : *Domino dilectissimo et cultu sincerissimo caritatis obseruando atque amplectando fratri et compresbytero Hieronymo Augustinus*. Dans l'*Ep.* CXII, Jérôme se contente de la respectueuse formule : *Domino uere sacto et beatissimo papae Augustino Hieronymus in domino salutem*.

755Cf., dans la partie III, « 3.3.2. Des “bibliothèques en circulation” pour promouvoir les travaux du traducteur », p. 380.

756La *captatio beneuolentiae* la plus standard, celle à laquelle l'épistolier recourt par défaut, pour satisfaire à la fonction phatique la plus élémentaire - *Si uales bene est, ego ualeo*, « Si tu vas bien, tant mieux, moi aussi je vais bien » - n'est plus guère en usage dans l'Antiquité tardive (J. DESMULLIEZ, 2010 : 2-9).

commenter. Dans le cas de l'*Ep.* CXXI à Algasia, qui traite de onze *quaestiones* et où la destinataire est plus éloignée géographiquement, puisque son messager part des confins de la Gaule, l'exorde se signale par une organisation bien spécifique, plus conventionnelle : il s'ouvre sur la réception d'une missive pour déboucher sur l'éloge de la destinataire, comparée à la reine de Saba. Dans tous les cas, l'interaction instaurée avec les amateurs de philologie, n'a rien de commun avec celle qui s'établit au seuil d'un simple échange de nouvelles, de confidences et de réflexions personnelles concernant la santé des interlocuteurs, une demande de protection pour tel personnage, ou des services rendus. Malgré tout, la plupart de ces lettres relèvent de l'entretien personnel, tenant dans certains cas de la direction spirituelle.

En dernier lieu, la fin de la lettre, la péroraison, offre plusieurs possibilités : la réapparition du sujet central de la missive - c'est un procédé très apprécié de Jérôme, qui y recourt par exemple dans l'*Ep.* LXV à Principia -, le retour de la thématique de l'éloignement et du poids de la séparation, la perspective d'annihiler très prochainement la distance spatio-temporelle, les sentiments pour son destinataire, les prières que l'on forme pour lui. L'ultime partie de la missive a pour fonction de présenter un condensé de la tonalité générale et de laisser une dernière impression au destinataire, ce qui explique qu'elle puisse être particulièrement travaillée, comme dans le cas de l'*Ep.* LVII, dont la tonalité judiciaire justifie l'élaboration d'une véritable péroraison enrichie d'un dernier portrait de l'auteur<sup>757</sup>. D'une manière générale, celui-ci use fréquemment du τόπος de modestie pour conclure ses lettres, comme s'il s'agissait de contrebalancer le poids pris par sa qualité d'expert au cours du développement<sup>758</sup>. Cet usage, toutefois, tend à disparaître dans l'Antiquité tardive et Jérôme achève souvent ses lettres abruptement, sur un ultime enseignement scripturaire, comme dans les *Ep.* XXVII, XXXVI, CVI ou CXXI<sup>759</sup>. Ces deux dernières formes de clôture participent en réalité d'un même recentrement sur le texte saint, recentrement qui n'exclut pas une affirmation en filigrane de la prééminence du polyglotte dans le moment même de son effacement. Une telle prééminence est de surcroît servie par les moyens oratoires que met à sa disposition le jeu du plurilinguisme.

### 2.1.3. Au delà de l'aspect ornemental du grec, les moyens d'un discours en tension inclus dans le *sermo*

[La lettre] réclame le style du dialogue, ou, si l'on veut, une expression allégée de tout ce qu'elle pourrait avoir de déclamatoire, mais toujours en adéquation rigoureuse avec la position sociale du destinataire<sup>760</sup>.

Fidèle au modèle cicéronien, Jérôme épistolier mêle des éléments non latins à son *sermo*. Dans les *Tusculanes* I, 14, l'Arpinate proscrit le mélange des idiomes :

757La structure de la lettre correspond aux parties du discours traditionnelles : exorde (LVII, 1), narration (LVII, 2), réfutation (LVII, 3-11), péroraison (LVII, 12-13) car l'auteur produit ici un plaidoyer judiciaire en bonne et due forme.

758Cf., entre autres, *Ep.* XXI, XXVIII ou LXIV.

759La lettre tardo-antique ne s'achève plus, comme à l'époque de Cicéron sur l'exhortation *Vale* ou *Cura ut ualeas*, « porte-toi bien » ou « veille à ta santé » (J. DESMULLIEZ 2010 : 2-9).

760C. FRY (éd.), 2010 : XVIII.



*Scis me enim Graece loqui in Latino sermone non plus solere quam in Graeco Latine.*

Car, tu le sais, je n'aime pas plus mettre du grec dans mon latin que du latin dans mon grec.

Simultanément, toutefois, dans le *De officiis* I, 1, Cicéron affirme la nécessité de maîtriser les deux langues et exhorte son destinataire *ut par si[t] in utriusque orationis facultate*, « à avoir une égale compétence dans les deux langues ». L'apparition d'un idiome étranger dans sa *Correspondance* fait donc l'objet d'un dosage conscient et son usage répond à des motivations spécifiques, toujours en lien avec des échanges au sein du premier cercle d'*amicitia*<sup>761</sup>. L'emploi du grec correspond de fait aux lettres dont le ton est *familiares et iocosus*, « familier et plaisant », pour reprendre les catégories structurantes fournies par la *Fam* II, 4, 1, lettre métadiscursive adressée à Curion en 53 avant J.-C.

Jérôme respecte cette répartition des langues et use du grec dans la cadre de missives destinées à véhiculer des propos échappant aux contraintes des échanges officiels. Cet usage peut, quant à lui, renvoyer tout d'abord à une dimension culturelle : c'est le cas lorsqu'il s'agit d'instaurer entre le destinataire et le destinataire une certaine connivence, ou, inversement, d'établir une dissymétrie au sein de l'interaction épistolaire, en établissant la supériorité du locuteur hellénisant. Comme dans la *Correspondance* cicéronienne, le statut du grec dans la *Correspondance* hiéronymienne n'est pas purement ornemental. La preuve en est que l'adage populaire de la lyre inutile pour l'âne est cité en grec dans l'*Ep.* LXI à Vigilance, alors qu'il l'est en latin dans les *Ep.* XXVII, 1 et LIII, 8. Dans la lettre adressée à Vigilance, suivant l'analyse de B. Jeanjean<sup>762</sup>, Jérôme multiplie les sauts linguistiques pour souligner la difficulté de son interlocuteur à maîtriser la langue de l'exégèse et des savants, stratégie qui contribue à disqualifier le destinataire dans ses prétentions à la science.

Le grec surgit ainsi pour la première fois dans l'*Ep.* LXI au détour du deuxième paragraphe, qui précise sur un ton moqueur que Vigilance est ὁ σοφώτατος κρανίος<sup>763</sup>. Le procédé antiphrastique est au service d'une ironie qui ne cessera de gouverner la lettre jusqu'au bouquet final de la conclusion, dominé par l'image d'un Vigilance peu doué pour parler et incapable de se taire. Nous pouvons supposer que Jérôme s'approprie à la fois la *παρησία* et la langue-mère de la diatribe pour accabler un peu plus son destinataire en soulignant la vaine prétention de celui-ci à se prononcer dans le domaine de l'exégèse grecque, lui qui ne possède pas même les capacités nécessaires à la consultation du texte original :

*Tibi soli licet, τῷ σοφώτατῳ κρανίῳ de cunctis et Graecis et Latinis tractatoribus ferre sententiam [...].*

C'est à toi seul qu'il est permis, à toi ὁ σοφώτατος κρανίος<sup>764</sup>, de prononcer une sentence sur tous les exégètes, à la fois grecs et latins [...]<sup>765</sup>. (*Ep.* LXI, 2)

C'est bien sur le terrain du savoir que Jérôme déplace le débat à l'ouverture du paragraphe suivant, passant du plan dogmatique de l'orthodoxie au plan plus élitiste, mais aussi moins dangereux, du savoir. Il utilise, pour conclure - du moins en apparence - le débat

761 Si l'on prend, par exemple, le tome 2 de la *Correspondance*, on constate que Cicéron n'utilise pas le grec dans les lettres écrites durant son éloignement politique de Rome, entre 58 et 57 avant J.-C. En 56 avant J.-C., en revanche, il recourt à cette langue avec des proches.

762 B. JEANJEAN (trad.), 2012 : 13-28.

763 « La plus savante des têtes ».

764 « La plus savante des têtes ».

765 Trad. pers.

épistémologique qu'il amorce au début du paragraphe, un tour proverbial, mettant ainsi l'accent sur la nécessité d'une expertise dans le domaine culturel pour bien juger des doctrines et des interprétations scripturaires :

*Christiana uerercundia teneor, et cellulae meae latebras nolo mordaci sermone reserare. Alioquin proferrem πᾶσαν τὴν ἀριστείαν σου καὶ τροπαιοφόρον paruulorum quoque uoce cantatum.*

La retenue chrétienne m'arrête, et je ne veux pas attirer les regards sur le refuge de ma cellule en tenant un discours agressif. Sinon je publierais πᾶσα ἡ ἀριστεία σου καὶ τροπαιοφόρος<sup>766</sup> mise en chanson même par les petits enfants<sup>767</sup>. (*Ep.* LXI, 3)

Le ton héroï-comique procède de l'ironie générale qui régit et caractérise la lettre. Quelles que soient les protestations de l'épistolier, un *mordax sermo* conditionne la tonalité de ces lignes, et nous pouvons remarquer que Jérôme utilise une nouvelle fois la langue grecque, alliée à une liberté de ton que renforce le recours aux chansons populaires, pour dénoncer l'ignorance honteuse de Vigilance.

L'exemple de la lettre à Vigilance est particulièrement éclairant : le grec est mis au service de l'écriture polémique, suivant une démarche toute rhétorique : loin du *sermo* constitutif de la conversation épistolaire, on trouve ici un exemple de *contentio* des plus aboutis. Car ce sont les solides engrenages d'un discours en tension qui prennent au piège le destinataire, engagé, comme nous l'avons démontré, sur un terrain où il ne saurait combattre. Le regard que Jérôme porte sur l'*imperitia* de Vigilance au paragraphe 3 se fait de plus en plus sévère et l'imprécation culmine avec une incursion dans la langue grecque qui ne fait que donner plus de poids à l'argumentation : c'est, cette fois son ἄσυνόρητος *sermo*, son « langage incohérent »<sup>768</sup> que le destinataire met en accusation, suggérant, par une escalade insensible, la confusion mentale de son contradicteur. Dans ces conditions, la noble tâche littéraire lui demeure, jusqu'à nouvel ordre, inaccessible, ce qui n'est, bien sûr, pas le cas de Jérôme. Celui-ci se sent, sur ce plan, un tel avantage qu'une sentence grecque vient sous son calame :

*Verum est illud apud Graecos prouerbium : ὄνω λύρα.*

Il est exact, ce proverbe des Grecs : ὄνω λύρα<sup>769</sup> ! (*Ep.* LXI, 4)

La citation de dictons, ou, ailleurs, les allusions mythologiques<sup>770</sup>, fonctionnent comme une mise à distance, en apparence destinée à atténuer l'impact du propos, en réalité propre à faire jaillir la moquerie<sup>771</sup>. Le proverbe utilisé contre Vigilance s'insère ainsi dans une réflexion

<sup>766</sup>« Ta valeur universelle et chargée de trophées ».

<sup>767</sup>Trad. pers.

<sup>768</sup>*Ep.* LXI, 3.

<sup>769</sup>« À un âne la lyre ». Trad. pers.

<sup>770</sup>Cf., par exemple, *Ep.* CII, 1, adressée à Augustin : *Epistulae [...] exemplaria, in qua hortaris me ut παλινωδίαν super quodam Apostoli capitulo canam et imiter Stesichorum inter uituperationem et laudes Helenae fluctuantem* ; « Les exemplaires d'une lettre [...], où tu m'exhortes à chanter la palinodie au sujet de certain chapitre de l'Apôtre et à imiter Stésichore, ballotté entre le blâme et l'éloge d'Hélène. » (Trad. pers.)

<sup>771</sup>On ne trouve pas, en effet, chez Jérôme, d'emploi réellement euphémique du grec comparable à celui que l'on rencontre dans la *Correspondance* cicéronienne, où le recours au grec est susceptible de recouvrir un effort de médiation, dans le cas notamment d'une relation difficile. Ainsi, la lettre XIII, 15 que Cicéron adresse à César s'ouvre sur une citation grecque, l'objectif étant de régler un conflit en se plaçant sur un terrain d'entente culturelle. La langue grecque peut être l'auxiliaire d'une mise à distance tenant de l'euphémisme, et destinée à atténuer l'impact d'une réalité blessante ou pénible. Par exemple, lorsque Cicéron évoque dans l'*Ep.* XCI adressée à Atticus, la crise latente qui déchire sa *domus* en l'opposant à Térentia, c'est par le terme μυστικώτερα

sous forme d'hypothèses rejetées : nulle probabilité que Vigilance tire profit des conseils de Jérôme concernant son nécessaire perfectionnement intellectuel. L'épistolier tâche de montrer *a contrario* la folie de son contradicteur, qui s'enferme dans l'erreur. La dernière occurrence que nous rencontrons est aussi la plus technique :

*Ego reor et nomen tibi κατὰ ἀντίφρασιν inpositum.*

Je pense, moi, que tu portes aussi ton nom κατὰ ἀντίφρασιν<sup>772</sup>. (*Ep.* LXI, 4)

Le tour d'adresse étymologique, mis en valeur par l'emploi d'une terminologie spécifique empruntée à la rhétorique grecque, sert parfaitement le développement de la pensée puisque la citation intervient au moment où Jérôme présente Vigilance comme un homme dont l'intelligence aurait besoin d'être sérieusement éveillée. En effet, le paragraphe qui précède la citation énumère les différents maîtres auprès desquels le destinataire de la lettre aurait intérêt à combler les immenses lacunes de sa culture : le *grammaticus*, le *rhator*, le *dialecticus* et le *philosophus*<sup>773</sup>. Les arcanes de leurs disciplines n'ont au demeurant plus de secret pour Jérôme, devenu maître lui-même en ces matières<sup>774</sup>. L'argument étymologique lui permet donc de soutenir la polémique et les accusations qu'il livre contre Vigilance, si bien que, jusqu'à la fin de la lettre, nous sommes en plein discours rhétorique<sup>775</sup>. Comme l'analyse J. Lagouanère, le portrait polémique procède, chez le Stridonien, d'une pragmatique de l'*altercatio*, telle que la définit Quintilien au livre VI du *De Institutione oratoria*<sup>776</sup> : comme dans l'*Ep.* XLIX, 13 à Pammachius, Jérôme pourrait revendiquer ici la tradition rhétorique et éristique du γυμναστικῶς, qui correspond aux *suasoriae* et *controuersiae* pratiquées dans sa jeunesse par notre auteur, et qui rappelle également l'un des textes *Aduersus Iudaeos* connus de Jérôme, l'*Altercatio Iasonis et Papisci* opposant un juif et un chrétien<sup>777</sup>. Il s'agit donc bien ici de vaincre l'adversaire, de prendre le dessus par tous les moyens efficaces à la disposition du polémiste<sup>778</sup>.

« des causes plus secrètes », qu'il le fait.

<sup>772</sup>« Par antiphrase ». Trad. pers.

<sup>773</sup>*Ep.* LXI, 4.

<sup>774</sup>*Apologia aduersus libros Rufini*, III, 6.

<sup>775</sup>La *Correspondance* fournit d'autres exemples de surgissement du grec au sein de discours en tension. Cf. *Ep.* LXXXIV, 9 : *Tollite amoris ὑπερβολήν, et nos tollimus odii magnitudinem* ; « Supprimez l'ὑπερβολή (« hyperbole ») de votre amour et nous, nous supprimerons la force de notre haine » (Trad. pers.). Plus éclairante encore est cette remarque, extraite d'une lettre à Augustin : *Ego simpliciter fateor dignationi tuae, licet stylus et ἐπιχειρήματα tua mihi uiderentur* ; « Quant à moi, je l'avoue en toute simplicité à ton Honneur, bien que le style et l'ἐπιχειρήματα (« argumentation ») me semblaient être les tiens. » (*Ep.* CII, 1. Trad. pers.). Si elle n'est pas destinée à déstabiliser Augustin, suffisamment instruit pour saisir le sens de l'expression empruntée, l'irruption d'un terme rhétorique en langue originale ne sonne pas moins comme une distanciation qui, au vu de la rancune imprégnant le reste de la missive, dissimule mal une insistance pleine de sous-entendus ; il y a là une manière indirecte de demander à Augustin de reconsidérer encore une fois la question de l'authenticité de la lettre porteuse du *casus belli*.

<sup>776</sup>J. LAGOUANÈRE, 2015 : 12-17. L'*altercatio* jouit d'une grande liberté d'organisation et repose exclusivement sur l'*inventio*, au sens technique du terme ; elle est concise et reprend les arguments de la plaidoirie antérieure sous forme de questions et de réponses, comme c'est le cas à la fin du paragraphe 1 de notre lettre. Jérôme opère là un choix stratégique puisque, chez Augustin, par exemple, le portrait illustrerait plutôt une pragmatique de la *disputatio*. Il faut entendre ici le terme, non pas au sens où le comprend l'éloquence judiciaire, mais au sens de *disputatio* philosophique, telle que la définit Cicéron, qui en détermine les règles et procédures dans le *De officiis*, I, 132-137. La *disputatio*, qui se rattache ainsi plutôt au *sermo* qu'à la *contentio*, implique un certain respect de l'adversaire, commandé par l'impératif constant de la *grauitas*.

<sup>777</sup>S. MORLET ; O. MUNNICH ; B. POUDERON, 2013 : 21.

<sup>778</sup>D'abord moment dans la plaidoirie, l'*altercatio* en vient à désigner dans l'Antiquité tardive un genre littéraire qui traite un sujet de façon polémique en reprenant les procédés de l'éloquence judiciaire (A. CANELLIS,

La prise de distance polémique instaurée par le recours au grec fonctionne donc de manière radicalement différente chez Jérôme et Cicéron. Chez ce dernier, en effet, malgré le divorce qui s'aggrave avec Pompée dans les années de guerre civile<sup>779</sup>, la langue et la culture attiques permettent une polémique déguisée, un adoucissement de l'écriture agonistique tout en atteignant une acuité dans les reproches difficile à obtenir avec la seule langue latine. En outre, dans des lettres comme celles du 8 mars 45, la citation d'autorités comme Homère et Euripide donne du poids au discours et offre à l'épistolier la possibilité de s'abriter derrière leur patronage : l'argument d'autorité le garantit de l'accusation de *contumelia*, et le préserve de tomber dans une forme de discours agressif dégradant, apanage d'orateurs tels que les meneurs des *populares*<sup>780</sup>. Rien de tel ici : adresser des reproches à Pompée sur sa conduite politique et militaire, équivaut à respecter les préceptes de vie, de morale et d'honneur des Anciens. L'homme politique qu'est Cicéron n'a, pour ainsi dire, en vue que l'intérêt de Rome. En somme, l'épistolier dissimule ses attaques derrière des citations émanant de sources respectées et voile d'autant mieux sa parole polémique ; la force de la dénonciation est estompée car les mots ont une signification à chaque fois ambiguë. Chez Jérôme, en revanche, l'utilisation de citations et de mots grecs insérés dans la lettre s'inscrit dans un contexte de polémique ouverte et d'accusations insistantes.

De l'emploi du grec à l'injure, l'écart n'est jamais très grand dans la *Correspondance*, comme l'attestent les sauts linguistiques de l'*Ep.* LIV, 5 où Jérôme reproduit une insulte « triviale » proférée à l'encontre des chrétiens authentiques, ὁ Γραικός, ὁ ἐπιθέτης, « au Grec ! À l'imposteur ! » ; et de l'*Ep.* CXVII, 11, où Jérôme vilipende la conduite d'une mère de famille, compromise avec un prétendant plus jeune et quelque peu escroc, un γηροβοσκός, « nourrisseur de vieillards », suivant le mot composé employé par l'épistolier. Ce terme issu de la tragédie se retrouve au sein d'un contexte moins élevé et moins noble pour signifier que sa correspondante, de par ses entorses à la convenance, s'est détournée de l'aristocratie éthique que représente la communauté chrétienne. L'expression, qui s'insère dans un développement de tonalité familière, est en rupture totale avec la tonalité soutenue de l'exhortation pleine de gravité qui ouvre le paragraphe. L'ironie est donc d'autant plus forte, la rupture de tonalité mettant en valeur l'accusation contenue dans les mots grecs.

Plus explicitement, le grec est présenté ailleurs dans la *Correspondance* comme une langue *uulgata*<sup>781</sup>, et, en tant que telle, elle semble particulièrement apte à mimer la vivacité de ton propre à la polémique. En outre, le saut familier de langue permet à l'épistolier d'établir une connivence avec ses destinataires et de mettre ainsi les rieurs de son côté. Jérôme joue en particulier sur les étymologies pour forger des oxymores destinés à stigmatiser les paralogismes de ses cibles :

*Sed per inperitorum circulos mulieracularumque συμπόσια syllogismos ἀσολλογίστους texere, et quasi σοφίσματα nostra callida argumentatione dissoluere.*

1997 : 247-288).

779 *Ep.* IX, 2b, 2.

780 Si les reproches peuvent procéder d'une bonne conduite, ils ne doivent pas pour autant relever de l'acharnement. L'épistolier doit conserver une image de douceur, de *grauitas* et de *seueritas*, éviter de se montrer *acer* ou *pertinax*.

781 *Prandium nidoribus probat et « altilis », γέρων uulgo ποπύζων nominatur ; « Il teste son repas au fumet, et on le surnomme vulgairement « volaille engraisnée », ou γέρων ποπύζων (« vieillard à la langue qui claque »).* » (*Ep.* XXII, 28. Trad. pers.)

Mais parmi les cercles d'ignorants et les συμπόσια (« banquets ») des petites femmes, il tisse des syllogismes ασυλλογίστους (« asylogistiques ») ; et nos soi-disant σοφίσματα (« sophismes »), à force de ruse et d'arguments, il les dénoue<sup>782</sup> ! (*Ep.* L, 1)

C'est ce même type d'arme rhétorique dont il use encore contre Jovinien, συγγραφεὺς ἀγράμματος, « ce lettré illettré »<sup>783</sup>.

Tous les mots que nous avons jusqu'à présent relevés s'inscrivent dans un contexte d'accusation. Ces termes ne véhiculent, de façon médiate ou immédiate<sup>784</sup>, que reproches à l'encontre de ceux qui critiquent les travaux du *uir trilinguis* ou qui s'écartent de son double idéal de culture et d'ascèse. Inversement, les interlocuteurs qui s'inscrivent dans cet idéal et cautionnent sa réinterprétation des textes saints à la lumière des originaux et des analyses d'Origène bénéficient d'un traitement privilégié, mis en valeur par le jeu du trilinguisme. Dans l'*Ep.* LVII à Pammachius, où Jérôme édicte son fameux art de la traduction, le grec est l'objet même du débat, puisqu'il est question du respect par le traducteur latin du texte grec original de la lettre d'Épiphane à Jean de Jérusalem. Dans cette lettre, l'auteur ne cite que peu de textes en grec ou en hébreu, mais donne très souvent une traduction directe en latin, d'après l'hébreu ou d'après le grec. En revanche, il n'hésite pas à y citer des mots grecs, sachant, pour avoir été le condisciple de Pammachius chez le rhéteur, que son ami connaît la langue hellénique. L'épistolier recense d'ailleurs en termes de comparatifs et de superlatifs de supériorité les éminentes qualités de son ancien compagnon d'études dans l'*Ep.* LXVI précisément destinée à Pammachius :

*Quibus cunctis Pammachius meus sapientior, potentior, nobilior : magnus in magnis, primus in primis, ἀρχιστρατηγὸς monachorum.*

Par rapport à tous sans exception, mon cher Pammachius est plus savant, plus influent et plus noble : grand parmi les grands, premier parmi les premiers, ἀρχιστρατηγὸς<sup>785</sup> des moines. (*Ep.* LXVI, 4)

Comme dans les cas où s'opère une stratégie de dénigrement de l'interlocuteur, les dictons grecs jouent un rôle dans le cadre d'échanges destinés à exalter les vertus d'un proche. Par exemple, dans le discours d'éloge funèbre de l'*Ep.* CVIII, l'auteur cite les sages grecs dans le but de louer la *temperantia* de la défunte Paula :

*Et uere iuxta philosophorum sententiam, μεσότητες ἀρεταί, ὑπερβολαὶ κακίαι repuntantur; quod nos una sententiola exprimere possumus : « Ne quid nimis ».*

Et c'est avec exactitude que, selon l'opinion des philosophes, on estime que μεσότητες ἀρεταί, ὑπερβολαὶ κακίαι<sup>786</sup>, ce que nous pouvons exprimer par une seule petite phrase : « Rien de trop »<sup>787</sup>. (*Ep.* CVIII, 21)

On retrouve les échos du fameux μηδὲν ἄγαν dans une lettre adressée à une autre des élèves de Jérôme, la patricienne Démétrias :

*Philosophorum quoque sententia est, μεσότητας ἀρετάς ὑπερβολὰς κακίας εἶναι, quod latinus ita potest sermo*

782 Trad. pers.

783 *Ep.* L, 4.

784 Il est intéressant de constater que la formation de ces mots grecs ne leur confère pas nécessairement un sens négatif, mais que c'est le contexte qui les rend péjoratifs ou cinglants.

785 « Général en chef ». Trad. pers.

786 « La mesure est une vertu, l'exagération un vice. »

787 Trad. pers.

*resonare* : « *Moderatas esse uirtutes, excedentes modum atque mensuram, inter uitia reputari.* »

Les philosophes ont aussi cette sentence : μεσότητος ὀρετάς ὑπερβολῶς κακίας εἶναι<sup>788</sup>, ce que le latin peut restituer ainsi : « Modérées sont les vertus ; quand elles dépassent la modération et la mesure, on les considère comme des vices<sup>789</sup>. » (*Ep.* CXXX, 11)

L'attention portée à la tenue des femmes dans l'Église, ainsi que le souci de la *temperantia* féminine est, en effet, un leitmotiv de son œuvre, cette thématique rejoignant celle de la chasteté et du mariage. Avec l'aphorisme delphique, Jérôme cautionne son idéal ascétique en convoquant le fonds culturel traditionnel. C'est en effet une maxime connue et dont la portée est assurée car, outre le standard du κῶλοσκαγαθὸς et du *bonus uir*, elle est porteuse du précepte éthique ancien de modération et de rejet de l'excès, tout en esquissant les contours de la figure de l'homme de bien chrétien, celui qui suit le droit chemin pour mener sa vie, loin des excès de la chair. Au delà du glissement linguistique, c'est donc un renvoi à une sagesse ancienne et éprouvée que nous découvrons ici. La référence culturelle lui permet ainsi de mettre en évidence une valeur qui bénéficie d'un appui général ; elle est valable depuis l'Antiquité la plus classique et transcende les clivages religieux. Lors de ses échanges avec des interlocutrices cultivées, l'auteur de la *Correspondance* rend donc hommage à leur savoir, tout en exaltant la vertu-reine ; il intègre ces femmes au cercle des disciples de la sagesse hellénique.

Il arrive en effet que Jérôme use ponctuellement d'un mot ou d'une expression grecque en écrivant à des correspondants avec qui la connivence personnelle et intellectuelle est suffisamment grande pour le dispenser d'introduire ces sauts linguistiques. L'illustration la plus éclairante de cette connivence réside dans la présence d'appellations hypocoristiques grecques dans les lettres<sup>790</sup> : Principia, par exemple, est nommée σεμνοτάτη *filia*, « ma révérende fille »<sup>791</sup>, Marcella φιλοπονωτάτη *nostra Marcella* « notre chère Marcella, très amie du travail »<sup>792</sup>, Népotien, dans son éloge funèbre est immortalisé comme celui qui était quasi-quotidiennement *ille ἐργοδιώκτης noster*, « notre cher excitateur au travail », « notre surveillant de travaux, contremaître »<sup>793</sup>. L'auteur, lui-même est, aux yeux de ses correspondants, celui qui se distingue par son statut d'écrivain - historien à ses heures -, membre d'un groupe non dénué de prestige : πάντες οἱ συγγραφεῖς, « nous tous, les écrivains »<sup>794</sup>. De cette étude, nous exceptons les termes dont la présence s'explique par un usage purement référentiel. En effet, certains *realia* liés à un contexte socio-culturel gréco-latin peuvent naturellement trouver leur expression en grec ou en latin. Ainsi s'explique la présence dans notre *corpus* des termes δίγαμος<sup>795</sup>, νοσοκόμιον, βραβεῖον<sup>796</sup>. Quant au nom ὀπισθοτόνος, il ressortit au domaine médical, le saut linguistique trouvant ici sa justification

788« Les vertus sont mesurées ; les exagérations sont des vices ».

789Trad. pers.

790La remarque est aussi valable pour les surnoms d'auteurs helléniques, tel *Didymus Χαλκέντερος* (*Ep.* L, 2) et ses émules - *noster Χαλκέντερος*, « notre Chalcentère à nous » (*Ep.* XLIII, 1).

791*Ep.* LXV, 2.

792*Ep.* XXX, 14.

793*Ep.* LX, 1.

794*Ep.* L, 4.

795*Ep.* LII, 16.

796« Prix » (*Ep.* CXXI, X).

dans la technicité du signifié<sup>797</sup>. De même, nous exceptons les termes dont la présence s'explique par le fait que l'épistolier cite, soit un locuteur, soit un texte grec<sup>798</sup>. Plus instructives, dans le cadre de notre recherche sont les expressions vétérotestamentaires que l'épistolier choisit de citer dans la version grecque. La parcimonie avec laquelle la langue grecque est utilisée dans ces exemples donne à penser que l'auteur adopte tel ou tel mot avec aisance et naturel, mais également qu'il opère un effet de rupture calculé. Parmi de nombreuses occurrences<sup>799</sup>, nous en retiendrons une, particulièrement érudite, en ce qu'elle fait intervenir un arrière-plan hébraïque :

*Illi dubitant, ista confidit, uere πυργίτις, uere turris candoris et Libani, quae prospicit faciem Damasci, sanguinem uidelicet Saluatoris ad sacci paenitentiam prouocantem.*

Eux [les Apôtres] doutent, elle [Marie-Madeleine] a la foi ; vraiment, elle est une πυργίτις<sup>800</sup>, oui, une tour blanche du Liban, qui regarde vers la face de Damas, vers, bien sûr, le sang du Sauveur qui l'appelle à mettre le sac en signe de pénitence<sup>801</sup>. (*Ep.* LXV, 1).

Le nom πυργίτις est effectivement la traduction grecque - des LXX - fragmentaire d'une expression vétérotestamentaire que Jérôme explicite par la transposition latine du biblisme complet, *turris candoris et Libani, quae prospicit faciem Damasci*<sup>802</sup>. Bien que disposant des termes originaux, c'est en grec qu'il choisit d'intégrer sa citation car c'est sans doute dans cette version que notre auteur l'a mémorisée et qu'il la restitue par cœur. De même, certains termes référentiels semblent être, en particulier, passés dans l'usage et la mémoire collective culturelle des lettrés sous leur forme grecque : c'est le cas de φυλακτήρια<sup>803</sup>, « phylactères », qui désigne des bandes couvertes de lignes d'écriture que les Hébreux nouaient à leur front et à leurs poignets ; c'est le cas aussi de περιζώμα<sup>804</sup>, le fameux pagne que le prophète Jérémie cache sur les bords de l'Euphrate.

Même sous le stilet d'un *eruditus*, l'hébreu n'est guère intégré tel quel au fil du discours épistolaire, parce que son altérité radicale lui réserve le statut d'objet et jamais celui de moyen du *sermo*. Les seules exceptions que nous pouvons relever concernent des cas isolés où l'auteur reprend dans le courant de la phrase un mot précis dont il a procédé en amont à l'analyse sémantique. C'est ce qui se produit avec le nom צַאבִּי (*zaav*), qui renvoie à une sorte d'or particulière, comme l'expose Jérôme :

*Vnde ob distinctionem nunc ophaz positum est, ne quis zaab putaret.*

Aussi, pour différencier, a-t-on mis ici *ofaz*, de peur que l'on ne pense au *zaab*<sup>805</sup>. (*Ep.* XXXVII, 1)

797« Apoplexie » (*Ep.* CXLVII, 10).

798Cf. respectivement κοινωνούς dans l'*Ep.* XLI, 3 et αἰμορροῦσα dans l'*Ep.* LXV, 19.

799L'ensemble des catégories du discours est pratiquement couvert par notre corpus : cf. les noms δυνάμει, αἰνίγματα et σπουδασμάτια (*Ep.* LIII, 3, *Ep.* CXXVIII, 1 et *Ep.* CXXX, 19) ; les adjectifs διάπυρος et ἀγνή (*Ep.* CXXVII, 9 et *Ep.* CXXX, 19) ; le verbe εὐρεσιλογούσιν (*Ep.* LXXXIV, 10) et le participe φερωνύμως (*Ep.* XLVII, 2) ; la locution adverbiale ὅπῳ κοινοῦ (*Ep.* CVI, 11) ; le groupe prépositionnel μετὰ ἐκτάσεως (*Ep.* XXI, 10).

800« Gardienne de tour ».

801Trad. pers.

802Ct 7 : 5.

803*Ep.* LII, 13.

804*Ep.* XL, 1.

805Trad. pers.

Un néologisme, enfin, dû au calame du Stridonien ressortit à l'un des deux pôles axiologiques de la *Correspondance* que sont l'éloge et le blâme : on relève en effet un nom laudatif, φιλοίστωρ, qui rend hommage au prophète Daniel, fin connaisseur de l'histoire universelle<sup>806</sup>. L'éloge se rapporte ici indirectement à l'épistolier, qui aime, nous l'avons démontré, à se couler dans l'ἦθος de l'enquêteur.

En vertu du principe qu'une lettre se doit d'être claire pour que le destinataire puisse la comprendre sans l'assistance de son auteur, le grec sert ainsi fréquemment à rendre, en quelque sorte, hommage au destinataire en marquant sa culture réelle, comme avec Pammachius, ou prétendue, comme avec Vigilance. L'épistolier perpétue ici la conception traditionnelle du bilinguisme gréco-latin, qui joue dans le monde romain classique un rôle qu'on peut qualifier d'idéologique, puisque le latin en Occident et le grec en Orient - à tout le moins pour les classes supérieures - ne sont pas seulement les deux grandes langues véhiculaires d'un Empire où le pouvoir est romain et la culture grecque : ces deux langues, *utraque lingua*, sont aussi celles d'une civilisation particulièrement ethnocentrique et refermée sur elle-même. Or, et c'est une spécificité de l'écriture épistolaire hiéronymienne, l'hébreu est, au même titre que le grec, un moyen d'intégrer ou d'exclure, au sein de la *Correspondance*.

## 2.2. Les chrétiens et l'art épistolaire : exclure et intégrer par les questions d'hébreu

### 2.2.1. « L'autre moitié du dialogue » : le dialogue des polyglottes

Les multiples avatars que peut revêtir la lettre la rendent donc particulièrement facile à adapter aux besoins d'un développement personnel et libre ; et, de même que l'écriture épistolaire est informée par son sujet et les circonstances de sa composition, de même elle est façonnée par la personnalité de son destinataire. Véritable pendant écrit du dialogue, au delà de la lettre en elle-même, la correspondance assure une réelle interaction entre les épistoliers. S'inscrivant dans le sillage d'un certain Artémon de Cassandreia, bibliographe du II<sup>e</sup> siècle avant J.-C., par ailleurs inconnu, Démétrios conseille de rédiger une lettre de la même façon qu'un dialogue, car, selon sa célèbre formule, la lettre est comme « l'autre moitié du dialogue »<sup>807</sup>. Cicéron donne lui aussi à la postérité, dans un passage des *Philippiques* où

806 *Ep.* LIII, 8.

807 Le *Περὶ Ἑρμηνείας* doit sa survie à son attribution à Démétrios de Phalère (III<sup>e</sup> siècle avant J.-C.). Certains faits de langue conduisent toutefois P. Chiron à situer l'auteur, un Syrien formé à Alexandrie, à la fin du II<sup>e</sup> siècle et au début du I<sup>er</sup> siècle avant J.-C. (P. Chiron [éd.], 1993 : VII). La comparaison avec le dialogue, promise à une longue postérité parmi les Anciens, est reprise particulièrement par Cicéron. Sa *Correspondance* offre une profusion de réminiscences : *Sed ego quia, cum tua lego, te audire et quia, cum ad te scribo, tecum loqui uideo; idcirco et tua longissima quaque epistula maxime delector et ipse in scribendo sum saepe longior* ; « Mais moi, quand je te lis, je crois t'entendre, et quand je t'écris, je crois te parler, c'est pour cette raison que plus ta lettre est longue, plus je me réjouis, et que moi-même, je suis souvent assez prolixe quand je t'écris. » (*QF* I,1,45) *Euntibus uero domesticis praesertim, ut nihil ad te dem litterarum, facere non possum, et simul, crede mihi, requiesco paulum in his miseriis, cum quasi tecum loquor; cum uero tuas epistulas lego, multo magis* ; « Mais



Antoine est tancé pour avoir publiquement lu une lettre privée, une formule cristallisant sa conception de la fonction épistolaire : *amicorum colloquia absentium*, « une conversation entre amis absents »<sup>808</sup>.

L'image traditionnelle de la « moitié de dialogue » implique que le style de la lettre doive se rapprocher, le plus possible, de celui d'une conversation et ne doit donc pas être trop élevé ou orné ; la missive a pour vocation de délivrer une parole sans ordre contraignant ni enflure. En somme, outre sa finalité informative et communicative, l'un des aspects fondamentaux de la lettre telle que la conçoivent les Anciens est sa proximité avec l'échange oral ; il en résulte une structure relativement souple et un style plutôt familier. Ce trait distinctif, présenté par Démétrios dans son traité *Περὶ Ἑρμηνείας*, se retrouve dans les préceptes de Quintilien concernant l'écriture épistolaire :

*Sermo atque epistula [...] non fluunt nec cohaerent nec uerba uerbis trahunt, ut potius laxiora in his uincta quam nulla sint.*

La conversation et le genre épistolaire [...] n'ont pas un cours régulier ni une forme serrée ; un mot n'y entraîne pas un autre, si bien que l'armature de la phrase y est plus lâche qu'inexistante<sup>809</sup>.

Le dialogue par lettres tend à conjurer l'éloignement spatio-temporel qui sépare les deux correspondants pour recréer les conditions d'un véritable face-à-face. Cette idée très fréquente<sup>810</sup>, qui laisse apparemment entendre que la lettre, en tant que substitut de l'entretien oral, s'émancipe du discours littéraire, doit, néanmoins, être nuancée. En effet, les Anciens ont également souligné l'importance à accorder au style de la missive, notamment dans un souci d'adéquation au destinataire. En fait, alors que la conversation se déroule à bâtons rompus, spontanéité reproduite par le dialogue<sup>811</sup>, la lettre obéit à une composition plus réglée et repose sur un effort stylistique. Elle ne constitue pas un véritable entretien, mais bien un discours travaillé, conçu pour plaire au correspondant<sup>812</sup>. Démétrios pointe aussi l'envoi de la lettre, qui

---

lorsqu'il y a des gens qui partent, surtout s'ils sont de notre entourage, je ne puis faire en sorte de ne leur confier aucune lettre pour toi; et en même temps, crois-moi, je trouve un peu de repos à ces malheurs, quand je parle pour ainsi dire avec toi, et beaucoup plus encore quand je lis tes lettres. » (*Att.* VIII,14,1).

808CICÉRON, *Philippiques*, 11A, 7.

809QUINTILIEN, *De Institutione oratoria*, IX, 4, 20.

810CICÉRON, *Ad Lucilium*, 75.

811Le rhéteur insiste sur le caractère écrit de l'entretien épistolaire. S'il établit, dans un premier temps, un lien entre lettre et dialogue, quand il en vient au style propre de la lettre, Démétrios pose une distinction entre les deux, puisqu'il faut, selon lui, rédiger un peu plus soigneusement la lettre que le dialogue. Le dialogue imite effectivement le discours improvisé, tandis que la lettre est écrite et envoyée à la manière d'un présent littéraire travaillé (*Περὶ Ἑρμηνείας*, 224). Selon M. Casevitz, lettre, dialogue et discours entretiennent une parenté et il s'agit, en tant qu'actes publics, de paroles complémentaires (M. CASEVITZ, dans P. LAURENCE ; F. GUILLAUMONT 2008 : 11-16).

812La conversation épistolaire cicéronienne, loin de constituer un modèle de spontanéité, révèle une recherche de l'idéal de la *concordia* et une manifestation de l'*humanitas* - comprise comme la relation de bienveillance qui rapproche des individus partageant la même humanité (J.-P. DE GIORGIO, dans P. LAURENCE ; F. GUILLAUMONT 2008 : 102). Dans l'univers tardo-antique christianisé, la lettre est, de surcroît, sentie comme un acte sacramentel, un rituel destiné à cimenter la communauté. À l'instar de la communion scellée par le partage des éléments au cours du repas commémorant la sainte Cène, l'échange épistolaire permet d'inclure ou d'exclure des coreligionnaires du cercle fraternel ; correspondre permet le tissage de liens communautaires. Une surenchère s'effectue donc sur le lien traditionnel d'*amicitia*, qui rend plus lourd de conséquences morales la circulation ou la non circulation des lettres et des présents littéraires qui les accompagnent souvent. Dans le cas d'une lettre répondant à l'exigence de *breuitas*, comme dans le cas des *libri*, le trilinguisme sert, ainsi que nous l'avons démontré à intégrer ou exclure le correspondant, suivant son degré d'initiation aux matières abordées par

se donne dès lors comme un authentique présent, comme un objet qui rend concrets le lien communicationnel et l'*amicitia* entre les deux épistoliers. Les implications résultant d'une telle conception de l'échange épistolaire mettent en jeu la *dignitas* et l'ἥθος du destinataire car, si la lettre fait office de présent, il est nécessaire de l'adapter au destinataire, en tenant compte de ces paramètres. L'épistolier ne doit pas distraire sa pensée de l'image de son correspondant ni s'écarter de son objectif : c'est pour lui plaire qu'il rédige sa lettre.

Le type de développement généré dans la *Correspondance* hiéronymienne par le traitement des questions d'hébreu demeure fondamentalement une forme particulière de discussion à distance avec des absents rendus présents par la citation et le commentaire. Porteuse dans son style de l'empreinte de son auteur et lieu d'une écriture volontiers réflexive, la missive est dotée d'une capacité à rendre présent, qui ne se fait pas seulement jour à la lecture du texte fini ; c'est aussi dans l'acte d'écriture, lorsque l'épistolier se figure et anticipe les réactions de ses correspondants à la réception de la lettre, que Jérôme expérimente cette présence restituée de son interlocuteur<sup>813</sup>. Une telle conception de la lettre est très prégnante chez les Anciens : l'illusion d'une conversation face à face avec celui à qui l'on écrit, et la volonté, ainsi, de dépasser la distance physique qui sépare l'épistolier de son correspondant. C'est sur le pouvoir de la *cogitatio* que repose l'illusion, illusion qui réside en fait dans un contact symbolique, dans une communion des esprits, une unanimité propre à pallier le manque de rencontre véritable. Cette fiction qui se donne comme telle joue sur l'ambivalence de cette absence présente ; tirant sa raison d'être de la séparation, dont elle vise l'abolition, la lettre se situe dans un entre-deux et joue des clivages, niant le sentiment de solitude dans le moment même de son affirmation. On touche là à l'une des règles primordiales de l'échange de lettres et qui en est comme la marque caractérisée : la visée ultime de la lettre semble être, aux yeux des auteurs antiques, de conjurer la distance tout en recréant, par substitut interposé, la présence de l'autre<sup>814</sup>. Le vis-à-vis qu'est le destinataire s'inscrit nécessairement dans l'absence ; en d'autres termes, l'échange épistolaire repose sur un éloignement spatio-temporel entre les deux épistoliers. Cette brisure spatio-temporelle, qui sépare l'auteur de la lettre et son destinataire, se matérialisait traditionnellement dans la correspondance latine, par l'emploi de l'imparfait épistolaire, le destinataire se conformant au point de vue du destinataire qui lit la lettre, et exprimant de la sorte au passé des événements qui relèvent pour lui du présent<sup>815</sup>. C'est le cas des notations quasi-formulaires du type *Nihil habebam quod scriberem ; neque enim noui quicquam audieram* ; « Je n'ai rien à écrire ; car je n'ai rien appris de nouveau »<sup>816</sup>. Si l'usage du passé épistolaire se perd dans l'Antiquité tardive, le clivage spatio-temporel demeure, provoquant l'acte d'écriture ; qu'il s'agisse d'un simple billet ou d'une missive plus conséquente, la lettre, quelle que soit son ampleur, est conçue comme une réponse à distance, et sa rédaction fait l'objet d'une reconstitution virtuelle à l'ouverture du texte :

*Vt paene in procinctu haec qualiacumque sunt, efflutire compellar, et tumultuario respondere sermone, non maturitate scribentis, sed dictantis temeritate.*

---

l'épistolier *eruditus*.

813 *Ep.* XXVI, 5. Cicéron décrit le même type d'illusion dans *Fam.*, XV, 16.

814 En tant qu'elle rend possible un contact véritable et quasiment matériel avec l'interlocuteur, on comprend que la missive ait acquis auprès des Anciens le rôle de substitut de la personne, de signe concret qui symbolise la présence du vis-à-vis éloigné. Aussi est-ce conformément à la cohérence de cette représentation que Cicéron, comme Jérôme, se mettent en scène posant un baiser sur les lignes tracées par son correspondant, embrassant, grâce à ce geste, celui-ci par procuration (*Fam.* 3, 11, 2 et *Ep.* VII).

815 Sur l'emploi de l'imparfait épistolaire, cf. MELLET, S., 1988.

816 CICÉRON, *Ad Att.* IX, 10, 1.

Par conséquent, presque tout ce qui se présente à moi, je me trouve contraint à le dire ; je donne, au hasard de la conversation, des réponses, non pas mûries comme en écrivant, mais irréfléchies comme en dictant<sup>817</sup>. (*Ep.* CXII, 1)

Si l'on passe, au demeurant, au crible les critères essentiels qui se font jour dans la définition de la lettre qu'esquisse Cicéron dans une missive adressée à Curion en 53 avant J.-C., on relève tout d'abord, que la communication épistolaire implique une allocution, puisque la lettre est adressée à un ou plusieurs destinataires clairement identifiés :

*Epistularum genera multa esse non ignoras, sed unum illud certissimum, cuius causa inuenta res ipsa est, ut certiores faceremus absentes, si quid esset, quod eos scire aut nostra aut ipsorum interesset.*

Tu n'ignores pas qu'il existe beaucoup de genres de lettres, mais celui-là seul est le plus authentique, celui pour lequel la lettre même a été inventée, afin que nous puissions informer les absents, s'il y avait quelque chose que nous avions intérêt à leur apprendre ou qu'ils avaient intérêt à savoir<sup>818</sup>.

En dépit de leur ampleur, l'ensemble des lettres-traités remplit cette caractéristique : par exemple, parmi les longs développements exégétiques, les *Ep.* XVIII A/B et XXXVI constituent des réponses à des missives émanant de Damase ; le traité sur la meilleure manière de traduire contenu dans l'*Ep.* LVII est adressé à Pammachius ; quant à l'*Ep.* XXXIX, elle prend la forme d'une *consolatio* destinée à Paula. Ces lettres ne sont effectivement pas des cours proférés *ex cathedra* mais des réponses à des questions posées, et ces réponses ne sont pas toujours reçues comme parole infaillible, mais sont pesées et discutées. Marcella exige ainsi de Jérôme qu'il livre ses sources, en insistant sur la qualité de celles-ci, ce qui justifie l'apparition, dans l'*Ep.* XXVIII, 1, du néologisme grec ἐργοδιώκτης, « surveillant de travaux, contremaître », pour désigner la correspondante de l'épistolier. La lettre, au contraire du traité n'assure pas la transmission purement magistrale d'un savoir, mais interroge ou met en scène cette transmission.

De prime abord, pourtant, et conformément à une tradition dont Valéry Larbaud se fait l'écho par son œuvre, *Sous l'invocation de saint Jérôme*, la tentation est grande de considérer l'*Ep.* LVII comme un traité théorique en bonne et due forme. L'attribution d'un titre à celle-ci paraît d'ailleurs aller dans le sens d'un changement de statut du texte épistolaire. Or, même si ce titre *De optimo genere interpretandi*, semble fournir un argument en faveur de l'intention didactique, même si l'épistolier tardo-antique s'exprime au présent de l'indicatif, ce qui convient parfaitement à l'énoncé de propos à valeur générale et intemporelle, il ne faut pas négliger pour autant le caractère polémique de ces lignes. En effet, ce texte constitue avant tout un écrit de circonstance où l'auteur se défend âprement et à force d'ironie contre des accusations de trahison, aggravées par le contexte religieux. En conséquence, il serait vain de chercher à y voir un développement systématique sur l'art du traducteur ; à plus forte raison une théorie de la traduction. La forme même de la lettre ne s'y prête guère. Il faut toutefois noter que Jérôme a pu écrire de véritables traités sous forme épistolaire, comme c'est le cas dans la missive à Eustochium, *De uirginitate seruanda, Sur l'observance de la chasteté*. Le traducteur se consacre donc principalement dans l'*Ep.* LVII à sa stratégie de défense et d'attaque, et s'il peut sembler, du moins d'un point de vue cicéronien, que le propos se fût facilement prêté à une plus grande formalisation, il ne faut pas oublier que, pour le moine de Bethléem, traduire est surtout une question de métier, de pratique, et que sa réflexion découle essentiellement de son travail effectif d'interprète, et s'alimente des difficultés

817 Trad. pers.

818 CICÉRON, *Ad Fam.*, II,4,1.

personnellement rencontrées lors de la traduction. Ces difficultés, c'est dans des lettres conformes à la *breuitas*, de facture plus classique, que notre auteur les expose généralement.

L'*Ep.* LVII de Jérôme est donc en réalité un ouvrage qui propose une réflexion, confronte une opinion personnelle au point de vue de contradicteurs. C'est ce que nous appellerions aujourd'hui avec quelque anachronisme une lettre ouverte, à ceci près que le support épistolaire ne correspond pas, dans l'Antiquité, à un mode de communication personnel et intime. En effet, la lecture de la missive se déroule ordinairement de manière orale, comme cela est fréquemment le cas dans l'Antiquité tardive, qui connaît pourtant la pratique de la lecture individuelle<sup>819</sup>, et s'adresse d'abord à un groupe, avant de concerner un seul homme. Par conséquent, la ligne de fracture est peu nette entre la lecture privée, qui se donne en famille ou devant un groupe d'amis, et la lecture publique, qui touche un auditoire élargi et assure la diffusion à plus grande échelle d'une œuvre, c'est-à-dire l'équivalent antique de sa publication. Ainsi l'*Ep.* LVII est rédigée dans l'intention d'une divulgation dans les cercles patriciens de son contenu, fonctionnant de la sorte comme un droit de réponse, et, d'une manière générale, les missives de Jérôme sont lues en commun dans le cénacle de ses élèves comme d'authentiques participations de l'expert absent aux discussions et débats en cours<sup>820</sup>.

Dès lors, dans la mesure où elle doit livrer des informations à un destinataire spatialement éloigné, dans la mesure où elle peut facilement se charger d'une visée persuasive, la lettre entretient des liens avec le discours oratoire, auquel elle reprend certains procédés. En cela elle ressortit parfois à la rhétorique. En outre, au delà de la finalité persuasive, les Latins envisagent la lettre comme un champ d'écriture propice à la mise en évidence de talents d'écrivains ; autrement dit, la lettre peut devenir le champ d'un travail stylistique et d'une recherche littéraire. L'Antiquité tardive revendique clairement un style travaillé pour ses écrits épistolographiques, comme l'illustrent régulièrement des commentaires métalittéraires de la part de notre auteur. Par exemple, dans l'*Ep.* XVIII, Jérôme déplore son incapacité à polir lui-même son style, en raison d'une sévère maladie oculaire, incapacité qui justifie la suspension momentanée de l'entretien à distance :

*Et quoniam usque ad finem capituli explanatio multiplex sequitur et excipientes iam impleuimus ceras, hucusque dictasse sufficiat, quia et oratio, quae non propriae manus stilo expolitur, cum per se inculta est, tum multo molestior fit, si taedium sui prolixitate congeminet, et oculorum dolore cruciati auribus tantum studemus et lingua.*

Et ensuite, jusqu'à la fin du chapitre, succède une explication complexe, et nous avons déjà rempli les réceptacles de cire ; qu'il nous suffise d'avoir dicté jusqu'ici, car, la parole aussi, faute d'être polie par un style tenu en main propre, et inculte en soi, deviendrait dès lors beaucoup plus pénible, si l'ennui en était redoublé par la prolixité ; or, en raison d'un mal cruel aux yeux, nous ne menons d'étude que grâce à nos oreilles et à notre langue<sup>821</sup>. (*Ep.* XVIII, 16)

C'est à ce titre que peut intervenir le grec comme élément stylistique et même comme moyen rhétorique puisqu'il est bien souvent le véhicule de la polémique, comme nous l'avons démontré. Dans les lettres traitant de l'exégèse biblique ou de la théorie de la traduction, comme dans les lettres relatives à la transposition en latin de passages précis des Écritures,

819 Lecture à haute voix ou lecture silencieuse ? Le débat est ouvert depuis longtemps pour l'Antiquité en général. Défendre la seule lecture à voix haute semble bien, comme le montre A. Léonas, désormais intenable (A. LÉONAS, 2007 : 169).

820 P. JAY, 1998 : 16.

821 Trad. pers.

Jérôme a pareillement recours à la langue grecque. Toutefois, à la différence des missives offrant des comparaisons de lemnes, dans les celles où il défend sa méthode d'interprétation, l'auteur emploie des termes grecs isolés qu'il insère dans la phrase latine. Par conséquent, l'effet de rupture que peut produire ailleurs l'insertion de la citation n'existe pas ici. Il y a, au contraire, une continuité de la pensée et de la syntaxe qui contribue à donner à la construction des phrases une impression de fluidité. Le mot ainsi enchâssé rehausse le style de l'auteur tout en signalant sa culture. Dans ces lettres techniques relatives à la méthode interprétative des textes scripturaires, le grec peut aussi intervenir au moment où Jérôme fait référence à des notions très spécifiques, de nature exégétique ou rhétorique : par exemple, dans la perspective d'une lecture non littérale des Écritures, la méthode d'interprétation scripturaire qui présuppose la portée prophétique des récits et figures bibliques devient pleinement intelligible, pour un lectorat érudit, dans le cadre des structures de pensée construites par l'exégèse grecque. D'un contrat d'écriture établi à des fins informatives, la missive peut donc accéder, dans certains cas, au statut d'œuvre véritable. Aussi la lettre fait-elle très tôt l'objet d'essais de normalisation visant à assurer son efficacité. En effet, c'est parce qu'ils sont conscients que la transmission correcte du contenu, comme la réaction du destinataire, découlent immédiatement de la qualité de l'écriture épistolaire que les auteurs portent très tôt une grande attention à celle-ci, mais également parce qu'ils sont conscients des potentialités qu'elle recèle dans le domaine de la représentation de l'autre et de soi.

### ***2.2.2. La représentation du destinataire ou l'éloge de l'eruditio***

Les quelques élus capables de partager la quête hiéronymienne de l'*Hebraica ueritas* forment une véritable aristocratie du savoir qui les distingue des autres interlocuteurs de Jérôme. Aussi est-il particulièrement significatif que notre auteur cite la connaissance de la langue hébraïque parmi les qualités du défunt lorsqu'il est amené à rédiger l'éloge funèbre de certains de ses amis. En ajoutant une sorte de vertu cardinale inédite aux motifs littéraires qui constituent les lois du genre, il semble ériger ce savoir linguistique en signe de reconnaissance aristocratique. Dans un premier exemple, un savant crescendo ménage en effet l'apparition d'une qualité singulièrement commune à l'épistolier et à la défunte :

*Iam uero, quod in Origene illo Graecia tota miratur, in paucis non dico mensibus, sed diebus ita Hebraeae linguae uicerat difficultates, ut in ediscendis canendisque Psalmis cum matre contenderet,*

De plus, qualité que toute la Grèce admire dans l'illustre Origène, en un très petit nombre, je ne dis pas de mois, mais de jours, elle [Blesilla] avait vaincu les difficultés de la langue hébraïque au point, dans l'apprentissage et le chant des Psaumes, de rivaliser avec sa mère [Paula]<sup>822</sup>. (*Ep.* XXXIX, 1)

L'exemple n'est pas isolé et tout se passe comme si le titre honorifique d'hébraïsant se transmettait des parents aux enfants, nouveau signe d'un haut lignage ; la même qualité réapparaît significativement dans l'éloge funèbre de la mère de Blesilla :

*Loquar et aliud, quod forsitan aemulis uideatur incredulum : Hebraeam linguam, quam ego ab adulescentia multo labore ac sudore ex parte didici, et infatigabili meditatione non desero ne ipse ad ea deserar, discere*

---

822 Trad. pers.

*uoluit, et consecuta est ita ut Psalmos Hebraice caneret, et sermonem absque ulla latinae linguae proprietate resonaret. Quod quidem usque hodie in sancta filia eius Eustochio cernimus.*

Je vais parler aussi d'un autre point, qui peut-être paraîtra incroyable aux jaloux : la langue hébraïque, que, moi, j'ai apprise en partie dès ma jeunesse<sup>823</sup>, avec beaucoup de peine et de sueur, que je n'oublie pas au prix d'inlassables révisions, de peur que ce soit elle qui m'oublie, elle [Paula] voulut l'apprendre, et y réussit au point de chanter les Psaumes en hébreu, et prononcer cette langue sans accent latin. C'est ce qu'aujourd'hui encore nous constatons chez sa sainte fille Eustochium<sup>824</sup>. (*Ep. CVIII, 26*)

Ce n'est donc pas seulement un moyen de rendre hommage à une proche disparue que ce désir de mettre en lumière les qualités de Paula, au premier rang desquelles son appartenance à une aristocratie du savoir ; c'est aussi la preuve d'un profond attachement à la qualité de leurs échanges intellectuels. L'éloge funèbre, en faisant également une place à l'enregistrement fragmentaire de ces discussions de trilingues dans le corps de la lettre<sup>825</sup>, ouvre virtuellement sur de nouveaux débats érudits et atteint par là même son but ultime, en permettant à la défunte de trouver ainsi une autre vie. Paula, la mère, et Blesilla, la fille, appartenaient en fait à une même lignée, celle d'une noblesse cultivée, qui se poursuit en la personne d'Eustochium et qui a vocation à survivre au *uir trilinguis* lui-même, lui assurant ainsi une sorte de postérité intellectuelle.

En somme, les correspondants avec lesquels Jérôme s'entretient d'hébreu ont un statut à part. Les contours de ce groupe coïncident presque - et c'est naturel - avec ceux de la communauté de Bethléem, centre d'études dont Jérôme est, pour ainsi dire, l'âme. Comme le résume C. Fry :

[Jérôme] fréquente une haute aristocratie romaine sur laquelle il fait une très profonde impression. Son érudition, son esprit et son ascétisme lui assurent un ascendant privilégié sur une élite chrétienne en recherche d'une direction de conscience qu'il sait admirablement lui prodiguer<sup>826</sup>.

Restent à déterminer les liens étroits qui rapprochent la recherche de l'authenticité textuelle et l'idéal exigeant de l'ascétisme. La première remarque qui s'impose est que Jérôme conçoit essentiellement l'attitude du linguiste rigoureux comme une attitude de dépouillement. C'est du moins ce qui ressort des conseils qu'il prodigue en matière d'éducation :

*Pro gemmis et serico diuinos codices amet, in quibus non auri et pellis Babyloniae uermiculata pictura, sed ad fidem placeat emendata et erudita distinctio.*

Au lieu des gemmes et de la soie, qu'elle aime les livres divins, en sorte ce ne soit pas l'enluminure parsemée d'or ou de cuir de Babylone qui contente sa foi, mais la correction et la culture particulières du texte<sup>827</sup>. (*Ep. CVII, 12*)

Deuxièmement, comme la perfection à atteindre dans l'ascèse, la détention de la *ueritas* n'est pas l'affaire de tous. Jérôme croit à la vertu des grands noms et éprouve une aversion profonde pour le commun, le grand public, à qui il reproche - et c'est significatif - d'admirer d'autant plus qu'il comprend moins<sup>828</sup>. Pour ne citer que quelques exemples, Marcella

823Né vers 347, Jérôme est encore dans l'*adulescentia* lorsqu'il est en Orient.

824Trad. pers.

825*Ep. CVIII, 10.*

826C. FRY (éd.), 2010 : XXIV.

827Trad. pers.

828M. TESTARD, 1969 : 79-80.

appartient au demeurant à la *gens* Caeiona<sup>829</sup>, Fabiola descend de Fabius Cunctator et Paula des Gracques, des Scipion et de Paul-Émile par sa mère. Le père de cette même Paula se présente comme un descendant d'Agamemnon, et son mari Toxotius, comme un descendant d'Énée<sup>830</sup>. Parmi les destinataires masculins, Pammachius, le cousin de Marcella, Oceanus, Marcellin, et Domnion sont des hommes distingués par la naissance<sup>831</sup>. En conséquence, s'il entreprend un lourd travail de traduction scripturaire, c'est, à l'instar de Cicéron, pour être *utilis studiosis* car lui-même est, comme Horace, cet autre interprète, un *uir doctus*<sup>832</sup>.

Qui plus est, tout se passe pour ainsi dire hors du monde, dans un cercle du savoir qui n'est pas sans évoquer le centre d'étude du monastère. L'objectif intellectuel à atteindre se définit quant à lui comme une ligne d'horizon, dont la profondeur sert d'arrière-plan à l'ensemble de la *Correspondance*. Les lettres font ainsi l'éloge d'une *eruditio* renvoyée à la perspective quasi-eschatologique de la sanctification finale :

*Daniel in fine sacratissimae uisionis iustos ait fulgere quasi stellas, et intellegentes, id est doctos, quasi firmamentum. Vides, quantum distent inter se iusta rusticitas et docta iustitia ? Alii stellis, alii caelo comparantur, quamquam iuxta Hebraicam ueritatem utrumque possit ; ita enim apud eos legimus : « Qui autem docti fuerint, fulgebunt quasi splendor firmamenti, et qui ad iustitiam erudiunt multos, quasi stellae in perpetuas aeternitates. »*

Daniel, à la fin de sa vision ô combien sacrée, dit que les justes luisent comme les étoiles, et les intelligents, c'est-à-dire les savants, comme le firmament. Vois-tu la distance qui sépare l'ignorance juste de la justice savante ? Les uns c'est aux étoiles, les autres au ciel qu'on les compare, bien que, selon la vérité hébraïque, l'un et l'autre sens soient possibles ; car chez eux nous lisons ainsi : « Mais ceux qui sont savants luiront comme l'éclat du firmament, et ceux qui forment à la justice la multitude, comme les étoiles, éternellement et à perpétuité<sup>833</sup>. » (*Ep.* LIII, 3)

Dans *Le De Viris*, de même, Jérôme défend également le postulat que le christianisme s'adresse à l'intelligence humaine et la dépasse. Sur le plan humain, selon lui, la foi chrétienne a besoin d'être présentée aux hommes avec la caution de la qualité intellectuelle. Alors que l'empereur Julien a tenté de priver de tout rayonnement cette élite en l'excluant notamment de l'enseignement<sup>834</sup>, le *uir trilinguis* cherche à prouver que cette élite existe depuis l'origine. Il

829P. LAURENCE, 1996 : 284.

830*Ep.* XXIX. Jérôme croit à l'excellence des grands noms alors que le modèle biblique du Christ rend hommage à la foi des humbles et des pauvres.

831Des hommes, en petit nombre mais distingués par la naissance et le savoir, se regroupent autour du cénacle patricien de Marcella : Pammachius, membre de la *gens* Furia, cousin de Marcella et mari de la deuxième fille de Paula, Pauline, ou encore Oceanus, Marcellin, Domnion. « Augustinus, Paulinus und Hieronymus hießen die stadtrömischen Aristokraten in ihren asketischen Zentren in Afrika, Italien und Palästina willkommen », « Augustin, Paulin et Jérôme considéraient les aristocrates de la ville de Rome comme les bienvenus dans leurs centres ascétiques en Afrique, Italie et Palestine » (S. MRATSCHEK, dans J. DESMULLIEZ *et al.* 2010 : 333).

832*Ep.* LVII, 5.

833Trad. pers.

834M. TESTARD souligne l'habileté de la stratégie initiée par Julien et promise à imitation : « tous les persécuteurs de talent depuis lors ont attaqué le christianisme sur ce terrain et les défenseurs de l'Église lorsqu'ils étaient intelligents comprenaient que leur premier devoir était de s'assurer d'une élite intellectuelle et de lui ménager prestige et rayonnement en la consacrant sous une forme ou sous une autre à la grande tâche humaine de l'enseignement » (M. TESTARD, 1969 : 15-16). Parce qu'il connaît de l'intérieur le christianisme, en effet, Julien comprend que le conflit avec le paganisme se situe avant tout sur le plan intellectuel. Convaincu qu'à la racine de la foi chrétienne se trouve une adhésion de l'intelligence à une doctrine, cet empereur éphémère tente, durant son court règne, de décapiter l'Église de son élite pensante en la privant d'abord du prestige de toute fonction intellectuelle, et, par là, de tout rayonnement, et en interdisant l'enseignement aux maîtres chrétiens. Le coup porté par Julien est suivi d'effets à Rome même, où il atteint le rhéteur Marius Victorinus, illustre philosophe

écrit à cette fin, dans le cadre de la rivalité qui oppose adeptes de la religion traditionnelle et fidèles du Christ, un ouvrage regorgeant d'*exempla* destinés à réduire à néant les accusations d'inculture et de stérilité portés à l'encontre de ses coreligionnaires<sup>835</sup>.

Une même soif d'élévation anime les ascètes et les élèves férus d'hébreu du maître Jérôme, ainsi que le suggère en creux une notation de notre auteur relative à l'état d'esprit de sa destinataire Marcella, dont la lettre ne nous est pas parvenue :

*Vellem tibi aliquid et de diapsalmate scribere, quod apud Hebraeos dicitur sela, et de ephod, et de eo quod in cuiusdam Psalmi titulo habetur pro aieleth, et ceteris istiusmodi, nisi et modum epistolici characteris excederem, et tibi auiditatem magis dilatae deberent facere quaestiones.*

Je voudrais t'écrire aussi quelque remarque sur le *diapsalma* - en hébreu *sela* -, sur l'*éfod*, sur ce qu'on a dans le titre d'un certain Psaume pour *aiéleth*, et sur d'autres points de ce genre, si ce n'est que j'excéderais les limites d'une lettre et qu'ajouter les questions devrait accroître ta soif de savoir<sup>836</sup>. (*Ep.* XXVI, 5)

Grâce au contenu de la missive hiéronymienne conditionné par l'accueil qui lui sera réservé, nous parvient un écho de l'ambiance dans laquelle se déroulent alors le travail et la réflexion linguistiques, une ambiance faite de ferveur et d'attente. Jérôme met en effet au service de la communauté constituée sur l'Aventin sa connaissance de l'Écriture et ses lettres retracent l'atmosphère des réunions passées à Rome, au cours desquelles on privilégiait la lecture de l'AT. La *lectio diuina* poursuivie à Bethléem avec Paula et Eustochium, et prolongée par les échanges épistolaires, trahit la même préférence. Cette préférence n'est peut-être pas étrangère au goût prononcé que manifestent Jérôme et ses amis pour les sens cachés. Le texte hébreu, riche de ses exégèses symboliques, fournit en effet une matière de choix pour ces érudits qui tendent à se considérer comme des initiés<sup>837</sup>.

La correspondance que le Stridonien échange avec Marcella ou Paula constitue donc un écho des réunions de Rome, au cours desquelles il guidait ces femmes dans leur lecture des Écritures, et, en particulier, de l'AT en langue originale<sup>838</sup>. Un échange dynamique s'initie alors entre l'épistolier et ses interlocutrices, dans une reconnaissance mutuelle des compétences linguistiques et exégétiques, selon un procédé littéraire qui a notamment pour but de créer un jeu de miroirs entre destinataire et destinataire. Par conséquent, dans le rapport pédagogique qui s'instaure entre élève et professeur, se lit un même goût pour le mot hébreu et une conscience partagée de la qualité du dialogue :

*Verum quia amanter interrogas, et uniuersa quae didici fidis auribus instillanda sunt, ponam et Hebraeorum opinionem ; et ne quid desit curiositati, ipsa Hebraica uerba subnectam.*

Mais, puisque tu m'interroges affectueusement, et que tout mon savoir doit être instillé à tes oreilles confiantes, je vais produire aussi l'opinion des Hébreux ; et de peur de décevoir ta curiosité, j'ajouterai les mots hébreux mêmes<sup>839</sup>. (*Ep.* LXXIII, 5)

---

néo-platonicien converti au christianisme, qui doit néanmoins se résoudre à quitter à sa chaire. La formation du jeune Jérôme s'en ressent, puisqu'il se trouve privé à cette occasion des leçons d'un maître prestigieux, ce qui explique peut-être en partie la distance qu'il garde pendant toute sa carrière avec la philosophie.

835M. TESTARD, 1969 : 55.

836Trad. pers.

837Pour l'intérêt porté au sens des caractères hébraïques, cf. *Ep.* XXX, 2 et 5.

838Il semble toutefois que Marcella soit allée moins loin que Paula ou Eustochium dans l'étude de l'hébreu ; d'ailleurs, son oraison funèbre ne comporte aucune mention à ce sujet (P. LAURENCE, 1996 : 275).

839Trad. pers.



Comme l'atteste l'emploi de l'adjectif verbal d'obligation, la connaissance donne des responsabilités, au premier rang desquelles celle de partager son savoir avec l'autre. C'est donc l'autre, le correspondant, qui donne l'impulsion à la production du discours didactique - et, puisqu'il s'agit de textes sacrés, édifiant<sup>840</sup>. C'est pour cette raison que Jérôme surnomme Marcella son « chef de corvée », comme on l'a vu, du mot qui, dans l'Exode, désigne les contremaîtres égyptiens accablant les Hébreux de travail, et, suivant la réciprocité qui préside à l'échange épistolaire, il renvoie à son tour à la compétence de Marcella ses correspondants romains après son propre départ pour l'Orient<sup>841</sup>. Notons encore que l'insistance mise par Jérôme à signaler l'érudition de ses correspondants suggère aussi, discrètement, sa propre érudition. Un savoir commun rapproche ainsi l'épistolier et ses lecteurs quand est soulevée une question d'interprétation, qui se reflète dans une aptitude partagée à scruter les originaux :

*In centesimo septimo decimo Psalmo, ubi nos legimus : « O Domine, saluum me fac, o Domine, bene prospera ! Benedictus qui uenit in nomine Domini, » in Hebraeo legitur : anna adonai, osianna, anna adonai, aslianna ; baruch abba basem adonai.*

Au Psaume 117, où nous, nous lisons : « Ô Seigneur, sauve-moi, ô Seigneur, prospère bien ! Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ! », on lit dans l'hébreu : *anna adonai, osianna, anna adonai, aslianna ; baruh abba basem adonai*<sup>842</sup>. (Ep. XX, 3)

Les destinataires de Jérôme sont de fait aussi aptes que lui-même à exercer leur esprit critique devant les opinions des différents interprètes du texte sacré, grâce à leur culture personnelle et, notamment, grâce à leurs connaissances en hébreu. Cependant, la position de notre auteur est légèrement dominante parce qu'il sert d'intermédiaire entre la science scripturaire et ses correspondants. Si tous peuvent juger les versions, il semble que l'accès aux *Hebraea uerba* lui soit réservé en propre.

### **2.2.3. L'auto-représentation de Jérôme dans ses lettres : la supériorité de l'expert en langues bibliques**

Sur la lancée de sa comparaison entre la lettre et le dialogue, dont il met en lumière la parenté avec la conversation, Démétrios fait ressortir un autre point commun : les deux types d'écriture sont sous-tendus par un mode d'expression personnel :

Πλείστον δὲ ἐχέτω τὸ ἠθικὸν ἢ ἐπιστολή, ὡσπερ καὶ ὁ διάλογος: σχεδὸν γὰρ εἰκόνα ἕκαστος τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς γράφει τὴν ἐπιστολήν. καὶ ἔστι μὲν καὶ ἐξ ἄλλου λόγου παντὸς ἰδεῖν τὸ ἦθος τοῦ γράφοντος, ἐξ οὐδενὸς δὲ οὕτως, ὡς ἐπιστολῆς.

Car en écrivant une lettre, chacun trace un peu une image de son âme. Et s'il est possible de voir le caractère de celui qui écrit à partir de toutes les autres formes de discours, rien ne le permet mieux que la lettre<sup>843</sup>.

840Cf. Ep. CVIII, 26 qui montre Paula en pleine recherche de l'absolue vérité des Écritures saintes avec l'appui des connaissances de Jérôme.

841Ep. CXXVII, 7. Marcella devient effectivement, par la comparaison intelligente des textes saints, une autorité si reconnue en matière d'exégèse des Écritures qu'elle est fréquemment consultée par des prêtres.

842Trad. pers.

843Ps.-DÉMÉTRIUS, *Περὶ Ἑρμηνείας*, 227.

La forme épistolaire permet d'exposer naturellement un regard particulier sur un thème touchant un domaine précis, la lettre se caractérisant surtout par un ton personnel ; l'épistolier cherche ainsi à marquer le lecteur par son style propre, de manière à rendre le contenu attrayant et accessible, tout en se distinguant de ses prédécesseurs et de ses adversaires. Dans le cas des *Ep.* LVII et CII, le lecteur a ainsi affaire à des œuvres de circonstance, situées précisément dans le temps, l'espace et influencées par l'expérience de l'auteur. Ces caractéristiques rejoignent celles de la forme épistolaire, qui incluent, à côté de l'adresse au correspondant, une date ou, à tout le moins, une allusion aux conditions de rédaction. Dès lors, l'*Ep.* LVII qui se donne à lire comme une réponse bien circonstanciée, nécessairement ciblée et fragmentaire, se distingue des traités littéraires cicéroniens, tels le *De Oratore* ou le *De optimo genere oratorum*, par exemple, en ce qu'elle décline toute prétention didactique, au profit de la visée apologétique. Les écrits antiques relevant du traité, en revanche, appartiennent essentiellement au registre didactique, en ce qu'ils proposent un enseignement ou un partage de connaissances dans un discours structuré. À la différence donc des écrits cicéroniens, qui construisent une démonstration, exposent un système et développent de façon méthodique un sujet ou un ensemble de sujets concernant une matière, la lettre hiéronymienne regroupe des réflexions diverses, traitant son sujet sans prétendre l'épuiser.

En tant que lieu d'expression libre et réceptif à l'empreinte de celui qui rédige, l'écriture épistolaire laisse une part importante à l'élaboration par l'épistolier de son propre portrait écrit, d'où une forte dimension monologale, commune d'ailleurs à toutes les formes de l'écriture de soi. S'il est vrai que la lettre est informée par une multiplicité de paramètres - thèmes, circonstances, destinataires -, d'où son aspect protéiforme, au delà de ces variations, les Anciens repèrent un caractère formel stable : la missive porte toujours l'empreinte, plus ou moins nette, que laisse la personnalité de son auteur. La lettre n'offre pas uniquement l'opportunité de s'entretenir avec le destinataire absent, elle permet, inversement, de conjurer l'absence de son auteur auprès du destinataire, comme l'attestent, en particulier, un grand nombre de passages de la *Correspondance* cicéronienne. C'est ainsi que Quintus écrit, dans une lettre de mai 53 adressée à Cicéron :

*Amo te omnibus equidem de maximis causis, uerum etiam propter hanc uel quod mihi sic ut debuisti nuntiasti. Te totum in litteris uidi.*

J'éprouve de l'amitié pour toi certes pour toutes sortes d'excellentes raisons, mais aussi à cause de ce geste et parce que tu me l'as annoncé comme tu le devais : je t'ai vu tout entier dans ta lettre. (*Fam.* XVI, 16, 2)

Parce qu'il s'exprime à la première personne, l'épistolier donne en effet à lire une certaine image de lui-même. Bien que chaque prise de parole livre une représentation de son auteur, l'effet de réel s'accroît particulièrement dans le cas de la lettre, parce que celle-ci vise la plupart du temps un destinataire familial et aborde souvent, directement ou indirectement, le champ de l'intime<sup>844</sup>. Les études les plus anciennes de l'œuvre hiéronymienne tendent ainsi à lire la *Correspondance* comme la réplique fidèle des états d'âme de l'auteur :

C'est assurément un « saint hors cadre ». Violent, irascible, rancunier, injuste parfois, il eut l'immense mérite de discipliner son tempérament impulsif et de mettre au service de l'Église et de la culture universelle ses dons de travailleur infatigable, de philologue et de traducteur [...]. Il eut en outre le goût de la vie ascétique et contribua à la diffusion de l'idéal monastique. Ses *Lettres* enfin sont l'admirable peinture de son caractère [...]<sup>845</sup>.

<sup>844</sup>Sur l'histoire de ce τόπος, cf. W. G. MÜLLER, 1980 : 138-157.

Nous laisserons ici de côté les éléments qui relèvent de la peinture inconsciente du caractère et nous ne reviendrons pas sur la description du « saint hors cadre »<sup>846</sup>, susceptible, sans demi-mesure dans ses antagonismes<sup>847</sup>, capable d'enthousiasme et de passion. Notre propos n'est pas, par la mise en valeur d'une telle caractéristique de l'écriture épistolaire, d'évaluer la maîtrise de l'auto-représentation livrée par l'auteur dans sa lettre, en d'autres termes de déterminer si l'épistolier prend délibérément à son compte l'expression de soi, et où situer la ligne de partage entre représentation consciente et vérité échappée à l'auteur, partant obliquement révélée. Effectivement, il convient de garder à l'esprit la part très importante dans l'Antiquité de conformation à l'horizon d'attente du lectorat et à des codes littéraires, y compris lorsqu'il s'agit de la monstration des *animi motus*, pourtant perçus, selon nos standards, comme le produit d'une expression spontanée. Notre objectif est plutôt d'interroger le texte à la recherche des intentions de l'auteur afin de mieux cerner la stratégie qu'adopte Jérôme dans « l'art difficile de la manipulation différée », selon l'expression de C. Fry<sup>848</sup>.

D'emblée, un point commun relie l'ensemble des lettres abordant les questions d'hébreu : c'est que le trilinguisme fonde l'autorité de celui qui écrit, et ce quel que soit le statut des mots grecs ou hébreux dans le texte latin. Cependant, le rôle du trilinguisme diffère selon que l'on a affaire à des lettres conçues sous forme de prolongement aux travaux interprétatifs de Jérôme - qu'il s'agisse de traduction ou d'exégèse à proprement parler - ou de développements plus théoriques relatifs à la tâche de traducteur. Dans les premières, l'hébreu est présent en tant qu'objet d'études<sup>849</sup>. Dans les *Ep.* LVII ou CXII, en revanche, il fait office d'illustration incrustée dans un propos plus général :

*Considera gradatim quae ab euangelista sint posita « et tu, Bethlem, terra Iuda » : pro « terra Iuda » in Hebraico habet « Effratha », in Septuaginta « domus Effratha ». [...] Ex quibus uniuersis perspicuum est apostolos et euangelistas in interpretatione ueterum scripturarum sensum quaesisse, non uerba.*

Considère l'un après l'autre les mots que l'Évangéliste a mis : « Et toi, Bethléem, terre de Juda » ; au lieu de « terre de Juda », dans l'hébreu il y a *Effratha* ; dans les LXX « maison d'Effratha ». [...] De tout cela, il ressort avec évidence que les Apôtres et les Évangélistes, quand ils interprétaient les anciennes Écritures, ont cherché le sens, non les mots<sup>850</sup>. (*Ep.* LVII, 8-9)

Dans les deux cas, malgré tout, l'affirmation d'une posture exceptionnelle, à défaut d'être magistrale, celle de l'interprète spécialiste des questions d'hébreu, a pour corollaire le renforcement de la tendance monologale qui se manifeste parfois dans ces lettres. Traditionnellement, parce qu'elle n'est, de fait, que « l'autre moitié du dialogue », qu'elle ne restitue pas l'interlocution complète et directe, la lettre cultive le monologue, en particulier lorsque l'auteur l'utilise comme un miroir, pour s'y livrer à un examen attentif de soi. Le regard réflexif et rétrospectif que Jérôme porte ainsi sur ses travaux, lorsqu'il se défend, par exemple, contre les critiques d'Augustin d'Hippone, permet le renforcement de ses principes d'interprétation à travers leur justification. La figure du traducteur s'esquisse en filigrane sous

845P. PETIT, 1974 : 220.

846P. PETIT, 1974 : 220.

847Il faut néanmoins garder à l'esprit, comme le rappelle B. Jeanjean, que les colères qui se donnent à lire dans les lettres, comme dans l'*Ep.* LXI à Vigilantius, sont façonnées par les lectures de l'épistolier, et au premier chef les lectures bibliques, telles que les Psaumes d'imprécation ou le récit évangélique de la colère du Christ chassant les marchands du Temple (B. JEANJEAN [trad.], 2012 : 14).

848C. FRY, 2010 : XV.

849Cf., par exemple, *Ep.* LXV, 18.

850Trad pers. Cf. aussi CXII, 22.

le regard d'autrui sur le mode de l'apologie lorsqu'il s'agit d'une réponse défensive, ou du portrait en actes lorsqu'il s'agit d'une consultation par lettres. Par conséquent, de même que l'un des principes régissant l'écriture épistolaire est de suggérer la quasi-présence de l'interlocuteur, de même, la forme épistolaire vise également, aux yeux des Anciens, à révéler continûment l'image de l'auteur.

Un dernier type de lettres établit un rapport plus ambigu entre les figures du polyglotte et de ses disciples : ce sont l'*Ep.* XXXIX, qui constitue une *consolatio* à Paula pour la mort de sa fille Blesilla, et l'*Ep.* CVIII, qui contient l'oraison funèbre de cette même Paula. Dans l'une et l'autre l'auteur tend en effet à projeter son auto-représentation idéalisée sur l'image de ses élèves, qui ont la rare caractéristique de lire et de pratiquer l'hébreu<sup>851</sup>. En apparence, Jérôme reprend pourtant ici à son profit la forme de la *consolatio*, selon la catégorisation effectuée par Cicéron dans une lettre d'août 46 adressée à Figulus<sup>852</sup> : le départ entre les différentes catégories de lettres est conditionné, en l'occurrence, par les circonstances de rédaction, puisque l'ami d'Atticus établit une discrimination entre les missives rédigées dans une période favorable, et les missives tristes et mélancoliques, rédigées dans une période d'adversité et dont la raison d'être est de garantir un soutien ou de dispenser une consolation. Jérôme s'inscrit également par ses deux lettres dans la tradition aristocratique de l'éloge funèbre, dont il joue habilement. Conformément à la tradition, le rappel des vertus du défunt sert d'adoucissement à la douleur, si ce n'est que pour notre auteur, la vertu-reine, placée sur le même plan que les nobles origines, n'est autre que l'*eruditio* et que cette *eruditio* est couronnée d'une capacité bien particulière, l'aptitude à assimiler facilement l'hébreu. En réalité, c'est une image de l'épistolier lui-même qui apparaît comme en surimpression, puisque le comparant - explicite dans le cas de Paula, implicite dans celui de Blesilla, qui est rapprochée de l'un des grands modèles, l'Alexandrin Origène - est, finalement, Jérôme en personne. Et même si le τόπος de la dévalorisation de soi est plus que jamais de rigueur dans un tel éloge, où tous les regards doivent converger vers les disparues, il n'en demeure pas moins que tout est organisé de manière à évoquer, au delà, l'image du cercle d'hébraïsants auquel elles appartenaient de leur vivant et dont le Stridonien demeure le pilier le plus en vue. L'oraison funèbre de son élève Paula lui fournit en réalité l'occasion d'amorcer en creux son propre éloge, en particulier au détour d'une remarque biographique relative aux études hébraïques de la défunte :

*Zoth quippe sermo Hebraicus, ut te docente didici, non Mariam matrem Domini, hoc est αὐτήν, sed ipsum, id est : αὐτὸν significat.*

Le vocable hébreu *zot*, je l'ai appris grâce à ton enseignement, ce n'est pas « Marie, mère du Seigneur », c'est-à-dire αὐτή, mais « lui-même », c'est-à-dire αὐτὸς qu'il signifie<sup>853</sup>. (*Ep.* CVIII, 10)

C'est la seule fois dans l'ensemble de la *Correspondance* que se trouve inversée de la sorte la relation de maître à disciple qui relie Jérôme aux membres de son cénacle. En effet, l'enseignement reçu en d'autres circonstances par celui qui dit de lui-même qu'il n'a pas fini son apprentissage, malgré ses cheveux blancs<sup>854</sup>, ce sont les savants hébreux, rencontrés à la dérobee, ou les exégètes grecs, appréhendés à travers leurs écrits, qui le dispensent. Ce souci d'instruction et de transmission, récurrent dans les lettres, recouvre un attachement à sa

851 *Ep.* XXXIX, 1 et CVIII, 26.

852 *Fam.* IV, 13.

853 Trad. pers.

854 *Ep.* LXXXIV, 3.

*persona* de connaisseur méticuleux des Écritures. Notre auteur revendique pleinement son inscription dans la dynamique de transmission des textes saints et son statut privilégié d'interprète lui permet une entrée honorifique dans l'histoire de l'Église. Ici, en se faisant l'élève de Paula, outre le désir de rendre un dernier hommage à la défunte *via* un éloge appuyé, c'est le désir d'immortaliser celle-ci sous les traits d'une *erudita* qui se manifeste ; il forme donc, en dernière analyse, le même vœu pour elle et pour lui. Il souhaite que son élève et collaboratrice entre aussi dans la mémoire collective, d'une part, parce qu'il l'associe au cénacle qui œuvre à ses côtés, dans son monastère, à l'effort d'interprétation des textes scripturaires ; d'autre part, parce qu'il semble considérer que le fait le plus saillant de son « voyage terrestre », celui qui est destiné à survivre dans les esprits, n'est autre que son apport intellectuel dans le champ d'études réservé de la langue hébraïque. Ces lettres, par conséquent, ne constituent pas seulement le miroir d'une partie de la société romaine de l'époque ; Jérôme, comme tout épistolier, se contemple dans sa *Correspondance* et s'efforce de donner de lui-même une image aussi valorisante que crédible.

Le premier point que nous pouvons dégager concerne l'identité de Latin cultivé que revendique à part entière notre auteur, identité si bien défendue et vantée auprès de ses contemporains qu'Augustin d'Hippone dit de lui qu'il a passé sa vie dans l'étude des livres sacrés et qu'il a lu presque tous les ouvrages écrits avant lui sur la doctrine ecclésiastique dans les deux parties du monde<sup>855</sup>. Cette aura, Jérôme la doit, tout d'abord, en partie à sa réputation de travailleur infatigable, réputation qu'il entretient soigneusement lui-même dans ses lettres. Prenons ainsi l'exemple de l'*Ep.* LXIV, dédiée à la défunte Fabiola et qui constitue un traité épistolaire extrêmement détaillé, dans lequel notre auteur va au-delà de la demande et commente, outre la parure du souverain sacrificateur, d'autres aspects de la prêtrise. L'ouvrage se distingue autant par sa créativité allégorique pour expliquer l'importance mystique des habits du prêtre, que par une large exploitation de l'érudition hébraïque<sup>856</sup>. Or, Jérôme affirme que cette lettre a été écrite en très peu de temps :

*Haec ad unam lucubratiunculam, cum iam funis solueretur e litore et nautae crebrius inclamarent, propero sermone dictavi, quae memoria tenere poteram.*

J'ai dicté ces lignes à la hâte et de mémoire en une nuit, alors que l'amarre du navire avait été détachée du rivage et que les marins criaient avec une insistance particulière<sup>857</sup>. (*Ep.* LXIV, 22)

Compte tenu de la longueur du traité - un peu moins de trente pages dans la CUF - et le soin intense qui se manifeste dans son élaboration, l'affirmation selon laquelle il l'a écrite sans application en l'espace de si peu de temps semble, comme le relève A. Cain, pour le moins sujette à caution<sup>858</sup>. La capacité supposée à dicter instantanément une œuvre longue, richement documentée, et stylistiquement impeccable - lettre, commentaire biblique, théologique ou traité - fait partie, toujours selon l'analyse d'A. Cain, des postures préférées de Jérôme. Souvent dans sa *Correspondance* comme ici, l'épistolier associe effectivement le τόπος de la dictée hâtive avec celui de la *lucubratio*. Ce dernier τόπος était en vogue dans la littérature antique bien avant le IV<sup>e</sup> siècle. Les auteurs antérieurs en faisaient essentiellement usage pour illustrer leur diligence personnelle, suivant une conception populaire mettant en scène des hommes au travail la nuit, étudiant à la lumière des lampes, alors que le reste du monde est

855 AUGUSTIN, *Contra Iulianum*, I, 7, 34.

856A. CAIN, 2009 : 171sq.

857 Trad. pers.

858A. CAIN, 2009 : 172-176.

assoupi<sup>859</sup>. Un τόπος similaire est fréquemment invoqué dans les écrits de Jérôme, telle que l'*Ep.* LXIV à Fabiola, afin de présenter l'auteur comme un chercheur infatigable.

En outre, la *Correspondance* présente soigneusement la voix hiéronymienne comme prépondérante, assurant par là une immortalisation de l'épistolier sous les traits d'un arbitre quasiment infaillible. Ses choix et préférences exégétiques s'imposent avec une sorte d'évidence, comme lorsque Jérôme fait pencher la balance en faveur d'Aquila, interprète fidèle de l'hébreu, dans l'*Ep.* XXVIII :

*Nobis nihil horum uidetur, cum Aquila, qui uerborum Hebraeorum diligentissimus explicator est, « sela », hoc est « diapsalma », quod ex samech, lamed, he scribitur, « semper » transtulerit.*

À nous, rien de cela ne semble juste, vu qu'Aquila, très attentif à expliquer les mots hébreux, a traduit *sela*, c'est-à-dire *diapsalma*, qui s'écrit *sameh, lamed, hé*, par « toujours »<sup>860</sup>. (*Ep.* XXVIII, 2)

Dans l'expression *nobis horum uidetur*, l'emploi du *nos* est suggéré par le contexte didactique mais ce pronom personnel n'affirme pas moins la prédominance d'une voix, celle de l'expert, de celui vers qui se tournent tous les regards lorsqu'il est question d'hébreu :

*Quotiescumque de uerbis Hebraicis iurgium est, ego arbiter et litis sequester exposcar.*

Chaque fois qu'il y a une querelle sur les mots hébreux, c'est moi qu'on réclame comme juge et médiateur du débat<sup>861</sup>. (*Ep.* XXIX, 1)

Ce savoir lui permet de s'élever au-dessus de ses pairs, et même de s'élever au-dessus des frontières culturelles. Bien plus, dans l'*Ep.* XXIX, l'élève de Baranina prend ses distances vis-à-vis de l'ensemble des Latins, qui sont pourtant ses pairs, se plaçant de fait, sans ambiguïté possible, au-dessus d'eux en tant qu'initié. L'hébraïsant adopte ici la posture fière de l'Oriental d'adoption retiré à Bethléem ; la connaissance transcende de la sorte les repères traditionnels pour instaurer une nouvelle démarcation entre *eruditi* et *ignorantes* :

*Agnosco errorem paene omnium Latinorum putantium ephod et teraphim quae postea nominantur, de hoc argento quod Micha matri dederat fuisse conflatum.*

Je reconnais l'erreur de presque tous les Latins : à ce qu'ils pensent, l'*éfod* et le *terafim*, nommés ensuite, c'est avec cet argent que Michée avait donné à sa mère qu'ils furent fondus<sup>862</sup>. (*Ep.* XXIX, 3)

Une telle position donne à Jérôme des responsabilités d'ordre moral dans la mesure où il est le garant de l'authenticité du savoir transmis à ses interlocuteurs. C'est ce que suggère le portrait que brosse l'*Ep.* XXXIV du prêtre Héliodore, lequel fait figure de contre-point négatif du bon exégète :

*Nisi quod non eius culpa adscribendum est qui Hebraei sermonis ignarus fuit, Graecarum quoque litterarum quandam aurulam ceperat, sed Heliodori presbyteri, quo ille familiariter usus, ea quae intellegere non poterat quomodo ab Origene essent dicta quaerebat. Qui, quia in hoc Psalmo commentarium Origenis inuenire non potuit, opinionem magis insinuare suam quam inscientiam uoluit confiteri.*

Si ce n'est qu'on ne doit pas lui [Hilaire] en imputer la faute, à lui qui ignorait l'hébreu et n'avait acquis

859Cf. PLUTARQUE, *Bíos Ἀλεξάνδρου*, XLIII ; AMMIEN, XVI, 5, 5 et XXV, 4, 5.

860Trad. pers.

861Trad. pers.

862Trad. pers.

également qu'un soupçon de lettres grecques, mais bien au prêtre Héliodore, son ami intime ; ce qu'il ne pouvait comprendre, la façon dont cela avait été dit par Origène, il le lui demandait. Et Héliodore, faute d'avoir pu trouver sur ce Psaume un commentaire d'Origène, a trouvé bon de suggérer son opinion, plutôt que d'avouer son ignorance<sup>863</sup>. (*Ep.* XXXIV, 3)

Jérôme adresse dans ces lignes un reproche capital à Héliodore : le fait d'avoir déformé les textes. L'épistolier se décrit dès lors en creux comme un personnage conscient de son devoir et son indulgence pour l'*inscientia* d'Hilaire, *inscientia* qui l'oblige à consulter Héliodore, laisse subtilement percevoir sa propre intelligence des textes originaux. Notre auteur suggère d'ailleurs qu'Héliodore aurait été pardonnable s'il avait honnêtement reconnu son ignorance, à l'instar de son ami. En somme, son érudition permet à Jérôme d'exercer une certaine supériorité à la fois sur ses destinataires et sur ses prédécesseurs.

La *Correspondance* offre en conséquence l'image d'un érudit solitaire. Au-delà d'une simple supériorité dans le domaine de la connaissance, c'est bien la solitude du savoir qui est campée par l'épistolier et qui le conduit même à se désolidariser passagèrement de ses correspondants, dont il est pourtant le fédérateur. Ainsi, dans l'*Ep.* XXVII, anticipant la réaction de sa destinataire Marcella, Jérôme met à profit la reconstitution littéraire imposée par la distance pour se présenter dans la posture combative - et quelque peu moqueuse - de l'érudit qui refuse tout compromis au nom de la *ueritas* textuelle. Cette attitude est résolument plus intransigeante que celle de sa correspondante, partisane d'éviter de nouvelles querelles avec ceux qui accusent Jérôme d'altération des Écritures :

*Ad extremum illi gaudeant Gallicis canteriis, nos [...] Zachariae asellus ille delectet.*

Finalement, qu'ils se réjouissent de leur hongres des Galles ; quant à nous, [...] laissons-nous charmer par cet ânon de Zacharie<sup>864</sup>. (*Ep.* XXVII, 3)

Dans le discours différé de la lettre, l'emphase rhétorique trouve sa place, comme en témoigne l'exemple ci-dessus et la mise en œuvre de l'ἥθος se trouve facilitée par la connaissance que l'épistolier a de son destinataire, incarnation du public-cible. Ses correspondants constituent de fait le premier cercle qu'il s'agit de conquérir. Car, s'il a dû s'éloigner du siège pontifical, Jérôme n'a pas pour autant renoncé à être un directeur spirituel et sa *Correspondance* le présente même comme un nouvel apôtre :

*Apparet Mattheum Euangelistam, non ueteris interpretationis auctoritate constrictum, dimisse Hebraicum ueritatem : sed quasi Hebraeum ex Hebraeis, et in lege Domini doctissimum ea gentibus protulisse, quae in Hebraeo legerat.*

Il apparaît que l'évangéliste Matthieu n'a pas, enchaîné par l'autorité d'une interprétation ancienne, abandonné la vérité hébraïque ; mais, comme un Hébreu d'entre les Hébreux, et fort savant dans la Loi du Seigneur, il a présenté aux nations ce qu'il avait lu dans l'hébreu<sup>865</sup>. (*Ep.* CXXI, II)

Le parallèle entre l'évangéliste Matthieu et le *uir trilinguis* ne fait ici aucun doute ; tous deux guident les hommes vers l'*Hebraica ueritas* de la parole révélée, et Jérôme atténue ici par un artifice rhétorique la différence fondamentale qui le distingue de son modèle : si l'Apôtre s'adressait aux *gentes*, aux nations, pour les convertir, notre épistolier est d'abord le directeur spirituel des *gentes*, au sens aristocratique du terme, donc d'une élite, et, qui plus est,

863 Trad. pers.

864 Trad. pers.

865 Trad. pers.

d'une noblesse déjà convertie. Toutefois, c'est sur leur commune science des Écritures hébraïques que Jérôme entend mettre l'accent<sup>866</sup>. L'auteur des *Quaestiones* se présente d'ailleurs comme un *Hebraeus ex Hebraeis*, lui qui n'hésite pas à rectifier les interprétations de l'historien juif Flavius Josèphe dans l'*Ep.* XXXVII, 2-3. Or le mérite de Jérôme n'est pas mince puisqu'ailleurs dans la *Correspondance*, Josèphe est qualifié, comme on l'a vu, de *uir doctissimus Iudaeorum*<sup>867</sup>. Aussi l'épistolier manifeste-t-il une certaine fierté dans l'*Ep.* XXXVII lorsqu'il se compte au nombre des *poster* suffisamment éclairés pour déceler et corriger les erreurs d'un auteur juif éminent. Une fois de plus, il ne s'agit donc pas de vanter la science scripturaire des savants juifs à proprement parler, mais bien de promouvoir la transmission du savoir hébraïque à l'élite chrétienne. L'épistolier accuse d'ailleurs Josèphe de malhonnêteté intellectuelle, puisqu'il n'a pas pris la peine de vérifier ses assertions auprès de juifs plus compétents que lui, reproche qui n'est pas sans rappeler celui adressé au prêtre Héliodore. En somme, Jérôme renvoie ces deux prédécesseurs sans distinction d'origine à leur insuffisance commune, tandis que lui-même fait figure d'expert hébraïsant. Le nouvel Apôtre est donc essentiellement un maître en hébreu. Ses correspondants font fréquemment appel à cette compétence, de sorte que celle-ci se trouve dans bien des cas à la source de l'échange épistolaire. En définitive, les sentiments, les intentions, les attitudes reflétées par les lettres forgent l'image d'un philologue et, de façon plus générale, d'un guide. Le moine trilingue appose au demeurant sa marque distinctive à la forme épistolaire, dans la mesure où ses différentes compétences linguistiques s'articulent les unes aux autres pour constituer un développement original.

### 2.3. Un épistolier trilingue : la relation entre grec et hébreu

Dans ce chapitre, nous nous proposons de déterminer comment l'usage des différentes langues disponibles reflète l'image que l'épistolier donne de l'univers dans lequel il baigne et si l'on peut établir un parallèle entre la hiérarchie des langues utilisées par l'auteur et la tâche d'interprétation scripturaire qu'il s'est fixée. Conformément à la tradition hellénique la plus classique, le grec fait figure de langue naturelle pour fournir des catégories structurantes à des thèmes ressortissant à trois domaines précis : la rhétorique, l'éloquence judiciaire et la philosophie. À ce titre, il sert de moyen d'expression à des remarques concernant l'hébreu. Ces remarques peuvent effectivement se répartir entre les trois plans définis, selon que l'épistolier aborde le texte scripturaire sous un angle littéraire, qu'il passe les concepts abstraits vétérotestamentaires au crible des catégories de pensée issue de la sagesse hellénique, ou qu'il défende sa retraduction dans des pièces authentiquement apologétiques.

---

866 Jérôme croyait que Matthieu avait rédigé son Évangile en langue hébraïque. Avant lui, au II<sup>e</sup> siècle, Papias et Irénée font au demeurant allusion à un écrit sémitique, œuvre des Hébreux et, de fait, selon les spécialistes, il semblerait que, derrière le grec de cet Évangile, il y ait eu une version plus ancienne écrite en araméen judéo-palestinien (cf. F. QUÉRÉ, 1998 : 45).

867 *Ep.* XXIX, 7.



### 2.3.1. Des outils pour l'analyse littéraire et théologique des textes à traduire

Jérôme mobilise avant tout, dans le cadre de ses explications exégétiques, les termes techniques et outils méta-littéraires forgés par la rhétorique. À la terminologie rhétorique grecque, ἐνεργεία<sup>868</sup>, παραφραστικῶς<sup>869</sup>, ἀντίφρασις<sup>870</sup>, οὐ μεταφορικῶς<sup>871</sup>, par exemple, s'ajoutent des notions d'exégèse, comme ἀναγωγὴ<sup>872</sup> ou τροπικῶς<sup>873</sup>. Dans le premier cas, Jérôme fait appel à la langue grecque en tant que langue matricielle de la rhétorique. Il l'utilise pour exprimer les concepts et notions-clefs de sa réflexion autour de la composition et du lexique des Écritures :

*Job, exemplar patientiae, quae non mysteria suo sermone conplectitur ? Prosa incipit, uersu labitur, pedestri sermone finitur ; omnisque dialecticae proponit λήμματα, propositione, adsumptione, confirmatione, conclusione determinat.*

Job, exemple de patience, quels mystères n'embrasse-t-il pas dans son discours ? Il commence par de la prose, passe en vers, et finit sur une conversation ; il pose les λήμματα<sup>874</sup> de toute dialectique, les définit en termes de proposition, d'inférence, de confirmation, de conclusion<sup>875</sup>. (*Ep.* LIII, 8)

Après un mouvement de recul devant le dépouillement stylistique des textes scripturaires, Jérôme repense les écrivains sacrés en orateurs archétypaux, leur prêtant la fixation primordiale des règles de rhétorique. Cette excellence, enracinée dans la primauté, est décrite, rétroactivement, au moyen de la terminologie grecque. Un tel emploi de la langue hellénique va effectivement de pair avec la tâche de retraduction qui occupe notre auteur, avec l'intérêt qu'il porte à la description et à la compréhension détaillée des textes. En conséquence, l'écriture épistolaire est, une fois encore, le reflet du travail en cours ou accompli. Le grec fournit enfin un vocabulaire taxinomique pour classer les différentes formes littéraires représentées dans les textes sacrés. De fait, pour définir la pièce poétique du Cantique des Cantiques, Jérôme emprunte un terme issu des catégories helléniques :

*[Salomon] ecclesiam iungit et Christum sanctarumque nuptiarum dulce canit ἐπιθαλάμιον.*

[Salomon] unit l'Église et le Christ et chante le doux ἐπιθαλάμιον<sup>876</sup> des saintes noces<sup>877</sup>. (*Ep.* LIII, 8)

Langue d'analyse littéraire, le grec permet donc au traducteur d'appréhender et de penser son objet d'étude<sup>878</sup>.

868« Énergie » (*Ep.* LIII, 2).

869« Sur un mode paraphrastique » (*Ep.* LVII, 9).

870« Par antiphrase » (*Ep.* LXXVIII, 35).

871« Métaphoriquement » (*Ep.* CVI, 49).

872« Dans un sens anagogique » (*Ep.* LXXIII, 9). « Par anagogie » (*Ep.* CXX, VIII, 2).

873« Dans un sens tropologique » (*Ep.* LXV, 11).

874« Apports ».

875Trad. pers.

876« Épithalame ». Citation directe d'Origène. Jérôme a effectivement traduit pour Damase l'Homélie sur le Cantique des Cantiques.

877Trad. pers.

878Le procédé s'applique également à la littérature secondaire. On trouve ainsi le terme d'ἐπιτομὴν dans l'*Ep.* XXXIII, 2 et LXX, 5. Pour désigner ses propres travaux exégétiques, Jérôme utilise la taxinomie grecque : *Miseram quaedam τῶν ὑπομνημάτων in prophetas duodecim sancto patri Domnioni, Samuhelem quoque et Malachim, id est quattuor Regum libros ;* « J'avais envoyé certains des mémoires sur les douze petits Prophètes à notre saint père Domnion, également Samuel et Malachim, c'est-à-dire les quatre livres des Rois. » (*Ep.* XLVIII,

Dans le second cas, à un niveau intertextuel, Jérôme marque sa dette à l'égard de l'exégèse grecque, et, en particulier, de la méthode interprétative d'Origène, source qu'il cite sans détour pour les besoins de son interprétation :

*Origenes in tertio uolumine ἐξηγητικῶν epistulae Pauli ad Thessalonicenses prima [...].*

Origène, au troisième rouleau des ἐξηγητικῶν<sup>879</sup> sur la première épître de Paul aux Thessaloniens [...]. (*Ep.* CXIX, 9)

Il est intéressant de relever d'ailleurs que le renvoi référentiel à la réalité même de l'exégèse grecque, se fait au moyen du vocabulaire original, comme pour mieux souligner l'effort de *translatio* à l'œuvre dans les explications fournies par l'auteur des lettres<sup>880</sup>. Une telle précision terminologique sert également à délimiter clairement le champ de cette *translatio*, à établir une distinction entre la partie technique et la partie dogmatique des sources utilisées, distinction ayant pour but, dans le cas d'auteurs controversés comme Origène, de lever les objections portant sur l'usage de ces références :

*Sicut enim interpretationem et ὑπομνήματα Scripturarum Origeni semper adtribui, ita dogmatum constantissime abstuli ueritatem.*

Car, de même que j'ai toujours reconnu l'interprétation et les ὑπομνήματα<sup>881</sup> scripturaires d'Origène, de même je lui ai dénié avec beaucoup de constance la vérité dogmatique<sup>882</sup>. (*Ep.* LXXXII, 7)

L'auteur fait donc un usage parfaitement maîtrisé de ses sources. En outre, comme pour souligner sa connaissance et sa fréquentation personnelles des ouvrages philosophiques et / ou exégétiques issus de la culture hellénisée, Jérôme aime renvoyer à ceux-ci en employant le titre en langue originale : aussi dans sa *Correspondance* figurent des œuvres ressortissant à la culture traditionnelle, comme le *Περὶ ὑγιεινῶν* de Galien<sup>883</sup>, l'*Οἰκονομικὸς* de Xénophon<sup>884</sup>, ou à celle des premiers siècles après J.-C., comme les livres *Περὶ ἀρχῶν*<sup>885</sup>, l'*Εἰσαγωγή* de Porphyre<sup>886</sup>, les *ὑποτυπώσεις* de Clément d'Alexandrie<sup>887</sup> ou le *Περὶ ἀπαθείας* d'Évagrieus du Pont<sup>888</sup>. Dans l'ensemble de notre corpus, en conséquence, nous avons pu relever un certain nombre de termes relevant du domaine de la philosophie. Plus précisément, on relève seize occurrences réparties dans neuf lettres, lesquelles s'étalent entre 380 et 415, soit une proportion assez faible par rapport à l'emploi relativement fréquent de mots et citations grecs

4. Trad. pers.)

879« De ses Exégèses ».

880*Ep.* XXVI, 2.

881« Notes ».

882Trad. pers.

883*Ep.* LIV, 9.

884*Ep.* CVI, 3. Ce syntagme prend rang, dans l'énumération, à côté d'*in* Protagora *Platonis*. L'hétérogénéité des appellations correspond peut-être ici à la plus grande familiarité du latin avec les noms propres grecs, lesquels possèdent une flexion adaptée de la langue originale, qu'avec le vocabulaire technique, comme celui qui relève ici de l'organisation de τοῖκος. - Pour d'autres références d'ouvrages classiques données en langue originale, cf. *Ep.* L, 1 et *Ep.* CXIX, 6.

885*Ep.* LXXXI, 1 ; *Ep.* LXXXIV, 7 et 12 ; *Ep.* LXXXV, 3 et *Ep.* CXXVII, 9.

886*Ep.* L, 1.

887*Ep.* LXX, 4.

888*Ep.* CXXXIII, 3.

dans la correspondance hiéronymienne. Si l'on écarte celles qui sont intégrées à des réflexions purement théologiques<sup>889</sup>, la plupart des occurrences sont relatives à des questions philosophiques soulevées par le NT et consistent en l'analyse des termes grecs originaux<sup>890</sup>. Un seul passage concerne l'interprétation de l'AT :

*Quicquid in priori populo carnaliter factum est, iuxta moralem interpretamur locum, et ad animae nostrae emolumenta conuertimus; in spiritali θεωρία ad sublimiora transimus, terrena dimitimus, de futurorum beatitudine et caelestibus disputamus.*

Tout ce qui, chez le premier Peuple, s'est produit à un niveau charnel, nous l'interprétons sur le plan moral, et nous le tournons au profit de notre âme ; dans la θεωρία de l'esprit<sup>891</sup>, nous allons au delà, vers des régions plus élevées ; quittant le domaine terrestre, nous dissertons de la béatitude à venir et des réalités célestes<sup>892</sup>. (Ep. CXX, XII)

À propos d'un verset extrait de la première Épître aux Thessaloniens, Jérôme entame un développement consacré à la supériorité de la révélation chrétienne sur le légalisme juif. Le débat avec les interprétations hébraïques des textes vétéroutestamentaires est ici réduit à un dépassement du sens historique et à un plaidoyer pour une relecture spirituelle de la Loi, à la lumière des vérités de la religion nouvelle. La contemplation philosophique, ou θεωρία, constitue le but ultime de cette relecture, but vers lequel tendent les efforts de l'interprétation hiéronymienne, bien que la mise en œuvre de ces principes de travail, farouchement hostiles

889 Ep. XV, 3 et 4 ; Ep. LIII, 6 ; Ep. LXIX, 5 ; Ep. LXXIX, 9 ; Ep. CXXXIII, 1 et 9 ; Ep. CXXIV, 7. Il est à noter que Jérôme prend une part non négligeable au processus de séparation de la philosophie et de la théologie, en faisant de la doctrine chrétienne, à la suite de Tertullien, la philosophie la plus aboutie. Cf. Ep. XXX, 1 : *Logica, pro qua nostri θεολογικήν sibi uindicant* ; « La logique, au lieu de laquelle nos auteurs revendiquent pour eux la science θεολογική » (trad. pers.). S'il se permet de convoquer les grands auteurs issus de la religion traditionnelle, c'est au demeurant, suivant sa justification auprès de Magnus, à l'imitation d'un illustre modèle, Paul de Tarse, qui cite Aratos devant les membres de l'Aréopage : *Et apud Athenienses in Martis curia disputans Aratum testem uocat* : « *Ipsius enim et genus sumus* », *quod Graece dicitur* : Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἔσμεν, *et est clausula uersus heroici* ; « Enfin, dissertant à l'Aréopage devant les Athéniens, il invoque le témoignage d'Aratus : “Car nous sommes aussi de sa race”, ce qui se dit en grec : Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἔσμεν et constitue le second hémistiche d'un hexamètre. » (Ep. LXX, 2. Trad. pers.)

890 Ep. LIII, 4 ; Ep. LV, 3 : *Non ait* : « *ut sit pater omnia in omnibus* » *sed* : « *ut Deus* », *quod proprium nomen est Trinitatis, et tam ad Patrem quam ad Filium et Spiritum Sanctum referri potest, ut humanitas subiciatur diuinitati. Humanitatem in hoc loco dicimus non mansuetudinem et clementiam, quam Graeci φιλανθρωπίαν uocant, sed omne hominum genus* ; « L'Apôtre ne dit pas : “pour que le Père soit tout en tous”, mais “pour que Dieu”, car ce nom appartient à la Trinité tout entière, et peut se rapporter aussi bien au père qu'au Fils et au Saint-Esprit, en sorte que la divinité est soumise à la Divinité. Ici nous n'entendons pas « humanité » dans le sens de mansuétude et de douceur, ce que les Grecs appellent philanthropie, mais dans le sens de genre humain tout entier. » Il convient de noter qu'une fois de plus, Jérôme met en évidence la supériorité du grec sur le latin pour exprimer des concepts abstraits. Enfin, les termes grecs sont investis de valeurs nouvelles avec l'apparition de concepts spécifiquement chrétiens, comme le concept de péché. Cf. Ep. CXXXIII, 3 : *Pudeat eos principium et sociorum suorum, qui aiunt, posse hominem sine peccato esse, si uelit, quod Graece dicunt ἀναμάρτητον. Et quia hoc ecclesiarum per Orientem aures ferre non possunt, simulant se, « sine peccato », quidem dicere, sed ἀναμάρτητον dicere non audere ; quasi aliud sit « absque peccato », et aliud ἀναμάρτητον, et non Graecum sermonem, qui apud illos compositus est, duobus uerbis sermo Latinus expresserit. Si « absque peccato » dicis, et ἀναμάρτητον te dicere diffiteris, damna ergo eos qui ἀναμάρτητον praedicant. Sed non facis* ; « Qu'ils aient honte de leurs chefs et de leurs compagnons qui disent que l'homme peut être sans péché, s'il le veut - ce que les Grecs appellent ἀναμάρτητος - et parce que, à travers l'Orient, les oreilles de l'Église ne peuvent le supporter, ils feignent d'employer l'expression latine : *sine peccato*, et ne pas oser dire ἀναμάρτητος, comme si *absque peccato* et ἀναμάρτητος étaient différents, parce que ce qui est en langue grecque un mot composé a été rendu en latin par deux mots distincts. Si tu dis : *absque peccato*, et si tu défends de dire ἀναμάρτητος, alors condamne ceux qui prêchent l' ἀναμάρτητος. Mais tu ne le fais pas. »

891 « Contemplation ».

892 Trad. pers.

au littéralisme, n'aïlle pas sans paradoxe, puisque le Stridonien fait une place de choix à la compréhension et à l'étude mot à mot des textes bibliques.

À côté de ces références, le traducteur mentionne donc aussi les outils issus de la science hellénique d'un usage incontournable pour ses travaux, les *Ἐξαπλοὶ*<sup>893</sup>, ainsi que la version grecque des Écritures qu'il est chargé de réviser et qu'il nomme Κοινή *et Vulgata* ou Λουκιάνειος<sup>894</sup>. Par conséquent, c'est conformément à la dénomination grecque qu'il désigne les différents livres de l'AT et non suivant la terminologie hébraïque : ainsi, dans l'*Ep.* LIII, 8, par exemple, le Pentateuque est cité sous le nom de Πεντάτευχος. Il est notable qu'une telle disposition d'esprit ne se retrouve pas lorsqu'il s'agit de citer les sources rabbiniques, notre auteur se contentant alors d'évoquer évasivement la figure d'autorité d'un *Hebraeus quidam*, garant incontournable d'un savoir géographiquement et temporellement éloigné des cercles de la latinité. Toute la question, discutée depuis longtemps par différents travaux<sup>895</sup>, consiste à déterminer si Jérôme a ou non une connaissance approfondie de la culture rabbinique, ou s'il se contente, compte tenu de la barrière linguistique, de glaner quelques éléments exégétiques oraux auprès de ses informateurs juifs. Il n'en va pas de même pour les sources émanant des milieux hellénisés du judaïsme.

De fait, c'est la langue grecque qui sert de *medium* à l'échange intellectuel instauré avec les informateurs hébreux et ceux-ci, profondément hellénisés, ne conçoivent et ne transmettent leurs éléments et systèmes d'interprétation que coulés dans le moule grec :

*Nonum tetragrammum, quod ἀνεκφώνητον id est ineffabile, putauerunt et his litteris scribitur : iod, he, uau, he.*

Neuvièmement le tétragramme, qu'ils ont estimé ἀνεκφώνητος, c'est-à-dire ineffable, et qui s'écrit avec ces lettres : *yod, hé, vav, hé*<sup>896</sup>. (*Ep.* XXV, 2)

Il n'est jusqu'au nom du mystère divin qui ne trouve son expression dans le grec, langue propre à signifier l'abstraction. Les enseignements rabbiniques eux-mêmes appartiennent à la réalité de la culture hellénique, comme en témoigne la manière dont Jérôme cite ses sources :

*Sed ne uideremur aliquid praeterisse eorum, quas Iudaei uocant δευτερώσεις et in quibus uniuersam scientiam ponunt, nunc breuiter illud adtingimus, quare in Hebraeum sit positum : « Et qui ibit nobis ? ».*

Mais, de peur de paraître passer sous silence quoi que ce soit de ce que les juifs appellent δευτερώσεις<sup>897</sup> et où ils placent la science tout entière, nous abordons à présent brièvement ce point : pourquoi, dans l'hébreu, y a-t-il : « Et qui ira pour nous ? »<sup>898</sup>. (*Ep.* XVIII B., 4 [20])

Ces fameux δευτερώσεις correspondent en réalité à ce que nous nommerions aujourd'hui la Mishna, comme le suggère cet extrait de l'*Ep.* CXXI, X :

*Quantae traditiones Pharisaeorum sint, quas hodie δευτερώσεις uocant, et quam aniles fabulae, reuoluere*

893*Ep.* CVI, 2 et 41.

894*Ep.* CVI, 2 ; *Ep.* CVI, 13 et 57 : *in κοινή*, « dans la version commune ».

895G. BARDY 1934 ; E. F. SUTCLIFFE 1948 ; J. BARR 1966-1967 et 1967 ; B. KEDAR-KOPFSTEIN 1968 ; J. BRAVERMAN 1978 ; P. NAUTIN 1986.

896Trad. pers.

897Littéralement « répétitions ».

898Trad. pers.

*nequeo.*

Combien il y a de traditions pharisiennes, qu'ils appellent de nos jours δευτερώσεις, et combien de contes de vieilles femmes, je ne puis le rappeler<sup>899</sup>.

Ces traditions sont dévalorisées par l'épistolier qui voit dans leur observance scrupuleuse un déplacement sacrilège de l'autorité au détriment de la Parole révélée<sup>900</sup>. Jérôme forge même pour l'occasion une maxime destinée à refléter cette attitude vivement critiquée et à convaincre le lecteur de l'équivalence établie par les Hébreux entre σοφία et respect des enseignements rabbiniques :

*Et si quando certis diebus traditiones suas exponunt, discipulis suis solent dicere : Οἱ σοφοὶ δευτεροῦσιν id est, « sapientes docent traditiones ».*

Et si jamais, certains jours, ils exposent leurs traditions, ils disent d'ordinaire à leurs disciples : Οἱ σοφοὶ δευτεροῦσιν, « Les sages enseignent les traditions »<sup>901</sup>. (*Ep.* CXXI, X)

Jérôme nomme les savants juifs *sapientes*, traduction de l'hébreu חַכְמִים (*hahamim*). Cependant la préférence de l'auteur va aux volumes scripturaires des Hébreux, sources dont il a connaissance et qu'il appréhende par le biais de la culture grecque :

*Volumen Hebraeum replico, quod Paulus φαινόλη iuxta quosdam uocat, et [...] scriptum reperio : [...].*

Je déploie le rouleau des Hébreux, que Paul appelle, d'après certains, φαινόλη, et [...] je trouve écrit : [...] <sup>902</sup>. (*Ep.* XXXVI, 13)

À ce point de notre développement, il convient de relever que le parallélisme entre les formules récurrentes de la *Correspondance quae Graeci appellant*<sup>903</sup> et *quae Iudaei uocant*<sup>904</sup> est purement formel. En conséquence, il appert que Jérôme veut donner, dans ses lettres, l'impression qu'il consulte des sources relevant de chacun des deux contextes culturels auxquels ressortissent les textes bibliques, alors qu'en réalité, l'information philologique se fait essentiellement par l'intermédiaire des milieux hellénisés. À l'instar des *Hebraei* consultés, l'épistolier n'a pas un accès totalement immédiat au pan hébraïque de ses recherches : la médiation des Grecs, au premier rang desquels Origène, est incontournable dans le domaine de l'exégèse, mais aussi dans celui de la traduction.

C'est en effet le grec qui fournit également le vocabulaire adéquat à l'évocation des *realia* spécifiques à la traduction. Comme nous consacrons un chapitre à l'étude des défis de traduction, nous nous contenterons ici du relevé exhaustif des termes. Au fil des lettres apparaissent les notions d'homonymie, ὁμώνυμον<sup>905</sup>, de traduction selon l'ἐτυμολογία<sup>906</sup>, de

899 Trad. pers.

900 *Videntur igitur obseruationes Iudaicae apud inperitos, et uilem plebiculam, imaginem habere rationis, humanaeque sapientiae* ; « Les observances juives paraissent donc, chez les ignorants et la menue plèbe insignifiante, faire figure de raison et de sagesse humaine. » (*Ep.* CXXI, X. Trad. pers.).

901 Trad. pers.

902 Trad. pers.

903 *Et prius quidem ab aedilibus, quos ἄγορανόμους Graeci appellant uendentium cogercebatur rabies* ; « Autrefois, c'était par les édiles, que les Grecs appellent ἄγορανόμους, que la rage des vendeurs était contenue. » (*Ep.* CXXV, 16. Trad. pers.)

904 Cf. exemples *supra*.

905 *Ep.* XXXVII, 2.

génie de la langue ou *ἰδίωμα*<sup>907</sup>, d'*εὐφωμία*<sup>908</sup> et de *κακοφωμία*<sup>909</sup>. Un terme technique particulier, dont la récurrence confine au leitmotiv, mérite cependant une attention spécifique. Dans la lettre LVII à Pammachius, Jérôme s'approprie un adverbe grec, issu du jargon de la rhétorique et dont il limite d'emblée la signification au domaine technique de la traduction : *κακοζήλως*, « avec un zèle [littéraliste] de mauvais aloi ». En effet, on retrouve le terme technique, décliné sous forme nominale dans l'*Ep.* CVI, 17 à Sunnia et Fretela, avec le sens de « zèle de mauvais aloi » appliqué à la traduction *ad uerbum* et Jérôme de dessiner en creux dans ces deux lettres le bon *ζήλος*, celui qui l'anime en l'occurrence, et qui se situe aux antipodes du zèle d'Aquila : la recherche la plus fine du sens, pour une traduction *ad sensum*. Le grec sert une nouvelle fois de moyen d'expression à la polémique. En effet, en introduisant un terme à la fois chargé de sens sur le plan méthodologique et d'une grande efficacité synthétique, il rend son accusation d'autant plus percutante que celle-ci semble s'imposer avec la netteté d'un concept de portée générale et connu de tous. L'épistolier atteint là une précision de critique qu'il ne semblerait pouvoir obtenir dans la langue latine. Ces parti-pris complexes d'interprétation font au demeurant parfois l'objet de véritables plaidoyers par lettres.

### 2.3.2. Défense des études hébraïques et éloquence judiciaire

D'entrée de jeu, dans la veine de l'éloquence judiciaire hellénique, c'est le grec qui fournit à la polémique les catégories structurantes au moyen desquelles Jérôme évoque les critiques accusatrices que lui valent ses travaux, et à propos desquels il tente bien souvent de produire une défense dans ses lettres. Il défend ou attaque également les interprétations et commentaires d'autres auteurs engagés dans des polémiques. C'est ainsi, par exemple, que les termes de *κατηγορία* et d'*ἀπολογία*<sup>910</sup> reviennent à plusieurs reprises dans la *Correspondance*. Pourtant, en ce qui concerne les exégèses fondées sur l'hébreu à proprement parler, les occasions de polémique sont assez rares, du fait de la rareté même des interlocuteurs susceptibles de soutenir le débat, en sorte que nous ne pouvons guère citer qu'une lettre évoquant un tel cas de figure. Encore la polémique est-elle seulement citée sur le mode de

906*Ep.* XXV, 2 et *Ep.* LXIX, 6.

907*Ep.* LVII, 7 et *Ep.* CVI, 3.

908*Ep.* CVI, 3, 29 et 59 et 60.

909*Ep.* CVI, 26.

910*Ep.* LXXXII, 9 et LXXXIV, 10. Cf. aussi *Ep.* XLVIII, 2 : *Itaque quod solum facere potui ἀπολογητικόν ipsius operis tibi προσεφώνησα, quem cum legeris, aut ipse pro nobis ceteris satisfacies aut, si tu quoque narem contraxeris, illam apostoli περικοπήν in qua de uirginitate et nuptiis disputat, aliter disserere compelleris* ; « Tout ce que j'ai pu faire, c'est donc t'adresser une apologie de l'ouvrage lui-même. Quand tu l'auras lue, ou bien tu te porteras caution pour nous auprès des autres, ou bien, si toi aussi tu fronces les narines, alors cette péricope de l'Apôtre où il traite de la virginité et du mariage, tu seras forcé de l'expliquer autrement. » ; *Ep.* XLIX, 13 : *Plura [...] esse genera dicendi, et inter cetera aliud esse γυμναστικῶς scribere, aliud δογματικῶς* ; « Il y a plusieurs styles. Par exemple, une chose est d'écrire en polémiste, une autre d'écrire en philosophe. » ; *Ep.* L, 3 : *Vir eruditus et nobilis [...] Pammachius, cui ego ἀπελογησάμην ut potui, et epistula longiore disserui quo unumquidque sensu dixerim* ; « Le savant et noble Pammachius, auprès de qui j'ai défendu de mon mieux, dans une lettre assez longue, le sens de chacune de mes assertions » ; et *Ep.* CXX, XI, 1 : *Prius ergo quam interroget, soluit ἀνθυποφορά* ; « Avant donc d'interroger, [Paul] résout la contradiction ».

l'irréel du passé : Jérôme a préféré taire son avis devant le grand public et le réserver à un auditoire capable d'en tirer un profit utile, évitant ainsi de tomber dans l'amour de l'ἔγκλημα<sup>911</sup> :

*Fateor uolui dissimulare sententiam, nec me periculoso et φιλεγκλήμονι miscere tractaui.*

J'avoue avoir voulu taire mon opinion et ne pas me mêler à une action dangereuse et φιλεγκλήμονι<sup>912</sup>. (*Ep.* LXXIII, 1)

La discussion, qui porte sur la personne du sacrificateur Melchisédech et sur la signification, en général, de l'épisode vétérotestamentaire de Salem<sup>913</sup>, conduit Jérôme à consulter, outre l'exégèse grecque et les commentaires rabbiniques, le texte en langue originale, qu'il cite *in extenso* en le translittérant<sup>914</sup>. Tirant argument des mots hébreux et les mettant en rapport avec d'autres passages scripturaires chargés de les éclairer, notre auteur s'efforce de déterminer qui, d'Abraham ou de Melchisédech, a versé la dîme de ses biens à l'autre ; un peu plus loin, il réfute l'identification de Salem à Jérusalem.

De même, des discussions similaires existent encore, ponctuellement, dans la *Correspondance*, comme celle qui oppose l'auteur à Augustin d'Hippone sur la question de la nature de l'arbre dont l'ombrage abrite le prophète Jonas. Cependant, ces débats ne prennent pas la dimension de réelles controverses religieuses et partant n'adoptent pas le vocabulaire grec de la polémique pour se définir ; ils ont avant tout vocation à demeurer de savants débats contradictoires entre initiés. C'est ainsi que, quoique opposés sur le statut du texte en langue originale, Jérôme et Augustin ne brisent à aucun moment le lien d'*amicitia* épistolaire qui les unit, ni n'enfreignent les devoirs qui en découlent. En effet, il importe avant tout, en ces temps d'affermissement dogmatique, que les cadres de l'Église montante présentent un front uni et une *unanimitas* exemplaire, notamment par le biais de cet acte de sociabilité et, désormais, de communion fraternelle, que représente l'échange épistolaire.

Enfin, on peut avancer une ultime hypothèse justifiant le recours à la langue grecque au moment de faire entrer les questions d'hébreu dans la culture latine par l'intermédiaire des échanges épistolaires au sein d'un cercle choisi. Puisqu'il s'agit d'introduire un apport issu d'un contexte barbare dans les schèmes de pensée religieux de communautés appartenant au monde romain, le recours au grec peut se comprendre comme un essai de conciliation. Sur les traces des Apôtres, dont il revendique à plusieurs reprises l'imitation, Jérôme réalise à son tour une sorte de fusion en utilisant la langue officielle de la partie orientale de l'Empire. Les notions et références traditionnelles de la langue grecque livrent de la sorte un panel d'arguments et d'outils métalittéraires, aussi familiers qu'extérieurs aux Latins. En les utilisant, l'écrivain peut présenter à son auditoire des réponses aux questions d'hébreu et défendre ses travaux d'une façon intelligible, à défaut d'être consensuelle. Entre les amis ou détracteurs de Jérôme et l'apport culturel issu du retour aux originaux, le grec fait donc également figure d'intermédiaire neutre<sup>915</sup>. La limite de cette neutralité est cependant atteinte avec la remise en question par le *uir trilinguis* de la version scripturaire des LXX, issue du monde hellénique.

911« Accusation ».

912« Chicanière ». Trad. pers.

913Gn 14 : 18, où Melchisédech, souverain sacrificateur et roi de Salem, vient à la rencontre d'Abraham vainqueur de ses ennemis, avec une offrande de pain et de vin.

914*Ep.* LXXIII, 5.

915E. PARMENTIER, dans F. BRIZAY (dir.), 2012 : 31-39.

### 2.3.3. Le grec comme *medium* pour approfondir la compréhension de l'hébreu

À un niveau interne au texte original, le grec est donc clairement perçu comme une étape intermédiaire nécessaire aussi au processus d'élucidation de la langue hébraïque. Certaines équivalences de traductions semblent provenir d'une lecture synoptique des colonnes hexaplaïres, comme celle du mot *éfod* ; l'épistolier lève ainsi le voile pour ses correspondants sur le mot hébreu qui se cache derrière toutes les occurrences de la traduction grecque ἑπωμῖς :

*Sextum est uestimentum, quod hebraica lingua dicitur ephod, Septuaginta ἑπωμίδα, id est « superumerale », appellant, Aquila ἐπένδυμα, hoc est « desuperuestimentum », nos ephod suo ponemus nomine. Et ubicumque in Exodo uel in Leuitico « superumerale » legitur, sciamus apud Hebraeos ephod appellari. Hoc autem esse pontificis uestimentum.*

Le sixième est le vêtement que l'hébreu appelle *éfod*, les LXX ἑπωμίδα, c'est-à-dire « superhuméral », Aquila ἐπένδυμα, c'est-à-dire « vêtement de dessus » ; nous lui donnerons son nom particulier d'*éfod*. Partout où, dans l'Exode ou le Lévitique, on lit « superhuméral », sachons que chez les Hébreux, cela s'appelle *éfod*. Or c'est le vêtement du Souverain Sacrificateur<sup>916</sup>. (*Ep.* LXIV, 15)

En outre, le grec offre également à l'interprète de multiples possibilités de reformulations explicatives grâce à l'extrême plasticité des mots composés. Le *uir trilinguis* lui-même reconnaît au grec une capacité à signifier - *significantius* - parfois supérieure au latin :

*Tricesima secunda mansio [Asion-Gaber] transfertur in « ligna uiri », siue « dolationes hominis », quod significantius Graece dicitur ξυλακισμοὶ ἄνδρός, scribiturque per ain litteram, non, ut Graeci et Latini errant, per gimel.*

La trente-deuxième station [Asion-Gaber] se traduit par « bois de l'homme », ou « sculpture de l'homme », ce que le grec, plus expressif, exprime par ξυλακισμοὶ ἄνδρός ; [son nom] s'écrit avec la lettre *ayin*, et non, selon l'erreur des Grecs et des Latins, avec un *gimel*<sup>917</sup>. (*Ep.* LXXVIII, 34)

Parfois même, le latin ne possède tout simplement pas le vocabulaire approprié à une explicitation du lexique hébraïque :

*Cuius interpretationem Latinus sermo non exprimit.*

La langue latine n'a pas de traduction pour exprimer ce mot<sup>918</sup>. (*Ep.* XX, 3)

Aussi n'est-il pas rare que l'épistolier précise sa pensée en faisant un détour par le *medium* grec ; c'est que l'influence des Ἑξαπλοὶ se fait sentir dans la méthode comparatiste développée dans les lettres, ainsi que notre analyse de la partie I a tenté de le mettre en lumière. Dans la

916Trad. pers. Dans cette lettre à Fabiola, l'équivalence est reprise presque mot à mot d'*Ep.* XXIX, 4, ce qui laisse à penser qu'elle fait partie d'une étude précise à laquelle s'est consacré Jérôme.

917Trad. pers. Cf., de même, à propos du grec, en *Ep.* LXXVIII, 31 : *quod nos uerius arbitramur* ; « ce que nous jugeons *plus exact* » (c'est nous qui soulignons).

918Trad. pers.



lignée du schéma hexaplaire, dont Jérôme ne s'affranchit pas en définitive, tout se passe alors comme si le grec faisait office de passerelle entre les mots du texte original et leur traduction latine, étape indispensable pour préciser la pensée de l'auteur, lors d'une sorte de phase préparatoire à l'interprétation personnelle. Si, dans ce mode opératoire, le latin et le grec paraissent mis sur un pied d'égalité, en réalité, ce parallélisme est factice. Effectivement, ce qui pourrait passer pour une mise en parallèle analogique, une grammaire ou une littérature comparée est en fait l'affirmation de la dépendance du latin par rapport au grec, d'un emprunt aux sources grecques, et cette dépendance concerne à la fois la langue et l'approche grammaticale :

*Noomin, quae nobiscum sonat παρακεκλημένη, quam interpretati possumus « consolatam ».*

Noémi, qui, signifie chez nous παρακεκλημένη, que nous pouvons interpréter par « consolée »<sup>919</sup>. (*Ep.* LIV, 17)

Ailleurs, il emploie, comme on l'a vu, un pronom grec, αὐτός / αὐτή, pour faire comprendre la différence entre ηὶ (zè) et ηὶ τ (zot). Il est tout à fait frappant de voir que, même pour un mot somme toute courant, comme le pronom de rappel *is / ea*, Jérôme utilise un terme grec. Il ne se sert donc pas de la langue grecque uniquement pour donner à son texte le ton didactique du traité de traductologie. Cette langue est bien une deuxième langue d'usage pour lui, comme il le déclare d'ailleurs hautement dans l'*Apologia aduersus libros Rufini*, III, 6 ; aussi l'utilise-t-il à des moments où l'enjeu pédagogique paraît lui imposer un recours comparatiste au grec, analogue à celui que l'on trouve dans le modèle constamment présent des Ἑξαπλοί, ou bien quand la langue latine semble faire défaut. Dans ces conditions, le grec semble perçu comme doté d'une précision analytique supérieure pour appréhender le mot hébreu lors de l'étape préalable à la traduction. Déjà senti comme l'outil d'analyse du discours par excellence dans le cadre de développements théoriques relatifs aux travaux en cours, le grec est de surcroît un intermédiaire indispensable pour éclairer les cas les plus complexes ou établir des distinctions fines entre plusieurs traductions possibles :

*Sed quia ueritati studemus, quid in Hebraeo sit, simpliciter debemus dicere. Pro « nomine » siue « lege » apud eos legitur « thira », quod Aquila interpretatus est φόβον, hoc est « timorem » ; Symmachus et Theodotion νόμον, id est, « legem » putantes « thora », propter litterarum similitudinem iod et uau quae tantum magnitudine distinguuntur.*

Mais, comme nous recherchons la vérité, nous devons dire tout simplement ce qu'il y a en hébreu. Au lieu de « nom » ou de « loi », on lit chez eux *tirah*, qu'Aquila a interprété par φόβον, c'est-à-dire « crainte » ; Symmaque et Théodotion, par « loi », ayant à l'esprit *torah*, à cause de la similitude des lettres *yod* et *vav*, qu'on distingue seulement par la taille<sup>920</sup>. (*Ep.* CVI, 78)

Le grec est ici convoqué pour mettre en lumière la cause d'erreurs relevées dans les interprétations antérieures. Comme cela se produit lors de la consultation d'ouvrages exégétiques, l'interprétation hiéronymienne qui voit le jour à l'occasion de la révision des versions antérieures se fonde donc largement sur celle que véhicule la langue grecque, que ce soit pour l'analyser ou s'en démarquer.

Ce dernier cas de figure est celui qui est le plus largement exploité dans le cadre de l'auto-représentation implicitement à l'œuvre dans la *Correspondance*. La plupart des expressions

919Cf. aussi *Ep.* XXIX, 6 et *Ep.* LXIV, 11.

920Trad. pers.

bibliques relevées par l'épistolier sont effectivement celles dont la traduction diffère selon qu'on se reporte à la Bible hébraïque ou à la version des LXX, comme c'est le cas dans l'*Ep. CVI*. À l'instar de l'auteur des *Ἐξαπλοί*, Jérôme relève pour ses correspondants les ajouts et les omissions du grec<sup>921</sup>. Il dépasse cependant les constatations origéniennes, dont il a pu prendre connaissance à travers l'apposition des obèles et astérisques ; ses bases d'hébreu biblique lui permettent aussi de fournir une palette d'explications plus personnalisées<sup>922</sup>. Jérôme livre également des réflexions plus poussées afin d'expliquer les causes des fautes relevées, à un second niveau, dans les traductions latines alignées sur le grec, justifiant du même coup la nécessité d'une triple compétence linguistique ouvrant à une vision synoptique des différents textes :

*Κοινόμια, non ut Latini interpretati sunt, « musca canina » dicitur per v Graecam litteram ; sed iuxta Hebraicam intellegentiam per δίφθογγον debet scribi οι, ut sit Κοινόμια, id est « omne muscrum genus ».*

*Κοινόμια*, ne signifie pas, comme dans la traduction latine, « mouche des chiens », avec la lettre *upsilon* ; mais, selon l'interprétation hébraïque, on devrait l'écrire avec la diphtongue *οι*, de manière à avoir *Κοινόμια*, « mouche commune »<sup>923</sup>. (*Ep. CVI*, 86)

Réciproquement, et ce de façon significative, les études linguistiques effectuées à partir des textes grecs du NT ne font jamais, appel à l'hébreu, même dans les cas où l'intertexte vétérotestamentaire pourrait justifier la mobilisation de connaissances relevant de la culture hébraïque. Ainsi, lorsqu'il détaille les significations multiples du substantif *Λόγος*, en Jean 1: 1, pourtant traditionnellement mis en parallèle avec les premiers versets de la Genèse, Jérôme n'éclaire guère ses conclusions à l'aide de mots hébreux tirés de ce passage scripturaire et relatifs aux concepts de parole, raison, raisonnement, cause de chacun des êtres, principe d'existence de chaque substance<sup>924</sup>.

À ce point de notre analyse, il convient enfin de souligner qu'un clivage important sépare clairement la posture cicéronienne de la *persona* hiéronymienne. Chez Cicéron, en effet, le bilinguisme fonctionne comme un code communicationnel, assurant une certaine familiarité de ton ou une certaine connivence intellectuelle entre personnages du même milieu, tandis que chez Jérôme, le trilinguisme est au centre du dispositif épistolaire puisqu'il motive une bonne part des échanges, articulés sur l'alternance des *quaestiones* et *responsiones*, et fonde, par là même, l'autorité de celui qui écrit. Notre auteur revendique sans ambiguïté son statut de *uir trilinguis*, un statut dont il tire même un argument contraignant à l'occasion de sa défense face aux accusations portées par Rufin. La dévalorisation de l'adversaire, traditionnelle dans les discours judiciaires, se déplace ici sur le plan intellectuel et, dans l'auto-représentation valorisante mise en évidence par Jérôme apologiste, à côté du programme de formation classique, figure une qualité significativement mise en valeur au terme d'une énumération accumulative, la compétence de trilingue. L'équivalence qui s'établit entre cet ἦθος atypique revendiqué par l'épistolier et des postures d'*eruditus* plus caractéristiques, telles que celles de philosophe et d'orateur, révèle ultimement la fierté du traducteur :

*Ego philosophus, rhetor, grammaticus, dilecticus, Hebraeus, Graecus, Latinus, trilinguis. Hoc modo et tu bilinguis eris, tantam habes Graeci Latini sermonis scientiam, ut et Graeci te Latinum, et Latini te Graecum*

921 *Ep. CVI*, 58.

922 Il souligne ainsi la récurrence des mauvaises identifications de suffixes possessifs dans la version grecque (cf. *Ep. CVI*, 6, 7, 9, 13, 19, 39, 50, 68).

923 Trad. pers.

924 *Ep. LIII*, 4.

*putent.*

Moi, je suis philosophe, rhéteur, grammairien, dialecticien, je connais l'hébreu, le grec, le latin, trilingue que je suis. De la même manière, toi aussi, tu es bilingue : tu as une si grande maîtrise des langues grecque et latine, que les Grecs te prennent pour un Latin, et les Latins pour un Grec<sup>925</sup>.

Dans ces lignes, en effet, Jérôme se présente avant tout sous les traits d'un interprète, voire de l'interprète par excellence, celui qui possède un nombre de langues peu commun, voire indépassable. L'insertion de grec et d'hébreu au cœur des lettres n'est donc pas un simple ornement littéraire, mais fait office de procédé oratoire mis au service d'une parole maîtrisée. Cette parole maîtrisée sert une mise en œuvre efficace des codes communicationnels propres à la délimitation de la communauté épistolaire.

En dernière analyse, Jérôme, dans ses lettres, utilise le trilinguisme à différents niveaux. Sur le plan des informations échangées entre les correspondants, le grec fournit les cadres lexicaux à l'analyse des termes originaux, sous l'angle littéraire et philosophique. Il intervient dans la stratégie de défense de ces travaux, en sorte que, dans la *Correspondance* hiéronymienne, le grec fait bien souvent figure d'outil, l'hébreu d'objet d'études. C'est le grec qui pourvoit également à l'introduction de notions d'exégèse, l'auteur marquant de la sorte sa dette à l'égard de la méthode origénienne. D'Origène, Jérôme reprend, de même, le dispositif hexaplaire, qu'il adapte aux schèmes de la *Correspondance*, afin de mettre en parallèle des expressions bibliques dont la traduction diffère selon qu'on se reporte à la Bible hébraïque ou à la version des LXX. Sur le plan de l'économie générale de la lettre, le trilinguisme contribue à régler les interactions qui sont au cœur du dialogue épistolaire ; il est le moyen d'un discours travaillé mis au service d'une stratégie d'inclusion et d'exclusion d'un cercle polyglotte, partageant les vues intellectuelles de Jérôme. Dans ce cadre, notre auteur aime à appuyer son raisonnement sur des images mythologiques ou des sentences empruntées à la sagesse populaire, ou à insérer dans la phrase latine des mots grecs qu'il forge bien souvent lui-même, pour mettre à l'épreuve la sagacité de ses correspondants et instaurer une connivence culturelle avec eux. Inversement, l'emploi du grec, senti comme une mise à distance, peut encore recouvrir une visée polémique ; le recours à cette langue, qui n'est pas tout à fait étrangère, au moment d'engager les hostilités relève de l'effet oratoire, puisqu'il permet d'introduire de façon voulue et calculée une cassure dont la charge ironique n'en est pas moins perceptible. Au delà, il s'agit d'un véritable choix communicationnel, d'un hiatus dans l'acte de sociabilité que constitue l'écriture d'une lettre, et ce choix a d'autres raisons d'être que le pur ornement littéraire ou le procédé rhétorique. Une telle mise en valeur de l'*eruditio* signe, qui plus est, une particularité que l'on retrouve dans l'ensemble de l'œuvre de Jérôme. Au terme de cette analyse, on peut affirmer que la symétrie entre le grec et l'hébreu dans la *Correspondance* est purement superficielle : le grec est une langue en usage, parlée dans toute la partie orientale de l'Empire, et donc facilement intégrable, par glissements linguistiques, à la trame même du *sermo* épistolaire, tandis que l'hébreu demeure un pur objet d'études, distinct du *sermo* qui l'introduit et enchâssé dans celui-ci comme une rareté offerte à l'admiration ou à la perplexité des destinataires.

Deuxième acquis de ce chapitre, l'aspect ornemental du grec et de l'hébreu serait simple jeu de style si tous les lecteurs de Jérôme connaissaient ces langues. Or, sans revenir sur l'hébreu dont l'usage est, de par sa circonscription au contexte du judaïsme, fortement restreint, il est également vrai qu'à cette époque, dans la partie occidentale de l'Empire, si beaucoup de lettrés

925 JÉRÔME, *Apologia aduersus libros Rufini*, III, 6 (trad. pers.).

arrivent à déchiffrer le grec, tel Augustin, peu sont en revanche capables de le lire aisément, *a fortiori* de le parler. Il est donc un marqueur de niveau culturel, autant que d'initiation à la culture biblique et à l'exégèse. Ainsi donc Pammachius est digne de se voir conférer le titre de *Christi μύστης*, *patriarcharum συμμύστης*, « initié du Christ et co-initié des patriarches »<sup>926</sup>. Le grec, effectivement, en tant que langue de l'exégèse biblique orientale, offre à l'interprète une palette d'outils prêts à la mise en œuvre. Comme chez Cicéron, de fait, l'apparition de mots grecs dans le corps des lettres hiéronymiennes correspond parfois à l'emploi de termes purement techniques. Là encore une connivence culturelle peut se superposer à cet emploi<sup>927</sup>, mais la raison d'être de ce vocabulaire est, avant tout, purement référentielle. Après avoir ainsi cerné les fonctions dévolues, dans la *Correspondance*, au maniement conjoint des *tres linguae*, nous nous proposons à présent de déterminer le rapport qu'entretient cette littérature épistolaire trilingue avec le travail en cours de révision générale des traductions bibliques.

### 3. L'insertion de l'*Hebraica ueritas* dans un argumentaire épistolaire contre la version des LXX

#### 3.1. La définition de l'*Hebraica ueritas* selon la *Correspondance* et ses enjeux

##### 3.1.1. Définition du concept

La traduction en latin de l'AT occupe Jérôme de 391 à 405 après J.-C., et c'est dans cette optique que le *uir trilinguis* forge l'expression de l'*Hebraica ueritas*<sup>928</sup>. Plus précisément, notre auteur révisé et traduit la Bible en trois temps<sup>929</sup>. À la première étape, à Rome, en 384, il se consacre aux Évangiles et au Psautier de la *Vetus Latina*, travail qu'il entreprend à la demande du pape Damase I<sup>er</sup>, dont il est le secrétaire. À la deuxième étape, à Bethléem, de 389 à 392, Jérôme reprend le Psautier, Job, les Livres de Salomon (ie Proverbes, Ecclésiaste et le Cantique des Cantiques) et les Chroniques, à partir de la version Vieille Latine, mais aussi à l'aide des *Ἐξαπλοί* d'Origène. Enfin, à la troisième étape, à Bethléem, de 392 à 405, il s'attache à l'interprétation latine du texte hébreu, traduisant ainsi Samuel, les Rois, les Psaumes, les

926 *Ep.* LXVI, 9. Cet esprit élitiste se retrouve dans d'autres lettres, par exemple celle que Jérôme adresse à son ami Paulin, où l'épistolier s'applique à lui-même, cette fois, l'appellation méliorative de συμμύστης (*Ep.* LVIII, 11).

927 Cf. CICÉRON, *Att.*, IV, 8, où figure le mot σιττύβας, « signet ».

928 Le syntagme en lui-même, formé d'un substantif abstrait féminin déterminé par un adjectif de nationalité, peut faire écho à des formules cicéroniennes telles que *Graeca leuitas* ou *Graeca temeritas*. Il renvoie à une réalité unique, la vérité étant une par nature : l'*Hebraica ueritas* a un caractère absolu, intangible.

929 T. KATO 2013 : 294.

Prophètes et Job en 392<sup>930</sup> ; Esdras et Néhémie en 394 ; les Chroniques en 396 ; les Livres de Salomon et le Pentateuque en 401 ; Josué, Juges, Ruth, Esther, Tobie et Judith en 405. Dans ce contexte, il est généralement convenu que « la conversion » de Jérôme à l'hébreu se produit autour de 390, à savoir à l'époque de la deuxième étape, puisque le Stridonien confronte alors le texte latin et les leçons hexaplaïres. Il traduira lui-même le texte hébreu à la troisième étape<sup>931</sup>. Toutefois, A. Kamesar fait utilement remarquer que Jérôme se tourne en réalité vers l'hébreu lors de son séjour à Rome (c. 382-85), ce qui correspond à la première étape de ses travaux<sup>932</sup>. Or, effectivement, il est à noter que, dans ses lettres de l'époque romaine, Jérôme manifeste déjà de l'intérêt pour le texte hébreu. À la suite d'A. Kamesar, T. Kato en veut pour preuve, de son côté, l'usage constant que fait l'épistolier de la citation du texte original<sup>933</sup>. C'est dans l'*Ep. XX*, 2, rédigée en 383, que l'auteur écrit pour la première fois que la version de certains passages vétérotestamentaires donnée par les évangélistes s'accorderait non avec celle des LXX, mais avec le texte hébreu :

*Restat ergo ut, omissis opinionum riuulis, ad ipsum fontem unde ab euangelistis sumptum est, recurramus. [...] ex Hebraeis codicibus ueritas exprimenda est.*

Reste donc que, une fois laissé de côté les ruisseaux des opinions, nous recourons à la source même d'où l'ont puisé les évangélistes. [...] C'est des livres hébreux qu'on doit tirer la vérité<sup>934</sup>. (*Ep. XX*, 1-2).

On peut ainsi être fondé à penser que c'est la prise de conscience de telles difficultés qui aurait contribué à imposer l'importance du texte hébreu à l'esprit de Jérôme, exégète du NT. En conséquence, il serait quelque peu forcé de considérer que la préférence du *uir trilinguis* pour l'hébreu lui vienne soudainement lors de la deuxième étape de son travail de retraduction scripturaire, comme cela est pourtant fréquemment admis. À l'appui de cette mise au point, nous pouvons souligner que Jérôme présente déjà, à cette date, dans sa *Correspondance*, l'original hébraïque comme doté d'une plus grande valeur ; la *ueritas* même, affirme l'auteur, ne saurait aucunement jaillir d'une autre source. C'est dans l'*Ep. XX* qu'apparaît le mot *ueritas*, « vérité », premier avatar de l'expression *Hebraica ueritas*, qui deviendra une sorte de marque de fabrique de l'œuvre hiéronymienne et sera utilisée pour exprimer une attitude bien précise envers le texte hébreu : si Jérôme a décidé d'étudier l'hébreu, ce n'est pas à d'autre fin que de rechercher le vrai sens de la Bible, lequel ne se dévoile qu'à travers la langue d'origine. La première apparition de l'expression en tant que telle se situe dans la préface des *Quaestiones*, écrites en 390-391<sup>935</sup>, ce qui explique que l'on ait longtemps considéré la « conversion » effective de notre auteur à l'hébreu comme datant de la période de 389-392. Cependant, comme on peut le voir dans l'*Ep. XX*, 2, une formule comparable apparaît, ce qui prouve que l'expression et sa signification bien précise peuvent se trouver dans des œuvres antérieures à 390<sup>936</sup>.

Le terme de « vérité », qui est employé dans l'*Ep. XX*, est un terme fort, renvoyant directement à la *ueritas* révélée par Dieu à Moïse et aux prophètes. Dans le judaïsme, la vérité, אמת (*émét*), représente une valeur éthique suprême, tant pour l'individu que pour la

930L'ordre précis de ces premières traductions donne matière à débats (cf. P. JAY, 1982 : 208), même si, dans le cadre de notre propos, nous n'approfondissons pas cet aspect de la question.

931T. KATO 2013 : 294.

932A. KAMESAR 1993 : 41-58.

933A. KAMESAR 1993 : 41-58 et T. KATO 2013 : 294.

934Trad. pers.

935A. KAMESAR 1993 : 42-49.

936A. KAMESAR 1993 : 42-49.

collectivité<sup>937</sup>. Les rabbins enseignent que « l'existence du monde repose sur trois choses : la vérité, la justice et la paix »<sup>938</sup>, dans l'idée que, lorsque règne la vérité, la justice en découle nécessairement, puis la paix, sentie comme le plus grand bienfait pour une société. Un commentaire moderne sur le mot hébreu אמת (*émét*) véhicule une idée semblable :

Le mot contient la première lettre, celle du milieu et celle de la fin de l'alphabet hébraïque<sup>939</sup>.

Ainsi, dans le judaïsme, toutes les valeurs personnelles et sociales se fondent sur la vérité. Dans l'éthique juive, la vérité est étroitement liée à d'autres valeurs humaines supérieures : bien que la vérité relève du domaine de Dieu seul, elle n'en offre pas moins à l'homme le chemin de l'imitation divine. Chez Jérôme, de même, la *ueritas* est un absolu transcendant et intangible, extérieur et supérieur au traducteur, lequel n'est appelé, ultimement, qu'à être un réceptacle et un simple maillon dans la chaîne de transmission sacrée.

### 3.1.2. *Veritas du texte inspiré vs faillibilité du texte traduit : la version des LXX en question*

Tirant les implications de la pétition de principes de l'*Ep.* XX, 2, l'auteur édicte d'ailleurs, par la suite, les règles qui doivent circonscrire sa tâche d'exégèse et de retraduction des textes bibliques :

*Ipsa Hebraea uerba ponenda sunt et omnium interpretum opinio dirigenda, quo facilius quid super hoc sentiendum sit ex retractatione cunctorum ipse sibi lector inueniat.*

Il faut produire les mots hébreux eux-mêmes, et classer les avis de tous les interprètes, de sorte que l'opinion à avoir là-dessus, le lecteur la trouve plus facilement par et pour lui-même en repassant l'ensemble<sup>940</sup>. (*Ep.* XX, 2)

La démarche héronymienne repose donc sur la prémisse implicite qui postule la supériorité inconditionnelle des *uerba* originaux sur tous les *interpretes*. Le Verbe divin cristallise par suite à lui seul l'entière autorité ; il est sa seule référence et les interprètes ne peuvent opposer qu'une fragile *opinio* à cette *ueritas* qui ne tire sa force et sa prégnance que d'elle-même - *ipsa uerba*. De surcroît, la totalisation - *omnium* - exclut les plus autorisés et les plus révérents d'entre les traducteurs, au premier rang desquels les LXX. Dans ces conditions, à côté de son acception sacralisante, le terme de *ueritas* comporte donc une nette acception linguistique, indissociable du premier degré de signification ; cette autre dimension incontournable est clairement revendiquée dans l'*Ep.* CVI, 2, plus tardive, qui décline le concept en *Graeca* et *Hebraica ueritas*. L'idée défendue par le philologue est que la traduction masque des significations originales, qui échappent en conséquence totalement à un lecteur peu averti. C'est que derrière un terme latin des versions néotestamentaires usuelles, il faut restituer, en réalité, une ou des acceptions appartenant à un vocable grec ; de même, un mot grec des LXX, et éventuellement du NT, est intrinsèquement gouverné par un concept hébreu. L'audace était en fait plus grande de retourner à l'*Hebraica ueritas* qu'à la

937G. WIGODER et S.-A. GOLDBERG (dir.), 1996 : 1042-1043.

938Avot 1, 18.

939G. WIGODER et S.-A. GOLDBERG (dir.), 1996 : 1042-1043.

940Trad. pers.

*Graeca ueritas*, car si la seconde est renfermée dans un texte accessible à la plupart sur le plan linguistique et relativement peu éloigné dans le temps quant à la rédaction, la première ne pouvait se trouver que dans des originaux rédigés dans une langue « barbare », qui plus est, rattachés à une tradition religieuse antagoniste ; et, condition la plus osée, appliquer ce programme revenait à contourner l'intermédiaire reconnu et consacré par la tradition que constituait la version des LXX. Un tel parti-pris méthodologique ne tarde pas à susciter des détracteurs à Jérôme, qui doit défendre son entreprise dans le texte liminaire accompagnant sa traduction des premiers livres bibliques, la *Praefatio in Pentateuchum*, datant d'environ 398 ap. J.-C. et dont le ton est ouvertement polémique<sup>941</sup>.

Dans ce texte, par un habile renversement de perspectives, ce sont les auteurs de la version alexandrine qui tendent à être relégués dans la sphère de la fiction, voire de la contre-vérité, comme nous nous proposons de le démontrer. À cette fin, partons du passage de la Préface où l'auteur rappelle le contexte alexandrin de production de la version des LXX, par l'intermédiaire d'une allusion à Ptolémée Philadelphie :

[...] *Dum aut illuscere facit quae minus ante fuerant, aut superflua quaeque iugulat, et confodit : maximeque quae euangelistarum et apostolorum auctoritas promulgauit : in quibus muta de Veteri Testamento legimus, quae in nostris codicibus non habentur [...] Interrogemus ergo eos, ubi haec scripta sint : et cum dicere non potuerint, de libris Hebraicis proferamus. [...] Causas erroris non est meum exponere. Iudaei prudenti factum dicunt esse consilio, ne Ptolemaeus unius dei cultor, etiam apud Hebraeos duplicem diuinitatem deprehenderet, quos maximi idcirco faciebat, quia in Platonis dogma cadere uidebantur. Denique ubicumque sacratum aliquid Scriptura testatur de patre et Filio et Spiritu Sancto, aut aliter interpretati sunt aut omnino tacuerunt, ut et regi satisfacerent et arcumum fidei non uulgarent.*

[...] Il [Origène] a fait briller ce qui manquait auparavant ; et, ce qui était superflu, il l'a anéanti et transpercé, en particulier dans les écrits publiés par l'autorité des Évangélistes et des Apôtres, écrits dans lesquels nous avons lu beaucoup de citations tirées de l'Ancien Testament qui font défaut dans nos exemplaires. [...] Demandons, dans ce cas, à nos contradicteurs où se trouvent ces citations ; et, quand ils se seront révélés incapables de le dire, à nous de leur présenter les références tirées des livres hébreux. [...] Il ne m'appartient pas d'exposer les causes de l'erreur. Selon les juifs, elle a été sagement commise dans l'intention d'éviter que Ptolémée, adorateur d'un Dieu unique, ne surprît l'existence d'une divinité double jusque chez les Hébreux. Il faisait le plus grand cas des Hébreux parce qu'ils semblaient en accord avec la doctrine de Platon<sup>942</sup>. En outre, partout où l'Écriture témoigne de quelque vérité sacrée concernant le Père, le Fils et le Saint-Esprit, soit ils ont fourni une autre interprétation, soit ils ont gardé un silence absolu, afin de donner satisfaction au roi et de ne pas divulguer le mystère de la foi<sup>943</sup>.

Dans ces lignes, le *uir trilinguis* renvoie irrévocablement à un passé révolu cette période hellénistique où l'on cherchait l'accord avec le *Platonis dogma* au détriment des *sacrata* concernant les trois Personnes de la Trinité. Il faut sans doute voir là une trace de son dédain pour la philosophie, attitude qui caractérise en propre notre auteur au sein de la mouvance exégétique du IV<sup>e</sup> siècle. Ce dédain, s'il n'est jamais ouvertement revendiqué, apparaît pourtant clairement dans les faits. Bien qu'il ait lu les écrits philosophiques d'Aristote, de Porphyre, de Pythagore, de Platon et d'Empédocle si l'on en croit sa *Correspondance*<sup>944</sup>, le moine de Bethléem manifeste peu de goût, sa vie durant, pour les grands problèmes philosophiques, comme en témoigne un passage du *De Viris*, où l'auteur qualifie d'*obscurus*

941J. A. Loader voit dans toutes les préfaces de Jérôme en général une défense apologétique et parfois aussi franchement polémique de sa conception de la « vérité hébraïque » (J. A. LOADER 2008 : 228-229).

942Autre leçon : *Quod maxime idcirco faciebant, quia in Platonis dogma cadere uidebatur*, « ils faisaient le plus grand cas de cette unicité parce qu'elle semblait coïncider avec la doctrine de Platon » (trad. pers.).

943Trad. pers.

944*Ep.* LXXXIV, 6.

les ouvrages de controverse écrits par Marius Victorinus, grand conciliateur de la philosophie néoplatonicienne et de la foi catholique<sup>945</sup>. On peut spéculer sur la solidité des connaissances philosophiques de Jérôme ; le fait est que son attitude de relative indifférence pose le problème fondamental des rapports complexes et parfois conflictuels qui s'instaurent dans la *Praefatio in Pentateuchum* entre philosophie et philologie, dans la mesure où ce texte liminaire place discrètement sur le même plan influence platonicienne et traduction caduque de l'AT. Et Jérôme de prendre ses distances vis-à-vis des soixante-dix traducteurs, au point de les renvoyer résolument à l'univers de la légende :

*Et nescio quid quis primus auctor septuaginta cellulas Alexandriae mendacio suo extruxerit, quibus diuisi eadem scriptitarint, cum Arithus eiusdem Ptolemaei ὑπερασπιστῆς et multo post tempore Iosephus nihil tale rettulerint, sed in una basilica congragatos contulisse scribant, non prophetasse.*

Et je ne sais quel auteur a le premier édifié le mensonge des soixante-dix cellules d'Alexandrie, où les traducteurs, quoique séparés, auraient écrit la même version, alors qu'Aristée, garde du corps de ce même Ptolémée, et Josèphe, beaucoup plus tard, n'ont rien rapporté de tel. Au contraire, selon ces deux sources, réunis dans une même basilique, les interprètes n'ont fait que débattre et non prophétiser<sup>946</sup>.

Comme le note A.-I. Bouton-Toublic, pour mieux disqualifier la traduction des LXX, Jérôme « lui assigne un cadre historique et spatial précis », transformant son élaboration en événement à l'état pur, événement « qui a eu ses témoins et ses historiens »<sup>947</sup>. Il est hautement significatif, ajouterons-nous, que, dans sa Préface, Jérôme oppose à la vénération dont fait l'objet la traditionnelle version des LXX le témoignage historique de deux sources, Aristée, spectateur de la vie de Ptolémée, et Flavius Josèphe, historiographe juif. Ce dernier en particulier, de par son statut d'historien, se trouve finalement dans une situation analogue à celle de notre auteur, traducteur hébraïsant qui situe le texte des LXX sur l'axe du temps et le ramène à une interprétation parmi d'autres. Avec Josèphe, Jérôme convoque les juifs comme témoins du contenu et de l'histoire des textes scripturaires. À ses yeux, ils bénéficient de l'autorité la plus sûre qui soit, celle du vécu<sup>948</sup>. Face à une telle autorité et sous l'effet de la charge polémique, les LXX perdent, pour leur part, de leur réalité et, du même coup de leur crédibilité - *mendacium*. Ne restent que des traducteurs faillibles qui ont pu commettre des erreurs, comme celle d'infléchir le contenu des textes scripturaires dans le sens d'un compromis judéo-platonicien<sup>949</sup>. L'attaque est osée qui remet en question jusqu'à l'inspiration de l'illustre version grecque. Aussi Jérôme, interprète lui-même susceptible de se tromper, doit-il défendre âprement sa propre légitimité au nom du recul historique, et justifier - c'est d'ailleurs tout l'objet de la Préface - les diverses atteintes qu'il se permet de porter par ses traductions à l'autorité des LXX :

*Quod ut auderem, Origenis me studium prouocauit, qui editioni antiquae translationem Theodotionis miscuit, asterisco et obelo, id est, stella et ueru opus omne distinguens [...] ; ut est illud : « Ex Aegypto uocauit filium meum » (Mt 2 : 15) ; et : « Quoniam Nazaraeus uocabitur » (Mt 2 : 23) ; et : « Videbunt in quem compunxerunt » (Jn 19 : 37) ; et : « Flumina de uentre eius fluent aquae uiuae » (Jn 7 : 38) ; et : « Quae nec*

945 *De Viris illustribus*, I, 101.

946 Trad. pers.

947 A.-I. BOUTON-TOUBLIC, 2005 : 190.

948 Cf. *Praefatio in Pentateuchum* : *Illi interpretati sunt ante aduentum Christi et quod nesciebant dubiis protulere sententiis, non post passionem et resurrectionem eius non tam prophetiam quam historiam scribimus ; « Les LXX ont écrit leur traduction avant la venue du Christ et, ce qu'ils ne connaissaient pas, ils l'ont exposé de manière ambiguë. Nous qui venons après sa passion et sa résurrection, nous écrivons moins une prophétie que de l'histoire. » (Trad. pers.)*

949 On peut penser que l'auteur vise, dans ces lignes, la philosophie traditionnelle dans son ensemble et non le seul platonisme.



*oculus uidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis ascenderunt, quae preparauit Deus diligentibus se » (1 Cor 2 : 9), et multa alia quae proprium σύνταγμα desiderant. Interrogemus ergo eos, ubi haec scripta sint : et cum dicere non potuerint, de libris Hebraicis proferamus.*

Et l'audace de le faire m'a été inspirée par le zèle d'Origène, lequel, à l'édition ancienne a mêlé la traduction de Théodotion, en signalant tout changement par l'astérisque et l'obèle - en forme d'étoile et de broche. [...] Ainsi : « J'ai appelé mon fils hors d'Égypte » (Mt 2 : 15) ; et : « Car il sera appelé Nazaréen » (Mt 2 : 23) ; et : « Ils verront qui ils ont percé » (Jn 19 : 37) ; et : « Des fleuves d'eau vive couleront de son sein » (Jn 7 : 38) ; et : « Ce que l'œil n'a, pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu et qui n'est pas monté au cœur de l'homme, des choses que Dieu a préparées d'avance pour ceux qui l'honorent » (1 Cor 2 : 9), et beaucoup d'autres qui requièrent leur propre développement. Demandons donc à nos contradicteurs où se trouvent ces citations ; et, quand ils se seront révélés incapables de le dire, à nous de leur présenter les références tirées des livres hébreux<sup>950</sup>.

Cette remise en question vise au premier chef, comme on le voit, les citations néotestamentaires de l'AT dont il est impossible de localiser la source dans la leçon des LXX.

### **3.1.3. Hébreu et citations néotestamentaires de la Bible juive vs version des LXX**

Dans le cadre de l'ambitieux programme que se fixe Jérôme, T. Kato s'attache à examiner la compréhension qu'a notre auteur des citations de l'AT dans le NT, puisque lorsque des passages de l'AT sont cités dans le NT, la formulation de certains diffèrent de ceux de la version grecque, l'AT des chrétiens de l'Antiquité. La cause en serait, suivant Jérôme, que la source de ces passages n'est pas la version des LXX, mais le texte original hébreu. Selon lui, chaque fois que les évangélistes et Paul citent des passages de l'AT, ils choisissent systématiquement le texte hébreu et le traduisent en grec. Si cette affirmation est correcte et fondée sur une connaissance précise de l'hébreu, l'originalité de l'exégèse de Jérôme ainsi que sa compétence en hébreu sont susceptibles d'être confirmées. En conséquence, T. Kato soumet à l'analyse plusieurs textes, en particulier l'*Ep. LVII*, le fameux *Liber de optimo genere interpretandi*. Dans ces lignes, Jérôme fournit des exemples indiquant que la source des citations n'est pas la version des LXX, mais le texte hébreu<sup>951</sup>. Pourtant, Jérôme ne formule pas directement un état des différences entre le texte des LXX et le texte hébreu ; c'est bien plutôt le désaccord entre la traduction des LXX et la citation évangélique, puis l'accord entre la citation et le texte hébreu qu'il pointe tout d'abord ; ce n'est donc que par un système d'implications que se dégage finalement un désaccord entre le texte des LXX et le texte hébreu. Concrètement, cette considération a pour corollaire qu'il faut considérer qu'à l'origine des études hébraïques de Jérôme, il y a un litige entre trois éléments de corpus : la version des LXX, l'hébreu et les citations vétérotestamentaires incluses dans les Évangiles.

La *Correspondance* contient des lignes comparables à celles de la *Praefatio in Pentateuchum*, par exemple lorsque Jérôme se voit demander par ses pairs, notamment Augustin d'Hippone, de justifier ses parti pris méthodologiques<sup>952</sup>, ou quand il s'agit pour l'épistolier de plaider sa cause dans une affaire interne à l'Église, tandis que l'une de ses

950 Trad. pers.

951 T. KATO, 2003 : 289-292.

952 Cf., par exemple, *Ep. CXII*, 19.

traductions, suspecte de partialité, exacerbe les passions<sup>953</sup> ; il s'abrite alors, pour sa défense, derrière l'exemple inattaquable de l'évangéliste, qui aurait montré la voie à suivre en glosant légèrement l'injonction *Talitha koumi*. L'intérêt du rapprochement entre les deux justifications *pro domo* nous paraît patent, dans la mesure où une fois encore une ligne de fracture semble se dessiner entre hébreu, LXX et citation vétérotestamentaire. Dans l'*Ep.* LVII, 7 à 9, plus précisément, Jérôme distingue trois cas possibles en fonction des rapprochements et des divergences relevées entre les trois versions. Comme il ressort de l'analyse menée par T. Kato, Jérôme adopte en réalité une attitude différente selon que c'est la version des LXX qui s'écarte du texte hébreu ou la citation<sup>954</sup> : alors que dans le premier cas, il exige une stricte conformité de rédaction entre le texte traduit et l'original hébraïque, dans le second cas, il estime que le texte hébreu et la citation peuvent avoir le même sens, même si leurs formulations sont différentes. De surcroît, nous semble-t-il, la position personnelle du traducteur hiéronymien se situe à un point apparemment indéfini, mais en réalité bien ancré et affermi ; car Jérôme suggère que son cas est comparable à celui de l'*Euangelista*, et que, dans la lignée de celui-ci, lui-même délivre une version équivalente qualitativement au texte-source. Ce positionnement personnel déséquilibre un peu plus la balance en faveur de l'hébreu et de la citation, et ce au détriment de la version des LXX.

En vertu du principe énoncé dans la *Praefatio in Pentateuchum*, que « nous traduisons mieux ce que nous comprenons mieux », *quod melius intellegimus, melius et proferimus*, c'est donc des évangélistes et de Paul que Jérôme attend la meilleure interprétation. C'est que, suivant la thématique christologique qui s'impose dans la Préface, le préalable à toute démarche se résume à la résolution d'une question simple mais cruciale, à savoir déterminer quelle version scripturaire détient la fiabilité. Or, dans l'optique qui est celle de Jérôme, c'est-à-dire lire l'AT avec l'œil d'un chrétien, cela revient à déterminer laquelle d'entre ces traductions annonce l'avènement du Christ avec le plus de transparence. Plus précisément, sa principale préoccupation étant de chercher des traces « historiques » du Christ dans le texte saint qui raconte l'histoire d'Israël, son principal reproche aux LXX concerne les lacunes de leur traduction. Il y manque en particulier, selon notre auteur, des passages prophétiques extrêmement précieux pour qui entreprend une approche christologique des textes saints<sup>955</sup>. De même, Jérôme cite dans sa *Correspondance* un certain nombre de références absentes des traductions traditionnelles - toutes forgées sur la version des LXX -, alors même que les Évangélistes et les Apôtres les font figurer dans le NT :

*Nam quomodo illud neque in Graecis neque in Latinis codicibus possumus inuenire : « ut conpleretur id quod dictum est per prophetas : Quoniam Nazaraeus uocabitur » (Mt 2 : 23), et illud : « Ex Aegypto uocauit filium meum » (Mt 2 : 15), ita et nunc ex Hebraeis codicibus ueritas exprimenda est.*

Ce texte-là, ce n'est pas dans les exemplaires grecs, ni dans les latins, que nous pouvons le trouver : « Pour que fût accompli ce qui avait été dit par les prophètes : “Car il sera appelé Nazaréen” » ; ni ce texte-là : « Hors d'Égypte, j'ai appelé mon fils » ; de même, ici aussi, c'est des exemplaires hébreux qu'il faut extraire la vérité<sup>956</sup>.

<sup>953</sup>*Ep.* LVII, 7. Cf. n. 60, p. 28 pour la querelle opposant les évêques Jean de Jérusalem et Épiphane de Salamine.

<sup>954</sup>T. KATO 2013 : 294.

<sup>955</sup>Comme l'analysent J.-M. Auwers et W. Gallas, « tandis que l'exégèse moderne vise d'abord à appliquer une méthode - qu'elle soit historico-critique, structurale, narrative ou autre -, afin d'accéder avec une certaine objectivité à des caractéristiques bien déterminées du texte, l'exégèse patristique vise essentiellement à dire Dieu et soumet les méthodes disponibles à cette seule fin. Elle est à proprement parler une théologie, un discours sur Dieu ». Par conséquent, l'exégèse des Pères est « moins une application de méthodes qu'un exercice spirituel de recherche de Dieu » (J.-M. AUWERS ; W. GALLAS, 2005 : 27).

<sup>956</sup>Trad. pers.

(*Ep. XX*, 2)

Dans cet extrait, Jérôme indique que Matthieu 2 : 23, citation d'Isaïe 11 : 1, et Matthieu 2 : 15, citation d'Osée 11 : 1 sont reproduites non à partir du texte des LXX, mais du texte hébreu. Il en résulte que concernant Matthieu 2 : 23, un rapprochement profitable peut être effectué entre l'*Ep. XX* et le *Commentarius in Isaiam Prophetam*, IV, 11, 1. Selon le commentaire, de fait, la source de la citation ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται ; « Il sera appelé Nazaréen », réside en Isaïe 11 : 1 :

וְנִצָּן חָטָר מִמְּזוּעַ יִשְׂרָאֵל מִשְׁרָשְׁתּוֹ יִפְרֹחַ

Un rejeton sortira de la souche de Jessé, et un surgeon poussera de ses racines.

... Ce qui diffère légèrement de la leçon fournie par les LXX :

Καὶ ἐξελεύσεται ῥάβδος ἐκ τῆς ῥίζης Ιεσσαί, καὶ ἄνθος ἐκ τῆς ῥίζης ἀναθήσεται.

Et une tige sortira de la racine de Jessai, et une fleur montera de ses racines.

Jérôme interprète le mot נִצָּן (*nétsér*), « rejeton » comme *Nazareus*, dans la pensée que le « rejeton » issu des racines de Jessé n'est autre que Jésus de Nazareth.

En ce qui concerne Matthieu 2 : 15, tandis que la citation ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου, « hors d'Égypte j'ai appelé mon fils » est en accord avec le texte hébreu d'Osée 11 : 1 :

וּמִמִּצְרַיִם קָרָאתִי לְבְנִי

Et hors d'Égypte j'ai appelé mon fils.

Les LXX traducteurs donnent de ce verset la version suivante :

Καὶ ἐξ Αἰγύπτου μετεκάλεσα τὰ τέκνα αὐτοῦ.

Et hors d'Égypte j'ai rappelé ses enfants.

Comme notre auteur le remarque, la citation et l'hébreu font état de la leçon « mon fils », alors que les LXX opèrent une traduction exégétique et comprennent « ses enfants ». Rapportée à la discussion menée dans l'*Ep. XX*, 2, cette différence s'explique, selon Jérôme, par le fait que l'évangéliste choisit non la leçon des LXX, mais le texte hébreu lorsqu'il cite l'AT. Si tel est le cas, pour trouver la source de ces citations, il ne faut se référer ni à la version des LXX, ni à la *Vetus Latina*, mais aux *codices Hebraei* parce qu'ils constituent la source même à laquelle ont puisé les évangélistes et où « la *ueritas* doit s'exprimer »<sup>957</sup>. À un second niveau d'analyse, le *uir trilinguis* fait en réalité, selon nous, une double exploitation de ces exemples, qui figurent à la fois comme illustration de son propos et comme faire-valoir de ses propres recherches, soulignant en creux son respect personnel pour chaque fragment de texte susceptible de l'aider à progresser dans son enquête christologique. Par conséquent, lorsqu'il fournit dans ses lettres une variante des versets commentés, on est en droit de s'attendre à ce que Jérôme livre une grille de lecture des différences et similitudes relevées entre la leçon courante et l'*Hebraica ueritas*. C'est ce qu'il fait dans l'*Ep. LVII* où abondent les références

<sup>957</sup>*Ep. XX*, 2.

vétérotestamentaires reprises par les évangélistes.

L'étude de l'*Ep.* LVII est fondamentale sur au moins deux plans. Tout d'abord, cette lettre de Jérôme rejoint les deux Préfaces d'Esdras et des Paralipomènes, respectivement écrites avant et après elle. Dans la première Préface, Jérôme écrit :

*Multaque alia quae latiori reseruamus operi.*

Et beaucoup d'autres éléments que nous réservons à une œuvre plus vaste<sup>958</sup>.

On peut assimiler avec certitude l'*opus latius* et l'*Ep.* LVII, parce qu'il l'a écrite peu de temps après la Préface d'Esdras. Dans la seconde Préface, citant le titre de l'*Ep.* LVII, Jérôme se réfère aux versets commentés dans la missive. En d'autres termes, notre auteur considère l'*Ep.* LVII comme une somme à part entière et tente d'amener ses lecteurs à la consulter pour toute discussion que les autres textes ne lui permettraient pas de développer suffisamment. En second lieu, dans l'*Ep.* LVII, sont présentées toutes les combinaisons de répartition des leçons scripturaires, distribuées selon leur fidélité à l'original hébreu, système que l'on retrouve dans l'ensemble de l'exégèse de Jérôme.

Si l'on prend plus en détail l'étude d'*Ep.* LVII,7-9, on trouve mentionnés douze versets énumérés dans l'ordre suivant : Marc 5 : 41 ; Matthieu 27 : 9-10 ; Jean 19 : 37 ; Matthieu 26 : 31 ; Matthieu 2 : 15 ; Matthieu 2 : 23 ; Matthieu 1 : 23 ; Matthieu 2 : 6 ; Marc 1 : 2-3 ; Marc 2 : 26 ; 1 Corinthiens 2 : 9 et Romains 9 : 33. T. Kato entreprend une classification de ces passages en partant des cinq versets Jean 19 : 37, Matthieu 2 : 15, Matthieu 2 : 23, 1 Corinthiens 2 : 9 et Romains 9 : 33, qui représentent le cas le plus souvent mis en valeur par Jérôme, celui dans lequel la citation est en accord avec le texte hébreu, mais en désaccord avec les LXX. En se fondant sur cette première configuration, T. Kato classe les autres versets d'*Ep.* LVII,7-9 comme suit : Matthieu 27 : 9-10 et Matthieu 1 : 23 sont les versets dans lesquels la citation, le texte hébreu et les LXX sont en désaccord les uns avec les autres ; Matthieu 26 : 31 et Matthieu 2 : 6 sont ceux dans lesquels le texte hébreu est en accord avec les LXX, tandis que la citation est en désaccord avec les deux<sup>959</sup>.

Le cas de 1 Corinthiens 2 : 9 est éclairant au plus haut point, quant à la manière dont notre auteur envisage la valeur intrinsèque des différentes leçons et la hiérarchisation qui en découle. La citation est :

Ἄ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὐς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἠτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.

Ce que l'œil n'a pas vu, ni l'oreille entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment.

Selon l'explication de Jérôme, en *Ep.* LVII, 9 « quelqu'un » - *quidam* - indique que l'origine de cette citation est un texte pseudépigraphique, car il n'y a pas de versets équivalents dans

958 Trad. pers.

959 T. KATO 2013 : 299-302. Schématiquement, les versets d'*Ep.* LVII, 7-9 se réorganisent ainsi :

A) citation en accord avec le texte hébreu, mais en désaccord avec les LXX : Jn 19 : 37 ; Mt 2 : 15 ; Mt 2 : 23 ; 1 Cor 2 : 9 ; Rm 9 : 33.

B) citation, texte hébreu et LXX tous en désaccord les uns avec les autres : Mt 27 : 9-10 ; Mt 1 : 23.

C) texte hébreu en accord avec les LXX, mais citation en désaccord avec les deux : Mt 26 : 31 ; Mt 2 : 6.

l'AT. Ce « quelqu'un » est en fait Origène, qui, dans son exégèse, affirme que l'Apocalypse d'Élie en est la source. L'intérêt des travaux de T. Kato réside en ce qu'ils permettent de déterminer si toutes les références exégétiques de Jérôme découlent de ses prédécesseurs grecs et quel degré de compétence est le sien en hébreu. Concernant le premier point, comme on le voit pour 1 Corinthiens 2 : 9, Jérôme rejette clairement l'opinion d'Origène. Alors qu'Origène propose un texte pseudépigraphique comme source de la citation, Jérôme oppose un texte hébreu vétérotestamentaire comme origine du passage. À cette occasion, éclate aussi - il faudrait selon nous, y insister - le net parti-pris de Jérôme en faveur de la canonicité des textes, et d'une canonicité reposant sur des critères philologiques. De tels critères, conçus comme imparables, confèrent une autorité sacrée au texte original, lequel est donc susceptible de fournir à chaque cas litigieux une solution infaillible. Ainsi, tandis qu'Origène considère un livre non biblique comme la source de cette citation, à défaut de la trouver chez les LXX, Jérôme avance, de son côté, que la source n'est ni l'Apocalypse d'Élie, ni la version des LXX, mais le texte hébreu de Isaïe 64 : 3. Jérôme reconnaît pourtant que la citation paulinienne diffère du texte hébreu dans sa formulation :

*Apostolus non uerbum expressit e uerbo, sed παραφραστικῶς eundem sensum aliis sermonibus indicauit.*

L'Apôtre n'a pas donné un texte littéral, mais c'est sur le mode la paraphrase qu'il a exprimé le même sens avec d'autres mots<sup>960</sup>. (*Ep.* LVII, 9)

Si la citation est paraphrasée, il est évident que son libellé ne correspond pas exactement au texte hébreu. Il y a là une contradiction patente chez notre auteur, lequel n'hésite pas à majorer l'importance de la moindre divergence opposant la leçon des LXX au texte hébreu<sup>961</sup>. Or, ici, il note simplement qu'il était inutile d'utiliser une source pseudépigraphique comme l'a fait Origène, mais il n'exige nullement la similitude totale des énoncés néotestamentaire et hébraïque. En d'autres termes, tandis que les variantes présentes chez les LXX sont considérées comme des contresens, celles qui séparent les citations et le texte hébreu sont acceptées comme « paraphrases » et peuvent même être considérées comme vecteurs d'un « même sens ».

Par ailleurs, même dans les cas où citation et texte hébreu divergent, un principe identique est appliqué par l'épistolier. Ainsi, pour Matthieu 27 : 9-10, dans l'*Ep.* LVII, 7, Jérôme admet que la citation se démarque à la fois de la version des LXX et du texte hébreu quant à son libellé. Malgré tout, il est des plus significatifs de constater qu'il n'en considère pas moins le sens de la citation comme le seul en accord avec le texte hébreu. Selon lui, même si la formulation s'écarte légèrement de celle de la source hébraïque, leurs significations sont identiques. En outre, l'auteur déclare :

*Accusent Apostolum falsitatis, quod nec cum Hebraico nec cum Septuaginta congruat translatoribus et, quod id maius est, erret in nomine - pro « Zacharia » quippe « Hieremiam » posuit -; sed absit hoc de pedisequo Christi dicere, cui curae fuit non uerba et syllabas aucupari, sed sententias dogmatum ponere.*

Qu'ils accusent l'Apôtre de falsification, parce qu'il ne concorde ni avec l'hébreu ni avec les soixante-dix traducteurs, et, qui plus est, parce qu'il fait erreur sur le nom - au lieu de « Zacharie », il a mis « Jérémie » ; mais loin de nous de parler ainsi du disciple du Christ, qui s'est soucié non pas de traquer les mots et les syllabes, mais de donner des sentences doctrinales<sup>962</sup>. (*Ep.* LVII, 7)

960 Trad. pers.

961 T. KATO 2013 : 303.

962 Trad. pers.

Ici, bien loin de contester l'autorité de Matthieu, Jérôme argue qu'un vrai disciple du Christ, occupé à établir la signification des dogmes, n'a pas à s'embarrasser de futilités. À notre sens, le présupposé à l'origine de ce raisonnement est que le texte de l'Évangile et l'original hébreu bénéficient tous deux d'une communauté d'inspiration qui fait défaut aux simples traductions et assure entre eux une cohérence de sens indépendante des aléas de la formulation. De telles variations ne sont que *uerba* et *syllabae* sans importance au regard des *dogmata* ancrés, eux, dans le *sensus*.

Il est notable, enfin, que l'*Ep.* LVII n'illustre pas le cas dans lequel la citation est en accord avec le texte des LXX, mais en désaccord avec le texte hébreu<sup>963</sup>. C'est que ce modèle opératoire s'avérait incompatible avec la prémisse selon laquelle les évangélistes et Paul citent d'après le texte hébreu, et suggérerait plutôt qu'ils utilisent la version des LXX. Jérôme commente cette question dans le *Commentarius in Isaiam Prophetam*, III, 6, 9. Comme il l'expose, le cas où la citation est en harmonie avec la version des LXX, mais pas avec le texte hébreu ne peut pas être appliqué à Matthieu et à Jean, et ne se retrouve que chez Luc, plus familier de la langue grecque que de l'hébraïque. Par conséquent, Jérôme exclut les textes de Luc, c'est-à-dire son Évangile et les Actes des Apôtres, de son champ d'études. Il considère ensuite quatre versets de Matthieu et de Jean répondant au cas de figure où la citation est en accord avec le texte hébreu mais en désaccord avec le texte des LXX. Enfin, nos informations sont limitées quant à l'avis de Jérôme concernant Marc<sup>964</sup>.

Par conséquent, il est possible que les critères d'incompatibilité avec l'hébreu ne soient pas les mêmes pour la version des LXX et les citations, ou, plus précisément, ces critères n'ont pas la même importance aux yeux de Jérôme pour les LXX traducteurs et les Évangélistes / Apôtres. Les principes énoncés par l'auteur de la *Praefatio in Pentateuchum* nous semblent corroborer cette déduction :

*Audi igitur, aemule ; obtrektor, ausculta : non damno, non reprehendo Septuaginta, sed confidenter cunctis illis Apostolos praefero. Per istorum os mihi Christus sonat, quos ante prophetas inter spiritualia positos charismata lego, in quibus ultimum paene gradum interpretes tenent.*

Écoute donc, adversaire ; détracteur, prête l'oreille : je ne condamne pas, je ne blâme pas les LXX, mais je préfère résolument les Apôtres à eux tous. Le Christ me parle par la bouche de ces hommes qui ont été placés, comme je l'ai lu, avant les prophètes au regard des dons spirituels. Dans ce domaine, les traducteurs occupent presque le dernier rang<sup>965</sup>.

Dans ce passage, Jérôme établit une règle de priorité qui favorise les Apôtres, en l'occurrence les Évangélistes et Paul, au détriment des interprètes, ici les LXX traducteurs. Selon Jérôme, puisque les Évangélistes et Paul citent le texte depuis l'hébreu, le sens de la citation est toujours en accord avec le texte hébreu, même si leurs formulations semblent diverger. Pourtant, si l'on suit ce raisonnement, étant donné que la version des LXX est elle aussi fondée sur l'original hébraïque, elle devrait pouvoir être reconnue conforme à sa source,

963En fait, si l'on considère l'ensemble des combinaisons possibles concernant le texte original, la citation et la leçon des LXX, en plus des trois cas évoqués ci-dessus, il existe théoriquement un autre cas pour lequel Jérôme ne fournit pas d'exemples dans l'*Ep.* LVII. Il s'agit du cas où la citation, le texte hébreu et la leçon des LXX concordent tous les trois. Cependant, il va sans dire que l'épistolier omet de s'interroger sur ce cas, précisément parce qu'il n'y a pas de désaccord.

964T. KATO 2013 : 315.

965Trad. pers.

à tout le moins sur le plan de la signification. Or Jérôme accepte une traduction libre de la part des Évangélistes et de Paul, mais exige une traduction littérale des traducteurs des LXX.

En conclusion, quand Jérôme compare les citations vétérotestamentaires figurant dans le NT avec le texte hébreu et la traduction des LXX, il adopte des positions différentes quand la traduction des LXX est en désaccord avec le texte hébreu et quand la citation l'est. Ainsi, même si le libellé de la citation diffère de celle du texte hébraïque, leurs significations sont considérées comme équivalentes. La version des LXX, en revanche, se doit d'avoir exactement la même formulation que le texte hébreu pour recevoir la caution hiéronymienne. Dans le second cas, notre auteur exige une stricte congruence des termes, alors que dans le premier, il considère que la citation et l'hébreu ont le même sens, de manière inconditionnelle et, pour ainsi dire, par essence. En conséquence, nous pouvons conclure que, selon Jérôme, seule la citation a le « même sens » que le texte hébreu, la citation, le texte hébreu et celui des LXX ayant tous des « formulations différentes ». En d'autres termes, Jérôme attribue plus de dignité aux Évangélistes et à Paul qu'aux LXX traducteurs. Deux raisons, une négative et l'autre positive, expliquent cette attitude. Tout d'abord, pour ce qui est de la raison négative, Jérôme considère que la version des LXX n'est pas fiable, parce que les interprètes ont délibérément faussé l'original dans le but d'adapter leur conception du divin à celle de Ptolémée. Ensuite, étant donné que l'action de traduire ne s'effectue pas sous l'inspiration de l'Esprit Saint, mais grâce au propre fonds du traducteur érudit, les Évangélistes et Paul se trouvent en situation avantageuse, parce qu'ils connaissaient l'avènement du Christ non comme une *prophetia* mais comme une *historia*. Aussi les Évangiles et les traductions pauliniennes sont-ils, selon Jérôme, plus précis que la traduction des LXX. L'idée sous-jacente est qu'il y a un lien nécessaire entre la *ueritas* révélée par le NT et la *ueritas* de la révélation juive. Car placer les textes néotestamentaires dans le prolongement des originaux hébraïques revient à leur reconnaître une autorité équivalente. C'est que, dans l'esprit de Jérôme, la primauté appartient au texte original - originel ? -, perçu comme plus ancien et plus vénérable.

### 3.2. Jérôme et les LXX : *historia* vs *prophetia*<sup>966</sup>

#### 3.2.1. Les versions scripturaires antérieures à la traduction de Jérôme et leur autorité

Le statut inviolable et incontestable du texte de la version des LXX provient d'une altération de la *Lettre d'Aristée*, dans laquelle est consignée la légende d'origine de cette version. Philon, dans le *Περὶ βίου Μωσέως*, II, 32, pseudo-Justin, dans le *Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἑλληνας*, XIII, 3, et Irénée, dans l'*Adversus Haereses*, III, 21, rapportent que les LXX traducteurs ont travaillé séparément, dans des cellules différentes, sans aucune possibilité de communiquer entre eux, mais qu'ils ont malgré tout débouché sur le même texte au même moment, utilisant les mêmes mots et expressions. La raison donnée à ce miracle est que les

<sup>966</sup>L'opposition est empruntée à Jérôme, *Praefatio in Pentateuchum*.

traducteurs, comme les prophètes, ont été inspirés par le Saint-Esprit. C'est ainsi que, la légende d'origine se trouvant étoffée, la version des LXX a été considérée comme Écriture Sainte dans le christianisme primitif<sup>967</sup>. Outre sa genèse nimbée de mystère et de mythe, la version des LXX possédait aussi d'autres atouts propres à lui conférer une autorité supérieure. On croyait notamment que les Apôtres, tout comme les auteurs sacrés des Évangiles, avaient utilisé le texte des LXX pour citer les Écritures dans le NT. De plus, selon certains, la traduction des LXX constituait un deuxième degré de révélation divine, qui s'adressait tout spécialement aux « nations ». De même que la Providence avait planifié l'extension du salut à celles-ci en la personne de Jésus-Christ, de même la volonté divine avait suscité au III<sup>e</sup> siècle avant J.-C. une traduction grecque des Écritures afin d'amener les peuples à la foi d'Israël. Aussi, la version des LXX représentait-elle pour les chrétiens un maillon incontournable dans la chaîne de la révélation divine et occupait une place de choix en tant que « Bible des nations »<sup>968</sup>.

L'existence de la traduction des LXX est attestée au II<sup>e</sup> siècle avant J.-C. C'est une œuvre de longue haleine, étalée sans doute sur plus d'un siècle. Il s'agit de la plus ancienne de toutes les versions ou traductions des textes hébraïques. Le texte des LXX recouvre une transposition grecque de la Bible, effectuée à partir de l'hébreu populaire, peut-être sur la demande de Ptolémée II Philadelphe (285-246 avant J.-C.)<sup>969</sup>, pour les juifs de la Diaspora<sup>970</sup>, et achevée au II<sup>e</sup> siècle avant J.-C. à Alexandrie, en Égypte. Un débat divise effectivement les historiens sur la question de savoir qui est à l'origine d'une traduction grecque de la Torah, et pour quelle raison : les uns considèrent de fait que la décision émane bien du souverain lagide Ptolémée II Philadelphe vers 270 avant J.-C. ; d'autres que la traduction est réalisée à seule fin de répondre aux besoins de la communauté juive, dont les membres ne comprennent plus l'hébreu. Ce que l'on peut inférer avec certitude de ces éléments d'information c'est que l'initiative naît de besoins « culturels, d'instruction et d'apologie » en latence dans la communauté juive, mais qu'elle émane, nonobstant, du sommet de l'État lagide et des savants de la Bibliothèque<sup>971</sup>. Effectivement, comme le révèle l'étude des documents conservés par les papyrus grecs d'Égypte, l'attachement des juifs à leur Loi coïncide avec les objectifs de la politique des Lagides qui tend à garantir le respect des traditions du royaume ; la Bible d'Alexandrie prend donc place de la sorte dans la réalité institutionnelle de la monarchie lagide. La Torah mosaïque se trouve dès lors placée sur le même plan que le « coutumier

---

967Tous les grands noms de la littérature patristique avant et jusqu'à Jérôme cautionnent ce point de vue, notamment Justin, Irénée de Lyon, Clément d'Alexandrie, Eusèbe de Césarée, Cyrille de Jérusalem, Épiphanes de Salamine, Jean Chrysostome, Ambroise. En conséquence, « avant Jérôme, si l'on excepte certaines réflexions origéniennes, il n'y a aucune remise en question de l'importance des LXX ni des conditions dans lesquelles ils effectuèrent leur traduction (A. CANELLIS [dir.], à paraître : 4-5).

968J. A. KAMESAR : XIII + 221.

969La *Lettre d'Aristée à Philocrate*, datant du II<sup>e</sup> siècle avant J.-C., relate que c'est Démétrios de Phalère, le fondateur de la Bibliothèque d'Alexandrie, qui suggère au roi lagide Ptolémée II Philadelphe d'enrichir le fonds d'une version grecque de la Loi des juifs. Or il y a là une incohérence historique, puisque c'est sous Ptolémée I Sôter que Démétrios exerce son activité, alors qu'il est en disgrâce sous le règne de Ptolémée II. Il paraît donc difficile de dater avec précision l'entreprise sur la foi de ce récit. Comme, par ailleurs, c'est vers 275 que Ptolémée II a intégré la Torah dans son système judiciaire, G. Dorival propose de considérer qu'il y a eu une confusion volontaire, de la part d'Aristée, de deux initiatives proches dans le temps (G. DORIVAL, dans M. HARL, G. DORIVAL, O. MUNNICH, 1994 : 77-78).

970J. MASSONNET, dans C.-B. AMPHOUX et J. MARGAIN (dir.), 1996 : 70-74. Après le retour d'exil, les habitants de la Judée connaissent probablement une situation de bilinguisme. Le peuple parle araméen et seuls les lettrés continuent d'utiliser l'hébreu, d'où la nécessité de traduire en araméen les textes lus dans les synagogues.

971G. DORIVAL, dans M. HARL, G. DORIVAL, O. MUNNICH, 1994 : 77-78.



sacerdotal » égyptien, qui contient les règles et formules juridiques réunies par les prêtres indigènes, et qui est également traduit en grec sous Ptolémée Philadelphé<sup>972</sup>. La visée de ces traductions n'est autre que d'ouvrir aux juges et aux agents du roi, strictement hellénophones, l'accès aux règles d'un droit initialement consigné dans des idiomes étrangers. La version grecque de la Bible juive est par suite consacrée comme πολιτικός νόμος (*politikos nomos*) des juifs d'Égypte.

La légende veut que la version des LXX ait été élaborée par soixante-dix - nombre divin car sept et dix sont considérés comme des chiffres parfaits - ou soixante-douze savants - six traducteurs pour chacune des douze tribus d'Israël -, mais les interprètes n'étaient peut-être pas plus de cinq ou six<sup>973</sup>. Quoi qu'il en soit, les milieux d'où émane la traduction sont clairement sacerdotaux et hiérosolymitains<sup>974</sup>. Quant au détail selon lequel les soixante-douze érudits sont parvenus à une seule et même traduction, alors qu'ils ont procédé séparément à l'interprétation du texte, il tend à en faire une traduction miraculeuse, inspirée, de nature à rassurer ceux pour qui la traduction représente la transgression d'un interdit<sup>975</sup>. La traduction des LXX bénéficie donc d'un double statut, à la fois première entreprise de transmission culturelle conçue comme telle et expérience rattachée à une intervention divine. Cette version s'impose assez vite dans l'usage liturgique des synagogues de la Diaspora, où on lui reconnaît une autorité égale à celle de l'original hébraïque. Ainsi, Philon, qui ignore apparemment l'hébreu, est rivé au texte grec de la Bible - un texte sensiblement identique à celui des LXX - et considère les mots grecs comme suffisamment stables, voire inspirés, pour autoriser une analyse fine et détaillée de la lettre même<sup>976</sup>. Cependant cette traduction met du même coup le texte sacré à la portée des non-juifs et devient ainsi un instrument efficace de la polémique religieuse<sup>977</sup>. Jérôme reproche à la traduction grecque de comporter des textes non attestés dans la Bible hébraïque et de n'être pas systématiquement littérale. Il n'explique guère les ajouts opérés par les LXX, sauf lorsqu'il s'agit d'épisodes entiers, comme celui de Suzanne, et c'est néanmoins d'après cette version que les auteurs du NT citent généralement la Bible juive. À l'inverse, la version des LXX témoigne aussi de l'emprise des catégories de pensée grecques sur le judaïsme de la Diaspora. Elle tend à diminuer ou atténuer ce qui peut heurter un non-juif éclairé, spiritualise l'image qu'il donne de Dieu en renonçant au vocabulaire anthropomorphique et transpose en termes et en concepts empruntés aux écoles philosophiques grecques les tournures et les notions spécifiquement sémitiques. La version des LXX ouvre de cette manière la voie à tout un courant de la pensée juive dont la caractéristique essentielle est de combiner en une synthèse originale les données de la révélation biblique et les principes de la philosophie hellénique<sup>978</sup>.

Il y a en réalité deux versions du textes des LXX, l'origénienne et la lucianiste. Cette dernière, que Jérôme nomme « édition vulgate », correspond à la *Κοινή* selon la désignation moderne :

972J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, dans C. MÉLA ; F. MÖRI (dir.), 2014 : 701.

973G. DORIVAL, dans C. MÉLA ; F. MÖRI (dir.), 2014 : 708.

974C. BONNET, 2008 : 289-291.

975A. SERBAN, 2009 : <http://www.msh-m.org/cier/> Cf. , dès 132 avant J.-C., Prologue du livre du Siracide, 15-20.

976J. CAZEAUX, dans C.-B. AMPHOUX et J. MARGAIN (dir.), 1996 : 166.

977D. FLUSSER, 2003 : 105.

978M. SIMON ; A. BENOIT 1968 : 72 ; J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, dans C. MÉLA ; F. MÖRI (dir.), 2014 : 702.

*In quo illud breuiter admoneo, ut sciatis aliam esse editionem, quam Origenes et Caesariensis Eusebius, omnesque Graeciae tractatores Κοινήν, id est, « communem » appellant, atque « Vulgatam », et a plerisque nunc Λουκιάνειος dicitur ; aliam Septuaginta Interpretum, quae in Ἑξαπλοῖς codicibus repperitur, et a nobis in Latinum sermonem fideliter uersa est, et Hierosolymae atque in Orientis ecclesiis decantantur.*

À ce sujet, je vous fais observer en passant, afin que vous le sachiez, qu'il y a une autre édition : Origène, Eusèbe de Césarée et tous les auteurs grecs l'appellent Κοινή, « commune », et « vulgate » ; beaucoup maintenant la désignent par Λουκιάνειος<sup>979</sup>. L'autre, celle des LXX, qui se trouve dans les livres des Ἑξαπλοῖ, que nous avons rendue fidèlement en latin et que l'on chante à Jérusalem et dans les Églises d'Orient<sup>980</sup>. (*Ep.* CVI, 2)

Dans sa lettre à Sunnia et Fretela, Jérôme décrit ainsi les variantes existant entre sa traduction revisitée sur la traduction des LXX, en l'occurrence le Psautier gallican, à partir des Ἑξαπλοῖ d'Origène, et le texte grec dont disposent ses interlocuteurs, c'est-à-dire le texte lucianique attribué au martyr Lucien d'Antioche et utilisé dans cette ville<sup>981</sup>. Dans sa comparaison, la version des LXX n'occupe donc pas un rang particulier. Jérôme connaît et consulte chacune des deux éditions, même s'il tend à présenter le texte qu'il trouve dans les Ἑξαπλοῖ comme la traduction grecque la plus soignée<sup>982</sup>. Hors de la *Correspondance*, enfin, dans la *Praefatio Librorum Paralipomenon*, 2, Jérôme fait mention d'une troisième recension, qu'il met en relation avec le nom d'Hésychius, mais cette recension est très mal connue<sup>983</sup>.

Au moment d'entreprendre sa version *iuxta Hebraeos*, Jérôme recourt à une comparaison avec l'histoire du géant Goliath, parce que la tâche lui paraît excéder ses forces personnelles, mais aussi parce qu'il lui faut rivaliser avec les interprètes de la *Vetus Latina* dont l'autorité se fonde à la fois sur celle des LXX et sur l'usage, puisque cette version est couramment utilisée lors des cultes<sup>984</sup>. L'ensemble des traductions latines datant d'avant la Vulgate est effectivement regroupé sous le nom de *Vetus Latina / Italica*. Tous les Pères latins antérieurs au V<sup>e</sup> siècle citent la Bible dans leurs œuvres d'après le texte des anciennes versions latines, et celles-ci continuent à circuler, même après la retraduction effectuée par Jérôme, jusqu'à ce que la Vulgate les remplace, vers l'époque de Charlemagne<sup>985</sup>. La vieille latine - ou les vieilles latines, car on ignore s'il y en a eu une ou plusieurs - prennent le texte des LXX comme point de départ. Tant que l'Église a parlé grec, elle a lu l'AT dans la version des LXX et le NT dans le texte original. Puis, en Afrique et en Italie, quand l'Église adopte le latin, d'abord pour les milieux populaires, elle se sert de traductions très diverses faites sur la version des LXX<sup>986</sup>. Ces versions voient probablement le jour au II<sup>e</sup> siècle en Afrique du Nord où le latin est la langue parlée dans les Églises, comme l'attestent les écrits de Tertullien, Cyprien ou Augustin, rédigés en latin. En Europe également, les traductions latines se multiplient car le latin est la langue des Églises d'Italie du nord, d'Espagne et de Gaule<sup>987</sup>. Si Jérôme manifeste le plus grand respect pour la *Vetus Latina*, sa grande culture classique le conduit à une pensée

979« Lucianique ».

980Trad. pers.

981Pour les problèmes que soulèvent l'identification et la reconstitution de la recension dite « lucianique », cf. M. HARL ; G. DORIVAL ; O. MUNNICH, 1994 : 106.

982*Ep.* LXV, 9.

983A. CANELLIS (dir.), à paraître : 7.

984J. A. KAMESAR 1993 : XIII et 221.

985J.-C. HAELEWICK, dans C.-B. AMPHOUX et J. MARGAIN (dir.), 1996 : 122.

986A. FRAÏSSE, 2010 : 146.

987R. COURTRAY, 2009 : 73-74. Il existe donc deux types majeurs de textes vieux latins : un texte africain, attesté dans le *Codex Bobbiensis*, datant du IV<sup>e</sup> ou V<sup>e</sup> siècle, le plus ancien manuscrit africain des Évangiles, et dans des écrits patristiques comme ceux de Cyprien ou Priscillien ; un texte italien, dit « européen », issu du texte africain révisé, attesté dans le *Codex Vercellensis*, datant du IV<sup>e</sup> siècle.

originale sur la Bible latine et le pousse à recourir au texte hébreu de préférence à la traduction des LXX<sup>988</sup>. Le texte des premières traductions latines se réduit en effet bien souvent à un décalque extrêmement servile, au point que l'ordre des mots de la phrase grecque est reproduit tel quel. Il en va de même, chaque fois que possible, pour les modes et les temps verbaux. Les cas sont également respectés : un accusatif, un génitif, un datif grec sont rendus par un accusatif, un génitif, un datif latin. Le résultat en est une langue assez peu naturelle. Aussi des lettrés tels que Jérôme, mais aussi Augustin, pour ne citer qu'eux, sont-ils déroutés par une telle prose<sup>989</sup>. Comme l'évêque d'Hippone, le *uir trilinguis* justifie la pauvreté du latin biblique par la nécessité que le peuple comprenne. Par sa traduction, Jérôme ne chercherait donc pas à faire œuvre entièrement originale ; telle est du moins l'impression qu'il veut donner dans sa lettre dédicatoire à Damase<sup>990</sup>. Son vocabulaire est néanmoins plus riche que celui de la *Vetus Latina*. Le moine de Bethléem ne se permet que les corrections nécessaires pour obtenir une version correcte, et laisse le reste du texte intact par respect de la tradition. Il se contente dès lors d'expliquer quelques termes hébreux non traduits dans la précédente version et de corriger les fautes des traducteurs latins et celles des LXX traducteurs. En somme, le « Respekt vor der *lectio Latina* » est de mise et la règle en matière de révision des textes est :

Solche Stellen der *Vetus Latina* nicht zu emendieren, die zwar den *uerba* nach Verbesserung verdient hätten, den Sinn der *Graeca ueritas* jedoch nicht verändern<sup>991</sup>.

Les versions vieilles latines, enfin, présentent la même diversité que Jérôme déplore et condamne déjà comme fléau à propos de la version des LXX. Les divergences au sein de cette famille de textes ne s'explique, de fait, pas tant par le grand nombre des traducteurs initiaux que par les multiples révisions effectuées sur des manuscrits grecs différents, par des corrections, notamment lexicales, dans le latin, et par des interférences entre les manuscrits. C'est à cette profusion d'interprétations que le *uir trilinguis* est d'ailleurs initialement chargé de remédier, avant que son projet ne bifurque et que l'incompréhension de ses coreligionnaires n'intervienne, notamment celle d'Augustin d'Hippone.

### 3.2.2. Jérôme et Augustin d'Hippone ou la question de l'autorité

Jérôme traducteur se réclame du patronage de Damase, évêque de Rome, sans que nous sachions si ce dernier eut réellement l'initiative du travail. Même si ses travaux s'inscrivent vraisemblablement dans un mouvement plus vaste d'abandon du grec par la liturgie

988Cf. la métaphore récurrente du vin et du vase inspirée de Mt 9 : 17, que l'on trouve notamment dans la *Praefatio in Puerbia Salomonis* (PL 28, 1243) : une traduction est plus intelligible quand elle n'est pas aigrie après plusieurs transvasements. Il faut partant mettre le jus tiré directement à la source dans une amphore pure, afin de lui conserver sa saveur.

989J.-C. HAELEWICK, dans C.-B. AMPHOUX et J. MARGAIN (dir.), 1996 : 131.

990Cf. M. MÜLKE, 2015 : 60 : « Der Eindruck, es handle sich [...] um eine durch Ausscheidung falscher Varianten erreichte *emendatio*, nicht um eine Übersetzung, wird so nocheinmal nachdrücklich verstärkt », « L'impression qu'il s'agit d'une *emendatio* réalisée par la suppression des variantes fautives, et non d'une traduction, est ainsi, une fois de plus, expressément renforcée ».

991M. MÜLKE, 2015 : 58. « Ne pas corriger de tels passages de la *Vetus Latina*, qui auraient certes mérité une amélioration dans les *uerba*, mais qui n'altèrent pas le sens de la *Graeca ueritas* ».

romaine<sup>992</sup>, on ne peut se prononcer avec certitude sur les origines de la démarche de Jérôme. De fait, dans son étude sur la *Correspondance*, A. Cain soutient qu'initialement, les échanges avec le pape Damase sont publiés avant tout à des fins exégétiques, comme un moyen d'assurer la communauté chrétienne de Rome que ses travaux novateurs bénéficient de la sanction papale<sup>993</sup>. Quoi qu'il en soit, vers 380, Jérôme entreprend de revoir les différentes versions latines existantes et de les harmoniser. Il fait en 384 une révision rapide du Psautier, révision qu'on identifie traditionnellement avec le « Psautier romain »<sup>994</sup>. Après la mort de Damase en 384, Jérôme se consacre à l'AT et commence par une première révision du Psautier, dit « Psautier latin », aujourd'hui perdu. C'est Sophronius, un de ses amis, qui sollicite une traduction du Psautier hébraïque, et l'amène à renouer avec l'exigence qui l'avait conduit à revenir, pour sa révision des Évangiles, au texte authentique, c'est-à-dire, la *Graeca ueritas*. Sophronius souhaite effectivement disposer d'une traduction du Psautier hébraïque pour ses controverses avec les juifs au sujet du Messie. Jérôme suit donc la logique de sa démarche lorsque, après avoir retraduit de l'hébreu les Psaumes puis les Prophètes qui intéressaient son ami, il choisit de revenir à l'original hébreu, l'*Hebraica ueritas*, pour l'ensemble de l'AT. Ce faisant, il a l'impression de retrouver la vérité du texte original, dont les LXX n'étaient après tout qu'une traduction. Il a donc à l'esprit l'idée d'une version à partir de l'hébreu quand il se rend en Palestine, et c'est à Bethléem qu'il réalise vers 386 une deuxième révision du texte du Psautier, le « Psautier gallican », d'après l'édition qu'Origène donne du texte des LXX dans les *Ἑξαπλοί*. C'est à Bethléem également que Jérôme révisé l'ensemble des livres de l'AT, toujours en se fondant sur l'édition origénienne. Une troisième fois, il met le Psautier sur le métier et réalise le Psautier *iuxta Hebraeos* corrigé d'après le texte de l'AT hébreu et des traductions hexaplaïres d'Aquila et de Symmaque<sup>995</sup>. Enfin, vers 390-406, il traduit directement l'hébreu vétérotestamentaire en latin, travail qui donne naissance au texte que nous nommons aujourd'hui la Vulgate<sup>996</sup>. Quinze années de travail lui permettent, en tout, de venir à bout de la Bible hébraïque dans son ensemble.

Toutefois, mis à part les livres qu'il affirme avoir traduits en consultant l'hébreu sans intermédiaire, entre 390 et 405, Jérôme a gardé telle quelle la leçon vieille latine de plusieurs livres ou fragments de livres pour lesquels il n'a pas trouvé d'équivalents dans le texte original, c'est-à-dire, le livre de la Sagesse, Siracide, Baruch, l'Épître de Jérémie, les deux livres de Macchabées, les suppléments d'Esther et de Daniel. Il y a en outre dans la Vulgate certaines sections que Jérôme s'est contenté de revoir à partir du grec, comme le Psautier « gallican », revu sur le texte hexaplaire des LXX après 386, et les Évangiles revus à Rome en 383 / 384. Pour l'AT, le Stridonien propose des traductions à partir des livres hébreux - ou araméens -, excepté, dans un premier temps, pour les Psaumes. Par ailleurs, avant 407, il traduit du grec Tobie et Judith, que le canon hébreu ne reconnaît pas, en s'appuyant, de

992J. DANIELOU ; H.-I. MARROU, 1963 : 352 ; L. PIETRI, dans J.-M. MAYEUR ; C. et L. PIETRI ; A. VAUCHEZ ; M. VENARD (dir.), 1995 : 773-800.

993A. CAIN, 2009 : 43sq. Toutefois, la thèse d'A. Cain en elle-même a été remise en question, notamment par S. Rebenich.

994Il n'est pas certain, en effet, que l'auteur du « Psautier romain » soit bien Jérôme (P.-M. BOGAERT, 2014a).

995La première révision du Psautier, le *Psalterium Romanum*, « Psautier romain », constitue le fondement du bréviaire utilisé par les chanoines du Vatican (P.-M. BOGAERT, 2014a). La deuxième révision, effectuée par Jérôme à Bethléem sur le grec de la version origénienne, le *Psalterium Gallicanum*, « Psautier gallican », acquiert une grande popularité en Gaule durant le Moyen Âge. Enfin, la troisième traduction, le *Psalterium iuxta Hebraeos*, « Psautier traduit de l'hébreu », n'est finalement pas retenue pour la *Vulgata editio* (T. KATO, 2013 : 294).

996A. FRAÏSSE, 2010 : 149-150. Le manuscrit principal de la Vulgate est le *Codex Amiatinus*, du VII<sup>e</sup> siècle.

manière raisonnée, sur la *Vetus Latina*<sup>997</sup>. Pour les autres livres, ou parties de livres, conservés en grec, soit les « deutérocanoniques », c'est la traduction vieille latine qui prévaut.

La retraduction de l'AT effectuée par Jérôme constitue, avec sa retraduction des Évangiles, l'essentiel de ce qui deviendra la version officielle de l'Église. Toutefois, le Stridonien n'est pas le *uir trilinguis* telle qu'elle nous est parvenue. À son époque, la plupart des manuscrits bibliques latins ne contiennent que quelques livres, et non l'ensemble des Écritures. La Vulgate est née de l'assemblage de livres issus de sources variées, dont Jérôme. Si la paternité hiéronymienne de la Vulgate n'est pas contestée pour l'AT, elle ne s'applique au NT que dans une acception assez large. Le texte néotestamentaire de la Vulgate n'est pas une traduction *stricto sensu* ; il dépend de la *Vetus Latina*, qui calque le grec. Qui plus est, sur l'ensemble du NT, le Stridonien n'a vraisemblablement remanié que le corpus évangélique, peut-être à la demande du pape Damase<sup>998</sup>. Il est naturel de supposer qu'après avoir terminé son travail sur les Évangiles, Jérôme se serait alors tourné vers le reste du NT, mais nous n'avons pas la preuve qu'il l'ait fait. Il semblerait plutôt qu'une fois achevée la révision concernant les anciennes traductions latines des textes évangéliques, notre auteur se soit intéressé à l'AT. Les autres livres du NT font l'objet de révisions posthiéronymiennes ou parahiéronymiennes et la Vulgate dans son ensemble connaît plusieurs révisions successives<sup>999</sup> : la majorité des livres du NT est révisée notamment par un contemporain de Jérôme et un membre du cercle Pélagien de Rome, Rufin le Syrien<sup>1000</sup>.

En tout état de cause, la version de Jérôme se donne comme la première version chrétienne produite à partir des textes hébreux, et comme la première version latine soucieuse d'allier la fidélité à la source au naturel de l'expression. En savant désireux de recourir aux sources, il se méfie des trahisons de l'adaptateur et préfère la fidélité du traducteur ; c'est cette conviction qui fonde son entreprise de traduction de la Bible d'après l'*Hebraica ueritas*. Vitupérant contre l'*interpretum uarietas*, « l'incohérence des traducteurs »<sup>1001</sup>, Jérôme entend corriger les obscurités et les omissions des anciennes versions de la Bible, ainsi que les fautes des copistes. Dans son désir de donner de l'AT un texte plus sûr que celui qu'on lit alors dans les églises, Jérôme se tourne vers l'hébreu et opère une discrimination entre la soumission aux autorités et celle qu'exige le respect de la lettre divinement inspirée<sup>1002</sup>. C'est donc à la fois poussé par sa vénération à l'égard de l'Écriture et par un scrupule de savant qu'il se met en devoir de rechercher l'*Hebraica ueritas* afin d'atteindre la Parole divine dans sa teneur authentique. Sa démarche s'appuie sur les exigences de la science qu'elle identifie au recours, au-delà des versions, à la langue originale. C'est avant tout un travail de linguiste précis, minutieux et scientifique, qui fonde la pensée hiéronymienne en matière de traduction des textes scripturaux. Le *uir trilinguis* ne se considère pas comme un traducteur particulier parce qu'il effectue des travaux relatifs à la Bible. Il porte sur son travail d'interprétation un

997J.- C. HAELEWICK, 1996 : 126.

998Depuis plusieurs décennies, la Vulgate a perdu le statut qu'elle détenait jusque-là pour céder la place à une nouvelle version latine, la Néovulgate, qui se situe dans la continuité de la version précédente et constitue de fait une révision du fameux texte attribué à saint Jérôme.

999P. MATTEI, 2010 : 11. Significativement, la nouvelle Vulgate, entreprise à l'initiative du pape Paul VI et promulguée en 1979 par le pape Jean-Paul II comme nouveau texte latin officiel de la Bible, renouvelle en quelque sorte la démarche hiéronymienne puisqu'elle est fondée sur le retour aux manuscrits grecs et hébreux. C'est donc une traduction nouvelle qui reste néanmoins proche de la Vulgate pour les livres traduits par Jérôme.

1000W. DUNPHY, 2012 : 219-256.

1001Ep. XVIII B., 5 [21].

1002C. FAVEZ, 1958 : 48 ; A. FÜRST, 1994 : 109.

regard d'historien et de linguiste. Pour lui, le retour au texte hébreu est en somme une simplification, vu les nombreuses corrections subies par la version des LXX. Jérôme aspire à contrôler et à limiter la multiplication des versions du texte biblique due essentiellement au zèle des interprètes, qui traduisent du grec en latin, faute de pouvoir traduire d'hébreu en grec<sup>1003</sup>. Les divergences observées de l'une de ces interprétations à l'autre ne seraient pas seulement imputables à des faiblesses de traduction, si l'on en croit Jérôme, elles proviendraient aussi d'amendements fautifs apportés après coup, ou d'altérations et d'additions dues à des copistes négligents<sup>1004</sup>. Ces versions latines sont en effet suspectes, étant donné que leur nombre égale celui des traducteurs, que leurs corrections semblent inadaptées et que des négligences de copie entraînent omissions ou additions.

Le corollaire de l'analyse qui précède réside dans la question du statut particulier accordé par l'auteur au texte original. Or beaucoup de chrétiens, au IV<sup>e</sup> siècle, considèrent que la version grecque de l'AT est pleinement dépositaire de l'inspiration divine, ce qui implique que toute référence à la version hébraïque est, dans cette perspective, perçue comme inutile. Il est vrai, Augustin d'Hippone s'inquiète lui aussi de la multiplication des versions du texte biblique<sup>1005</sup>. L'auteur du *De Ciuitate Dei* comme celui des *Quaestiones* souhaitent corriger les manuscrits latins<sup>1006</sup>, mais c'est précisément la hiérarchisation établie par Jérôme entre l'original et la tradition qui suscite une levée de boucliers de la part de ses coreligionnaires<sup>1007</sup>. Lorsqu'il traduit, Jérôme est conscient des difficultés et des questionnements susceptibles de se faire jour à la réception d'une nouvelle traduction qui s'écarterait des versions antérieures. Il se fixe des limites pour ne pas heurter les habitudes des chrétiens, attachés aux textes en usage, même s'il traduit de façon plus rigoureuse l'original :

*Et nos emedantes olim Psalterium, ubicumque sensus idem est, ueterum interpretum consuetudinem mutare nolimus, ne nimia nouitate lectoris studium terreremus.*

Et nous, correcteur en son temps du Psautier, partout où le sens était identique, nous n'avons pas voulu bousculer l'habitude liée aux anciens interprètes, de peur, par une excessive nouveauté, d'effaroucher le lecteur pressé<sup>1008</sup>. (, 12)

Jérôme et Augustin sont convaincus de la nécessité de corriger les manuscrits latins. L'évêque d'Hippone est, de fait, un esprit éclairé, qui ne se laisse nullement enfermer dans un recours exclusif à l'argument d'autorité, comme le souligne A. Fürst :

Im Hintergrund seiner Forderung an Hieronymus, nach der griechischen Septuaginta zu übersetzen, standen primär philologische Überlegungen. Die lateinischen Bibelhandschriften, die ihm zu Verfügung standen, wichen in einer ihm unerträglichen Weise voneinander ab und waren so unzuverlässig aus dem Griechischen übersetzt, daß er nicht ohne Bedenken auf diese Texte zurückgriff. Diesen Mißstand hat er oft beklagt<sup>1009</sup>.

1003Ep. LXXI, 5.

1004Cette vision des faits est, une fois de plus, redevable à la philologie alexandrine, et, plus spécifiquement, à Origène, bien que celui-ci ait une attitude plus conservatrice envers les divergences textuelles, qu'il se contente de signaler, sans nécessairement chercher à les corriger (cf. M. MÜLKE, 2015 : 61).

1005Ep. LXXI, 6.

1006A. FRAÏSSE, 2010 : 147.

1007Ep. XXVII, 1.

1008Trad. pers.

1009A. FÜRST, 1994 : 117. « Derrière son exigence de voir Jérôme traduire d'après le grec des LXX, il y a des réflexions de philologie primaires. Les manuscrits latins de la Bible qu'il avait à sa disposition divergeaient les uns des autres d'une manière qui lui était insupportable, et étaient traduits d'après le grec d'une façon si peu fiable qu'il ne recourait pas à ses textes sans scrupules. Il s'est souvent plaint de cette situation intenable. »

Cependant, Augustin ne comprend pas pourquoi Jérôme, qui a travaillé pour le NT à partir du grec, change son mode opératoire et recourt à l'hébreu pour l'AT. En effet, « il admet plusieurs traductions comme il admet plusieurs interprétations »<sup>1010</sup> ; plus précisément, il tolère la diversité des traductions, parce que, selon lui, celle-ci présente un intérêt lorsqu'il s'agit d'éclairer l'analyse des textes ; elle permet effectivement la confrontation des significations. L'évêque d'Hippone préfère de fait la comparaison des interprétations à des critères moins empiriques<sup>1011</sup>. Aussi préconise-t-il de réviser les textes à partir du latin le plus correct et de confronter celui-ci aux LXX. Son principal critère de choix est la correction linguistique des textes.

Simultanément, Augustin estime que la foi des fidèles a besoin d'un texte stable, exempt de changements de nature à la déconcerter, ce qui offre de surcroît aux membres du corps pastoral la possibilité de se reporter, en cas de litige, à un texte senti comme authentique. Or, la traduction effectuée par Jérôme d'après l'hébreu engendre des modifications notables et, de surcroît, les prédicateurs n'ont pas les compétences nécessaires pour consulter l'hébreu en cas de contestation :

*Quisquis autem in eo quod ex Hebraeo translatum est, aliquo insolito permotus fuerit, et falsi crimen intenderit, uix aut numquam ad Hebraea testimonia peruenitur, quibus defendatur obiectum. Quod si etiam peruentum fuerit, tot Latinas et Graecas auctoritates damnari quis ferat ? Huc accedit, quia etiam consulti Hebraei possunt aliud respondere, ut tu solus necessarius uidearis, qui etiam ipsos possis conuincere ; sed tamen quo iudice, mirum si potueris inuenire.*

Or, si quelqu'un, dans cette traduction sur l'hébreu, est ému par quelque bizarrerie et tente une accusation de falsification, on parviendra avec peine, voire jamais, aux témoignages hébraïques pour se défendre contre l'objection. Si même on y parvenait, condamner tant d'autorités latines et grecques, qui le supporterait ? À cela s'ajoute que même les juifs consultés peuvent donner une autre réponse, si bien que toi, tu apparaîtrais comme le seul et nécessaire recours, capable de les réfuter aussi eux-mêmes ; mais avec quel arbitre, il serait étonnant que tu puisses en trouver un<sup>1012</sup>. (*Ep.* CIV, 4)

En conséquence, la position défendue par Augustin implique de s'en tenir comme socle de travail au texte des LXX. En effet, l'évêque d'Hippone fait valoir que le texte de référence ne saurait être écrit pour la commodité que dans une langue usuelle. La version des LXX est utilisée, en outre, par les Apôtres, et l'on peut également bénéficier pour ce texte des signes critiques établis par Origène dans les *Ἑξάπλοί*.

Si Augustin n'a pas mené à bien des œuvres de traduction complète, cela ne l'empêche pas d'avoir réfléchi au problème de la langue, puisqu'il a dû corriger parfois des traductions latines à partir de textes grecs<sup>1013</sup>. Qui plus est, les interrogations qu'il soulève rejoignent les réflexions modernes sur l'histoire parallèle de la version des LXX et du texte massorétique<sup>1014</sup>. Le conflit entre Jérôme et Augustin ressortirait, selon l'état le plus ancien de la recherche, en partie à un conflit plus vaste dans l'Église entre deux types de ministères<sup>1015</sup>. Jérôme aurait le

1010A. FRAÏSSE, dans B. BAKHOUCHE et P. LE MOIGNE (éd.), 2007 : 76.

1011 *De doctrina christiana*, II, XV, 21.

1012 Trad. pers.

1013A. FRAÏSSE, 2010 : 150.

1014G. J. Norton relève une tendance de la recherche à traiter la version des LXX et le texte hébreu comme deux formes distinctes de textes dont le développement indépendant doit être respecté (G. J. NORTON, dans G. DORIVAL et A. LE BOULLUEC [éd.], 1995 : 190).

1015M. TESTARD, 1969 : 95-97.

culte de la *ueritas*, conçue comme une approche du Dieu que les chrétiens adorent en esprit et en vérité. Augustin se caractériserait par son souci pastoral, sa vision avant tout théologique, son respect de la tradition et son assurance que l'action de l'Esprit Saint suffit à préserver l'authenticité de la révélation. Par conséquent, ce qui serait primordial dans cette perspective pastorale, ce serait l'encadrement des fidèles, objectif exigeant l'instauration d'un consensus. De ce fait, ce type de débat devrait être réservé aux savants, afin d'éviter de déconcerter le commun des fidèles. En somme, les vues du pasteur seraient nécessairement immédiates. La *Correspondance* sanctionne en partie cette analyse :

*Vacare autem studiis diligentius, quam populi audiunt instruendi, propter ecclesiasticas occupationes omnino non possum.*

Quant à passer mon temps à étudier avec plus d'application que nécessaire pour l'auditoire populaire que je dois instruire, du fait de mes occupations ecclésiastiques, je ne le peux absolument pas<sup>1016</sup>. (*Ep.* CX, 5)

Les relations de Jérôme et Augustin ont été étudiées à maintes reprises à travers leur échange épistolaire. Sans les négliger totalement et en leur accordant la place qui leur est due, on peut néanmoins laisser de côté les questions de personnes pour s'intéresser à des problèmes doctrinaux qui permettent de considérer ces rapports de façon un peu différente. Cependant, la différence de pensée entre les deux auteurs n'est pas seulement d'ordre linguistique et pastoral : elle concerne également le statut de la traduction des LXX.

Ce n'est pas sans méfiance que les chrétiens ont assisté à l'abandon du texte des LXX par les juifs. Jérôme ouvre un débat entre l'exigence d'exactitude du texte sacré et la fidélité à une tradition porteuse de la foi de l'Église : faut-il tenter de rétablir le texte biblique dans son état le plus ancien ou faut-il admettre que les livres saints doivent progressivement s'adapter à l'usage qu'en font les communautés ? Faut-il détruire cette adaptation et préférer les états antérieurs ? Jérôme prône un retour à la source historique et s'oppose à bon nombre de ses contemporains par son approche scientifique des textes, c'est-à-dire une approche reposant sur un ensemble de connaissances d'une valeur universelle, portant sur les faits et relations vérifiables, selon des méthodes déterminées d'observation, d'expériences, d'hypothèses et de déductions. Il considère en outre que « science et religion sont compatibles » et « qu'il ne faut pas refuser toute correction au nom d'une simplicité chrétienne abusive »<sup>1017</sup>. En revenant à l'*Hebraica ueritas*, Jérôme prend un risque en portant atteinte à l'autorité de la version traditionnelle, dans la mesure où ses travaux affectent un texte qui fonde la foi de l'Église. Cette initiative a non seulement une visée scientifique mais, en remontant à une tradition *a priori* suspecte, dont le texte diffère parfois sensiblement du grec des LXX, elle ébranle l'autorité de la version traditionnelle. La particularité du Stridonien, dans le cercle érudit de l'aristocratie ecclésiastique, consiste, de fait, à privilégier la primauté chronologique par rapport au prestige conféré par la tradition, et, concrètement, de placer le texte saint des Hébreux au-dessus de la version consacrée des LXX. Le système d'astérisques et d'obèles utilisé par Jérôme, à la suite d'Origène et des Alexandrins, met en évidence le jeu des additions et des omissions qui, de l'hébreu au grec, génère des modifications. Le *uir trilinguis* souligne que les LXX offrent fréquemment une glose, plus qu'une véritable transposition du texte scripturaire :

*Vbi Septuaginta ab Hebraico discrepant, Hebraeum sensum suis expressisse sermonibus.*

1016 Trad. pers.

1017 A. FRAÏSSE 2010 : 147.



Là où les LXX s'écartent de l'hébreu, c'est le sens hébraïque qu'ils ont exprimé avec leurs mots personnels<sup>1018</sup>. (*Ep.* CXXI, II)

Devant les résistances suscitées sur le fond comme dans la pratique, Jérôme n'a de cesse de justifier sa version par les exigences de la polémique anti-juive et celles de la science scripturaire<sup>1019</sup>, sans pour autant prétendre en imposer l'usage, puisqu'il distingue deux lectures, une traditionnelle, réservée au peuple, et une destinée aux érudits<sup>1020</sup>. Il accorde, dans sa Préface à la traduction des Chroniques, que la version des LXX est inspirée du Saint-Esprit ; il reconnaît que c'est celle qu'il faut utiliser dans la liturgie, mais, en réalité, son opinion sur la question demeure assez floue, comme le souligne A. Fürst :

Hieronymus [...], der nur einmal von einer Inspiriertheit der Siebzig sprach, sie später aber als bloße Übersetzer behandelte [...]<sup>1021</sup>.

A.-I. Bouton-Toublic met en lumière, pour sa part, une évolution cohérente de sa position, en arguant du changement apporté par l'avancement de son travail critique : cet avancement le conduirait à réviser le jugement qui était le sien lors de la révision hexaplaire de certains livres vétér testamentaires<sup>1022</sup>. Or, même si évolution il y a, soulignons que le doute affleure très rapidement dans les écrits hiéronymiens. La Préface aux Paralipomènes est en fait la seule référence où Jérôme reconnaît explicitement l'inspiration de la version grecque. Il commence d'abord par corriger, au moyen d'ajouts et de suppressions, la traduction des LXX, avant de se rendre compte que certaines erreurs ne sauraient être imputées aux copistes et seraient donc le fait des soixante-dix interprètes eux-mêmes. Ce sont les divergences entre les manuscrits grecs en circulation qui le contraignent à renoncer définitivement à la théorie de l'inspiration unique des traducteurs convoqués par Ptolémée, car où il y a désaccord, il ne saurait y avoir d'inspiration commune. Dans la Préface au Pentateuque, il rapporte une conjecture, sujette à caution puisque d'émanation juive, selon laquelle les LXX, pénétrés du mystère entourant l'unicité divine, auraient consciemment gardé le silence à ce sujet, de peur que Ptolémée, hénouthéiste, n'en vînt à supposer l'existence de plusieurs divinités dans les textes bibliques. Ailleurs, pourtant, il réserve aux LXX le même traitement qu'à la masse honnie des juifs, au mieux endurcis dans leur entendement, au pire sciemment hostiles à la propagation du mystère évangélique :

*In Hebraeo iuxta linguae illius ἰδίωμα ita scriptum est : « Exiet uirga de radice Jesse et Nazareus de radice eius crescet ». Cur hoc omiserunt Septuaginta ? Si non licet uerbum transferre pro uerbo, sacrilegium est uel celasse uel ignorasse mysterium.*

Dans l'hébreu, conformément à l'ἰδίωμα<sup>1023</sup> de cette langue il est écrit : « Il sortira un rejeton de la racine de Jessé, et un Nazaréen croîtra de sa racine ». Pourquoi les LXX ont-ils omis cela ? S'il n'est pas permis de traduire mot pour mot, il est sacrilège d'avoir ou bien celé, ou bien ignoré le mystère<sup>1024</sup>. (*Ep.* LVII, 7)

1018 Trad. pers. Cf. aussi *Ep.* XVIII A., 15.

1019 *Ep.* CVI, 46. La traduction de l'hébreu par Jérôme est inspirée par un souci ponctuel de polémique avec les juifs autour du texte authentique de l'Écriture.

1020 Cf. E.L. GALLAGHER, 2012.

1021 A. FÜRST, 1994 : 116. « Jérôme [...], qui parlait certaine fois d'une inspiration divine au sujet des LXX, mais les traitait la fois d'après comme de simples traducteurs [...] ».

1022 A.-I. BOUTON-TOUBLIC, 2005 : 189.

1023 « Génie ».

1024 Trad. pers.

Un litige divise en fait l'Église du IV<sup>e</sup> siècle à ce sujet : tandis que Jérôme affirme la plupart du temps que la traduction des LXX donne accès au sens spirituel et allégorique de l'Écriture, alors que le texte hébreu n'exprime que le sens historique ou littéral, d'autres développent l'idée contraire selon laquelle les LXX traducteurs ont voilé certaines expressions claires en hébreu, parce que les Grecs, avant la venue du Christ, n'étaient pas prêts à entendre la vérité divine dans toute sa plénitude<sup>1025</sup>. Il semble dès lors que notre auteur lui-même ait pu, peut-être pour des raisons diplomatiques, osciller entre ces deux pôles opposés.

Jérôme défend donc la nécessité de sa propre traduction. Celle-ci reçoit néanmoins un accueil plutôt froid dans une Église fermement attachée à la version traditionnelle héritée des Apôtres<sup>1026</sup>. Or, le fait est que le raisonnement de Jérôme place clairement l'exactitude du texte sacré avant le respect de traditions, qui sont dès lors reléguées au rang d'habitudes, si vénérables soient-elles. Toutefois notre auteur s'interdit de dénigrer la traduction des LXX, même lorsqu'il y relève des erreurs, des mélectures de l'hébreu, des confusions de termes, des incohérences, des omissions, qui pourraient parfois s'expliquer par des fautes de copistes :

*Et tamen iure Septuaginta editio obtinuit in ecclesiis, uel quia prima est et ante Christi fertur aduentum, uel quia ab Apostolis, in quibus tamen ab Hebraico non discrepat, usurpata.*

Cependant, c'est à bon droit que l'édition des LXX s'est maintenue dans les Églises, soit parce qu'elle est la première et qu'on parle d'elle avant la venue du Christ, soit parce que les Apôtres, du moins quand elle ne s'écarte pas de l'hébreu, l'ont employée<sup>1027</sup>. (*Ep.* LVII, 11)

Dans les *Quaestiones*, il avance que les écarts de la version des LXX avec le texte hébraïque, qu'elle est supposée rendre, seraient dus à la volonté des juifs d'épargner leur communauté lorsque certains passages de l'AT se révèlent trop durs à son égard<sup>1028</sup>. Quand les divergences paraissent irréductibles, Jérôme ne rejette pas le grec mais l'explique tout autant que l'hébreu. Sa version nouvelle navigue par nature entre deux pôles opposés, utilisation et critique de l'ancienne version. À maintes reprises, il invoque l'autorité des LXX, à côté de celle de l'hébreu, en les plaçant sur le même plan<sup>1029</sup>. En définitive, notre auteur considère la traduction des LXX d'un point de vue historique et linguistique comme un simple état du texte à un moment donné. Pour l'AT, authenticité et autorité appartiennent en dernière analyse à l'hébreu, dans la pensée de Jérôme<sup>1030</sup>.

1025 Ces débats sont révélateurs du statut ambivalent des LXX dans les représentations chrétiennes de l'Antiquité tardive : même si Jérôme joue entre autres de la polarité juifs / chrétiens pour amener ses coreligionnaires à renoncer plus facilement à une version scripturaire qu'il juge imprécise, il n'en demeure pas moins que la traduction des LXX est devenue « en quelque sorte chrétienne d'adoption », comme le formule A.-I. Bouton-Toublic (A.-I. BOUTON-TOUBLIC, 2005 : 193).

1026 A. LÉONAS, 2007 : 9.

1027 Trad. pers.

1028 CCL 72, 2, l. 19-22.

1029 « D'après l'hébreu et les LXX », *de Hebraico et de Septuaginta interpretibus* (*Ep.* CVI, 18 et 29) ; « ni dans l'hébreu ni dans les LXX », *nec in Hebraeo nec in Septuaginta* (*Ep.* CVI, 28, 35, 56) ; « dans les LXX et en hébreu », *in Septuaginta et in Hebraeo* (*Ep.* CVI, 33, 77) ; « cependant, c'est dans l'hébreu et chez les LXX », *cum in Hebraico sit, et apud Septuaginta* (*Ep.* CVI, 44) ; « l'hébreu ne l'a pas, non plus que les soixante-dix interprètes », *quod nec Hebraeus habet, nec Septuaginta interpretes* (*Ep.* CVI, 44) ; « mais voici qu'il y a en hébreu et chez les soixante-dix interprètes », *ita enim et in Hebraeo, et apud Septuaginta habetur interpretes* (*Ep.* CVI, 66) ; « et dans l'hébreu et dans les soixante-dix interprètes », *et in Hebraeo, et in Septuaginta interpretibus* (*Ep.* CVI, 70) ; « mais ce mot ne se trouve ni dans l'hébreu ni dans les LXX », *sed hoc nec in Hebraeo habetur, nec apud Septuaginta* (*Ep.* CVI, 70).

1030 Cf. *Ep.* LVII, 11 : *authenticos libros*, « les livres authentiques », et *Ep.* CVI, 2 : *Hebraeorum auctoritas*, « le texte hébreu qui fait autorité ». Nous avons défini plus haut la notion d'*auctoritas*. *Authenticus* est le calque du

Aussi le dialogue épistolaire avec Augustin d'Hippone ne trouve-t-il sa signification pleine et entière que dans l'optique d'une différence d'appréciation fondamentale concernant la détention de l'autorité textuelle :

*Hoc ergo uerbum de uerbo edisserens, si ciceion transferre uoluisssem, nullus intellegeret : si cucurbitam, id dicerem quod in Hebraico non habetur : hederam posui, ut ceteris interpretibus consentirem. Sin autem Iudaei uestri, ut ipse adseris, malitia uel inperitia, hoc dixerunt esse in uoluminibus Hebraeorum, quod in Graecis et Latinis codicibus continetur, manifestum est eos aut Hebraeas litteras ignorare, aut ad inridendos cucurbitarios uoluisse mentiri.*

Si donc j'avais développé ceci mot à mot, et si j'avais voulu traduire par *kikeion*<sup>1031</sup>, personne n'aurait compris ; si j'avais traduit par « cucurbitacée », j'aurais dit ce qui n'existe pas en hébreu ; j'ai mis « lierre » pour être en accord avec tous les autres interprètes. Mais si vos juifs, comme tu le soutiens toi-même, ont affirmé, soit malveillance, soit ignorance de leur part, qu'il y avait dans les rouleaux des Hébreux le contenu même des livres grec et latins, il est évident ou bien qu'ils ignorent les lettres hébraïques<sup>1032</sup>, ou bien qu'ils ont menti volontairement pour se moquer des sectateurs de la cucurbitacée<sup>1033</sup>. (*Ep. CXII, 22*)

Dans cette lettre, Jérôme répond au reproche qui lui est fait de s'être arbitrairement écarté de la version des LXX. La traduction en cause est celle du mot קִיקְיוֹן (*qiqayon*), que le *uir trilinguis*, en opposition avec les LXX, traduit *hedera*, et non *cucurbita*. En dépit de possibles erreurs de copistes, Augustin place quant à lui la traduction des LXX au premier rang et croit à leur inspiration divine<sup>1034</sup>. L'autorité de la traduction des LXX lui est conférée par son antiquité et par le caractère universel de sa diffusion puisqu'elle constitue alors l'*editio uulgata*, édition courante, répandue dans le monde entier. Il croit à la force de la tradition ; authenticité et autorité reviennent donc à ses yeux au LXX. En conséquence, s'il préfère traduire *cucurbita* au lieu d'*hedera* qui est pourtant la leçon majoritairement représentée, c'est que la version grecque a pour lui l'autorité des textes sacrés. Tel est le postulat qui sous-tend ses reproches voilés à l'adresse de Jérôme :

*Mouit quidam longe aliter abs te positum apud Ionam prophetam, quam erat omnium sensibus memoriaeque inueteratum, et tot aetatum successionibus decantatum. Factus est tantus tumultus in plebe, maxime Graecis arguentibus et inflammantibus calumniam falsitatis, ut coregetur episcopus - Oea quippe ciuitas erat - Iudaeorum testimonium flagitare. Vtrum autem illi inperitia an malitia hoc esse in Hebraeis codicibus responderunt, quod et Graeci et Latini habebant atque dicebant ? Quid plura ? Coactus est homo uelut mendositatem corrigere uolens, post magnum periculum non remanere sine plebe. Vnde etiam nobis uidetur aliquando te quoque in nonnullis falli potuisse. Et uide hoc quale sit, in eis litteris quae non possunt conlatis usitarum linguarum testimoniis emendari.*

On s'émut d'un extrait du Prophète Jonas très différent chez toi de la version gravée dans l'esprit et la mémoire de tous, et chantée à travers tant d'époques successives. Il se fit un tel tumulte dans le peuple, alors que les Grecs surtout t'accusaient et te convainquaient avec ardeur de falsification, que l'évêque fut contraint - c'était dans la ville d'Ea - de solliciter le témoignage des juifs. Est-ce ignorance ou malveillance de leur part si ceux-ci répondirent que le contenu des livres hébreux était conforme aux textes et leçons des Grecs et des Latins ? Que dire de plus ? L'homme qui voulait corriger la faute a été contraint, après s'être exposé à un grand danger, de ne pas continuer à se désolidariser du peuple. Par conséquent, il nous paraît également que toi aussi tu as pu te tromper parfois, à plusieurs endroits. Considère la nature du problème, dans cette littérature qui ne peut être

grec αὐθεντικός (*authentès*), qui suppose autonomie et primauté (A.-I. BOUTON-TOUBLIC, 2005 : 197).

1031C'est-à-dire, en réalité, translittérer purement et simplement le nom trouvé dans les rouleaux hébreux.

1032Comme le rappelle la note de la CUF *ad loc.*, beaucoup de juifs à Tripoli ignoraient l'hébreu et ne parlaient que grec. Ils considéraient d'ailleurs les LXX comme des interprètes inspirés.

1033Trad. pers.

1034AUGUSTIN, *De Ciuitate Dei*, XV, XIII, 1-2. Cf. Y.-M. DUVAL, 1966.

amendée par la collation de témoignages en langues usuelles<sup>1035</sup>. (*Ep.* CIV, 5)

Sa position, on le voit, s'explique aussi par des motifs d'ordre pratique, que la décontextualisation des propos d'Augustin tend trop souvent à faire oublier, ainsi que le relève A. Fürst :

Daß er diese Revision jedoch von griechischen Septuagintatext und nicht vom hebräischen Urtext aus durchgeführt wissen wollte, hatte auf dieser philologischen Ebene einen ganz praktischen Grund. Der Mangel an Hebräischkenntnis seinerseits und allgemein unter Christen erschwerte, abgesehen vom Mangel an hebräischen Handschriften und vom Mißtrauen gegenüber Juden, die Überprüfbarkeit einer bestimmten Lesart im Streitfall. Damit war aber eine philologische Argumentation zur Verteidigung einer eventuell bezweifelten oder bestrittenen neuen Lesart, [...], nicht durchführbar. In diese Aporie geriet er auf der Ebene seiner von philologischen Überlegungen gesteuerten Argumentation in *Ep.* LXXI, 4-6. Sein Ausweg war ein pragmatischer : Rückgriff auf die Sprache, die bekannt war, und das hieß : auf einen griechischen Grundtext<sup>1036</sup>.

Aussi, derrière la demande faite par Augustin à son destinataire de retraduire les textes saints d'après le grec plutôt que d'après l'original hébreu, n'y aurait-il pas tant un manque d'intelligence des perspectives philologiques, qu'un manque de connaissances linguistiques. On remarquera pourtant que si l'Hiéronymus ignore certes l'hébreu, il n'en est pas moins capable de juger de la référence faite au punique par son correspondant<sup>1037</sup>, puisqu'il a étudié à Carthage ; or, évitant tout débat technique relatif à la nouvelle traduction, il se contente de défendre les LXX en arguant que ceux-ci devaient probablement avoir une bonne raison de traduire par *cucurbita* / *κολοκύνθη*. À son sens, les divergences textuelles relevées dans la version grecque s'expliquent par une inspiration prophétique nouvelle<sup>1038</sup>. Les soixante-dix interprètes ne se contentent pas de traduire simplement les textes saints : ils en livrent également une lecture neuve. La traduction, pour Augustin, est un acte missionnaire, destiné à préparer le message christique, qui se veut universel :

La révélation va plus loin dans la vérité avec les LXX pour Augustin par le fait d'un élargissement dans le temps et dans l'espace, celui de la « Cité de Dieu » en marche vers le salut. La traduction des LXX est le résultat de l'économie divine<sup>1039</sup>.

---

1035 Trad. pers.

1036A. FÜRST, 1994 : 120. « Pourtant le fait qu'il voulût savoir cette révision réalisée à partir du texte grec des LXX et non pas à partir de l'original hébreu, trouvait sur ce même plan philologique une raison toute pratique. Le manque de connaissance en hébreu de sa part, et parmi les chrétiens en général, compliquait, abstraction faite du manque d'écrits hébraïques et de la défiance envers les juifs, l'obtention d'une lecture vérifiable et stable en cas de litige. De fait, malgré tout, une argumentation philologique pour défendre l'éventualité d'une nouvelle lecture sujette au doute et au débat, [...], n'était pas tenable. C'est dans cette aporie qu'il tombe, au terme de son argumentation gouvernée par des réflexions philologiques, en *Ep.* LXXI, 4-6. L'issue qu'il trouve est celle d'un pragmatique : le retour à la langue que l'on connaissait, c'est-à-dire à un texte de référence grec ».

1037 *Ep.* CXII, 22 et *Commentarius in Ionam Prophetam*, IV, 6. Ou peut-être Augustin n'a-t-il pas lu le *Commentarius in Ionam Prophetam* où la référence au punique est plus explicite que dans la lettre - *kikeia* est la forme commune au syriaque et au punique. En Afrique du Nord, un judaïsme d'expression latine, cible de Tertullien dans sa polémique, côtoie un judaïsme informé par la pensée sémitique, resté fidèle ou revenu à l'usage de l'hébreu. Cette dernière particularité s'explique par la parenté très étroite entre la langue de la Bible juive et le punique, dont la persistance dans l'arrière-pays africain est attestée bien longtemps après la chute de Carthage, jusqu'à l'époque d'Augustin. Une telle partition linguistique a dû jouer un rôle considérable dans les divisions internes de la chrétienté locale au IV<sup>e</sup> siècle (M. SIMON ; A. BENOIT, 1968 : 205-206 ; L. PIETRI, dans J.-M. MAYEUR ; C. et L. PIETRI ; A. VAUCHEZ ; M. VENARD (dir.), 1995 : 801-814). En expliquant le nom *yemim*, Jérôme affirme à juste titre que la langue punique présente des proximités avec l'hébreu.

1038 AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, XV, XIV, 87.

1039A. FRAÏSSE, 2010 : 164.

Or, selon ces vues, si la traduction LXX ne reste pas l'unique référence, il devient impossible de choisir la version qui convient parmi d'autres. Le retour aux sources n'est, dans la pensée d'Augustin, qu'un élément de vérification et ne peut constituer en aucun cas un socle de traduction unique :

*De uertendis autem in linguam Latinam sanctis litteris canonicis laborare te nollem, nisi eo modo quo Iob interpretatus es, ut signis adhibitis quid inter hanc tuam et Septuaginta, quorum est grauissima auctoritas, interpretationem distet, appareat.*

Quant à rendre en langue latine la sainte littérature canonique, je ne voudrais pas t'y voir travailler, si ce n'est de la même manière que pour ta traduction de Job, à savoir que, grâce à l'apposition de signes, apparaissent tous les écarts existant entre cette traduction, qui est la tienne, et celle des LXX, dont l'autorité est très prégnante<sup>1040</sup>. (Ep. LVI, 2)

Il persiste en 404, dans l'Ep. LXXI, 3-4, lors même qu'il cerne mieux la démarche hiéronymienne<sup>1041</sup> :

*Ego sane mallet Graecas potius canonicas te nobis interpretari Scripturas, quae Septuaginta interpretum perhibentur.*

Quant à moi, je souhaiterais vraiment que tu interprètes pour nous plutôt les Écritures canoniques grecques, telles que les produisent les LXX<sup>1042</sup>.

L'attitude de l'évêque d'Hippone est diamétralement opposée à celle de Jérôme : parce qu'il place l'autorité du côté des LXX, il n'attribue pas aux originaux des juifs un rôle déterminant dans la fixation des textes saints, tandis que le Stridonien développe envers les Hébreux un sentiment mêlé, lié à son intérêt pour la tradition juive.

L'évêque d'Hippone mettra du temps à surmonter ses réticences et à reconnaître dans le texte des LXX et la version de Jérôme une même inspiration divine<sup>1043</sup>. L'Église, quant à elle, ne tranchera pas entre les deux auteurs ; elle reconnaîtra néanmoins la valeur du travail linguistique de Jérôme et fera aussi entrer, plus tard, sa version latine dans la tradition de l'Église - la « Vulgate », *Vulgata editio*, prend dès lors dans cette tradition la place de la traduction des LXX<sup>1044</sup>. Le concile de Trente présentera le nouveau texte de référence, qui reprend en partie les travaux hiéronymiens, comme une version inspirée par l'Esprit Saint, le déclarera authentique et l'inclura dans le canon de l'Église<sup>1045</sup>. L'avenir sanctionne donc la

1040 Trad. pers.

1041A. FÜRST, 1994 : 114. « Im Jahr 404 ging er jetzt aber einen Schritt weiter. Im Anschluß an die Kritik an Hieronymus' neuem Iob-Text in Ep. LXXIII, 3 formulierte er die bekannte Aufforderung, Hieronymus solle die biblischen Schriften lieber nach dem griechischen Text der Septuaginta (und nicht *ex Hebraeo*, wie zu ergänzen ist) ins Lateinische übersetzen » ; « En 404, son attitude progressa. En annexe à la critique du nouveau texte de Jérôme, dans l'Ep. LXXIII, 3, il formula la célèbre exhortation : Jérôme devait plutôt traduire les écrits bibliques en latin d'après le texte grec des LXX (et non *ex Hebraeo*, comme sous-entendu). »

1042 Trad. pers.

1043 *Cité de Dieu*, XVIII, 44. La recherche a par ailleurs clairement démontré qu'Augustin a été peu à peu amené à prendre davantage en compte le texte hébreu, même si cette prise en compte demeure limitée (cf., pour un état de la recherche à ce sujet, A.-I. BOUTON-TOUBLIC, 2005 : 186). Quelles que soient ses réticences relatives à l'utilisation de l'hébreu comme principal fondement scripturaire, Augustin utilise de longue date le *Livre des noms hébreux* élaboré par Jérôme à partir des sources philonienne et origénienne (LA BONNARDIÈRE, 1974 : 46).

1044 « Vulgate » signifie « version courante ». Ce n'est que vers le VIII<sup>e</sup> ou IX<sup>e</sup> siècle que la Vulgate remplace véritablement la *Vetus Latina* chez les utilisateurs. En 1592, sous Clément VIII, elle est la traduction officielle pour l'usage catholique.

1045A. FRAÏSSE, 2010 : 165. Cette « authenticité » doit s'entendre au sens juridique du terme, comme exemption

qualité des traductions hiéronymiennes qui surclassent définitivement les anciennes versions latines. Cette suprématie de l'interprétation élaborée par Jérôme tient pour une grande part à un déplacement des enjeux par rapport à ceux dont dépendaient les éditions vieilles latines. La retraduction hiéronymienne est bien plus qu'une simple variante de traduction : elle remet en cause, non seulement l'inspiration des LXX, mais encore le canon scripturaire tel que l'a transmis la tradition.

### 3.2.3. *Le « malentendu » avec Augustin d'Hippone concernant le nouveau canon*

Augustin craint que la retraduction hiéronymienne divise au lieu de s'imposer. Effectivement, au delà de la confusion qu'elle est susceptible de semer parmi les fidèles, la diffusion de cette nouvelle traduction, en faisant douter du passé, risque d'augmenter la cassure entre l'Occident et l'Orient, d'autant plus que l'Église orientale connaît exclusivement les livres saints par l'intermédiaire de la version des LXX. Au delà de leurs différences géographiques, cette version réunit en effet les chrétiens occidentaux et orientaux autour des mêmes repères scripturaires, tout en leur permettant une certaine communauté d'esprit. On comprend dès lors que la diffusion d'une retraduction à caractère novateur risquait d'aggraver la partition de l'Église. En appuyant son interprétation sur la Bible juive, plutôt que sur la version des LXX, Jérôme peut contribuer à creuser le fossé qui sépare les chrétiens d'Orient et les chrétiens d'Occident, puisque les premiers, hellénistes, n'envisagent guère de renoncer à leur texte de référence. Qui plus est, selon l'évêque d'Hippone, les hérétiques sont dès lors susceptibles de s'emparer de cette traduction inédite et de l'utiliser contre les Livres saints, eux qui font systématiquement le choix de la nouveauté contre la tradition. La version hiéronymienne peut en effet leur offrir la possibilité de contester la traduction vétérotestamentaire. Il y a là, relevons-le, un paradoxe, car Augustin utilise contre Jérôme l'argument de la nouveauté régulièrement employé contre les hérétiques alors que, précisément, dans l'esprit du Stridonien, revenir à l'hébreu permet au contraire de retourner à l'état le plus ancien du texte<sup>1046</sup>. Le *uir trilinguis* estime effectivement qu'instaurer l'hébreu en seule et unique référence est encore le meilleur moyen de remédier une fois pour toutes à la division. Il est non moins paradoxal qu'Augustin oppose l'argument de la nouveauté à Jérôme, alors que celui-ci recherche l'état le plus ancien du texte biblique. Pour notre auteur, en effet, vérité va de pair avec ancienneté, une position qui, si elle nous paraît proche des conceptions modernes, ne va pas de soi au IV<sup>e</sup> siècle. Dans ces conditions, la *ueritas* poursuivie par le moine de Bethléem procède d'une démarche singulière, à mi-chemin entre le *nouum* et l'*antiquum*.

En outre, Jérôme pourvoit une première fois sa traduction de Job, d'après le grec, de signes critiques qui figurent dans les *Ἐξαπλοί*, pour faire état du texte hébreu. Augustin reproche alors à son correspondant de n'avoir pas utilisé ces mêmes signes dans sa nouvelle traduction de Job sur l'hébreu, qu'il considère de ce fait comme moins fidèle :

*Didicimus ex Hebraeo Iob a te interpretatum, cum iam quandam haberemus interpretationem tuam eiusdem*

---

de toute erreur dogmatique.

1046A. FRAÏSSE, 2010 : 155-156.

*prophetae ex Graeco eloquio uersam in Latinum, ubi tamen astericis notasti quae in Hebraeo sunt et in Graeco desunt ; obeliscis autem quae in Graeco inueniuntur et in Hebraeo non sunt [...] Porro in hac posteriore interpretatione, quae uersa est ex Hebraeo, non eadem uerborum fides occurrit. [...] Aliquid inde exempli gratia uolui ponere, sed mihi ad horam codex defuit, qui ex Hebraeo est.*

Nous avons appris que tu as traduit Job à partir de l'hébreu, alors que nous avons déjà ta traduction en latin de ce même prophète, faite à partir du grec ; tu y as signalé par des astérisques ce qui existe en hébreu et qui manque en grec, par des obèles ce que l'on trouve en grec et qui n'existe pas en hébreu. [...] Mais, dans cette traduction ultérieure, faite sur l'hébreu, on ne rencontre pas la même fidélité dans les termes. [...] J'aurais donc voulu proposer quelque exemple, mais, pour l'heure, il me manque le codex traduit de l'hébreu<sup>1047</sup>. (*Ep.* CIV, 3)

Il y a là, vraisemblablement, ce que A. Fürst nomme à plusieurs reprises un « Mißverständnis »<sup>1048</sup>, un « malentendu ». Effectivement, selon A. Fürst, il est très probable que dans les années 394 / 395, date de l'échange épistolaire en question, la recension hexaplaire de la version grecque ne bénéficie pas encore d'une large diffusion dans l'ouest latin, d'où un décalage d'information qui s'opère au détriment d'Augustin :

Mit Sicherheit hingegen kann davon ausgegangen werden, daß Augustinus zur Zeit der Abfassung von Ep. XXVIII [CIV dans le recueil des lettres hiéronymiennes de la CUF] von einer solchen Rezension der Septuaginta nicht wußte<sup>1049</sup>.

Par conséquent, du point de vue de l'Hippionate, du moins dans un premier temps, les signes diacritiques, obèles et astérisques, servent à signaler les différences existant entre la version de Jérôme et celle des LXX. Aussi Augustin ne se représente-t-il tout d'abord pas clairement la nature des écarts entre les textes grec et hébreu, dont lui parle son correspondant :

*Cur in multis aliter se habeat Hebraeorum codicum auctoritas, aliter Graecorum, quae dicitur Septuaginte, uellem dignareris aperire.*

Pourquoi, en de nombreux endroits, d'après l'autorité des *codices* hébreux, on a une leçon, d'après celle des Grecs, qu'on appelle les LXX, une autre, j'aimerais que tu daignes me le révéler<sup>1050</sup>. (*Ep.* CIV, 6)

Aussi, pour décourager Jérôme de poursuivre sa traduction d'après l'hébreu, lui oppose-t-il un argument sous forme de dilemme, qu'il veut décisif : ou bien le texte de l'Écriture est clair et les traducteurs, ses devanciers, n'ont pas pu se tromper ; ou bien il n'est pas clair et Jérôme, lui aussi, peut se tromper :

*Illi me plus mouent, qui, cum posteriores interpretarentur, et uerborum locutionumque Hebraearum uiam atque regulas mordacius, ut fertur, tenerent, non solum inter se non consenserunt, sed etiam reliquerunt multa quae tanto post eruenda et prodenda remanent. Si enim obscura sunt, te quoque in eis falli posse creditur ; si manifesta, illos in eis falli potuisse non creditur. Satis autem nequeo mirari si aliquid adhuc in Hebraeis exemplaribus inuenitur quod tot interpretes illius linguae peritissimos fugerit.*

Voici qui m'émeut davantage : alors que les savants postérieurs [aux LXX] traduisaient, ils se sont attachés plutôt fermement au système et aux règles du lexique et de la syntaxe hébraïques, à ce qu'on rapporte ; non seulement ils ne sont pas tombés d'accord entre eux, mais ils ont encore laissé beaucoup d'éléments qui resteraient, si longtemps après, à mettre au jour et à publier. Si, en effet, ils sont obscurs, il semble qu'ils

1047 Trad. pers.

1048 A. FÜRST, 1994 : 106sq.

1049 A. FÜRST, 1994 : 109. « Ce qu'on peut, en revanche, en retirer comme conclusion certaine, c'est qu'Augustin, à l'époque de la rédaction de l'*Ep.* XXVIII [CIV], ne savait rien d'une telle recension du texte des LXX. »

1050 Trad. pers.

puissent t'induire toi aussi en erreur ; s'ils sont évidents, il semble qu'ils n'ont pu induire ces interprètes en erreur. Je ne saurais trop m'étonner qu'on trouve encore, dans les exemplaires hébreux, quelque point qui aurait échappé à tant de traducteurs si expérimentés dans cette langue<sup>1051</sup>. (*Ep.* LVI, 2)

C'est que, comme l'expose A. Fürst, Augustin est toujours victime de sa « falsche Vorstellung », « mauvaise compréhension », des tenants et aboutissants d'un travail reposant sur une recension qui lui est, pour ainsi dire, étrangère :

Damit zweifelte Augustinus an Erfolg und Ertrag und letztlich an Sinn und Notwendigkeit der Vorgehensweise des Hieronymus, wie er sich diese vorstellte<sup>1052</sup>.

Jérôme répond à l'évêque d'Hippone qu'il ne semble pas comprendre ce qu'il demande, et use d'ironie dans les explications qu'il fournit :

*Pace tua dixerim, uideris mihi non intellegere, quod quaesisti. Illa enim intepretatio Septuaginta interpretum est : et ubicumque uirgulae, id est obeli sunt, significatur quod Septuaginta plus dixerint, quam habetur in Hebraeo. Vbi autem asterisci, id est, stellae praelucentes, ex Theodotionis editione ab Origene additum est : et ibi Graeca transtulimus : hic de ipso Hebraico, quod intellegebamus, expressimus sensuum potius ueritatem, quam uerborum interdum ordine conseruantes. Et miror quomodo Septuaginta interpretum libros legas, non puros ut ab eis editi sunt, sed ab Origene emendatos, siue corruptos per obelos et asteriscos ; et Christiani hominis interpretatiunculam non sequaris, praesertim cum ea quae addita sunt, ex hominis Iudaei atque blasphemii post passionem Christi, editione transtulerit.*

Avec ta permission, je dirais que tu ne me sembles pas comprendre ta propre question. Car cette traduction-là est celle des LXX ; partout où il y a des traits, c'est-à-dire des obèles, cela signifie que les LXX en ont dit plus qu'en hébreu. Là où il y a des astérisques, c'est-à-dire des étoiles qui éclairent en avant, ce sont des additions d'Origène, d'après la version de Théodotion ; là, nous avons interprété le grec ; ici, c'est à partir de l'hébreu lui-même, dans lequel nous suivions, que nous avons exprimé la vérité sémantique, plutôt, parfois, que de conserver l'ordre des mots. Et je m'étonne que tu lises les livres des LXX, non pas à l'état pur, tels qu'ils les ont publiés, mais rectifiés par Origène, ou, si tu veux, corrompus par des obèles et des astérisques, et que tu ne suives pas l'humble traduction d'un chrétien, alors surtout qu'il [Origène] a traduit ces additions, en partant de la version, postérieure à la passion du Christ, d'un juif et d'un blasphémateur [Aquila]<sup>1053</sup>. (*Ep.* CXII, 19)

Il fait valoir notamment, à propos du fameux dilemme, que celui-ci devrait également décourager Augustin d'entreprendre quelque explication que ce soit de l'Écriture et en particulier des Psaumes : sur ce qui est clair, les devanciers n'ont pas pu se tromper, sur ce qui est obscur Augustin pourra se tromper. Jérôme utilise là son moyen de défense privilégié, l'ironie : il reprend terme à terme la lettre de son adversaire et explicite le problème avec un humour sarcastique, dans un style travaillé<sup>1054</sup>. En créant une méthode de travail originale fondée sur le témoignage des Hébreux et aboutissant à un savoir qui se veut authentique, Jérôme s'attire des critiques, qu'il réfute en renvoyant ses détracteurs à la complexité scientifique d'une question qui dépasse de loin les querelles de préséances. Les enjeux attachés à la délimitation d'un nouveau canon sur le modèle hébraïque sont primordiaux, car ils renvoient à l'un des points les plus brûlants de la polémique entre la Synagogue et l'Église.

1051 Trad. pers.

1052A. FÜRST, 1994 : 112. « Dans ces conditions, Augustin doute du succès et de la rentabilité et, finalement, du sens et de la nécessité de l'approche hiéronymienne, telle qu'il se la représente. »

1053 Trad. pers.

1054 *Ep.* CXII, 19.



### 3.3. La *Correspondance* et les enjeux liés à la défense d'un canon biblique aligné sur le modèle hébreu

#### 3.3.1. *Quand juifs et chrétiens se disputent les textes saints : la fixation des canons respectifs*

L'origine des textes de la Bible juive et l'histoire de la formation du canon<sup>1055</sup> ont donné lieu à des travaux importants au cours de ces dix dernières années<sup>1056</sup>. On est parvenu à un certain consensus, selon lequel à la fin du I<sup>er</sup> siècle après J.-C., le lent processus de formation du canon est pratiquement achevé. Dans le judaïsme, de fait, ce serait une réunion des rabbins à Yavné, vers l'an 90 après J.-C., qui entreprendrait d'arrêter officiellement la collection des Écritures et de centrer le judaïsme sur l'enseignement et la pratique de la Loi<sup>1057</sup>. Après la guerre juive de 66-70-73 / 74, Yohanan ben Zakkai, disciple de Hillel, s'établit effectivement à Yavné où il fonde une école et s'entoure d'un conseil jouant le rôle d'une sorte de Sanhédrin<sup>1058</sup>. Le premier soin de ces docteurs de la Loi aurait donc été de proclamer la souveraine autorité du texte hébreu, même si, à cette époque, un grand nombre de juifs s'exprimaient de manière habituelle dans d'autres langues. En outre, puisque l'uniformité de la transcription des exemplaires n'était pas encore effective, le synode de Yavné aurait cherché à obtenir au plus tôt un résultat dans ce domaine. Quoi qu'il en soit, le travail se poursuit jusqu'au II<sup>e</sup> siècle, où, grâce à l'activité du rabbin Akiba ben Joseph, l'uniformisation du texte de la Bible est réalisée. Un exemplaire des Écritures plus soigné, quoique non dépourvu de fautes, est alors choisi pour être adopté comme le type des exemplaires à venir. C'est sur cet archétype que se concentrent par la suite les travaux des docteurs pendant toute la période talmudique, soit depuis le III<sup>e</sup> siècle jusqu'au VII<sup>e</sup> siècle<sup>1059</sup>. Le canon, tel qu'il se dessine à l'issue de sa fixation, comprend trois ordres, la Torah, les Prophètes et la plupart des *Ketouvim*<sup>1060</sup>. Pour tous les courants du judaïsme de la période correspondant à sa formation, la Loi occupe le centre, car, en elle, se trouvent les institutions essentielles révélées par Dieu lui-même et dont la raison d'être est de régir la vie religieuse, morale, juridique et politique de la nation juive après l'exil. À un deuxième niveau, le recueil des Prophètes ne renferme pas, pour sa part, de loi destinée à servir d'assise aux institutions, mais des paroles divinement inspirées, proférées par des messagers reconnus comme authentiques. Les *Ketouvim*, enfin,

1055 On nomme « canon », du grec κανόν, « règle, modèle », la liste des livres reconnus comme inspirés par Dieu et ayant valeur de règle pour la foi et les mœurs.

1056 D. STERN, dans M. FINKELBERG et G. STROUMSA (éd.), 2003 ; T. RÖMER, 2004 ; G. DORIVAL, dans E. NORELLI (éd.), 2004.

1057 S.-C. MIMOUNI, 2004 : 490. La recherche est divisée sur le crédit à accorder à cette version des faits, qui place un concile au cœur du processus de fixation des textes. Aucune théorie alternative n'a toutefois réussi à réellement s'imposer à ce jour. C'est donc avec une grande prudence que nous parlerons de l'épisode du Concile de Yavné. Pour se rendre compte des débats soulevés à ce sujet, cf. J.-M. AUWERS ; H. J. DE JONGE (éd.), 2003.

1058 G. WIGODER et S.-A. GOLDBERG (dir.), 1996 : 1131.

1059 S.-C. MIMOUNI, 2004 : 490.

1060 Les Samaritains n'acceptent que la Torah comme Sainte Écriture. Les Sadducéens, eux, rejettent toute tradition normative en dehors de la Loi et des prophètes. Par contre, le judaïsme pharisien et rabbinique affirme qu'à côté de la Loi écrite existe une Loi orale, donnée simultanément à Moïse et jouissant de la même autorité. C'est ce que déclare le traité des « Pères » dans la Mishna : « Au Sinaï, Moïse reçut la Loi orale et la remit à Josué, et Josué aux anciens, et les anciens aux prophètes, et les prophètes la remirent aux membres de la Grande Synagogue » (Avot 1, 1).

occupent un troisième rang, parce qu'ils ne sont composés ni de lois ni de paroles prophétiques. Ils consistent essentiellement en récits édifiants, en pièces de forme poétique et en recueils sapientiaux. Cela étant, il est difficile de déterminer l'origine de chacun des livres de la Bible juive, de sorte que, dans bien des cas, ce sont les hypothèses qui prévalent. Pour étayer ces hypothèses, la recherche se fonde principalement sur des observations fournies par l'étude critique des formes, de la tradition et de la rédaction<sup>1061</sup>. Selon la conclusion la plus communément admise, les préceptes ancestraux sont d'abord rassemblés en collections, lesquelles sont progressivement incluses dans les livres du Pentateuque. Des récits traditionnels sont, simultanément, mis par écrit et rassemblés, et, par ailleurs, des textes narratifs et des règles de conduite font l'objet d'une mise en forme. Des oracles prophétiques, recueillis et collationnés, viennent composer les livres nommés d'après les Prophètes. Enfin, des textes sapientiaux, des Psaumes et des récits didactiques de périodes plus tardives complètent l'ensemble. Au III<sup>e</sup> siècle avant J.-C., le texte hébreu apparaît sous au moins trois formes, ce qui débouche sur le texte massorétique, le Pentateuque samaritain - dont la langue est proche de l'arménien - et la version destinée à servir de base à la traduction des LXX<sup>1062</sup>. Résumant le débat sur l'origine du canon juif, G. Dorival montre en tout cas combien la théorie classique d'une formation en trois étapes successives - Torah, Prophètes, Écrits - a besoin d'être repensée et renouvelée<sup>1063</sup>. À la fixation du canon s'annexe la question de la légitimité ou de l'illégitimité d'une traduction des textes sacrés.

Cette question n'est pas l'apanage du IV<sup>e</sup> siècle : déjà, dans la période suivant l'édit de Cyrus, les exilés qui retournent à Jérusalem parlent majoritairement l'araméen et ne comprennent pas tous l'hébreu<sup>1064</sup>. La Judée connaît alors une situation de bilinguisme : la langue parlée par le peuple est l'araméen, tandis qu'étranger aux pratiques linguistiques de la population, l'hébreu biblique relève *stricto sensu* de la sphère religieuse. Par conséquent, à partir du moment où un grand nombre de juifs s'expriment de manière habituelle dans d'autres langues que celle de la Bible, le donné du texte saint devient emprunt à une langue étrangère et, dans le cas des juifs dispersés dans l'Empire, à une culture partiellement différente, d'où la nécessité de traduire en araméen les textes psalmodiés dans les synagogues. Néanmoins, cette traduction grecque, à visée de diffusion, n'a rien à voir avec une traduction littérale et la Torah orale reste toujours ouverte à de nouvelles interprétations dans le cadre d'une fidélité fondamentale. La Bible grecque - globalement la traduction des LXX - devient donc la référence de nombreux juifs, y compris des lettrés comme Philon. Celui-ci, ignorant l'hébreu, est ainsi rivé à cette version, dont il considère, de surcroît, la lettre comme stable, et même

1061D. STERN, dans M. FINKELBERG et G. STROUMSA (éd.), 2003 ; T. RÖMER, 2004 ; G. DORIVAL, dans E. NORELLI (éd.), 2004.

1062G. DORIVAL, dans R. GOUNELLE et J. JOOSTEN (éds), 2014 : 34. Il y a donc, à l'époque de Jérôme, une standardisation du texte hébreu biblique. Le texte hébreu que présuppose la Vulgate semble, pour autant que l'on puisse en juger, assez proche du texte massorétique tel que nous le connaissons (concrètement, on peut se reporter au texte de la BHS qui est un témoin fiable du texte massorétique. La BHS suit le manuscrit de Léningrad, support de la majorité des traductions de l'AT, et sert actuellement d'ouvrage de référence. Le codex de Léningrad - appelé aussi Firkovitch - appartient à la famille des manuscrits de Ben Asher. Il date de 1009 ap. J.-C., et c'est le seul manuscrit complet de l'AT que nous possédions).

1063G. DORIVAL, dans R. GOUNELLE et J. JOOSTEN (éds), 2014 : 34. Jérôme fait état de la tripartition rabbinique des livres bibliques en trois *ordines*, Torah, Prophètes, Écrits, mais hésite sur le nombre des livres, vingt-deux ou vingt-quatre, ce qui montre qu'il connaît deux formes de cette tripartition. La première compte vingt-deux livres, 5 + 8 + 9, correspondant aux vingt-deux lettres de l'alphabet hébraïque, et unit Ruth aux Juges et les Lamentations à Jérémie. Jérôme l'adopte dans la Préface aux Livres de Samuel et des Rois. La seconde compte vingt-quatre livres, 5 + 8 + 11 hagiographes dont Ruth et les Lamentations. Jérôme l'évoque dans les Préfaces aux Livres d'Esdras et de Néhémie et au Livre de Daniel (A. CANELLIS [dir.], à paraître : 32).

1064J. MASSONNET, dans C.-B. AMPHOUX ; J. MARGAIN (dir.) 1996 : 70-74.

inspirée, au point d'autoriser une interprétation minutieuse des mots grecs<sup>1065</sup>. Vers 200, en se fondant sur une argumentation scripturaire qui cite Genèse 9 : 27 - « Et Jafet habitera dans les tentes de Sem » -, certains rabbins considèrent que le texte de la Loi peut être prononcé en grec, « langue de Jafet », dans les « tentes de Sem », c'est-à-dire chez les juifs<sup>1066</sup>. Le Talmud affirme quant à lui que le seul langage dans lequel la Torah peut être traduite élégamment est le grec, et reconnaît les qualités de cette langue<sup>1067</sup>. Les Sages y font l'éloge de nombreux philosophes helléniques. Maïmonide écrit de la sorte qu'Aristote est un demi-prophète. Le Seder Hadorot, un livre d'histoire juive classique, va jusqu'à prétendre que le même Aristote devint juif, raison pour laquelle les Grecs n'auraient pas interdit l'ensemble des traditions mosaïques, prohibant initialement les seules pratiques jugées irrationnelles. Quoi qu'il en soit, la question de traduire l'original hébreu des Écritures dans d'autres langues est un point qui revêt une importance particulière pour les cercles rabbiniques. En définitive, c'est d'ailleurs l'attitude protectionniste qui prévaut, si bien que tout texte scripturaire traduit finit par être entaché de suspicion<sup>1068</sup>. La version des LXX elle-même devient objet de mépris. À l'époque de Philon, les juifs alexandrins célèbrent encore l'anniversaire de la traduction des LXX, mais, par la suite, le Meguillat Taanit, un texte juif du I<sup>er</sup> ou II<sup>e</sup> siècle après J.-C., également connu sous le nom de Livre du jeûne ou Liste des fêtes, rapporte que le monde s'est obscurci pendant trois jours quand la Torah fut traduite de l'hébreu au grec. Les rabbins palestiniens déclarent même que le jour où cette traduction fut élaborée avait été aussi néfaste que celui où l'on fabriqua le veau d'or, et que les ténèbres avaient alors couvert la monde pendant trente jours. Dans le Sefer Torah I, 8 qui date environ du III<sup>e</sup> siècle, on trouve ces lignes :

Soixante-dix anciens écrivirent la Torah pour le roi Ptolémée en grec et ce jour fut aussi mauvais pour Israël que le jour où le veau d'or fut fabriqué puisque la Torah ne pouvait être traduite adéquatement.

La Synagogue rejette donc clairement la version dite des LXX, au point de voir dans l'anniversaire de sa traduction une date néfaste qui mérite qu'on la célèbre dans le deuil. C'est que, du jour où cette Bible est devenue pour l'Église l'édition officielle de l'AT, son contenu devient sujet à caution pour les juifs. Ceux-ci considèrent dès lors que les différences qu'elle présente avec l'hébreu sont impardonnables, d'autant que le texte des LXX est l'outil dont se servent les chrétiens pour réfuter les interprétations rabbiniques. L'idée, en germe depuis le I<sup>er</sup> siècle, s'impose avec force devant l'expansion de l'Église naissante, dans un contexte de durcissement des positions juives. Ce durcissement s'opère sur deux plans : indirectement, par la méfiance de plus en plus vive qu'éprouve le judaïsme envers la synagogue alexandrine, condamnée dans la mesure où elle avait effectivement frayé le chemin à l'Évangile ; directement par un combat conscient contre la nouvelle secte. La théologie alexandrine devenant désormais suspecte dans le judaïsme, des révisions grecques - dont la plus importante est celle du prosélyte Aquila -, sont dès lors amenées à supplanter le texte alexandrin dans les communautés hellénophones<sup>1069</sup>. Rendue sans doute responsable des progrès de la nouvelle mouvance religieuse, la langue grecque fait même l'objet d'une interdiction momentanée<sup>1070</sup>. La version d'Aquila se veut résolument littéraliste en réaction à l'allégorisme dont usent les chrétiens, méthode interprétative qui, à son tour, subit une

1065J. CAZEAUX, dans C.-B. AMPHOUX ; J. MARGAIN (dir.) 1996 : 166.

1066F. KAUFMANN, 2007 : 29.

1067Meguillah 8b-9b.

1068En fait, selon F. Kaufmann, la méfiance s'installe et l'attitude d'ouverture s'inverse lorsque s'engage l'âpre polémique entre juifs et chrétiens dans le monde grec (F. KAUFMANN, 2007 : 39).

1069Les écrits philoniens n'eurent de postérité que dans l'Église.

1070M. SIMON, 1948 : 348.

condamnation décisive. Parce que la théorie des quatre méthodes d'interprétations de l'Écriture est enracinée dans la Synagogue hellénique - et, finalement, malgré l'ancrage de cette tradition -, l'exégèse juive s'applique alors à réduire le nombre, ou à contester le caractère des textes messianiques lus par les chrétiens dans les Écritures. La polémique enfle autour de la date de la venue du Messie, que certains courants de pensée juifs tendent à repousser le plus loin possible, ou qu'ils situent au contraire au temps du roi Ézéchias<sup>1071</sup>.

Par ailleurs, les indices révélant une connaissance des versions latines de la Bible demeurent rares dans les sources juives anciennes. On en trouve un exemple dans le Midrash Sifré<sup>1072</sup> :

L'enseignement révélé du Dieu d'Israël a été révélé en quatre langues (conformément au verset de Deutéronome 33 : 2 : « Le Seigneur est venu du Sinaï, il apparut à ceux de Séir [latin], rayonna des montagnes de Paran et vint des saintes myriades »).

Il est frappant de constater qu'à ce stade, nulle mention n'est faite de la version grecque, laquelle se trouvait par ailleurs particulièrement en faveur dans le Talmud. Toutefois, le fait que les versets cités ne contiennent aucun terme auquel rattacher la version des LXX, ne constitue guère en soi un argument contraignant, puisque l'on peut également envisager que, sous le terme שֵׁיר (Séir) il faille plutôt entendre la traduction latine de la version des LXX, la version grecque et la *Vetus Latina* se trouvant alors confondues. Rares voire inexistantes sont donc dans les livres talmudiques les traces d'une connaissance des traductions scripturaires latines. Il est donc hautement significatif que la Vulgate hiéronymienne fasse partie des références utilisées par les savants juifs du Moyen Âge, exégètes ou philosophes de la religion. Les fréquents débats publics et controverses théologiques médiévales, dans lesquelles les citations bibliques sont presque exclusivement tirées de la Vulgate, seule version reçue et autorisée par l'Église catholique, obligent de fait les rabbins, notamment en Espagne, à consacrer une attention toute particulière à la version de Jérôme, devenue incontournable, et ces érudits juifs s'attachent à démontrer que certains passages y sont librement interprétés et inexacts<sup>1073</sup>. Il n'en demeure pas moins que cet effort de réfutation traduit, d'une certaine manière, une reconnaissance implicite de la qualité de la version fondée sur les travaux de Jérôme, et cette prise en considération peut être comprise comme une intégration tacite de la Vulgate au corpus digne d'être examiné par les savants ; au silence qui couvrait la / les Vieille(s) Latine(s) succède une critique serrée et une attention portée à sa lettre même.

Comme le résume S.-C. Mimouni, qui recherche des traces des chrétiens dans la littérature rabbinique, les rabbins de l'Antiquité tardive tentent d'exclure les fidèles du Christ des communautés juives, à la fois à l'aide d'une malédiction, la *Birkat ha-minim*, destinée à les exclure de la liturgie, d'une refonte du canon des Écritures qui écarte la version grecque des LXX et de l'introduction de nouvelles techniques exégétiques pour déterminer que le Messie attendu par Israël n'est pas celui des chrétiens<sup>1074</sup>. D'une manière générale, l'accent est mis

1071 Sanhédrin 99a.

1072 Cf. Yalkout I, 951.

1073 Les savants dont il s'agit sont : les commentateurs de la Bible R. Samuel ben Meier, Abraham ibn Ezra, David Kimchi, Nachmanides, R. Jerucham ben Meschullam, le philosophe de la religion Albo, Don Isaac Abarbanel, le grammairien Elia Levita, entre autres. Tous polémiqueurent beaucoup contre des passages dont la traduction faussée était conditionnée par un arrière-plan dogmatique (G. DAHAN 1991 : 105-106).

1074 S.-C. MIMOUNI, 2004 : 53.

sur la Torah orale, opposée à la Torah écrite, accaparée par la nouvelle religion. La Loi, dont l'observance littérale fait l'objet d'attaques de la part des chrétiens, devient l'apanage du judaïsme rabbinique, caractérisé désormais par la pratique elle-même des commandements. L'une des traductions concrètes de cette posture réside par exemple dans l'habitude de réciter matin et soir le texte de Nombres 15 : 37-41, dans le but de rappeler constamment aux fidèles la signification de la Loi. L'interaction de la Synagogue avec l'Église influence effectivement le regard porté sur les textes en circulation. À côté de la bénédiction contre les Minim visant le christianisme juif, les Tanaïm prennent également des mesures pour souligner que les Écritures chrétiennes ne sauraient être considérées comme de saintes Écritures<sup>1075</sup>. Le Traité Shabbat 13 (14) déclare explicitement :

Nous ne sauvons pas du feu [le jour du shabbat] les Évangiles et les livres des Minim. Ils brûlent, eux et leurs Tétragrammes là où ils sont. Rabbi Yossé Ha-Gelili dit : « Au cours de la semaine, on doit découper leurs Tétragrammes et les cacher et brûler le reste ». Rabbi Tarfon a dit : « Que j'enterre mes fils ! Si ces livres venaient à se trouver entre mes mains, je les brûlerais avec leurs Tétragrammes. Car même si on me poursuivait, je rentrerais plutôt dans la maison d'un idolâtre que dans leurs maisons [celles des chrétiens juifs]. Car les idolâtres ne Le connaissent pas ni Le nient, mais eux, ces chrétiens juifs, Le connaissent, mais Le renient... ». Rabbi Ismaël dit : « Si pour ramener la paix dans un couple, l'Omniprésent a ordonné qu'un livre qui a été écrit dans la sainteté soit effacé par l'eau, alors c'est d'autant vrai pour les livres des Minim qui créent de l'animosité entre Israël et son Père, qui est au Ciel. Qu'ils soient effacés eux et leurs Tétragrammes. [...] Tout comme nous ne les sauvons pas du feu, nous ne les sauvons pas d'un effondrement, ni de l'eau, ni de tout ce qui pourrait les détruire ».

Ce passage révèle une parfaite unanimité concernant l'attitude à avoir si les Évangiles ou d'autres des textes des Écritures hébraïques utilisés par les Minim se trouvent menacés de destruction le jour du Shabbat : ces livres ne doivent pas être sauvés, car ils ne sont pas saints. Par contre, la question se pose de savoir quoi faire les autres jours de la semaine. Parce qu'il considère que, quelque soit la main qui le trace, la sainteté du Tétragramme est absolue, Rabbi Yossé Ha-Gelili suggère qu'il faut sauver ce nom divin et brûler le reste. Rabbi Tarfon permet quant à lui qu'on brûle les textes avec les Tétragrammes<sup>1076</sup>. Rabbi Ismaël soutient ce point de vue par une analogie faite avec les eaux amères de la femme soupçonnée d'adultère. Les autorités nommées sont toutes de Yavné et ont connu la période précédant la révolte de Bar Kōḥba. Parce que les chrétiens juifs se servent de textes scripturaires hébraïques, et que les premières versions des Évangiles sont déjà en circulation, la nécessité de prendre une décision sur le statut halakhique des textes se fait sentir en ces premières années du II<sup>e</sup> siècle. À charge dès lors pour les rabbins de prendre position et d'indiquer la nature déviante de ces textes<sup>1077</sup>. Le Talmud lui-même recommande, au IV<sup>e</sup> siècle, la destruction des livres utilisés par les chrétiens et déclare explicitement préférer le paganisme à l'hérésie sortie de son propre sein.

Du côté chrétien, les informations sont plus que minces concernant la formation du canon. P.-M. Bogaert retrace, toutefois, les principales étapes de cette histoire, depuis les premiers signes d'une conscience canonique, autour de l'an 350<sup>1078</sup>. La constitution de ce que nous nommons le NT est relativement rapide, comparée à celle de l'AT. Afin de mieux assurer leur transmission fidèle, on met vraisemblablement par écrit les paroles de Jésus de Nazareth, de

1075L. H. SCHIFFMAN, 2003 : 23.

1076De plus, Rabbi Tarfon pense que les chrétiens juifs sont pires que les idolâtres. En effet, il est compréhensible que les nations adoptent la nouvelle foi, mais c'est une grande source de frustration de voir des juifs, élevés dans les traditions du judaïsme, faire de même.

1077L. H. SCHIFFMAN, 2003 : 24.

1078P.-M. BOGAERT, dans R. GOUNELLE et J. JOOSTEN (éds), 2014 : 45-72.

même que des textes narratifs. Ainsi se voit préparée la rédaction des Évangiles, qui s'effectue quelques dizaines d'années après la vie du Christ. Des formules de profession de foi sont composées, ainsi que des hymnes liturgiques, qui trouvent place dans les Écritures néotestamentaires. Les lettres de Paul et d'autres apôtres ou dirigeants, d'abord lues dans l'Église destinataire<sup>1079</sup>, puis transmises à d'autres Églises<sup>1080</sup>, sont ensuite conservées pour être relues en d'autres occasions et enfin considérées comme Écritures<sup>1081</sup>, et jointes aux Évangiles. Un certain nombre d'Évangiles, Actes, Épîtres et Apocalypse se démarquant des écrits apostoliques circulent aussi dans les Églises des premiers siècles en même temps que ces textes. Certains, provenant de groupes nazaréens comme les Ébionites, ressemblent aux Targoums juifs par leur développement libre du texte biblique. Parmi ces textes, d'autres, comme l'Épître de Barnabé, écrit en grec au II<sup>e</sup> siècle, s'en prennent au contraire aux juifs, qui n'auraient pas compris le Loi, l'interprétant à la lettre sans en saisir l'esprit. L'auteur de l'Épître de Barnabé demande ainsi de ne plus observer le shabbat mais de conserver le dimanche, jour de la résurrection du Christ. Beaucoup de ces textes, en copte, ont cours en Égypte parmi les groupes gnostiques. Ceux-ci, florissants au II<sup>e</sup> siècle, provoquent à cette date le processus de canonisation des livres sacrés par les autorités ecclésiastiques des premiers siècles. La constitution d'un texte de référence vétérotestamentaire stable est, en revanche, moins précoce au sein de la jeune Église. C'est seulement lorsque les juifs définissent leur canon scripturaire que les autorités ecclésiastiques pensent à clore celui de l'AT, même si, à ce moment, la communauté chrétienne est suffisamment autonome par rapport au judaïsme pour ne pas en être affectée immédiatement.

On sait, de fait, que les communautés chrétiennes mènent un travail de canonisation et de normalisation équivalent et parallèle à celui entrepris par les rabbins pharisiens dans le judaïsme, et il est possible d'esquisser à larges traits son évolution dans l'Église, tant en Orient qu'en Occident<sup>1082</sup>. En Orient, à compter de l'époque d'Origène, soit aux alentours de 185-253, on cherche à conformer l'usage chrétien au canon hébreu. Origène est conscient, en particulier, de l'existence de nombreux écarts textuels, parfois considérables, entre l'hébreu et le grec. Ce problème s'ajoute et se superpose à celui de la différence des listes de livres. Les efforts accomplis en vue de se plier au canon et au texte hébraïques n'empêchent pas les auteurs chrétiens d'Orient d'employer dans leurs écrits des livres refusés par le canon hébreu, ni de suivre, pour les autres Écritures, le texte des LXX. L'idée d'une normalisation privilégiant le canon hébreu ne paraît donc pas avoir produit sur l'Église d'Orient une impression profonde ni durable. En Occident, se perpétue une utilisation plus large des livres saints, qui trouve un défenseur en Augustin d'Hippone. Quand il faut effectivement sélectionner les livres à intégrer dans le canon, l'Hipponate fonde son appréciation sur la pratique constante de l'Église. Concrètement, à partir du IV<sup>e</sup> siècle, l'Église d'Occident reconnaît une double tradition biblique : celle du texte hébreu pour les livres du canon hébreu, celle de la Bible grecque pour les autres livres, le tout dans une traduction latine. Au début du V<sup>e</sup> siècle, des conciles adoptent la position d'Augustin d'Hippone pour dresser le canon de l'AT. Bien que ces conciles soient seulement régionaux, l'unanimité exprimée dans leurs listes les rend représentatifs de l'usage ecclésial en Occident, qui reste longtemps tributaire de la tradition. Ce n'est donc pas sans originalité que Jérôme impose une empreinte durable dans la réflexion portant sur l'établissement des Écritures, en accordant une importance cruciale aux

---

10791 Th 5 : 27.

1080Col 4 : 16.

10812 P 3 : 15-16.

1082P.-M. BOGAERT, dans R. GOUNELLE et J. JOOSTEN (éds), 2014 : 45-72.

différences textuelles entre la Bible en grec et en hébreu, et en fondant sa traduction sur le texte utilisé par les juifs. L'influence du *uir trilinguis*, inspiré par les travaux d'Origène, et plaidant en faveur du canon « hébreu », introduit une frontière, qui demeure longtemps fluctuante, entre les livres appartenant à ce canon et ceux qui n'en font pas partie.

### 3.3.2. La défense d'un canon sur le modèle juif

La question du canon de la version des LXX avec ses livres supplémentaires - les « deutérocanoniques » - joue en Occident un rôle capital dans l'histoire du canon vétérotestamentaire, car plusieurs écrits émanant du judaïsme hellénique ou transmis à travers lui sont pendant longtemps lus et respectés par les chrétiens de langue latine. La *Correspondance* voit partant Jérôme livrer ses réflexions sur le canon scripturaire à l'un des membres de son cénacle intellectuel, Lucinus de Bétique, qui aspire à la vie monastique :

*Canonem Hebraicae ueritatis, excepto Octateucho, quem nunc in manibus habeo, pueris tuis et notariis describendum dedi -septuaginta interpretum editionem et te habere non dubito- et ante annos plurimos diligentissime emendatum studiosis tradidi. Nouum Testamentum Graecae reddidi auctoritate. Vt enim ueterum librorum fides de Hebraeis uoluminibus examinanda est, ita nouorum Graeci sermonis normam desiderat.*

Le canon de la vérité hébraïque, à part l'Octateuque, que j'ai pour le moment en main, je l'ai donné à transcrire à tes serviteurs et à tes secrétaires - tu as aussi l'édition des LXX, je n'en doute pas-, et je l'ai, voilà de fort nombreuses années, corrigé très méticuleusement et transmis aux érudits. Quant au NT, je l'ai assujéti de nouveau à l'autorité du grec. Car, de même que la fidélité des anciens livres doit être jugée d'après les volumes hébreux, de même, celle des nouveaux réclame une normalisation sur le texte grec<sup>1083</sup>. (*Ep.* LXXI, 5)

Une partie de ses travaux, celle qui porte sur les textes vétérotestamentaires, se justifie *de facto* par les différences opposant le canon juif des Écritures et le canon chrétien de l'AT. Pour expliquer ces différences, on admettait généralement qu'au début de l'ère chrétienne, deux canons existaient dans le judaïsme : un canon palestinien en hébreu, seul retenu plus tard par les juifs, et un canon alexandrin en grec, plus étendu, adopté par les chrétiens *via* la version des LXX. Des recherches récentes et des découvertes ont jeté le doute sur cette position<sup>1084</sup>. Il semble maintenant plus probable qu'au temps de la naissance du christianisme, les recueils contenant les livres de la Loi et les Prophètes existaient sous une forme textuelle identique en substance à celle de l'AT actuel, alors que le recueil des *Ketouvim* n'était pas aussi bien défini, en Palestine et dans la Diaspora juive, quant au nombre des livres et à la forme des textes. La plupart des livres relevant de cette dernière série d'écrits, mal définie, de textes religieux, étaient lus, de manière habituelle, dans les communautés juives au cours des premiers siècles après J.-C. Traduits en grec, ils circulaient parmi les juifs hellénisés, en Palestine comme dans la Diaspora. Or, les premiers chrétiens étant pour la plupart des juifs de Palestine, « hébreux » ou « hellénistes »<sup>1085</sup>, on peut supposer, même si nous sommes mal informés à ce sujet, que leurs vues au sujet de l'Écriture reflétaient sans doute celles de leur environnement. Quand le christianisme se répandit dans le monde grec, il continua logiquement à se servir des livres

1083 Trad. pers.

1084 D. STERN, dans M. FINKELBERG et G. STROUMSA (éd.), 2003 ; T. RÖMER, 2004 ; G. DORIVAL, dans E. NORELLI (éd.), 2004.

1085 Ac 6 : 1.

saints reçus du judaïsme hellénisé. En somme, ce que l'Église semble avoir reçu, c'est un corpus d'Écritures saintes, qui sont, à l'intérieur du judaïsme, en voie de devenir canoniques ou non. Les formes textuelles variaient aussi d'une communauté de lecteurs de la Bible à l'autre, ce qui explique que Jérôme ait pu se débattre avec la pluralité du texte observée dans les écarts entre les différentes versions grecques. L'AT de l'Église ancienne prenait diverses formes selon les différentes régions, comme le montrent les listes de l'époque patristique. Pour certains écrits, tels les Livres de Job et de Jérémie - tous deux plus courts dans la version grecque que dans le texte hébreu reçu -, les différences touchaient la composition même des livres. Pour beaucoup d'autres, il s'agissait plus simplement de variantes textuelles affectant de manière aléatoire un certain nombre de passages. La majorité des écrivains chrétiens, à partir du II<sup>e</sup> siècle, comme les manuscrits de la Bible du IV<sup>e</sup> siècle et des siècles suivants, utilisaient un grand nombre de livres saints du judaïsme, sans distinguer entre les livres qui étaient admis dans le canon hébreu et ceux qui ne l'étaient pas. Concrètement, les leçons variantes étaient souvent multiples, mais dans la conscience des Anciens, elles pouvaient se ramener à deux sources, celle des LXX, initialement adoptée par les Églises chrétiennes, et celle du texte hébreu transmis par la Synagogue. Nullement arrêtée par la barrière de la langue, la confrontation entre ces deux sources passait, chez les savants chrétiens, par la comparaison de la version des LXX avec les traductions grecques plus récentes d'Aquila, Symmaque et Théodotion, considérées comme les témoins du texte hébreu<sup>1086</sup>. D'abord ponctuelle et aléatoire, par exemple chez Justin Martyr, cette comparaison est fermement mise à l'ordre du jour des exégètes chrétiens lorsqu'Origène en fait le principe même de ses *Ἐξαπλοί*.

La prétention hiéronymienne à imposer une conception des Écritures puisée à la source de l'hébreu authentique va quant à elle beaucoup plus loin puisque, s'en référant à l'*Hebraica ueritas* comme à un absolu infaillible, notre auteur n'admet pour son compte personnel que le canon de la Bible hébraïque<sup>1087</sup>. Certes, précisons-le d'entrée de jeu, l'attachement au contenu de la Bible juive manifesté par Jérôme n'a rien de foncièrement novateur. Comme les premiers chrétiens sont des juifs, celle-ci est d'emblée pour eux un texte sacré. Pour Paul de Tarse, les Écritures hébraïques ont ainsi une valeur toujours actuelle pour guider la vie spirituelle des chrétiens :

Ὅσα γὰρ προεγράφη, εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν προεγράφη, ἵνα διὰ τῆς ὑπομονῆς καὶ διὰ τῆς παρακλήσεως τῶν γραφῶν τὴν ἐλπίδα ἔχωμεν.

Tout ce qui a été écrit auparavant l'a été pour notre instruction, afin que par la persévérance et l'encouragement des Écritures nous possédions l'espérance<sup>1088</sup>.

L'Évangile johannique affirme, de même, que « l'Écriture ne peut être abolie » et que sa

1086R. GOUNELLE et J. JOOSTEN (éd.), 2014 : 5-9.

1087Il y a vingt-deux lettres hébraïques et autant de livres dans la Bible juive. Le premier est appelé Bereshit (Gn), le deuxième Shemot (Ex), le troisième Vayiqra (Lé), le quatrième Bamidbar (No), le cinquième Devarim (Dt). Ces cinq livres constituent la Torah proprement dite. Il y a en outre sept livres des Prophètes ou Neviim (Yehoshoua [Jos], Shoftim [Jg], Shemouel [S], Melakhim [R], Yeshayahou [Is], Yrmeyahu [Jé], Yehezqel [Éz]), auxquels il fait ajouter Trei Assar (le Livre des douze prophètes, littéralement « deux et dix » ; il comprend : Hoshéa [Os], Yoël [Joë], Amos [Am], Ovadia [Ab], Yona [Jon], Mikha [Mi], Nahoum [Na], Havaqouq [Ha], Tsefania [So], Haggai [Ag], Zekharia [Za], Malakhi [Mal]). Enfin, les Ketouvim regroupent les livres suivants : Tehilim [Ps], Mishlei [Pr], Iyov [Job], Shir Hashirim [Ct], Routh [Ru], Eikha [La], Qohelet [Ec], Esther [Est], Daniel [Da], Ezra-Nehemia [Esd + Né], Diverei Hayamim [Ch]. Il est à noter que les livres de Samuel, des Rois et des Chroniques sont doubles.

1088Rm 15 : 4.



valeur vient de ce qu'elle est « parole de Dieu »<sup>1089</sup>. Cette conviction se manifeste continuellement<sup>1090</sup>. Par de telles déclarations, le NT se montre indissolublement lié aux textes sacrés du peuple juif et reconnaît une valeur décisive à une argumentation centrée sur ceux-ci. Les écrits du NT ne se contentent pas d'affirmer l'autorité des Écritures du peuple juif ; ils indiquent dans l'inspiration divine le fondement de cette autorité et reconnaissent que la Bible juive a une valeur permanente de révélation divine. Cependant, dans la Préface aux livres de Samuel et des Rois - et c'est là plus audacieux -, Jérôme n'hésite pas, au surplus, à qualifier d'« apocryphes », les livres que nous appellerions aujourd'hui « deutérocanoniques », parce que ceux-ci ne figurent pas dans les Écritures juives<sup>1091</sup> :

*Porro quinque litterae duplices apud eos sunt : chaph, mem, nun, phe, sade ; aliter enim per has scribunt principia medietatesque uerborum, aliter fines. Vnde et quinque a plerisque libri duplices aestimantur : Samuhel, Malachim, Dabreiamim, Ezras, Hieremias cum Cinoth, id est Lamentationibus suis. Quomodo igitur viginti duo elementa sunt, per quae scribimus hebraice omne quod loquimur, et eorum initiis uox humana comprehenditur, ita uiginti duo uolumina supputantur, quibus quasi litteris et exordiis, in Dei doctrina, tenera adhuc et lactans uiri iusti eruditur infantia. [...] Hic prologus Scripturarum quasi galeatum principium omnibus libris, quos de Hebraeo uertimus in Latinum, conuenire potest, ut scire ualeamus, quicquid extra hos est, inter apocrypha se ponendum.*

En outre, il y a cinq lettres doubles chez eux [les Hébreux] : *kâf, mem, noun, pé, tsadé* ; de fait, ils les écrivent d'une façon au commencement et au milieu des mots, d'une autre à la fin. Par conséquent, la plupart considèrent qu'il y a aussi cinq livres doubles : Samuel, Rois, Paralipomènes, Esdras / Néhémie, Jérémie et ses Kinoth, c'est-à-dire ses Lamentations. Comme donc nous avons vingt-deux caractères pour écrire, en hébreu, tout ce que nous disons, points de départ grâce auxquels nous saisissons la parole humaine, de même, on reconnaît vingt-deux volumes, sorte d'introduction aux lettres, grâce à laquelle on instruit dans la doctrine divine l'homme juste en bas âge, encore tout jeune et nourri au lait. [...] Le présent prologue peut convenir comme exorde empanaché à tous les livres des Écritures, que nous traduisons de l'hébreu en latin<sup>1092</sup> ; par conséquent, nous serons en mesure de savoir que tout ce qui est en dehors de ces livres est à ranger parmi les apocryphes<sup>1093</sup>.

Une des conséquences du choix de l'*Hebraica ueritas* est le rejet comme deutérocanoniques des textes de l'AT qui sont uniquement conservés en langue grecque, sans témoin hébraïque, c'est-à-dire les livres des Macchabées, la Sagesse, le Siracide, Judith, Tobie, Esther et certains chapitres de Daniel. Pour l'ensemble de ces livres, Jérôme se contente généralement de corriger la / les Vieille(s) Latine(s). Malgré tout, notre auteur continue à citer ces textes comme appartenant à l'Écriture et les tient pour très utiles à l'édification du peuple, à défaut de l'être à la confirmation des doctrines de l'Église. Le Stridonien distingue de la sorte les écrits « deutérocanoniques » dont il reconnaît l'usage pour l'édification du peuple des autres apocryphes reconnus comme tels par l'ensemble de l'Église et dont il ne recommande pas la lecture. Certes, il utilise lui-même ces livres « deutérocanoniques » par respect de la tradition ; toutefois, la description précise de la Bible hébraïque qu'entreprend Jérôme n'est pas gratuite parce qu'elle est sous-tendue par une conception du canon de l'AT. Or cette conception est pour le moins absolue puisqu'elle classe tout ce qui ne figure pas dans l'hébreu parmi les

1089Jn 10 : 35.

1090Cf. 2 Tm 3 : 15 et 2 Tm 3 : 16-17, qui insiste sur le caractère inspiré de l'AT (θεόπνευστος). Même affirmation dans 2 P 1 : 20-21.

1091Pour sa part, Rufin appelle « ecclésiastiques » ces livres considérés comme non canoniques mais dont la lecture est traditionnellement admise dans les Églises (P. JAY, 1998 : 23).

1092*Galeatum principium* est le « terme par lequel les grammairiens désignaient l'exorde brillant qu'ils mettaient en tête de leurs traités. Jérôme, qui a déjà traduit le Psautier et les Prophètes, juge que la présentation qu'il vient de faire ici de la Bible hébraïque jouerait bien ce rôle et ferait une bonne préface générale à l'ensemble des traductions qu'il est en train de faire de cette Bible » (P. JAY 1998 : 23).

1093Trad. pers.

« apocryphes », livres rejetés par l'Église et souvent associés à l'hérésie<sup>1094</sup>.

Jérôme va plus loin que ceux de ses coreligionnaires qui se contentent, à l'exemple des auteurs sacrés du NT eux-mêmes, de la version grecque des passages tirés de la Bible juive. Aussi la *Correspondance* se charge-t-elle de justifier la traduction à nouveaux frais sur l'original hébreu en inscrivant la démarche du Stridonien, de manière assez inattendue, dans la continuité de celle de l'Évangéliste Matthieu<sup>1095</sup>. L'existence de versions hébraïques ou araméennes de l'Évangile matthéen est attestée et il semble que ces versions aient été en usage dans certaines communautés judéo-chrétiennes<sup>1096</sup>. L'épistolier métamorphose ici l'Évangéliste en une figure de traducteur, médiateur entre les Hébreux et les convertis issus des nations - et, à ce titre, non-hébraïsants. Jérôme rapproche en fait implicitement cette figure de son auto-représentation, de manière à atténuer ce que son attachement à la « vérité hébraïque » pouvait présenter d'insolite, en désignant un précédent dans le NT. La caution que le moine de Bethléem recherche dans les Écritures hébraïques relève en réalité moins d'une proximité assumée avec le judéo-christianisme que d'une quête de continuité entre les *Testimonia* et traditions des juifs et ceux de la nouvelle religion. Tel est du moins le fragile équilibre que l'auteur de la *Correspondance* s'efforce d'établir, puis de défendre face à ses contemporains.

### 3.3.3. De l'autorité du grec à celle de l'hébreu : des enjeux philosophiques aux enjeux philologiques

Le christianisme, au moment où il éprouve le besoin d'élaborer un vocabulaire conceptuel pour le contenu de sa doctrine, se saisit des moyens d'expression que fournit la philosophie d'émanation platonicienne, tendance qui, à l'époque, domine dans les écoles spécialisées et dans la formation de l'homme cultivé moyen<sup>1097</sup>. Les intellectuels qui façonnent la théologie chrétienne primitive convoquent, plus ou moins consciemment, leur culture philosophique traditionnelle, comme le concept de Λόγος. Une fois de plus, il faut tenir compte, avant de dresser un état des lieux, des disparités géographiques. Tandis qu'à Alexandrie et en Syrie, cultures hellénistique et sémitique cohabitent et s'équilibrent dans leur influence, à Rome, en revanche, le poids de la communauté juive est nettement moindre. Bien qu'elle soit l'une des plus importantes sans doute après Alexandrie, cette communauté est d'essence majoritairement populaire, malgré quelques points d'appui du côté des classes élevées de la société. Elle est, qui plus est, hétérogène, sur le plan linguistique, comme en témoignent les épitaphes, tantôt en grec, qui l'emporte assez nettement, tantôt en latin.

Cette dualité, jointe au niveau social assez modeste de son recrutement, n'a pu que gêner le développement d'une tradition de pensée vraiment originale en même temps qu'une influence profonde de la spéculation alexandrine<sup>1098</sup>.

1094P. JAY 1998 : 23.

1095Ep. CXXI, II.

1096S.-C. MIMOUNI, 2004 : 153.

1097A, E. VON IVÁNKA, 1990 : 18. c'est avec Origène que l'influence de la tradition platonicienne devient prépondérante dans la structure de la pensée des Pères, sans être exclusive ; l'influence du courant stoïcien est lui aussi d'importance, comme chez Tertullien.

1098M. SIMON ; A. BENOIT, 1968 : 205-206 ; L. PIETRI, dans J.-M. MAYEUR ; C. et L. PIETRI ; A. VAUCHEZ ;

En dehors des inscriptions, dont le contenu est relativement pauvre, le climat intellectuel du judaïsme romain se laisse saisir à travers des documents chrétiens d'origine romaine, tels que l'Épître de Clément ou 'Ο Ποιμὴν d'Hermas : le substrat juif s'y révèle encore nettement, *via* des thèmes moralisants ou apocalyptiques assez éloignés de la pensée alexandrine<sup>1099</sup>.

Si l'on s'en tient à la définition classique, la philosophie est le moyen par lequel l'âme s'ordonne et se rapproche des choses éternelles. Elle renseigne sur les seules vérités vraiment importantes et par là purifie l'âme de ses passions. Elle est donc en cela un instrument éminent afin d'atteindre la perfection. Pour manier des concepts tels que la spiritualité de l'âme ou la nature divine de l'âme, il faut mettre en œuvre une activité intellectuelle qui suppose une certaine connaissance des philosophes et surtout une tournure d'esprit et une méthode proprement scientifiques. Le christianisme en général se prête à la mise en œuvre de ces catégories de pensée, si l'on considère qu'au sommet des êtres, il y a Dieu et, à la pointe de la Création, l'âme humaine qui est ce qu'il y a de plus rapproché de Dieu<sup>1100</sup>. Tertullien, puis Lactance considèrent notamment le christianisme comme la *melior philosophia* ou comme la seule sagesse authentique<sup>1101</sup> :

Il est vrai aussi que les auteurs chrétiens demeurent imprégnés de culture classique : comme tous leurs contemporains, ils pensent au moyen des cadres et des outils fournis par les écoles de philosophie. Dans ces conditions, le christianisme, qui peut difficilement se concevoir en dehors de toute référence à la philosophie, doit se définir en termes victorieux comme seule philosophie véritable. En même temps, cette doctrine affirme sa spécificité en revendiquant un nouveau rapport à la vérité : en tant que don de Dieu, celle-ci ne représente plus un objectif à atteindre, mais une donnée initiale dont il faut assurer la défense et la promotion<sup>1102</sup>.

Selon la tradition classique, Jérôme correspond à l'idéal philosophique qui ne reste accessible qu'à un petit nombre d'esprits exceptionnellement doués ayant reçu dans leur jeunesse une éducation propre à faire éclore ces dons naturels : selon le Stridonien, on ne peut enfermer la vérité, ni l'enchaîner ; elle est invincible ; « elle se contente du petit nombre de ses amis, ne se laisse point effrayer par la multitude de ses ennemis ».

Dans son rapport à la Bible, il adopte, de plus, une démarche qui peut faire penser à celle de la philosophie traditionnelle, puisqu'il fait de la recherche du vrai sa priorité :

*Propter Iudaeos, ut qui noluerunt caritatem recipere ueritatis, hoc est Christum.*

À cause des juifs, parce qu'ils n'ont pas voulu recevoir l'amour de la vérité : le Christ<sup>1103</sup>. (*Ep. CXXI, XI*)

Jérôme et les Hébreux partagent l'assurance de ne pouvoir trouver la vérité que dans le texte sacré. Paradoxalement, selon le *uir trilinguis*, ceux qui détiennent l'*Hebraica ueritas* n'ont pas véritablement l'amour de la *ueritas*, ce qui n'empêche pas qu'il n'y ait guère d'autre source où la puiser<sup>1104</sup>. Cette recherche est, par conséquent, exclusivement limitée au cadre des Écritures, et la révélation qu'elles contiennent se donne comme un mouvement descendant de

M. VENARD (dir.), 1995 : 773-800.

1099M. SIMON ; A. BENOIT, 1968 : 205-206.

1100E. L. FORTIN, 1959 : 81.

1101B. BAKHOUCHE et S. LUCIANI (éd.), 2009 : 13. TERTULLIEN, *De Pallio*, VI, 2.

1102B. BAKHOUCHE et S. LUCIANI (éd.), 2009 : 41. J.-M. CARRIÉ ; A. ROUSSELLE, 1999 : 439.

1103Trad. pers.

1104*Ep. XXVIII, 6.*

Dieu vers les hommes, opposé au mouvement ascendant de la philosophie traditionnelle, dont le but ultime est l'élévation de l'âme humaine vers le divin. Le Dieu d'Israël se révèle, donc il n'est pas le résultat d'une projection ou d'une réflexion humaine. Dans la conception juive, ce n'est pas l'homme qui a l'initiative de chercher Dieu ; c'est Dieu qui cherche l'homme. Selon Jérôme, l'Église triomphante de son temps n'a pas besoin de dialoguer avec la philosophie traditionnelle comme du temps d'Origène, où il était nécessaire de le faire pour l'expansion du christianisme dans les milieux intellectuels et pour l'affermissement de la foi des chrétiens instruits. La vérité, conçue comme une révélation qui ne peut se saisir qu'à travers un travail inlassable sur les textes saints, est, chez notre auteur, l'arme qu'il faut utiliser pour convaincre. Au delà de la démarche philologique, le retour à l'hébreu s'inscrit dans la mouvance du Concile de 325, et vise à asseoir l'orthodoxie chrétienne, à une époque où les différences interprétatives génèrent encore diverses hérésies. Pour l'Église, fixer la lettre est aussi un moyen d'éclaircir le dogme et de lutter ainsi contre les dérives. Il faut effectivement garder présent à l'esprit que si Jérôme consacre sa vie à l'étude, il la voue aussi à la lutte contre les ennemis de la foi, mettant l'ensemble de ses connaissances au service de cette cause. Jérôme a l'intransigeance de son orthodoxie<sup>1105</sup>, que révolte toute atteinte à l'exigence de *ueritas* :

*Meam iniuriam patienter tuli : impietatem contra Deum ferre non potui, unde et uisus sum mordacius in extrema epistula scribere quam promiseram.*

J'ai supporté patiemment l'injustice dirigée contre moi ; je n'ai pu supporter l'impiété envers Dieu, aussi ai-je également paru, à la fin de ma lettre, plus caustique que promis<sup>1106</sup>. (*Ep.* LXI, 5, 4)

Pour Jérôme, qui croit en « la valeur en soi de la vérité et donc de la science et du travail », la vérité divine passe avant tout<sup>1107</sup>. Tout est donc subordonné au concept de *ueritas*, qui gouverne et innerve l'enquête et l'étude du traducteur.

Enfin, par sa démarche de retour aux sources de l'AT, le *uir trilinguis* montre, corollairement, que le NT ne partage pas nécessairement, du seul fait qu'il ait été rédigé en grec, les formes spécifiques de la pensée hellénique et qu'il est possible de donner aux mots un sens meilleur et plus naturel en les rattachant à l'héritage de la pensée hébraïque :

*Pro eo, quod nos transtulimus domibus eburneis, quia in Graeco scriptum est ὄπὸ βάρειων, quidam Latinorum ob uerbi ambiguitatem « a grauibus » interpretati sunt, cum βάρεις uerbum sit ἐπιχώριον Palaestinae, et usque hodie domus ex omni parte conclusae et in modum aedificatae turrium ac moenium publicorum βάρεις appellantur.*

À la place de ce que, nous, nous avons traduit par « demeures d'ivoire », parce qu'il est écrit en grec ὄπὸ βάρειων, et du fait de l'ambiguïté du terme, certains Latins ont interprété « par les lourds », alors que βάρεις est un mot typiquement palestinien ; aujourd'hui encore, les demeures fermées de tous côtés, et bâties comme les tours ou les remparts de l'État, s'appellent βάρεις<sup>1108</sup>. (*Ep.* LXV, 14)

La vocation de Jérôme à comprendre le texte se fonde avant tout sur une compétence linguistique exceptionnelle dans la langue vétérotestamentaire. Les circonstances particulières de sa vie l'ont placé dans une position stratégique, au cœur même de la compréhension linguistique, culturelle et textuelle de la Bible. Sa traduction se donne partant comme un témoin privilégié du milieu de compréhension du texte sacré, ainsi que de la sagesse du

1105C. FAVEZ, 1958 : 52.

1106Trad. pers.

1107M. TESTARD, 1969 : 82.

1108Trad. pers.

peuple juif et de son histoire, qui se manifestent explicitement ou implicitement dans la syntaxe et le vocabulaire de la langue hébraïque. Si l'on suit cette logique jusqu'à son point ultime, il n'est pas exagéré de dire qu'une appréciation pleine et entière de la pensée juive y est considérée aussi comme la clé essentielle de l'intelligence du NT. Mais, comme celui-ci est écrit en grec, la question du contraste linguistique entre l'hébreu et la langue hellénique surgit tout naturellement. Or, les contemporains de Jérôme ont un sentiment très vif de la césure existant entre pensée juive et pensée grecque. Dans leur souci de saisir la Bible comme unité, ils appréhendent naturellement la version des LXX comme plus familière et plus proche de la culture néotestamentaire. Comparé au système doctrinal très complexe du christianisme, surtout sous sa forme catholique, le judaïsme offre de fait un caractère de très grande simplicité, voire de pauvreté. Il n'a jamais élaboré ni catéchisme détaillé, ni même confession de foi obligatoire et unanimement reconnue. Le dogme juif se ramène à deux affirmations essentielles : l'unité de Dieu et l'élection d'Israël<sup>1109</sup>. Aussi est-ce par ce double *credo* que la postérité est la plus marquée dans la pensée chrétienne. Jérôme s'intéresse en particulier à ces deux champs de réflexion. Nous avons eu l'occasion d'évoquer la théorie de la « substitution » qui consacre l'Église comme seul véritable Peuple élu<sup>1110</sup> ; sur le plan de la caractérisation du Dieu unique, la *Correspondance* offre un angle d'approche philologique des plus éclairants. L'*Ep.* XXV, plus précisément, fournit des éléments pour comprendre la manière dont le retour à la source hébraïque apporte à notre auteur de nouveaux outils au service de la vision théologique chrétienne.

Dans la religion traditionnelle, le sacré est répandu partout. Dans l'Antiquité tardive, apparaît, au contraire, une nouvelle sensibilité, un nouvel univers mental n'ayant plus pour cadre la cité ou l'État, mais la personne humaine, qui passe au premier plan<sup>1111</sup>. Corrélativement, l'idée maîtresse qui occupe la pensée tardo-antique, dans le monde méditerranéen, est celle de la personne de Dieu. La sensibilité traditionnelle, en effet, connaît le divin et non Dieu, compris comme Dieu unique, transcendant, absolu et personnel à la fois. Même si l'apport de la réflexion philosophique des Grecs est loin d'être négligeable dans la diffusion du concept de Dieu unique, « l'idée de Dieu s'est [essentiellement] répandue dans le monde romain à partir de l'Orient sémitique »<sup>1112</sup>. Dans l'*Ep.* XXV, Jérôme passe en revue pour Marcella les différentes facettes de la personnalité du Dieu unique, telles que les dévoilent ses dix noms hébreux. Le Tétragramme et ses variantes retiennent en particulier l'attention de l'exégète :

*Septimum Adonai, quem nos « dominum » generaliter appellamus.*

Septième nom : *Adonai*, que nous, nous rendons généralement par « Seigneur »<sup>1113</sup>. (*Ep.* XXV, 2)

Le nom d'אֲדֹנָי (*Adonai*), qui recouvre les significations de « Seigneur », « maître », correspond à la manière dont l'homme de la Bible invoque le plus souvent son Dieu. Les LXX traduisent avec raison par χύριος. A. Chouraqui précise qu'*Adonai* est un pluriel grammatical - celui d'אֲדֹנָי (*Adôn*) - comme *Élohim*, avec lequel il se combine souvent en *Adonai-Élohim*<sup>1114</sup>.

1109M. SIMON ; A. BENOIT, 1968 : 55.

1110Cf., dans la partie I, « 2.2.2. Les représentations du juif dans la *Correspondance* et la figure du déicide », p. 118.

1111H.-I. MARROU, 1977 : 44-47.

1112H.-I. MARROU, 1977 : 46.

1113Trad. pers.

1114A. CHOURAQUI (dir.), 1982 : 472.

Ce titre honorifique est celui qu'emploient par substitution les locuteurs juifs afin d'éviter de profaner le nom véritable de Dieu en le prononçant vainement. La lettre hiéronymienne procède donc par association d'idées puisqu'elle en vient, immédiatement après, au Tétragramme proprement dit et à ses éléments constitutifs :

*Octauum ia, quod in Deo tantum ponitur et in alleluia quoque extrema syllaba sonat.*

Huitième nom : *ia*, qui n'est donné qu'à Dieu et qu'on prononce aussi à la dernière syllabe d'*alleluia*<sup>1115</sup>. (*Ep.* XXV, 2)

∴ (*Ia*) est généralement considéré comme un diminutif de יהוה (*IHVH*). Cependant, certains linguistes pensent qu'il s'agit au contraire du nom original du Dieu d'Israël et qu'*Adonai* / *IHVH* en serait dérivé. Ce nom, d'un emploi rare dans la Bible, apparaît seulement dans les textes poétiques<sup>1116</sup>.

*Nonum tetragrammum, quod ἀνεκφώνητον id est « ineffabile », putauerunt et his litteris scribitur : iod, he, uau, he. Quod quidam non intellegentes propter elementorum similitudinem, cum in Graecis libris reppererint, יהוה legere consueuerunt.*

Neuvième nom : le tétragramme, qu'ils ont estimé ἀνεκφώνητον, « ineffable » et qui s'écrit avec ces lettres : *yod, hé, vav, hé*. Comme certains ne l'ont pas compris à cause de la similitude des caractères, quand ils l'ont trouvé dans les livres grecs, ils l'ont lu d'ordinaire יהוה<sup>1117</sup>. (*Ep.* XXV, 2)

Les LXX transcrivent יהוה אלֹהִים (*IHVH Élohim*) par Κύριος ὁ Θεός, ou Κύριος Κύριος ou encore Δεσπότης Χυρίος. Les gloses des LXX s'adressent à un public censé connaître les noms qu'elles recouvrent et leur emploi répond de la sorte à un double objectif : régler la traduction de la Bible sur les habitudes culturelles du public grec auquel elle s'adresse et respecter le secret et la vénération dont les Hébreux entourent la profération du nom de leur Dieu. Ce caractère ineffable du nom divin captive la pensée de l'épistolier, qui l'évoque dès ses premières lettres, en *Ep.* XVIII A., 7, et y revient, beaucoup plus tard, en *Ep.* LXIV, 17. La mise en avant d'une telle spécificité procède en réalité de l'idée de transcendance divine, particularité qui distingue le Dieu unique de la divinité immanente issue des conceptions classiques d'émanation stoïcienne, platonicienne, et aristotélicienne. On peut par conséquent supposer que la représentation chrétienne qui est celle de Jérôme rencontre dans le respect absolu du mystère divin propre au judaïsme un puissant renfort.

יהוה est en effet le nom personnel du Dieu d'Israël et le Tétragramme conserve en Israël le caractère sacré que la Bible lui attribue. En conséquence, il est concrètement impossible d'avoir accès à la manière dont les Hébreux le prononçaient dans les temps bibliques. À l'époque même où la profération en était permise au grand-prêtre lors de la célébration de l'office, le jour de Kippour, au Temple de Jérusalem, elle restait secrète, car les Hébreux obéissaient à la défense de prononcer en vain le nom de יהוה (*YHWH*). Depuis la destruction du Temple, la véritable prononciation en est perdue, sans espoir d'être retrouvée avec certitude. De surcroît, lorsqu'ils trouvaient le tétragramme dans les textes bibliques ou liturgiques, les juifs prononçaient *Adonai*, « le Seigneur », si bien que les voyelles notées par des traits et des points correspondaient aux consonnes de ce *qéré* et non à celles du *qetiv*

1115 Trad. pers.

1116 A. CHOURAQUI (dir.), 1982 : 472.

1117 Trad. pers.

ineffable. En fait, c'est précisément parce que le Tétragramme se lit et se vocalise *Adonai*<sup>1118</sup>, qu'a pu s'imposer durablement la lecture fautive *Jéhova*, obtenue par la superposition des voyelles de *Adonai* sur les consonnes YHWH, soit יהוה (*Yehova*). Quant à la lecture communément admise, *Yahwé*, elle est invérifiable<sup>1119</sup>. La transmission de la prononciation originelle est donc interrompue depuis plusieurs siècles. Cette interruption explique la perplexité des linguistes quand il s'agit de cerner l'étymologie du Tétragramme :

La seule attitude scientifique est de transcrire les seules consonnes IHVH, en respectant le mystère de ce nom, par essence imprononçable [...]. Imprononçable, le nom IHVH garde le secret de ses significations propres. On dit généralement qu'il dérive du verbe *hava* (forme archaïque de *haya*), « être » [...]. Ce nom peut signifier : « Celui qui était, est et sera ». [...] Cependant, si IHVH est une forme causative de la même racine, il peut aussi signifier : « Celui qui fait/fera être ». D'autres linguistes [...], en s'appuyant sur la racine arabe *hawa* qui désigne l'air qui souffle, [...] expliquent IHVH comme celui qui plane et vole dans l'air, comme celui qui fait pleuvoir et lance des éclairs [...]. Plus récemment encore, en s'appuyant sur une signification supposée de la racine *haya*, on a encore proposé de traduire IHVH par « tribun », « proclamateur », « tonitruant », « généreux ». D'autres linguistes ont vu en IHVH une forme dérivée des noms antiques *yah* ou encore *yahou*<sup>1120</sup>.

À côté du Tétragramme, un autre nom occupe une place importante dans la lettre à Marcella : c'est le dixième nom, *shaddai*, qui est à l'origine de l'échange épistolaire concernant les dix noms du Dieu d'Israël. C'est effectivement un commentaire sur le Psaume 90, qui, en effleurant le sujet de la titulature divine, suscite la soif de connaissance de sa destinataire :

*Nonagesimum Psalmum legens in eo loco qui scribitur : « Qui habitat in adiutorio altissimi, in protectione Dei caeli commorabitur », dixeram apud Hebraeos pro Dei caeli esse positum saddai, quod Aquila interpretatur ἰκανόν, quod nos « robustum » et « sufficientem ad omnia perpetranda » accipere possumus, unumque esse de decem nominibus, quibus apud eos Deus uocatur. Illico studiosissime postulasti ut tibi universa nomina cum sua interpretatione dirigerem. Faciam quod petisti. [...]*

*Decimum, quod superius dictum est, saddai, et in Ezechiele ininterpretatum ponitur.*

En lisant le Psaume 90, à l'endroit ainsi rédigé : « Celui qui habite sous la protection du Très-Haut demeurera sous la tutelle du Dieu du Ciel », j'avais dit que, chez les Hébreux, au lieu de « Dieu du ciel », il y a *shaddai*, qu'Aquila interprète par ἰκανόν ; que nous, nous pouvons l'entendre comme « fort » et « apte à tout accomplir » ; que c'est l'un des dix noms par lesquels, chez eux, on nomme Dieu. Aussitôt, tu m'as demandé avec beaucoup d'empressément de t'envoyer tous ces noms avec leur interprétation. Je vais faire ce que tu m'as demandé. [...]

Le dixième nom, cité plus haut, c'est *shaddai*, et le texte d'Ézéchiel le laisse intraduit<sup>1121</sup>. (*Ep.* XXV, 1-2)

On peut supposer que Jérôme passe ici par la traduction littérale d'Aquila avant de livrer la sienne, parce qu'une fois de plus, l'étymologie est peu claire :

*Shaddai* est un attribut d'*El* dans la Gn et en Ex 6 : 3. Il est presque toujours associé à des promesses de fécondité [...]. On rattache son étymologie au mot *shad*, en hébreu, « mamelle », ou, en akkadien, « montagne ». En Orient, les montagnes sont fertiles et donnent naissance à des sources. Ailleurs, *Shaddai* est employé comme un nom divin isolé, peut-être par archaïsme. Un jeu de mots avec la racine *shadad*, « détruire », permet de l'associer à l'idée d'un désastre ou d'un châtement (Is 13 : 6). [...] Il appartient à *Shaddai* de donner la vie ou la

1118 *Adon* signifie « maître, seigneur » au sens de « suzerain ». L'étymologie évoque l'idée de paternité. La forme *adonai* est un pluriel d'intensité avec le pronom de la première personne du singulier. Le sens est « mon maître, mon seigneur », mais *adonai* est devenu un nom propre. « Mon seigneur » est devenu « le Seigneur » par excellence quand on n'a plus osé prononcer le tétragramme ; par respect pour ce nom très saint, on employait à sa place celui d'*adonai* dans la lecture de la Bible (P. DOM MIQUEL, 1996 : 42).

1119 G. WIGODER, G. ; S-A. GOLDBERG (dir.), 1996 : 284-286.

1120 A. CHOURAQUI (dir.), 1982 : 472.

1121 Trad. pers.

mort, de frapper ou de guérir (Dt 32 : 39)<sup>1122</sup>.

Le Midrash affirme que *shaddai* est « celui qui se suffit à lui-même, l'Être tout-puissant », interprétation retenue par les Grecs, les chrétiens et les modernes<sup>1123</sup>. Ainsi, c'est la notion d'omnipotence et de puissance divines qui ouvre et clôture la lettre de Jérôme à Marcella, selon un procédé de mise en valeur, comme si cet attribut enveloppait et incluait tous les autres. L'image d'une puissance inégalable et sans partage est donc celle sur laquelle insiste l'épistolier, en lien avec la représentation chrétienne d'un Dieu qui exerce seul l'autorité sur l'ensemble de la création.

De l'échange intellectuel avec Marcella sur les dix noms de Dieu, il ressort finalement que le vocabulaire hébraïque est utile aux esprits cultivés pour leur permettre d'approfondir la compréhension des réalités théologiques. Dans ce contexte, l'original apparaît comme irremplaçable pour mettre en lumière certaines facettes de ces réalités qui échappent définitivement aux traductions ; le mot hébreu est perçu comme contenant une richesse et une importance sans équivalent dans les autres langues. L'hébreu doit donc être traduit pour permettre aux non-juifs de disposer de toutes ses ressources en matière de connaissance vétérotestamentaire. En effet, de même qu'il croit que les clés de l'AT se trouvent dans le NT, de même Jérôme postule, par son retour à l'hébreu, que les clés du NT sont à chercher du côté de l'AT. La langue hébraïque elle-même entre pour une part active dans l'élaboration du commentaire biblique. Son vocabulaire est présenté dans la *Correspondance* comme l'instrument d'investigation permettant d'aller au bout des idées ; l'hébreu est utile pour définir les notions théologiques, non pas toutefois en tant que langue dans laquelle la pensée prend forme, mais en tant que réceptacle de la vérité primordiale. En conséquence, le mot hébreu contiendrait par essence une richesse et une authenticité sans équivalent dans les autres langues. Aussi, à côté du déplacement physique du pèlerin vers la Terre Sainte, le voyage hiéronymien comporte-t-il une dimension clairement symbolique ; le pèlerinage n'est en effet complet que s'il s'accompagne d'un parcours à travers le texte biblique et, plus précisément, à travers les acceptions nouvelles que dévoile l'*Hebraica ueritas*. Cette démarche d'*eruditus* est présentée en soi par Jérôme comme une caution garantissant l'ensemble de ses travaux de retraduction scripturaires.

### Conclusion partielle :

La recherche s'est consacrée depuis de nombreuses années à l'évaluation des compétences linguistiques de Jérôme ; il nous a par conséquent paru nécessaire de dresser un bilan à nouveaux frais en nous fondant principalement sur les textes de la *Correspondance*, dans

1122A. CHOURAQUI (dir.), 1982 : 472. G. WIGODER, G. ; S.-A. GOLDBERG (dir.), 1996 : 284-286.

1123P. Dom Miquel glose cette interprétation en ces termes : « C'est le Dieu qui n'a pas besoin des hommes, pas plus qu'il n'a besoin d'aucun être que le sien. C'est le Dieu de l'inaccessible, de l'insondable, le Dieu qui échappe à la Création, à la révélation et à la communication ». Le Midrash affirme que *shaddai* est « celui qui se suffit à lui-même, l'Être tout-puissant, comme traduiront les Grecs, les chrétiens et les modernes ». Il propose également d'autres traductions d'*El shaddai*, « Père de la Promesse » et « Dieu du silence », et les relie à la notion de révélation, dans l'idée que « la promesse est la dimension énergétique du silence ». La révélation divine se faisait dans la dimension de *shaddai*, jusqu'à Moïse. Un « secret » divin échappait à Abraham, Isaac et Jacob que la révélation à Moïse allait justement projeter dans l'Histoire. « Ce nom peut venir aussi de *daï*, « cela suffit », ordre que Dieu donna aux cieux pour les limiter. C'est le Dieu qui limite » (P. DOM MIQUEL, 1996 : 245).



lesquels l'hébreu est tout spécialement mis à l'honneur. Les lettres nous renseignent effectivement, quoique succinctement, sur les possibilités et les moyens matériels d'apprentissage dont disposait l'épistolier. Étant donné qu'il n'existe, en dehors de la Terre Sainte, ni professeurs hébraïsants, ni supports à partir desquels étudier l'hébreu, c'est en Orient, auprès de précepteurs juifs, comme il l'écrit, que Jérôme se met à apprendre la langue de l'AT. Grâce à la stabilité des traditions juives d'apprentissage, on peut retracer avec une quasi certitude les méthodes pédagogiques expérimentés par le Stridonien en tant que לַמּוֹד (limmoud) ou תַּלְמִיד (talmid), c'est-à-dire « élève », des maîtres hébreux. Comme le prouvent les témoignages épigraphiques, les cours de lecture sont organisés selon une difficulté graduelle, tandis que l'acquisition de l'écriture comporte la reproduction d'abécédaires et de lettres de graphies analogues, tels le *vav* (ו) et le *yod* (י), ou encore le *noun* (נ), qu'il s'agit de distinguer. La *Correspondance* résonne discrètement des souvenirs estudiantins de Jérôme, comme lorsque l'épistolier, devenu maître à son tour, attire l'attention de ses destinataires sur les erreurs de lectures que peut engendrer la confusion entre certaines lettres de l'alphabet hébraïque<sup>1124</sup>. Cependant, une part considérable de l'enseignement se faisait très vraisemblablement à l'oral, en se fondant sur la répétition, conformément aux usages de la culture orientale. À travers les remarques instantanées contenues dans la *Correspondance*, nous avons donc pu suivre non seulement la formation progressive du traducteur, mais aussi l'évolution de ses compétences, évolution que la recherche a trop longtemps ignoré. À la suite de M. Graves, nous sommes à même de conclure que les compétences « passives » et, dans une certaine mesure, les compétences « actives » de Jérôme en hébreu vont en se renforçant. En dépit des erreurs et des approximations, la *Correspondance* révèle un net progrès dans les lettres les plus récentes portant sur les questions de langue. Plus précisément, tandis que les premières missives se cantonnent aux développements étymologiques, plusieurs lettres écrites vers 398 témoignent d'une aptitude de l'épistolier à puiser dans les ressources de la grammaire et de la syntaxe hébraïques pour étayer ses explications. Il convient, par conséquent, de nuancer le point de vue de E. Burstein<sup>1125</sup> : selon notre analyse, en effet, l'abondance des exercices de restitution prouve autant l'imperfection de la maîtrise hiéronymienne pointée par E. Burstein, qu'une indépendance croissante de Jérôme à l'égard de ses formateurs et informateurs. De missive en missive, l'assimilation de son sujet par le moine de Bethléem se traduit par un usage de plus en plus fréquent de la morphologie et de la syntaxe afin d'éclairer les mots ou passages malaisés à traduire. À côté des approximations dues à une mauvaise mémorisation, de nombreuses lettres tardives, comme les *Ep.* LXXVIII, CVI, ou CVIII, offrent des analyses correctes et manifestent un souci de la preuve grammaticale, ou, à défaut, une meilleure connaissance des difficultés de la langue apprise. Parallèlement, d'explications presque exclusivement centrées sur les anthroponymes et les toponymes et inspirées par les dictionnaires étymologiques de Philon et d'Origène, l'épistolier passe peu à peu à des développements plus riches ; ce sont des pans entiers de phrases en langue originale qu'il étudie. À l'examen de mots décontextualisés succèdent des analyses davantage tournées vers l'approfondissement de la langue et de la culture hébraïques.

Outre les éléments relatifs à l'élève et à ses compétences, la *Correspondance* livre un aperçu du milieu linguistique dans lequel se déroule l'apprentissage, d'abord de 374 à 376 à Chalcis, puis de 385 à 420 en Judée. D'après les informations allusives contenues dans l'*Ep.* VII, 2, il est probable que Jérôme ait dû apprendre les rudiments de la langue parlée par la population indigène de Chalcis, l'araméen - ou le « syriaque », suivant la terminologie

1124Cf. *Ep.* LXXVIII, 11 ou CVI, 78.

1125E. BURSTEIN, 1975.

hiéronymienne -, afin de faciliter ses relations avec les habitants du pays. Il nous paraît par conséquent excessif d'affirmer comme le fait G. Bardy que le Stridonien ignorait tout de ce dialecte. Certaines lettres, comme l'*Ep.* CVIII, produisent au demeurant des explications correctes de mots araméens. Même si ce savoir demeure assurément superficiel - comme l'atteste le recours de Jérôme à un assistant juif pour traduire l'araméen du livre de Daniel -, la sévérité de G. Bardy n'en mérite pas moins, selon nous, d'être quelque peu tempérée.

Une fois dressé un état des lieux de ses capacités linguistiques, nous avons essayé de comprendre comment l'épistolier exploite ses compétences et comment il les met en scène dans sa *Correspondance*. À cette fin, nous avons tout d'abord proposé une classification des différentes lettres où apparaissent des questions d'hébreu. Par souci de cohérence, nous avons choisi de ne tenir compte que des cas où la structure de la missive est informée par le contenu du message, c'est-à-dire, dans la perspective qui est la nôtre, le travail de l'auteur sur les originaux hébreux. La première remarque qui s'impose est que les pièces consacrées à ce sujet sont généralement exemptes de la politesse hyperbolique caractérisant la littérature épistolaire tard-antique, en raison de la connivence intellectuelle existant entre l'auteur et les *amici* intéressés par ces matières pour le moins ardues. Avec ces « happy few » qui appartiennent au cercle le plus intime de Jérôme, la *captatio benevolentiae* n'est guère nécessaire, ce qui explique l'ouverture *in medias res* des lettres concernées. Si l'on considère, de même, la clôture de ces missives, on relève significativement une propension de l'auteur à utiliser cet espace pour ramener l'attention de son lecteur vers les saintes Écritures. Aussi use-t-il fréquemment à cet endroit de la lettre du τόπος de modestie de manière à s'effacer derrière son objet d'études. Toutefois, comme de telles conventions tendent à disparaître dans l'Antiquité tardive, Jérôme privilégie la plupart du temps une fin plus abrupte. Or, même lorsque c'est le cas, l'épistolier délivre généralement un ultime enseignement scripturaire, comme dans les *Ep.* XXVII, XXXVI, CVI ou CXXI. Ces deux formes de clôture procèdent partant d'un même recentrement sur le texte saint. En poursuivant l'examen de notre corpus, nous avons pu nous rendre compte que l'écriture épistolaire porte en fait dans son intégralité la trace concrète des travaux philologiques de l'auteur. Ainsi, tandis que, dans l'*Ep.* XXXVI, Jérôme sollicite l'indulgence de son correspondant pour n'avoir répondu que fort tardivement en raison de l'arrivée de *uolumina* empruntés à la Synagogue, simultanément, le travail de traduction scripturaire alimente le dialogue épistolaire. L'interruption même de l'échange de lettres attire en réalité l'attention du destinataire sur l'importance du travail philologique en cours, ainsi que sur la rigueur de l'*interpres* qui entreprend de collationner les manuscrits à sa disposition. On le constate, les lettres dévoilent l'arrière-plan de l'œuvre de *translatio*, la complètent ou la défendent, la commentent ou la mettent en valeur. Dans cette optique, le lecteur est associé à l'enquête en cours, et le style, sobre et maîtrisé, accentue l'impression d'objectivité qui se dégage des analyses textuelles dispensées par l'épistolier. Dans la *Correspondance*, finalement, tout se passe comme si l'hébreu conditionnait le style du discours qui le prend comme sujet. Le traitement des questions d'hébreu semble impliquer *de facto* une esthétique du dépouillement et de la clarté, qui n'est pas sans évoquer le *stilus Christianus*, et qui recoupe par ailleurs en partie les exigences du style épistolaire. Une telle adéquation justifie peut-être, à notre sens, le choix hiéronymien de la lettre pour traiter les questions d'hébreu qui lui sont soumises. Quoi qu'il en soit, la *responsio* se donne comme le correspondant littéraire de la *simplicitas Christiana*, et vérifie le présupposé hiéronymien selon lequel c'est essentiellement par sa *simplicitas* que la vérité s'impose et se reconnaît. L'aspect cursif et fragmentaire des *responsiones* accentue considérablement, selon une intention bien définie, la dépendance des missives à l'œuvre de traduction en cours : la *Correspondance* ne cesse de

renvoyer à la retraduction de Jérôme. Cette retraduction est à de multiples reprises confrontée aux versions antérieures, grâce à un dispositif de comparaison des lemmes bibliques. La double citation, grecque et hébraïque, consacre le primat de la *translatio* proposée par le moine de Bethléem et met en valeur un trilinguisme rare, que l'écriture épistolaire a pour fonction de faire ressortir plus nettement encore.

Suivant notre démonstration, une interaction se tisse dans les lettres entre les *tres linguae* que Jérôme se vante de maîtriser : l'hébreu, le grec et le latin. La clarté est requise lorsque l'on rédige une missive, car le destinataire doit être en mesure de la comprendre sans l'assistance de son auteur. Par suite, quand le grec apparaît sous le stylet hiéronymien, c'est très souvent dans des lettres adressées à de correspondants *eruditi* et capables de lire cette langue ; l'épistolier rend alors hommage à son interlocuteur en soulignant discrètement sa culture. Il arrive néanmoins, comme dans le cas de la lettre à Vigilance, que l'utilisation du grec par Jérôme serve au contraire à rendre patente la dissymétrie existant entre le destinataire et le destinataire sur le plan de la culture. Nous avons affaire, dans ces exemples, à un usage classique du bilinguisme gréco-latin ; comme chez Cicéron, l'emploi de mots ou de citations empruntés à la langue hellénique agit comme un marqueur qui signale la connivence intellectuelle - ou l'absence de connivence intellectuelle - entre deux esprits. Or, la spécificité de Jérôme épistolier est d'employer également l'hébreu, quoique différemment du grec, comme un moyen d'intégration ou d'exclusion au sein de son réseau de relations. Le trilinguisme contribue par conséquent à régir les interactions qui se nouent ou se dénouent au cours du dialogue épistolaire. En tant que tel, il autorise ou interdit l'accès au cercle polyglotte qui partage les vues intellectuelles du Stridonien. L'important, dans cette perspective, n'est pas tant de posséder une compétence linguistique d'*interpretes* que d'adhérer à la quête de l'*Hebraica ueritas*. Cette élite du savoir se distingue nettement du commun des interlocuteurs de Jérôme au sein de la *Correspondance*. La connaissance de la langue hébraïque figure d'ailleurs en bonne place dans les éloges funèbres par lettres et devient même une signe de reconnaissance aristocratique parmi d'autres. Dans la famille de la patricienne Paula, tout se passe comme si la qualité d'hébraïsant avait vocation à se perpétuer en se transmettant de mère en fille. Les contours de cette communauté d'élus se confondent pratiquement avec ceux du groupe réuni au centre d'études bethléemite dirigé par Jérôme. À l'appui de cette remarque, nous avons pu établir que la *Correspondance* tisse des liens étroits entre retour aux originaux hébreux et discipline ascétique. Deux arguments principaux soutiennent notre analyse : l'assimilation par Jérôme de la rigueur linguistique à une attitude de renoncement à soi, et la recherche de pureté doctrinale commune au philologue et à l'ascète. Réservé quant à la nécessité d'une vulgarisation complète, le moine de Bethléem considère que ce programme concerne seulement une élite. Bien plus, il semble, à la lecture de ses lettres, que l'*eruditio* constitue un prérequis pour atteindre un degré supérieur dans la connaissance divine. Telle est la ligne d'horizon intellectuelle partagée par chacun des participants de cet échange épistolaire érudit. Pour remplir l'objectif fixé, le philologue latin utilise le grec comme un *medium*. D'après nos conclusions, la langue grecque fait office de médiation entre la citation hébraïque et son explication en latin. Le grec semble partant faciliter l'entrée des questions d'hébreu dans la culture latine. Les notions et références traditionnelles de la langue grecque procurent de fait un éventail d'outils à la fois suffisamment familiers et suffisamment étrangers à la culture latine pour amener progressivement des Romains à appréhender l'altérité radicale de l'hébreu. Par ce moyen, les *responsiones* gagnent en intelligibilité. Cependant, le *medium* tend à s'effacer constamment au profit de l'objet d'étude hébraïque, qui donne seul accès à la *ueritas*.

La définition que Jérôme donne à ce terme est, de façon médiate ou immédiate, influencée par le judaïsme. Pour les juifs, le terme de vérité, אֱמֶת (*émét*), recouvre la valeur éthique suprême qui fonde toutes les autres, tant dans le domaine collectif qu'individuel. Si les autres valeurs humaines supérieures procèdent de l'אֱמֶת (*émét*), c'est que celle-ci conduit l'homme sur le chemin de l'imitation divine. Chez Jérôme, l'apparition inaugurale du mot *ueritas*, « vérité », compris comme authenticité textuelle des originaux, apparaît dans l'*Ep. XX*. L'antériorité temporelle devient ici gage de pureté et, partant, de « vérité ». Le *uir trilinguis* entend *de facto* rechercher le vrai sens de la Bible en se rapprochant de la source. Aussi Jérôme *interpres* se positionne-t-il par rapport à ses prédécesseurs - non seulement les LXX, mais encore les réviseurs juifs étudiés par Origène et les interprètes de la *Vetus Latina*. Plus que jamais, la nouvelle traduction fait figure ici de remise en question des traductions antérieures. C'est que pour atteindre le vrai sens, il convient, selon Jérôme, de se passer de l'intermédiaire des versions courantes, dans l'idée que chaque maillon de traduction effectuée à partir d'une traduction correspond à un degré de déperdition supplémentaire sur le plan de la *ueritas*. Le terme de « vérité », employé dans l'*Ep. XX*, est un terme fort, qui semble référer directement au Verbe prononcé par Dieu dans toute sa pureté. Cet absolu transcendant est supérieur aux prophètes, et, *a fortiori*, à l'*interpres*, lequel n'est, pour ainsi dire, qu'un simple technicien de la langue. Avec Augustin d'Hippone, qui croit, pour sa part, en l'inspiration divine des LXX, le dissentiment était inévitable concernant la question du statut des textes. Pour l'évêque, l'autorité se situe non pas du côté de l'ancienneté, mais bien du côté de la tradition. En établissant une distinction de nature entre les originaux divinement révélés et les travaux humains d'interprétations successives, Jérôme déçoit clairement les attentes de la majeure partie du lectorat latin. Ces attentes se cristallisent en effet autour de facteurs multiples et complexes, tels que l'autorité des traductions antérieures, leur histoire, ou leur impact sur la vie religieuse et sociale des individus - et, au delà, de l'Empire. Par la tonalité polémique de certaines lettres, la *Correspondance* partage de nombreux traits communs avec les Préfaces, écrites, la plupart du temps, pour justifier et défendre les méthodes et la démarche hiéronymiennes. Jérôme épistolier présente son entreprise comme un double combat, à la fois contre les difficultés de transfert linguistique et culturel d'un message complexe, à plusieurs niveaux d'interprétation, et contre les détracteurs de son projet, qui se contentent de voir, dans la préférence donnée à la Bible hébraïque, un mépris de la version traditionnelle des LXX. La critique récurrente des approximations contenues dans la version d'Alexandrie ne doit cependant pas faire illusion : en réalité, le jugement hiéronymien concernant les LXX est loin d'être univoque, même si T. Kato insiste avec raison sur l'intransigeance de Jérôme, lorsque c'est la version des LXX qui s'écarte du texte hébreu, et son indulgence lorsque c'est une citation vétérotestamentaire du NT<sup>1126</sup>. Certes, il est vrai que Jérôme situe les Apôtres et les Évangélistes bien au-dessus des *interpretes* - et donc des LXX -, dans la mesure où leur proximité chronologique et spirituelle avec le Christ leur permet de livrer infailliblement une version équivalente au texte-source sur le plan, sinon quantitatif, du moins qualitatif. Toutefois, il faut lire avec prudence la position de principes qui semble nier définitivement l'inspiration des LXX. D'un *Commentarius* à l'autre, le jugement de Jérôme à ce sujet fluctue, peut-être parce que l'auteur ne retient, à chaque fois, que les éléments susceptibles de servir sa démonstration. De même, ses choix de traduction, majoritairement orientés, dans les lettres, vers l'original hébraïque, ne sont pas nécessairement ceux retenus dans les *Commentarii*. En définitive, au terme du deuxième volet de notre démonstration, nous pouvons conclure qu'il existe, dans la *Correspondance*, une cohérence du rôle imparti aux *tres linguae* au cœur du dispositif épistolaire. Dans ce dispositif, l'hébreu

---

1126T. KATO 2013 : 294.

bénéficie d'un statut particulier. La *lingua Hebraica* est à la fois le moyen d'une mise en valeur de l'*interpres* hébraïsant et un objet d'études sacré, que ce soit dans les missives en forme de *responsiones* ou dans les pièces plus longues qualifiées de *libri*. En dépit de son caractère barbare, l'hébreu demeure le véhicule d'une vérité transcendante, dont la quête pare l'épistolier et ses correspondants *eruditi* d'un prestige intellectuel et moral hors du commun. Dans un troisième et dernier volet, nous allons donc tenter de dégager les implications liées à un tel fonctionnement des pièces épistolaires relatives aux questions d'hébreu.

**PARTIE III :**

***LA CORRESPONDANCE, UN ESPACE LITTÉRAIRE OÙ L'HÉBREU  
« FAIT QUESTION »***

Quand il profère pour les sceptiques l'injonction quasi-formulaire de consulter les Hébreux, l'épistolier se contente de défendre sa seule traduction des Écritures. Toutefois, le rapport aux traditions juives, qui n'apparaît que confusément, au fil des lettres, à travers des remarques fondues dans la masse et le relevé de divergences avec les LXX, trouve en réalité sa pleine signification dans l'entreprise archétypale des *Quaestiones*. Plus que n'importe quelle œuvre de Jérôme, les *Quaestiones* demeurent particulièrement importantes pour le judaïsme en raison des nombreuses traditions qui s'y trouvent reportées<sup>1127</sup>. L'emprunt aux exégèses juives traditionnelles et l'invocation récurrente d'un garant *Hebraeus* participent de l'enquête en cours pour remonter à la *ueritas* des textes bibliques originaux, mais ils placent aussi Jérôme dans une situation délicate. Ainsi, lorsque le Stridonien répond aux accusations de collusion secrète avec la Synagogue émanant de son ancien condisciple Rufin d'Aquilée<sup>1128</sup>, le conflit s'articule en fait autour de la notion-clé d'*Hebraica ueritas* qui concentre le *credo* de notre auteur en matière de retour au texte-source et qui conditionne son rapport ambigu à la langue hébraïque même. Nous voudrions par conséquent, dans un premier temps, mettre en lumière la proximité de la *Correspondance* avec la forme adoptée dans les *Quaestiones* et révéler, ce faisant, l'importance, jusque là sous-évaluée, des lettres comme témoins de ces traditions. Nous chercherons donc à saisir comment s'articulent les points de convergence entre la *Correspondance* et les *Quaestiones*, tant dans la mise en œuvre d'une forme particulière d'écriture scientifique que dans la façon d'utiliser un ensemble de traditions exégétiques étrangères à la *Romanitas*. À partir de cette analyse, nous serons en mesure de définir l'objectif spirituel que poursuit le *uir trilinguis* en sondant la lettre de l'original. À l'intérieur de ce cadre conceptuel, notre deuxième chapitre s'efforcera de rendre compte du lien qui unit inextricablement la langue hébraïque et les origines de la révélation dans la pensée hiéronymienne, mais nous prendrons aussi en considération l'ambivalence du regard porté sur une langue définitivement associée à la *gens inimica*. Corollairement, il s'agira de comprendre comment, sous la démarche de retour aux sources, se pose en fait la question centrale du statut du texte hébraïque et de sa restitution en langue latine. Nous démontrerons alors, dans un troisième chapitre, qu'une telle restitution consacre définitivement Jérôme comme le père des Écritures en langue latine et que, par conséquent, l'*interpres* se pare d'une aura jusqu'alors inconcevable dans la tradition latine. À cette fin, nous nous proposons de définir la manière dont s'opère le glissement d'autorité du texte original inspiré au traducteur, ainsi qu'un autre glissement, qui lui est lié, de la lecture juive à la lecture chrétienne des *Testimonia*. Il nous faudra prendre en compte, dans notre analyse, le rôle que joue le processus d'ἵστορία dans ce glissement, et prêter attention à la manière dont Jérôme utilise les ressources de la pratique épistolaire pour accroître la portée des enjeux liés à la substitution, au terme de l'enquête, de sa traduction latine à la *ueritas Hebraica*.

1127Cf. art. « Jerome Eusebius Hieronymus Sophronius », dans C. ADLER (dir.), 1901 : 115-118.

1128RUFIN, *Apologia in sanctum Hieronymum*, II, *passim*.

## 1. La présence de « questions hébraïques » dans la *Correspondance*

### 1.1. Les indices formels

#### 1.1.1. Le style épistolaire à l'épreuve des questions d'hébreu

Dans l'ensemble, les épistoliers latins n'ont guère laissé d'écrits théoriques. Des conseils relatifs à l'écriture épistolaire se répartissent dans les correspondances cicéronienne et plinienne, ainsi que dans certains passages du *De Institutione oratoria* de Quintilien, textes de référence faisant partie intégrante du bagage culturel transmis par le cursus traditionnel d'éducation et toujours présents dans la mémoire des épistoliers tardo-antiques. Une véritable théorie du style épistolaire figure en revanche dans l'œuvre de Iulius Victor, rhéteur du IV<sup>e</sup> siècle après J.-C.<sup>1129</sup>, dans le chapitre *De Epistulis*. Cette œuvre correspond, d'une part, à la période qui nous intéresse ici, et a, d'autre part, le mérite de fournir des données correspondant au résultat et à la synthèse des usages épistolaires antérieures. Les conseils relatifs au style de la lettre sont donc intériorisés par les auteurs tardo-antiques, et ce, même s'ils ne cherchent pas consciemment à se conformer à ces écrits théoriques. Concernant le style épistolaire, Quintilien établit une distinction entre les lettres en fonction de leur sujet :

*Est igitur ante omnia oratio alia uincta atque contexta, soluta alia, qualis in sermone et epistulis, nisi cum aliquid supra naturam suam tractant, ut de philosophia de re publica similibusque.*

Donc, avant tout, il y a une prose à texture liée et serrée, et une autre libre, comme celle de la conversation et de la correspondance, à moins qu'elles ne traitent un sujet au-dessus de leur niveau naturel, philosophie, politique ou matières analogues<sup>1130</sup>.

Le rhéteur présuppose que les sujets qui correspondent le mieux à la tonalité ordinaire de la lettre ou du *sermo* sont les sujets légers, et distingue d'autres lettres ou *sermones* qui s'élèvent *supra naturam suam* et obéissent partant aux lois du discours<sup>1131</sup>. L'horizon d'attente du

1129Cf. art. « C. Iulius Victor », dans A. PAULY (dir.), 1918 : 872-879.

1130QUINTILIEN, *De Institutione oratoria*, IX, 4, 19.

1131Le style épistolaire se doit, de surcroît, de réaliser le difficile équilibre entre le style élevé du discours élaboré et le style familier de la conversation orale. Le style périodique est donc à proscrire (IUL. VICT., 446), afin de ne pas perdre de vue l'appartenance de la lettre à la *soluta oratio*. Malgré tout, le style attendu est nécessairement orné, *gratia sine ostentatione*, « avec grâce, mais sans ostentation » (IUL. VICT., 446, 15). En conséquence, les métaphores et, de manière générale, les figures de rhétorique trop brillantes n'ont pas leur place dans la lettre de bon goût (IUL. VICT., 446, 16 ; 448,14). Lorsque l'élégance, au demeurant, en est rehaussée par des références à des épisodes historiques ou mythologiques, celles-ci ne doivent pas faire figure d'ornementations savantes et recherchées à l'extrême (IUL. VICT., 446, 40). Il est par ailleurs possible de mentionner des citations d'auteurs, en prose ou en vers, et d'enchaîner, le cas échéant, des mots grecs dans la phrase latine (IUL. VICT., 446, 41 ; 448, 29). Les traits d'esprit et les pointes sont parfaitement adaptés à la lettre, dès lors qu'ils sont employés avec une grande circonspection, dans un souci constant d'adéquation avec la



lectorat concernant la lettre courante exclut aussi une trop grande prolixité et de trop amples développements, comme le souligne Pline le Jeune :

*Dices : « Non fuit tanti ; quid enim mihi cum tam longa epistula ? » Nolito ergo identidem quaerere, quid Romae geratur. Ei tamen memento non esse epistulam longam quae tot dies, tot cognitiones, tot denique reos causasque complexa sit. Quae omnia uideor mihi non minus breuiter quam diligenter persecutus.*

Tu vas dire : « C'était bien la peine ! Qu'avais-je besoin de cette interminable lettre ! ». Alors ne me redemandez pas sans cesse ce qui se passe à Rome. D'ailleurs dites-vous bien que cette lettre n'est pas assez longue pour représenter tant d'audiences, de chefs d'accusation, tant enfin d'accusés et de causes. Il me semble que j'ai rendu de tout cela un compte aussi bref que minutieux<sup>1132</sup>.

La règle la plus élémentaire qui s'impose donc au rédacteur d'une lettre est de cultiver la plus grande brièveté. Iulius Victor pose la brièveté en principe incontournable du style épistolaire et Jérôme, comme Pline avant lui, laisse entendre, alors même qu'il ne le met pas toujours en application, qu'il est familier de ce précepte :

*Vellem tibi aliquid [...] scribere [...] de ceteris istiusmodi, nisi [...] modum epistolici characteris excederem.*

Je voudrais t'écrire aussi quelque remarque [...] sur d'autres points de ce genre, si ce n'est que j'excéderaï les limites d'une lettre<sup>1133</sup>. (*Ep.* XXVI, 5)

Cet impératif conventionnel fonctionne aussi comme un leitmotiv :

*Excessi mensuram epistulae, sed non excessi doloris modum.*

J'ai excédé la mesure d'une lettre, mais je n'ai pas excédé la limite de ma peine<sup>1134</sup>. (*Ep.* LVII, 13)

Outre le principe de *breuitas*, l'épistolier doit également rendre son message clair, ainsi que le conseille, vers le début du premier siècle avant J.-C., le traité programmatique du rhéteur grec, Démétrios :

Καὶ λύσεις συχναὶ ὅποια <αἱ τοῦ διαλόγου> οὐ πρέπουσιν ἐπιστολαῖς· ὀσαφές γὰρ ἐν γραφῇ ἡ λύσις.

Et les disjonctions fréquentes comme celles du dialogue ne conviennent pas aux lettres, car à l'écrit, la disjonction est source d'obscurité<sup>1135</sup>.

On remarquera en outre qu'il ne faut pas mésestimer la part de l'artifice littéraire dans la vogue du *τόπος* de la simplicité. La lettre tend certes à restituer, par delà la distance, les conditions d'un entretien face à face, mais elle se différencie pourtant de l'échange spontané par son envoi, acquérant par là même le statut d'objet littéraire, sorte de présent écrit, à l'intention du récepteur<sup>1136</sup>. Dans le monde grec déjà, certaines lettres des grands épistoliers

situation et le correspondant (IUL. VICT., 448, 21 ; CICÉRON, *Fam.* II,4,1). Les compliments, enfin, font partie intégrante de la rhétorique épistolaire, puisqu'ils lèvent les obstacles qui s'opposent à l'interaction en adoucissant le style (IUL. VICT., 448, 32). Tous ces préceptes stylistiques, formulés par le rhéteur Iulius Victor, à la suite des épistoliers latins, sont les indices matériels d'une conscience partagée par les Anciens de poser un acte littéraire à travers la rédaction d'une lettre.

1132PLINE, III, 9, 27.

1133Trad. pers.

1134Trad. pers.

1135DÉMÉTRIOS, *Περὶ Ἑρμηνείας*, 226.

1136Ce double statut fait donc simultanément de la lettre un discours libre relevant du *sermo quotidianus*, et un

n'ont d'épistolaire qu'un certain habillage : c'est ainsi que les missives d'Empédocle, d'Ératosthène ou d'Archimède sont des traités scientifiques, la lettre VII de Platon, la lettre à Ménécée d'Épicure des mémoires philosophiques, les missives d'Isocrate, des discours par lettre. Notre auteur lui-même est au demeurant pleinement conscient, ne serait-ce qu'à travers le ressenti de ses destinataires, de l'écart opposant la majorité de ses lettres, dont la longueur est comprise entre une et cinq pages dans l'édition de J. Labourt, et les pièces plus longues, qui correspondent à des textes plus élaborés que le simple *sermo* à bâtons rompus. Ainsi, alors que l'épistolier qualifie d'*epistula* son exposé apologétique relatif à l'art de traduire, Augustin mentionne pour sa part un « livre » de Jérôme intitulé *De la meilleure méthode de traduction*, ce *librum quoque tuum, cuius mentionem fecisti*, De Optimo genere interpretandi, n'étant autre que l'*Ep.* LVII adressée à Pammachius<sup>1137</sup>. Pour une autre pièce apologétique, visant aussi à défendre ses partis pris d'interprète, Jérôme hésite entre deux désignations, *epistula* ou *liber* :

*Tres simul epistulas, immo libellos, per diaconum Cyprianum, tuae dignationis accepi, diuersas, ut tu nominas, quaestiones, ut ego sentio, reprehensiones meorum opusculorum continentes. Ad quas, si respondere uoluerō, libri magnitudine opus erit. Tamen conabor quantum facere possum, modum non egredi epistulae longioris, et festinanti fratri moram non facere : qui ante triduum quam profecturus erat, a me epistulas flagitauit.*

Ce sont trois lettres ou plutôt trois livrets, que j'ai reçus simultanément par l'intermédiaire du diacre Cyprien, dus à ton indulgence ; ils contiennent diverses questions, comme tu le dis de ton côté ; des blâmes de mes modestes ouvrages personnels, comme je le perçois du mien. Or, si je veux y répondre, il y faudra l'ampleur d'un livre. Je m'efforcerai cependant de faire mon possible pour ne pas dépasser les limites d'une lettre plutôt longue et ne pas mettre en retard le frère, qui est pressé ; trois jours avant de partir, il m'a réclamé des lettres<sup>1138</sup>. (*Ep.* CXII, 1)

Par leur longueur et la complexité intellectuelle de leur contenu, bon nombre de lettres de Jérôme et d'Augustin se rapprochent plutôt des « lettres philosophiques » d'un Sénèque à Lucilius que des « lettres de civilité » émanant d'un Cicéron ou d'un Symmaque<sup>1139</sup>. Dès lors, c'est la solidité argumentative qui remplace l'élégance littéraire. De telles lettres, qualifiées de *liber* par leurs auteurs, et qui tiennent plutôt du traité, sont souvent lues et recopiées avant de parvenir à leur destinataire, surtout si elles émanent de grands personnages comme Jérôme et Augustin. Conscients de ce phénomène, les épistoliers écrivent donc pour un public assez large, ce qui explique le souci pédagogique qui les anime. Toutefois, c'est principalement parce qu'elle s'attache autant au *delectare* qu'au *docere* que la lettre se distingue d'un traité classique<sup>1140</sup>. On charme par le caractère que l'on donne à voir, par le ton sans façon d'une conversation entre égaux, par la civilité des formules de salutation, par l'insertion de proverbes et de citations, par l'emploi d'appellatifs, par le travail sur la structure rythmique des phrases.

Un autre type de lettre excédant les dimensions d'une lettre ordinaire figure également dans la *Correspondance* de Jérôme : il s'agit de longs développements exégétiques faisant intervenir les connaissances hébraïques de l'épistolier. Ces développements ressemblent aux

---

texte élaboré, compatible avec l'usage d'effets stylistiques. Ici se donne à voir une véritable particularité de la lettre, à la fois acte communicationnel à distance, clairement circonstancié, et création littéraire qui met en œuvre des codes et des normes afin de jeter un éclairage particulier sur l'univers référentiel.

1137« Cet autre livre de toi, dont tu as fait mention : *De la meilleure méthode de traduction* » (*Ep.* CXVI, 34).

1138Trad. pers.

1139C. FRY (éd.), 2010 : XIX.

1140C. FRY (éd.), 2010 : XXXV-XXXVII.

réponses plus brèves adressées par l'exégète philologue à ses correspondants avides d'acquérir un savoir détaillé sur les Écritures. La forme en est de fait très proche, si ce n'est que, de par l'épaisseur du sujet et l'étendue des connaissances mobilisées, ils sont rapprochés par Jérôme de l'exercice du *commentarius* :

*Verum quia heri diacono ad me misso, ut tu putas epistulam, ut ego sentio commentarium, te expectare dixisti [...]*

Mais, puisque hier, au moyen d'un diacre dépêché auprès de moi, tu m'as informé que tu attendais une lettre, comme tu le penses de ton côté, un commentaire, comme je le perçois du mien [...] <sup>1141</sup>. (*Ep.* XXXVI, 1)

Dans d'autres pièces à visée exégétique, l'ampleur du développement résulte de la collation de *responsiones* à plusieurs *quaestiones*, par exemple les *Ep.* XXXVI et CXXI :

*Certe exspecto quid placeat : utrumne epistolari breuitate sententias tibi uelis digeri aut singulorum libros confici.*

En tout cas, j'attends de savoir ce que tu désires : veux-tu que j'use de la brièveté épistolaire afin de classer pour toi les opinions, ou que je compose un livre sur chaque point <sup>1142</sup> ? (*Ep.* XXXVI, 1)

Semblables regroupements peuvent être mis sur le compte d'un désir, de la part de l'épistolier ou de son correspondant, de cerner un passage scripturaire sous différents angles d'approche, ou résulter des conditions matérielles de diffusion de la lettre. Souvent, dans l'Antiquité, le destinataire répond simultanément à plusieurs missives, envoyées à des dates échelonnées mais reçues en même temps. Les aléas de la distribution du courrier deviennent même, à l'époque tardo-antique, l'un des *τόποι* de la conversation épistolaire. Dans tous les cas, de telles lettres déplacent l'enjeu communicationnel de la visée informative à la *responsio* érudite, attendu que la lettre, selon Cicéron, a pour fonction primordiale, liée à son invention même, l'information, la transmission de renseignements pouvant intéresser l'émetteur comme le récepteur <sup>1143</sup>. Chez Jérôme en revanche, l'intérêt pour l'hébreu conditionne l'apparition d'une nouvelle forme d'exercice épistolaire, sorte de « questions hébraïques » qui accompagnent et complètent les travaux de l'interprète des textes sacrés.

On retiendra donc comme participant du type de lettres où l'auteur mène un retour réflexif sur ses travaux d'interprétation centrés sur l'hébreu l'*Ep.* LVII à Pammachius, sur la meilleure manière de traduire, et l'*Ep.* CXII qui sert de réponse aux réticences d'Augustin d'Hippone concernant les travaux de retraduction vétérotestamentaires de Jérôme. Quant aux lettres qui se présentent comme une compilation de *responsiones* confinant au commentaire complet, on recense l'*Ep.* XVIII A / B à Damase sur le prophète Isaïe ; l'*Ep.* LXV à Principia, qui contient une double explication, littérale et mystique, du Psaume 44 ; l'*Ep.* CXL au prêtre Cyprien, sur le Psaume 89 ; l'*Ep.* XXXVI à Damase qui répond à trois *quaestiones* ; l'*Ep.* CXXI à Algasia qui traite de onze *quaestiones* ; l'*Ep.* LXIV à Fabiola détaillant les vêtements sacerdotaux décrits dans l'AT ; l'*Ep.* LXXIII au prêtre Evangelus traitant de la figure du sacrificateur Melchisédech ; l'*Ep.* LXXVIII à Fabiola qui présente une étude sur les stations d'Israël dans le désert. Enfin, nous ne nous interdrons pas de faire allusion, dans le cadre de l'étude des lettres longues relatives aux questions d'hébreu, aux *Ep.* XXXIX, *consolatio* à Paula pour la mort de sa fille Blesilla et CVIII, oraison funèbre de Paula. En réalité, si ces textes, bien que désignés

1141 Trad. pers.

1142 Trad. pers.

1143 CICÉRON, *Fam.*, II, 4.

comme atypiques par leur auteur, participent encore de l'écriture épistolaire, c'est qu'ils se donnent à appréhender comme des écrits à finalité informative, adressés et envoyés à des destinataires clairement identifiés. De surcroît, de par leur style et leur schéma communicationnel, ces lettres longues se rapprochent de la conversation, tout en prenant leurs distances par rapport à celle-ci en raison de leur forme écrite, laquelle implique préméditation et effort de rédaction, et en raison de l'éloignement spatio-temporel existant entre le destinataire et le destinataire.

C'est que la lettre se définit fondamentalement par une capacité à moduler presque à l'infini les thèmes et les aspects formels, ce qui fait d'elle un support malléable par excellence. En conséquence, nombre de théoriciens antiques font une distinction entre différentes catégories de lettres et établissent entre eux une classification opératoire. Dans plusieurs passages de sa *Correspondance*, Cicéron recense différents types de lettres. Alors qu'il développe pour Curion une théorie sur l'écriture épistolaire, l'épistolier recense deux fonctions principales de la correspondance, puisque certaines lettres ressortissent au *genus familiare et iocosum*, « le type familial et plaisant » - il y est question de sujets communs, compatibles avec le recours à la plaisanterie -, tandis que d'autres lettres relèvent du *genus seuerum et graue*, « le type sévère et grave » - on y traite des sujets d'importance, par exemple les questions politiques, et le sérieux le plus complet y est de mise<sup>1144</sup>. L'auteur établit de la sorte que la lettre peut accueillir une grande diversité de sujets et de tonalités, si bien qu'on peut la rapprocher tantôt d'un entretien familial, tantôt d'un discours plus solennel. Il est à noter que les développements consacrés aux points d'exégèse mettant en jeu l'hébreu relèvent d'un échange où la gravité est de rigueur - à plus forte raison dans les lettres apologétiques, qui prennent un ton naturellement polémique -, puisque les conclusions inférées par l'échange débouchent assez fréquemment sur des enseignements moraux de la plus haute importance<sup>1145</sup>. L'abondante correspondance que Jérôme partage avec ses destinataires privilégiés en général, et ses interlocutrices cultivées en particulier, n'a rien de frivole. Mis à part quelques rares billets, les lettres destinées à celles-ci relèvent soit du développement de morale, soit du développement exégétique. Sur dix-sept lettres à Marcella, dix roulent exclusivement sur des sujets bibliques et sur les travaux de Jérôme, cinq sont consacrées à l'ascèse et à l'éloge de plusieurs saintes femmes.

La conclusion du Colloque *Epistulae Anticae V* met également en lumière la capacité de l'écriture épistolaire antique à accueillir tous les thèmes, tous les genres et tous les styles, en vertu de sa richesse et de sa diversité<sup>1146</sup>. Aussi l'épistolier a-t-il toute latitude de tirer parti de la liberté formelle qu'elle autorise sur le plan de la longueur - bien qu'elle obéisse en principe à l'impératif de *breuitas* -, sur celui du ton, ainsi que sur celui des thèmes abordés. Par conséquent, de l'analyse de ces passages, il ressort que les schémas typologiques varient et qu'ils révèlent essentiellement l'aptitude de la lettre à intégrer un éventail infini de sujets et à

---

1144 *Reliqua sunt epistularum genera duo, quae me magno opere delectant: unum familiare et iocosum, alterum seuerum et graue. Viro me minus deceat uti, non intellego: iocerne tecum per litteras? Cuiem mehercule non puto esse, qui temporibus his ridere possit. An grauius aliquid scribam? Quid est, quod possit grauius a Cicerone scribi ad Curionem nisi de re publica?* « Il y a deux autres genres de lettres, qui me plaisent au plus haut point : l'un est familial et plaisant, l'autre sévère et grave. Je ne sais pas lequel des deux me convient le moins : plaisanter avec toi par lettre ? Ma foi, je ne pense pas qu'il y ait un citoyen capable de rire dans ces circonstances. Ou bien t'écrire quelque chose de plus sérieux ? Mais sur quel sujet Cicéron pourrait-il écrire sérieusement à Curion sinon sur la politique ? » (CICÉRON, *Fam.*, II, 4).

1145 *Ep.* XVIII B., 2 (18).

1146 P. LAURENCE ; F. GUILLAUMONT 2008 : 7.

se couler aisément dans toutes sortes de formes, au gré des circonstances d'écriture et des dispositions du rédacteur. Or, stylistiquement parlant, il semble, à en croire Jérôme, qu'il existe certains thèmes susceptibles de conditionner certaines particularités stylistiques ; c'est le cas - et il est remarquable - des questions relatives à l'hébreu :

*De Hebraeis litteris disputantem non decet Aristotelis argumenta conquirere, nec ex flumine Tulliano eloquentiae ducendus est rivulus, nec aures Quintiliani flosculis et scolari declamatione mulcendae. Pedestris et cotidiana similis et nullam lucubrationem redolens oratio necessaria est, quae rem explicet, sensum edisserat, obscura manifestet, non quae uerborum compositione frondescat. [...] Mihi sufficit sic loqui ut intellegar, et ut de scripturis disputans scripturarum imiter simplicitatem.*

En matière de dissertation sur les textes hébraïques, il ne convient guère de réunir des arguments aristotéliens ; il ne faut pas davantage détourner du fleuve cicéronien un ruisseau d'éloquence, ni charmer les oreilles, comme Quintilien, par les fleurs et la déclamation de l'école de rhétorique. Ce qui est nécessaire, c'est un discours prosaïque, semblable au langage quotidien et tel qu'il ne sente nullement la veillée de travail, qu'il débrouille le sujet, explique le sens, mette en lumière les obscurités, sans ornement ni composition verbale. [...] Quant à moi, il me suffit de parler de manière à être compris et, puisque je disserte sur les Écritures, de manière à imiter la simplicité des Écritures<sup>1147</sup>. (*Ep.* XXXVI, 14)

Lorsqu'il s'agit d'aborder la littérature hébraïque, tout porte à penser, si l'on en croit l'épistolier, qu'il faille le faire dans un langage prosaïque, semblable à celui de tous les jours, de manière à dégager le sens. D. Brown insiste, à propos d'*Ep.* LVII, 9, sur le goût prononcé de Jérôme interprète « to explain what has been said by others and to make clear in plain language what has been written obscurely<sup>1148</sup> ». Cette tendance, qui découle logiquement des principes prônés en matière d'attention portée au *sensus*, doit aussi, selon notre analyse, être remise en perspective avec l'exigence de *ueritas* qui préside à l'attention portée aux originaux. Car c'est avant tout par sa *simplicitas* que la vérité divine s'impose et se reconnaît ; c'est la simplicité qui garantit son efficacité. Aussi les Écritures exigent-elles, plus que tout autre texte, une interprétation claire et précise, à l'image de la Révélation qu'elles contiennent. Finalement, dans les lettres, quel que soit leur type, tout se passe comme si l'hébreu conditionnait le style de l'énoncé qui le prend comme objet. Le traitement des *litterae Hebraicae* semble de fait générer de soi-même une esthétique du dépouillement et de la clarté, qui n'est pas sans parenté avec le style de la Bible<sup>1149</sup>, et qui rencontre dans ses exigences celles du style épistolaire. Cet objet d'étude occupe en conséquence une place à part dans l'horizon littéraire de l'épistolier. C'est dans une telle adéquation que réside peut-être, à notre sens, l'une des raisons pour lesquelles Jérôme choisit la forme de la lettre afin de dispenser ses lumières sur les questions d'hébreu qui lui sont soumises. Bien plus, la référence à la langue et à la culture hébraïques influence la forme de l'écrit où elle se trouve enchâssée au point de conditionner l'apparition d'un exercice spécifique dans la *Correspondance*, celui des *Quaestiones*.

1147 Trad. pers.

1148 D. BROWN, 1992 : 165.

1149 Nous accordons un développement à part entière à cet aspect de l'écriture hiéronymienne au chapitre 2 : cf. *infra* « 2.3.3. Le *stilus Christianus*, un style hébraïsant ? », p. 352.

### 1.1.2. Recherche de l'*Hebraica ueritas* : les *Quaestiones* sont en germe dans la Correspondance

En enquêtant du côté des textes hébreux et des interprètes juifs, notre auteur tente d'apporter un éclairage déterminant sur certains termes fondamentaux et s'arrête, en marge de son apprentissage et de ses lectures, sur telle ou telle difficulté d'interprétation qu'il répertorie dans les *Quaestiones*, commentaire textuel et philologique apportant des solutions ponctuelles aux questions exégétiques ardues soulevées par le livre de la Genèse, le tout reposant sur les traditions hébraïques. L'ouvrage est écrit à peu près au moment où Jérôme commence à travailler sur sa grande traduction de la Bible<sup>1150</sup>, dans la lancée de deux ouvrages nourris des connaissances nouvelles de leur auteur dans le domaine de la science hébraïque, le *Liber de nominibus Hebraicis* et le *Liber de situ et nominibus locorum Hebraicorum*. Ces dictionnaires représentent le premier fruit concret de son apprentissage de l'hébreu. Toutefois, même si le fait d'avoir le théâtre des événements bibliques sous les yeux et de bénéficier d'ouvrages précurseurs lui facilite grandement la rédaction de ces *Libri*, la recherche pointe malgré tout la jeunesse de son hébreu<sup>1151</sup>.

C'est pendant qu'il compose le second de ces deux écrits, le *Liber de situ et nominibus locorum Hebraicorum*, que Jérôme travaille aux *Quaestiones* (ca 390). Il semble avoir eu l'intention de répéter l'opération pour chacun des livres scripturaires, mais ce projet ne fut pas, selon toute vraisemblance, mené à bien, même si certains passages des œuvres hiéronymiennes peuvent laisser entendre le contraire. De fait, bien que, dans le *Liber de situ*, il fasse mention à plusieurs passages de *Quaestiones* portant sur d'autres livres de la Bible, cela ne constitue pas une preuve suffisante de l'existence des ces *Quaestiones*. Peut-être faut-il voir là le signe d'une simple concomitance entre la rédaction du *Liber de situ* et le début de la composition des « questions » relatives à la Genèse. À ce moment, Jérôme avait probablement encore le projet d'écrire des *Quaestiones* sur l'ensemble de la Bible ; il parlerait donc de ce projet comme d'une réalité passée.

Ces *Quaestiones*, Jérôme les qualifie de *nouum opus et tam quam Graecis Latinis usque id locorum inauditum*, un travail original et innovant, relevant de l'inouï dans la sphère culturelle gréco-latine, et cette *captatio* intervient avant même la parution des œuvres, via la Préface au *Liber de nominibus Hebraicis*. Et, effectivement, même s'il utilise abondamment l'exégèse grecque et les sources rabbiniques pour résoudre les points les plus ardu, J. A. Kamesar démontre que le moine de Bethléem n'a pas pour autant procédé à une simple compilation des études qui ont précédé la sienne, comme l'ont affirmé certains critiques. Ce qui fonde l'originalité revendiquée par le Stridonien, c'est avant tout sa qualité, présentée comme telle, de traducteur plus fidèle de la Bible ; plus fidèle en ce que lui seul affirme la primauté de l'original hébraïque et forge une synthèse unique à partir du meilleur de l'érudition chrétienne et juive. Les *Quaestiones* annoncent en fait une double rupture : avec la version officielle de l'Église, celle des LXX, et avec la méthode traditionnelle d'exégèse, l'allégorie<sup>1152</sup>,

1150J. A. KAMESAR 1993 : XIII et 221.

1151M. GRAVES, 2007 : 96 ; H.-I. NEWMAN, dans A. CAIN ; J. LÖSSL (éd.), 2009 : 131-140.

1152Origène laisse à la postérité sa théorie des quatre sens de l'Écriture, promise à un immense succès. Ces quatre sens sont : le sens littéral ou obvie ; le sens allégorique (du grec ἄλλος, « autre », et ἀγορεύειν, « dire » : l'allégorie en énonçant une chose en dit aussi une autre) ; le sens tropologique ou moral ; enfin, le sens anagogique qui indique ce vers quoi on doit tendre (ORIGÈNE, *Homélie sur la Genèse*, I, 11.12 ; *Homélie sur le Lévitique*, XIV, 2 ; *Homélie sur les Nombres*, XI, 3, 2 ; *Περὶ Ἀρχῶν*, IV, 2, 9).

accompagnée des applications spirituelles. Jérôme, sans apercevoir encore l'ampleur de cette révolution, y substitue pourtant délibérément les traditions juives et l'explication littérale de l'hébreu. L'auteur des *Quaestiones* fait un usage cohérent de ses sources exégétiques grecques, mais va bien souvent au delà dans la discussion de passages problématiques ; et, quant aux *recentiores*, dont il respecte par ailleurs l'autorité, il utilise leurs interprétations en les soumettant à la pierre de touche du texte hébreu. Dans le chapitre 6 consacré aux sources rabbiniques, J. A. Kamesar conclut que l'utilisation de celles-ci fait partie intégrante de l'approche hiéronymienne et que cette méthode constitue un cas unique de « *recentiores-rabbinic philology* »<sup>1153</sup>. Avec ses *Quaestiones*, Jérôme réinvestit donc brillamment un type de commentaire centré sur la résolution de problèmes particuliers et conçu comme une défense du texte face aux critiques formulées par autrui, en le mettant en relation avec un type de scholies plus philologiques, plus centré sur le sens du texte et ses possibles lectures. Or, dès les premières lettres<sup>1154</sup>, la *Correspondance* porte en germe la méthode exégétique qui sera celle des *Quaestiones* et qui correspond à la concrétisation de son projet de départ : initier un retour aux sources hébraïques. Comme les *Quaestiones*<sup>1155</sup>, la *Correspondance* semble en outre faire partie intégrante d'un vaste argumentaire destiné à justifier la nouvelle traduction biblique et qui postule comme prémisse l'insuffisance de la version des LXX<sup>1156</sup>. Enfin, sur le plan formel, les *Quaestiones* portent la trace d'une réflexion préalable, d'un grand intérêt pour la compréhension des enjeux d'interprétation, parce qu'elles précèdent l'essentiel des travaux de traduction scripturaire. Dans ce texte, l'effort de documentation et de compilation laisse des marques concrètes, tout en replaçant l'analyse donnée par l'auteur dans la tradition exégétique chrétienne, toutes caractéristiques présentes également dans la *Correspondance*.

En effet, dans leur diversité typologique, les lettres constituent un *medium* privilégié pour reprendre, développer et compléter les thèmes exégétiques et dogmatiques abordés dans les commentaires, préfaces et traités publiés ou en cours de publication. Elles représentent aussi un bon champ d'expérimentation pour la mise au point de techniques et de concepts littéraires ou interprétatifs. La *Correspondance* accompagne ainsi la tâche du traducteur et exégète biblique, et reflète fidèlement la genèse de l'œuvre. Partons de l'analyse proposée par A. Canellis :

À côté de la maîtrise des langues étrangères, une méthode exégétique en cours de formation transparaît dans ses lettres. [...] Retour à l'*Hebraica ueritas*, goût pour la signification des mots hébreux, ménagement et implication du lecteur, recherche d'un style reflétant la *simplicitas Christiana*, idéal de sobriété du *propositum* chrétien, culture immense acquise par la lecture d'ouvrages orientaux et occidentaux, renseignements sur les traditions juives pris auprès d'un Hébreu, mais aussi brio et réminiscences d'auteurs classiques, sont autant d'éléments qui caractériseront les commentaires exégétiques hiéronymiens dont la méthode avec l'expérience ne cessera de s'affirmer et de s'affiner<sup>1157</sup>.

Et c'est un fait que la méthode exégétique de Jérôme évolue, de manière générale, si l'on s'en rapporte à l'étude de R. Courtray<sup>1158</sup>. Ainsi, vers 389, époque de la Préface sur *Ecclésiaste*,

1153J. A. KAMESAR 1993 : XIII et 221.

1154Dans les années 380-381, date des dix-huit premières lettres conservées, Jérôme est à Chalcis, où il reçoit ses premiers rudiments d'hébreu.

1155Sur les *Quaestiones*, cf. J. A. KAMESAR 1993 : XIII et 221.

1156Ainsi, le jugement hiéronymien relatif à l'exactitude de la version des LXX ne se modifierait pas graduellement, à mesure que l'œuvre s'élabore, il serait dores et déjà formé d'entrée de jeu, assurant la cohérence intellectuelle de l'entreprise.

1157A. CANELLIS dans J. DESMULLIEZ ; C. HOËT-VAN CAUWEMBERGHE ; J.-C. JOLIVET (éd.), 2010 : 66.

1158R. COURTRAY 2009 : 82-83.

le *uir trilinguis* suit le texte traditionnel des LXX, mais tient compte de l'hébreu et des versions hexaplaïres. Ses objectifs sont de résoudre la question des écarts entre les textes et de ne pas dérouter le lecteur. En 392, avec les *Quaestiones*, la méthode se simplifie ; c'est un ouvrage d'un genre légèrement différent, puisqu'il s'agit de critique textuelle. Jérôme utilise le lemme de la version grecque, et ne recourt qu'ensuite à l'hébreu et aux autres révisions grecques pour corriger ou préciser. En 393, avec l'exégèse des Petits Prophètes, une nouvelle méthode apparaît, que Jérôme adoptera désormais dans les ouvrages exégétiques. Le lemme donné se compose successivement de deux traductions du texte, d'après l'hébreu et d'après les LXX. Les deux versions sont juxtaposées. Quand les deux versions sont identiques, l'auteur le précise. Il recourt aux autres versions grecques quand elles diffèrent de l'hébreu et de la version des LXX et cite de manière exhaustive le texte qu'il va commenter afin d'éviter l'émiettement du passage - à la différence d'Origène qui donne une simple amorce du texte.

Par conséquent, il est juste d'appréhender les lettres, dont la rédaction s'étale entre les années 380 et celles qui voient la prise de Rome ainsi que le déclin de la partie occidentale de l'Empire, comme un support d'accompagnement de la tâche en cours, un laboratoire où s'essaient différentes techniques littéraires et interprétatives. Néanmoins, il serait réducteur, en forçant à l'extrême l'analyse d'A. Canellis, de réduire la *Correspondance* à une sorte de paratexte écrit au fil du calame et de l'expérimentation exégétique, sans schéma d'organisation conscient. Au contraire, une grande unité se dégage, tant sur le plan conceptuel que sur le plan formel, des réponses épistolaires fournies par Jérôme aux diverses *quaestiones* posées par ses correspondants, ce qui rapproche davantage les lettres d'une œuvre finie et structurée telle que le *Liber Hebraicarum Quaestionum in Genesim*. Considérons, afin de mieux définir cette cohérence interne, un éventail de lettres, écrites entre 380 et 414 :

*Sciendumque quia, ubicumque Septuaginta interpretes « Dominum uirtutum » et « Dominum omnipotentem » expresserint, in Hebraeo sit positum « Dominus sabaoth », quod interpretatur Aquila « Dominus militiarum ». « Dominus » quoque ispe hic quattuor litterarum est quod proprie in « Deo » ponitur : iod, he, iod, he, id est duobus IA quae duplicata ineffabile illud et gloriosum Dei nomen efficiunt.*

Il faut encore savoir que, partout où les LXX ont dit « Seigneur des Vertus » et « Seigneur omnipotent », en hébreu, on a « Seigneur *tsevaoth* », qu'Aquila traduit « Seigneur des armées ». Et le nom « Seigneur » même, ici, c'est le tétragramme, qui est, proprement, mis pour « Dieu » : *yod, hé, yod, hé*, soit deux fois *IA* ; lequel redoublement donne ce grand nom divin, ineffable et glorieux<sup>1159</sup>. (*Ep.* XVIII A., 7)

*[...] Ad Hebraeum recurrens inueni pro « pane doloris » scriptum esse leem aasabim [...] in Hebraeo habet asabeem, quod Aquila interpretatur « elaborationes eorum ». Vnde cum ita se ueritas habeat, frustra quidam doloris panem aut hereticorum intellegunt sacramenta, aut uitae istius miserabilis et aerumnosae interpretantur laborem, apud quam in sudore faciei comedimus panem nostrum, interque spinas et tribulos breuis uitae alimenta nascuntur.*

J'ai recouru à l'hébreu et trouvé qu'au lieu de « pain de douleur », il est écrit *leem aasabim*. [...] Dans l'hébreu il y a *asabeem* qu'Aquila interprète par « leurs labeurs ». Aussi, comme la vérité y réside, est-ce en vain que certains comprennent « pain de douleur » comme « mystères des hérétiques », ou « travail de cette vie de misère et de peine », au cours de laquelle nous mangeons notre pain à la sueur de notre front, et où, parmi les épines et les ronces, sont produits des aliments pour cette brève existence<sup>1160</sup>. (*Ep.* XXXIV, 2)

*Hebraice uocantur soom, ab Aquila et Symmacho et Theodotione « onychini », a Septuaginta « zmaragdi » ;*

1159 Trad. pers.

1160 Trad. pers.



*Iosephus « sardonychas » uocat cum Heabraeo Aquilaque consentiens, ut uel colorem lapidum uel patriam demonstraret.*

Selon l'hébreu, elles s'appellent *soom* ; selon Aquila, Symmaque et Théodotion, « onyx », selon les LXX, « émeraude » ; Josèphe les appelle « sardonix », en accord avec l'hébreu et Aquila, de manière à signaler la couleur ou le pays d'origine de ces pierres<sup>1161</sup>. (*Ep.* LXIV, 15)

« *Quis nouit fortitudinem irae tuae, et secundum timorem tuum, indignationem tuam?* » *Septuaginta* : « *Quis nouit potestatem irae tuae, et prae timore tuo iram tuam dinumerare?* » *Inter Hebraicum et Septuaginta diuersa distinctio est. Septuaginta enim dinumerationem timori et furori Domini copulant. Porro Hebraicum sequenti aptat uersiculo, ut sequatur* : « *Vt numerentur dies nostri, sic ostende ; et ueniamus corde sapienti.* »

« Qui connaît la puissance de ta colère, et ton indignation, selon la crainte qui t'est due ? ». LXX : « Qui connaît le pouvoir de ta colère, et sa mesure, eu égard à la crainte qui t'est due ? ». Entre l'hébreu et les LXX, la ponctuation diffère. En effet, les LXX rattachent le fait de mesurer à la crainte et à la fureur du Seigneur. En revanche, l'hébreu le relie au verset qui suit, en sorte qu'il vient après : « Pour que nos jours soient mesurés, faisons voir les choses ainsi, et nous viendrons d'un cœur sage<sup>1162</sup> ». (*Ep.* CXL, 15)

Double exégèse fondée sur un double lemme biblique, grec et hébreu, primat de l'*Hebraica ueritas* et intérêt philologique constituent une sorte de basse continue qui traverse l'ensemble de la *Correspondance*. Le protocole comparatiste mis en œuvre dans ces exemples révèle en outre une forte imprégnation origénienne, sur le plan de la méthode pure, qu'aucune polémique ne saura entamer et que Jérôme n'hésite pas à revendiquer hautement, tout en condamnant, par ailleurs, la théologie de l'Alexandrin<sup>1163</sup>. Une grande cohérence intellectuelle unifie également l'acte communicationnel d'un bout à l'autre du recueil : les rôles sont ainsi distribués avec une constance délibérée : le lecteur est toujours associé à l'enquête en cours, l'*Hebraeus*, quel qu'il soit, fait toujours figure de témoin atemporel et interchangeable de la tradition juive. Quant au style, invariablement lapidaire, détaché et sobre, il se veut, dans toutes les lettres conçues en forme de *responsio*, comme l'exact correspondant littéraire de la *simplicitas Christiana*. Enfin, si une réserve prudente et un refus relatif des passions marquent constamment les conclusions de Jérôme, en revanche, une certaine abondance quantitative et qualitative caractérise, d'un bout à l'autre de la *Correspondance*, l'information émise, dispensée sous forme de compilation érudite. Cette précision posée, voyons à présent dans quelle mesure, dans ses lettres, notre auteur cultive, en lien direct avec les lois de l'art épistolaire, l'aspect cursif et fragmentaire d'une réponse spontanée, quoique différée, aspect qui accentuerait considérablement, selon une intention bien définie, la dépendance réelle de ces missives à l'œuvre de traduction en cours.

### **1.1.3. Les « questions » de traduction**

La *Correspondance* offre effectivement une profusion de passages exégétiques de longueur et de structure variables, mais presque constamment présentées comme des préludes à la traduction ou comme des annotations complémentaires. Plus d'une vingtaine de missives

1161 Trad. pers.

1162 Trad. pers.

1163 Cf. *Ep.* LXXXIV, 2 ; CVI, 7 et CXII, 19.

touchent à des points d'exégèse. Qu'il s'agisse de lettres didactiques, d'un simple billet de réponse à une question posée sur divers problèmes bibliques ou sur le culte juif, d'un traité doctrinal, ou de lettres polémique-apologétiques, la plupart de ces missives, surtout celles qui sont didactiques, ont effectivement un côté exégétique, quand elles n'ont pas l'ampleur d'un petit traité sur des aspects remarquables des textes saints. De telles lettres, conçues pour dispenser une nourriture spirituelle laissent peu de place au ton familier ou aux confidences personnelles et s'apparentent entièrement ou partiellement à de purs commentaires ; elles s'adressent à des interlocuteurs d'exception, formés à l'intelligence de problèmes pointus<sup>1164</sup>. Quelques-unes ont directement pour objet l'explication d'une parabole (*Ep.* XXI) ou d'un Psaume (*Ep.* LXV et CXL). Une longue lettre, l'*Ep.* CVI, traite des nombreuses variantes du texte du Psautier<sup>1165</sup>. Quant aux *Ep.* XX, XXV, XXVI, XXVIII, XXIX, XXX, XXXVI, XXXVII, LXIV, LXV, LXXIII et LXXVIII, elles correspondent véritablement au type du *πρόβλημα*, ou lettre exégétique répondant à des questions pointues portant sur l'Écriture. En tant que support limité, du fait même des lois régissant l'art épistolaire, la lettre s'adapte *de facto* particulièrement bien à un tel exercice de concision, qui s'apparente, par certains aspects, à une collation, voire une collection, de remarques érudites. La concision de rigueur se manifeste en réalité moins dans la longueur effective de la lettre que dans le style qui gouverne la diffusion des informations. Ainsi, lorsqu'il donne des explications, dans ses lettres, comme dans les *Quaestiones*, Jérôme procède avec *breuitas*, au sens où il livre des séries de notes sur les versets bibliques, plutôt qu'un commentaire suivi, en sorte qu'il faut avoir le texte scripturaire sous les yeux pour suivre les remarques de l'auteur. L'œuvre épistolaire du *uir trilinguis* ressemble donc à un instrument de travail, un guide dans le texte, un recueil de notes sur le texte biblique, propre à éclaircir tel point obscur ou à souligner tel aspect intéressant. Comme dans les *Quaestiones*, l'auteur met en œuvre une méthode herméneutique différente de celle qu'il emploierait dans un commentaire. Certaines lettres fonctionnent partant comme des recueils de réponses à des problèmes ardu sur les plans dogmatique ou exégétique, mais nécessaires à la compréhension de tel passage scripturaire difficile, par exemple un Psaume requérant la connaissance de l'alphabet hébraïque et de la signification attachée à chacun de ses caractères :

*Respondi secundum ordinem litterarum eum esse compositum, quo uidelicet ex prima littera quae apud eos uocatur aleph octo uersus inciperent ; rursus ex sequenti beth totidem uersus exordium sumerent, ac postea ex gimel idem numerus compleretur, atque ita usque ad tau, quae apud eos extrema littera est, Psalmum esse conscriptum, et in singulis quibusque elementis secundum interpretationem eorum debere intellegi quae sequerentur.*

J'ai répondu que ce Psaume a été rédigé selon l'ordre alphabétique ; huit vers commencent naturellement par la

---

1164Cf. *Ep.* XX, 4 : *De uerbo uero osianna, quia in Graecum non poterant transferre sermonem, sicuti et in alleluia et in amen et in plerisque factum uidemus, ipsum Hebraeum posuerunt dicentes osianna. Lucas igitur, qui inter omnes euangelistas Graeci sermonis eruditissimus fuit, quippe ut medicus et in Graecis euangelium scripserit, quia se uidit proprietatem sermonis transferre non posse, melius arbitratus est tacere quam id ponere quod legenti faceret quaestionem ; « Quant au mot osianna, parce qu'ils [les évangélistes] ne pouvaient le traduire en grec - c'est ce que nous constatons aussi à propos d'alleluia, d'amen et de très nombreux mots -, ils ont mis l'hébreu même et dit : osianna. Or, Luc, qui, de tous les évangélistes, fut le plus instruit dans la langue grecque, puisqu'il était médecin et qu'il rédigea son Évangile parmi les Hellènes, constata qu'il ne pourrait traduire cette particularité idiomatique ; aussi a-t-il jugé mieux de se taire que de mettre un mot qui ferait question pour le lecteur » (c'est nous qui soulignons). Implicitement, il s'agit ici du lecteur ordinaire, ce que ne sont ni Jérôme ni ses correspondants, car le développement prend place dans une lettre tout entière consacrée à l'étude de ces mots hébreux intraduits que l'on trouve dans le NT. L'épistolier se présente ici en train de recenser avec l'aide de son correspondant, les *quaestiones* qu'il convient de traiter.*

1165P. JAY, 1998 : 17.

première lettre, appelée, chez eux, *alef* ; ensuite, le même nombre de vers débutent par la lettre suivante, *bet* ; et, après, les vers qui débutent par *guimel* sont en nombre identique ; ainsi de suite, jusqu'à *tav*, qui est, chez eux, la dernière lettre ; telle est la composition du Psaume ; le sens de chaque initiale conditionne l'interprétation des vers qui la suivent<sup>1166</sup>. (*Ep.* XXX, 2)

La *responsio* de Jérôme - *respondi* - joue donc explicitement le jeu des ζητήματα και λύσεις (*zêtêmata kai luseis*) tel que le pratiquait l'Alexandrin Origène. Comme chez cet illustre prédécesseur, souvent, dans la *Correspondance*, les difficultés de la lettre et de l'histoire bibliques sont résolues par des arguments tirés de l'expérience commune, comme ici, dans l'*Ep.* LXXIII, lorsqu'il est question de cerner l'interprétation de l'épisode vétérotestamentaire de Melchisédech. Jérôme convoque alors des références spatiales concrètes et fait référence à une géographie que chacun de ses contemporains peut aller reconnaître *in situ* :

*Salem autem non, ut Iosephus et nostrorum omnes arbitrantur esse, Hierusalem, [...] sed oppidum iuxta Scythopolium, quod usque hodie appellatur Salem [...] Et reuera stultum est, id quod in typo dicitur [...] sic quosdam referre ad ἀναγωγὴν ut historiae auferant ueritatem, et dicant non fuisse regem, sed in imagine hominis angelum demonstratum [...] de quo statim sequitur : « Et Melchisedech rex Salem protulit panem et uinum », et reliqua. Si ergo haec ciuitas regis est, et uallis regis, siue ut Septuaginta transtulerunt, « campus », quem hodie Aulonem Palaestini uocant, manifestum est hominem fuisse, qui in terrena et ualle et urbe regnauit.*

Or Salem n'est pas, selon l'opinion de Josèphe et de tous les nôtres, Jérusalem, [...], mais une ville près de Scythopolis, appelée encore aujourd'hui Salem. [...] Et, en réalité, il est stupide que ce que l'on dit sur le type [...], certains [le] rapportent ainsi [...] à l'anagogie, au point de dérober la vérité historique, et de déclarer qu'il [Melchisédech] n'était pas un roi, mais un ange apparu sous forme humaine [...] ; après quoi suit immédiatement ce passage : « Et Melchisédech, roi de Salem, présenta la pain et le vin », etc. Si donc ce sont la ville du Roi et la vallée du Roi, ou, selon la traduction des LXX, « la plaine », qu'aujourd'hui les Palestiniens appellent *Aulon*, manifestement, c'était un homme, celui qui avait régné à la fois sur une vallée et une ville terrestres<sup>1167</sup>. (*Ep.* LXXIII, 7 et 9)

Or, comme il appert, à la lecture de cette interprétation :

L'exercice des questions aurait par principe quelques réserves envers l'allégorie, celle-ci étant considérée plus ou moins implicitement comme une méthode qui permet d'esquiver trop facilement les problèmes posés par l'Écriture<sup>1168</sup>.

Dans notre exemple, l'épistolier sème le doute sur le bien-fondé de la lecture allégorique, qui évacue trop légèrement la prise en compte des *realia* historiques et géographiques. Jérôme réinvestit en fait l'exégèse vétérotestamentaire pour l'amener à intégrer les résultats d'une enquête tournée vers le contexte hébraïque. À l'autorité de Flavius Josèphe et des auteurs latins, il substitue celle de l'*Hebraica ueritas*, puisée aux sources rabbiniques et / ou résultant de l'autopsie, au sens hérodotéen du terme. Tout se passe en définitive comme si l'exégèse émanant d'une tradition déjà longue d'écrivains et de théologiens éminents ne constituait, aux yeux de Jérôme, que l'un des multiples reflets de la vérité. Plus précisément, à notre sens, chez l'auteur des *Quaestiones*, toutes les questions liées à l'interprétation du texte biblique, mais aussi les problèmes d'ordre théologique ou philosophique, bref, tous les différents niveaux de pensée se rejoignent la plupart du temps dans une *responsio* enracinée dans l'*Hebraica ueritas*. Ainsi, dans l'épisode de Melchisédech, c'est l'analyse d'une racine trilitère hébraïque, שֶׁלֶם (*shlm*), et l'ancrage de son référent dans une réalité géographique concrète qui permettent à l'épistolier de constituer une base solide pour vérifier la pertinence du postulat de départ,

1166 Trad. pers.

1167 Trad. pers.

1168 L. PERRONE in G. DORIVAL et A. LE BOULLUEC (éd.) 1995 : 155.

dont le contenu plaide en faveur de la supériorité de la nouvelle religion sur le judaïsme :

*Adfirmat autem Apostolus, quod Aaron sacerdotium, id est, populi Iudaeorum, et principium habuerit et finem ; Melchisedech autem, id est Christi ecclesiae, et in praeteritum et in futurum aeternum sit.*

Or, comme l'affirme l'Apôtre, le sacerdoce d'Aaron, soit celui du peuple juif, a eu à la fois un commencement et une fin ; quant à celui de Melchisédech, soit celui de l'Église du Christ, il existe depuis toujours et à jamais <sup>1169</sup>. (Ep. LXXIII, 4)

Jérôme résume d'ailleurs lui-même son rapport à l'allégorie dans une autre lettre :

*Dicamus prius quod ab Hebraeis accepimus, et iuxta morem nostrum spirituali postea intellegentiae uela pandamus*<sup>1170</sup>.

Disons d'abord ce que nous avons reçu des Hébreux, et, ensuite, selon notre coutume, déployons les voiles de l'intelligence spirituelle<sup>1171</sup>. (Ep. LXIV, 18)

Un ordre de priorité s'instaure clairement, qui fait de l'intelligence profonde de l'hébreu une condition préalable à l'élaboration d'un sens spirituel bien compris, réalisant l'équilibre entre typologie et cohérence historique. Comme Origène, par conséquent, le Stridonien ne bâtit et n'affine ses *solutiones* que dans le cadre strict d'une constante référence à l'Écriture :

*Ipsos characteres sollicitus adtendens scriptum repperio : uamusim alu bne israhel mearez mezraim. In reliqua parte interpretatio non discordat ; omnis pugna de uerbo est amesim, quod his litteris scribitur : heth, mem, sin, iod, mem, utrumnam « cinque » an « munitos » sonet. Et quidem « cinque » hoc sermone dici negare non possumus, uerum « cinque » plurali numero, non « quinta », ut illi interpretati sunt, singulari. Sed nec « generatio » inuenitur adiuncta, quae linguae Hebraea dor dicitur ut, si esset « quinta generatio », sermone legeretur illorum amesa dor. Nunc autem amissim, id est « cinque », tantum scripti sunt, et fit quasi sensum : « cinque autem ascenderunt filii Israhel de terra Aegypti ».*

Portant une attention anxieuse aux caractères eux-mêmes, je trouve écrit : *uamusim alou bne israhel mearez mezraim*. Pour la partie restante, la traduction est unanime. Tout le conflit réside dans le mot *amesim*, qui s'écrit avec ces lettres : *het, mem, sine, yod, mem* ; pour savoir s'il signifie « cinq » ou « armés ». Certes, nous ne pouvons nier que ce mot veuille dire « cinq », mais c'est « cinq » au pluriel, et non « cinquième » au singulier, comme dans leur interprétation [celle des LXX]. Mais on ne trouve pas non plus ajouté « génération », qui se dit en langue hébraïque *dor*, de sorte que, si c'était « cinquième génération », on lirait dans leur langue *amesa dor*. En réalité, c'est *amissim*, c'est-à-dire « cinq », qui est seulement écrit, et voici le sens approximatif : « or cinq fils d'Israël montèrent de la terre d'Égypte »<sup>1172</sup>. (Ep. XXXVI, 13)

La méthode mise en œuvre implique un fort caractère philologique et comparatiste, dans la mesure où Jérôme prend soin de translittérer les mots hébreux qui « font question » et de rapprocher plusieurs textes. La finalité de la collation n'est pas purement comparative, néanmoins, car certaines versions jouissent d'une autorité tenue pour incontestable. Ces rapprochements fonctionnent en fait simultanément comme la transcription de témoignages, par exemple, en Ep. CVI, celui d'Aquila, Symmaque et Théodotion. L'historien reparaît, qui

1169 Trad. pers.

1170 Nouvelle réminiscence cicéronienne : *Tusculanes* IV, 9 fait référence en effet aux rames de la dialectique et à la voile de l'éloquence ; et le *uela pandamus* est une adaptation directe du *panderem uela* de Cicéron. C'est que Jérôme hérite sa méthode de raisonnement de l'auteur des *Tusculanes*. La dialectique correspond chez le Stridonien à l'examen minutieux de la lettre du texte, tandis que, dans un second temps, les voiles cicéroniennes de l'éloquence se muent en voiles de l'intelligence. Le mouvement de la pensée est donc conservé, quoique modifié en fonction de nouveaux objectifs.

1171 Trad. pers.

1172 Trad. pers.

met ses sources à la disposition des lecteurs et, à l'instar d'un Hérodote, n'énonce ses propres conclusions qu'ensuite et avec une extrême prudence. Un certain refus des affects caractérise également l'analyse hiéronymienne où la citation biblique figure moins comme un moment de rupture et d'élévation suspensive que comme une « question » vers laquelle se porte sans détour l'attention d'un auteur conscient de ses difficultés. L'exposé de Jérôme se veut principalement rationnel, précis et appuyé sur des témoignages sérieux, ce qui ne l'empêche pas, en de courtes constatations, souvent lapidaires, de placer une charge polémique dans l'application exégétique de ses conclusions :

*Quod si tibi non uidetur, quid Origenes de diapsalmate senserit, uerbum interpretabor ad uerbum, ut quia nouicia musta contemnis saltim ueteris uini auctoritata ducaris.*

Si ton sentiment diverge du mien, je vais te traduire mot à mot ce qu'Origène a compris concernant le *diapsalma*, afin que, puisque tu méprises le moût nouveau, du moins tu sois entraîné par l'autorité du vin ancien<sup>1173</sup>. (*Ep.* XXVIII, 5)

Car c'est à travers les *quaestiones* que l'auteur peut confronter et / ou affronter les interprétations hérétiques et les traditions interprétatives qui divergent de la sienne. La confrontation est en effet un moyen à part entière pour l'auteur d'énoncer et de discuter des apories, de produire, en règle générale, leur(s) solution(s). Efforçons-nous à présent de cerner l'importance de la tradition qui occupe une place de choix dans les lettres exégétiques, à savoir la tradition juive.

## 1.2. L'inscription dans une tradition juive d'interprétation

### 1.2.1. Un auteur immergé dans les traditions juives

Dans ses lettres, Jérôme ramène fondamentalement les nombreux témoignages d'hostilité rencontrés par sa traduction nouvelle à un seul ennemi, l'ignorance quasiment générale de l'hébreu, ce qui implique d'emblée une lutte fort inégale. Aussi une partie de la *Correspondance* se compose-t-elle de lettres de défense centrées sur un argument qui se veut péremptoire : plutôt que de songer à fustiger ses écrits ou simplement un passage particulier de ceux-ci, son contradicteur devrait s'adresser aux juifs, afin d'obtenir d'eux la lumière nécessaire à la compréhension du point litigieux. Ainsi, en *Ep.* CXII, 20, cette flèche décochée à Augustin :

*Sicubi dubitas, Hebraeos interroga.*

Si tu doutes de quelque passage, interroge les Hébreux<sup>1174</sup>.

À cela Augustin a dû répondre que les juifs abordés par lui ne se sont pas volontiers prêtés

---

1173 Trad. pers.

1174 Trad. pers.

au jeu de devenir les interprètes des écrits hiéronymiens, car notre auteur écrit par la suite, au paragraphe 21 :

*Tota frequentia Iudaeorum reticebit in mea interpretatione ? Nullusque poterit inueniri, qui habet Hebraeae linguae notitiam ?*

Toute la multitude des juifs gardera-t-elle le silence sur ma traduction ? Et ne pourra-t-on trouver personne qui a une connaissance de la langue hébraïque<sup>1175</sup> ?

C'est la même ligne de défense qu'il adopte également contre Rufin<sup>1176</sup> :

*Sicubi ergo editio mea a ueteribus discrepat, interroga quemlibet Hebraeorum.*

Si donc ma version diverge en quelque endroit des anciennes, interroge le premier Hébreu venu<sup>1177</sup>.

De même, la *Praefatio in Pentateuchum (Ad Desiderium)* s'achève par ces mots sentis comme déterminants :

*Sicubi in translatione tibi uideor errare, interroga Hebraeos.*

Si, à ton sens, je me suis trompé en quelque passage de ma traduction, interroge les Hébreux<sup>1178</sup>.

À ce stade de notre réflexion, il convient de s'intéresser au réseau d'échanges intellectuels et scientifiques existant entre les dispensateurs juifs d'un enseignement talmudique et un Père de l'Église tel que Jérôme. Il s'agit effectivement de comprendre jusqu'à quel point ces groupes souhaitent réellement entrer en contact et quelles sont la tolérance et les limites qui permettent ou empêchent ces interactions. L'exemple du moine de Bethléem permet de penser que les relations entre les savants juifs et chrétiens de Palestine au IV<sup>e</sup> siècle ne sont pas aussi conflictuelles que la littérature le laisse parfois supposer. Qu'il puisse s'établir un contact fructueux, voilà qui met en lumière la filiation intellectuelle et le goût commun d'érudition partagés par les représentants des deux religions. Le dialogue intercommunautaire est effectivement facilité dans ce cas précis par le fait que la définition identitaire de chacun des deux groupes repose sur une culture commune. Toutefois, cette culture est influencée par l'identité de chaque groupe, l'un comme l'autre prétendant posséder la *ueritas* que recèle le texte saint commun. En d'autres termes, le travail de notre auteur et de ses professeurs hébreux est, à certains égards, comparable, quoique leurs objectifs religieux divergent clairement. Conscient que les juifs ont plusieurs siècles d'avance sur les membres de la nouvelle religion, attendu que les Écritures sont le bien commun de tous les tenants de la Loi mosaïque, que chaque fidèle en est personnellement imprégné, Jérôme ambitionne d'égaliser en matière de connaissance et d'exégèse minutieuse des textes saints les docteurs hébreux. Et de fait, une partie de la compréhension des textes bibliques échappe encore aux savants chrétiens puisque, pour avoir accès au savoir scripturaire, la connaissance de nombreuses traditions orales recueillies auprès de savants juifs, et même du peuple d'Israël en général, est une nécessité incontournable pour qui s'intéresse à l'histoire des Écritures et à leur contexte.

Dans les premiers mois de l'année 386, en conséquence, Jérôme cherche, avec l'aide de

---

1175 Trad. pers.

1176 JÉRÔME, *Apologia aduersus libros Rufini*, I, 2.

1177 Trad. pers.

1178 Trad. pers.

juifs compétents, à tirer du principal centre de formation de la science hébraïque, Tibériade, une connaissance exacte de la géographie et de la topographie du pays, qui lui servira, plus tard, lorsqu'il interprétera les Écritures<sup>1179</sup>. Par la suite, c'est en mettant à contribution ses compétences linguistiques ainsi que sa connaissance des *realia*, et en se ménageant un possible recours à ses enseignants juifs que Jérôme accomplit l'œuvre à laquelle son nom reste attaché, la traduction des Écritures à partir de l'original hébreu<sup>1180</sup>. Notre auteur vit à l'époque du Talmud. Il évoque aussi la Mishna<sup>1181</sup>, et a entendu parler des rabbins Akiva, Shimon Bar Yohaï et Hillel, qui, aux I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles, comptent parmi les plus importants maîtres de la troisième génération de docteurs de la Mishna :

*Solent respondere et dicere : « Barachibas, et Symeon, et Hellel magistri nostri tradiderunt nobis, ut duo milia pedes ambulemus in sabbato ».*

Ils répondent habituellement par ces mots : « Selon la tradition reçue de Bar Akiva, Shimon et Hillel, nos maîtres, nous pouvons marcher deux mille pas le jour du shabbat »<sup>1182</sup>. (*Ep. CXXI, X*)

Si l'on trouve ici l'un des rares préceptes tirés de la Halakha, ce que notre auteur désigne dans ses écrits par le nom général de « traditions hébraïques »<sup>1183</sup> recouvre le plus souvent l'ensemble des histoires édifiantes complémentaires trouvées dans le Midrash et concernant les personnages et les événements de la Bible. Ces histoires peuvent être répertoriées sous la catégorie plus vaste de la Aggadah historique. Plus spécifiquement, en effet, « les traditions » citées par Jérôme recouvrent avant tout la Aggadah, qu'il connaît par l'intermédiaire de juifs vivant à son époque. Il est à noter qu'au IV<sup>e</sup> siècle, la matière aggadique n'était pas encore figée dans les milieux intellectuels, et que ce n'est que progressivement qu'elle se cristallise dans les différents recueils midrashiques. En tout état de cause, Jérôme affirme reproduire fidèlement ce que les Hébreux lui ont transmis<sup>1184</sup>. Il présente ainsi la teneur de la tradition juive concernant le martyr d'Isaïe comme authentique<sup>1185</sup>, alors qu'il conteste les raisons données par cette même tradition au sujet de sa mise à mort, parce que la caution scripturaire lui semble contestable<sup>1186</sup>. Lorsqu'une histoire ne se trouve pas dans les textes scripturaires, mais seulement dans la tradition, Jérôme ne manque pas d'en faire la remarque et de mettre en évidence le fait que ces traditions ont été forgées par les *magistri*, c'est-à-dire les rabbins<sup>1187</sup>, et que ces *fabulae* sont annexées au texte sur la base d'un seul mot, ou sur la foi de nombreux

1179 *Ep. IV ; Ep. XXII, 7 et Praefatio in Paralipomena.*

1180 Le *uir trilinguis* n'inscrit pas son entreprise de traduction dans la lignée des travaux hébraïques - et pour cause : les savants juifs ignorent, comme on l'a vu, les versions grecques et latines alors en usage -, mais c'est pour obéir à la demande de ses amis qu'il entame son œuvre avec les livres historiques de Samuel et des Rois, et l'achève avec le Pentateuque en 404.

1181 C'est ainsi que des traditions midrashiques très répandues se retrouvent attestées dans des écrits latins, et sous cette forme, peuvent acquérir parfois plus de concision et d'intelligibilité, comme l'exposent les rédacteurs de l'article « Jerome Eusebius Hieronymus Sophronius » dans la *Jewish Encyclopedia*, C. Howell Toy et S. Krauss. En outre, selon ces mêmes auteurs, un certain nombre de traditions qui semblent, au vu des sources dans lesquelles elles apparaissent, se rattacher à une date tardive peuvent se révéler ainsi d'origine plus ancienne (cf. art. « Jerome Eusebius Hieronymus Sophronius », dans C. ADLER [dir.], 1901 : 115-118).

1182 Trad. pers.

1183 JÉRÔME, *Quaestiones, passim*, et *Ep. CXXI, X*.

1184 JÉRÔME, *Commentarius in Amos prophetam*, IV, 16.

1185 *Ep. XVIII A, 11 et Commentarius in Isaiam prophetam*, LVII, 1.

1186 *Ep. XVIII A, 13*. Les juifs expliquent ainsi la mise à mort d'Isaïe : selon Exode 33 : 11, nul ne peut voir la face de Dieu et continuer à vivre. Jérôme objecte que Moïse et d'autres prophètes ont eu la vision de la majesté divine sans avoir à mourir pour ce motif.

1187 *Ep. CXXI, X*.

auteurs convoqués pour les valider. À travers toutes ces observations, le Stridonien cerne au plus près la nature de la Aggadah. Il aime, selon toute apparence, ces traditions, même si elles lui déplaisent quelquefois, et quoiqu'il les désigne par des expressions chargées de mépris, comme *traditionum Iudaicarum deliramenta*<sup>1188</sup>, *fabulae Iudaicae*<sup>1189</sup>, ou plus simplement, *fabulae*<sup>1190</sup>. De même, si notre auteur dit souvent s'être limité à lire les Écritures avec le *Lyddaëus* aggadiste, auquel il fait couramment appel<sup>1191</sup>, c'est que celui-ci a le grand tort d'offrir quelquefois des exégèses en contradiction, aux yeux de son élève, avec les exigences de la raison. C'est ce maître, par exemple, qui, pour interpréter l'Ecclésiaste, convoque un midrash dont la teneur semble absurde au Stridonien<sup>1192</sup>. Souvent insatisfait de l'explication fournie, Jérôme conteste à plusieurs reprises les thèses de ce maître, lequel a pu parfois, de son côté, se montrer réticent à expliquer les textes<sup>1193</sup>. La *Correspondance* porte la trace de semblables conflits, de l'opposition pied à pied des exégèses d'émanation chrétienne et rabbinique :

*Et aiunt ipsum quoque Iob non fuisse de genere Leui, sed de stirpe Esau, licet aliud Hebraei autument.*

Selon eux [divers auteurs chrétiens] également, Job lui-même n'était pas non plus de la famille de Lévi, mais de la souche d'Ésaü, même si les Hébreux sont d'un autre avis<sup>1194</sup>. (*Ep.* LXXIII, 2)

Quelle opinion qu'il émette au sujet de ses sources juives, Jérôme ne les cite pas moins. De même, il se fait l'écho de traditions qui ne se trouvent plus dans les sources juives canoniques, ainsi que d'autres qui ont été conservées dans les apocryphes juifs et chrétiens. Il est intéressant de noter que le moine de Bethléem a pu lire certaines de ces traditions, ce qui implique qu'elles étaient déjà fixées par écrit de son temps<sup>1195</sup>. Fort de ces connaissances et parallèlement à ses travaux de traduction, notre auteur commente tous les livres prophétiques, tâche ponctuée d'interruptions plus ou moins longues et qu'il mène jusqu'à sa mort, survenue alors qu'il étudie le dernier prophète, Jérémie - six livres seulement ont pu ainsi être traités. Or, ce domaine des travaux scripturaires hiéronymiens ne dépend pas moins de la tradition juive que le domaine linguistique, explicitement assujéti à l'exigence d'*Hebraica ueritas*.

### ***1.2.2. L'influence du modèle exégétique juif***

L'exégèse de Jérôme peut être légitimement qualifiée d'« hébraïque » dans le principe qui l'anime, dans la mesure où elle reflète les « méthodes » des aggadistes palestiniens<sup>1196</sup>. Notre

1188*Ep.* CXXI, X.

1189*Ep.* LXXII, 5 et *Ep.* LIX, 3.

1190*Ep.* LXXII, 4.

1191JÉRÔME, *Commentarius in Ecclesiasten*, IV, 14, 3.

1192JÉRÔME, *Commentarius in Ecclesiasten*, III, 1.

1193JÉRÔME, *Commentarius in Ecclesiasten*, V, 1.

1194Trad. pers.

1195Cf. art. « Jerome Eusebius Hieronymus Sophronius », dans C. ADLER (dir.), 1901 : 115-118.

1196Il est difficile de parler de méthode au sens propre du terme. Dès avant le christianisme, l'exégèse biblique a existé chez les juifs. Cette exégèse rapporte les enseignements des grands rabbins, expose et explique les traditions transmises pendant des siècles en tenant compte de l'évolution du milieu et des doctrines. Les rabbins



auteur stipule d'ailleurs expressément, dans certaines occasions, qu'il adopte l'opinion juive, en particulier quand il combat les adversaires du christianisme ou qu'il s'en prend à quelque erreur :

*Nonnulli uero in superioribus consentientes in extrema parte dissentiunt. [...] Is longe alia uia ingressus est.*

Quelques-uns sont en accord [avec Grégoire de Nazianze, ou peut-être Origène] pour le début, mais en désaccord pour la fin. [...] Lui [le Chaldéen] s'engage dans une voie très différente. (*Ep.* XVIII A., 10)

Il entend saisir l'exégèse juive à la fois dans la lettre et dans l'esprit<sup>1197</sup>, si bien que la langue même de la Aggadah apparaît dans ses commentaires. C'est le cas, par exemple, lorsque l'explication est donnée sous la forme de réponses à des questions<sup>1198</sup>. Des formules telles que *hoc quod dicitur* peuvent également signaler l'inscription dans la tradition hébraïque, ainsi que l'énumération de plusieurs opinions sur le même sujet ou la prise en compte d'une controverse<sup>1199</sup>. Jérôme utilise même des expressions consacrées, tels que « les sages enseignent »<sup>1200</sup> ou « on trouve dans les livres »<sup>1201</sup>. Ce type d'exégèse aggadique, qui est simplement destiné à introduire une remarque homilétique, est parfois détourné par Jérôme afin d'accuser les juifs de prendre une liberté excessive dans leur interprétation du texte biblique<sup>1202</sup>. Plus précisément, Jérôme ne se prive guère d'utiliser les traditions juives dans ses développements exégétiques et de réfuter par leur intermédiaire les positions des Hébreux :

*Interrogemus Iudaeos, quae sit ista filia ad quam Deus loquitur. Non dubito quin Synagogam respondeant. Et quomodo dicitur Synagogae et Israhelitico populo : « Dimitte populum tuum et domum patris tui » ? Numquid derelinquit gentem hebraeam et Abraham, antiquum patrem ? Si dixerint de uocatione significari Abraham quia Chaldaeos reliquerit, qui est iste rex qui amaturus est decorem Abraham ? Certe alius est qui loquitur : « Audi, filia », et alius de quo loquitur : « Concupiscet rex decorem tuum ». Qui alius non solum rex, sed et Dominus et Deus est, qui adorandus est.*

Demandons aux juifs quelle est cette fille à qui Dieu parle. Sans doute ils répondront que c'est la Synagogue. Or comment la Synagogue et le peuple d'Israël se voient-ils dire : « Quitte ton peuple et la maison de ton père » ? S'agit-il de quitter la race hébraïque et Abraham, son antique père ? S'ils disent que cela renvoie à l'appel d'Abraham, parce qu'il a quitté les Chaldéens, qui est ce roi sur le point d'aimer la correction d'Abraham ? Certainement, c'est un autre personnage qui dit : « Écoute, ma fille », et un autre de qui il dit : « Le roi sera épris de ta correction ». Et cet autre n'est pas seulement un roi, mais aussi un Seigneur et un Dieu, que l'on doit adorer<sup>1203</sup>. (*Ep.* LXV, 17)

La relation des traditions juives a l'avantage de servir la polémique anti-juive de notre auteur et de permettre ainsi l'explicitation de sa pensée sur le thème de la vocation de la gentilité à entrer dans le Royaume de Dieu.

---

mettent à contribution les ressources de la grammaire et de la philologie et veillent à expliquer un passage de l'Écriture par un autre passage. Leur but est d'actualiser la Torah et de justifier une coutume par le recours à la Bible.

1197*Ep.* LVII, 9 : παραφραστικῶς.

1198*Ep.* XVIII B., 4 (20) : *nunc breuiter illud adtingimus, quare in hebraeum sit positum [...]*.

1199*Ep.* XIX, I, 55.

1200*Ep.* CXXI.

1201*Ep.* XXXVI, 5.

1202*Ep.* LXXIII, 9.

1203Trad. pers.

Parmi les défauts imputés à l'exégèse juive, Jérôme s'en prend notamment, comme on l'a vu, aux rapprochements forcés de versets ; il suspecte parfois d'arbitraire l'interprétation fournie par son professeur, et lui oppose alors la sienne propre<sup>1204</sup>. Dans ce domaine, étant donné la tendance visant à mettre un terme à l'exégèse biblique littérale pour promouvoir les interprétations allégoriques, sa proximité avec les milieux rabbiniques place Jérôme dans une position délicate<sup>1205</sup>. La critique est récurrente, alors même qu'il vitupère contre la *Iudaica superstitio*, « la superstition juive »<sup>1206</sup> et les *traditionum Iudaicarum deliramenta*, « les conceptions délirantes des traditions juives »<sup>1207</sup>. Alors que le *uir trilinguis* n'a jamais complètement renoncé à l'interprétation allégorique, son travail de traducteur le conduit à apprécier davantage l'approche historique et littérale, à chercher à comprendre le texte biblique dans son contexte culturel et historique d'origine. Jérôme se contente toutefois rarement de la seule exégèse historique, mais, comme tous ses contemporains, il goûte les raffinements de l'exégèse symbolique, allégorique, et même mystique. Dans son *Commentarius in Ioelem prophetam* I, 4, il adopte l'interprétation juive, selon laquelle les quatre types de criquets signifient les quatre empires ; dans son commentaire épistolaire sur la vision du prophète Isaïe, c'est une interprétation largement allégorique que livre notre auteur, qui voit dans le « caillou » un symbole de la Parole révélée, et dans les deux chérubins une image des deux Testaments<sup>1208</sup>. Jérôme utilise souvent le notarikon<sup>1209</sup>, en référence, par exemple, à un personnage, comme Zorobabel<sup>1210</sup>, ou encore dans l'élucidation de certains Psaumes, où l'intelligence des versets est déduite de celle des lettres initiales<sup>1211</sup>.

L'exégèse de Jérôme ouvre *de facto* de nouvelles perspectives au monde chrétien, parce qu'elle résout notamment les difficultés du texte biblique à la lumière d'éléments issus d'une tradition jusque là circonscrite au milieu hébraïque, tels que l'interprétation de l'alphabet hébreu<sup>1212</sup>, ou celle des dix noms de Dieu<sup>1213</sup>. Il faut en outre garder à l'esprit que, dans de nombreux domaines de son exégèse allégorique, Jérôme demeure entièrement tributaire des méthodes helléniques ; par exemple, dans l'explication des quatre couleurs présentes dans le Tabernacle<sup>1214</sup>. Jérôme ne se cache donc pas de débattre souvent avec des juifs de questions dogmatiques ou exégétiques ; il l'admet, par exemple, dans une lettre à Sophronius, qui sert de préface au Livre des Psaumes : *Igitur nuper cum Hebraeo disputans*, « puisque donc je débattais récemment avec un Hébreu ». Le face-à-face avec le texte-source soulève plus précisément un enjeu touchant un point fondamental des doctrines juive et chrétienne : la valeur à accorder ou non à des textes apocryphes. La *Correspondance* porte ainsi la trace de l'ambition quasi papale de son auteur car les considérations hiéronymiennes relatives à la primauté de l'*Hebraica ueritas* affectent des domaines aussi fondamentaux que celui du canon

1204JÉRÔME, *Commentarius in Isaiam prophetam*, XLIX, 1.

1205RUFIN, *Apologia in sanctum Hieronymum*, II, 12.

1206Ep. CVII, 8.

1207Ep. CXXI, X.

1208Ep. XVIII A, 7 et XVIII B, 2.

1209Cf. *supra* note 1352, p. 320.

1210*Commentarius in Aggeum prophetam*, I, 1.

1211Ep. XXX, 2.

1212Ep. XXX.

1213Ep. XXV.

1214Ep. LXIV.

des Écritures. Cette question, notre auteur en débat précisément avec un interlocuteur *de praeceptoribus Iudaeorum*<sup>1215</sup>. L'un d'eux lui présente notamment l'histoire de Suzanne comme une invention introduite par les hellénistes, fait des remarques moqueuses sur les trois jeunes gens dans la fournaise ardente, et signale surtout, comme un ajout et donc comme un texte non canonique, le passage d'Habakuk selon lequel un ange aurait saisi le prophète par la chevelure et l'aurait ainsi conduit de Judée en Chaldée par la voie des airs<sup>1216</sup>. Ce sont donc ses enseignants juifs qui ont, pour une bonne part, inspiré Jérôme dans son travail précurseur de différenciation des livres canoniques et apocryphes. Car pour les rabbins, comme pour le moine de Bethléem, la fixation d'un texte de référence est primordiale afin de saisir l'esprit de la révélation divine.

### 1.2.3. Un héritage hébraïque : l'importance de la « lettre » pour comprendre l'« esprit »

D'emblée, et ce, bien avant les travaux hiéronymiens, des points de convergence très nets rapprochent judaïsme et christianisme, dans leur rapport aux Écritures. En effet, ces deux religions se donnent avant tout, pour ainsi dire, comme des « religions du Livre », au sens où la foi se traduit par le soin apporté à sonder la Révélation contenue dans les textes inspirés. Le judaïsme est centré sur ses livres saints, et d'abord sur la Loi qu'ils renferment<sup>1217</sup>. Dans son culte tout spirituel, qui n'est pas sans affinités avec la pensée philosophique traditionnelle et qui se célèbre au sein des synagogues, les lectures bibliques et les rouleaux sur lesquels sont transcrits les livres sacrés jouent un rôle important. Les *uolumina* font l'objet d'une vénération particulière ; la lecture, l'étude et les commentaires du texte biblique constituent le centre de la culture juive et exigent d'abord l'apprentissage de la langue sacrée<sup>1218</sup> ; chaque synagogue a ainsi son école. Pour un juif religieux, lire les Écritures, c'est d'abord interpréter. Parce que l'hébreu est une langue consonantique, sans voyelles écrites, la lecture même du texte est déjà interprétation, le lecteur choisissant entre plusieurs voyelles possibles. En outre, la Torah écrite, à savoir les cinq livres du Pentateuque, est indissociablement liée à la tradition orale, constituée par les commentaires, mis par écrit lors de la rédaction du Talmud<sup>1219</sup>. Si la loi écrite est fixée par le texte du Pentateuque, en revanche, la loi orale intègre les discussions et les décisions de chaque génération. L'interprétation procède par de nombreuses méthodes, dont la lecture à quatre niveaux - sens littéral, allusif, allégorique et caché -, l'analogie

1215 JÉRÔME, *Praefatio in Daniele prophetam*.

1216 Son consultant hébreu demande effectivement à Jérôme où, dans tout l'AT, un tel voyage aérien trouverait son pendant. Et à la réponse de notre auteur qu'un tel ravissement est arrivé au prophète Ézéchiël, lui aussi saisi par les cheveux et transporté de Chaldée à Jérusalem, le juif d'insister : en ce qui concerne Ézéchiël cependant, il est dit expressément dans les textes originaux qu'il se sentait ravi en esprit.

1217 Une « loi orale » complète la Torah biblique. Il s'agit de commandements de plus en plus précis et minutieux, objet de discussions serrées entre les docteurs. Ces discussions sont enregistrées dans des traités qui constituent la Mishna puis le Talmud (P. MATTEI, 2008 : 15-19).

1218 P. MATTEI, 2008 : 15-19 ; E. SMILEVITCH, 2012 : 8.

1219 *Talmud* signifie « doctrine », « enseignement », « étude ». Ouvrage fondamental de la Halakha, composé de la Mishna et de la Guémara, son exégèse araméenne. Le Talmud fixe l'enseignement des grandes Yeshivot des premiers siècles après J.-C. Il en existe deux versions : le palestinien, dit de Jérusalem (IV<sup>e</sup> siècle) et celui, plus important, de Babylone (VI<sup>e</sup> siècle).

sémantique, la guématria qui s'appuie sur la valeur numérique des mots<sup>1220</sup>, pour n'en citer que quelques-unes. On dénombre ainsi plusieurs sortes d'exégèse : l'exégèse simple, l'exégèse philologique, l'exégèse dialectique et l'exégèse parabolique. Il faut néanmoins remarquer qu'on ne rencontre jamais chez les rabbins une application parfaite de la méthode allégorique. Si à travers leur exégèse littérale une quelconque explication symbolique est tentée, elle relève plutôt d'une explication parabolique. La science juive se développe et l'observance des prescriptions rituelles de la Loi constitue l'une des caractéristiques les plus notables de la vie des fidèles. Ainsi défini, l'enseignement est à la fois ce qui intègre l'individu à son peuple et ce qui lui trace une perspective d'évolution dans laquelle se rejoignent les exigences théoriques, morales et religieuses. La vie des communautés s'accompagne d'une culture et d'une science sacrée<sup>1221</sup>. L'enseignement se présente ainsi sous divers aspects, ce qui traduit la conception que le peuple juif se fait de l'importance de la transmission du savoir et des méthodes à utiliser pour atteindre ce but. Le rapport au texte révélé ne procède ni de l'expérience religieuse, ni d'un attachement à des dogmes, mais de l'étude, à savoir une interprétation infinie, remise sans cesse en question. Les interprétations chrétiennes de la Bible suivent en partie les méthodes utilisées dans le Talmud pour en dégager la plénitude de sens. Si le postulat de base reste le même, l'impérieuse nécessité de l'interprétation de la venue du Christ, de sa crucifixion et de sa résurrection, imposent une lecture des Écritures centrée sur la figure du Messie.

Issu du judaïsme, le christianisme se fonde lui aussi sur une révélation biblique, l'AT, lu dans la traduction grecque des LXX. Puis d'autres livres, spécifiquement chrétiens, viennent constituer le NT. Dès le début, l'Écriture est au centre de la vie de l'Église. Sa lecture dans le cadre de la liturgie, comme à la synagogue, s'accompagne de l'homélie destinée à expliquer aux fidèles les passages qui ont été lus. La culture chrétienne, comme son homologue juif, est une culture d'inspiration et de finalité essentiellement religieuses. Culture biblique d'abord, ses outils sont classiques : l'exégèse pour l'explication des textes, l'art oratoire pour la prédication, la philosophie pour l'élaboration de la théologie, la dialectique pour les discussions entre les écoles<sup>1222</sup>. L'étude et la méditation des saintes Écritures se substituent à celles d'Homère ou de Virgile comme activités culturelles de base ; la prédication remplace la conférence publique comme genre littéraire dominant ; les fastes de la liturgie tendent à satisfaire les aspirations que satisfaisait auparavant le théâtre. L'exégèse biblique hérite les techniques minutieusement mises au point par l'école du grammairien pour l'explication des poètes classiques ; pareillement le sermon récupère l'héritage de la rhétorique, la controverse celui de la dialectique, et la théologie tout l'arsenal de la philosophie. Les chrétiens cultivés ont donc une éducation marquée par la philosophie traditionnelle et lisent la version grecque de l'AT. Or, comme les juifs présentent souvent leur religion sous une forme empruntant aux catégories de la philosophie traditionnelle afin de séduire les milieux cultivés<sup>1223</sup>, il n'est, en somme, guère étonnant qu'un *eruditus* comme Jérôme ait pu goûter les études scripturaires et la vénération pour le texte saint des grands maîtres du judaïsme.

On l'a compris, les *Hebraei magistri* cités à plusieurs reprises dans les Préfaces et dans les lettres sont des informateurs irremplaçables pour un savant tel que Jérôme, dont l'ambition est de s'initier aux secrets du texte biblique en exploitant une mine de renseignements mal connue

1220Les vingt-deux lettres hébraïques sont également des chiffres. Ainsi des mots ou des groupes de mots, ayant la même valeur numérique, sont rapprochés.

1221E. SMILEVITCH, 2012 : 31 ; P. MATTEI, 2008 : 16.

1222P. MATTEI, 2008 : 127.

1223C. STEAD, 1994 : 99.

de ses coreligionnaires. Les diverses *responsiones* contenues dans la *Correspondance* permettent de mesurer, en particulier, la dette contractée par le moine de Bethléem à l'égard de l'exégèse rabbinique, dont le travail sur les mots du texte, sur les syllabes et les lettres mêmes, ne laisse de satisfaire ses exigences d'exactitude<sup>1224</sup>. Le prérequis à toute interprétation des textes saints est donc l'approfondissement du sens historique, assimilé par Jérôme au sens littéral. Il n'est donc pas anodin que, comme le constate P. Jay, *historia* apparaisse six fois dans le *Commentarius in Zachariam Prophetam* couplé aux vocables *Hebraei* ou *Circumcisio*<sup>1225</sup>. La récurrence de l'association désigne ici clairement les traditions juives comme source primordiale de la lecture littérale des textes sacrés. Un tel rapprochement ne confère pas au terme *historia* une coloration péjorative, même si une condamnation s'élève à une occasion, visant ceux qui s'en tiennent à l'histoire : il y a là un écho de la polémique mettant aux prises l'Église et la Synagogue, puisqu'*amatores historiae* se lit dans ce passage pratiquement comme un équivalent de *Iudaei* ; toutefois le fait demeure isolé. Même dans le cas où *historia* est lié à *Circumcisio* et opposé à *maiores nostri*, Jérôme semble juxtaposer deux sens, dotés chacun de leur valeur intrinsèque. Bien plus, dans la majorité des cas, le contexte est clairement favorable : c'est notamment l'*eruditio* des Hébreux qui est mise en lien direct avec l'*historia*. Cette impression générale est confirmée par le rapprochement intervenant entre *historia* et *ueritas*, groupement qui - c'est hautement significatif - est associé à *prophetari*, *prophetia*. Ainsi, à la différence de *littera*, mot entaché, hors des emplois stéréotypés et même parfois chez eux, de la condamnation paulinienne, *historia* est, ordinairement, sous le calame de Jérôme, libre de connotations péjoratives. L'*historia* est, de ce fait, conçue comme le fondement de la lecture selon l'esprit ; l'erreur consisterait en fait à s'en tenir là.

L'*Ep.* LIII montre partant l'auteur en train de s'émerveiller des pistes de réflexion nouvelles que lui apporte ce qu'il perçoit comme les arcanes de l'exégèse rabbinique, et révèle une certaine attirance de la part de Jérôme pour la numérogie ou la manipulation de noms, exercices dont l'ésotérisme évoque la kabbale<sup>1226</sup>. Bien plus, son attachement aux moindres détails de la lettre scripturaire et son étude attentive de la grammaire et des traditions de vocalisation reflètent probablement les préoccupations et les discussions en cours dans les milieux intellectuels hébreux ; ses réflexions sur la possibilité ou l'impossibilité de transposer chaque dimension du texte saint dans une langue-cible font écho aux préoccupations de l'interprète qui rédige, au II<sup>e</sup> siècle avant J.-C., la Préface à la traduction du Siracide, œuvre de son grand-père, Josué Ben Sira. L'auteur, qui transpose le contenu du texte hébraïque en grec, prend garde d'affirmer sans équivoque la supériorité inconditionnelle de l'original sur toutes les adaptations dérivées de celui-ci :

Vous êtes donc invités à faire la lecture avec bienveillance et attention et à avoir de l'indulgence pour les passages où, semble-t-il, malgré le zèle de la traduction, nous n'avons pas été de force en certaines de nos tournures. Car les textes n'ont pas une force égale lorsqu'ils sont dits dans leur langue originale, en hébreu, et

---

1224Une importante et profonde théologie rabbinique trouve, par exemple, sa source dans des commentaires portant sur la lettre même du texte biblique. Ainsi, puisque le tout premier caractère de la Bible hébraïque est le *bet*, les maîtres se demandent pourquoi le texte sacré commence par un *bet* qui n'est pas la première lettre de l'alphabet. Leur réponse est la suivante : le *bet* est graphiquement représenté par un carré avec un côté ouvert, il est fermé en haut, en bas et à l'arrière ; il n'est ouvert qu'à l'avant, ce qui, selon eux, veut enseigner que l'homme ne devrait pas chercher à savoir ce qui se passe au ciel au-dessus de lui, ni ce qui se passe dans le monde d'en-bas, ni ce qui existait avant la création. Pour l'homme, la seule manière intelligente et pratique de vivre est d'avancer dans la seule direction qui lui soit ouverte.

1225P. JAY, 1968 : 7.

1226*Ep.* LIII, 7.

lorsqu'ils sont traduits dans une autre langue; et non seulement ce livre-ci, mais encore la Loi elle-même, les Prophéties et le reste des Livres offrent une supériorité qui n'est pas médiocre lorsqu'ils sont dits dans leur langue originale.

Les efforts hiéronymiens pour appliquer à la Bible les principes de la philologie précèdent de peu le travail des massorètes, scribes juifs qui, entre 500 et 1000 après J.-C., s'appliquent à la fixation de la prononciation et du sens des Écritures en ajoutant des points voyelles au texte, jusqu'alors écrit uniquement avec des consonnes<sup>1227</sup>. Leur travail, comme celui de Jérôme, consiste également en la rédaction de massores, ou notes, portant sur le texte sacré<sup>1228</sup>. Leur conviction que la vérité révélée est recelée dans chaque parcelle de celui-ci les amène à s'intéresser au nombre de mots du livre, à préciser le terme, le verset et la lettre qui se trouvent en son centre ; les massorètes vont même jusqu'à indiquer le nombre de fois qu'une lettre ou une expression particulière est employée dans un livre. Très scrupuleux, convaincus que leur avenir éternel dépendait de la qualité de leur copie, ils se lavaient les mains et changeaient de plume avant d'écrire le nom de Dieu, et, s'ils ajoutaient une consonne à un mot, ils l'ajoutaient au-dessus de celui-ci, pour ne pas altérer le texte. Plus généralement, c'est parce qu'ils s'efforcent d'expliquer un passage scripturaire par un autre passage que la tâche première des rabbins a toujours été d'établir un texte sûr, d'où un travail de révision sans cesse repris. Les savants juifs procèdent par mode d'annotations minutieuses qui comportent des corrections, des indications pour la lecture, la fixation des mots douteux et la ponctuation de certains passages. Le souci de la lettre stimule leurs recherches philologiques et dialectiques, même si, en même temps, à force de ratiocination, l'interprétation verse dans des excès, tels le juridisme et la fabulation.

Le même respect de la lettre se retrouve chez Jérôme, par exemple, lorsque, dans l'*Ep.* XXV, l'auteur transcrit, épelle et analyse les dix noms divins de l'AT ou lorsqu'il insiste pour qu'on retranche au v. 8 de Genèse 1 l'ajout de la version grecque καὶ εἶδεν ὁ θεὸς ὅτι καλόν<sup>1229</sup>, de manière à ce que le Verbe inspiré puisse se communiquer dans toute sa richesse<sup>1230</sup> ; l'idéal de clarté et d'incontestabilité textuelles inspire jusqu'à ses recommandations de directeur de conscience<sup>1231</sup>. Une conception commune du sacré et de la révélation semblent donc rapprocher la manière dont notre auteur appréhende les textes scripturaires de celle des rabbins de l'Antiquité tardive. Nombreuses sont pourtant les lettres de Jérôme qui marquent sur un ton polémique la distance qui sépare les perspectives

1227Ainsi s'expliquent les difficultés éprouvées par Jérôme pour restituer la vocalisation de certains mots hébreux. Son apprentissage de la prononciation n'a pu être qu'oral.

1228Le terme de « petite massore » renvoie à des notes marginales, généralement brèves, servant surtout à indiquer les formes inhabituelles. Quand un mot leur semblait incorrect, les massorètes le laissaient dans le texte (Ketiv), mais plaçaient en marge les consonnes du mot rectifié (Qéré). Lorsqu'il y avait une bizarrerie, ils indiquaient de quelle manière il fallait comprendre le texte (Sebir). Quant au terme de « grande massore », il renvoie à des notes brèves en haut ou en bas du texte. Ces notes sont plus développées que celles de la « petite massore ». Il s'agit d'une sorte de concordance de passages qui ont un peu les mêmes bizarreries. La « massore finale », enfin, désigne un ensemble d'indications statistiques situé à la fin des livres.

1229« Et Dieu vit que cela était beau ».

1230Cf. *Ep.* XLIX. De même, au v. 6 de Gn 1, les LXX ajoutent καὶ ἐγένετο οὕτως, « et il fut fait ainsi », et la *Vetus Latina* et sic est factum, « et il fut fait ainsi », mais les deux versions omettent ce refrain au v. 7 alors qu'il figure dans l'hébreu. Dans sa traduction, Jérôme rectifie l'interversion.

1231*Pro gemmis et serico diuinos codices amet, in quibus non auri et pellis Babyloniae uermiculata pictura, sed ad fidem placeat emendata et erudita distinctio* ; « Au lieu des gemmes et de la soie, qu'elle aime les livres divins, en sorte ce ne soit pas l'enluminure parsemée d'or ou de cuir de Babylone qui contente sa foi, mais la correction et la culture particulières du texte. » (*Ep.* CVII, 12)

exégétiques juives, d'une part, et chrétiennes, d'autre part<sup>1232</sup>.

Selon l'analyse de J. A. Loader, la défense par Jérôme d'une *Hebraica ueritas* primordiale répond en fait à deux impératifs qui dépassent largement le cadre d'une problématique purement philologique : l'émergence d'une « vérité hébraïque » permet effectivement une double délimitation, entre Église chrétienne et judaïsme, d'abord ; entre Écritures canoniques et non-canoniques, ensuite. L'une des racines du concept hiéronymien plongerait donc dans le conflit opposant l'Église et la Synagogue. En effet, le moine de Bethléem envisage, par sa traduction, de doter ses coreligionnaires d'une arme susceptible d'annihiler les moqueries dirigées par les juifs contre la version des LXX et l'usage que leurs adversaires chrétiens font de ce texte<sup>1233</sup>. Par conséquent, c'est sur un paradoxe que débouche la conclusion partielle de J. A. Loader :

Die Hochschätzung des hebräischen Textes ist keine Hochschätzung des Judentums oder Zuneigung zum Judentum, sondern ein Akt der Aneignung, ein polemisches Unternehmen *gegenüber* dem Judentum<sup>1234</sup>.

L'une des implications de la polémique anti-juive réside en ce que la *ueritas* du NT doit nécessairement puiser sa source dans l'*Hebraica ueritas*<sup>1235</sup> et, en fin de compte, ce que recouvre l'expression hiéronymienne d'*Hebraica ueritas* ne se comprend que dans une acception fondamentalement chrétienne. À la lumière de ce contexte, il faut donc peut-être lire dans les vitupérations que Jérôme dirige contre la Synagogue, une véritable crainte d'être accusé de judaïser, voire de judaïser véritablement, ou, à tout le moins, d'être saisi par la mentalité juive ; cette crainte diffuse n'est en réalité pas dissociable de l'émergence d'interdits théologiques qui se dressent entre la Synagogue et une Église encore à la recherche d'elle-même. Aussi la contamination barbare que redoute l'épistolier n'est-elle probablement pas circonscrite au champ linguistique :

*Nos, ut scis, Hebraici sermonis lectione detenti, in Latina lingua rubiginem obduximus in tantum ut loquentibus quoque nobis stridor quidam non Latinus interstrepit.*

Quant à nous, tu le sais, occupé à lire de l'hébreu, nous sommes rouillé en langue latine, au point que se fait entendre, jusque dans nos conversations, une sorte de stridence qui n'est pas latine<sup>1236</sup>. (*Ep.* XXIX, 7)

Il y a sans doute, au-delà des sons, un risque de transmission des contenus idéologiques, par l'intermédiaire de la langue, vecteur d'une mentalité et d'une culture étrangères.

En dernière analyse l'accord entre le moine de Bethléem et les rabbins réside ailleurs : puisque chaque détail compte dans la pensée de Jérôme, comme dans celle des savants hébreux, l'établissement philologique du texte devient *de facto* indispensable, quel que soit le problème exégétique considéré. Pour comprendre le sens et la fonction des textes bibliques, le *uir trilinguis* choisit d'interroger d'abord « la lettre », dans l'idée que celle-ci

1232Cf. , par exemple, Jérôme, *Ep.* LIX, 3 ; LXV, 17 ; LXXII, 4-5 ; LXXII, 2 ; XCVI, 10 ; CVII, 8 ; CXX, 2 ; CXXI, 2 et 10 ; CXXIX, 4-8.

1233Les résultats obtenus par Jérôme en ce domaine sont au demeurant reconnus même par ses contestataires les plus influents. Cf. ainsi Augustin, *De Ciuitate Dei*, XVIII, 43.

1234J. A. LOADER 2008 : 239. « Avoir une haute estime du texte hébreu n'est pas avoir une haute estime du judaïsme ou apprécier le judaïsme, mais c'est un acte d'appropriation, une entreprise polémique *dirigée contre* le judaïsme. »

1235J. A. LOADER 2008 : 239.

1236Trad. pers.

contient « l'esprit » de la révélation divine, suivant une conception qui envisage les Écritures comme une somme autonome. En somme, c'est fort de ses qualités d'historien et de son expertise d'hébraïsant que le moine de Bethléem contribue à l'affermissement de dogmes chrétiens fondamentaux car il convient, selon lui, pour fonder une exégèse pertinente, de laisser d'abord « parler » le texte scripturaire, puis de l'éclairer des connaissances acquises « sur le terrain » - au sens le plus littéral, puisqu'au moment où il élabore sa traduction de la Bible, Jérôme vit en Palestine. Afin de mieux nous rendre compte des implications concrètes de cette méthode, nous nous proposons de revenir en détail sur certaines « questions » d'hébreu traitées par l'épistolier. Nous limiterons notre corpus aux missives traitant de difficultés relatives à la lecture de la Genèse, de manière à mieux faire ressortir le parallélisme de conception existant entre la *Correspondance* et les *Quaestiones*.

### 1.3. Les traditions juives dans les « questions hébraïques sur la Genèse » de la *Correspondance*

#### 1.3.1. Le récit de création

« Au commencement » ; telle est la première des *quaestio* traitée dans le livre des *Quaestiones*, sur *Génèse* 1 : 1 :

*Et in Hebraeo scriptum est bresith ; quod Aquila interpretatur « in capitulo » et non baben quod appellatur « in Filio ». Magis itaque secundum sensum quam secundum uerbi translationem de Christo accipi potest : qui tam in ipsa fronte Geneseos, quae caput librorum omnium est, quam etiam in principio Ioannis Evangelistae, coeli et terrae conditor approbatur. Vnde et in Psalterio (Psal. XXXIV, 8) de seipso ait : « In capitulo libri scriptum est de me », id est, in principio Geneseos. Et in Euangelio : « Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil » (Ioan. 1, 3).*

En hébreu, il est écrit *beréshit*, « en tête » selon l'interprétation d'Aquila, et non *baben*, qui signifie « en son Fils ». Par conséquent, c'est en se basant sur la compréhension plutôt que sur la traduction du mot qu'il est possible d'y voir une allusion au Christ. Car, au front de la Genèse, tête<sup>1237</sup> du corps scripturaire, comme au commencement de l'Évangile selon Jean, son statut de fondateur du ciel et de la terre est reconnu. En conséquence, il dit de lui-même dans le Livre des Psaumes (Ps 34. 8) : « En tête du livre, on a écrit à mon sujet ». Soit au commencement de la Genèse. Et dans l'Évangile : « Toutes choses ont été faites par son intermédiaire et rien n'a été fait sans lui » (Jn 1, 3)<sup>1238</sup>.

Précédant l'essentiel de ses travaux de traduction scripturaire, les *Quaestiones* sont frappées au coin de la réflexion préparatoire, de la volonté de percer et de s'appropriier chacun des enjeux exégétiques. Aussi l'immense recherche d'informations se lit-elle dans les marques tangibles de compilation présentes dans un texte qui collationne et confronte les *solutiones* antérieures<sup>1239</sup>. Ces données posées, soulignons en premier lieu que, dans la version nouvelle

1237Jeu de mot sur la signification de רֵאשִׁית (réshit), à la fois « commencement » et « tête ».

1238Trad. pers.

1239D'une manière générale, Jérôme exégète fait souvent précéder son commentaire personnel d'un recensement des opinions émises par ses devanciers. Ce point acquis, il constate fréquemment que les explications ainsi



de la Vulgate, le mot initial de la Genèse, בְּרֵאשִׁית (*beréshit*) est rendu par l'expression *in principio*, qui contient l'idée de « principe » autant que celle d'« origine ». Contrairement à ce que pourraient laisser présager les recherches menées dans d'autres directions au sein des *Quaestiones*, Jérôme conserve donc l'équivalent du grec ἐν ἀρχῇ tel qu'on le trouve dans la *Vetus Latina*. Ce faisant, il privilégie la tradition, au détriment de la signification spatio-temporelle d'*in capitulo* inspirée par Aquila, comme de la signification instrumentale qui se rapprocherait davantage du sens de *babén*, « en son Fils »<sup>1240</sup>. La source principale de Jérôme dans les *Quaestiones*, est sans nul doute Origène<sup>1241</sup>. Toutefois, faute de pouvoir étayer cette séduisante version - qu'il appuie néanmoins de deux citations scripturaires traditionnelles -, notre auteur doit se contenter de la mentionner sans la retenir. Il semble, en conséquence, que nous touchions là aux limites de la compétence linguistique de Jérôme, à qui la chaîne de transmission a légué une interprétation sans lui fournir, ou, du moins, sans lui laisser en mémoire, la preuve philologique à l'appui. Cet élément manquant, A. Caquot l'évoque peut-être en rapprochant, cette fois, le verbe בָּרָא (*bara*), « créer », du nom בֶּן (*ben*), « fils », *via* le sabéen et la racine hébraïque בָּנָה (*banah*) « bâtir »<sup>1242</sup>. Quelle que soit la tradition qui laisse des traces chez Jérôme et, en premier lieu, chez sa source, Origène, le moine de Bethléem l'honore d'une approbation indirecte, dans le moment même où il refuse les spéculations énoncées sans garant philologique. Ce choix correspond, en fait, à l'expression d'une dichotomie entre *translatio* et *sensus*, dichotomie récurrente dans l'œuvre hiéronymienne car elle constitue, on l'a vu, le socle de sa théorie de la traduction. Malgré tout, l'auteur quitte temporairement dans notre extrait le plan philologique dominant pour l'interprétation christologique, et même allégorique, la rupture se concrétisant par l'emploi de la tournure comparative *magis [...] quam* qui met en balance « compréhension » et « traduction ». C'est au lecteur averti qu'il incombe dès lors de se forger une opinion à partir de données présentées comme équivalentes d'un point de vue dogmatique mais non d'un point de vue scientifique<sup>1243</sup>. Au delà des options de traduction, l'intention est donc claire : Jérôme n'entend pas renoncer à appliquer au Fils la capacité divine du Père à se manifester dans l'histoire en la créant, et c'est avec l'espoir de faire ressortir cette présence du Christ dans l'espace vétéro-testamentaire qu'il entreprend à nouveaux frais une recherche linguistique fondée sur le texte original.

Dans l'*Ep. CXL*, on trouve quelques allusions au récit de création, à l'occasion de remarques concernant la thématique biblique de l'eau. Jérôme cite en particulier le Psaume 89 :

« *Antequam montes nascerentur et parturirentur terre et orbis, a saeculo et usque in saeculum tu es.* » [...] *Simile quid et in Prouerbiis ex persona Sapientiae, qui Christus est, legitur : « Dominus creauit me initio uiarum suarum in opera sua, ante saeculum fundauit me in principio, antequam Terram faceret et abyssos, priusquam procederent fontes aquarum, priusquam montes firmantur, ante omnes colles generat me. » Nullum autem debet uerbum « creationis » mouere, cum in Hebraeo non sit « creatio » quae dicitur bara ; sed « possessio ». Ita enim*

---

recueillies manquent de fondement stable, faute d'inclure une référence à l'hébreu. Suivent généralement des considérations techniques sur la langue hébraïque, confinant parfois à l'aridité, avant que l'exposé ne s'ouvre sur la profondeur des perspectives spirituelles (B. JEANJEAN [trad.], 2012 : 124-129).

1240A. Chouraqui donne cette analyse du mot *beréshit* : « préposition *be*, vocalisée sans l'article ; substantif *réshit*, “commencement, début, partie initiale”, lui-même formé de *rosh*, “tête”, et de *-it* qui indique l'abstraction » (A. CHOURAQUI [dir.] 1982 : 31).

1241M.-A. VANNIER 2011 : 6.

1242A. CAQUOT, dans P. VIGNAUX (éd.) 1973 : 11.

1243Nous entendons ici cet adjectif au sens moderne : « qui est conforme à des exigences d'objectivité, de précision et de méthode ».

*scriptum est* : adonay qanani bresith dercho, *quod in lingua nostra exprimitur* : « Dominus possedit me initium uiarum suarum. » Inter « possessionem » autem et « creationem » multa diuersitas est. « Possessio » significat quod semper Filius in Patre et Pater in Filio fuerit. « Creatio » autem eius qui prius non erat conditionis exordium.

« Avant que naissent les montagnes et que fussent enfantés la terre et l'univers, tu existes d'âge en âge<sup>1244</sup>. » [...] On lit aussi quelque chose de similaire dans les Proverbes<sup>1245</sup>, émanant de la personne de la Sagesse, laquelle n'est autre que le Christ : « Le Seigneur m'a créée au début de ses voies, en vue de son œuvre ; il m'a fondée, avant les âges, au commencement, avant qu'il ne fit la Terre et les abîmes, avant que ne jaillissent les sources des eaux, avant que les montagnes ne fussent affermies, avant toutes les collines, il m'avait engendrée ». Or, le mot « création » ne doit troubler personne, puisqu'en hébreu, il n'y a pas « création », qui se dit *bara*, mais « possession ». Car c'est ceci qui est écrit : *adonai qanani breshit derko*, ce qu'on rend dans notre langue par : « Le Seigneur m'a possédée comme commencement de ses voies<sup>1246</sup> ». Or, entre « possession » et « création », il y a une grande différence : « possession » signifie que le Fils a toujours été dans le Père, et le Père dans le Fils ; « création », signifie que la fondation d'une réalité qui n'existait pas est entamée<sup>1247</sup>. (*Ep.* CXL, 6).

La première remarque qui s'impose dès l'abord concerne les préoccupations christologiques de l'auteur, car la lettre se concentre sur la valeur typologique des figures et événements vétéro-testamentaires. De même, comme dans les *Quaestiones*, s'affirme dans l'*Ep.* CXL, 6, la conviction qu'une ligne de partage ontologique sépare la créature du Père et du Fils, qui ont en commun le statut de Créateur et expriment par là une seule et même divinité dans leur rapport au monde<sup>1248</sup>. La précision finale de notre extrait correspond d'ailleurs à la définition explicite du fameux concept de création à partir du néant, qui inspire l'innovation hiéronymienne de *creauit* en Genèse 1 : 1 : *Creatio autem eius qui prius non erat conditionis exordium*. *Creatio* est ici opposé à *possessio*, notion qui indique un état relatif à la disposition interne de l'être divin<sup>1249</sup>. L'effort de clarification hiéronymien porte essentiellement sur le latin, qu'il s'agit d'élever au rang de nouvelle langue biblique à part entière ; cependant, l'auteur atténue l'aspect technique de ses remarques relatives aux mots hébreux translittérés en assumant le statut d'intermédiaire entre la source hébraïque et le lecteur<sup>1250</sup>, économisant ainsi à ce dernier l'effort de l'enquête. Savante et méthodique, l'exégèse christologique contenue dans l'*Ep.* CXL, 6 s'appuie sur un solide enchaînement des idées, sur un balisage clair de transitions pédagogiques entre les différentes phases d'interprétation qui conduisent le lecteur de la version latine à l'original du texte scripturaire, et de l'original à la conclusion. Or, en définitive, l'exposé, dans sa sobriété nerveuse, repose tout entier sur l'autorité de Jérôme, ce qui ne va pas sans présenter un inconvénient majeur, celui de l'invérifiabilité<sup>1251</sup>.

1244Ps 89. Numéroté 90 dans la BHS.

1245Pr 8, 22.

1246יהנה קנני ראשית דרכו *adonai qanani reshith dareko*. La traduction que propose Jérôme est correcte ; sa transcription ajoute en revanche une préposition devant le mot *reshith*. S'il ne s'agit pas d'une erreur de copiste, on peut déceler ici l'influence de Gn 1 : 1.

1247Trad. pers.

1248En effet, l'œuvre initiale de création de l'univers demeure un épisode capital pour la compréhension de l'identité divine, puisque Dieu se manifeste alors à travers des actes qui reflètent sa liberté et son autorité suprêmes.

1249Grand modèle de Jérôme, Origène voit déjà dans ces textes une interprétation christologique (Origène, *Homélies sur la Genèse*, III). Le fondement scripturaire de ce discours épistolaire correspond à un passage abondamment cité dans les débats relatifs aux questions christologiques, Pr 8 : 22, et l'exemple de cette lettre permet de montrer que, loin d'être étranger aux grandes questions exégétiques de son temps, Jérôme sait forger certaines armes pour désamorcer une argumentation de type arienne. L'étude des chaînes exégétiques permet de se rendre compte des convergences existant entre les arguments des différents auteurs chrétiens pour un passage et une problématique donnés (cf. G. DORIVAL, 1985 : 209-226 ; J.-M. AUWERS, 2009 : 213-235).

1250*Ep.* XXIX, 1.

1251Cf. l'objection d'Augustin dans *Ep.* CIV, 4. De fait, l'évêque d'Hippone ne tient pas les juifs pour des garants

Cette position est d'autant plus difficile à tenir que, lorsqu'on traduit une langue rare comme l'hébreu biblique, on devient vite suspect de falsification. C'est pourquoi, dans l'*Ep.* CIV, 4 qu'il adresse à notre auteur, Augustin d'Hippone souligne avec justesse que les affirmations hiéronymiennes concernant le contenu du texte hébreu ne sont que très difficilement vérifiables pour le commun des mortels. En conséquence, malgré toute la rigueur qu'il met dans la traduction des textes sacrés, il arrive que Jérôme soit accusé par ses coreligionnaires d'avoir faussé le texte biblique si ses traductions s'avèrent trop innovantes. Pour se défendre, l'épistolier invoque les approximations dans la traduction des paroles prononcées en hébreu par les protagonistes du NT, ainsi que les écarts - voire les erreurs de citation -, que l'on détecte dans les Évangiles ou dans les Épîtres de Paul de Tarse quand sont convoqués des passages de l'AT<sup>1252</sup>. Le danger est d'ailleurs nettement perceptible quand on considère de plus près le mot hébreu que l'épistolier traduit par « posséder ». En effet, l'interprétation de *qanani* n'est pas aussi univoque que semble le suggérer notre auteur et le verbe *qana* (קָנָה) peut bien être traduit par « créer », comme dans la première version que cite la lettre :

Il existe un verbe, plus rare, pour désigner la création par Dieu : *qana* de Gn 14 : 19 et 22 (*el elyon qoneh chamayim va arets* : « El Elyon créateur des cieux et de la terre »), Dt 32 : 6, Ps 139 : 13, Pr 8 : 22. Si ce verbe n'a pas connu la fortune de *bara* dans la langue religieuse, ce peut être par souci d'éviter la confusion avec le verbe homonyme *qana*, « acquérir », beaucoup plus fréquent<sup>1253</sup>.

De même, à l'entrée « création » de son encyclopédie, A. Chouraqui donne lui aussi au *qana* de Pr 8 : 22 le sens de « créer » :

Cette action est décrite par deux mots hébreux spécifiques qui ne s'appliquent qu'à elle, *qana* (Gn 14 : 19-22 ; Dt 32 : 6 ; Ps 78 : 54 ; Pr 8 : 22) et surtout *bara*, qui revient cinquante-deux fois dans la Bible [...]. Cette action créatrice [est] tantôt présentée comme le produit d'une activité très concrète de IHVH qui se fait constructeur et bâtisseur (Pr 3 : 19 ; 8 : 22-31), tantôt considéré comme l'effet de la Parole toute-puissante et réalisatrice du concept divin (Gn 1 : 1-2. 4 ; Ps 33 : 6-9 ; 148 : 5)<sup>1254</sup>.

Il existe donc deux verbes *qana* (קָנָה), homonymes, que les dictionnaires usuels hébreu-français, comme le Marchand-Ennery et le Sander-Trenel, ne distinguent pas forcément, tout en reconnaissant bien deux sens à *qana* (קָנָה) : « créer, former », d'une part, et « posséder, acquérir », d'autre part<sup>1255</sup>. Quoi qu'il en soit, Jérôme communique à ses lecteurs une compréhension très univoque des textes hébreux afin de renforcer leur statut de preuve déterminante. En procédant de la sorte par affirmations tranchées, le moine de Bethléem transforme le recours à l'original en argument d'autorité. Fidèle à l'orthodoxie nicéenne, le Stridonien ne peut manquer ici d'approfondir l'élucidation de l'épisode originel, dont l'enjeu est, pour les chrétiens, de démontrer que le Fils est « vrai Dieu issu du vrai Dieu, engendré et non créé, ὁμοούσιος consubstantiel à son Père », c'est-à-dire de même substance que lui<sup>1256</sup>.

---

sérieux, lorsqu'il s'agit de trancher dans des questions d'ajouts, d'omissions ou de falsification touchant les saintes Écritures chrétiennes. En outre, qui donc pourrait se poser en arbitre, quand il s'agirait de trancher un différend entre Jérôme et les Hébreux ? (cf. A. FÜRST, 1994 : 119).

1252Cf. *Ep.* LVII, 7 et CXXI, II.

1253A. CAQUOT, dans P. VIGNAUX (éd.) 1973 : 11.

1254A. CHOURAQUI (dir.) 1985 : 137-138.

1255Le SANDER-TRENEL donne deux exemples sans opter pour l'un des deux sens : *qoneh shamaim vaarets* (קָנָה שָׁמַיִם וָאָרֶץ) (*qoneh shamaim vaarets*), « [Dieu] qui a créé, qui possède, le ciel et la terre » (Gn 14 : 19) et *ki atté qanita kiliota* (כִּי אֲתָה קָנִיתָ כְּלֵי תִי) (« car tu as formé mes reins », ou : « tu les possèdes, tu en es le maître ») (Ps 139 : 13).

1256P. MATTEI, 2008 : 110-119. Le concile de Nicée date de 325 ; les *Quaestiones* de 389. L'hétérodoxie arienne n'est toujours pas éradiquée au moment où écrit Jérôme.

Cet enjeu est parfaitement exposé dans l'extrait suivant, tiré des *Confessiones* d'Augustin d'Hippone :

*Fecisti enim caelum et Terram non de te : nam esset aequale unigenito tuo ac per hoc et tibi, et nullo modo iustum esset, ut aequale tibi esset, quod de te non esset. Et aliud praeter te non erat, unde faceres ea, Deus, una trinitas et trina unitas : et ideo de nihilo fecisti caelum et Terram, magnum quiddam et paruum quiddam, quoniam omnipotens et bonus es ad facienda omnia bona, magnum caelum et paruum Terram. Tu eras et aliud nihil, unde fecisti caelum et terram, duo quaedam, unum prope te, alterum prope nihil, unum, quo superior tu esses, alterum, quo inferius nihil esset.*

Tu as fait le ciel et la Terre, sans les tirer de toi. Car ils seraient égaux à ton Fils unique, et par conséquent à toi ; et ce qui ne procède pas de toi ne saurait, sans déraison, être égal à toi. Existait-il donc hors de toi, ô Dieu, trinité une, unité trinitaire, existait-il rien dont tu eusses pu les former ? C'est donc de rien que tu as fait le ciel et la Terre, tant et si peu. Artisan tout puissant et bon de toute espèce de biens, tu as fait le ciel si grand, la Terre si petite. Tu étais ; et rien avec toi dont tu pusses les former tous les deux ; l'un si près de toi, l'autre si près du néant ; l'un qui n'a que toi au-dessus de lui, l'autre qui n'a rien au-dessous d'elle<sup>1257</sup>.

En somme, la théorie de la création *ex nihilo* stipule, comme dans l'*Ep.* CXL, que le Fils diffère ontologiquement de tout autre réalité créée, qu'il existe avant le « commencement », et, par conséquent, qu'il est Dieu<sup>1258</sup>. Le concept de *creatio* nourrit donc la réflexion linguistique du traducteur, qui, dans la Vulgate, propose, suivant cette logique et en s'autorisant de l'hébreu, une interprétation différente de celle de la version grecque, qui porte ἐποίησεν - et de celle de la *Vetus Latina*, qui traduit le grec par *fecit*<sup>1259</sup>. Pour défendre ce point primordial, Jérôme fonde sa traduction sur l'hébreu בָּרָא (*bara*), verbe qui, ayant toujours Dieu pour sujet dans les textes bibliques, correspond à une création par la parole et s'oppose en cela au verbe אָשָׁף (*asah*) qui sert à l'expression la plus générale d'une activité créatrice et semble plus anthropomorphique que *bara* parce qu'il désigne une création par l'agir<sup>1260</sup>. En outre, *bara* pourrait signifier d'abord « former en coupant », « séparer », et contenir indirectement l'idée d'accouchement, de naissance<sup>1261</sup>.

Par conséquent, on le constate, la caution linguistique évoquée dans l'*Ep.* CXL n'entre guère en résonance avec les préoccupations de la pensée hébraïque et *creavit* n'est pas l'exact

1257AUGUSTIN, *Confessiones*, XII, 7, 7.

1258On comprend mieux, dans cette optique, la mise en parallèle de Gn 1 avec Jn 1 faite par Jérôme dans la citation issue des *Quaestiones* que nous venons d'étudier. Le rapprochement des deux textes était d'ailleurs courant chez les écrivains chrétiens.

1259Ἐποίησεν signifie « il fabriqua », « il exécuta », « il confectionna ». *Facio* exprime la réalisation d'une chose du point de vue matériel et physique comme du point de vue intellectuel et moral. Le cas d'ἐποίησεν est d'autant plus intéressant qu'un enjeu scientifico-philosophique s'attache au choix hiéronymien. En effet, par l'introduction de *creavit*, qui signifie « créer », « engendrer », « produire », le moine de Bethléem entend non seulement respecter la part de mystère de l'action divine, mais également s'opposer au grec, qui évoque davantage le travail anthropomorphique d'un dieu artisan, image conforme à la conception démiurgique issue de la pensée de Platon. La création du monde telle qu'elle est représentée par les tenants de la *creatio ex nihilo* constitue de fait une nouveauté, et une nouveauté radicale au sens où elle concerne le type d'origine que le monde a en Dieu et fait bien ressortir les lignes de clivage existant entre le christianisme qui n'admet, à côté de l'Être divin, aucune matière préexistante susceptible de limiter l'acte créateur initial, et la science des Grecs qui accorde une plus large part à la ὕλη. En proposant de remplacer le *fecit* de la *Vetus Latina* par *creavit*, Jérôme intervenait à part entière et durablement dans une mise au point dogmatique d'autant plus cruciale qu'un enjeu scientifique s'attachait à ce choix interprétatif, ἐποίησεν et *creavit* correspondant à deux visions concurrentes du monde et de sa causalité. La notion de création à partir du néant par un Dieu transcendant est, de fait, une des catégories fondamentales du monothéisme chrétien, qu'elle distingue de tous les systèmes émanatistes ou panthéistes (cf. C. BIASI, dans B. BAKHOUCHE [éd.], 2016 : pp. 180-223).

1260A. CAQUOT, dans P. VIGNAUX (éd.) 1973 : 10-11.

1261A. GOUNELLE 2000 : 64.

correspondant de *bara*. L'acception du mot hébreu est en réalité consciemment élargie par Jérôme, qui fait de ce verbe le support du concept de surgissement, de création à partir de rien<sup>1262</sup>. Pourtant, le terme original du v. 1 fonctionnerait plutôt comme une annonce des différentes opérations de séparation qui vont suivre, si l'on s'en tient à l'idée de « tailler », « découper ». En effet, concrètement, le premier acte distinct de l'organisation de l'univers n'est autre que la séparation de la lumière d'avec les ténèbres, le deuxième celle des eaux inférieures et des eaux supérieures<sup>1263</sup>, et il semble bien, à la lumière de certains commentaires rabbiniques, que, selon les Hébreux, la création divine soit véritablement indissociable du principe de séparation :

Dès le début de la création, Dieu institua, en effet, le grand principe de la הַבְּדִלָּה<sup>1264</sup> dans l'univers, dont le prototype est la séparation des genres, en sexe masculin et sexe féminin [...] C'est en effet la division universelle en deux éléments opposés qui assigne à l'homme sa tâche sur terre : déployer toutes ses énergies pour surmonter ces dualismes et réaliser dans tous les domaines l'Unité suprême<sup>1265</sup>.

L'effort de l'exégèse juive porte en fait sur l'illustration de la liberté omnipotente du Dieu unique, plutôt que sur le concept de *creatio ex nihilo*, ce qui explique l'importance accordée par elle à la volonté originelle du Créateur dans le rejet de la confusion et de l'indistinction<sup>1266</sup>.

1262Face aux philosophes néo-platoniciens qui enseignent que le monde provient de la divinité par un « nécessaire rayonnement » - et donc sans création libre, face aux différentes gnoses, où il y avait toujours une matière préexistante, les Pères insistent de leur côté sur le concept de *creatio ex nihilo*, pour mettre en évidence l'originalité du christianisme par rapport à la culture grecque et la toute-puissance du Dieu unique. D'après les penseurs grecs, Dieu fait en quelque sorte partie du monde, c'est sa partie divine. Or si les créatures ont été créées par Dieu *ex nihilo*, c'est que l'être de Dieu est radicalement différent de l'être du monde. En outre, dans la perspective d'une création *ex nihilo*, les choses, le monde, tout a été créé et non plus simplement façonné par Dieu. Cette assertion est tout à fait étrangère à la pensée grecque qui pose en principe que l'être vient de l'être, non du néant, et que, partant, le substrat du monde a toujours existé. Le philosophe néo-platonicien enseigne comme le chrétien que le monde provient d'un Dieu bon quoique que par un nécessaire rayonnement, sans création libre. Il considère en effet que la suite du premier, procédant de lui, est nécessaire, en tant qu'inséparable succession de son être. À la rationalité et à la minutie des descriptions offertes par les savants grecs, s'oppose, semble-t-il, chez les tenants de la *creatio ex nihilo*, un certain silence devant l'action divine et la pensée absolument transcendante et, en conséquence, inconnaissable qui la sous-tend. L'introduction de *creavit* renforce donc le donné primordial énigmatique qui pose d'emblée, sans argument philosophico-scientifique, l'existence de l'Être divin et le mystère de son acte créateur inaugural. La traduction hiéronymienne inscrit donc son auteur dans l'orthodoxie qui se constitue au IV<sup>e</sup> siècle, en rapport avec la tradition patristique antérieure et les exigences fondamentales du christianisme, même si, chez Jérôme, la profession de foi demeure indépendante de toute formulation précise. Au delà de la question de l'origine, les auteurs chrétiens ont à affirmer leurs positions, vis-à-vis des diverses tendances de la philosophie traditionnelle, sur une seconde question, liée à la première, celle de la domination originelle - et, partant, actuelle - de Dieu sur le monde (cf. C. BIASI, dans B. BAKHOUCHE [éd.], 2016 : pp. 180-223).

1263F. VIGOUROUX (dir.) 1900 : 1019. Dans le récit de création du chap. 1 de la Genèse, c'est le factitif actif du v. 4 - ou hiph'il - וַיַּבְדֵּל (vayavdél) qui sert, plus particulièrement, à désigner le processus. Très précisément, il s'agit d'une forme hiph'il de la 3<sup>e</sup> personne du singulier, à l'inaccompli après le *vav* inversif. Inusité à la forme simple ou pa'al, ce factitif se traduit couramment par « séparer, faire une séparation, arracher, savoir distinguer, discerner, choisir, exclure ». On retrouve la même racine au v. 6 avec le participe hiph'il מַבְדִּיל (mavdil), ainsi qu'au v. 7 avec, comme au v. 4, l'inaccompli forme brève du hiph'il וַיַּבְדֵּל (vayavdél). À travers les factitifs et les nombreuses prépositions qui les accompagnent, le génie de la langue hébraïque permet d'insister tout particulièrement sur la notion de division.

1264Racine *hvdllh*, porteuse du sème de la séparation.

1265E. MUNK (dir.) 1979 : 6.

1266A. CHOURAQUI (dir.) 1985 : 137-138. Le judaïsme post-biblique a également eu le souci de préciser sa conception de la création. Chez les théologiens juifs, l'idée d'une création *ex nihilo* - ישׁ מִי אֵין (yesh mey eyn), « il y a de rien » - apparaît bien (cf. 2 Ma 7, 28). Dans le Talmud, Rabbi Gamaliel contredit un philosophe qui affirme que Dieu a utilisé pour son acte de création des matériaux préexistants tels que le *tohou*, le *bohous*, les

Une telle tradition présente la création essentiellement comme un acte ordonné, actif et libre de Dieu, maître parfait de la matière qu'il informe et dirige à son gré<sup>1267</sup>. Cette première « question hébraïque » analysée et résolue dans la *Correspondance*, en entrant en résonance avec les préoccupations sous-jacentes aux points étudiés dans les *Quaestiones*, révèle tout d'abord l'intérêt de Jérôme pour le point de départ de l'histoire sainte, qui retient toute son attention d'enquêteur / historien, mais aussi une méthode d'investigation linguistique, où le texte devient le support d'une recherche / enquête relative à la présence du Fils dans le texte vétero-testamentaire.

Concernant la représentation du cosmos contenue dans le récit de création et que nous avons commencé à envisager lors du traitement de la *quaestio* précédente, l'*Hebraica ueritas* fournit un rapide aperçu que Jérôme reprend à son compte sans pour autant le développer<sup>1268</sup> : au début de la Genèse, la Terre apparaît ainsi comme un cercle tracé au-dessus des eaux d'en-bas et sous les eaux d'en-haut (v. 6) :

*Inter caelum et terram medium extruitur firmamentum, et iuxta Hebraici sermonis ἑτοιμολογίαν « caelum », id est « samaim », ex aquis sortitur uocabulum, et aquae quae super caelo sunt in laudes Domini separantur.*

Entre le ciel et la Terre se dresse le firmament ; d'après l'étymologie de la langue hébraïque, le « ciel », *shamaim*, tire son nom des eaux ; et les eaux qui sont au-dessus du ciel, elles sont à part pour louer le Seigneur<sup>1269</sup>. (*Ep.* LXIX, 6)

Selon cette configuration, le firmament est destiné à ménager, entre les deux masses liquides, un espace vide où les astres pourront prendre place<sup>1270</sup>. L'ensemble conserve son ordre et sa stabilité par la seule volonté divine, comme l'écrit Rashi<sup>1271</sup> :

---

ténèbres, l'eau, le vent et la profondeur. Pourtant, si l'on se réfère aux préoccupations majeures des savants hébreux, on constate que lorsqu'ils abordent les premiers versets de la Genèse, leur premier soin est de montrer que le Dieu d'Israël est le seul Dieu - les astres créés par lui ne sont, par exemple, que des « luminaires » - et que la création divine est le reflet d'une liberté omnipotente (A. CHOURAQUI [dir.] 1985 : 137-138).

1267A. CHOURAQUI (dir.) 1985 : 137-138. Le jugement porté par la parole divine sur la création implique au demeurant une distance entre celle-ci et le Créateur.

1268Les *Quaestiones* sont encore plus laconiques à ce sujet que la *Correspondance*. Un silence exégétique sépare en effet le v. 2 où Jérôme commente l'action de l'Esprit de Dieu, porté sur les eaux, et le v. 10 où c'est une précision terminologique qui retient son attention : en hébreu, toute réunion d'eaux s'appelle « mer ». La *Correspondance* comble donc ici une lacune des *Quaestiones*.

1269Trad. pers.

1270A. CAQUOT, dans P. VIGNAUX (éd.) 1973 : 18. Le mot hébreu que l'on traduit par « firmament » est רָקִיעַ (*raqia*), « étendue », d'où « étendue du ciel », d'après la racine רָקַע (*raqa*) « étendre », « aplatiser » et au pi'el « laminer ». L'étymologie même indique qu'il s'agit d'une couche solide, d'une sorte de « plafond » séparant deux niveaux, comme l'écrit André Chouraqui. Ce « plafond » retient les eaux d'en-haut, qui ne tombent que lorsque Dieu ouvre les lucarnes des cieux, Gn 6 : 11 (A. CHOURAQUI 1982 : 32).

1271Le christianisme partage cette vision d'une création totalement dépendante de Dieu ; la matière est inerte et ontologiquement inférieure à son Créateur, qui est seul éternel. Du *Commentarii in Somnium Scipionis* et du *Timée* émane en revanche une représentation du cosmos conçu comme un organisme vivant doté d'une intelligence intérieure qui répand la vie et l'harmonie partout et selon Aristote, la matière et les astres sont indestructibles et incorruptibles aussi bien qu'éternels (ARISTOTE, *Περὶ Οὐρανοῦ*, B, 7-12). « Rashi » est l'abréviation de « Rabbi Shlomo ben Itzhak ». C'est le monde ashkenaze qui donne le jour à cet éminent et influent commentateur de la Bible. Né et mort à Troyes en Champagne en 1040 et 1105 respectivement, il connaît la célébrité de son vivant. La Bible et le Talmud évoquent constamment des faits, des coutumes ou des objets qui ne sont plus familiers à l'époque de Rashi. Rassemblant toutes les opinions émises avant lui sur les textes sacrés, Rabbi Shlomo en fait donc la synthèse et y ajoute ses propres réflexions, produits de longues études. Ennemi des conceptions abstraites, face à la réalité, il n'a de cesse de parvenir à se faire une idée précise et à donner une description exacte des textes, des événements et de la vie au cours des siècles passés. Son style

« Entre les eaux ». Au milieu des eaux. Il y a un espace libre entre les eaux d'en haut et le firmament, tout comme il y en a un entre le firmament et les eaux qui sont sur la Terre. Tu en déduis que les eaux restent suspendues en l'air par la seule force de la parole du Roi<sup>1272</sup>.

La *Correspondance* hiéronymienne se fait donc l'écho de ce schéma d'autant plus facile à adopter qu'il restait compatible avec les représentations issues de la science traditionnelle et qui imprègnent tous les esprits cultivés au-delà des différences théologiques - celles d'un univers unique, sphérique, circulaire et cohérent. Avant et après le passage analysé, Jérôme se contente de juxtaposer citations et réminiscences bibliques, sans se hasarder à proposer une présentation cosmologique détaillée, sans puiser non plus dans une tradition rabbinique par ailleurs divisée quant à l'interprétation du texte elliptique de Genèse 1 :

La signification des « eaux au-dessus de l'espace » mentionnées dans notre verset est difficile à préciser. Don Isaac Abrabanel cite cinq théories différentes à ce sujet, tandis que Na'hmanide souligne qu'il s'agit là des secrets de la Création et qu'il ne faut pas s'attendre à une explication de sa part, d'autant moins que l'Écriture elle-même ne s'attarde pas sur ce sujet<sup>1273</sup>.

Le fait est que, dans l'ensemble, les Pères ne remettent pas en question l'idée d'univers héritée des Grecs et servant d'assise au système géocentrique qui prévaudra durant plusieurs siècles<sup>1274</sup>. Ce sont essentiellement Platon, Aristote et Ptolémée qui ont élaboré cette représentation, par la mise en œuvre d'une démarche proprement scientifique, au sens où leur étude se fonde sur des relations objectives vérifiables et ambitionne d'atteindre une connaissance de valeur universelle<sup>1275</sup>. Un monde ordonné et structuré, tel est donc, au

---

est concis et limpide. C'est en 1070 qu'il commence son travail monumental sur la Bible et sur le Talmud. Le commentaire qui en résulte est très populaire et a puissamment contribué au développement des études sacrées. Dans son commentaire sur le Pentateuque, Rashi, guidé par deux de ses prédécesseurs, Rabbi Moshé Hadarchan et Menahem Helbo, institue une méthode nouvelle pour l'étude des textes. Jusqu'alors, en effet, on ne s'occupait que du *D'rach*, c'est-à-dire de l'interprétation homilétique, allégorique et parfois mystique du texte. Rashi préfère élaborer une explication littérale et simple, appelée le *P'chat*, sans cependant négliger le *D'rach*. Il réussit à faire la synthèse des deux méthodes, choisissant dans la vaste littérature midrashique les passages les plus appropriés et s'accordant le mieux avec le sens du texte. Il adopte la méthode du commentaire linéaire et s'évertue à ne donner que le sens littéral, sans aucune fioriture. Conscient de la différence fondamentale qui existe entre l'exégèse et l'interprétation homilétique, Rashi n'hésite pas à rejeter celle-ci, si elle nuit à la compréhension du texte ou contredit les règles de grammaire. C'est à la fusion harmonieuse du *P'chat* et du *D'rach* qu'il faut attribuer l'immense succès de Rashi. Ses explications sont claires et concises. Il utilise fréquemment une expression française pour interpréter un mot difficile ou en donner un équivalent, car il s'intéresse aux faits de langue et traduit certains termes hébraïques dans le français vernaculaire de son temps. Ses remarques grammaticales permettent d'avoir une idée de la construction de la langue hébraïque. Dans son interprétation de la Bible, Rashi suit en général la Massorah, l'ensemble de notes critiques sur la forme extérieure du texte qui indique toutes les variantes, les *K'ri-h'tib*, le nombre exact de lettres, de mots, de chapitres, les accents, la place de certaines lettres, écrites de façon particulière, les mots qui ont une lettre de plus ou une de moins, etc. Rashi se réfère enfin constamment au Targoum, la traduction araméenne du Pentateuque et des Prophètes qu'il considère comme essentielle à l'exégèse d'un texte. S'il cite généralement les sources auxquelles il a puisé, il ne les indique le plus souvent qu'en termes généraux, tels que « j'ai trouvé », ou « certains disent », ou encore « j'ai entendu », ou « j'ai reçu la tradition de mes Maîtres ». Il a une maîtrise parfaite des sources talmudiques et midrashiques et insiste sur la nécessité d'expliquer un passage d'après son contexte. (E. MUNK [dir.], 1979<sup>4</sup> : 15-19 et G. WIGODER et S.-A. GOLDBERG [dir.], 1996 : 154).

1272E. MUNK (dir.) 1979 : 5.

1273E. MUNK (dir.) 1979 : 7-8.

1274C'est donc la philosophie grecque qui lègue à l'Occident la conception d'un univers composé de sphères concentriques. Plus précisément, au Moyen Âge (XII<sup>e</sup> siècle), c'est la représentation d'Aristote qui fait autorité : on imagine le monde comme centré sur la Terre et l'on distingue un monde sublunaire et un monde supra-lunaire.

1275La science des savants grecs se caractérise en effet par une vision riche et plurielle des réalités données dans

IV<sup>e</sup> siècle, le postulat sur lequel tous s'accordent, et ce, au-delà des divergences existant entre les écoles philosophiques d'une part<sup>1276</sup>, entre chrétiens et non chrétiens d'autre part. En réalité, les Pères, dont la pensée s'attache moins à la description du monde qu'à son interprétation dans le cadre d'une vision sotériologique, ne sont pas allés très loin dans la présentation cosmologique de la création<sup>1277</sup>, se réservant néanmoins le droit de s'opposer à la philosophie traditionnelle du IV<sup>e</sup> siècle - d'inspiration essentiellement platonicienne, aristotélicienne et stoïcienne -, lorsque la défense d'un dogme fondamental est en jeu, comme c'est le cas ici au sujet de la *creatio ex nihilo*<sup>1278</sup>.

Dans l'*Ep.* XLIX, se trouve enfin un développement, tiré des commentaires rabbiniques, qui pourrait s'insérer en Genèse 1 : 8 dans les *Quaestiones*. L'épistolier y fait une mise au point qui signale l'emprunt à une autre exégèse ; défendant ouvertement cet emprunt par un développement argumenté, la lettre finit en retournant l'attaque contre les accusateurs, en une exhortation ironique à surpasser l'exégèse contestée :

*Veniam et ad illum locum, in quo arguor, quare dixerim, dumtaxat iuxta Hebraicam ueritatem, in secundo die non addi sicut in primo et tertio et reliquis : « Vidit Deus quia bonum est », statimque subiecerim : « Nobis intelligentiam dereliquit non esse bonum duplicem numerum, qui ab unione diuidat et praefiguret foedera nuptiarum. Vnde et in arca Noe omnia animalia, quaecumque bina ingrediuntur immunda sunt ; impar numerus est mundus ». [...] Scriptum non esse in secundo die : « Vidit Deus quia bonum est » non meum accipiant testimonium, sed cunctorum Hebraeorum et aliorum interpretum, Aquilae uidelicet et Symmachi et Theodotionis. Si autem scriptum non est, cum in ceteris diebus scriptum sit, aut reddant aliam probabiliorem causam quare non scriptum sit, aut si non repperint, ingratis suscipiant quod a nobis dictum est.*

Je vais en venir enfin à cet endroit, où l'on me met en accusation pour avoir dit : « D'après l'original hébreu, en tout cas, au deuxième jour, on n'ajoute pas comme au premier, au troisième et au restant de la semaine : “Dieu vit que cela était bon” » ; j'ai aussitôt ajouté : « Il nous a laissé entendre que le double n'est pas bon, parce qu'il divise l'unité et préfigure l'alliance du mariage. Par conséquent, dans l'arche de Noé aussi, tous les animaux qui entrent par deux sont impurs ; c'est le nombre impair qui est pur ». [...] Quant au fait qu'il n'est pas écrit au second jour : « Dieu vit que cela était bon », qu'ils en reçoivent, non pas mon témoignage, mais celui de tous les Hébreux et des autres interprètes, c'est-à-dire, bien sûr, Aquila, Symmaque et Théodotion. Or si ce n'est pas écrit alors que c'est écrit à tous les autres jours, qu'ils donnent à leur tour un motif plus probable pour expliquer pourquoi ce n'est pas écrit, ou bien, s'ils n'en trouvent pas, ils auront à souffrir, contre leur gré, nos propos<sup>1279</sup>. (*Ep.* XLIX, 19)

l'expérience, ainsi que par une prise en compte de la spécificité de ces réalités à tous les niveaux de l'échelle cosmique.

1276La question de l'éternité et de l'immutabilité du monde est un point particulièrement débattu. Ainsi, pour le platonisme, bien que le monde soit incréé dans le temps et incorruptible, un Démonstrateur intervient. Selon l'aristotélisme, en revanche, le cosmos est immuable ; le monde est éternel, incréé et incorruptible. Pour le stoïcisme et la philosophie atomiste, enfin, le monde a été créé dans le temps et il est corruptible (P. GEOLTRAIN, dans P. VIGNAUX [éd.] 1973 : 55).

1277M.-A. VANNIER 2011 : 1-6.

1278Le propos de ces auteurs n'est pas d'imposer à leurs lecteurs une réflexion philosophique sur le non-être (A. CAQUOT, dans P. VIGNAUX [éd.] 1973 : 21), ni d'approfondir les questions cosmologiques, fautes, peut-être, de disposer des acquis d'une science avancée (M.-A. VANNIER 2011 : 2). Augustin affirme certes qu'il a cherché à connaître toutes les conclusions de la science de son époque et défend l'idée que celle-ci a un rôle à jouer dans la religion chrétienne, puisque l'étude du monde apprend à reconnaître et à respecter la grandeur de son Créateur. Malgré tout, les connaissances scientifiques du temps semblent en définitive se réduire à peu de choses. Même Basile qui, dans son *Hexaéméron*, est l'un de ceux à être allé le plus loin dans la question, passe finalement de la cosmologie à l'anthropologie : même si, à cette époque, on se livre abondamment à l'étude des sciences philosophiques, simultanément, on s'occupe assez peu des sciences physiques (M.-A. VANNIER 2011 : 2). Aussi les discussions entre les penseurs chrétiens et non-chrétiens se focalisent moins sur le contenu de la philosophie de la nature à proprement parler que sur les interprétations auxquelles ce contenu donne lieu.

1279Trad. pers.



Toute dérive spéculative s'écartant comme telle de l'étude textuelle des originaux, laquelle met en évidence, implacablement, une absence, est, une nouvelle fois, fermement refusée. Cependant, le cas présent diffère en ce que, fondant son interprétation non sur un mot, mais sur une lacune, et appuyant son raisonnement sur des arguments tirés d'un texte, pour ainsi dire, lu en creux, Jérôme en est réduit, en fait, aux conjectures. Sa proposition, teintée d'encratisme<sup>1280</sup>, se heurte ici aux tenants de la traduction des LXX, version dans laquelle est rétablie la conclusion manquante : « Et Dieu vit que cela était bon ».

Dans la littérature du Moyen-Orient, le procédé de répétition, qu'il s'agisse d'un refrain ou d'une reformulation, crée un effet de rayonnement. Ainsi chaque épisode de la narration ramène à l'idée centrale du refrain, comme pour la renforcer ; lorsqu'il est question des diverses descriptions d'un même fait - comme les deux descriptions de la création -, celles-ci ont pour but d'ajouter des compléments au récit précédent<sup>1281</sup>. En tant qu'exégète tourné vers la *ueritas*, Jérôme se montre particulièrement attentif à ce procédé de la littérature antique du Moyen-Orient, et l'irrégularité du v. 8 l'incite à emboîter le pas aux maîtres hébreux qui ont relevé l'omission avant les savants chrétiens. Ainsi, dans le Midrash, la question se pose également de savoir pourquoi après la création du deuxième jour il ne figure pas que « cela était bon ». C'est Rabbi Ḥanina qui, vers 225 après J.-C., propose une réponse comparable dans Midrash Genèse Rabba 4, désignant comme origine de cet écart la création de la division, puisque c'est ce jour-là que Dieu sépare les eaux, motif invoqué également par Jérôme<sup>1282</sup> ; le deuxième jour est celui de l'instauration de la division, laquelle mène forcément à la confusion<sup>1283</sup>. Les discussions des maîtres pharisiens à ce sujet sont aussi résumées dans Midrash Genèse Rabba 4 6<sup>1284</sup>. Ainsi Rabbi Johanan (260 après J. -C.) avance comme explication le fait que la Géhenne a été créée le deuxième jour<sup>1285</sup>. Rabbi Samuel bar Nahman (260 après J.-C.) donne pour raison le fait que la création des eaux n'est achevée qu'au troisième jour. Rabbi Lévi (300 après J.-C.), au nom de Rabbi Tanhum ben Hanina, rappelle que c'est par les eaux créées au deuxième jour que Moïse a commis le péché à Mériba<sup>1286</sup>. Aux XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles, Rashi se chargera de résumer le point de vue des rabbins :

Et pourquoi la Torah ne dit-elle pas le deuxième jour : « Dieu vit que c'était bien » ? C'est parce que le travail des eaux commencé le deuxième jour n'a été achevé que le troisième jour. Or un travail inachevé n'est pas parfait et n'est pas bon. Mais le troisième jour Dieu achève le travail des eaux et Il commence et achève une autre création. Ce jour-là nous lisons deux fois : « Dieu vit que c'était bien. » Une fois pour l'achèvement de l'ouvrage

1280Le chiffre 2, qui préfigure l'alliance nuptiale, est décrit comme impur.

1281F. MANNS 2000 : 269-271.

1282Il est séduisant de penser, comme le faisaient les savants de la *Quellenforschung* que ce R. Ḥanina et l'Hébreu cité dans la *Correspondance* sous le nom de Baranina puissent n'être qu'une seule et même personne (cf. M. RAHMER 1861 : 67). Le rapprochement serait d'autant plus tentant que de nombreuses réponses figurent dans le Midrash à propos de cette question et que Jérôme ne reproduit que celle de R. Ḥanina. Jérôme fait encore mention de cette Aggadah dans son *Commentarius in Aggeum prophetam*, I : *Neque enim poterat secundus dies qui numerum facit, qui de unione diuidit, « bonus quod esset » Dei sententia comprobari*. Cette explication séduisait d'autant plus Jérôme qu'elle cadrait avec son idéal ascétique et ses idées sur le mariage : de la condamnation du chiffre deux, qui rompt la perfection de l'unité, à la condamnation de l'union conjugale, il n'y avait qu'un pas...

1283Comparer avec A. CHOURAQUI (dir.) 1982 : 32 : « Il n'est pas dit ici : “quel bien !” Le deuxième jour étant celui de la division, du partage de l'unité primordiale ».

1284F. MANNS 2000 : 269-271.

1285Cf. Is 30 : 33.

1286No 20 : 12-13.

de la veille, une deuxième fois pour l'achèvement de l'ouvrage de la journée<sup>1287</sup>.

Dans son commentaire, de fait, on trouve toujours l'idée du primat de la complétude :

Et pourquoi la Thora ne dit-elle pas le deuxième jour: « Dieu vit que c'était bien? » Parce que ce jour il y eut la division des eaux et puisqu'il y eut division, ce n'était pas bien (Midr. Haggadol). Certes, le premier jour connu également une division, mais ce fut celle de deux éléments d'ordre différent, la lumière et les ténèbres, alors que la division du second jour concerna des éléments de la même catégorie, les eaux, et cette division ne peut jamais être qualifiée de bonne, quoiqu'elle soit indispensable à la vie universelle et qu'elle en constitue un principe fondamental<sup>1288</sup>.

Finalement, il semble bien qu'ici, la *Correspondance* fonctionne en distribution complémentaire avec les *Quaestiones*, mais il n'est guère étonnant que Jérôme n'ait professé qu'avec une relative discrétion en public, exception faite du cercle élitiste de ses correspondants, une interprétation dont l'*Ep.* XLIX même nous apprend qu'elle a déjà été contestée vers 383, à l'époque du traité écrit contre Helvidius et vantant les avantages de la virginité. Concrètement, du point de vue de sa tâche de traducteur, sa double culture, traditionnelle et biblique, soutenue par son talent de polémiste, va permettre à Jérôme de transformer imperceptiblement le texte des LXX, d'autant plus imperceptiblement que sa version ne semblera différer du grec que sur des points de détail. À défaut d'avoir falsifié les textes bibliques, comme le lui reprochent les adversaires évoqués dans les préfaces et dans les lettres, le *uir trilinguis* adapte du moins sa traduction et son exégèse aux problématiques de l'Église latine de son siècle. Or, il ne s'agit pas là d'un procédé purement formel qui laisserait intact le contenu des concepts et des catégories empruntés, selon la *Praefatio in Pentateuchum*, par les LXX à la pensée de Platon<sup>1289</sup>, mais d'un véritable processus de transformation. En plaçant le mot hébreu au centre du débat théologique, Jérôme bouleverse ainsi tout un complexe de représentations philosophiques et scientifiques. C'est qu'à ses yeux, la compréhension du sacré et du monde dépend avant tout de la recherche du texte authentique, porteur de la vraie signification ; de là une prise de distance par rapport à la science émanant des représentations philosophiques traditionnelles. La théologie hiéronymienne, si tant est que l'on puisse en reconstituer une à travers les observations fragmentaires que renferment les différentes œuvres et la *Correspondance* en particulier, s'appuie en conséquence essentiellement sur un support philologique, bien plus que sur les catégories de pensée léguées par la culture traditionnelle.

### ***1.3.2. Le nom d'Élohim : une réponse philologique à une question théologique***

Dans l'ensemble, il ressort des différentes « questions » analysées jusqu'ici que, sur le plan exégétique, la démarche hiéronymienne se caractérise, dans la *Correspondance* comme dans les *Quaestiones*, par une mise à l'épreuve de la compréhension allégorique au moyen de l'interprétation philologique. Concernant l'explication du pluriel « faisons » en Genèse 1 : 26, le cas est comparable, puisque, comme nous allons le démontrer, Jérôme manifeste une

1287E. MUNK (dir.) 1979 : 5.

1288E. MUNK (dir.) 1979 : 8.

1289Cf. CPL 591a.

nouvelle fois sa méfiance envers toutes les exégèses qui forcent le texte, fussent-elles d'inspiration hébraïque et quelque séduisantes qu'elles paraissent. Toutefois, à l'issue de cette analyse, nous verrons apparaître un nouveau clivage, entre la traduction latine du texte proprement dite et les autres interprétations scripturaires étudiées, au premier rang desquelles la *Correspondance*.

*Sicut enim in Genesi dicitur : « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram », ita et hic puto dictum : « quis ibit nobis »? « Nobis » autem quibus aliis aestimandum est, nisi Patri et Filio et Spiritu sancto, quibus uadit, quicumque eorum obsequitur uoluntati?*

Car il est dit dans la Genèse : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance » ; c'est de la même façon, je pense, qu'il est dit ici : « Qui ira pour nous ? ». Or, « nous », de qui d'autre doit-on l'entendre, sinon du Père, du Fils et de l'Esprit Saint, pour lesquels marche quiconque obéit à leur volonté<sup>1290</sup> ? (*Ep. XVIII B., 4 [20]*)

Les Pères de l'Église, parmi lesquels Basile de Césarée et Augustin d'Hippone, comme Jérôme dans cette lettre, tirent couramment parti de l'aspect délibératif induit par l'emploi de la première personne du pluriel « faisons » de Genèse 1 : 26, en affirmant que, lors de la Création, les trois Personnes ont coopéré ou tenu conseil. Chez les Pères, le fait de créer devient donc l'expression de la théologie trinitaire, impliquant un dynamisme des trois hypostases<sup>1291</sup>. Quant aux rabbins, ils n'avaient pas manqué de gloser sur ce point épineux et s'étaient réellement efforcés de parer les accusations de polythéisme, tels les LXX mis en scène dans la Préface hiéronymienne au Pentateuque<sup>1292</sup>, comme l'illustre la tradition rapportée par Rashi :

L'homme étant à l'image des êtres célestes, ceux-ci auraient pu être jaloux. Aussi Dieu a-t-il pris soin de les consulter. [...] Bien que personne n'ait aidé Dieu dans l'œuvre de la Création et que les hérétiques pourraient tirer parti de ce pluriel contre le monothéisme, la Torah n'a pas voulu manquer de donner une leçon et d'enseigner la vertu de modestie : le supérieur doit prendre avis et demander autorisation auprès de son inférieur. [...] La réponse aux hérétiques est donnée dans le verset qui suit immédiatement : « Et Dieu créa l'homme ». Le texte ne porte pas : « Et ils créèrent »<sup>1293</sup>.

Il est significatif, à cet égard, que le *uir trilinguis* n'ait pas davantage exploité, dans sa traduction ou dans les *Quaestiones*, le nombre du substantif hébreu *Élohim*, pourtant susceptible d'alimenter une interprétation trinitaire conforme à ses vœux. Ajoutons qu'il faut peut-être voir dans la réserve du traducteur qui renonce à l'interprétation trinitaire au profit de la version traditionnelle, la marque d'une prudence relative au thème du polythéisme, soulevé notamment dans la *Praefatio in Pentateuchum*. À l'instar des LXX qui auraient, selon ce texte, dissimulé chaque allusion christologique de l'AT de peur de paraître adorer plusieurs dieux, Jérôme aurait pris également, bien que dans une moindre mesure, le parti de produire, sur certains points, des traductions relativement neutres et, partant, incontestables.

#### A. Chouraqui mentionne des discussions linguistiques au sujet du nombre d'*Élohim* :

Les philologues discutent le point de savoir si le nom *El* était à l'origine un terme générique pour désigner désigner l'ensemble des divinités du panthéon sémitique ou bien si, dès l'abord, il dénommait un dieu particulier. Quoi qu'il en soit les Cananéens, déjà, appelaient *El* le père de leurs dieux, le chef de leur panthéon<sup>1294</sup>.

1290 Trad. pers.

1291 BASILE, *Ὀμιλία εἰς τὴν Ἐξαήμερον*, X, 1 ; AUGUSTIN, *De Trinitate*, I, 7 ; VII, 6.

1292 Cf. CPL 591a.

1293 E. MUNK (dir.) 1979 : 9.

1294 A. CHOURAQUI (dir.), 1982 : 472.

Dans la Bible, *Élohim* est parfois le sujet d'un verbe employé au pluriel : il désigne non seulement le Dieu unique d'Israël, mais encore la multiplicité des divinités adorées par les nations<sup>1295</sup>. Dans les langues sémitiques, *Élohim* est *de facto* le terme générique désignant l'ensemble des entités divines. Il y a là un paradoxe en vertu duquel le Dieu unique des Hébreux est désigné dans la Bible par un nom pluriel, avec ou sans article. Or - et le fait est des plus significatifs -, c'est dans la *Correspondance* que se trouve un commentaire monographique détaillé des dix noms donnés à Dieu par les juifs et où figure par suite une étude complète de Jérôme à ce sujet ; tout se passe comme si seuls des destinataires *eruditi*, comme ici Marcella, étaient suffisamment armés et avertis pour pénétrer sur ces terrains dangereux, de nature à menacer l'unité de la communauté :

*Scire autem debemus quia Eloim communis numeri sit, quod et unus Deus sic uocetur et plures, ad quam similitudinem « caeli » quoque appellantur et « caelum », id est samaim. Vnde et saepe interpretes uariant, cuius rei exemplum nos in lingua nostra habere possumus « Athenas », « Thebas », « Salonas ».*

Nous devons savoir qu'*Élohim* est de nombre commun, parce que le Dieu unique peut être désigné de la sorte, de même que la multitude des divinités ; sur un principe analogue, « les cieux » ou « le ciel » s'appellent également *shamaim*. De là, souvent, des écarts entre les interprètes ; et, de ce phénomène, nous, nous pouvons trouver un exemple dans notre langue : « Athènes », « Thèbes », « Salones »<sup>1296</sup>. (*Ep.* XXV, 2)

En hébreu, *אֱלֹהִים* (*Élohim*) est souvent analysé comme un terme complexe qui désigne le Dieu unique en tant qu'il renferme toutes les forces, tous les attributs<sup>1297</sup> ; il se rattache peut être à la même racine que celle qui signifie « prêter serment ». Il peut aussi s'appliquer aux juges et aux anges. L'idée fédératrice entre toutes ces acceptions pourrait être celle du « serment », par extension de la personne à qui l'on prête serment, comme un homme influent, chef ou juge, ou du lieu où se prête ce serment, comme le chêne. C'est en ce sens que Rashi avance :

*Élohim*, c'est le nom de Dieu exerçant la justice<sup>1298</sup>.

Les rabbins lient de fait le nom d'*Élohim* à la notion de justice stricte et de rigueur, celle des lois fondamentales de la nature et l'opposent à IHVH, expression de l'unité et de l'amour<sup>1299</sup>.

Certains linguistes voient dans *Élohim* le pluriel d'*El* ou d'*Éloha*, et perçoivent dans ces trois noms des synonymes. Sur *Éloha*, A. Chouraqui rapporte plusieurs hypothèses linguistiques :

*Éloha* : certains voient en ce nom le singulier d'*Élohim* tandis que d'autres le prennent pour le nom propre du Dieu d'Israël. On le fait dériver d'une racine évoquant celui qui fait frémir les créatures, ou encore celui qui protège contre toute peur. Ce nom est aussi un terme générique pour désigner les divinités des peuples voisins d'Israël (Ha 1 : 11 ; Dn 11 : 38-39) ou la statue d'une idole (Job 12, 6). Mais, en général, le nom d'*Éloha*

1295De même, le grec et le latin ont conservé, pour désigner le Dieu des Hébreux, le terme dont on use pour nommer les divinités du panthéon, respectivement θεός et *deus*.

1296Trad. pers.

1297P. DOM MIQUEL 1996 : 91.

1298E. MUNK (dir.), 1979<sup>4</sup> : 3.

1299C'est dans cette logique qu'ils comprennent l'alternance des noms divins dans les deux relations successives de la création : *Elohim* dans le premier récit, IHVH dans le second. La création ne s'opère que sous les auspices de la rigueur ordonnatrice et de l'amour fécondant. Cette alternance a par ailleurs constitué l'un des fondements sur lesquels la critique biblique a édifié la théorie des sources du Pentateuque.

dénomme le Dieu d'Israël<sup>1300</sup>.

Jérôme, qui se livre dans la *Correspondance* à une étude détaillée concernant la racine d'  $\text{אלהים}$  (*Élohim*) et ses divers avatars, rapproche *Élohim* et *Éloha* du nom *El*, issu du vocabulaire commun des peuples sémitiques :

*Primum Dei nomen est El, quod Septuaginta « Deum », Aquila ἐτυμολογίαν eius exprimens ἰσχυρόν id est « fortem », interpretatur. Deinde Eloim et Eloë quod et ipsum « Deus » dicitur.*

Le premier nom divin est *El*, que les LXX interprètent par « Dieu », Aquila, qui s'attache à son étymologie, par ἰσχυρός, « fort ». Ensuite *Élohim* et *Éloha* : c'est encore le même mot que « Dieu »<sup>1301</sup>. (*Ep. XXV, 2*)

Tout en validant la référence à la notion que Jérôme traduit, *via* le grec, par *fortitudo*, la linguistique moderne rapproche encore *El* du nom *Élon* :

Les linguistes le font dériver d'une racine qui signifie : fort, puissant comme le plus beau chêne, *Élon* ; premier et antérieur à tout autre ; celui auquel on aspire et vers lequel tous se tournent ; celui qui confirme et renforce ; la volonté suprême ; celui qui est le refuge de l'homme<sup>1302</sup>.

L'épistolier cite bien en *Ep. XXV, 2*, le nom *Élon*, qu'il traduit par « élevé », mais il ne rapproche guère sa racine de celle d'*Élohim*. L'hypothèse qu'*Élohim* soit un pluriel est, on l'a vu, envisagée par Jérôme, mais si le Stridonien revient sur ce premier nom divin dans la conclusion de sa lettre, c'est pour exclure toute possibilité d'une compréhension plurielle du substantif *Élohim*. En tout état de cause, dans l'*Ep. XXV, 2*, notre auteur relativise la portée interprétative de la forme plurielle *Élohim* en renvoyant cette spécificité au génie de la langue hébraïque ; le « nombre commun » invoqué ici par le philologue a valeur de loi grammaticale et fait figure d'argument péremptoire en faveur de l'unicité de Dieu. La preuve linguistique a donc pour fonction de prévenir un débat dont les subtilités pourraient finalement fournir autant d'arguments aux coreligionnaires de Jérôme qu'à leurs détracteurs. Sur ce point précis que constitue la conception trinitaire de Dieu, la réflexion chrétienne a dû se séparer notamment de la spéculation platonicienne et de sa tendance à établir une hiérarchie au sein de la divinité, sentie comme incompatible avec le *credo* de l'unité divine. On comprend, dès lors, en la remettant ainsi dans son contexte philosophique, la portée de l'insistance de Jérôme à démontrer, dans sa *Correspondance*, la divinité de chaque Personne divine, *via* des raisonnements et des preuves linguistiques<sup>1303</sup>. En effet, le néo-platonisme, dans la lignée du *Τίμαιος* et du *Παρμενίδης*, considère qu'il existe, entre le premier dieu et le monde, d'autres divinités intermédiaires et, bien qu'Origène, suivant cette logique, conçoive le Fils et l'Esprit Saint comme des médiateurs ontologiques entre le Père et le monde, sans toutefois nier leur divinité, une telle position n'est plus tenable après la controverse arienne et sa conclusion par le concile de Nicée, en 325. En dernière analyse, les diverses discussions qui occupent l'auteur de la *Correspondance* se ramènent pour la plupart à la question de la suprématie de Dieu, perçue par les chrétiens comme indissociable de sa différence ontologique et de l'unité des trois hypostases. Tels sont les éléments que Jérôme suppose présents à l'esprit de son destinataire, lorsqu'il délivre en filigrane ses commentaires. Ceux-ci, informels, se caractérisent donc à la fois par l'occultation de l'arrière-plan, par une certaine évidence dogmatique et par l'absence d'articulation entre les différentes parties qui tiennent lieu de

1300A. CHOURAQUI (dir.), 1982 : 472.

1301 Trad. pers.

1302A. CHOURAQUI (dir.), 1982 : 472.

1303 *Ep. LXV, 13*.

développement. L'épisode de la création ou les questions touchant la personnalité du Dieu unique ne sont cependant pas les seules « questions hébraïques » relatives à la Genèse qui cristallisent l'intérêt de Jérôme épistolier. Car son champ d'investigation s'étend à des problématiques entretenant un rapport moins direct avec les débats portés par le christianisme de son temps et plus en prise sur le fonds traditionnel de la religion juive.

### 1.3.3. Les autres passages de la Genèse

Une lettre annonce tout particulièrement les *Quaestiones* en prenant la forme de *responsiones* sur les difficultés du livre de la Genèse ; il s'agit de l'*Ep.* XXXVI où est inséré un long développement sur le personnage de Lamech, meurtrier de Caïn :

*Referebat mihi quidam Hebraeus in apocryphorum libris septuaginta et septem animas ex Lamech progenie reperiri quae diluio deletae sint, et in hoc numero de Lamech factam esse uindictam, quod genus ipsius usque ad cataclysmum perseuerarit.*

Certain Hébreu me le rapportait, dans les livres apocryphes, on trouve soixante-dix-sept âmes, issues de la famille de Lamech, qui auraient été détruites par le déluge, et, à travers ce nombre, une vengeance aurait été tirée de Lamech - car sa race aurait survécu jusqu'au cataclysme<sup>1304</sup>. (*Ep.* XXXVI, 5)

La *Correspondance* éclaire ici les obscurités de Genèse 4 : 15. C'est le pape Damase, à Rome, qui adresse originellement la question, posée parmi plusieurs autres, à l'épistolier. La difficulté inhérente à ce passage scripturaire n'est pas traitée dans les *Quaestiones*, ce qui fait qu'une fois de plus, la *Correspondance* fonctionne en distribution complémentaire avec cette œuvre. Comme dans les *Quaestiones*, l'auteur pose préalablement le lemme scripturaire :

« *Omnis qui occiderit Cain, septem uindictas exsoluet* » (Gn 4 : 15).

« Quiconque tuera Caïn, devra payer sept vengeances ». (*Ep.* XXXVI, 2)

Après avoir reproduit les traductions d'Aquila, de Symmaque, des LXX et de Théodotion, Jérôme cherche l'inspiration du côté des traditions juives et en cite plusieurs. Tout d'abord, expose-t-il, Lamech, le septième dans la généalogie - à partir d'Adam -, aurait tué fort imprudemment Caïn, comme il l'avoue lui-même : « J'ai tué un homme » (Gn 4 : 23) :

*Qui septimus ab Adam, non sponte, ut in quodam Hebraeo uolumine scribitur, interfecit Cain, ut ipse confitetur : « Quia uirum occidi [...] ».*

Et lui [Lamech], au septième rang dans la lignée d'Adam, ce n'est pas volontairement - c'est écrit dans certain volume hébreu - qu'il a fait périr Caïn, comme il l'avoue lui-même : « Parce que j'ai tué un homme [...] »<sup>1305</sup>. (*Ep.* XXXVI, 4)

Jérôme joue apparemment ici sur le récit, mentionné plus tard par Rashi, selon lequel Lamech, rendu aveugle par la vieillesse, se rend à la chasse sous la conduite de son fils Tubal-

1304 Trad. pers.

1305 Trad. pers.

Caïn ; c'est à cette occasion qu'il abat par inadvertance Caïn devenu errant et vagabond<sup>1306</sup>. La légende dit en outre que Lamech, en prenant conscience de son erreur, manifeste violemment sa douleur, et tue son fils Tubal-Caïn, revenu sur ces entrefaites ; puis il commente ainsi le double assassinat dans une plainte :

כִּי אִישׁ הִרְגֹתִי לְפָצְעֵי וְיָלֵד לְחַבְרָתִי (ki ish arageti lefitsi veiéléd leḥabourati)

J'ai tué un homme pour ma blessure et un enfant pour ma meurtrissure. (Gn 4 : 23-24).

La tradition rapportée par Jérôme, à savoir que la progéniture de Lamech, avant le déluge, compte soixante dix-sept âmes, se trouve également dans les sources juives, notamment dans les Targoumim<sup>1307</sup>. L'explication de l'exégèse juive relative au chiffre sept ne s'attarde toutefois pas sur l'idée de perfection, contrairement à ce que fait Jérôme :

*Alii de septem uindictis Cain uaria suspicantur. Primum eius afferunt peccatum, quod non recte diuiserit. Secundum, quod inuiderit fratri suo. Tertium quod dolore egerit dicens : « Transeamus in campum ». Quartum, quod interfecerit. Quintum, quod procaciter negauerit, dicens : « Nescio numquid custos fratris mei sum ? » Sextum, quod seipsum damnauerit, dicens : « culpa maior mea est quam ut dimittat ». Septimum, quia nec damnatus egerit paenitentiam [...], nam tradunt, illum a clementissimo Deo ideo usque ad generationes septem fuisse dilatatum, ut saltem malis ipsis et longaeuitate maeroris compulsus, paenitentiam ageret, ut mereretur absolui.*

D'autres, au sujet des sept vengeances de Caïn soupçonneraient diverses causes. Selon eux, son premier péché est de n'avoir pas fait un juste partage. Le deuxième : avoir envié son frère. Le troisième : s'être conduit en traître en disant : « Allons à travers champs ». Le quatrième : avoir tué. Le cinquième : avoir nié effrontément en disant : « Je ne sais, suis-je le gardien de mon frère ? ». Le sixième : s'être condamné lui-même en disant : « Ma faute est trop grande pour que [Dieu] la pardonne ». Le septième : n'avoir pas eu, même après sa condamnation, de remords [...], car, comme ils le rapportent, Dieu, dans sa très grande clémence, lui a accordé de vivre jusqu'à sept générations, afin que, poussé, du moins, par les malheurs mêmes et par une longue vie de chagrin, il éprouve du remords et mérite le pardon<sup>1308</sup>. (Ep. XXXVI, 6)

Ces sept points se trouvent pour la plupart dans les Midrashim<sup>1309</sup>. Bien qu'ils n'apparaissent pas dans cet ordre, la suite numérique reproduite par Jérôme n'en porte pas moins la marque d'un commentaire rabbinique. Quant à ce que l'épistolier désigne comme un péché dans le passage que nous venons de citer, *quod non recte diuiserit*, cela ne se comprend que si l'on rapproche son explication d'un commentaire midrashique plus détaillé, où il apparaît que Caïn et Abel firent un partage qui octroyait au premier la propriété de la terre et laissait au second les biens meubles<sup>1310</sup>.

La dernière « question hébraïque sur la Genèse » résolue dans la *Correspondance* concerne Genèse 33 : 18 et se concentre sur l'origine du nom Salem<sup>1311</sup>. Cette fois, le passage est représenté dans les *Quaestiones* :

Gn 33 : 18. *Tradunt Hebraei, quod claudicantis femur Iacob ibi conualuerit et sanatum sit.*

Gn 33 : 18. Comme le rapportent les Hébreux, Jacob raffermi sa jambe boiteuse et fut guéri à cet endroit<sup>1312</sup>.

1306Guemara Sanhédrin 38b.

1307Cf. Targoum de Jérusalem sur Genèse et Targoum Onkelos, *ad locum*.

1308Trad. pers.

1309En particulier Midrashim Rabba, Yalkout et Tanhouma.

1310Midrash Rabba, Genèse 22.

1311Ep. LXXIII, 7-8.

1312Trad. pers.

L'interprétation aggadique se trouve dans le Midrash Genèse Rabba 79. Dans les *Ep.* LXXII et LXXIII, Jérôme écrit que *Salem* désigne une ville, et en indique l'emplacement :

*Oppidum iuxta Scythopolim, quod usque hodie appellatur Salem, et ostenditur ibi palatium Melchisedec, ex magnitudine ruinarum, ueteris operis ostendens magnificentiam, de quo in posteriore quoque parte Geneseos scriptum est : et transiuit Iacob in Salem.*

La ville près de Scythopolis, qu'aujourd'hui encore on appelle Salem, et où l'on montre le palais de Melchisédech, en faisant voir, d'après l'importance des ruines, la splendeur de l'ancien bâtiment ; à propos de ce lieu il est aussi écrit dans un passage ultérieur de la Genèse : « Et Jacob passa par Salem »<sup>1313</sup>. (*Ep.* LXXIII, 7)

L'épistolier conteste ici le point de vue de tous ceux qui, comme Flavius Josèphe, identifient Salem et Jérusalem. Il est intéressant à ce propos de souligner que, dans cette même lettre, Jérôme invoque explicitement la tradition hébraïque à laquelle il puise :

*Haec ab eruditissimis gentis illius didicimus. [...] Cum in tantum nitantur Hebraei, Melchisedec regem Salem filium Noe, Sem, ostendere [...]*<sup>1314</sup>.

Nous avons appris ceci des plus grands savants de ce peuple. [...] Tandis que les Hébreux s'efforcent de montrer que Melchisédech, roi de Salem, ne faisait qu'un avec le fils de Noé, Sem [...]<sup>1315</sup>. (*Ep.* LXXIII, 9)

Les traditions midrashiques sont donc connues et citées par Jérôme. L'expression, quasi formulaire, qui les introduit, *Hebraei tradunt*, implique néanmoins une prise de distance, tantôt légère, tantôt plus appuyée. La responsabilité des commentaires est plus particulièrement rejetée sur la communauté juive lorsqu'il est question, comme dans le dernier exemple, d'interprétations touchant la typologie. L'enjeu de l'identification de Melchisédech est ainsi des plus importants, dans la mesure où, à la suite des interprétations pauliniennes, les exégètes chrétiens reconnaissent dans ce personnage une préfiguration du Christ. Par suite, on le comprend, les traditions juives n'ont le droit de cité dans les *responsiones* hiéronymiennes que dans la mesure où elles sont cantonnées à un rôle d'illustration ; elles ne sauraient en aucun cas accéder au statut d'argument.

En conclusion, quand on compare ce qui est exigé de l'interprète des textes sacrés, et le travail exégétique accompli par ailleurs, il devient évident qu'une même logique de démonstration régit en fait l'ensemble de l'œuvre hiéronymienne. Ainsi, la déclaration d'intentions des Préfaces aux traductions affirme la nécessité de l'enquête philologique, tandis que la *Correspondance* consacre l'autorité de l'enquêteur en élargissant son champ d'action à une pluralité d'échanges portant sur les questions bibliques. Dans tous les cas, Jérôme choisit de combattre sur le terrain de l'authenticité, qu'il se défende de verser de faux *testimonia* au dossier par ses traductions nouvelles<sup>1316</sup>, ou qu'il se contente d'opposer simplement la force de la vérité pour résoudre une difficulté d'interprétation, comme dans l'*Ep.* CXL, 6. Quant à la symétrie entre l'économie générale des *Quaestiones* et de la *Correspondance* en matière d'explications exégétiques, elle révèle par la mise en valeur du mot hébreu que, finalement, pour Jérôme, la *ueritas* vient avant tout du texte même et ne jaillit pas de la lecture qu'en

1313Trad. pers.

1314Cf. Nedarim 32.

1315Trad. pers.

1316L'évocation rhétorique que notre auteur fait, dans les Préfaces, de ses détracteurs n'est pas sans rappeler les fameux prologues théâtraux d'un Térence, à ceci près toutefois qu'ici l'enjeu est inversé car, tandis que le poète dramatique est accusé de plagiat, Jérôme l'est de falsification.



donnent les exégèses par trop allégoriques ou les différents systèmes scientifiques. Aussi faut-il posséder certaines connaissances indispensables, et, notamment philologiques - ou, à défaut, s'en remettre à l'autorité des *eruditi* - pour pouvoir prétendre accéder à cette vérité. Par ailleurs, un décalage semble s'instaurer entre la traduction de la Vulgate, somme toute fort peu compromettante, et l'acribie avec laquelle les travaux qui accompagnent sa tâche d'interprète, comme les *Quaestiones* et la *Correspondance*, mettent au jour et approfondissent les problèmes soulevés par le texte, fussent-ils de nature à ouvrir des débats dogmatiques ardues.

L'exemple d'אֱלֹהִים (Élohim) rend compte de manière particulièrement claire de la tension qui existe entre l'exégèse - gréco-latine et même, en certaines occasions, juive - et l'établissement philologique du texte saint. Ces deux pôles ne sont cependant pas totalement opposés puisque Jérôme manifeste dans ses lettres un intérêt pour les questions trinitaires, et, en particulier christologiques, questions qu'ont traitées avant lui des exégètes férus d'allégorie comme Origène. Sur leurs traces, l'auteur de la *Correspondance* se réserve le droit de mettre en valeur la relation d'intimité qui relie les trois hypostases dans le caractère volontaire et conscient de leur participation à l'œuvre créatrice. Son souci de préserver l'originalité du christianisme face à la religion traditionnelle est très vraisemblablement à l'origine de la prudence manifestée par Jérôme dans certaines de ses traductions - monothéisme vs polythéisme - ; c'est ce même souci qui explique également l'audace de certaines autres, comme lorsque le *uir trilinguis* introduit le terme *creavit* supposé rendre l'hébreu בָּרָא (*bara*), s'illustrant ainsi de manière durable dans un débat ébauché aux I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècles et qui préoccupe surtout le IV<sup>e</sup> siècle, celui de la *creatio ex nihilo*. Il est au demeurant remarquable que, de toutes les questions soulevées par les premiers versets de la Genèse, Jérôme ne retienne, en définitive, ni celle de l'interprétation des six jours, ni celle de la création des anges et du monde spirituel, ni celle des événements précédant la création. Il ne construit pas davantage de réponse structurée contre les contradicteurs aristotéliens, épicuriens, gnostiques, manichéens ou ariens, car, comme le Christ lui fournit un angle d'approche qui englobe, à ses yeux, tous les autres et se suffit à lui-même, le Stridonien porte essentiellement son intérêt sur la Trinité et sa manifestation dans le processus créateur, au moment originel. Pourtant, en ce qui concerne le récit de création, l'exégèse chrétienne offrait bien d'autres pistes, eu égard aux débats opposant les chrétiens à la philosophie et aux penseurs hétérodoxes.

Ces luttes sont effectivement pour les Pères l'occasion d'approfondir l'originalité de leur religion. Dans cette perspective, la question de la Trinité est fondamentale, ce qui amène les auteurs chrétiens à préciser la dimension ontologique de la création, en distinguant l'être créateur et les êtres créés, comme le fait, par exemple, Augustin, et à expliquer que la création est l'œuvre commune des trois Personnes divines. Néanmoins, l'étude du texte hiéronymien révèle une certaine réticence à utiliser l'exégèse chrétienne antérieure quand celle-ci ne peut être étayée d'aucune « preuve » lexicale. Plus précisément, la particularité de Jérôme est de décrire en historien les caractéristiques du Dieu de la Création, en puisant dans la composante hébraïque de la pensée chrétienne et en réinterprétant cet héritage comme une préfiguration du mystère chrétien. Ainsi, dans son souci de fonder l'histoire sainte dans un acte créateur libre et inexplicable en produisant un témoignage incontestable, le *uir trilinguis* rapproche la tradition juive et le contenu idéologique de la nouvelle religion de l'Empire. Cette démarche lui permet de tirer parti des moindres potentialités du texte scripturaire et de les rapporter toutes à l'unique centre qu'est le Christ. La rareté du verbe inaugural *bara* trouvé dans l'hébreu légitime par exemple avant tout une traduction entièrement nouvelle, qui a l'avantage d'estomper l'aspect concret de l'intervention divine tel qu'il apparaît dans le texte grec.

L'introduction de *creavit* suggère désormais l'idée de faire apparaître, de rendre visible, bref, de faire exister ce qui n'avait aucune existence car le *uir trilinguis* veut mettre l'accent sur la différence fondamentale du Dieu trinitaire et de l'être du monde. En conséquence, la mise à distance de la science traditionnelle apparaît d'autant plus radicale qu'il semble s'opérer chez Jérôme une sorte de glissement de l'enjeu philosophique à l'enjeu philologique : en se tournant vers la conception hébraïque du commencement, et surtout vers son expression en langue originale, le moine de Bethléem ne fait pas que s'opposer comme beaucoup d'écrivains chrétiens à la vision scientifique héritée des Grecs.

Du fait de son statut de traducteur garant de la transmission de l'*Hebraica ueritas*, notre auteur occupe effectivement une place particulière dans la réflexion scientifique et exégétique de son époque ; sa pensée, enracinée dans le mode d'expression biblique, déplace graduellement le débat du champ de la science à celui de la connaissance scripturaire. Sous couleur d'élaborer une traduction décrite comme un décalque de l'original hébreu, Jérôme a en fait amené ses adversaires sur un terrain différent : ne peut-on conclure, finalement, que c'est sur le terrain de la culture, plus que sur celui de la science que l'auteur des *Quaestiones* lutte lorsqu'il prend part aux débats exégétiques de son temps ? Ce qui est donc caractéristique de sa démarche, en définitive, c'est la distance entre l'aspect informel des thèses défendues en matière de science et d'exégèse, et la précision, la rigueur et l'approfondissement du questionnement qui porte sur ces matières. Peut-être faut-il reconnaître dans cette réserve relative de notre auteur la conséquence d'une formation spécialisée dans l'étude des textes. Quoi qu'il en soit, Jérôme manifeste dans ses œuvres un goût qui ne se démentira jamais pour la clarté et la concision, à l'écart des longs développements abstraits, et, finalement, tout se passe comme si, à ses yeux, la théologie acquérait sa force maximale dans la plus grande simplicité d'expression. Or cet idéal de *simplicitas* est en parti assouvi, chez le moine de Bethléem, par l'imitation assumée du style des auteurs sacrés, et ce, en dépit d'une première impression négative. Ce hiatus est hautement emblématique du regard que porte, en général, le Stridonien sur la littérature et la culture juives : un regard contrasté, partagé entre le mépris et l'admiration.

## **2. Une représentation de l'hébreu par Jérôme épistolier : entre mépris et admiration**

### **2.1. La langue rêvée : l'hébreu, langue de Dieu ?**

### 2.1.1. *Initium oris*<sup>1317</sup> : l'hébreu langue des origines dans la *Correspondance de Jérôme* ?

*Initium oris et communis eloquii et hoc omne quod loquimur, Hebraeam linguam, qua uetus testamentum scriptum est, uniuersa antiquitas tradidit.*

L'origine de la voix, du langage commun, et de tout ce qui fait notre discours, c'est la langue hébraïque, dans laquelle est écrit l'AT, comme le rapporte l'Antiquité tout entière<sup>1318</sup> (*Ep. XVIII A.*, 6)

La phrase qui précède immédiatement l'extrait que nous avons mis en exergue postule l'importance du sens littéral des Écritures et met en garde contre les dérives interprétatives liées à la recherche du sens spirituel :

*De eo uero quod sequitur « principium oris eorum », quomodo possit ad Scripturas referri, uereor ne si dicere coeperimus non tam interpretari quam uim Scripturis adferre uideamur.*

Quant à ce qui suit, « origine de leur voix », la manière de le rapporter aux Écritures, je crains que, si nous commençons à en parler, nous paraissions moins interpréter que forcer les textes<sup>1319</sup>. (*Ep. XVIII A.*, 6)

La prétérition donnant à penser que Jérôme renonce à élucider la signification indirecte de la seconde traduction proposée<sup>1320</sup>, *principium oris eorum*, ne constitue en réalité qu'une assertion liminaire chargée d'introduire les traditions vis-à-vis desquelles l'auteur prend quelque distance, mais qu'il se garde bien de réfuter pour autant. Dès lors se fait jour une contradiction qui trouve sa résolution et, pour ainsi dire, son dépassement dans une interprétation « par défaut ». Comme souvent dans la *Correspondance*, le lecteur est placé devant le choix d'accepter l'exégèse hébraïque ou d'être confronté à un vide exégétique<sup>1321</sup>. À la défiance, voire à la haine, professée vis-à-vis des juifs, perçus par Jérôme comme les assassins du Christ<sup>1322</sup>, se superpose une conviction profonde de trouver parmi les Hébreux la source autorisée de la révélation divine dans des textes renfermant ce que notre auteur nomme l'*Hebraica ueritas*. Cette conviction, il s'en explique auprès d'Augustin d'Hippone, fervent partisan de la sacro-sainte version des LXX. À ce titre, l'évêque peine à saisir le transfert d'autorité du texte grec à l'original hébreu, opéré par son correspondant lors de ses travaux de révision des diverses traductions scripturaires en usage :

*Ego enim non tam uetera abolere conatus sum, quae linguae meae hominibus emendata de Graeco in Latinum transtuli, quam ea testimonia quae a Iudaeis praetermissa sunt uel corrupta, proferre in medium ; ut scirent nostri quid Hebraea ueritas contineret.*

Car moi, ce que j'ai tenté, ce n'est pas tant d'abolir l'ancien, que j'ai corrigé et traduit du grec en latin pour les

1317Cf. *Ep. XVIII A.*, 6.

1318Trad. pers.

1319Trad. pers.

1320Jérôme propose en effet deux interprétations du nom שֶׁרָפִים (*Serafim*) : *Serafim, sicut in interpretatione nominum Hebraeorum inuenimus, aut « incendium » aut « principium oris eorum » interpretantur* ; « *Serafim*, comme nous l'avons trouvé dans l'interprétation des noms hébreux, se traduit soit par “incendie” soit par “origine de leur voix” » (*Ep. XVIII A.*, 6. Trad. pers.). En réalité, שֶׁרָפִים (*Serafim*) désigne des créatures, des anges supérieurs, ou une pure intelligence d'essence abstraite, singulière. Ces êtres célestes, qu'on représente pourvus de six ailes, entourent le trône de Dieu. On peut rapprocher ce substantif de שָׂרַף (*saraf*), « brûler ». La seconde traduction proposée par Jérôme provient peut-être d'une confusion avec le substantif שָׂפָה (*safah*), « lèvres », mais aussi « langue / idiome ».

1321Cf. *Ep. XLIX*, 19.

1322Cf., par exemple, *Ep. LXXXIV*, 3.

personnes de même langue que moi : j'ai plutôt tenté de produire en public les témoignages tus ou corrompus par les juifs, afin que les nôtres connaissent le contenu de la vérité hébraïque<sup>1323</sup>. (*Ep.* CXII, 20)

Selon Jérôme, les mots hébreux mêmes, de par leur authenticité, sont porteurs de vérités sacrées, car c'est du côté de la préséance dans le temps et non de la consécration par une longue tradition que vont sa préférence et son respect. Les potentialités interprétatives que recèlent les termes riches en significations de la langue hébraïque semblent à notre auteur relever du domaine des *sacramenta*, comme le montre la réflexion exégétique développée autour des virtualités contenues dans le nom d'Abisag :

*Verbum « superfluum » ambiguum est, et in praesenti loco uirtutem sonat, quod amplior sit in senibus et redundans ac larga sapientia, in alio autem loco « superfluus » quasi « non necessarius » ponitur. Sag autem, id est « rugitus », proprie nuncupatur cum maris fluctus resonant et, ut ita dicam, de pelago ueniens fremitus auditur.*

Le mot « superflu » est équivoque ; ici, il signifie « valeur », parce que chez les vieillards la sagesse est plus étendue, débordante et vaste. En revanche, à un autre endroit, « superflu » est employé à la place de « non nécessaire ». Quant à *sag*, « rugissement », c'est la désignation propre pour l'écho des flots marins, et, dirais-je, pour le son du grondement émanant de la haute mer. On voit, en conséquence, que le tonnerre divin, formidable et sans commune mesure avec la voix humaine, habite les vieillards<sup>1324</sup>. (*Ep.* LII, 2)

Les termes en langue originale sont donc témoins et dépositaires des mystères de cette parole divine, du Verbe primordial. C'est dans cette mesure que l'on peut s'expliquer la présence dans l'*Ep.* XVIII A d'une exégèse hébraïque donnée comme forcée mais dont la teneur rejoint les préoccupations du *uir trilinguis* :

*Initium oris et communis eloquii et hoc omne quod loquimur, Hebraeam linguam, qua uetus testamentum scriptum est, uniuersa antiquitas tradidit. Postquam uero in fabricatione turris per offensam Dei linguarum diuersitas adtributa est, tunc sermonis uarietas in omnes dispersa est nationes. Igitur et incendium et initium oris in duobus animaduertitur testamentis, quae circa Deum stare non mirum est, cum per ea Dominus ipse discatur.*

L'origine de la voix, du langage commun et de tout ce qui fait notre discours, c'est la langue hébraïque, dans laquelle est écrit l'AT, comme le transmet l'Antiquité tout entière. Après que, en raison de l'injure faite à Dieu *via* la construction de la tour, leurs langues divergèrent, les différents idiomes se répandirent dans toutes les nations<sup>1325</sup>. Les sens « incendie » et « origine de la voix » s'appliquent donc à l'AT et au NT ; et il n'est pas étonnant que ceux-ci se tiennent autour du trône de Dieu, puisque c'est dans ces livres sacrés que Dieu lui-même se révèle<sup>1326</sup>. (*Ep.* XVIII A., 6)

---

1323 Trad. pers.

1324 Trad. pers.

1325 Représentant du judaïsme hellénisé du I<sup>er</sup> siècle ap. J.-C., Flavius Josèphe, dans la *Ἰουδαϊκὰ Ἀρχαιολογία*, I, 4, retrace à sa manière les différents épisodes de la Genèse et interprète l'épisode de Babel comme une tentative orgueilleuse des hommes qui veulent se passer de Dieu, ce qui fait que celui-ci introduit la division, la *στόσις* selon le terme de Flavius Josèphe, par la confusion des langues. Selon la compréhension chrétienne, en revanche, comme à une religion où l'Alliance se fait entre un peuple et Dieu doit se substituer une ouverture du salut à toutes les nations, l'épisode de Babel vaut essentiellement par le retournement qui s'opère lors de la Pentecôte, où les paroles des Apôtres sont comprises dans toutes les langues, et où à nouveau sont cités tous les peuples connus. L'énumération même fait pendant au chapitre précédant la Tour de Babel : Parthes, Mèdes, Élamites, habitants de la Mésopotamie, de Judée, de Cappadoce, etc. (Ac 2 : 9-11). Il est à noter que ce ne sont pas de telles interprétations, pourtant largement prisées de ses contemporains, qui retiennent l'attention de Jérôme, dont le point de vue, résolument philologique, est conditionné par une élucidation précise du sens historique des Écritures.

1326 Trad. pers.

Dans ces lignes marquées par leur tonalité didactique, l'hébreu est donné à penser comme la langue des origines. Tout comme dans le Targoum palestinien, le Targoum Neofiti (ca. III<sup>e</sup> siècle après J.-C.)<sup>1327</sup> qui affirme que la langue adamique n'était autre que la langue du sanctuaire<sup>1328</sup>, Jérôme rapporte que, dans les temps immémoriaux, tous les habitants de la terre avaient une seule langue et un seul parler, l'hébreu, avant que la colère divine ne répande la « confusion<sup>1329</sup> » parmi les idiomes. L'exégèse rabbinique en veut pour preuve que c'est au moyen de l'hébreu que le monde fut créé, à l'origine. Selon la tradition juive<sup>1330</sup>, en effet, c'est bien par la langue hébraïque que Dieu créa l'univers, ce qui signifie, en d'autres termes, que cette langue est celle de Dieu. Pour l'interprète chrétien qu'est Jérôme, la Parole, assimilée au Fils suivant Jean 1 : 1, participe pleinement à l'acte créateur<sup>1331</sup>, elle impulse l'histoire sacrée d'une humanité amenée à l'existence par elle et scellée d'un cachet divin. De fait, l'épistolier adopte, à l'occasion de l'exégèse de l'*Ep.* XVIII A, l'attitude de l'enquêteur retraçant à partir de documents et de témoignages les détails d'une histoire sainte, posture qu'il reprend à son compte à plusieurs reprises dans ses œuvres<sup>1332</sup>. En bon continuateur de la science hérodotéenne, Jérôme apporte ici un élément de réponse à la question de la langue première de l'humanité. Hérodote relate en effet une expérience menée sur de jeunes enfants pour découvrir l'idiome originel, jailli spontanément de la bouche de ces sujets soustraits à toute influence<sup>1333</sup>.

---

1327 On peut rattacher les Targoumim aux Midrashim, ou paraphrases des livres hébreux de l'AT. Ces paraphrases, vraies gloses explicatives, sont d'abord orales. Cinquante ans environ avant la destruction du Temple, on les fixe par écrit, mais la rédaction définitive exige beaucoup de temps et ne doit guère être arrêtée que vers le III<sup>e</sup> ou le IV<sup>e</sup> siècle du christianisme. La rédaction du Talmud remonte à la même époque (S. KESSLER-MESGUICH 2006 : 9).

1328 L'expression *לְשׁוֹן קֹדֶשׁ* (*leshon aqqodesh*), « la langue sainte », qui est la manière la plus fréquente de nommer l'hébreu dans la littérature rabbinique, représente peut-être dans l'usage des juifs du premier siècle une forme particulière de l'hébreu, la langue du Temple. *מִיֻּדָּשׁ* (*miqdash*), « sanctuaire », comporte la même racine que *קֹדֶשׁ* (*qodesh*), « sainteté » (S. KESSLER-MESGUICH, 2009 : 74).

1329 *Et uocatus est locus ille Babel, id est « confusio »*, Et l'on appela ce lieu Babel, c'est-à-dire « confusion » (*Ep.* XXI, 8). Le narrateur biblique procède en réalité à un jeu de mots sarcastique qui identifie la racine *Bab-El*, « porte de Dieu », avec le terme *balal* qui signifie « brouiller », et qui est en fait une onomatopée reproduisant un bruit confus de paroles.

1330 *Midrash Rabba* 1-18, 31.

1331 *Ep.* CXL, 6.

1332 Cf. *Praefatio in Pentateuchum : Quid ? [...] Illi interpretati sunt ante aduentum Christi et quod nesciebant dubiis protulere sentiis, nos post passionem et resurrectionem eius non tam prophetiam quam historiam scribimus ; aliter enim audita, aliter uisa narrantur : quod melius intellegimus, melius et proferimus*, « Les LXX ont écrit leur traduction avant la venue du Christ et ce qu'ils ne connaissaient pas ils l'ont exposé de manière ambiguë. Nous qui venons après sa Passion et sa Résurrection, nous écrivons moins une prophétie que de l'histoire. On raconte différemment ce que l'on a entendu et ce que l'on a vu. Mieux on comprend, mieux aussi on expose. » (Trad. pers.)

1333 *Ἱστορίαι*, II, 2. On ne trouve pas chez les Grecs un mythe comparable à celui de la Tour de Babel, dans Gn, 11 : 1-9. Alors qu'ils se sont montrés très curieux envers les coutumes des autres peuples, pour ce qui regarde les langues étrangères, les Grecs ont limité leurs enquêtes à l'origine du langage et n'ont guère éprouvé de curiosité que pour les mots exotiques, non pour le système des parlers étrangers. L'intérêt d'Hérodote pour ceux-ci et pour l'origine du langage reflète en fait un débat qui traverse tout le V<sup>e</sup> siècle : la question de l'origine des noms établis par convention ou par nature, qui sera traitée de façon approfondie dans le *Κρατύλος* de Platon. Comme Hésiode et Gorgias, le père de l'histoire estime que l'étymologie du mot met en lumière la nature profonde de ce qu'il désigne, surtout en ce qui concerne les dieux. Loin, toutefois, de regarder les Barbares avec indifférence, Hérodote est un esprit curieux qui s'efforce de mieux les connaître. Il est à noter, enfin, qu'à l'occasion de l'exégèse de passages scripturaires relative à la question des langues, comme l'épisode de Babel ou celui de la Pentecôte, les auteurs chrétiens reprendront cette querelle opposant les représentants de l'origine naturelle - φύσει, « par nature » - ou conventionnelle - θέσει, « par convention » - du langage (Cf. B. ROCHETTE ; M.-

Or, quoique la première occurrence littéraire d'une expérience menée sur des enfants sauvages pour établir quelle est la première langue figure chez cet auteur grec, sur ces questions, existe également une tradition juive, dont Jérôme a pu avoir connaissance, par l'intermédiaire de ses maîtres hébreux. La plupart des kabbalistes pensent ainsi que ces enfants parlaient hébreu. Plus généralement, à la lecture de la Bible, où l'on apprend que Dieu recourt à la langue hébraïque pour créer le monde et pour se révéler à lui, nombre de juifs de l'Antiquité concluent que les premiers dialogues de l'histoire humaine se tinrent en hébreu<sup>1334</sup>. Cette opinion a d'ailleurs été explicitée dans une discussion midrashique<sup>1335</sup>. Pour la plupart des sources rabbiniques, par suite, l'hébreu est la langue enseignée par Dieu à Adam. En Genèse 2 : 19, par exemple, où Élohim mène vers l'homme les animaux des champs et les oiseaux du ciel créés à partir de la poussière du sol, il incombe à Adam la tâche de nommer les différentes espèces, afin que celles-ci conservent désormais le nom qui leur sera ainsi attribué. Le Targoum Neofiti traduit de la sorte la dernière partie du verset :

Toute appellation qu'Adam leur donnait [aux êtres vivants] dans la langue du sanctuaire, ce fut là leur nom.

Le Targoum ajoute donc au récit de la Genèse l'idée que cette première nomination se fait en hébreu. Aussi, la Torah souligne que le nom donné par l'homme aux animaux est un nom valable et définitif. Ceci prouve, comme le concluent Nahmanide, Juda Halévy<sup>1336</sup> et d'autres, que la langue hébraïque parlée par Adam répond à la nature profonde des êtres et des choses. Elle est inspirée ou sanctionnée par Dieu. Maïmonide, cependant, mettra l'accent sur le caractère purement conventionnel de la langue<sup>1337</sup>. S. R. Hirsch considérera également que la langue est seulement l'expression du point de vue subjectif de l'homme<sup>1338</sup>.

De même, en Genèse 2 : 23, Adam s'écrie :

לֹא אֶת יְקָרָא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לְקָחָהּ זָוָא

Celle-ci, on l'appellera femme אִשָּׁה (*ishsha*) parce que d'un homme אִישׁ (*ish*) celle-ci a été prise.

Le Midrash Rabba 18, 4 livre ce commentaire du chapitre qui relate la création de la femme :

De là, on sait que la Torah a été donnée en langue sainte. Rabbi Pinhas et Rabbi Helkiah au nom de Rabbi Simon ont dit : « De la même manière que la Torah a été donnée dans la langue sainte<sup>1339</sup> [c'est-à-dire l'hébreu], de la même manière le monde a été créé avec la langue sainte. A-t-on déjà entendu *gynie, gynia* [en grec], *anthropi, anthropa* [en grec], *gavra, gavreta* [en araméen] ? Mais seulement [en hébreu] : *ish, isha*. Pourquoi ? Parce que l'hébreu utilise la même racine pour désigner l'homme et la femme.

H. MARGANNE [éd.], 2013 : 172).

1334 On s'interroge également sur la première parole prononcée et sur le premier locuteur : s'agit-il de Dieu dont le Verbe tout puissant crée les choses (Gn 1 : 3), encore que dans ce cas nous n'ayons pas affaire à une parole « adressée » ? S'agit-il d'Ève dialoguant avec le serpent (Gn 3 : 1-5) ou bien d'Adam auquel Dieu donne le pouvoir de nommer les animaux (Gn 2 : 20) ?

1335 M. IDEL, 1996 : p. 416 ; voir les passages de la littérature rabbinique ayant trait à ce sujet et qui ont été rassemblés par L. GINZBERG, 1968 : 205-226.

1336 *Khousari* IV, 25.

1337 *Guide* II, 30.

1338 E. MUNK, 2007 : 37-38.

1339 לְשׁוֹן הַקֹּדֶשׁ (*leshon haqqodesh*).

En grec et en araméen, comme dans la plupart des langues, il existe des termes formés sur des racines bien distinctes pour renvoyer à l'homme et à la femme. Le Midrash donne ainsi l'exemple du grec et oppose ἄνθρωπος à γυνή ; ou l'exemple de l'araméen qui utilise *gavra* à côté d'*itata*. À l'inverse, l'hébreu part de la même racine, conformément au verset précisant que la femme, *יִשְׁשָׁה* (*ishsha*), tire son nom de l'homme, *יִשׁ* (*ish*), parce qu'elle a été formée à partir de lui. Le Midrash, Bereshit Rabba 18, 4, voit dans cette correspondance la preuve qu'Adam s'exprimait en hébreu, et qu'il s'agit bien de la langue par laquelle le monde a été créé, puisque cette étymologie commune des mots « homme » et « femme » n'existe dans aucune autre langue, araméen ou grec<sup>1340</sup>. De même, à propos de Genèse 2 : 23, Rashi affirme que le monde a été créé avec la langue sainte étant donné que c'est en hébreu seulement que les mots « homme » et « femme » ont la même racine<sup>1341</sup>.

Dans ses *Quaestiones*, Jérôme reprend à son compte ce développement linguistique issu de la tradition rabbinique sans pour autant en tirer de conclusions quant à la nature de la langue originelle. Son point de vue est avant tout celui du traducteur et du philologue. La question exégétique relative à la priorité de l'hébreu l'intéresse moins que la compréhension profonde d'une langue dépositaire de vérités révélées :

*« Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea : haec uocabitur mulier, quoniam ex uiro sumpta est. » Non uidetur in Graeco et in Latino, sonare, cur mulier appelletur, quia ex uiro sumpta sit : sed etymologia in Hebraeo sermone seruat. Vir quippe uocatur is, et mulier issa. Recte igitur ab is, appellata est mulier issa. Vnde et Symmachus pulchre etymologiam etiam in Graeco uoluit custodire dicens : Haec uocabitur ἄνδρις ὅτι ἄπὸ ἄνδρός ἐλήφθη. Quod nos Latine possumus dicere : « Haec uocabitur uirago, quia ex uiro sumpta est. » Porro Theodotio aliam etymologiam suspicatus est, dicens : « Haec uocabitur assumptio : quia ex uiro sumpta est. » Potest quippe issa secundum uarietatem accentus et « assumptio » intelligi.*

« Voici cette fois l'os de mes os et la chair de ma chair : elle sera appelée « femme » puisqu'elle a été tirée de l'homme » (Gn 2 : 23). En grec et en latin, on ne distingue pas, à l'oreille, pourquoi elle est appelée « femme » parce qu'elle a été tirée de l'homme ; mais l'étymologie est gardée dans l'idiome hébraïque. De fait, l'homme est appelé *ish* (יִשׁ), et la femme *ishsha* (יִשְׁשָׁה). C'est donc bien à partir d'*ish* que la femme a été appelée *isha*. En conséquence, Symmaque a voulu, de façon louable, conserver aussi l'étymologie en grec lorsqu'il dit : elle sera appelée ἄνδρις ὅτι ἄπὸ ἄνδρός ἐλήφθη, ce que nous, nous pouvons énoncer en latin : « Elle sera appelée hommasse<sup>1342</sup>, parce qu'elle a été tirée de l'homme. » Au reste, Théodotion a flairé une autre étymologie lorsqu'il dit : « Elle sera appelée “retrait” parce qu'elle a été tirée de l'homme. » De fait, *ishsha* (יִשְׁשָׁה) peut, après un changement d'accentuation, être compris aussi comme « retrait »<sup>1343</sup>.

Par conséquent, malgré des préoccupations communes, les auteurs juifs s'intéressent davantage à la supériorité de l'hébreu, alors que Jérôme est plus préoccupé par le concept de langue sacrée, au sens où la révélation de Dieu l'imprègne jusque dans ses caractères.

1340Que l'hébreu soit bien la langue d'avant Babel, certains grammairiens en voient une preuve supplémentaire dans le fait que les noms des personnages bibliques antérieurs à Babel, tels Adam, Ève, Caïn, Noé, sont motivés en hébreu, et que leur étymologie hébraïque est apportée par le texte biblique lui-même.

1341E. MUNK (dir.), 1979<sup>4</sup> : 17.

1342Nous conservons la traduction proposée par J. Calvin.

1343Trad. pers.

### 2.1.2. Le pouvoir spirituel des lettres hébraïques

Pendant les sept premiers siècles de l'ère chrétienne, les docteurs juifs continuent d'interpréter la Bible suivant les lois du Midrash. Ces lois reposent sur deux principes. Premièrement, rien n'est fortuit ni indifférent dans la Parole de Dieu : pléonasmes, ellipses, anomalies grammaticales, transpositions de mots ou de faits sont calculés en vue de l'édification des croyants. Secondement, la Bible est une et multiple dans ses significations. Les principaux monuments de cette littérature midrashique sont la *Mehkilta*, commentaire sur l'Exode ; le *Sifra*, commentaire sur le code sacerdotal du Lévitique ; le *Sifré*, commentaire sur les Nombres et sur le Deutéronome ; le *Midrasch Rabba*, œuvre de différentes mains, et vaste compilation exégétique sur le Pentateuque et les *Meghilloth*.

Pour Origène, la signification cachée de la Bible commence avec les correspondances qu'on peut déceler entre les caractères hébraïques et l'ensemble du texte scripturaire, comme les vingt-deux lettres correspondant aux vingt-deux livres saints. Dans cette veine, le mystique alexandrin s'intéresse aux vertus spirituelles du *tav*, dernière lettre de l'alphabet hébreu et fait état de l'opinion d'un juif converti au christianisme : selon cet informateur, le *tav* est le symbole de la croix<sup>1344</sup>. Jérôme consacre lui aussi quelques lignes au *tav* en s'appuyant sur un passage d'Ézéchiel :

[*Frons*] *quam in Ezechiel Dominus iubet tau litterae impressione signari.*

[Le front], que dans Ézéchiel le Seigneur ordonne de marquer en y apposant la lettre *tav*<sup>1345</sup>. (*Ep. XVIII A.*, 1)

Le Stridonien suit une fois de plus les traces de l'exégèse origénienne : le *tav* cristallise l'intérêt de l'épistolier dans la mesure où ce caractère peut être rapproché par sa graphie cruciforme du symbole christique de la croix<sup>1346</sup>. En outre, *tav* est à la fois le nom hébreu de la dernière lettre de l'alphabet et celui du « signe », de la « marque ». Or, dans Ézéchiel 9, ce *tav* devait être imprimé sur le front des hommes d'Israël attristés par l'idolâtrie de leurs coreligionnaires et opposés à celle-ci. Les fidèles qui portaient ce signe distinctif devaient être épargnés par la destruction qui s'apprêtait à châtier les pécheurs. On comprend dès lors que Jérôme ait pu trouver là matière à conforter sa vision ésotérique du retour aux sources bibliques. La correspondance était simple à établir entre le « signe » salvateur et le nom hébreu d'une lettre dont la forme cruciale n'était pas sans évoquer l'image de l'instrument par lequel le salut est offert à toutes les nations, dans la religion chrétienne. Et l'enthousiasme manifesté par l'exégète semble d'autant plus vif que le savoir qui le suscite est moins accessible. Sans remettre en question l'hostilité déclarée de Jérôme à l'égard de la Synagogue, force est de constater que l'auteur des *Quaestiones* ne dédaigne pas le prestige que lui procure la difficile étude de la langue hébraïque. Il y a donc, dans la pensée hiéronymienne, une dignité de l'hébreu indépendante de toute considération religieuse et tout se passe comme si le sentiment d'élitisme culturel était le plus important.

1344G. G. STROUMSA, dans G. DORIVAL ; A. LE BOULLUEC (éd.), 1995 : 64.

1345Trad. pers.

1346*Commentarius in Ezechielem*, IX, 4. Selon Jérôme qui devait avoir sous les yeux le texte hébreu d'Ézéchiel 9 : 4, la dernière lettre de l'alphabet hébreu avait, dans ses représentations les plus anciennes, une forme de croix. Plus précisément, vers 2000 av. J.-C., elle ressemblait à une croix de Saint-Georges, en forme de +. Autour de 1000 av. J.-C., quelques centaines d'années avant la rédaction d'Ézéchiel, elle avait encore une forme de croix, mais plus oblique et plus proche de la croix de Saint-André, en forme de X.



Le geste par lequel Dieu appose une marque distinctive à ses élus est interprété par Jérôme dans l'*In Ezechielem* IX, 4 comme le signe d'une régénérescence salvatrice de l'individu au bénéfice de cette distinction, ce qui implique, à un second niveau d'analyse, que le point fort de son argumentaire s'articule en fait sur la pensée que Dieu imprime les lettres hébraïques aussi bien dans la nature interne, celle de l'être humain, que dans la nature externe. En fait, nous avons affaire ici à une conception qui suppose une immanence linguistique laissant son empreinte sur les êtres, qu'ils soient humains ou non. Cette conception, issue de l'Épître paulinienne aux Romains 1 : 20, repose sur le principe d'une double révélation de Dieu, dans le Verbe, mais aussi dans les « perfections » de la nature, deux modes d'expression de la présence divine dans le monde. De même, dans la pensée rabbinique, la constitution du monde, tout comme celle du nourrisson, sont informées par le même pouvoir divin ; la correspondance entre la structure de la Torah et la structure du monde, celle-ci reflétant celle-là, est un vieux leitmotiv midrashique, les kabbalistes, pour leur part, insistant tout spécialement sur les lettres de la Torah, qui permettent d'établir une correspondance avec le langage parlé<sup>1347</sup>.

Ainsi, et bien qu'il se défende de toute tentation littéraliste<sup>1348</sup>, Jérôme accorde une importance à la lettre même du texte sacré, dans la pensée qu'il n'y a aucun mot, ni même aucun caractère qui ne recèle sa part de sens et de mystère<sup>1349</sup>.

*In promptu est Leuiticus liber, in quo singula sacrificia, immo singulae paene syllabae, et uestes Aaron et totus ordo Leuiticus spirant caelestia sacrameta.*

*Numeri uero nonne totius arithmeticae et prophetiae Balaam et quadraginta duarum per heremum mansionum mysteria continent?*

Le Lévitique est à la portée de tous ; dans ce livre, ce sont chacun des sacrifices, non, chacune des syllabes, ou presque, et les vêtements d'Aaron, et tout l'ordre des Lévites qui respirent les mystères célestes.

Quant aux Nombres, ne recèlent-ils pas les secrets de toute l'arithmétique, de la prophétie de Balaam et des quarante-deux stations à travers le désert<sup>1350</sup> ? (*Ep.* LIII, 7)

De là à considérer que l'hébreu et le grec bibliques ont des qualités qu'on ne retrouverait pas au même titre dans les langues réceptrices, il n'y a qu'un pas. Le statut singulier qu'il accorde aux originaux scripturaires conduit même le traducteur à modifier ses méthodes d'interprétation pour tenir compte de certains paramètres qui deviennent significatifs dans ce contexte, tel que l'ordre des mots :

*Ego enim non solum fateor, sed libera uoce profiteor me in interpretatione Graecorum absque Scripturis sanctis, ubi et uerborum ordo mysterium est, non uerbum e uerbo sed sensum exprimere de sensu.*

Pour ma part, effectivement, non seulement je confesse, mais je professe aussi bien haut que, dans mes traductions grecques - *sauf dans les saintes Écritures, où même l'ordre des mots procède du mystère*<sup>1351</sup> - ce n'est pas un mot pour un mot, mais une idée pour une idée que je rends<sup>1352</sup>. (*Ep.* LVII, 5)

1347M. IDEL, 1996 : 416 ; cf. les passages de la littérature rabbinique ayant trait à ce sujet qui ont été rassemblés par L. GINZBERG 1968 : 434.

1348Cf., par exemple, *Ep.* CXXI, II.

1349Cf. *Ep.* XXX, 5.

1350Trad. pers.

1351C'est nous qui soulignons.

1352Trad. pers.

Jérôme manifeste dans ces deux extraits un certain goût pour des préoccupations inspirées peut-être par les sources kabbalistiques, dans lesquelles les mots étaient conçus comme des moyens d'attirer l'influx divin ou bien comme des clefs pour l'interprétation du message sacré recelé par la Bible<sup>1353</sup>. La conception de traduction scripturaire qui sous-tend ces deux extraits rejoint partiellement la conception générale de traduction admise par les contemporains de Jérôme, et dont l'*Ep.* LVII, donne une idée en creux : la plupart des interprètes sacrifient l'élégance et la fluidité de leur version à un littéralisme strict, senti comme plus fidèle au texte-source. À ce principe de départ s'ajoute chez notre auteur, comme l'attestent les deux extraits de sa *Correspondance*, une prise de position découlant en partie de la conviction que le moindre détail linguistique du texte biblique original, divinement inspiré, possède une importance singulière. Justifications philologique et théologique de la *Graeca / Hebraica ueritas* s'entremêlent ici étroitement car c'est bien sur cette notion de *ueritas* que repose implicitement la distinction opérée par Jérôme, comme l'analyse J. A. Loader :

Die Sonderstellung der Bibel erscheint in einer pauschalen Aussage, die zur Übersetzung passen würde, dass die Wahrheit der göttlichen Mysterien bis in die feinsten Details von Syntax und Wortfolge des hebräischen Textes ausgedrückt wird, also zu einer wirklich konsequenten Auffassung der *Hebraica ueritas*<sup>1354</sup>.

En conséquence, le traducteur se doit d'en restituer tout le potentiel interprétatif en prêtant une attention toute particulière aux significations cachées des mots employés par les auteurs sacrés. C'est parce qu'il a la conviction que les langues bibliques sont à part ou sacrées, que Jérôme se propose de reproduire formellement des tournures, qu'il considère comme théologiquement intouchables.

Car c'est bien de *mysteria* qu'il s'agit. Dans une lettre adressée à Paula, Jérôme détaille ainsi l'*interpretatio elementorum*, la traduction des caractères hébraïques, avant d'approfondir l'*intelligentiae ordo*, le sens spirituel de ceux-ci<sup>1355</sup>. La conclusion de la missive ne laisse planer aucun doute quant à l'enthousiasme de l'auteur face à ce qu'il considère comme des mystères sacrés :

*Oro te, quid hoc sacratius sacramento ? Quid hac uoluptate iucundius ? Qui cibi, quae mella sunt dulciora Dei scire prudentiam, in adyta eius intrare, sensum creatoris inspicere, et sermones Domini tui qui ab huius mundi sapientibus deridentur plenos doceri sapientia spiritali ?*

Je te le demande, quoi de plus sacré que ce mystère ? Quoi de plus plaisant que cette volupté ? Quels mets, quel nectar sont plus doux que de connaître la Providence de Dieu, de pénétrer dans ses sanctuaires, de plonger les regards dans la pensée du Créateur et d'étudier les paroles de ton Seigneur, que raillent les sages de ce monde, mais qui sont remplies de sagesse spirituelle<sup>1356</sup> ? (*Ep.* XXX, 13).

Se sentant introduit dans les *adyta* divins, selon ses propres termes, Jérôme n'est pas loin de

1353M. IDEL, 1996 : 441. Les kabbalistes utilisent différentes techniques de lecture et d'interprétation, le notarikon (chaque lettre est l'abréviation d'une phrase entière), la gematria (l'association de chaque lettre à un nombre), et la témourah (la permutation des mots). Le notarikon consiste à obtenir une interprétation de la Torah par combinaison des lettres. Jérôme s'intéresse au demeurant, comme les kabbalistes, à la numérologie (*Ep.* XXXVI, 7).

1354« La place particulière occupée par la Bible paraît dans une affirmation globale qui conviendrait bien à la traduction, à savoir que la vérité des mystères divins est exprimée jusque dans les plus infimes détails de la syntaxe et l'ordre des mots du texte hébraïque, suivant une conception très conséquente de l'*Hebraica ueritas*. » (J. A. LOADER 2008 : 233).

1355*Ep.* XXX, 2 et 5.

1356Trad. pers.

partager la conception rabbinique d'un Plan divin de création indissociable d'un *sermo* conçu en hébreu. Par conséquent, déjà refusée à la version révisée des LXX, l'autorité n'appartient pas davantage au traducteur ; on touche là au socle même de l'entreprise hiéronymienne qui fait fonds sur l'autorité exclusive du texte en langue originale.

### 2.1.3. *Veritas et autorité de l'étymologie*

L'interprétation étymologique a généralement pour fonction de démontrer que telle ou telle exégèse est la bonne, ou, du moins, elle en montre le bien-fondé. Aussi, le recours à l'étymologie, quand il s'agit de termes religieux, apparaît-il moins comme un procédé littéraire que comme un procédé interprétatif chargé d'une autorité ancrée dans la tradition. L'usage de l'étymologie relève donc de l'appareil dont dispose l'exégète pour exposer une tradition déjà constituée. Dès lors, l'argument étymologique revêt un certain caractère normatif, voire une sorte de validité scientifique :

À la période biblique, on constate que l'étymologie populaire se concentre sur les noms propres de personnes. Beaucoup de noms propres en hébreu constituent des expressions intelligibles, comme Ézéchiël : « que Dieu donne la force », ou Jonathan : « le Seigneur a donné » [...] On donnait aussi des étymologies de noms de lieux. [...] Dans le NT, on trouve en Hébreux 7 : 2, une étymologie « paix » pour Salem à côté de l'étymologie « roi de justice » pour Melchisédech<sup>1357</sup>.

Philon est l'un des premiers à postuler que, pour interpréter allégoriquement la Bible, il ne faut pas en conserver les noms propres. Les dénominations de personnes et de lieux donnent en effet à l'AT l'allure d'une histoire incarnée dans le temps et dans l'espace, qu'on ne peut transposer dans le domaine des idées pures. Une telle transposition devient possible si l'on substitue aux noms propres une signification générale. Un dictionnaire étymologique des noms propres devenant la clé de l'interprétation allégorique, Philon forge cette clé. Ensuite, Origène l'adopte et en fabrique une autre pour le NT. Dans la continuité de ces deux auteurs, Jérôme traduit leurs œuvres et les transmet aux Latins, mais pousse plus loin encore l'étymologie des noms de lieux bibliques, à travers un ouvrage spécifiquement consacré à la toponymie. Et le fait est que, bien souvent, notre auteur mentionne une étymologie symbolique dont il ne saurait se priver, même si celle-ci n'a pas de fonction précise dans une interprétation qui veut rester littérale et étrangère aux excès de l'allégorie. Victime de ses maîtres, Philon et Origène, il engage l'exégèse dans la voie des fausses étymologies pour plusieurs siècles<sup>1358</sup>. De fait, il est assez simple de fournir une interprétation juste lorsque les noms sont expliqués par le texte même. C'est ce qui se produit en particulier pour Adam, l'« homme », et Laban, le « blanc ». Pourtant, l'affaire se corse quand les personnages bibliques portent des noms composés dits théophores : dans beaucoup de ces noms est inclus celui de יהוה (YHVH), extrêmement abrégé ; beaucoup d'autres noms sont formés avec ceux de dieux cananéens tels Baal. Philon, Origène et Jérôme se trompent lorsqu'ils donnent les interprétations bibliques pour de véritables étymologies, ce qu'elles ne sauraient être par définition. Parfois, enfin, les noms bibliques trouvent leur sens en accadien, en sumérien, en

1357J. BARR, 1962 : 133-134.

1358J. STEINMANN, 1958 : 201.

hittite ou en égyptien, ce qui explique les erreurs commises sur ces étymologies par Jérôme et ses maîtres<sup>1359</sup>.

Dans la *Correspondance*, le *uir trilinguis* livre des points de commentaire étymologique en *Ep. XVIII A.*, 3, à propos de « Josaphat », qui se traduit « jugement du Seigneur »<sup>1360</sup> ; en *Ep. XVIII B.*, 5 [21], à propos de « Silas », qui se traduit « envoyé » en araméen<sup>1361</sup> ; en *Ep. XXI*, 8, à propos de Babel, qui se traduit « confusion »<sup>1362</sup> ; en *Ep. XLVI*, 3, à propos des différents noms de Jérusalem, respectivement « Jébus, Salem, Jérusalem », qui se traduisent « foulée », « paix », « vision de paix »<sup>1363</sup> ; en *Ep. XLVI*, 3, à propos de Salomon qui se traduit « le pacifique »<sup>1364</sup> ; en *Ep. LXXIII*, 4, à propos de « Melchisédech », qui se traduit « roi de justice » et qui, en tant que roi de Salem, est aussi « roi de paix »<sup>1365</sup> ; en *Ep. LII*, 2, à propos d'« Abisag »<sup>1366</sup> ; en *Ep. LIII*, 8, à propos d'« Abdias », qui se traduit « serviteur du Seigneur », de « Sophonie », qui se traduit « observateur qui connaît les secrets du Seigneur », « Zacharie », qui se traduit « souvenir du Seigneur »<sup>1367</sup>.

Il est notable que Jérôme, en authentique philologue, se refuse à la pratique étymologique consistant à mêler deux langues, contrairement à l'usage majoritaire de son temps<sup>1368</sup>. Qui plus est, parce qu'il connaît les caractéristiques linguistiques de l'hébreu, Jérôme évite le piège de raisonner à partir de bases erronées comme le font beaucoup d'auteurs :

*Nec refert, utrum Salem, an Salim nominetur, cum uocalibus in medio litteris perraro utantur Hebraei, et pro uoluntate lectorum, ac uarietate regionum, eadem uerba diuersis sonis atque accentibus proferantur.*

Peu importe qu'on le nomme *Salem* ou *Salim*, puisque les Hébreux notent très rarement les voyelles à l'intérieur des mots et, en fonction de la décision des lecteurs et des variations locales, les mêmes mots sont proférés avec des sons et des accents divers<sup>1369</sup>. (*Ep. LXXIII*, 8)

L'hébreu alimente la réflexion historique et symbolique sur les figures de l'AT pour mieux les transposer en latin, par exemple la figure de Melchisédech, image du premier prêtre :

*Adfirmat autem Apostolus, quod Aaron sacerdotium, id est populi Iudaeorum, et principium habuerit et finem ; Melchisedech autem, id est Christi ecclesiae, et in praeteritum et in futurum aeternum sit.*

Or, comme l'affirme l'Apôtre, le sacerdoce d'Aaron, soit celui du peuple juif, a eu à la fois un commencement

1359J. STEINMANN, 1958 : 202.

1360Étymologie exacte.

1361Étymologie exacte.

1362Étymologie exacte.

1363L'étymologie de Jébus est exacte : יְבוּס (*Yebous*) signifie « lieu de battage ». L'étymologie de Salem est exacte. Ajoutons que l'idée de « paix » se fonde, en hébreu, sur celle d'« achèvement » et de « perfection ». Pour « Jérusalem », l'étymologie est controversée. יְרוּשָׁלַיִם (*Ieroushalaïm*) s'analyse soit comme יְרוּשָׁלַם (*Ieroush-Shalém*) « possession de paix », soit יְרוּ-שָׁלֵם (*Ierou-Shalem*) « maison de paix ». Jérusalem est appelée Aelia à l'époque de Jérôme (cf. *Ep. CXXIX*, 5).

1364שְׁלוֹם (*shalom*) signifie « prospérité », « sécurité », « tranquillité », « bien-être ». La « paix » est la perfection qui procure le bonheur. Cette paix n'est pas une paix confortable et éthérée. C'est un acte divin. La racine שָׁלַם (*shalam*) signifie « être complet, parfait, solide, en bonne santé », mais aussi « payer, acquitter ses dettes ». Jérôme l'interprète comme un appel à devenir parfait, à remettre les dettes, à être solide dans la foi.

1365Étymologies exactes.

1366Étymologie fantaisiste. Cf. *supra*, n. 730, p. 175.

1367Les étymologies d'« Abdias » et « Zacharie » sont exactes. En revanche צְפַנְיָה (*Tsefaniah*), « Sophonie », signifie plutôt « Dieu le protège ».

1368Cf. dans la partie II, « 1.2.1. La modernité de la réflexion philologique de Jérôme », p. 153.

1369Trad. pers.

et une fin ; quant à celui de Melchisédech, soit celui de l'Église du Christ, il existe depuis toujours et à jamais. (*Ep.* LXXIII, 4)

Les biographies des personnages exemplaires - au sens d'*exempla* - et la littérature rabbinique montrent une commune recherche de héros capables de résumer dans leur être les valeurs du groupe. La connaissance de la langue voire des traditions rabbiniques aide à comprendre la symbolique de l'AT. L'histoire exclusive du peuple hébreu devient allégoriquement celle de tous :

*Per has currit uerus Hebraeus, qui de terra transire festinat ad caelum, et Aegypto saeculi derelicta, terram repromissionis ingreditur.*

Ce sont ces stations que traverse, dans sa course, le véritable Hébreu, lequel passe en hâte de la Terre au Ciel ; après avoir laissé derrière lui l'Égypte du siècle, il entre dans la terre de la Promesse<sup>1370</sup>. (*Ep.* LXXVIII, 2)

Dans ces conditions, l'hébreu apparaît comme une référence autorisée, et même comme la source première d'autorité et d'interprétation de l'AT. Pourtant, malgré une foi en la véracité des originaux hébraïques qui ne se dément jamais, le regard porté par Jérôme sur son objet d'études linguistiques est loin d'être univoque.

## 2.2. La langue barbare : l'hébreu, langue des *Hebraei*

### 2.2.1. La langue d'une gens inimica<sup>1371</sup>

Quoiqu'il lui doive une bonne partie de ses connaissances en hébreu, Jérôme ne manifeste aucun égard envers Bar Ḥanina, son précepteur, et l'*Ep.* LXXXIV enchaîne, aussitôt après l'évocation de cette figure, par une conclusion sans équivoque :

*Si expedit odisse homines et gentem aliquam detestari, miro odio auersor circumcisos.*

S'il convient de haïr des hommes et de détester un peuple, c'est une haine prodigieuse qui m'oppose aux circoncis<sup>1372</sup>. (*Ep.* LXXXIV, 3)

D'une manière générale, bien qu'il reconnaisse à ses pédagogues le titre de *praeceptor* et revendique leur enseignement dans ses œuvres, Jérôme n'exprime ni affection ni admiration pour ces maîtres juifs, à la différence de ce qui se produit lorsqu'il parle de Donat, Apollinaire de Laodicée, Grégoire de Nazianze ou Didyme l'Aveugle<sup>1373</sup>. Il ne manifeste pas davantage - loin s'en faut - vis-à-vis du מוֹרֶה (*moreh*), de l'« instructeur », ou du מְלַמֵּד (*melammed*), de l'« enseignant », le respect voué par l'étudiant juif à son maître - traditionnellement, l'élève

1370 Trad. pers.

1371 L'expression est de Jérôme (*Ep.* CXXI, X).

1372 Trad. pers.

1373 R. COURTRAY 2009 : 76.

s'adresse à son instructeur en lui donnant le titre de « Père »<sup>1374</sup>. De surcroît, la langue elle-même fait surgir des réminiscences de peine et de souffrances dans les lettres hiéronymiennes. La cause en est que notre auteur se trouve placé devant un paradoxe que les pères grecs expriment clairement en puisant dans les catégories de pensée traditionnelles de l'hellénisme : comment justifier que des ressortissants du monde civilisé adoptent une religion nouvelle, empruntée à un peuple barbare ? Dans l'*Εὐαγγελικὴ προπαρασκευή*, I, 5, 10, Eusèbe de Césarée<sup>1375</sup> doit répondre au reproche consistant à souligner les liens entretenus au sein du christianisme par les Grecs chrétiens avec différents peuples, et la reprise par les disciples du Christ d'une doctrine émanant de livres juifs. Cette apologie atteste la difficulté du passage de l'hellénocentrisme à une pensée plus universelle ; elle témoigne aussi de la résistance de la pensée grecque à l'idée qu'il puisse y avoir, à côté des Barbares et des Hellènes, une troisième catégorie. Jérôme adopte, une fois de plus, une position proche de celle des Pères grecs : une tension entre *imitatio* et *repulsio* ne cesse effectivement de se manifester sous son stylet. Comme nous l'avons vu à propos des écrits *adversus Hebraeos*, la figure du juif, avec la part d'imagination et de représentation qu'elle contient, fonctionne, de manière conventionnelle, comme un repoussoir<sup>1376</sup>. Quand l'épistolier convoque le personnage du précepteur juif dans sa *Correspondance*, c'est donc aussi pour mettre l'accent sur l'aspect insolite et ingrat des circonstances dans lesquelles s'est déroulé son apprentissage. Indépendamment de son statut bien particulier de langue sacrée, l'hébreu demeure entaché à l'origine d'étrangeté barbare<sup>1377</sup>. Aussi son étude est-elle placée par l'épistolier sous le signe du travail et de la souffrance.

### 2.2.2. *Le labour et la peine, thèmes récurrents*

Si Jérôme dépend autant des experts juifs, c'est que l'hébreu biblique est avant tout une langue sacrée, distincte sans aucun doute de la langue parlée couramment ; en fait, ces interprètes sont pour lui d'irremplaçables témoins parce qu'ils sont issus de communautés accoutumées à l'hébreu et aptes à comprendre la langue figée des textes saints<sup>1378</sup>. En effet, le

1374A. LEMAIRE, 1981 : 54.

1375Ct 260-339.

1376L. V. RUTGERS, 2009 : 79 ; P. LANFRANCHI, dans S. MORLET ; O. MUNNICH ; B. POUDERON (éd.), 2013 : 236. L'« anti-judaïsme » de Jérôme est néanmoins plus complexe, ainsi que nous l'avons démontré : il ne résulte pas seulement d'une attitude largement partagée, comme l'atteste le nombre de traités *adversus Iudaeos* ; il est également lié aux relations du Stridonien avec le pape Damase et à son souci d'orthodoxie.

1377La place que lui accorde néanmoins l'œuvre hiéronymienne reflète une évolution qui s'amorce avec l'affirmation croissante de la religion chrétienne. Si l'épisode de la Tour de Babel inspire déjà un traité à Philon, le *De Confusione linguarum*, où l'auteur prône la connaissance des langues comme moyen d'éviter les guerres, les commentaires néotestamentaires relatifs au miracle du don des langues montrent le changement qui s'opère dans le monde grec avec la diffusion du christianisme quant à la façon de traiter le lien entre langues barbares et langue grecque. Toutefois c'est surtout chez les Pères du IV<sup>e</sup> siècle que l'on trouve des passages qui insistent sur le rôle de la langue, conçu comme l'un des liens les plus importants de la société humaine : c'est elle qui permet la fonction sociale et l'activité de cette société, conformément à la définition que donne déjà Cicéron dans le *De Legibus* : *Lingua, qua maxime homines coniunguntur*, « la langue, par laquelle les hommes sont le plus liés » (I, 7, 2).

1378À côté de la langue formaliste et spécialisée de la Bible existe une langue au vocabulaire plus diversifié, l'hébreu mishnique, qu'utilisent peut-être les experts juifs consultés par Jérôme. L'hébreu mishnique correspond à une période de l'histoire de la langue hébraïque (I<sup>er</sup>-VI<sup>e</sup> siècles) qui recouvre à peu près la période du Talmud

vocabulaire hébraïque que l'on trouve dans la Bible, essentiellement lié à un contexte religieux, ne comporte que 8000 termes dont 2000 *hapax legomena*, construits sur 500 racines seulement. En outre, quoique l'hébreu biblique ait un vocabulaire réduit, ses mots ont une densité rare car la racine hébraïque est formée le plus souvent de trois consonnes espacées, ce qui ouvre un champ de significations d'une grande ampleur. La langue présente un aspect inachevé en raison de l'absence des voyelles, ce qui supprime l'exclusivité d'un sens. C'est au lecteur qu'il incombe alors de combler les lacunes.

Au cours du dialogue épistolaire, Jérôme fait des confidences à ceux de ses destinataires qui suivent ses travaux avec le plus d'intérêt, et, très souvent, revient la notion de labeur et de peine<sup>1379</sup>. Il évoque même rétrospectivement dans ses lettres la « sueur » que lui a coûtée l'acquisition de cette langue :

*Hebraeam linguam, quam ego ab adulescentia multo labore ac sudore ex parte didici, et infatigabili meditatione non desero ne ipse ab ea deserar.*

La langue hébraïque, que, moi, j'ai apprise en partie dès ma jeunesse, avec beaucoup de peine et de sueur, c'est au prix d'inlassables révisions que je ne l'oublie pas, de peur que ce soit elle qui m'oublie. (*Ep.* CVIII, 26)

C'est un travail de longue haleine, qui exige effort et persévérance, et qui transforme l'épistolier en *exemplum*, pour l'édification de ses correspondants<sup>1380</sup> :

*Ad quam [mentem] edomandam, cuidam fratri, qui ex Hebraeis crediderat, me in disciplinam dedi, ut post Quintiliani acumina, Ciceronisque fluuios, grauitatemque Frontonis, et lenitatem Plinii, alphabetum discerem, stridentia anhelantiaque uerba meditarer. Quid ibi laboris insumserim, quid sustinuerim difficultatis, quotiens desperauerim, quotiensque cessauerim, et contentione discendi rursus inceperim, testis est conscientia, tam mea qui passus sum, quam eorum qui mecum duxere uitam. Et gratias ago Domino, quod de amaro semine litterarum, dulces fructus capio.*

Pour le dompter [mon esprit], je me mis à l'école d'un frère, qui avait, entre les Hébreux, embrassé notre foi. Aussi, après la pénétration de Quintilien, les fleuves de l'éloquence cicéronienne, la gravité de Fronton et la douceur de Pline, me fallut-il assimiler un alphabet et travailler sur des mots stridents et essoufflés. Que de peine j'y ai prise, que de difficultés j'ai affrontées, que de fois j'ai désespéré, que de fois j'ai abandonné, puis repris par acharnement à l'étude, j'en ai pour témoin à la fois ma conscience, à moi qui ai souffert, et celle de ceux qui partageaient mon existence. Et je remercie le Seigneur, parce qu'après d'amères semences lors de ces études, je cueille de doux fruits<sup>1381</sup>. (*Ep.* CXXXV, 12)

Un tel rapprochement entre l'astreinte à l'étude et la rigueur ascétique équivaut à renvoyer l'apprentissage de l'hébreu dans le domaine de l'exhortation au respect de la *disciplina* chrétienne, et donc, dans le domaine de l'activité pastorale, comme l'expose J. Barr :

---

(II<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles), lequel en est un illustre témoignage. On le nomme aussi « hébreu rabbinique » ou « langue des Sages ». C'est une langue vivante utilisée dans la vie courante autant que dans la littérature. L'hébreu mishnique contient certaines innovations par rapport à l'hébreu de la Bible, auquel il est postérieur de plusieurs siècles. Ces innovations portent en particulier sur la syntaxe et le vocabulaire. Dans ce dernier domaine, on constate des emprunts aux langues politiquement et / ou culturellement dominantes de l'époque : araméen, grec, latin et persan. Malgré tout, la traduction hiéronymienne n'est pas tributaire de l'évolution ultérieure de la langue-source. Jérôme ne privilégie guère dans sa traduction de sens contemporains projetés dans une perspective cibliste, ni ne revêt rétrospectivement l'hébreu biblique de significations actualisées, comme serait susceptible d'en fournir un état de la langue hébraïque ultérieur à la fixation scripturaire (L. SZNAJDER, 2011 : 237-238).

1379 *Ep.* XX, 5.

1380 Jérôme présente même à son destinataire, un nouveau moine du nom de Rusticus, l'étude complexe et laborieuse de l'hébreu comme une pénitence et un dérivatif à la tentation.

1381 Trad. pers.

Jerome's original motive in learning Hebrew was one to which, perhaps, little attention has been given in the modern theory of language learning : he studied Hebrew in order to combat the evil and carnal thoughts which assailed his mind. It was a form of linguistic mortification of the mental flesh ; it belonged to moral or pastoral, rather than to biblical or exegetical theology<sup>1382</sup>.

Cette démarche nécessaire, bien que vertueuse, s'inscrit, comme le remarque R. Courtray, dans la même impulsion de « conversion à l'Écriture » qui innerve le récit du songe fait à Eustochium ; on y retrouve le même arrière-plan de renoncement à soi-même, de souffrance et de transformation intellectuelle, la même assimilation de Jérôme à un martyr, durablement marqué dans son être par la pénible expérience traversée<sup>1383</sup>. Une telle interprétation nous paraît faire la part belle aux explications éthiques de Jérôme. En tenant compte de la part de curiosité intellectuelle qui a pu motiver son choix, il faut également considérer, selon nous, un autre aspect du relief pris par l'expérience hébraïsante de l'*eruditus* : notre auteur a pu avoir dès le début quelque intuition de la place que le texte hébreu était susceptible de prendre lorsque des questions pointues étaient soulevées au cours d'études bibliques menées dans l'Église. Dès lors l'alternative est simple et la marge de manœuvre de l'exégète réduite :

*Hic enim aut barbarus seni sermo descendus est aut tacendum est.*

Ici soit il faut apprendre sur le tard une langue barbare, soit il faut se taire<sup>1384</sup>. (*Ep.* VII, 2)

À propos de l'*Ep.* CXXV, 12, on peut s'interroger sur la portée de l'avantage retiré de tant de peines, au delà de la caution linguistique indispensable à l'instauration d'une *ueritas* susceptible de servir de base aux débats interprétatifs. Or, l'avantage en question est en réalité proportionnel à la quantité et à la qualité des connaissances acquises, dans la mesure où des enjeux ascétiques et littéraires viennent se superposer aux enjeux de traduction. Jérôme étudiant réalise un idéal élevé de maîtrise de soi et de pénitence morale, passant par une sublimation des limites de l'humain, dans le but, si l'on suit J. A. Kamesar, de réussir un autre dépassement, celui des maladroites antérieures de traduction :

What were these sweet fruits ? Undoubtedly, the principal among them was his ability to translate from the Hebrew, and the inward assurance and authority with which this provided him in the face of critics and enemies. The *Hebraica ueritas* was a norm for quantitative accuracy and a means to the correction of wild, paraphrastic and ignorant translations. But did the *dulces fructus* include anything of a more literary or aesthetic kind ? The question of literary appreciation depends, however, on the quality (and not just the extent) of Jerome's command of Hebrew<sup>1385</sup>.

J. A. Kamesar suggère en effet que l'une des motivations qui ont guidé Jérôme dans son entreprise de retraduction a été de répondre au défi littéraire posé par des lecteurs préférant le style au contenu de la révélation. Sa nouvelle traduction lui aurait permis de surmonter tacitement les réticences des non-chrétiens qui dénigraient la qualité formelle des textes bibliques en appuyant leurs critiques sur le style maladroit, non-classique, des diverses traductions grecques et latines. En présentant le texte à nouveaux frais dans son latin plus travaillé et plus savant, Jérôme prouvait aux inconditionnels de la culture classique que le

1382J. BARR, 1966-67 : 285-286.

1383R. COURTRAY, 2014<sup>A</sup> : 213. La même expérience se réitère lorsque Jérôme, enfin initié à l'hébreu, se retrouve de nouveau confronté à l'obscurité d'une langue barbare, l'araméen (cf. *Praefatio in Danielelem Prophetam*).

1384Trad. pers.

1385J. BARR, 1966-67 : 289.



patrimoine littéraire chrétien était, lui aussi, digne de respect<sup>1386</sup>.

Malgré tout, nous voudrions pointer un paradoxe caractéristique de la pensée du Stridonien sur le patrimoine fondateur légué par la culture juive. Car, sans aucune ambiguïté possible, le point de vue que nous rencontrons dans l'*Ep.* CXXV est celui d'un Latin que tout oppose à l'Hébreu barbare ; il semble même que les organes de phonation d'un être policé soient incapables de reproduire les sons grinçants de la langue hébraïque, *stridor quidam non Latinus*, comme le formule le Stridonien<sup>1387</sup>. L'alphabet lui-même présente une complexité retorse, du fait de la grande proximité de certains caractères<sup>1388</sup>. Notre auteur livre pêle-mêle dans sa *Correspondance* une liste d'obstacles qui rendent sa tâche particulièrement ardue : la différence d'alphabets et de notations, les arguties qu'entraîne l'incertitude sémantique, bref, des caractéristiques formelles et des propriétés intrinsèquement linguistiques qui l'amènent à renvoyer l'idiome sémitique à son étrangeté barbare :

*Hae minutiae et istiusmodi disputationis arcanum propter barbariam linguae pariter ac litterarum legenti molestiam tribuunt.*

Ces subtilités, ainsi que les arcanes de ce type de discussion, alimentés par la barbarie de la langue [l'hébreu] et de ses caractères sont pénibles pour le lecteur<sup>1389</sup>. (*Ep.* XX, 4)

Dans ces conditions, Jérôme, exilé de la Cité en terre barbare, côtoie des personnages hors norme, tels que les *Chalde[i] qui « quasi daemonia » interpretantur*, « Chaldéens - qu'on traduit par : *quasi-démons* »<sup>1390</sup> :

*Est uero quidam a quo ego per plurima didicisse me gaudeo, et qui Hebraeum sermonem ita elimarit ut inter scribas eorum Chaldaeus aestimetur.*

Mais il y a quelqu'un dont je me réjouis d'avoir énormément appris et qui affûte la langue hébraïque au point que parmi leurs docteurs on l'estime Chaldéen<sup>1391</sup>. (*Ep.* XVIII A., 10)

Cependant, le regard porté par le Latin sur la langue apprise ne se limite pas à un constat relatif à sa subtilité tortueuse ; l'auteur des *Quaestiones* analyse en détail son objet d'étude. Le caractère pédagogique de bon nombre de ses lettres, qui répondent en fait à des interrogations de ses amis, explique que Jérôme se livre dans sa *Correspondance* à une description minutieuse du fonctionnement linguistique de l'hébreu :

*Synagogarum consonant uniuersa subsellia, quod uidelicet idem sermo et eisdem litteris scriptus, diuersas apud eos et uoces et intelligentias habeat. [...] « Pastores » et « amatores » eisdem litteris scribuntur : res, ain, iod, mem, sed « pastores » roim, « amatores » leguntur reim.*

Toutes les chaires des synagogues sont unanimement d'accord : c'est évident, un même vocable, écrit avec les mêmes lettres, peut être, chez eux, diversement prononcé et compris. [...] « Pasteurs » et « amants » s'écrivent avec les mêmes lettres, *resh, ayin, yod, mem*, mais « pasteurs » se lit *roim* et « amants » *réim*<sup>1392</sup>. (*Ep.* XXXVI, 13)

1386J. A. KAMESAR 1993 : XIII et 221.

1387*Ep.* XXIX, 7.

1388Cf. *Ep.* LXXVIII, 11 et *Ep.* CVI, 78.

1389Trad. pers.

1390*Ep.* XXII, 1.

1391Trad. pers.

1392Trad. pers. En d'autres termes, entre רַעִי (*réi*), « ami », et רֹי (*roi*), « pasteur », seule varie la vocalisation.

Les translittérations que nécessite cette description passent par une adaptation du système phonétique hébraïque au phonétisme latin. L'*Ep.* XXX, 5, qui revient en détail sur les noms des caractères hébraïques et leur signification, révèle, pour ne retenir qu'un exemple, que Jérôme substitue ainsi à la paire chuintante-sifflante une autre équivalence phonologique /s/-/t/, étant donné que les Latins ne connaissent pas la chuintante /ʃ/. La *Correspondance* révèle de la sorte une tendance de l'auteur à ramener, dans la mesure du possible, l'inconnu au connu.

### 2.2.3. Un Latin, juge de l'hébreu

De même, c'est en observant les méthodes d'analyse appliquées par les grammairiens romains à leur propre langue, que l'on comprend mieux la manière dont Jérôme perçoit les phénomènes remarquables de la langue hébraïque. Comme l'observe M. Graves, Jérôme applique à la Bible juive les standards méthodologiques de la γραμματική : *lectio* (lecture<sup>1393</sup>), *enarratio* (explication, souvent terme à terme), *emendatio* (critique textuelle), *iudicium* (jugement littéraire)<sup>1394</sup>. À travers ses exposés et ses remarques, on se rend clairement compte que le latin véhicule et façonne la pensée de notre auteur. Or, en l'absence d'une pédagogie latine de l'hébreu, le phénomène s'accroît encore et Jérôme manifeste plus que jamais une tendance à ramener ce qu'il ne maîtrise pas à ce qui lui est familier. C'est ainsi, par exemple, que l'épistolier reconstitue une « déclinaison » superposable à la déclinaison latine :

*Primum nomen « Dei » uocatiuo casu intellegendum, sequens nominatiuo.*

Le premier « Dieu » doit être compris comme un vocatif, le suivant comme un nominatif<sup>1395</sup>. (*Ep.* LXXV, 13)

Le procédé est récurrent :

*Ergo a nobis ita legendum est : « Viderunt ingressus tuos, Deus » ; et scriptoris uitium reliquendum, qui nominatiuum posuit pro accusatiuo.*

Nous devons donc lire : « Ils ont vu tes entrées, ô Dieu » ; et laisser là la faute du copiste, qui a mis le nominatif à la place de l'accusatif<sup>1396</sup>. (*Ep.* CVI, 41)

Jérôme envisage un schéma de fonctions analogue à la déclinaison latine parce que sa manière d'aborder l'hébreu est imprégnée de latin et, plus précisément, parce que sa compréhension se fonde sur les paradigmes latins. Au cours de cette reconstitution certes mnémotechnique mais en définitive très artificielle<sup>1397</sup>, le latin fournit une sorte de grille de

1393La lecture procède déjà en soi de l'interprétation et ce, d'autant plus, que, dans l'Antiquité, la ponctuation est quasiment inexistante. Dans le cas des textes hébreux, la *lectio* permet de surcroît d'accéder à la prononciation correcte des mots qui, nous le rappelons, n'étaient pas vocalisés.

1394M. GRAVES, 2007 : 20.

1395Trad. pers.

1396Trad. pers.

1397Il n'est qu'à prendre l'exemple du génitif pour s'en convaincre. Dans l'expression hébraïque דְּבָרַי אֲדֹנָי (*diveré adonai*), ce n'est pas אֲדֹנָי (*adonai*), « maître », qui est fléchi, c'est דְּבָרַי (*devarim*), « paroles » : il devient enclitique et subit une altération phonétique, à l'inverse de ce qui se passe en latin. Cette différence de structure

lecture puisqu'il devient dès lors possible de superposer un texte à l'autre. À plusieurs reprises, et cette fois sur le plan de l'interprétation sémantique, les notations de Jérôme trahissent ce que L. Sznajder nomme fort justement « un romanocentrisme inconscient »<sup>1398</sup>. Ainsi, en Nombres 28 : 11, là où le texte hébreu dit :

וּבְרֵאשִׁי תִקְרִיבוּ עֲלֶיהָ לְיְהוָה

Aux débuts de mois, vous offrirez un holocauste à l'Éternel.

Jérôme traduit :

*In Kalendis autem offeretis holocaustum Domino.*

Aux kalendes, c'est-à-dire en début de mois, vous offrirez un holocauste au Seigneur.

En somme, Jérôme propose d'emblée une traduction typiquement imprégnée par la langue-cible, les « kalendes », nom latin du début du mois, et justifie son choix par la suite. Comme le souligne L. Sznajder, le lecteur moderne s'attend éventuellement à la démarche inverse, c'est-à-dire à un commentaire métalinguistique du type « aux débuts de mois, c'est-à-dire pour nous aux Kalendes ». Une langue ne peut être connue et possédée, *de facto*, qu'à travers la culture de celui qui l'appréhende, même si cette culture risque d'occulter son originalité propre. Dans le cas de Jérôme - et ce, d'une manière qui n'est pas toujours consciente -, il s'agit de faire coïncider des habitudes de langue, une mentalité, une certaine conception du monde étrangère au mode de pensée occidental avec la pensée chrétienne occidentale largement influencée par l'Église romaine.

Somme toute, la *Correspondance* constitue une précieuse source de renseignements sur la conception que se fait notre auteur de son objet d'étude. Dans le *continuum* qui situe le traducteur entre langue-source et langue-cible, entre milieu-source et milieu-cible, il s'avère que Jérôme demeure plutôt tourné vers la langue de traduction et la culture qui la sous-tend, vu que sa préoccupation immédiate est de lire l'hébreu. En faisant en sorte que l'inconnu soit réductible aux normes latines, le Stridonien s'assure d'une méthode claire et de schémas faciles à retenir, et l'absence d'une pédagogie de cette langue ne fait que le contraindre à une plus grande inventivité. En conséquence, à bien examiner le contenu de ses lettres, on voit s'ébaucher une réflexion et une méthodologie tirées de son expérience personnelle. À la fois objet d'études singulier qui cristallise l'aspiration de Jérôme à une authenticité originelle, et véhicule d'une culture et d'une idéologie que le Latin appréhende définitivement sur le mode conflictuel, l'hébreu est moins une fin en soi que le moyen d'un enrichissement sur le plan

---

reflète une différence dans la façon de concevoir les rapports entre les êtres et les objets. La pensée hébraïque procède ainsi par juxtaposition des totalités. Les images véhiculées par le nom à l'état construit - ou fléchi - et le nom à l'état absolu - non fléchi - se fondent dans une unité, le référent du nom à l'état construit appartenant à la totalité de celui du nom à l'état absolu. Les deux mots ne sont plus indépendants mais forment une nouvelle entité. Ainsi, dans « paroles du Seigneur », « paroles » devient enclitique et s'annexe à la totalité de « Seigneur ». En revanche, « la logique gréco-latine », elle, « analyse des notions pour recomposer des énoncés selon un enchaînement discursif » (M. SOULIÉ, 1982 : 112). Dans les langues gréco-latines, le rapport de l'objet possédé avec celui qui le possède s'exprime par le génitif. Le nom de l'objet possédé ne varie pas et reste au nominatif. Celui du possesseur varie et se décline. L'élément fixe, invariable et stable dans le monde est, dans ce cas, l'objet. L'homme est l'élément variable qui est transformé en fonction de ses liens avec l'objet possédé. En hébreu biblique, c'est le contraire. L'état construit est celui de l'objet possédé. Du fait qu'il appartient à un homme, il change de cas, tandis que son possesseur reste invariable.

1398L. SZNAJDER, 2011 : 238.

littéraire et religieux.

### 2.3. La *Correspondance*, antichambre du passage de témoin entre hébreu et latin : la tentation d'hébraïser ?

#### 2.3.1. La « Bible » hiéronymienne selon la *Correspondance*

Il est difficile de délimiter très strictement ce que recouvre la citation dans l'Antiquité, en l'absence d'un terme précis pour la désigner. Réciproquement, le concept lui-même demeure assez flou, du fait que l'originalité, en tant que telle, n'est alors pas une valeur dans le domaine de la création. Jusqu'à la Renaissance incluse, la littérature, par exemple, se conçoit essentiellement comme *imitatio* de ce qui a été avalisé par la tradition et le passage du temps. Étant donné que tout acte de création littéraire s'inscrit obligatoirement dans l'allégeance aux maîtres antérieurs, la reproduction partielle des propos tenus par eux se donne à lire comme une marque d'érudition, en même temps qu'elle dit clairement le rapport aux textes précédents<sup>1399</sup>. Le type de « citation » auquel nous avons affaire, dans le cadre de notre réflexion, est pourtant en soi un cas particulier, puisque la référence concernée est un texte sacré, écrit, comme le déclare l'*interpres*, sous la dictée de l'Esprit Saint et procédant en tant que tel d'une forme de transcendance. Cet aspect du texte est, on l'a vu, tout spécialement mis en avant par Jérôme, théoricien d'une *ueritas* jaillissant de la lettre même des originaux scripturaires. L'insertion d'un verset ou d'une expression biblique dans le corps de la missive hiéronymienne répond de surcroît aux exigences d'un exercice clairement déterminé, celui de l'exégèse. La conjugaison de ces deux spécificités tend à faire du lemme biblique un objet textuel étranger au développement dans lequel il s'insère, une « importation » bien plus qu'un hypotexte. Aussi peut-on malgré tout envisager l'enchâssement de passages scripturaires dans la *Correspondance* comme un phénomène proche de la « citation » au sens contemporain du terme. La relation citationnelle implique que chaque œuvre n'existe que dans le lien aux œuvres précédentes, elles-mêmes reliées par une chaîne aux œuvres antérieures. La citation reste un objet éminemment relationnel, dans la mesure où elle permet de mettre en valeur des références communes, de relier des objets auparavant séparés. Il existe plusieurs types de citations. Il y a, en premier lieu, dans la *Correspondance*, un certain nombre d'emprunts à la Bible qui ne sont pas toujours des citations proprement dites, des phrases originales dues au calame de Jérôme, mais où sont inclus des mots, des syntagmes, des formes d'expression bibliques, qu'il reforme spontanément, comme *carnaliter*<sup>1400</sup>, *amarum semen*<sup>1401</sup>, ou encore *littera occidens*<sup>1402</sup>. Lorsque le verset ou l'un de ses stiques n'est pas transcrit en son entier,

1399L'évolution de la figure de l'auteur, au sens large, entraîne une forte modification, tant de la conception que des critères d'évaluation de la littérature. La mise en place, au XVIII<sup>e</sup> siècle, d'une législation destinée à protéger les droits d'auteur et, plus largement, la propriété intellectuelle, sera la dernière pierre posée à l'édifice, rendant, dès lors, très différentes les conditions de la citation.

1400Ep. CXX, XII. Cf. Rm 8 : 13.

1401Ep. CXXV, 12. Cf. Ps 126 : 5.

1402Ep. CVIII, 11. Cf. 2 Cor 3 : 6.

mais que quelques mots seulement s'en trouvent détachés, la discrétion dans l'utilisation de l'hypotexte maintient la cohésion du style, tout en le colorant de teintes contrastées. Comme l'ensemble des Pères, Jérôme s'approprie ainsi le langage biblique. L'aspect percutant des formules ainsi obtenues tient à leur caractère lapidaire : courtes et frappantes, elles sont plus efficaces pour l'édification du destinataire qu'une longue phrase complexe résumant la pensée des auteurs sacrés. En second lieu, on trouve des citations plus longues et signalées par une mise en évidence spécifique. Dans la *Correspondance*, la mise en œuvre de moyens pour donner à voir le processus citationnel est minimale. Un simple ablatif suffit la plupart du temps à situer le passage reproduit par l'épistolier, quand il ne s'agit pas d'une citation introduite par le verbe *transfere*, ou un équivalent sémantique, qui sert à relier la version donnée à un *interpres* :

*Octogesimo nono* : « *A saeculo et usque ad in saeculum tu es Deus.* » [...] *Omnes alii interpretes, et Septuaginta similiter transtulerunt* : ὅπὸ τοῦ αἰῶνος καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος σὺ εἶ Θεός, *quod in Hebraice dicitur meolam ad olam ath hel.*

Psaume 89 : « Depuis l'éternité et jusqu'à l'éternité, toi, tu es, Dieu ». [...] Tous les autres interprètes, de même que les LXX, ont traduit de façon identique : ὅπὸ τοῦ αἰῶνος καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος σὺ εἶ Θεός<sup>1403</sup>, ce qui se dit en hébreu : *meolam ad olam at el*<sup>1404</sup>. (*Ep.* CVI, 58)

Il est donc néanmoins possible de repérer dans les lettres une mise en relief discrète mais réelle pour signaler que tel ou tel fragment est une citation, qu'il correspond à l'insertion d'une autre voix. La brisure générée par ce type d'insertion conduit à s'interroger sur l'existence d'une fonction esthétique de la citation. Les versets bibliques sont incorporés au texte de la *Correspondance* selon une technique d'enchâssement. L'épistolier montre ainsi fugitivement, au détour des contraintes de l'exercice, son plaisir à agrémenter de la sorte son propre discours et à posséder en mémoire des pans entier du texte original. Une telle esthétique, qui juxtapose translittération d'une langue barbare, traduction et commentaire, met en œuvre une véritable diffraction du passage biblique étudié et instaure une polyphonie généralisée. Par les marques typographiques qui la distinguent, par la convocation d'un autre locuteur ou témoin, la citation est rupture, discontinuité, hétérogénéité. Dans une lettre qui décortique les choix interprétatif de l'auteur, la citation peut acquérir une telle place, être à ce point mise en valeur, soulignée, qu'elle freine la lecture, oblige à un arrêt sur elle-même. Dès lors, si l'écriture épistolaire évite la fragmentation, c'est que la pensée hiéronymienne se construit et s'élabore avec des mots, des groupes de mots, voire des phrases provenant des passages cités. On peut parler de tissage, ou d'entrecroisement avec d'autant plus de pertinence que la réflexion philologique en cours dans les lettres est conçue pour aboutir à l'élaboration d'une nouvelle langue sacrée, comme nous allons le démontrer ensuite. Même s'il n'y a pas d'esthétique de la citation hébraïque proprement dite dans la *Correspondance*, on peut néanmoins parler d'un art de citer les Écritures.

1403« Depuis l'éternité et jusqu'à l'éternité, tu es, Dieu ».

1404Trad. pers.

### *L'hébreu et l'art de citer*

La citation remplit de multiples fonctions. Dans les lettres où l'auteur se fait directeur de conscience, la Bible est présente à titre de citations destinées à servir un raisonnement, à fonder une argumentation, à manifester la recherche de la volonté divine, à réfléchir sur la direction à donner à l'Église ; les citations peuvent encore permettre de louer Dieu, de formuler une prière inspirée des passages de la Bible, et, par là même, de se situer dans la tradition de l'Église, ainsi que dans la communion fraternelle<sup>1405</sup>. La citation répond, dans ce cas, à plusieurs intentions. Elle peut, par exemple, donner des références en produisant la pensée à partir de laquelle la réflexion se mène. Elle peut aussi concrétiser une proposition, une idée en apportant des détails précis et techniques. Le présent paragraphe se concentrera sur les citations intégrées aux commentaires bibliques proprement dits. Une fois encore, la citation recouvre une diversité de fonctions. En ce qui concerne, plus particulièrement la citation en hébreu translittéré, comme en *Ep.* CVI, 58, on est amené à se poser, au surplus, la question des motivations auxquelles répond un tel choix. Autrement dit, que se joue-t-il lorsque l'auteur choisit de laisser la citation en langue-source, à côté de la traduction ? D'une manière générale, dans l'optique qui est celle du *fidus interpres*<sup>1406</sup>, citer un texte au lieu de le reformuler ou d'en donner une interprétation, évite le risque d'une infidélité, d'une erreur de compréhension. Plus précisément, outre l'aspect informatif explicitement affirmé<sup>1407</sup>, le but recherché par Jérôme lorsqu'il introduit des extraits du texte original, peut parfois être d'interpeller le lecteur en attirant l'attention sur telle ou telle particularité du sens voilée par les adaptations inhérentes à l'exercice de traduction<sup>1408</sup>. Toutefois, dans la majorité des cas, la version hébraïque fonctionne comme une caution et donne du poids au commentaire, comme dans l'*Ep.* XXVI, 3 :

*Igitur alleluia exprimitur « laudate Dominum » ; ia quippe apud Hebraeos unum de decem Dei nominibus est. Et in illo Psalmo, in quo legimus : « Laudate Dominum quoniam bonus est psalmus », apud Hebraeos legitur : Alleluia chi tob zammer.*

*Alleluia* veut donc dire « louez le Seigneur » ; car *ia* est chez les Hébreux un des dix noms divins. Et, dans ce Psaume où nous lisons : « Louez le Seigneur, car il est bon de psalmodier », on lit chez les Hébreux : *Alleluia chi tov zammer*<sup>1409</sup>.

Lorsque la citation est précédée comme ici, de l'interprétation, elle apporte la preuve que l'interprétation était fondée, et donne plus de poids à celle-ci. Chaque fois que sa retraduction des versions vétérotestamentaires rompt non sans audace avec l'édition courante, l'épistolier se doit en particulier de garantir à son lecteur latin la validité du texte soumis à explication. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre la place faite à l'étude sémantique. Car, même si le commentaire grammatical ne l'ignorait pas, une telle étude, largement orientée, chez Jérôme, vers le vocabulaire hébraïque, contribue d'abord à cautionner sa traduction<sup>1410</sup>. La

1405C. MORESCHINI ; E. NORELLI, 2000 : 380.

1406Expression empruntée à l'*Ep.* LVII, 5.

1407*Ep.* XX, 2 ; *Ep.* LXIV, 12.

1408*Ep.* LXXVIII, 8 ; *Ep.* CVI, 65.

1409Trad. pers.

1410Nous avons eu l'occasion de le préciser, à la différence de son maître Didyme, Jérôme, proche en cela du courant antiochéen, accorde au sens littéral une attention particulière. La démarche lui est de fait imposée essentiellement par son ambition proclamée de retour aux textes originaux.

citation peut faire office d'argument d'autorité, l'expression *Hebraeorum auctoritas* en fait foi<sup>1411</sup>. Elle sert dès lors à justifier les corrections et les interprétations proposées par le traducteur, par le recours à l'autorité de sources incontestables. L'intervention d'une personne compétente, ici l'*Hebraeus* - pris en tant que représentant d'un héritage religieux commun - permet à la citation d'ajouter de la crédibilité à l'affirmation. Réciproquement, une citation n'est parfaitement fiable que lorsque l'on connaît et comprend le texte d'où elle est extraite, ce qui fait que l'exégèse conforte en retour l'*auctoritas* du texte cité :

*Porro Sunamitis in lingua nostra « coccinea » dicitur; ut significet calere sapientiam et diuina lectione feruere; quod, licet Dominici sanguinis indicet sacramentum, tamen et feruorem ostendit sapientiae. Vnde et obstetrix illa in Genesi coccinum ligat in manu Phares, qui ab eo quod parietem diuiserat duos ante populos separantem « diuisoris », id est Phares, sortitus est nomen.*

Le mot *Sunamitis*, en notre langue, veut dire : « écarlate ». En conséquence, il signifie que le savoir est un feu et que la lecture des textes saints lui permet d'être ardent. Sans doute, il renvoie au mystère du sang du Seigneur, cependant, il révèle aussi l'ardeur du savoir. Aussi, dans la Genèse, cette sage-femme lie-t-elle un cordon écarlate à la main de Phares ; l'homme à qui, suite à la brisure qu'il avait faite au mur dressé auparavant entre les deux peuples, était échu le nom de « briseur », c'est-à-dire *Pharès*<sup>1412</sup>. (*Ep.* LII, 2)

La science tirée de la *lectio diuina* accroît la portée du passage, lui confère ce « supplément », qui est l'essence même de l'*auctoritas*. Les implications logiques de ce statut d'autorité se reconnaissent clairement ici : la source de la citation est explicitement reliée à la notion de savoir, son contenu est exemplaire et le lecteur peut en tirer un enseignement. Notons enfin que l'historien - Jérôme, on l'a vu, affectionne cette posture - est lui aussi un familier du processus citationnel, par le biais des sources. Comme celui du moine de Bethléem, son travail, pour avancer, se fonde sur la citation de documents qui étayent son analyse et authentifient les données sur lesquelles s'érige sa réflexion. Dans ce cadre, ce n'est pas tant la quantité des *testimonia* qui a de la valeur, que leur autorité. Le mot « témoignage » a souvent, sous le stylet de Jérôme, le sens de passage, citation biblique<sup>1413</sup> ; il a une connotation juridique d'attestation.

Un tel bilan nous amène logiquement à nous demander à présent si les investigations de Jérôme concernent tous les livres vétotestamentaires ou bien si elles se concentrent sur quelques livres en particulier. Pour répondre à cette question, il nous faut établir, dans un premier temps, une taxinomie des lettres où l'auteur se pose en chercheur irréductible de l'*Hebraica ueritas*, en tenant compte des motivations qui le poussent à écrire. Il convient effectivement de distinguer de la sorte, tout d'abord, les missives constituant des réponses aux préoccupations des destinataires ; ensuite, celles qui reflètent véritablement les centres d'intérêt personnels du destinataire. Le premier groupe est le plus représenté. La plupart du temps, *de facto*, Jérôme prend le calame pour apporter ses lumières d'hébraïsant à un interlocuteur lettré, en quête d'un approfondissement du sens scripturaire. Les informations apportées dans ce cas par le Stridonien sont de quatre ordres : il peut s'agir d'éléments techniques, relatifs aux méthodes de composition littéraire des Hébreux, comme dans l'*Ep.* XXVIII, qui justifie la présence des mots *shalom*, *séla* et *diapsalma* dans les textes du Psautier, ou comme dans l'*Ep.* XXX, où est abordée la question de l'agencement des Psaumes - agencement qui obéit en fait à l'ordre de l'alphabet hébreu - et, corollairement, la question de la signification des caractères hébraïques.

1411 *Ep.* CVI, 2.

1412 Trad. pers.

1413 *Ep.* XLIX, 19 ; CXII, 20.

Ailleurs, Jérôme élucide pour ses correspondants le sens de certains noms : *hosanna* dans l'*Ep.* XX, ou, dans l'*Ep.* XXVI, d'autres termes laissés intraduits par les scripteurs du NT, par exemple *amen* et *alléluia*. L'épistolier peut également s'attarder pour son destinataire sur l'étude de noms, propres ou communs, dont l'interprétation est susceptible de fournir de la matière à des développements théologiques ou symboliques : l'*Ep.* XXV répond à une question de Marcella sur les dix noms de Dieu ; l'*Ep.* LXIV répond à une question de Fabiola sur les vêtements du souverain sacrificateur ; l'*Ep.* LXXVIII répond à une question de cette même Fabiola sur les quarante-deux stations d'Israël au désert ; l'*Ep.* XXXVI répond à trois questions de Damase, dont une porte en particulier sur la figure vétérotestamentaire de Lamech ; l'*Ep.* LXXIII répond à une question du prêtre Evangelus sur une autre figure vétérotestamentaire, celle de Melchisédech ; l'*Ep.* LXXII répond à des questions du prêtre Vitalis sur plusieurs passages difficiles des Écritures. Enfin, un grand nombre de missives s'attache à faire l'exégèse de passages bibliques donnés en s'appuyant sur le texte original : l'*Ep.* XVIII à Damase fait le commentaire d'*Isaïe* 6 ; l'*Ep.* XXXIV à Marcella, celui du Psaume 126 ; l'*Ep.* LXV à Principia, celui du Psaume 44 ; l'*Ep.* CXL au prêtre Cyprien, celui du Psaume 89. Même s'il est essentiellement représentatif des points sentis comme importants par ses correspondants, ce corpus n'en livre pas moins obliquement certains indices concernant la direction adoptée par les investigations de Jérôme dans le texte original. En effet, la prédominance des questions relatives aux Psaumes rappelle, du moins concernant les lettres émanant des patriciennes réunies autour de Marcella, que la récitation des Psaumes fait déjà partie intégrante des séances d'études bibliques dirigées par Jérôme sur l'Aventin. D'une manière générale, les *eruditi* de son cercle - qui, pour certains d'entre eux, lisent ces prières en hébreu - regardent le traducteur du Psautier comme un spécialiste en la matière. Une autre facette des connaissances hiéronymiennes est sollicitée de manière récurrente par les différents correspondants qui s'adressent au Stridonien : il s'agit de sa science des usages hébraïques, que ce soit dans le domaine de la littérature ou dans celui des coutumes et des rites. On peut donc inférer que les centres d'intérêts de Jérôme, tels qu'ils se dessinent en creux à travers les questions posées, recouvrent l'aspect formel de la tradition juive, plus que le fond. Réciproquement, l'épistolier est principalement sollicité par ses *amici* pour son savoir relatif aux détails « exotiques » que recèle le texte de la Bible juive.

Pour prolonger et compléter ce premier volet de notre étude, trois lettres doivent également être prises en compte. Le point commun de ces pièces réside dans l'insertion calculée de mots hébreux au sein de propos qui n'appellent pas nécessairement de telles références. Ainsi, dans l'*Ep.* XXI, où il répond à une question Damase sur la parabole du Fils prodigue, Jérôme introduit des noms hébreux, à l'occasion de rapprochements avec l'AT ; dans l'*Ep.* LII, il livre des réflexions sur des noms propres hébreux afin d'illustrer les vertus de la vie monastique ; dans l'*Ep.* CXX, il répond à des questions de la veuve Hédylbia portant sur divers passages des Évangiles, en particulier sur des passages tirés de l'Évangile de Matthieu ; l'épistolier fait référence au substrat hébraïque du texte matthéen et analyse certaines citations vétérotestamentaires produites par l'écrivain sacré. Ces trois lettres constituent des cas-limites, à mi-chemin entre la réponse pure et simple de l'hébraïsant à une consultation et l'exposé spontané de questions linguistiques. *In fine* tout se passe comme si Jérôme ne pouvait s'empêcher de signaler son statut de philologue, au détour du développement éthique ou exégétique, le problème soulevé par son correspondant devenant alors le prétexte à une explication concernant des thèmes chers à l'auteur. Parmi ces thèmes, nous en retrouvons deux dont nous venons de souligner la prégnance dans le champ des investigations



hiéronymiennes : l'onomastique, qui apparaît en *Ep.* XXI, 8 et 11, ainsi qu'en *Ep.* LII, 2, et la typologie, présentée en *Ep.* CXX,12 comme une émanation de l'esprit qui vivifie, par opposition à la lettre qui tue.

Le second groupe de missives recouvre un corpus plus mince, mais son étude permet de se faire une idée plus nette des pistes de recherche privilégiées par Jérôme. Deux préoccupations majeures se dégagent de cet ensemble, et, en premier lieu, un intérêt manifeste pour les interprétations permises par l'onomastique et l'étude des lettres / chiffres hébreux. L'épistolier considère en effet que la préfiguration de la révélation chrétienne réside spécifiquement dans le mystère de cette langue d'accès difficile. L'*Ep.* XLVI décrit de la sorte le pèlerinage de Paula et Eustochium, non sans mettre en lumière une toponymie propice à l'évocation de l'histoire sainte. Le même procédé se retrouve dans l'*Ep.* CVIII qui reproduit sur le mode symbolique le parcours de vie d'une amie défunte. C'est que les jeux étymologiques laissent à l'exégète philologue une grande latitude pour choisir non seulement les connexions qu'il veut établir entre les mots, mais encore l'aspect de la pensée biblique avec lesquels il fait s'accorder les noms étudiés. Certaines missives font d'ailleurs explicitement l'éloge des mystères contenus dans l'AT, comme l'*Ep.* LIII, où l'argument vise à susciter chez le prêtre Paulin le désir d'étudier les Écritures. En second lieu, d'autres recherches du Stridonien dans les textes originaux sont guidées par le souci de corriger des interprétations fautives, produites par les exégètes antérieurs ou contemporains : dans l'*Ep.* XXIX, Jérôme s'érige lui-même en arbitre pour déterminer le sens exact des mots *éphod* et *térafim*, mal compris des Latins. De même, à la demande des moines goths Sunnia et Fretela, le moine de Bethléem apporte dans l'*Ep.* CVI des rectifications à l'interprétation grecque du Psautier, en se fondant sur l'hébreu. À la demande de Marcella, cette fois, l'*Ep.* XXXVII fait le commentaire du Cantique des Cantiques, non sans fustiger les travaux de Rhéticius d'Autun. De fait, plusieurs lettres ont un caractère clairement polémique, notamment celles qui défendent les traductions hiéronymiennes : dans l'*Ep.* LVII, l'auteur livre des interprétations christologiques de citations vétérotestamentaires contenues dans le NT et profite de cette occasion pour arguer que les Apôtres ont traduit selon le sens et non pas mot pour mot. De manière analogue, l'*Ep.* CXXI affirme que lorsqu'il cite la Bible juive, Matthieu transmet la signification qu'il trouve dans l'hébreu. L'*Ep.* CXII, adressée à Augustin, contient un écho de la contestation suscitée par la traduction nouvelle de Jonas ; cette contestation se cristallise autour d'un sujet anodin mais hautement emblématique en ce qu'il révèle les positions de chacun vis-à-vis de l'autorité des textes<sup>1414</sup> : le nom et l'identification de la plante qui procure de l'ombre au prophète. L'*Ep.* XLIX, enfin, témoigne des débats provoqués par les travaux de Jérôme autour de l'absence, dans le texte hébreu, de la formule « Dieu vit que cela était bon » en Genèse 1 : 8.

De ce second groupement de lettres, et au vu de nos conclusions précédentes, on peut déduire un intérêt à peu près équitable de Jérôme pour le Pentateuque, les livres poétiques et les Prophètes. Plus précisément, la *Correspondance* porte la trace de retours exégétiques sur des points tirés de : Genèse, Exode, Psaumes, Cantique des cantiques, Isaïe, Daniel, Jonas. L'exception notable à cet attrait pour la Bible juive semble donc concerner les livres historiques, dans lesquels l'épistolier voit peut-être un exemple des *interminabiles genealogiae* ou des *Iudaicae fabulae* dont la tradition juive est si friande<sup>1415</sup>. Les rites et les coutumes présentés dans le Pentateuque, la toponymie qui y figure, d'une part ; les jeux de

1414 Pour le différend entre Augustin et Jérôme sur le statut des textes, cf. partie II, « 3.2.2. Jérôme et Augustin d'Hippone ou la question de l'autorité », p. 236.

1415 *Ep.* LXXII, 5.

typologie et de préfiguration auxquels se prêtent les écrits poétiques et prophétiques, d'autre part, paraissent séduire davantage l'homme privé qui se donne à lire dans ses lettres. Cette manière de lire les Écritures, Jérôme la défend par ailleurs âprement dans ces mêmes lettres, contre des contradicteurs qui ne partagent pas sa vision d'une *Hebraica ueritas*, unique accès aux mystères divins cachés dans la lettre des textes originaux. Dans la suite de ce chapitre, nous nous proposons d'étudier de près le texte biblique cité par Jérôme épistolier, d'analyser la traduction qu'il adopte, en la comparant avec les versions hexaplaïres et avec la traduction proposée dans la Vulgate en 391 ; en d'autres termes, de cerner la manière dont l'auteur des lettres cite le texte saint. Notre but est ainsi de faire apparaître l'image de la « Bible hiéronymienne », telle qu'elle s'ébauche dans la *Correspondance* au fil des citations scripturaires. Pour cela, nous avons exclu de notre corpus d'étude les passages où l'épistolier approfondit l'interprétation d'un mot ou d'un groupe de mots isolés pour ne retenir que les endroits où l'auteur porte son attention sur un ou des versets entiers.

### Une « Bible » *iuxta Hebraeos* ?

Plusieurs lettres contiennent des leçons analogues au texte de la Vulgate. Ainsi, lorsqu'il explique le Psaume 91, en *Ep.* XXV, 1, Jérôme livre la version consacrée du verset 1 :

*Qui habitat in adiutorio Altissimi in protectione Dei Caeli commorabitur.*

Celui qui habite sous l'abri du Très-haut demeure sous la protection du Dieu du Ciel.

La traduction de ce livre biblique fait partie de celles que le *uir trilinguis* a le plus travaillées, puisqu'il se remet plusieurs fois à la tâche, à nouveaux frais. De même, les Prophètes font l'objet de plusieurs ouvrages, notamment Daniel ; l'*Ep.* LIII, 3 reproduit Daniel 12 : 3 en guise d'illustration à un argumentaire en faveur de l'étude de la Bible juive :

*Qui autem docti fuerint, fulgebunt quasi splendor firmamenti, et qui ad iustitiam erudiunt multos, quasi stellae in perpetuas aeternitates.*

Mais ceux qui sont savants luiront comme l'éclat du firmament, et ceux qui forment à la justice la multitude, comme les étoiles, éternellement et à perpétuité.

De nouveau, la traduction est identique à celle de la Vulgate. Toutefois un tel cas de figure demeure relativement isolé<sup>1416</sup>. Dans de très nombreuses lettres, les ressemblances entre les citations de la *Correspondance* et le texte de la Vulgate sont assez ténues quant au choix du vocabulaire, même si, le plus souvent, la signification concorde. Certains écarts, peu significatifs, s'expliquent par l'intégration du lemme biblique au corps de la lettre. Il en va ainsi des légères différences syntaxiques que l'on peut relever d'un texte à l'autre concernant Genèse 14 : 17 :

---

<sup>1416</sup>Citons, par souci d'exhaustivité, l'*Ep.* CVI, 58 qui cite le Ps 90 : 2 dans une traduction analogue à celle de la Vulgate : *A saeculo et usque ad saeculum tu es Deus* ; « Depuis l'éternité et jusqu'à l'éternité tu es Dieu ». La syntaxe et le vocabulaire, relativement simples, ne sauraient toutefois poser de difficulté à notre auteur. Le cas est donc assez peu représentatif des choix hiéronymiens de traduction.

*Egressus est autem rex Sodomorum in occursum ei postquam reuersus est a caede Chodorlahomor et regum qui cum eo erant in ualle Saue, haec est uallis regis. [...] Et Melchisedech rex Salem protulit panem et uinum, et relique.*

Or, le roi de Sodome sortit pour aller à sa rencontre quand il revenait de massacrer Kedorlaomer et les autres rois qui étaient avec lui dans la vallée de Savé, c'est-à-dire la vallée du Roi. [...] Et Melchisédech, roi de Salem, présenta le pain et le vin, etc. (*Ep.* LXXIII, 9)

Dans la Vulgate :

*Egressus est autem rex Sodomorum in occursum eius postquam reuersus est a caede Chodorlahomor, et regum qui cum eo erant in ualle Saue, quae est uallis regis. At uero Melchisedech rex Salem, proferens panem et uinum [...].*

Or, le roi de Sodome sortit pour aller à sa rencontre quand il revenait de massacrer Kedorlaomer et les autres rois qui étaient avec lui dans la vallée de Savé, soit la vallée du Roi. Et Melchisédech, roi de Salem, présentant le pain et le vin [...].

Dans ces exemples, les variations sont véritablement infimes, voire négligeables<sup>1417</sup>, mais ailleurs elles sont plus importantes :

*Veniam et sedebo et iudicabo populum in ualle Iosaphat.*

Je viendrai, je siégerai, je jugerai le peuple dans la vallée de Josaphat. (*Ep.* XVIII A., 3)

Le texte de Joël 3 : 12, dans la Vulgate, est le suivant :

*Consurgant et ascendant gentes in uallem Iosaphat quia ibi sedebo ut iudicem omnes gentes in circuitu*

Que les nations se réveillent, et qu'elles montent vers la vallée de Josaphat, car là, je siégerai pour juger toutes les nations d'alentour.

Manifestement, la mémorisation du texte hébreu, ou, en tout cas de la leçon proférée par l'informateur juif, est ici imprécise. En outre, comme il n'en est encore qu'à ses débuts dans le domaine de la philologie hébraïque - cette lettre est l'une des moins récentes sur le sujet -, il est peu vraisemblable que l'épistolier ait été à même de vérifier le texte dans des rouleaux empruntés à la synagogue, comme il le fera par la suite. Les écarts peuvent donc s'expliquer à la fois par les approximations dans la réminiscence, étant donné que l'auteur restitue les textes saints de mémoire, et par d'éventuels remaniements de la Vulgate postérieurs à Jérôme. Le point focal de la lettre, du reste, n'est pas tant le verset en lui-même que l'interprétation étymologique du nom propre Josaphat. Dans les lettres écrites à date moins ancienne, tel n'est pas le cas. Certaines variations recouvrent véritablement une subtilité du texte hébreu ; par exemple, une incertitude relative à la vocalisation :

*Et, o filia fortissimi, in muneribus faciem tuam deprecabuntur diuites populi.*

Et, ô fille du très fort, en t'offrant des présents, les riches du peuple t'imploreront. (*Ep.* LXV, 18)

---

1417Cf., de même, pour Ps 147 : 1 : *Laudate Dominum quoniam bonus est psalmus* ; « Louez le Seigneur, car il est bon de psalmodier » (*Ep.* XXVI, 3) / Psautier *iuxta Hebraeos* : *Laudate Dominum quoniam bonum est canticum* ; « Louez le Seigneur, car il est bon de chanter ».

Pour le Psaume 45 : 12-13, on trouve dans la Vulgate :

*Et filiae Tyri in muneribus uultum tuum deprecabuntur diuites plebis.*

Et, les filles de Tyr, les riches de la foule, en t'apportant des présents, t'imploreront.

L'écart entre les deux traductions, *fortissimi / Tyri*, repose, comme le laisse supposer le commentaire en *Ep. LXV*, 18, sur la polysémie de צוֹר (*tsour*), « rocher », « force », et, avec la vocalisation צוֹר (*tsor*), « Tyr ». De même, l'*Ep. CXL*, 15, revient, par exemple, avec acribie sur les termes mêmes du Psaume 90 : 11, dont elle propose cette version :

*Quis nouit fortitudinem irae tuae, et secundum timorem tuum, indignationem tuam ? Vt numerentur dies nostri, sic ostende : et ueniamus corde sapienti.*

Qui connaît la force de ta colère, et ton indignation, selon la crainte qui t'est due ? Pour que nos jours soient mesurés, fais-nous voir les choses ainsi, et nous viendrons d'un cœur sage. (*Ep. CXL*, 15)

En fait, comme pour les autres extraits des Psaumes figurant dans la *Correspondance*, l'épistolier cite textuellement ici le *Psalterium iuxta Hebraeos*. En effet, la version retenue finalement dans la Vulgate - telle qu'elle nous est parvenue - est sensiblement différente, surtout dans la seconde partie du lemme :

*Quis nouit potestatem irae tuae, et prae timore tuo, iram tuam dinumerare dexteram tuam sic notam fac et conpeditos corde in sapientia.*

Qui connaît la puissance de ta colère, et sait mesurer ta colère, suivant la crainte qui t'est due ? Fais connaître ainsi ta droite, et attache notre cœur à la sagesse.

C'est donc une version « hébraïque » de l'AT que donne à lire la *Correspondance*, et en particulier lorsqu'est abordé le livre des Psaumes :

*Obsecro, Domine, saluum fac ; obsecro, Domine, prosperare, obsecro ; benedictus qui uenit in nomine Domini.*

Je te prie, Seigneur, accorde le salut ; je te prie, Seigneur, prospérité, je te prie ; béni soit celui qui vient au nom du Seigneur. (*Ep. XX*, 5)

Le même passage, Psaume 118 : 25-26, est formulé ainsi dans la Vulgate<sup>1418</sup> :

*O Domine saluum fac o Domine prosperare ; benedictus qui uenturus est in nomine Domini.*

Ô Seigneur, accorde le salut, ô Seigneur, prospérité ; béni soit celui qui va venir au nom du Seigneur.

La citation correspond, à quelques détails près, à la leçon de la Vulgate : la lourdeur générée par la répétition du verbe en incise *obsecro* dans l'*Ep. XX* s'explique par la volonté pédagogique de rendre les particules hébraïques אָנָּה (*annah*) et נָּה (*nah*), étudiées dans la lettre. La version *iuxta Hebraeos* du Psautier, reproduite dans les lettres, se donne, *de facto*, comme une stricte équivalence de l'*Hebraica ueritas* :

*Incenderunt omnes solemnitates Dei in terra.*

<sup>1418</sup>Nous n'évoquons pas ici, et nous n'évoquerons plus par la suite le Psautier *iuxta Hebraeos*, dont le texte est rigoureusement identique à celui des passages cités dans les lettres ; il s'agit du Psautier gallican.

Ils ont brûlé toutes les solennités de Dieu dans le pays. (*Ep.* CVI, 46)

La Vulgate porte cette version du Psaume 74 : 7 :

*Incenderunt igni sanctuarium tuum in terra.*

Les flammes ont brûlé ton sanctuaire dans le pays.

Les deux lemmes ne diffèrent pas significativement. Toutefois, si l'on se réfère au texte hébreu massorétique, il semble que la leçon fournie en *Ep.* CVI, 46 soit plus proche de l'original :

שְׁלַחוּ בָאֵשׁ מִקְדָּשְׁךָ לְאֶרֶץ (*shilehou vaesh miqdashéha laaréts*)

Ils ont livré au feu ton sanctuaire dans le pays<sup>1419</sup>.

Le fait n'est guère étonnant, vu que les pièces de la *Correspondance* consacrées aux « questions » d'hébreu ont vocation à révéler le substrat hébraïque sous-jacent aux passages les mieux connus de l'AT. La retraduction, quant à elle, produit un résultat fini, sans livrer ses sources autrement qu'en filigrane.

Poussé à l'extrême, ce parti-pris de l'hébreu débouche sur une recherche systématique du point de philologie ardu :

[...] *Se excusasse dicentem* : « *Precor, Domine, non sum dignus* », *pro quo in Hebraeo legitur* : « *Non habeo labia circumcisa* », *septuaginta interpretibus sensum potius quam uerbum de uerbo exprimentibus*.

[...] Il se serait excusé par ces paroles : « Je t'en prie, Seigneur, je ne suis pas digne » ; au lieu de cela, on lit en hébreu : « Je n'ai pas les lèvres circoncises » ; c'est que les LXX expriment plutôt le sens que le mot à mot<sup>1420</sup>. (*Ep.* XVIII A., 15)

Si l'on se reporte à la Vulgate, on trouve en Isaïe 6 : 5 :

*Et dixi uae mihi [...] quia uir pollutus labiis ego sum.*

Et j'ai dit malheur à moi [...] parce que mes lèvres font de moi un homme impur<sup>1421</sup>.

Il est intéressant d'observer ici la conduite sur le long terme du travail de traduction : l'*Ep.* XVIII, datée de 380 / 381, prétend donner un texte littéral afin de se démarquer de la glose des LXX<sup>1422</sup>. Or, en hébreu, quoi qu'avance Jérôme, on trouve : כִּי אִישׁ טָמֵא שִׁפְתָּיִם אֲנִי (ki ish teméh sefataïm anohi), soit « car je suis un homme aux lèvres impures ». L'idée de « circoncision », מִילָה (*milah*), n'est pas en cause et l'adjectif טָמֵא (*taméh*) signifie « impur, immonde ». La Vulgate présente au contraire une version plus aboutie, réellement conforme, cette fois, à l'original, puisqu'elle porte le participe *pollutus*. Le même type d'erreur se retrouve dans l'*Ep.* XXXVI, si ce n'est que la méprise de Jérôme s'explique mieux et que l'épistolier a conscience des difficultés soulevées par le texte :

1419 Trad. pers.

1420 Trad. pers.

1421 Trad. pers.

1422 La version des LXX porte ἀκάθαρτα χεῖλη.

*Omnis pugna de uerbo est amesim, quod his litteris scribitur : heth, meme, sin, iod, meme, utrumnam « quinque » an « munitos » sonet. Et quidem « quinque » hoc sermone dici negare non possumus, uerum « quinque » plurali numero, non « quinta », ut illi interpretati sunt, singulari. Sed nec « generatio » inuenitur adiuncta, quae linguae Hebraea dor dicitur ut, si esset « quinta generatio », sermone legeretur illorum amesa dor. Nunc autem amissim, id est « quinque », tantum scripti sunt, et fit quasi sensum : « quinque autem ascenderunt filii Israel de terra Aegypti ».*

Tout le litige concerne le mot *ḥameshim*, qu'on écrit avec les lettres suivantes : *het, mem, sin, yod, mem*. Signifie-t-il « cinq » ou « armés » ? Assurément, nous ne pouvons nier que « cinq » se rende par ce mot. Mais en fait, c'est « cinq », au pluriel, et non pas « cinquième », au singulier, comme l'ont interprété les LXX. Néanmoins, on ne trouve pas non plus ajouté le mot « génération », qui se dit en hébreu *dor* ; de sorte que, s'il s'agissait de « cinquième génération », on lirait dans leur langue *ḥamesha dor*. En réalité, il n'y a écrit que *ḥamishim*, c'est-à-dire « cinq », et voici le sens approximatif : « Or cinq fils d'Israël montèrent de la terre d'Égypte »<sup>1423</sup>. (*Ep.* XXXVI, 13)

Le verset est issu d'Exode 13 : 18. La Vulgate donne cette leçon :

*Et armati ascenderunt filii Israel de terra Aegypti.*

Mais c'est en armes que les fils d'Israël montèrent de la terre d'Égypte.

Les deux citations sont identiques, sauf sur un point, celui qui fait précisément l'objet de l'analyse proposée en *responsio* à Damase : le sens du sujet d'*ascenderunt*. Le mot hébreu est *ḥamoušim* (*ḥamoušim*), au singulier *ḥamouš* (*ḥamouš*), qui signifie « armé, en ordre de bataille ». Dans son exposé, l'épistolier semble confondre cette racine, *ḥmvsh* (*ḥmvsh*), avec une autre, *ḥmysh* (*ḥmysh*), que l'on trouve dans *ḥamisha* (*ḥamisha*), « cinq » et *ḥamishi* (*ḥamishi*), « cinquième ». Jérôme restitue donc de manière fautive la racine du mot, en *Ep.* XXXVI, 13, et tombe dans l'erreur commune qui consiste à prendre l'une pour l'autre les lettres *vav* et *yod* - lesquelles ne se distinguent que par la longueur de leur trait vertical. Au vu des raisonnements exposés dans la lettre même, on peut supposer que c'est la version des LXX qui a conforté l'épistolier dans son erreur, puisque celle-ci fait état d'un sujet où apparaît le numéral ordinal<sup>1424</sup>. Sous ce rapport, on peut affirmer que l'original hébreu devient à son tour partiellement l'objet d'une représentation littéraire, puisque, dans l'ensemble des passages que nous avons cités, l'épistolier assimile sans nuance hypothèses de traduction et retour aux sources. Le résultat compte moins ici que la démarche, mise en scène comme une quête méthodique de la vérité. Une telle application pour produire, à chaque nouvelle *quaestio*, des explications philologiques serrées, au point, parfois, de faire appel à des reconstitutions peu pertinentes, n'est pas l'apanage des lettres écrites dans les premières années : nous mentionnerons, en rappel, le cas de cette traduction fautive du Psaume 45 : 1, que nous avons déjà eu l'occasion d'approfondir<sup>1425</sup> :

*Victori pro liliis filiorum Core, eruditionis canticum amantissimi.*

Au vainqueur, pour les lis des fils de Koré, cantique d'instruction du très aimant. (*Ep.* LXV, 3)

La Vulgate propose pour ce même verset inaugural :

<sup>1423</sup>Trad. pers.

<sup>1424</sup>La version des LXX porte *πέμπτη γενεά*.

<sup>1425</sup>Cf. dans la partie II, le premier chapitre, « La *Correspondance*, carnet de bord du traducteur : étude à nouveaux frais de la compétence hiéronymienne en hébreu » et la p. 134.

*In finem pro his qui commutabuntur filiis Core ad intellectum canticum pro dilecto.*

Vers la fin, pour ceux qui seront changés, au cantique compris des fils de Koré, pour l'aimé.

La leçon de la Vulgate et celle de la *Vetus Latina*, citée d'ailleurs dans l'*Ep.* LXV avant la retraduction personnelle de l'épistolier, ne diffèrent sensiblement pas, à une variante près. Dans les trois cas, néanmoins, le résultat est assez peu probant. Jérôme se montre plus audacieux dans la *Correspondance*, où il se risque à améliorer - et non plus à simplement retoucher - la version peu intelligible de la *Vetus Latina*, en faisant partager à sa destinataire son interprétation de l'original hébreu. Pourtant, malgré cet effort, le moine de Bethléem commet une nouvelle erreur d'interprétation. De tels fourvoiements ne doivent néanmoins pas faire oublier que bon nombre des suggestions du Psautier *iuxta Hebraeos*, et de la *Correspondance*, qui les reproduit en les justifiant, sont fondées en raison :

*Ergo a nobis ita legendum est : « Viderunt ingressus tuos, Deus » ; et scriptoris uitium reliquendum, qui nominatiuum posuit pro accusatiuo.*

Nous devons donc lire ainsi : « Ils ont vu tes entrées, ô Dieu », et renoncer à la faute du copiste, qui a mis le nominatif à la place de l'accusatif<sup>1426</sup>. (*Ep.* CVI, 41)

La Vulgate donne cette interprétation du Psaume 68 : 25 :

*Viderunt ingressus tui Deus.*

*Tes entrées ont vu, ô Dieu.*

Dans la lettre, *ingressus* est un accusatif, complément d'objet direct du parfait *uiderunt*, tandis que, dans la Vulgate, ce substantif est le nominatif sujet du même verbe, comme en témoigne l'accord du déterminant possessif *tui*. À première vue, une fois de plus, ce serait la version de la retraduction biblique qui serait la plus correcte. Le nom hébreu traduit par *ingressus* est *הַלְיָחָה* (*alīḥah*), au pluriel *הַלְיָחוֹת* (*alīḥot*). Vu que le suffixe possessif de deuxième personne du singulier lui est adjoint dans le texte, ce substantif est déterminé ; en tant que tel, on s'attendrait à ce qu'il soit précédé de la particule *הַ* (*èt*), au cas où il serait complément d'objet direct, comme le suppose Jérôme dans la lettre. Or, en poésie, cette particule est fréquemment omise, ce qui légitime la traduction proposée dans l'*Ep.* CVI, d'autant que le sens en est clairement plus satisfaisant que celui fourni par l'interprétation de la Vulgate.

Si, jusqu'à présent, nous avons étudié le cas de lettres centrées sur des questions purement philologiques, visant à l'établissement le plus correct du texte saint. D'autres missives comportent toutefois une dimension théologique plus nette, comme l'*Ep.* LVII, qui cite Isaïe 11 : 1 :

*Exiet uirga de radice Iesse et Nazareus de radice eius crescet.*

Il sortira un rameau de la racine de Jessé, et un Nazaréen croîtra de sa racine. (*Ep.* LVII, 7)

La Vulgate :

*Et egredietur uirga de radice Iesse et flos de radice eius ascendet.*

---

1426 Trad. pers.

Il s'élèvera un rameau de la racine de Jessé, et un rejeton montera de sa racine.

Si l'on passe sur la différence bénigne qui intervient dans le choix, pour la traduction du verbe hébreu à l'inaccompli pa'al actif יִפְרֶה (*ifréh*), par *crescet* ou *ascendet*, il reste à commenter l'interprétation étonnante de נֶזְסֵר (*nétsér*), « branche, rejeton » par *Nazareus*. En fait, il semble qu'une fois de plus, Jérôme ait confondu deux racines proches, vraisemblablement parce que c'est la prononciation du mot qui est gravée dans sa mémoire, plus que son orthographe. En l'occurrence, le substantif auquel pense l'épistolier est sans aucun doute נֶזֶר (*nézar*), « nazaréen ». Ici, ce n'est pas l'influence des LXX qui joue, dans les conclusions hiéronymiennes, un rôle déterminant - et pour cause, puisque la lettre réfuse sans ambiguïté leur interprétation dans ce même paragraphe 7 ; c'est un autre facteur, d'ordre idéologique celui-là : l'introduction du terme *Nazareus* permet à l'évidence à notre auteur d'amorcer une explication christologique plus explicite du verset prophétique<sup>1427</sup>. Le même axe de lecture affleure de façon récurrente dans les lettres :

*Considera gradatim quae ab Euangelista sint posita : « Et tu, Bethlem, terra Iuda » : pro « terra Iuda » in Hebraico habet Effratha, in Septuaginta « domus Effratha ». « Nequaquam minima es in ducibus Iuda » : in Septuaginta legitur « Modicus es ut sis in milibus Iuda », in Hebraeo « Paruulus es in milibus Iuda » sensusque contrarius, Septuaginta sibi in hoc dumtaxat loco et Hebraico concordante.*

Considère l'un après l'autre les mots que l'Évangéliste a mis : « Et toi, Bethléem, terre de Juda » ; au lieu de « terre de Juda », dans l'hébreu il y a *Effrata* ; dans les LXX « maison d'Effrata ». « Tu n'es aucunement le plus petit parmi les chefs de Juda » ; dans les LXX, on lit : « Tu es trop peu considérable pour compter parmi les milliers de Juda » ; dans l'hébreu : « Tu es infime parmi les milliers de Juda », et le sens contraire ; car les LXX, dans ce seul passage, sont en accord avec l'hébreu<sup>1428</sup>. (*Ep.* LVII, 8)

Le propos porte ici sur le texte de Michée 5 : 2, cité dans Matthieu 2 : 6. Les deux passages bibliques sont respectivement traduits de la sorte dans la Vulgate... :

*Et tu Bethleem Ephrata paruulus es in milibus Iuda.*

Et toi Bethléem Effrata, tu es infime parmi les milliers de Juda.

Et dans l'Évangile :

*Et tu Bethleem terra Iuda nequaquam minima es in principibus Iuda.*

Et toi, Bethléem, terre de Juda, tu n'es aucunement le plus petit parmi les princes de Juda.

La version de la Vulgate, en Michée 5 : 1, s'accorde avec le texte que Jérôme présente dans la *Correspondance* comme celui que l'on trouve in *Hebraeo*. Et, de fait, le passage hébreu d'où est issue la citation matthéenne porte : צַעִיר לְהֵיּוֹת בְּאַלְפֵי יְהוּדָה (*tsair lihot bealefé ioudah*), « petite entre les milliers de Juda ». En Matthieu 2 : 6, la Vulgate respecte l'introduction de la

1427Il est à noter que, dans l'ensemble des commentaires sur les Prophètes, la méthode hiéronymienne est légèrement différente : la traduction qu'il donne pour chaque lemme reprend en principe celle que l'auteur a déjà publiée et qu'il a visiblement sous les yeux. Comme l'analyse P. Jay, néanmoins, le moine de Bethléem n'est pas sans y apporter de « discrètes retouches [...] pour l'améliorer ». P. Jay y voit le signe du « respect absolu que mérite à ses yeux l'*Hebraica ueritas* ». (P. JAY, 1986 : 536). Bien plus, à notre sens, l'intention, explicite ou non, qui anime l'écriture des lettres et des commentaires est éminemment apologétique : démontrer la vérité du message chrétien.

1428Trad. pers.



négarion que l'on trouve dans le NT. L'*Ep.* LVII a pour fonction de résoudre cette dichotomie. L'auteur suggère qu'au delà des divergences grammaticales, les deux versets ont fondamentalement le même *sensus*, puisque, dans les deux cas, la grandeur du roi né à Bethléem est mise en valeur, conférant un prestige unique à la ville. Une fois encore, c'est l'approche christologique qui sert de fil rouge aux investigations menées dans la *Correspondance* et qui conduit l'épistolier à approfondir la compréhension de tel ou tel verset. Le même type de démonstration se retrouve en *Ep.* LVII, 8, à propos d'un passage d'Isaïe 7 : 14. Matthieu 1 : 23 propose en effet la citation suivante du passage vétérotestamentaire :

Καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ.

Et ils l'appelleront du nom d'Emmanuel.

Le texte hébreu parallèle se trouve en Isaïe 7 : 14 :

לָאֵשׁ וְיָמֵךְ וְיָמֵךְ וְיָמֵךְ (veqarat shmo immanou él)

Tu l'appelleras du nom d'Emmanuel.

Enfin, le verset correspondant est ainsi formulé dans la version des LXX :

Καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ.

Et tu l'appelleras du nom d'Emmanuel.

Si l'on prête attention au verbe de ces versets, le sujet de la citation grecque du NT est la 3<sup>e</sup> personne du masculin pluriel, tandis que celui du texte hébreu est la 2<sup>e</sup> personne du féminin singulier, et celui de la version des LXX est la 2<sup>e</sup> personne du singulier, masculin ou féminin. Ainsi, à première vue, il semble que le texte hébreu soit en accord avec la leçon des LXX, et la citation en désaccord avec ceux-ci. Pourtant, dans l'*Ep.* LVII, 8, Jérôme explique :

*Si uerba calumniantur; [...] non est ipsud. [...] « vocabunt » et « vocabitis ». Porro in Hebraeo ita scriptum legitur : « Ecce uirgo concipiet et pariet filium et uocabit nomen eius Emmanuhel ».*

Si les mots donnent matière à ratiociner, [...] on n'a pas exactement « ils appelleront » et « vous appellerez ». Or, en hébreu, nous faisons cette lecture du texte : « Voici que la vierge concevra et enfantera un fils, et elle l'appellera du nom d'Emmanuel »<sup>1429</sup>.

À lire ces lignes, il apparaît clairement que Jérôme se rend bien compte de l'écart existant entre la citation et le texte original, qui comporte un sujet féminin. Si l'on consulte la grammaire hébraïque, le mot וְיָמֵךְ (veqarat) doit être compris ordinairement comme « tu appelles » (2<sup>e</sup> personne du féminin singulier). Aussi les LXX traduisent-ils par καλέσεις. Cependant, selon certains grammairiens<sup>1430</sup>, il est possible de traduire cette forme « elle appellera » (3<sup>e</sup> personne du féminin singulier), par analogie avec les formes *lamed-he*. Par conséquent, on peut considérer, en dépit de l'écart relevé dans la citation, que le texte hébreu et le texte des LXX semblent différer l'un de l'autre en ce qui concerne ce verset ; malgré tout, Jérôme n'a pas contesté la dissemblance entre la citation et le texte hébreu, parce qu'il savait le sens exact de ce verset conforme à la grammaire hébraïque. Il rend compte de cet écart dans

1429 Trad. pers.

1430 Cf. T. KATO, 2013 : 307.

son *Commentarius in Isaiam Pophetam*, III, 7, 14 : selon Jérôme, Matthieu a commuté le sujet dans son Évangile parce qu'il a suivi la « signification » de l'hébreu. La Vulgate rend ainsi le Psaume 45 : 6-7 :

*Sedis tua Deus in saeculum saeculi, uirga directionis uirga regni tui. Dilexisti iustitiam et odisti iniquitatem propterea unxit te Deus, Deus tuus oleo laetitiae prae consortibus tuis.*

Ton trône, ô Dieu, est établi aux siècles des siècles, le sceptre de ton règne est un sceptre de droiture. Tu as aimé la justice et haï l'iniquité, c'est pourquoi, ô Dieu, ton Dieu t'a oint d'une huile de joie, à la tête de tes pairs. (*Ep. LXV*, 13)

Parmi les variantes, la plus notable est le passage au passif, dans l'*Ep. LXV*, du verbe « oindre », qui n'a pas lieu d'être si l'on se reporte à l'hébreu : מְשַׁחָהּ (*meshahāḥa*) est en effet la forme suffixée de l'accompli actif pa'al. Toutefois, bien que cette particularité révèle probablement, là encore, un recours exclusif à la mémoire, elle n'affecte pas notablement l'interprétation des versets. En réalité c'est plutôt la congruence même des deux citations sur un point désigné comme central par l'épistolier qui mérite d'être relevée : dans la *Correspondance* comme dans la Vulgate, Jérôme interprète le second אֱלֹהִים (*Élohim*), comme une apostrophe. Or l'*Ep. LXV* témoigne que le Stridonien est conscient d'apporter, ce faisant, un argument supplémentaire en faveur d'une lecture christologique des Écritures saintes. Une telle attitude est à replacer dans le contexte intellectuel des premiers siècles de l'Église. Effectivement, les intérêts et les problèmes de la spéculation théologique du moment amènent les Pères à centrer leur attention sur certaines questions. Tout d'abord, les penseurs se penchent surtout sur des sujets concernant Dieu, sa nature, sa cognoscibilité ou la création du monde, parce que ces points sont centraux pour la foi, mais aussi parce qu'ils constituent les problèmes que la philosophie traditionnelle ressent plus fortement à ce moment de l'histoire. Dans le contexte qui suit la conclusion du concile de Nicée, les recherches s'orientent plus fréquemment vers la défense de la théologie trinitaire. Le *uir trilinguis* apporte pour sa part une réponse philologique aux questionnements dogmatiques de son époque. Par conséquent, ses efforts visent deux objectifs concomitants : la diffusion épistolaire d'une leçon *iuxta Hebraeos* - ou, du moins, voulue comme telle - des Écritures, et la confirmation par l'*Hebraica ueritas* de la *ueritas* emblématique du christianisme : la messianité et la divinité de Jésus de Nazareth.

Par delà, pour ainsi dire, la question de l'hébreu se pose celle de l'élaboration, au terme du processus de traduction, d'une nouvelle langue sacrée. Le concept de tradition est donc entendu ici comme passage de relais qui consacre le latin comme nouvelle voix des *uirtutes* célestes :

*Superliminare sublatum illo tempore praedicant, quando uelum Templi scissum est et uniuersa domus Israhel erroris nube confusa, quando Iosephus refert sacerdotes ex adytis Templi uirtutum caelestium audisse uocem : « Transeamus ex his sedibus ! ».*

Ils proclament que le linteau a été enlevé à l'époque où le voile du Temple a été déchiré et la maison d'Israël tout entière troublée par le nuage de l'erreur, où, selon Josèphe, des prêtres ont entendu, venant du sanctuaire du Temple, la voix des puissances célestes : « Quittons ce séjour<sup>1431</sup> ! ». (*Ep. XVIII A.*, 9)

La *Correspondance* est un lieu de débats et d'élaboration, où prend forme une langue

---

1431 Trad. pers.

nouvelle destinée à rendre fidèlement, dans toutes ses nuances, le langage biblique<sup>1432</sup>. *A priori*, pourtant, les similitudes entre les deux langues sont assez minces : l'hébreu est le support d'une civilisation théocratique et le latin, la langue d'une civilisation impérialiste. C'est en fait Jérôme qui contribue, de manière oblique, à changer la donne par le travail accompli sur la langue latine, en vue de restituer les vérités contenues dans l'original hébreu ; on peut partant affirmer qu'avec cette traduction, vouée à devenir, par substitution, la *ueritas* et l'unique référent de l'Église ultérieure, le latin commence tout juste à faire la preuve, au IV<sup>e</sup> siècle, qu'il peut s'ériger en langue sacrée. Un tel enjeu, lié à l'affermissement de l'Église, vise à faire du texte latin un nouveau texte de référence. Ce faisant, Jérôme se pose en créateur hébraïsant d'un support dogmatique purement latin, car, comme toute langue, la langue sacrée est le support des idées ; elle sert à communiquer, enseigner, diffuser un contenu idéologique.

Les III<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles jettent de surcroît les bases d'une culture tout entière sous-tendue par la Bible et c'est dans cette perspective qu'il faut replacer l'entrée progressive de particularités du style, voire de la langue biblique, dans l'usage commun, entrée qui scelle, en quelque sorte, une fondation de civilisation<sup>1433</sup>. La partition de l'Empire romain relève d'un problème de cohésion plus que de dimensions. Le clivage est culturel, au moins autant qu'institutionnel. La civilisation gréco-romaine se trouve menacée par de puissants mouvements de peuples, comme les Goths sur le Danube, les Perses en Orient. Un réveil des autonomies se produit en Égypte, en Afrique, en Gaule. L'Église accuse le contrecoup de ces déplacements de populations mais, simultanément, son influence s'étend. Elle endosse dès lors le statut de principale force spirituelle de l'Empire, elle se dispose à prendre la succession de la religion traditionnelle et à servir de socle à une civilisation nouvelle<sup>1434</sup>. Dans ce contexte, Rome est politiquement décapitalisée, mais c'est le siège de la plus importante Église d'Occident. L'un des faits les plus marquants et les plus lourds de conséquences pour l'avenir est l'organisation de cette Église et des Églises, autrement dit de la création de la *Roma Christiana*, ou, si l'on préfère, de la *Roma Petri*. Cette suprématie est d'abord une suprématie de fait car ce sont les évêques qui prennent l'initiative de s'adresser au siège romain pour lui soumettre leurs difficultés. Jérôme est l'un des Pères qui affirme le plus clairement la primauté doctrinale de la chaire romaine. Simultanément, il considère que ce centre possède une autorité juridictionnelle<sup>1435</sup>. En conséquence, le *uir trilinguis* est une figure emblématique de la montée en puissance de la Rome épiscopale en tant que penseur et expérimentateur d'une langue scripturaire nouvelle, d'émanation latine.

### 2.3.2. La Correspondance et l'élaboration d'une nouvelle langue sacrée

On l'a vu, Jérôme fonde le primat du texte hébraïque sur son authenticité, valeur qu'il met

---

1432C'est aussi une telle préoccupation que reflète *Ep.* CVI, 23, où se lit un conflit entre *elegantia* et fidélité au texte-source : *in corde* ou *in medio uentris* ?

1433P. MATTEI, 2010 : 18.

1434J. DANIÉLOU, 1963 : 216.

1435Y. BODIN, 1966 : 215. À peine esquissée au tout début du IV<sup>e</sup> siècle, l'hégémonie romaine se précise ensuite après l'Édit de Milan et, à la fin du siècle, elle est assurée.

en corrélation intrinsèque avec le respect de la lettre. Dès lors, l'enjeu pour le traducteur, à travers sa révision des différentes versions de la Bible, est d'élever le latin au rang de nouvelle langue de la révélation, en rendant l'idiome de Cicéron apte à restituer le sens, et, pour ainsi dire, l'esprit contenu dans la lettre des Écritures<sup>1436</sup>. Dans ce processus, la version d'Aquila reproduite dans les colonnes des *Ἐξαπλοί*, qui servent de socle de travail au Stridonien, joue un rôle primordial : bien que le *uir trilinguis* adresse régulièrement des critiques à l'auteur de cette version en raison d'un littéralisme excessif tenant du scrupule religieux et, selon lui, confinant à la *κακοζηλία*, au « zèle de mauvais aloi »<sup>1437</sup>, il ne s'en réfère pas moins abondamment à cette source. En effet, la fidélité à l'original hébraïque qui caractérise en propre la traduction d'Aquila, permet bien souvent à Jérôme de se forger une opinion quant au sens réel des mots et portions de textes étudiés :

*Apud Hebraeos pro « Dei caeli » esse positum saddai, quod Aquila interpretatur ἰκανόν, quod nos « robustum » et « sufficientem ad omnia perpetranda » accipere possumus, unumque esse de decem nominibus, quibus apud eos Deus uocatur.*

Chez les Hébreux, au lieu de « Dieu du ciel », il y a *shaddai*, qu'Aquila interprète par ἰκανόν, que nous, nous pouvons comprendre comme « robuste » et « suffisant pour tout exécuter » ; c'est l'un des dix noms dont, chez eux, on appelle Dieu<sup>1438</sup>. (*Ep.* XXV, 1)

*Diligentia* et *κακοζηλία* constituent effectivement l'avvers et le revers d'une même médaille :

*Aquila, qui uerborum Hebraeorum diligentissimus explicator est.*

Aquila, qui est très attentif à expliquer les mots hébreux<sup>1439</sup>. (*Ep.* XXVIII, 2)

Le travail philologique d'Aquila sert ainsi très fréquemment de point de départ à la réflexion hiéronymienne<sup>1440</sup>. Par conséquent, sans, pour autant, être littérale et verser dans la *κακοζηλία*, la traduction de Jérôme est très tournée vers la source. Par exemple, dans les premiers versets de la Genèse, le *uir trilinguis* rend l'hébraïsme *עַל פְּנֵי* (*al pené*) du v. 2, « sur la face de », par la tournure novatrice *super faciem*<sup>1441</sup>. Dans le même verset, c'est encore Jérôme qui introduit le pluriel *aquae*, « les eaux », pour rendre compte du duel hébreu *מַיִם* (*maïm*), que les LXX et la *Vetus Latina* transposent par un singulier. De même, dans le premier verset du chapitre 11 de la Genèse où se trouve le récit de Babel, le moine de Bethléem emploie, pour parler du langage unique, le mot *labium*, « lèvre », qui est le terme employé par l'hébreu pour désigner à la fois les lèvres au sens physique et le langage. En revanche, en latin, comme actuellement en français, le langage est désigné par l'organe physique « langue » et non « lèvre » comme en hébreu. L'effort d'appropriation du texte original se traduit pourtant par une tension entre inspiration hébraïque et affranchissement par rapport à la source juive.

De fait, suivant les préceptes généraux édictés dans la *Correspondance*, et quelles que soient les restrictions mentionnées dans l'*Ep.* LVII, 5 citée plus haut, Jérôme ne traduit pas toujours, en réalité, le texte scripturaire mot pour mot, comme en témoigne ne fût-ce que

1436 *Ep.* LVII, 5.

1437 *Ep.* LVII, 5 et 11 ; *Ep.* CVI, 3 et 17.

1438 Trad. pers.

1439 Trad. pers.

1440 Cf. aussi *Ep.* XVIII A, 7 ; *Ep.* XXV, 1-2 ; *Ep.* XXIX, 6 ; *Ep.* XXXII, 1 ; *Ep.* XXXIV, 4 ; *Ep.* LXIV, 15 ; *Ep.* LXV, 13.

1441 D'où le résultat : « Et l'Esprit de Dieu se mouvait sur la face des eaux ».

l'existence d'au moins trois traductions des Psaumes dues à ses travaux. Notre auteur croit effectivement qu'un bon traducteur donne à la nouvelle langue un « poids » égal à l'originale, l'équivalence qualitative primant de la sorte l'équivalence quantitative. Toutefois, en vertu de sa ferme conviction relative à la présence latente de *mysteria* sous la lettre du texte hébraïque, c'est un difficile équilibre qu'il s'efforce de réaliser dans sa version nouvelle. L'objectif, dans cette optique, est de rendre la traduction équivalente à l'original, non seulement du point de vue du sens mais aussi de la qualité du style<sup>1442</sup>. L'*Ep.* XXXVI, 14 définit, selon cette perspective, sinon la traduction idéale, du moins l'idée que se fait l'auteur des vertus idéales d'un style biblique bien compris. En substance, ce style est principalement marqué du sceau de la *simplicitas Christiana* et ne saurait être comparé aux fleuves de l'éloquence cicéronienne, pour la bonne raison qu'il ne prend seulement pas place sur le même rang : il répond avant tout à une visée communicationnelle, étant donné que l'unique but poursuivi est de produire un texte intelligible. Sur le plan formel, par suite, même si le *uir trilinguis* se montre soucieux de respecter le génie de la langue latine, cela ne l'empêche pas d'adopter certains hébraïsmes lorsque ceux-ci ne nuisent pas à l'*elegantia*. La langue qui prend ainsi naissance sous le calame du traducteur est une langue quelque peu artificielle, modelée par la *lectio diuina*.

Suivant l'étude de L. Sznajder, les contemporains de Jérôme ont au demeurant perçu ce texte émaillé de transpositions lexicales comme une étrangeté<sup>1443</sup>. Pour une bonne part, en effet, le latin biblique issu de l'hébreu ne semble pas avoir rejoint l'usage chrétien courant, contrairement aux néologismes calqués sur le grec présents dans la langue ecclésiastique utilisée comme langue de prédication ; dans bien des cas, le sens spécifique généré par la traduction hiéronymienne ne s'est pas érigé en norme. Il est certes possible d'avancer que la Vulgate a été adoptée très tardivement : les Pères de l'Église romaine n'ont utilisé qu'exceptionnellement cette traduction élaborée d'après l'hébreu, mais par ailleurs, les chrétiens abordaient et appréhendaient sans doute cette langue biblique comme une langue à part. Jérôme reconnaît d'ailleurs lui-même dans certaines de ses lettres le caractère artificiel, voire fautif, de certaines tournures, adoptées pourtant au nom d'une fidélité scrupuleuse à la *ueritas*<sup>1444</sup>. Si le latin de la version hiéronymienne est resté par certains aspects un système artificiel, c'est que ses singularités étaient vraisemblablement perçues comme liées à son statut de texte sacré. Les emplois nouveaux du lexique latin nés de l'entreprise de traduction scripturaire ont, dans ce contexte, connu un double destin. Une grande partie de ce lexique est resté spécifique, même si une petite partie, a pu faire souche peu à peu dans le parler des usagers chrétiens de langue latine<sup>1445</sup> ; en conséquence, le « latin biblique » ne tend jamais à s'identifier au « latin chrétien ».

Revendiquant sans ambiguïté son adhésion pleine et entière à la *simplicitas* stylistique des Écritures<sup>1446</sup>, Jérôme revendique encore l'équivalence parfaite entre sa version en langue latine et la source hébraïque, au point de conférer lui-même le statut indépassable de *ueritas* à sa propre interprétation :

1442L'option de ne pas traduire « mot à mot » mais « d'après le sens » s'appelle de nos jours « équivalence dynamique » (L. SZNAJDER, 2011 : 244).

1443L. SZNAJDER, 2011 : 244.

1444*Ep.* LXV, 13.

1445Les expressions de la Vulgate ainsi calquées sur l'hébreu acquièrent à leur tour, à terme, l'autorité de la tradition, et, peut-être, un caractère sacré.

1446Cf. *supra Ep.* XXXVI, 14.

*Transtuli nuper Job in linguam nostram ; cuius exemplar a sancta Marcella, consobrina tua, poteris mutuari. Lege eundem Graecum et Latinum et ueterem editionem nostrae translationi compara, at liquido peruidebis quantum distet inter ueritatem et mendacium.*

J'ai récemment traduit Job dans notre langue ; tu pourras en emprunter une copie à sainte Marcella, ta cousine. Lis le même texte en grec et en latin, puis compare l'ancienne version à notre traduction, et tu verras très clairement l'écart qu'il y a entre la vérité et le mensonge<sup>1447</sup>. (*Ep.* XLVIII, 4)

De la *lingua Hebraica*, présentée brièvement comme « origine de la bouche » dans l'*Ep.* XVIII A, l'une des premières lettres de Jérôme, la *lingua Latina* a donc, par le biais de la retraduction entreprise, hérité la capacité à proférer la *ueritas* dans toute sa pureté originelle. Bien plus, ce latin biblique, produit conscient d'un travail linguistique, a vocation à recueillir l'autorité de l'original et, finalement, à se substituer à lui, au point que le Moyen Âge transfèrera à la version de Jérôme, devenue la source scripturaire par excellence, l'appellation désormais consacrée d'*Hebraica ueritas*<sup>1448</sup>.

En conclusion, fidèle en cela à la démarche méthodologique fondée sur l'*Hebraica ueritas*, le *uir trilinguis* choisit de se tourner vers les textes sacrés hébraïques, pour élaborer sa retraduction des traductions scripturaires. La primauté chronologique de cette langue dans la fixation des Écritures cristallise les attentes de notre auteur qui voit dans la primauté le gage d'une authenticité inaltérée. La finalité de son entreprise de retour aux sources n'est autre que la recherche du vrai sens de la Bible, lequel ne se dévoilerait qu'à travers la langue d'origine. Par conséquent, un lien se dessine au fil des lettres de la *Correspondance* hiéronymienne, qui relie de manière indissoluble les mots mêmes du texte original et le principe de la révélation du Dieu d'Israël à l'ensemble des hommes. Cette *ueritas*, attachée à la lettre hébraïque et participant de la révélation divine, ne se livre que sur le mode du *mysterium*. Suivant la conception qui se dégage de cette analyse, le traducteur fidèle est perçu comme un relais proche de la source dans la chaîne de transmission d'un savoir conforme aux réalités divines transcendantes. Toutefois, cette ἵστορία, cette « enquête », à l'origine de la révélation pousse du côté des techniques ésotériques d'interprétation prenant en compte jusqu'aux significations des caractères qui composent le texte, afin de sonder une langue sentie comme parfaitement signifiante dans toutes ses dimensions. De fait, l'aspect linguistique occupe une place incontournable et clairement revendiquée par l'épistolier, lequel trouve dans l'hébreu un objet d'étude inédit et frappé au coin de la perfection divine. Quoiqu'il s'en défende, Jérôme est tenté par le τόπος de l'hébreu langue originelle, source de toutes les autres langues et langue du Dieu créateur des êtres, des choses et de leur nom. Ce τόπος véhicule de fait l'aspiration à une langue vraiment poétique, c'est-à-dire génératrice d'objets et d'êtres, à partir de l'acte de nomination, à une langue qui aurait gardé quelque chose du pouvoir souverain du Verbe qui insuffle la vie. Tout se passe comme si cette langue jalousement gardée contenait par nature une puissance de création. Certaines lettres laissent en particulier transparaître l'attente d'une langue pure, accordée à la nature des choses. Au delà, l'enjeu qui se dégage est bien celui du statut conféré au texte en langue original, un statut qui, chez Jérôme, s'affirme comme clairement prééminent, l'autorité de l'ancienneté primant celle de la tradition. Notre auteur

1447 Trad. pers.

1448 Le nom de Jérôme est également récurrent dans les commentaires médiévaux portant sur la Genèse et ses *Quaestiones* sont considérées comme la source incontournable en matière d'exégèse littérale de ce livre biblique (G. DAHAN, 2007 : 115). Il est aussi très cité à propos des livres prophétiques, en raison de son recours aux Vieilles Latines, pour ses commentaires historiques, mais aussi pour certaines interprétations spirituelles. Quant à ses Préfaces, on les trouve très rapidement en tête des livres scripturaires et ces pièces font à leur tour l'objet de commentaires.

n'est pas seulement un Latin qui apprend l'hébreu : c'est aussi un chrétien qui apprend une langue biblique. Sa *Correspondance* nous renseigne sur la foi chargée d'espérance fervente avec laquelle il sonde les textes hébreux. Ce qu'il attend de son accomplissement dans le domaine de la langue hébraïque, c'est d'atteindre quelque source cachée de la connaissance. Cette source - l'image est de Jérôme<sup>1449</sup> - est la plus pure parce que la plus ancienne. Aussi, le traducteur, qui se définit comme simple réceptacle de cet original, est avant tout un philologue dont la tâche est de forger de nouveaux moyens linguistiques pour transférer la révélation de l'*Hebraica ueritas* à la langue latine. De cette initiative naissent des tournures linguistiques inconnues et des expressions vouées à une longue postérité. Dans l'esprit du *uir trilinguis*, il s'agit de retrouver la lettre même de la Parole de Dieu<sup>1450</sup>. Les hébraïsmes de la traduction présentent une étrangeté séduisante et évocatoire pour les lecteurs acharnés de l'hébreu et des Écritures réunis dans le cercle hiéronymien. À ce titre, les hébraïsmes sont perçus comme doués d'un pouvoir créateur sur le plan linguistique. Même les erreurs survenues lors de l'interprétation de l'hébreu modifient le répertoire verbal du traducteur qui appréhende l'idiome étranger et accède par là à un domaine inconnu. Nous allons donc tenter de déterminer si l'hébreu laisse véritablement une empreinte dans le style littéraire initié par Jérôme *interpre*s, tel que ce style apparaît dans la *Correspondance*.

### 2.3.3. *Le stilus Christianus, un style hébraïsant ?*

Concernant les Évangiles, les contemporains acceptent assez rapidement la retraduction de Jérôme, parce que notre auteur jouit d'un statut officiel en tant qu'*interpre* missionné par le pape. Pourtant, un texte connu comme la prière enseignée par le Christ à ses disciples illustre cet aspect des difficultés auxquelles s'est heurtée la nouvelle traduction. Effectivement, le terme grec correspondant à l'adjectif « quotidien » dans l'expression « pain quotidien » n'est pas un mot usuel. En fait, en dehors des deux occurrences dans les versions que donnent Matthieu et Luc de la prière enseignée par le Christ, ce mot n'apparaît qu'une seule fois dans toute la littérature grecque classique. Dans ce contexte, le choix des anciennes versions latines est de traduire le grec par l'adjectif *quotidianum*, choix que Jérôme juge inapproprié et qu'il remplace par un terme forgé pour la circonstance, *supersubstantialem* (Matthieu 6 :11), n'hésitant pas, non sans une certaine audace, à modifier le libellé d'un texte aussi connu et familier<sup>1451</sup>. Cependant, en règle générale, son travail sur les Évangiles demeure nettement conservateur et l'on ne peut guère parler pour cette portion des Écritures de traduction nouvelle au sens propre, mais plus simplement d'une révision des anciennes traductions latines déjà familières aux lecteurs. En revanche, la traduction de l'AT est une tout autre affaire. En premier lieu, c'est de sa propre initiative que Jérôme entreprend celle-ci, de sorte que sa version doit recevoir la consécration par ses propres mérites. En second lieu, si notre auteur s'était contenté de réviser les versions latines antérieures de l'AT, son travail aurait été

1449Cf. *Ep.* XX, 1-2 ; XXVIII, 6 ; XXXIV, 4 ; CVI, 2.

1450En dernière analyse, le *uir trilinguis* prépare indirectement la tradition médiévale qui voit dans l'hébreu la langue sacrée par excellence, la langue d'Élohim, primordiale et parfaite.

1451Simultanément, Jérôme ne se montre pas inflexible. Ainsi, dans sa traduction de la même prière dans l'Évangile de Luc, Jérôme maintient le *quotidianum* en usage (Lc 11 : 3). Dans sa liturgie, l'Église utilise la version de Matthieu en gardant l'adjectif *quotidianum*, formule incontestée de toutes les traductions modernes de la prière, au détriment du « supersubstantiel » hiéronymien.

plus en faveur, mais le *uir trilinguis* choisit de présenter une toute nouvelle traduction latine fondée sur l'ancien texte hébraïque. En outre, la tâche entreprise implique pour Jérôme de se trouver confronté chaque jour à des difficultés pratiques, liées notamment au caractère du latin. Au II<sup>e</sup> siècle, Tertullien crée le vocabulaire théologique chrétien, mais, à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, la langue tend à se figer, résistant à l'apport de vocables neufs ; et, précisément, le latin, dans son usage conservateur, ne dispose pas de mots propres à traduire une partie du langage religieux biblique. Un tel état de faits nécessite dès lors l'adoption de mots grecs ou l'adjonction un peu forcée de nouvelles significations aux termes latins. Bien plus, selon Jérôme, qui le déplore, la langue des juifs influencerait aussi, de son côté, la naturelle élégance du latin :

*Omnem sermonis elegantiam et Latini eloquii uenustatem stridore lectionis Hebraicae sordidatum esse.*

Toute l'élégance de la langue et la beauté de l'éloquence latine est gâchée par la stridence de l'élocution hébraïque<sup>1452</sup>.

On comprend dès lors que tout cela fait de la traduction hiéronymienne un objet étrange pour des oreilles habituées aux anciennes versions latines. La *Correspondance* se fait le reflet d'un style volontiers « hébraïsant » : parmi les apports extérieurs et innovations linguistiques de la Vulgate, sont reproduits quelques néologismes et constructions nouvelles. Le traducteur adopte ainsi parallélismes et répétitions dans le style de la Bible hébraïque, tours qui effarouchaient naguère par leur rudesse le Jérôme cicéronien dans l'âme :

*In Hebraico : « Thronus tuus, Deus, in saeculum et in aeternum, sceptrum aequitatis sceptrum regni tui. Dilexisti iustitiam et odisti iniquitatem, propterea unxit te, Deus, Deus tuus oleo exultationis prae participibus tuis ». [...] Et nos propter intelligentiam posuimus quod Latina lingua non recipit.*

Dans l'hébreu, il y a : « Ton trône, ô Dieu, est établi pour les siècles et pour l'éternité, le sceptre de ton règne est un sceptre d'équité. Tu as aimé la justice et haï l'iniquité, c'est pourquoi, ô Dieu, ton Dieu t'a oint d'une huile d'allégresse, à la tête de tes compagnons<sup>1453</sup> ». [...] De même, nous, à cause de la signification, nous avons opté pour une tournure qui n'est pas acceptable en latin<sup>1454</sup>. (*Ep.* LXV, 13)

L'hébreu a inspiré aussi des constructions latines au génitif qui rapprochent deux substantifs de manière souvent inattendue, comme *fili* [...] *Caluariae*, « fils [...] du Calvaire »<sup>1455</sup>, *rex pacis*, « roi de paix »<sup>1456</sup>, *tonitruum gaudii*, « tonnerre de joie »<sup>1457</sup>. Toutefois Jérôme n'a pas systématiquement rendu par un génitif l'association hébraïque d'un nom à l'état construit - ou, si l'on veut, fléchi - avec un nom à l'état absolu - ou non fléchi<sup>1458</sup>.

Dans les mots hébreux, les noms propres surtout, que la Vulgate a transmis aux langues modernes, deux au moins sont passés dans l'usage en tant que noms communs, « chérubin » et « séraphin »<sup>1459</sup>. L'hébreu est souvent senti comme porteur de plus de mystère et d'énergie que

1452JÉRÔME, *Praefatio librorum III Ep. ad Galatas* (Trad. pers. CPL 591).

1453Le texte cité ici dans la lettre correspond à celui de la Vulgate.

1454Trad. pers.

1455*Ep.* LXV, 4.

1456*Ep.* LXXIII, 4.

1457*Ep.* LXXVIII, 3.

1458Comparer en effet, dans Gn 1 : 2, la traduction de la Vulgate *super faciem abyssi* pour עַל פְּנֵי תְהוֹמוֹת (al pené tehom) et *super aquas* pour עַל פְּנֵי הַמַּיִם (al pené amaim).

1459*Ep.* XVIII A., 6 et XXIX, 6.



les termes usuels latins. Jérôme aime ainsi à lister les appellations hétéroclites qu'il trouve dans la Bible, livrant pêle-mêle des noms hébreux et des traductions :

*Iunxit se principi mundi huius, id est diabolo, rectori tenebrarum istarum, quem nunc inimicum hominem, nunc iudicem iniquitatis, nunc draconem, nunc Satan, nunc malleum, nunc perdicem, nunc Belial, nunc rugientem leonem, nunc Leuiathan, nunc tenninim [...] Scriptura cognominat.*

Il se lia au prince de ce monde, c'est-à-dire au diable, au « gouverneur de ces ténèbres », homme ennemi, juge d'iniquité, dragon, Satan, maillet, perdix, *beliyya'al*, lion rugissant, Léviathan, *tenninim*, [...] comme le surnomme l'Écriture<sup>1460</sup>. (*Ep.* XXI, 11)

שָׂטָן, « Satan », terme traditionnellement translittéré tel quel, signifie proprement « l'adversaire » en hébreu. Quant à בְּלִיַּעַל (*beliyya'al*), selon A. Canellis, c'est, en hébreu, un nom commun signifiant littéralement « le vaurien » (cf. 2 Co 6 : 15)<sup>1461</sup>. *Beliyya'al* est, quoi qu'il en soit, plus évocateur qu'*iniquitas*. Pour Jérôme, *Beliyya'al* symbolise plus particulièrement l'hérésie. Le thème est repris dans la longue réflexion sur l'hérésie qu'est le *Commentarius in Naum prophetam*<sup>1462</sup>. *Tenninim*, enfin, est le pluriel du substantif תַּנִּינִים (*tannim*) ou תַּנִּין (*tannin*), qui désigne le « serpent », figure diabolique depuis le récit de la tentation contenu dans la Genèse. De même, Jérôme affectionne certaines dénominations translittérées, comme *Dominus Deus Sabaoth*<sup>1463</sup> :

*Sciendumque quia, ubicumque Septuaginta interpretes « Dominum uirtutum » et « Dominum omnipotentem » expresserint, in Hebraeo sit positum « Dominus sabaoth », quod interpretatur Aquila « Dominus militiarum ». « Dominus » quoque ispe hic quattuor litterarum est quod proprie in « Deo » ponitur : iod, he, iod, he, id est duobus IA quae duplicata ineffabile illud et gloriosum Dei nomen efficiunt.*

Il faut encore savoir que, partout où les LXX ont dit « Seigneur des Vertus » et « Seigneur omnipotent », en hébreu, on a « Seigneur *tsevaoth* », qu'Aquila traduit « Seigneur des armées ». Et le nom « Seigneur » même, ici, c'est le tétragramme, qui est, proprement, mis pour « Dieu » : *yod, hé, yod, hé*, soit deux fois *IA* ; lequel redoublement donne ce grand nom divin, ineffable et glorieux<sup>1464</sup>. (*Ep.* XVIII A., 7)

L'auteur revient sur la traduction de cette épithète lorsqu'il dresse pour Marcella la liste des dix noms divins :

*Quartum sabaoth, quod Septuaginta uirtutum, Aquila exercituum transtulerunt.*

Le quatrième nom, *tsevaoth*, que les LXX ont traduit par « des vertus », Aquila par « des armées ». (*Ep.* XXV, 2)

Le nom צְבָאוֹת (*tsava*) désigne effectivement les armées terrestres et célestes, et même les éléments du monde organisé, en particulier le ciel et la terre<sup>1465</sup>. Selon le Talmud, le Seigneur צְבָאוֹת (*tsevaoth*) désigne le Dieu de l'univers, ce qui trouve un fondement en Genèse 2 : 1. Car l'univers n'est pas conçu comme une masse inerte privée de liberté et demeurant immuable ; il représente au contraire une armée gigantesque et unique en son genre soumise à tout moment à la volonté de son chef<sup>1466</sup> :

1460 Trad. pers.

1461 L'adjectif signifie effectivement « impie », « malin », « vil », « méprisable ».

1462 A. CANELLIS (éd.), 2003 : n. 1, p. 101.

1463 *Ep.* XVIII A., 6.

1464 Trad. pers.

1465 Cf. Gn 2 : 1.

1466 P. DOM MIQUEL, 1996 : 290.

La traduction ancienne « Dieu des armées ou des milices » est exacte [...]. L'image évoque [...] une totalité organisée, obéissant à un même chef<sup>1467</sup>.

*Tsevaoth* se rencontre aussi dans les livres historiques, les Prophètes et les Psaumes, comme attribut de l'un des noms divins. Au nom de l'*Hebraica ueritas*, l'épistolier introduit donc de l'hébreu dans le vocabulaire biblique à côté des mots latins, si bien que les termes originaux empreints de leur aura d'authenticité et les termes latins évoquant le catholicisme romain passent ensemble à la postérité<sup>1468</sup>.

La langue de la prédication et de la Bible est simple, mais correcte du point de vue grammatical. On y trouve des hellénismes et des tours inspirés de la langue hébraïque mais ils sont nécessaires par fidélité aux textes d'origine. En conséquence, apparaît le *stilus religiosus*, un latin dépouillé, simple, dont l'illustration la plus aboutie est la traduction de la Bible réalisée par notre auteur. La foi chrétienne ne place effectivement pas son idéal dans la forme de perfection telle que la conçoit le siècle, que ce soit en littérature ou dans la science, et les chrétiens se montrent sensibles à cette contradiction qui fait que l'idéal d'une écriture parfaite est peu compatible avec le fait d'écrire sur des sujets religieux. La question de la langue et du style est au cœur du débat, ce que M. Banniard résume ainsi :

Quelle place devaient faire les écrivains et les orateurs chrétiens à la langue latine [...] ? Sa rusticité âpre devait-elle être acceptée ? Convenait-il de l'imiter au moment où naissait une véritable littérature latine chrétienne ? Ou bien, au contraire, les créateurs chrétiens devaient-ils convertir le message neuf qu'ils avaient à transmettre aux formes anciennes de la culture antique ?<sup>1469</sup>

En un mot, faut-il se montrer *Ciceronianus* lorsqu'on a pour tâche de transmettre les données qui constituent le socle de la foi chrétienne ? La *simplicitas Christiana* fait l'objet d'un éloge appuyé dans la *Correspondance*, que l'épistolier s'en réclame afin de justifier le style dépouillé de ses explications exégétiques<sup>1470</sup>, ou qu'il s'abrite derrière le patronage des Apôtres pour inscrire sa traduction dans une chaîne sacrée de transmission<sup>1471</sup>. Chez Jérôme, l'antithèse entre humilité chrétienne et orgueil du siècle acquiert un relief tout à fait particulier, de par l'implication de la notion fondamentale de *ueritas* dans les choix interprétatifs du traducteur. En d'autres termes, aux yeux de notre auteur, le *genus humile* est intrinsèquement lié à la notion de *ueritas* :

*Multo si quidem melius est uera rustice quam diserte falsa proferre.*

Car il vaut bien mieux préférer le vrai avec maladresse que l'erreur avec éloquence<sup>1472</sup>. (*Ep. XVIII A., 4*)

Qui plus est, on peut estimer que Jérôme établit l'hébreu comme juge des LXX :

*Longum est nunc euoluere quanta Septuaginta de suo addiderint, quanta dimiserint, quae in exemplaribus ecclesiae obelis asteriscisque distincta sunt. Illud enim quod legimus in Isaia : « beatus qui habet semen in Sion et domesticos in Hierusalem », solent Hebraei ridere cum audierint, nec non et in Amos post descriptionem*

1467A. CHOURAQUI (dir.), 1982 : 472.

1468G. MARC'HADOUR, 1988 : 475.

1469M. BANNIARD, dans Y.-M DUVAL 1988 : 305.

1470*Ep.* XXXVI, 14.

1471*Ep.* LVII, 9.

1472Trad. pers.

*luxuriae* : « *stantia putauerunt haec et non fugientia* ». *Re uera sensus rhetoricus et declamatio Tulliana.*

Il serait trop long d'entreprendre maintenant un développement sur le nombre d'ajouts que les LXX ont effectués de leur cru, ou sur le nombre de leurs omissions, écarts qui, dans les copies de l'Église, sont signalés par des obèles et des astérisques. De fait, ce que nous lisons dans Isaïe, « Heureux celui qui a des rejetons dans Sion et une parentèle à Jérusalem », suscite ordinairement la moquerie des Hébreux quand ils l'entendent, de même que, dans Amos, ce qui suit la description du luxe : « Ils ont cru tout cela pérenne et non point éphémère ». En vérité, c'est là une période rhétorique, une déclamation cicéronienne<sup>1473</sup>. (*Ep.* LVII, 11)

Jérôme trace ici une ligne de partage nette entre le *genus humile* du style de l'interprète et le *genus floridum* des maniéristes. De même, l'*Ep.* XXXVI, 14 dénigre en matière de style les *flosculi*, « fleurettes », affectionnées par certains savants chrétiens. Le terme de *flores* est un nom technique d'émanation cicéronienne<sup>1474</sup>, repris par Quintilien<sup>1475</sup>. Ici, le diminutif est doté d'une connotation ironique et péjorative puisque le style fleuri asianiste va à l'encontre de la *simplicitas Christiana*. En outre, Jérôme ne parle pas d'orateurs, terme élogieux, mais de déclamateurs. Les déclamateurs sont les apprentis plaideurs, qui, dans les écoles, s'entraînent aux *controuersiae* et aux *suasoriae*. Par l'alliance de ces deux mots, Jérôme rabaisse et dénigre les évêques qui ont suivi cette formation et qui la prolongent<sup>1476</sup>.

En somme, dans le système du traducteur, l'exemple de l'atticisme cicéronien est doublé de celui des auteurs sacrés hébreux, ce qui inscrit Jérôme dans la lignée de l'Apôtre Paul, *Hebraeus ex Hebraeis* :

*Quem cum in uernacula lingua habeat disertissimum (quippe Hebraeus ex Hebraeis, et eruditus ad pedes Gamalielis, uiri in Lege doctissimi) seipsum interpretari cupiens, inuoluitur. Si autem in Graeca lingua hoc ei accidit, quam nutritus in Tarso Ciliciae a parua aetate inbiberat, quid de Latinis dicendum est, qui uerbum de uerbo exprimere conantes, obscuriores faciunt eius sententias : ueluti herbis crescentibus, frugum strangulant ubertatem ?*

Dans sa langue natale, il [Paul] était très éloquent - car Hébreu d'entre les Hébreux, et instruit aux pieds de Gamaliel, un homme des plus savants dans la Loi -, mais, quand il veut être son propre interprète, il est entravé. Si cela lui arrive dans la langue grecque, dont, élevé à Tarse de Cilicie, il s'était imprégné dès son jeune âge, que doit-on dire des Latins qui s'efforcent de reproduire mot pour mot ses phrases et les rendent plus obscures, comme la croissance de l'herbe étouffe l'abondance du fruit<sup>1477</sup> ? (*Ep.* CXXI, X)

Depuis son fameux songe<sup>1478</sup>, sa lecture des Écritures fait l'objet d'une attention plus approfondie que celle portée naguère aux livres profanes, même si Jérôme ne renonce pas à consulter ces derniers, le cas échéant. Toutefois, du fait de sa prise de distance par rapport au modèle de la culture traditionnelle, le Stridonien incarne l'écartèlement entre latinité classique et chrétienne ; il est la contradiction vécue entre le style des orateurs de la République et le style dépouillé chrétien. Jérôme opère clairement un choix d'écriture en ne comptant pas sur les richesses de l'*ornatus* que la rhétorique païenne de son temps est susceptible de lui fournir. *A contrario*, il n'en refuse pas moins fermement l'unité excessive du style. Son écriture se rattache en fait à une tradition d'éducation classique, de culture savante accomplie, et au goût

1473 Trad. pers.

1474 CICÉRON, *Pro Sestio*, 119.

1475 QUINTILIEN, *De Institutione oratoria*, X, 5, 23.

1476 A. CANELLIS (éd.), 2003 : n. 4, p. 127.

1477 Trad. pers.

1478 *Ep.* XXII. Lors d'un cauchemar, Jérôme se voit accuser par le tribunal céleste de n'être pas véritablement chrétien, mais d'être plutôt « cicéronien ».

de l'école antique. C'est donc aussi sur ce terrain qu'il s'oppose à Augustin, dans la mesure où celui-ci, dans le cadre d'une traduction, ne proscrie ni les hellénismes, ni les barbarismes pourvu que le texte soit intelligible. Par conséquent, Jérôme se situe en réalité du côté de l'élitisme et non de la simplicité. Comme le relève avec justesse B. Jeanjean :

Jérôme engage [...] un débat sur le sens même de la simplicité chrétienne. Si, pour ses adversaires, celle-ci correspond à l'inculture, à une sainte ignorance, à la « rusticité » dont paradoxalement ils lui reprochent d'avoir fait preuve, il revendique, lui, la simplicité savante et éclairée qu'il a mise en œuvre dans sa révision<sup>1479</sup>.

Toutefois, il accepte les compromis de la langue parlée commune, que les nécessités de la communication générale rendent obligatoires<sup>1480</sup>.

En tant qu'interprète, Jérôme reconnaît la difficulté de faire une bonne traduction. Aussi admet-il, quand il est justifié, l'emploi de néologismes et de mots hébreux non traduits<sup>1481</sup>. Mais loin de s'en tenir à ces réflexions, il affirme l'existence d'une langue biblique, différente du latin classique, ayant le droit de s'écarter des canons de celui-ci. Il rend ainsi compte de l'écart entre le latin scripturaire et le latin vulgaire. L'hébreu enrichit la langue de Jérôme et, corollairement, la langue sacrée des chrétiens, ce qui désigne notre auteur comme le père du latin dans les Écritures. Il nous reste à définir dès lors la manière dont s'opère ce glissement d'autorité, du texte original inspiré au traducteur, et de la lecture juive à la lecture chrétienne des *Testimonia*.

### **3. Questionner l'hébreu pour affirmer un dogme et une *auctoritas* personnelle**

#### **3.1. Une démarche d'historien pour cautionner la lecture chrétienne des textes saints**

##### ***3.1.1. Une ἰστορία philologique comme garant de la qualité d'interprétation***

On l'a vu, Jérôme instaure une prééminence des évangélistes et de Paul sur les LXX traducteurs. Reste à résoudre la question qui sous-tend ce postulat : sur quelles bases notre auteur s'appuie-t-il pour ériger en règle la préséance des auteurs sacrés par rapport aux LXX traducteurs ? Pour répondre à cette question, un autre point, fondamental, doit être précisé : pourquoi la version des LXX diverge-t-elle du texte hébreu ? C'est ce point que Jérôme aborde obliquement dans la *Praefatio in Pentateuchum* :

1479B. JEANJEAN (trad), 2012 : 136.

1480M. BANNIARD, dans Y.-M DUVAL 1988 : 322.

1481Ep. XXXVI, 2.

*Causas erroris non est meum exponere. Iudaei prudenti factum dicunt esse consilio, ne Ptolemeus, unius dei cultor etiam apud Hebraeos duplicem diuinitatem deprehenderet, quos maximi idcirco faciebat, quia in Platonis dogma cadere uidebantur. Denique ubicumque sacratum aliquid Scriptura testatur de Patre et Filio et Spiritu Sancto, aut aliter interpretati sunt aut omnino tacuerunt, ut et regi satisfacerent et arcane fidei non uulgarent. Et nescio quis primus auctor septuaginta cellulas Alexandriae mendacio suo extruxerit, quibus diuisi eadem scriptitarent, cum Aristeeus eiusdem Ptolemaei ὑπεραπιστής, et multo post tempore Iosephus, nihil tale retulerint ; sed in una basilica congregatos, contulisse scribant, non prophetasse. Aliud est enim uatem, aliud esse interpretem. Ibi Spiritus uentura praedicat : hic eruditio et uerborum copia, ea quae intelligit, transfert. Nisi forte putandus est Tullius Oeconomicum Xenophontis, et Platonis Protagoram, et Demosthenis Pro Ctesiphonte, afflatus rhetorico spiritu transtulisse. Aut aliter de eisdem libris per Septuaginta interpretes, aliter per apostolos Spiritus sanctus testimonia texuit, ut quod illi tacuerunt, hi scriptum esse mentiti sint.*

Il ne m'appartient pas d'exposer les causes de l'erreur. Selon les juifs, elle a été sagement commise dans l'intention d'éviter que Ptolémée, adorateur d'un Dieu unique, ne surprît l'existence d'une divinité double jusque chez les Hébreux. Il faisait le plus grand cas des Hébreux parce qu'ils semblaient en accord avec la doctrine de Platon<sup>1482</sup>. Bref, partout où l'Écriture témoigne de quelque vérité sacrée concernant le Père, le Fils et le Saint-Esprit, soit ils ont fourni une autre interprétation, soit ils ont gardé un silence absolu, afin de donner satisfaction au roi et de ne pas divulguer le mystère de la foi. Et je ne sais quel auteur a le premier édifié le mensonge des soixante-dix cellules d'Alexandrie, où les traducteurs, quoique séparés, auraient écrit la même version, alors qu'Aristée, garde du corps de ce même Ptolémée, et Josèphe, beaucoup plus tard, n'ont rien rapporté de tel. Au contraire, selon ces deux sources, réunis dans une même basilique, les interprètes n'ont fait que débattre et non prophétiser. Car c'est une chose d'être prophète, une autre d'être traducteur. Dans un cas c'est l'Esprit qui prédit le futur, dans l'autre, c'est le savoir et l'abondance des mots qui transmettent une compréhension des Écritures. À moins de penser peut-être que Cicéron fut inspiré par l'esprit rhétorique quand il traduisit l'*Économique* de Xénophon, le *Protagoras* de Platon et le *Pour Ctésiphon* de Démosthène. Ou alors, c'est qu'à travers les LXX et les Apôtres, le Saint-Esprit a bâti deux témoignages différents sur les mêmes livres, de sorte que ce que les uns ont tu, les autres l'ont attesté mensongèrement<sup>1483</sup>.

La *Lettre d'Aristée* contient en effet le récit légendaire relatif à l'élaboration de la traduction des LXX<sup>1484</sup>. Jérôme interprète ici la légende et explique que les traducteurs ont soigneusement pris conseil les uns auprès des autres, de manière à ce que Ptolémée ne puisse pas découvrir une « divinité double », *duplicem diuinitatem*, jusque chez les Hébreux. C'est que si Ptolémée a chaleureusement accueilli les anciens, c'est avant tout parce qu'il a compris à tort qu'ils vénéraient le même Dieu que le sien, divinité unique conformément au dogme de Platon. Par conséquent, depuis qu'ils avaient pris conscience de ce malentendu, les anciens avaient résolu de cacher au roi la nature différente de leur Dieu ainsi que son aspect pluriel. Par suite, lors de la traduction, c'est intentionnellement qu'ils auraient introduit des inexactitudes ou des passages complètement ignorés du texte original, afin de conformer leur représentation divine au Dieu de Ptolémée. Le point notable dans la théorie de Jérôme est que les traducteurs ont mal interprété, voire ignoré les *de Patre et Filio et Spiritu Sancto sacrata*. Or, comme le relève J. A. Loader, les LXX sont, aux yeux de Jérôme, les interprètes d'une foi non-chrétienne, et, en cette qualité, ne sauraient ni comprendre à part entière ni rendre clairement intelligibles les mystères néotestamentaires contenus dans les livres des Prophètes. En d'autres termes, si la leçon LXX est en désaccord avec le texte hébreu, c'est parce que ses traducteurs ont déformé celui-ci, le corollaire étant que les rédacteurs du NT citent l'AT

1482Autre leçon : *Quod maxime idcirco faciebant, quia in Platonis dogma cadere uidebatur*, « ils faisaient le plus grand cas de cette unicité parce qu'elle semblait s'accorder avec la doctrine de Platon ».

1483Trad. pers. CPL 591a.

1484En substance : dans le but d'archiver dans la bibliothèque d'Alexandrie un document contenant les lois juives, Ptolémée II, roi d'Égypte, convoque soixante-dix ou soixante-douze Anciens de Jérusalem et leur demande de traduire le Pentateuque. Les anciens se réunissent et comparent leurs traductions individuelles, afin de s'assurer que celles-ci sont convenables.

d'après le texte hébreu alors que les LXX ne suivent pas exactement celui-ci<sup>1485</sup>. Par conséquent, la traduction des LXX apparaît désormais si peu fiable que Jérôme se trouve légitimé dans sa prédilection pour les évangélistes et Paul au détriment des soixante-douze traducteurs.

Toutefois, l'argument contraignant, celui autour duquel se charpente la pensée hiéronymienne réside dans la supériorité revendiquée de l'ἱστορία sur la *prophetia*. L'idée que la dimension événementielle de l'Incarnation et son inscription dans le temps linéaire de l'histoire modifient en profondeur le rapport des croyants aux Écritures se retrouve, discrète mais effective, dans la *Correspondance* :

[...] *Cum ea quae addita sunt, ex hominis Iudaei atque blasphemi post passionem Christi, editione transtulerit.*

[...] Vu que ces additions, c'est à partir de l'édition effectuée par un juif blasphémateur, après la Passion du Christ, qu'[Origène] les a transcrites<sup>1486</sup>. (*Ep.* CXII, 19)

De même :

*Qui [...] post aduentum Domini Saluatoris euangelicae interpretationis spiritum dereliquens, in Iudaicae litterae morte requiescit, istius cuncta opera uulnerantur.*

[...] Celui qui, après la venue du Seigneur et Sauveur, abandonne l'esprit de l'interprétation évangélique et repose dans la mort de la lettre juive, verra toutes ses œuvres blessées<sup>1487</sup>. (*Ep.* CXXI, 2)

La venue du Messie est sentie par l'épistolier comme une révélation à part entière, qui met l'interprète scripturaire à l'abri des déviances dogmatiques aussi bien que des tentations du littéralisme, fussent-elles d'émanation hébraïque. En d'autres termes, avec l'entrée dans les temps historiques de l'action salvatrice de Dieu, le seul *spiritus* qu'il convient d'écouter est celui de l'*euangelica interpretatio*, comme le prescrit l'auteur dans l'*Ep.* CXXI. L'idée de l'aveuglement des juifs, attachés à « la lettre qui tue » et non à « l'esprit qui vivifie » est également récurrente dans les lettres de Jérôme : c'est sous l'influence de l'Esprit Saint que le peuple élu a pu recueillir par le passé les prophéties de l'AT ; l'intelligence pour les décrypter et les interpréter leur a, néanmoins, toujours fait défaut<sup>1488</sup>. La *Correspondance*, comme la Préface, nous apprennent que les LXX interprètes ne font pas exception à la condamnation sans appel lancée par Jérôme :

*Si non licet uerbum transferre pro uerbo, sacrilegium est uel celasse uel ignorasse mysterium.*

S'il n'est pas permis de traduire mot pour mot, il est sacrilège d'avoir ou bien celé, ou bien ignoré le mystère<sup>1489</sup>. (*Ep.* LVII, 7)

Le ton est clairement le même que dans la Préface :

1485J. A. LOADER 2008 : 236.

1486Trad. pers. C'est nous qui soulignons.

1487Trad. pers. C'est nous qui soulignons.

1488Cf., par exemple, *Ep.* LXXII, 5 ; LXV, 17 ; CXXI, 11 ou CXXIX, 4-8. Quant aux juifs venant après l'avènement du Messie, c'est de propos délibéré qu'ils corrompent les Écritures de peur d'y trouver l'acte qui condamne leur incrédulité : cf., en plus de la citation d'*Ep.* CXII, 19 reproduite *supra*, *Ep.* XCVI, 10 ; CXII, 20 ou CXXIX, 6.

1489Trad. pers.

*Aliud est enim uatem, aliud esse interpretem : ibi spiritus uentura praedicit, hic eruditio et uerborum transfert copia ea quae intellegit ; nisi forte putandus is Tullius Oeconomicum Xenofontis et Platonis Protagoram et Demosthenis Pro Ctesifonte afflatus rethorico spiritu transtulisse, aut aliter de hisdem libris par Septuaginta interpretes, aliter par Apostolos Spiritus Sanctus testimonia texuit, ut tacuerunt illi quod, hii scriptum esse sint mentiti. Igitur quid ? [...] Illi interpretati sunt ante aduentum Christi et quod nesciebant dubiis protulere sententiis, nos post passionem et resurrectionem eius non tam prophetiam quam historiam scribimus ; aliter enim audita, aliter visa narrantur : quod melius intellegimus, melius et proferimus.*

Car c'est une chose d'être prophète, une autre d'être traducteur. Dans un cas c'est l'Esprit qui prédit le futur, dans l'autre, c'est le savoir et l'abondance des mots qui transmettent une compréhension des Écritures. À moins de penser peut-être que Cicéron fut inspiré par l'esprit rhétorique quand il traduisit l'*Économique* de Xénophon, le *Protagoras* de Platon et le *Pour Ctésiphon* de Démosthène. Ou alors, c'est qu'à travers les LXX et les Apôtres, le Saint-Esprit a bâti deux témoignages différents sur les mêmes livres, de sorte que ce que les uns ont tu, les autres l'ont attesté mensongèrement. Eh quoi ? [...] Les LXX ont écrit leur traduction avant la venue du Christ et, ce qu'ils ne connaissaient pas, ils l'ont exposé de manière ambiguë. Nous qui venons après sa Passion et sa Résurrection, nous écrivons moins une prophétie que de l'histoire. On raconte différemment ce que l'on a entendu et ce que l'on a vu. Mieux on comprend, mieux aussi on expose<sup>1490</sup>.

Pourtant, depuis l'époque de Philon d'Alexandrie, la version des LXX est, de fait, considérée comme une version divinement inspirée, le détail selon lequel les soixante-douze traducteurs ont élaboré exactement la même traduction du Pentateuque sans collationner les textes ayant été greffé sur l'histoire originale de la *Lettre d'Aristée*. En outre, cet épisode était amplifié par la tradition chrétienne : bien que Ptolémée ait rigoureusement isolé les interprètes dans des cellules séparées pour les empêcher de déguiser le contenu de la Bible, non seulement les traductions de tous les livres scripturaires, quoique réalisées séparément, s'accordaient entre elles à la perfection, mais elles portaient également le même libellé au mot près, cette origine surnaturelle de la version des LXX étant imputée à l'action de l'Esprit Saint. En conséquence, du fait de cette intervention miraculeuse, les soixante-douze anciens se voient conférer, en plus du statut de traducteurs, celui de prophètes, dépositaires d'un même texte inspiré. Or, Jérôme, qui remonte au récit original de la *Lettre d'Aristée* et à celui de Josèphe, découvre que la partie amplifiée de la légende n'est rien d'autre qu'une invention libre. Pour notre auteur - à la différence d'Augustin d'Hippone, comme on l'a vu - les LXX ont donc simplement fait œuvre de traduction et n'ont pas produit un texte inspiré, comme il n'hésite pas à l'écrire dans la Préface : *non prophetasse*. On touche là, comme l'analyse J. A. Loader, à l'aspect « pneumatologique » de la définition de l'*Hebraica ueritas*, puisque c'est bien à une différence d'inspiration entre la Bible hébraïque et la version grecque des LXX que la Préface fait allusion<sup>1491</sup>. De même, la *Correspondance* n'allègue significativement que des motifs liés à la chronologie et à l'usage pour corroborer la prééminence instituée de l'édition des LXX dans les assemblées chrétiennes, et non l'argument de la préséance sacrée<sup>1492</sup>. *A contrario*, l'*Hebraeorum auctoritas* est expressément reconnue et nommée en *Ep. CVI, 2* ; elle est martelée régulièrement au fil des pages et des correspondances *via* des expressions telles qu'*authenticos libros* en *Ep. LVII, 11* ou les innombrables occurrences du substantif *ueritas*, associé ou non à l'adjectif *Hebraica*. C'est l'inspiration divine même de l'*Hebraica ueritas*, émanation sacrée de l'Esprit Saint, qui est affirmée, enfin, en toutes lettres en *Ep. CVI, 2* :

1490 Trad. pers.

1491 J. A. LOADER 2008 : 234.

1492 *Ep. LVII, 11*. Comparer avec, par exemple, *Ep. LVI, 2* qu'Augustin adresse à Jérôme et où l'Hipponate réaffirme la primauté des LXX, qu'il croit battue en brèche par l'entreprise de retraduction entamée par son correspondant.

*Quis hoc crederet, ut barbara Getarum lingua Hebraicam quaereret ueritatem ; et dormitantibus, immo contententibus Graecis, ipsa Germania Spiritus Sancti eloquia scrutaretur ?*

Qui pourrait croire que les Goths de langue barbare rechercheraient la vérité hébraïque et que, tandis que les Grecs sommeillent ou plutôt polémique, la Germanie, elle-même, scrute les paroles de l'Esprit Saint<sup>1493</sup> ? (*Ep.* CVI, 1)

En fait, selon J. A. Loader, la conception de l'inspiration contenue dans la *Praefatio in Pentateuchum* et, ajouterons-nous, dans la *Correspondance*, constitue la pierre angulaire de l'édifice théologique que sous-tend la défense de l'*Hebraica ueritas* :

Seine Inspirationsauffassung ist also der eine Aspekt in der theologischen Fundierung der *Hebraica ueritas*<sup>1494</sup>.

Et, effectivement, l'argument « pneumatologique » constitue la condition préalable et *sine qua non* à tout raisonnement, puisqu'il stipule que le texte hébraïque vétérotestamentaire est l'émanation de l'inspiration divine. Sa *ueritas* est incontestée et ni Jérôme ni les défenseurs des LXX, à l'instar d'Augustin et de Rufin, ne remettent en question le statut d'autorité de ce texte, qui est et demeure l'AT de la jeune Église chrétienne<sup>1495</sup>. En revanche, du point de vue de Jérôme, seule la « source » porte en elle la marque de l'inspiration divine ; les « ruisseaux » que constituent les interprétations ne sont, quant à eux, que pures conjectures<sup>1496</sup>.

D'ailleurs, selon notre auteur, être prophète est, en soi, inconciliable avec le fait d'être traducteur, parce qu'un prophète parle de l'avenir en simple vecteur de la parole de Dieu, tandis qu'un traducteur profère ce qu'il entend par lui-même. Il est donc totalement impossible que ces deux fonctions, de nature distincte, cohabitent chez les Anciens convoqués par Ptolémée. Réciproquement, il s'applique à lui-même la sentence *aliud est enim uatem, aliud esse interpretem*. Ce programme, dont la forme minimale tient dans l'antithèse opposant *uates*, « prophète », et *interpretes*, « traducteur », correspond à une tentative pour laver l'interprète des accusations de sacrilège en insistant sur son statut fondamental de simple intermédiaire, d'instrument au service du Verbe divin, qui est seul inspiré. Le traducteur intervient dans un second temps par rapport au prophète, organe de la première profération inspirée. Celui-ci porte la Parole sans collaboration aucune de son intelligence ou de sa volonté, tandis que celui-là effectue un travail d'adaptation qui ne constitue pas une œuvre intouchable. Par conséquent, les LXX ont donc pu commettre des erreurs. Se conformant au τόπος de l'humilité, Jérôme se place donc aussi lui-même, en tant que traducteur, loin derrière les Apôtres, qui ont vu le Christ, et les prophètes, qui l'ont annoncé<sup>1497</sup> : il est uniquement un « rapporteur » et ne fait, à ce titre, que transmettre un héritage scripturaire, sans chercher à forger de toutes pièces un nouveau texte sacré, comme l'insinuent ses détracteurs. Bien que le prophète et l'*interpretes* représentent les deux termes extrêmes d'une longue chaîne de porte-paroles, Jérôme soulève un point qui joue en faveur du second et tend à le rapprocher de l'Apôtre : *aliter enim audita, aliter uisa narrantur*, « on raconte différemment ce qu'on a entendu et ce qu'on a vu ». Laissant ensuite de côté le débat relatif au statut prophétique de la version des LXX, l'auteur de la Préface rappelle la supériorité des Apôtres sur les prophètes et à l'autorité conférée par l'usage et la tradition substituée de fait l'autorité du vécu.

1493 Trad. pers.

1494 J. A. LOADER 2008 : 237. « Sa conception de l'inspiration est donc l'aspect le plus important dans le fondement de l'*Hebraica ueritas* ».

1495 J. A. LOADER 2008 : 237-238.

1496 *Ep.* XX, 1-2.

1497 Cette distinction renvoie directement à la hiérarchie des dons présentée dans 1 Cor 12.



Pour être un traducteur fiable, il faut effectivement posséder son sujet. Pour concrétiser ce postulat, Jérôme offre au lecteur de la Préface un raisonnement par l'absurde et suppose que si l'on peut traduire sans s'appuyer sur son érudition ou sa maîtrise de la langue, *eruditio et uerborum copia*, et que l'on travaille sous la dictée de l'Esprit Saint, alors certains interprètes comme Cicéron doivent être considérés comme inspirés. Le traité épistolaire de l'*Ep.* LVII comporte par ailleurs le versant positif du développement antiphraastique de la Préface, puisque, dans cette lettre où Jérôme revendique le même Cicéron comme maître - *habeoque huius rei magistrum Tullium, qui Protagoram Platonis et Oeconomicum Xenofontis et Aeschini et Demosthenis duas contra se orationes pulcherrimas transtulit* -, la tâche de traducteur est désacralisée sans détour :

*Hactenus sic locutus sum quasi aliquid de epistula commutarim, et simplex translatio possit errorem habere, non crimen.*

Jusqu'ici j'ai parlé comme si j'avais modifié un élément de la lettre, et j'ai dit qu'une simple traduction peut comporter une erreur, non un crime<sup>1498</sup>. (*Ep.* LVII, 5)

Jérôme balaye ici toute accusation de falsification en protestant âprement qu'une traduction ne saurait être inspirée par le désir de tromper ; tout au plus a-t-il pu laisser échapper une erreur d'interprétation. Pourtant, l'*error* peut apparaître comme l'antithèse de la *ueritas*, en particulier lorsqu'il s'agit des erreurs d'interprétation commises par ses devanciers, puisque ces fautes tiennent du *mendacium*, du mensonge, si l'on en croit l'*Ep.* XLVIII, 4.

La Préface, en revanche, visant une efficacité rhétorique optimale, tire les conséquences de la prémisse absurde selon laquelle un traducteur comme Cicéron aurait écrit sous la dictée de l'inspiration divine. Bien entendu, l'application de cette hypothèse à l'AT produit une contradiction apparente, car si la version des LXX et les citations néotestamentaires ont été dans la même mesure révélées par l'Esprit Saint, il ne devrait y avoir aucune divergence de versets. En d'autres termes, l'existence de divergences pourrait impliquer celle de deux Esprits :

*Aut aliter de hisdem libris par Septuaginta interpretes, aliter par Apostolos Spiritus Sanctus testimonia texuit, ut tacuerunt illi quod, hii scriptum esse sint mentiti.*

Ou alors, c'est qu'à travers les LXX et les Apôtres, le Saint-Esprit a bâti deux témoignages différents sur les mêmes livres, de sorte que ce que les uns ont tu, les autres l'ont attesté mensongèrement<sup>1499</sup>.

Comme ce postulat est par essence impossible, l'hypothèse selon laquelle on pourrait faire œuvre de traducteur en se laissant guider par le Saint-Esprit est une erreur. Il en résulte donc que la traduction est le fruit de l'érudition ou de l'abondance verbale et n'a rien à voir avec l'inspiration divine. L'acte de traduire est avant tout lecture de *Testimonia*.

---

1498 Trad. pers.

1499 Trad. pers.

### 3.1.2. Le témoignage des juifs dans l'enquête christologique

Deux niveaux d'analyse se présentent à ce stade. Tout d'abord, en ce qui concerne l'histoire du Salut, Jérôme démontre, *via* un raisonnement déductif, que les LXX traducteurs ne pouvaient avoir connaissance de la vérité au motif que leur activité précédait les souffrances et la résurrection du Christ. En conséquence, ils n'étaient pas en mesure de produire une traduction porteuse de la *ueritas* pleine et entière. Lui-même, en revanche, parce qu'il vit à une époque postérieure à ces événements, tout comme les auteurs du NT, se perçoit comme mieux placé que ses prédécesseurs pour réussir le difficile exercice. Comme le formule J. A. Loader, les LXX n'avaient, selon Jérôme, qu'un rapport par « ouï-dire » aux mystères christologiques<sup>1500</sup> :

Sowohl er als auch die Siebzig hatten den hebräischen Text zu übersetzen ; sie aber von einer Position der Unkenntnis und des “Hörensagens” aus, aufgrund deren nur eine zweifelhafte Übersetzung möglich sei<sup>1501</sup>.

C'est pourquoi, il semble si nécessaire à Jérôme d'insister sur le fait que les Apôtres, c'est-à-dire les scripteurs du NT, ont eu recours au texte hébreu de l'AT. En somme, suivant notre auteur, tandis que les soixante-douze Anciens traduisent un texte porteur d'un avenir inconnaissable, à la manière d'une *prophetia* précédant l'avènement du Christ, les évangélistes et Paul traduisent, après son avènement, le contenu d'une *ιστορία* qu'ils connaissent déjà. J. A. Loader voit dans cette théorie le second élément du fondement théologique sur lequel repose la notion d'*Hebraica ueritas*, à savoir la dimension sotériologique. Car, sans la perspective fournie par l'économie du Salut, la validité de cette *ueritas* serait lettre morte. En d'autres termes, tout repose en réalité sur l'écart de points de vue résultant de la différence d'époques, *ante* et *post aduentum*<sup>1502</sup>, et ce n'est qu'au prix d'un décrochage temporel, après la survenue d'un événement ancré dans l'histoire, l'*aduentus Christi*, que se révèle véritablement toute la richesse du texte original. Jérôme ne fait qu'accentuer dans sa Préface une idée présente déjà dans la tradition juive. Le Dieu des Hébreux est, de fait, spécifiquement un Dieu qui intervient dans l'Histoire et dont les actions constituent le noyau de la tradition religieuse d'Israël<sup>1503</sup>. Il y a donc, comme le note J. Barr, une réelle « importance du temps et de l'Histoire dans la mentalité hébraïque »<sup>1504</sup>. Il suffit, pour s'en convaincre, de considérer l'un des auteurs juifs qui ont le plus retenu l'attention de Jérôme, Flavius Josèphe.

Certes, l'idée que le divin intervient dans la destinée des hommes n'est pas propre à l'histoire juive et le rôle de la Fortune dans l'historiographie grecque est un lieu commun depuis Polybe. Toutefois, Josèphe reprend la doctrine pharisienne qui concilie liberté et nécessité : Dieu a tempéré les décisions de la fatalité par la volonté humaine pour que l'homme se dirige vers la vertu ou le vice<sup>1505</sup>. L'historien transpose de fait le providentialisme juif dans l'Empire de son époque : Dieu est passé du côté des Romains, parce que les juifs ont

1500 Jérôme raisonne dans une perspective chrétienne : étant donné que les prophéties parlent du Christ, les LXX avaient donc une connaissance indirecte de la personne et de la mission de Jésus de Nazareth.

1501 J. A. LOADER 2008 : 237-238. « Il avait, tout comme les LXX, le texte hébreu à traduire : mais eux, c'était dans une situation de méconnaissance et de “ouï-dire”, raison pour laquelle ils pouvaient seulement produire une traduction douteuse ».

1502 J. A. LOADER 2008 : 237-238.

1503 J. BARR 1962 : 26.

1504 J. BARR 1962 : 58.

1505 JOSÈPHE, *Ἰουδαϊκὰ Ἀρχαιολογία*, XVIII, 13.

abandonné ses Lois, et le modèle biblique de David, chef militaire, se réincarne dans la figure de Titus, chef de l'armée romaine. La réalisation de la tâche historiographique selon Flavius Josèphe s'appuie en outre sur des présupposés idéologiques, que l'on peut notamment discerner dans le vocabulaire exprimant sa philosophie de l'histoire. Il y a construction d'un modèle idéologique complexe car les éléments romains y entrent en concurrence avec des éléments non romains, repérables dans l'interprétation que l'historien donne des événements. Au fur et à mesure du récit, l'historien cherche à dégager un sens, sans se démarquer des traditions historiographiques du monde antique, qui combinent causalité humaine et causalité surnaturelle ; il superpose finalement l'idéologie biblique - l'interprétation religieuse du monde - et l'idéologie romaine - l'interprétation politique - pour faire de Rome la dépositaire des valeurs juives. De la même manière, Jérôme décèle dans l'environnement historico-politique du IV<sup>e</sup> siècle les signes de l'accomplissement divin d'un projet de salut, mis en œuvre de toute éternité par un Dieu transcendant et agissant. Comme beaucoup d'auteurs chrétiens, le regard qu'il pose sur son époque est inspiré par l'espérance eschatologique de vivre les derniers temps, ceux dont l'avènement du Christ annonce le commencement, mais ce qui caractérise surtout son point de vue, c'est essentiellement, à l'instar de Josèphe, un sentiment de l'éternité des projets de Dieu pour l'homme, sentiment qui se concrétise dans l'établissement d'un *continuum* inaliénable entre révélations juive et chrétienne.

Les premiers mots de cette histoire sainte s'écrivent avec la Genèse - qu'il y ait eu ou non quelque chose avant -, livre qui cristallise les attentes de l'auteur des *Quaestiones* parce qu'une nouvelle histoire commence là, à partir d'un principe ou d'un instant originel. Dans ces conditions, la narration scripturaire des origines revêt tout naturellement un caractère primordial, dans tous les sens du terme. Il est vrai que le mot תולדות (*tholedoth*), « origines » ou « histoire », n'apparaît qu'en Genèse 2 : 4 : « Voici l'histoire des cieux et de la terre... ». Cependant, la notion est indirectement présente dès Genèse 1 à travers les actes de parole divins, si l'on tient compte du fait que le pluriel דְּבָרִים (*devarim*), tout comme le grec ῥήματα ou le latin *res gestae*, peut avoir le sens d'histoire :

Cette double signification est particulièrement manifeste en ce qui concerne la Parole de Dieu, spécialement quand la Parole de Dieu parvient aux prophètes et pénètre dans l'histoire comme un événement dynamique<sup>1506</sup>.

Histoire et mode d'action dans l'histoire, le Verbe divin engendre l'acte et réciproquement, de sorte que l'un et l'autre sont indissociables. En somme, la parole, cause du surgissement de la création, est d'elle-même efficace, étant donné qu'elle fait advenir l'événement. Or, « quand le mot et l'événement coïncident, il y a vérité<sup>1507</sup> ». Et c'est cette *ueritas*, cette parole de vérité perceptible là où l'action correspond au Verbe, que l'historien de la *Praefatio in Pentateuchum*, se propose de restituer en une traduction qui rende compte de l'authenticité textuelle de ses sources hébraïques.

Concrètement, les résultats de l'enquête christologique ont partant un impact sur le plan de la traduction : c'est le cas des adaptations qui ne procèdent pas d'une difficulté soulevée par la traduction du texte-source, mais d'une relecture en règle de celui-ci, à la lumière du contexte d'arrivée, en l'occurrence l'Empire christianisé. Il s'agit là de ce que L. Sznajder nomme une « traduction-annexion »<sup>1508</sup>. La racine hébraïque יָשַׁע (*ysh*), qui signifie « sauver », produit par dérivation des noms communs tels que יְשָׁע (*yeshah*) / יְשׁוּעָה (*yeshouah*), le « salut », et des

1506J. BARR 1962 : 155.

1507J. BARR 1962 : 155.

1508L. SZNAJDER, 2011 : 242-243.

noms de personnes tels que יהושוע (Yehoshoua), « Josué » ; ישוע (Yeshoua), « Jésus » ; ישעיהו (Yeshayahou), « Isaïe ». À maints endroits des Psaumes, les invocations à Dieu usent de titulatures en rapport avec le nom commun féminin ישועה (yeshouah) ; c'est le cas des formules « Dieu de notre salut » ou « rocher de notre salut »<sup>1509</sup>. Les LXX rendent ces complémentations hébraïques par le substantif σωτήρ « sauveur », « Dieu notre sauveur ». Lorsqu'il traduit les Psaumes sur le texte hébreu, Jérôme, pour sa part, adapte sa ligne de conduite en fonction des possibilités d'interprétation christologiques offertes par les différents textes. C'est ainsi qu'il opte pour une traduction littérale du type *Deus salutis nostrae*, « Dieu de notre salut », dans le Psaume 67 : 20, mais qu'il choisit de faire apparaître dans sa version le nom propre *Iesus*, Jésus, par translittération du nom commun ישועה (yeshouah), « salut », dans les Psaumes 79 : 9 et 94 : 1<sup>1510</sup>. Une telle relecture du texte par le biais de l'antonimase repose en fait sur un forçage formel, plus ou moins conscient, puisqu'il y a une distinction en hébreu entre les formes de noms communs et celles de noms propres formés sur cette racine. Qu'elle soit voulue ou non, cette réinterprétation constitue un cas typique de « traduction-annexion ». La version biblique donnée par le *uir trilinguis* reflète en conséquence sa conception de l'Écriture sainte, juive d'abord, chrétienne ensuite, comme un tout unifié par la volonté cohérente d'un Dieu unique et éternel.

En définitive, on ne peut donc qu'être frappé par la consonance observable entre la problématique christologique liée au retour à l'original hébraïque et, plus globalement, la méthode d'enquête mise au point par Jérôme pour élucider les aspects prophétiques du texte vétero-testamentaire. C'est que, selon une démarche isolée au IV<sup>e</sup> siècle, le moine de Bethléem entend remonter aux sources du texte sacré par la recherche de l'*Hebraica ueritas*. On distingue dans cette recherche deux aspects complémentaires : une approche d'historien, mais aussi des compétences de linguiste, étant donné que l'essentiel de l'enquête s'effectue dans le texte. Subordonné à une perspective christologique et détaché de toute dimension oraculaire, le travail hiéronymien s'apparente à une tâche de rapporteur ou de serviteur, à mi-chemin entre les deux pôles que constituent la position du prophète et celle du non-initié, prêt à accepter les *apocryphorum deliramenta*<sup>1511</sup>. En effet, lorsqu'il traduit, Jérôme n'écrit pas des prophéties, mais des pages d'histoire puisque le Christ est venu au moment où il parle. Le mot *historia* employé par Jérôme dans la Préface inscrit en tout cas cette venue dans le temps et non pas hors de celui-ci ; or, dans la pensée rabbinique, bien connue de lui, le Dieu des juifs est par essence un Dieu qui agit dans l'histoire<sup>1512</sup> et sans qui Israël n'a précisément pas d'histoire<sup>1513</sup>. À tout interprète venant après l'avènement du Christ, la possibilité est donc offerte de mener une enquête, une ἱστορία - au sens hérodotéen du terme<sup>1514</sup> - devant

1509Ps 79 : 9 ; Ps 94 : 1 ; Ps 118 : 21.

1510*Auxiliare nobis, Deus Iesus noster*, « Aide-nous, Jésus, notre Dieu » (Ps 79 : 9) ; *Iubilemus petrae Iesu nostro*, « Acclamons le rocher [que représente] notre seigneur Jésus » (Ps 94 : 1).

1511« Les divagations des apocryphes » (*Praefatio in Pentateuchum*, trad. pers, CPL 591a).

1512Comme le relève André Chouraqui, « [l]e verbe בָּרָא (*bara*) n'est employé qu'en ayant Dieu pour sujet. Il s'applique aussi bien à ses interventions historiques qu'à l'œuvre initiale de création de l'univers » (A. CHOURAQUI [dir.] 1982 : 37).

1513J. BARR 1962 : 26.

1514Le rapprochement nous paraît d'autant plus intéressant qu'Hérodote est le premier auteur grec à manifester un véritable intérêt pour les idiomes étrangers, au point que le Barbare semble devenir en quelque sorte le protagoniste de son œuvre. Le Père de l'Histoire est, de fait, attentif aux différences linguistiques, que ce soit à l'intérieur du monde grec - variantes dialectales - ou dans les rapports des Grecs avec les Barbares. Certains passages mettent l'accent sur l'intérêt presque scientifique d'Hérodote pour l'apprentissage de la langue, tel l'épisode de Psammétique, dont l'intention est de comprendre si la langue égyptienne est plus ou moins ancienne que la langue phrygienne. L'historien propose des traductions grecques de mots étrangers et fait preuve d'un

permettre d'acquérir les connaissances nécessaires à une bonne compréhension du texte scripturaire.

### 3.1.3. Un voyage symbolique au plus près du texte saint

Avec la question de l'*eruditio* se déploie une dimension particulière de la primauté accordée à l'ἱστορία sur la *prophetia*. La *Correspondance* résonne par conséquent de l'exaltation ressentie au milieu d'un travail d'apprentissage parfois rude<sup>1515</sup> et de l'engouement en faveur d'un voyage d'études confinant au voyage initiatique<sup>1516</sup>. À deux reprises, dans l'*Ep.* LXXVIII, qui retrace et étudie les quarante-deux stations d'Israël dans le désert, apparaît d'ailleurs la figure idéale du *uerus Hebraeus*, à qui l'épistolier tend à s'identifier et que son parcours conduit, d'une étape formatrice à l'autre, vers la montagne sainte de Dieu à Hébron, et, au delà, vers les mystères divins :

*Per has currit uerus Hebraeus, qui de terra transire festinat ad caelum, et Aegypto saeculi derelicta, terram repromissionis ingreditur.*

Ce sont ces stations que traverse, dans sa course, le véritable Hébreu, lequel passe en hâte de la Terre au Ciel ; après avoir laissé derrière lui l'Égypte du siècle, il entre dans la terre de la Promesse<sup>1517</sup>. (*Ep.* LXXVIII, 2)

L'idée-force est répétée plus loin dans le texte, avec une insistance significative :

*Ad hanc uenit uerus Hebraeus, id est περάτης, « transitor » qui dicere potest : « Transiens uidebo uisionem hanc magnam [...]».*

C'est ici que vient le véritable Hébreu, le περάτης, « le passant », qui peut dire : « C'est en passant que je verrai cette grande vision [...] »<sup>1518</sup>. (*Ep.* LXXVIII, 33)

Ici se trouve confisqué l'héritage hébraïque en faveur de celui qui saura retirer un véritable profit de son voyage à travers les textes et en Terre Sainte, bref, de celui qui saura écrire une véritable ἱστορία, reflet d'une « enquête » intellectuelle aussi bien que concrète. Tout porte donc à penser que l'épistolier donne une fois de plus libre cours, à l'occasion de ses études hébraïques, à son goût prononcé pour l'histoire.

La *Correspondance* retrace au fur et à mesure les impressions de Jérôme au cours de son voyage vers l'Orient et vers l'*Hebraica ueritas*, et révèle la soif d'authenticité de l'auteur et de ses correspondants, qui font de la Palestine une sorte de terre des origines. De fait, dans l'*Ep.* XLVI attribuée à Paula et Eustochium, le destinataire dit de Jérusalem :

---

intérêt presque philologique pour ces vocables. L'absence de confrontation de la langue grecque avec les langues étrangères est compensée dans son œuvre par des considérations sur le problème de l'origine du langage, sur le rapport des mots et des objets ainsi que sur le sens et la correction des mots (B. ROCHETTE ; M.-H. MARGANNE, 2013 : 172).

1515 *Ep.* CXXV, 12.

1516 *Ep.* CVIII.

1517 Trad. pers.

1518 Trad. pers.

*Totum mysterium nostrum istius prouinciae urbisque uernaculum est,*

Notre mystère tout entier est natif de cette province et de cette ville<sup>1519</sup>. (*Ep.* XLVI, 3)

L'intérêt que manifestent Jérôme et ses amis pour l'Égypte et la Palestine va de pair avec un espoir de trouver dans ces contrées la vraie inspiration religieuse, car ces esprits d'élite ont à cœur de raviver la ferveur de la société chrétienne et du clergé<sup>1520</sup>. L'objectif des pèlerins issus des nations, nouveaux « voyageurs éthiopiens » en quelque sorte, se trouve résumé dans l'*Ep.* CVIII qui retrace le voyage de Paula :

*Et dum uetus relegit instrumentum, fontem repperit euangelii,*

Et, pendant qu'il [l'eunuque éthiopien<sup>1521</sup>] relisait l'AT, il trouva la source de l'Évangile<sup>1522</sup>. (*Ep.* CVIII, 11)

En somme, quête de l'*Hebraica ueritas* et pèlerinage en Palestine se rejoignent dans l'esprit de Jérôme et de ses correspondants hébraïsants. Texte et déplacement géographique sont mis sur le même plan, si bien que l'usage de la langue hébraïque est conçu comme un voyage d'études en Terre Sainte. Par conséquent, il est significatif que, dans les lettres qui relatent un voyage sur les lieux bibliques, notre épistolier double d'un itinéraire symbolique le recensement des étapes, selon une logique inspirée par la signification des toponymes hébreux.

### **3.2. Les bénéfices de l'ἱστορία symbolique ou la portée spirituelle de la réappropriation de l'hébreu**

#### **3.2.1. D'un nom hébreu à l'autre, des itinéraires symboliques**

Le fait que Jérôme ait traduit l'*Ὀνομαστικὸν* d'Eusèbe, ouvrage de géographie biblique qui a pu, à l'occasion, servir de guide aux pèlerins, illustre bien, à côté de son souci de promouvoir le pèlerinage en Terre Sainte, son intérêt pour les toponymes hébreux. Ceux-ci exercent en effet sur lui une fascination particulière en raison de la portée symbolique associée à leur étymologie. Comme l'analyse S. Weingarten, c'est le cheminement spirituel de Paula, le parcours de sa vie qui est de la sorte retracé sur le mode symbolique dans l'*Ep.* CVIII :

---

Jerome's letter CVIII is an account of the life of his saintly friend Paula. It uses the image of life as a journey

1519Trad. pers.

1520Au IV<sup>e</sup> siècle, en effet, le christianisme recrute encore et avant tout ses fidèles dans les provinces orientales, de la Cyrénaïque aux Balkans. Il est vrai que, plus que la Palestine, c'est la Syrie qui compte, avec sa capitale Antioche, troisième cité de l'Empire après Rome et Alexandrie, mais du fait de son statut de terre sainte, la Palestine fait figure de pays des origines.

1521Actes 8 : 36 relate en effet l'histoire d'un eunuque éthiopien qui se convertit à l'Évangile, après que le diacre Philippe lui eut expliqué la Bible à la lumière des enseignements du Christ.

1522Trad. pers.

and Paula as a pilgrim, and Jerome calls it a history. In it he includes an account of Paula's actual journey, which he calls *iter*, through the Holy Land. Within the larger metaphorical pilgrimage of Paulas life, Jerome sets an account of the smaller pilgrimage which she actually made with him through fourth-century Palestine. This *iter* describes their actual journey in the Holy Land, together with a visit to the monks of Egypt, beginning just outside the northern border of Palestine, listing the places they visited, and ending when Jerome and Paula return from Egypt to settle permanently in Bethlehem<sup>1523</sup>.

En somme, la vie de Paula se lit, selon une métaphore topique, comme un pèlerinage et la défunte elle-même est assimilée à une voyageuse qui a achevé son périple terrestre. *Iter* symbolique et *iter* géographique s'entremêlent ici étroitement ; on retrouve donc dans le récit de l'épistolier des éléments biographiques, tels que la visite rendue aux moines d'Égypte et l'établissement définitif à Bethléem. Si l'on approfondit cette analyse par l'examen attentif des noms hébreux qui jalonnent le parcours de Paula, deux remarques s'imposent. Tout d'abord, Jérôme présente manifestement à travers l'*exemplum* de la voyageuse une existence qui réalise pleinement l'idéal ascétique. Les toponymes le suggèrent : dans la vie des élus, la souffrance côtoie toujours la bénédiction. C'est pourquoi, si la traversée des sites fournit à Paula nourriture spirituelle et bénédiction, ce que souligne la traduction des noms hébreux tels que Bethléem « maison du pain »<sup>1524</sup>, Gaza « puissance ou richesse de Dieu »<sup>1525</sup>, Eschol « grappe »<sup>1526</sup> ou Kaphar-Barucha « le village de la bénédiction »<sup>1527</sup>, le pèlerinage est aussi l'occasion de méditer sur les souffrances et les erreurs humaines, comme à Adommim « des sangs »<sup>1528</sup> ou dans la vallée d'Achor « du tumulte et des troubles »<sup>1529</sup>. Le trajet éclaire en fait la conclusion posée au début de la lettre : le voyage terrestre de Paula connaît une heureuse issue puisque sa mort la soustrait à une plus longue cohabitation avec les habitants de Kédar, nom hébreu que Jérôme traduit par « ténèbres »<sup>1530</sup>. C'est que cette pièce épistolaire constitue un chef-d'œuvre, de l'avis même de son auteur : Jérôme cisèle, de fait, une véritable *consolatio*, et inscrit sa composition dans cette prestigieuse tradition littéraire, tradition très représentée dans la *Correspondance* et dans laquelle le Stridonien atteint une certaine dextérité<sup>1531</sup>. L'*Ep.* CVIII, conçue donc comme une *consolatio*, se prête particulièrement bien, par la brièveté qu'impose sa forme même, à une vision aussi synthétique que symbolique du parcours de la défunte, et, comme elle prend en compte des destinataires - c'est notre seconde remarque -, elle sert de manifeste aux idées d'un groupe uni par les liens épistolaires. Or, au-delà de l'idéal ascétique, une telle missive rassemble les hébraïsants autour d'un savoir scripturaire commun. Par les échos bibliques qu'ils éveillent dans l'esprit des correspondants, les noms hébreux transforment finalement le parcours réel de la défunte en un parcours biblique.

Il suffit pour s'en convaincre de relire les paragraphes 3 à 43 de l'*Ep.* LXXVIII, qui retracent un itinéraire effectué par des personnages de la Bible - il s'agit en l'occurrence de l'errance d'Israël dans le désert, errance ponctuée de quarante-deux stations dont Jérôme commente les noms. L'épistolier traduit ici les toponymes hébreux des *mansiones* en latin,

1523S. WEINGARTEN 2006 : 539.

1524*Ep.* CVIII, 10. Sens exact.

1525*Ep.* CVIII, 11. « Gaza » signifie plutôt « lieu fort ».

1526*Ep.* CVIII, 11. Sens exact.

1527*Ep.* CVIII, 11. Sens exact.

1528*Ep.* CVIII, 12. La racine אדמ (*adm*) exprime l'idée de rougeur.

1529*Ep.* CVIII, 13. Sens exact.

1530*Ep.* CVIII, 1. Sens exact. La racine קדר (*qdr*) exprime l'idée de noirceur.

1531*Ep.* XXXIX à Paula sur Blesilla ; *Ep.* LXXVII à Oceanus sur Fabiola ; *Ep.* LX à Héliodore sur Népotien ; *Ep.* LXVI à Pammachius sur Paulina.

donnant souvent de fausses étymologies<sup>1532</sup>, et interprète ce chapitre biblique comme une allégorie du pèlerinage chrétien de la terre au ciel. Il informe le lecteur que dans le cadre de son projet de retraduction des textes, il a étudié l'AT dans l'original hébreu, le grec et les manuscrits latins contenant trop de corruptions pour être d'une véritable utilité. En outre, tout au long de la lettre, l'auteur précise que ses interprétations sont fondées sur une lecture précise et minutieuse de l'original hébreu. L'expression *apud Hebraeos* se retrouve de fait en 2, 9, 11, 15, 20, 40 ; *iuxta Hebraeos* en 38 ; *in Hebraeo [...] legimus* en 28 ; *legimus in Genesi iuxta Hebraicam ueritatem* en 35 ; *quae Hebraice dicitur* en 40. Par conséquent, l'*Ep. LXXVIII* est explicitement présentée comme une application par excellence de la « vérité hébraïque ». Comme dans l'éloge funèbre de Paula, ces noms renvoient aux vertus exemplaires du chrétien et la portée symbolique des toponymes hébreux suscite l'admiration de l'épistolier : *Quam pulcher ordo uirtutum*<sup>1533</sup>. Comme dans l'éloge funèbre, au moment d'aborder la quatrième station, par exemple, Jérôme affirme son appartenance au cercle des hébraïsants avertis en dénonçant l'*error manifestus* d'interprètes moins versés que ses correspondants - ici Fabiola - et lui-même dans les subtilités graphiques de l'hébreu :

*Quarta mansio est « Phiahiroth », quae interpretatur « os nobilium », scribiturque per litteram heth. Quidam male, « Hiroth », « uillas » putant, errorque manifestus, quod pro supra dicto elemento, ain litteram legant. « Beelsephon » in linguam nostram uertitur « Dominus aquilonis », aut « ascensus speculae », aut « habens arcana ». Porro « Magdol », « magnitudo » uel « turris ». Adsumpta igitur fortitudine nobilitamur in Domino, et Beelsephon idoli arcana contemnimus, illiusque magnificentiam et turritam superbiam declinamus. »*

Quelques-uns pensent, à tort, que « Hiroth » veut dire « villages », et leur erreur est patente ; c'est qu'ils substituent à la lettre indiquée la lettre *ayin*. « Béelsephon » se traduit en notre langue : « le Seigneur de l'aquilon », ou bien « la montée de l'observatoire », ou bien encore « qui possède des secrets ». Or, « Magdol » signifie « grandeur » ou « tour ». Quand nous avons assumé la vaillance, nous sommes ennoblis dans le Seigneur, nous méprisons les mystères de l'idole Béelsephon, nous en fuyons la grandeur et la superbe, manifestée par ses tours. (*Ep. LXXVIII*, 6)

Comme dans l'éloge funèbre, le vrai chrétien se doit de fuir certains « noms-pièges », tels « Magdol », parce qu'ils renvoient à des tentations ou à des vices, mais il est d'autres « pièges » destinés cette fois à ceux qui ignorent l'*Hebraica ueritas*. Aux yeux de Jérôme, qui part de l'original hébreu, la compréhension du texte sacré dépend de la recherche de l'authenticité. En choisissant de « questionner l'hébreu » de la sorte, notre auteur revendique de fait une place particulière dans le paysage exégétique de l'époque, mais il met aussi cette enquête en relation, subtilement, avec la question du Salut éternel.

### 3.2.2. Les études hébraïques, une question de salut éternel : les exempla féminins

Dans le Prologue au commentaire de Sophonie, en contraste avec la misogynie de certains textes hiéronymiens, l'auteur s'exclame qu'il faudrait des livres entiers pour raconter tout ce qu'il y a eu de grandeur chez les femmes. De même, la *Correspondance* propose bien souvent l'exemple de femmes hors du commun à l'imitation des Frères et des Sœurs qui lisent ces échanges. Les réponses qu'il adresse à trois de ses interlocutrices privilégiées, Marcella, Paula

<sup>1532</sup>Cf. *supra*, n. 1359 à 1366, p. 322.

<sup>1533</sup>« Qu'il est beau, l'ordre des vertus ! » (*Ep. LXXVIII*, 8).



et Fabiola notamment, nous font entrevoir la personnalité hors du commun de celles-ci et, au-delà, l'atmosphère studieuse et ascétique dans laquelle se déroulent les études scripturaires du cercle d'*amicae* réuni autour de Jérôme. Marcella apparaît ainsi comme un esprit rigoureux, d'une grande exigence logique, qui ne relâche pas son opiniâtreté avant d'avoir satisfait sa soif de connaissance. Comme l'écrit P. Jay :

On la voit soumettre à Jérôme des points précis, souvent de vocabulaire, voire de ponctuation hébraïques, qu'il ne craint pas de traiter avec une grande technicité<sup>1534</sup>.

Jérôme souligne à l'occasion la qualité des questions qu'elle lui soumet, tant sur des problèmes de vocabulaire hébraïque que sur le NT<sup>1535</sup>. Le destinataire conditionne le contenu de la lettre que lui envoie Jérôme. On peut ainsi étudier l'historique d'une « discussion » entre le Stridonien et un destinataire particulier. Lorsque les réponses du destinataire ne sont pas parvenues, cette discussion se donne à lire « en pointillés » à travers les propos du destinataire. Ainsi, nous apprenons que la traduction du Psautier romain en 384 ne se déroule pas sans donner matière à des réflexions érudites au sein du cénacle hiéronymien, conquis à la critique des textes saints et épris de savoir. Marcella, surtout, est entravée, dans la lecture des Psaumes, à la fois par les vocables techniques transcrits de l'hébreu et par des tournures hébraïques courantes laissées telles quelles par les traducteurs :

*Quaesisti quid ea uerba quae ex Hebraeo in Latinum non habemus expressa, apud suos sonarent, curque sine interpretatione sint posita, ut est illud : alleluia, amen, maran atha, ephod et cetera, quae in Scripturis conspersa memorasti.*

Tu m'as demandé ce que les mots que, de l'hébreu au latin, nous ne trouvons pas traduits, signifiaient chez eux et pourquoi ils sont transcrits sans interprétation, comme, par exemple, *alleluia, amen, maran ata, éfod, etc.*, épars dans les Écritures, et que tu as rappelés<sup>1536</sup>. (*Ep. XXVI, 1*)

Jérôme se fait fort de les expliquer à sa correspondante, et constate non sans un certain orgueil que les traductions de ses prédécesseurs sont mauvaises, ou que l'on n'a pas su, avant lui, apporter une solution à la difficulté posée par le texte<sup>1537</sup>.

Paula, quant à elle, le suit à Bethléem avec sa fille Eustochium quand Jérôme doit quitter Rome en 385. Après le pèlerinage obligé de Syrie et d'Égypte, le Stridonien s'établit à Bethléem auprès du monastère fondé sous la direction de Paula, à qui succédera sa fille Eustochium<sup>1538</sup>. Le *uir trilinguis* trouve en elle une disciple modèle, qui, ayant appris l'hébreu, partage la passion de Marcella pour l'Écriture, mais se révèle moins préoccupée d'érudition que de signification spirituelle<sup>1539</sup>. Son aspiration profonde tient dans la quête de l'absolue vérité du texte sacré, recherche qu'elle conduit en s'appuyant sur les connaissances de Jérôme<sup>1540</sup>. Ces deux femmes au bagage culturel extraordinairement étendu contribuent à confirmer la vocation scripturaire de notre auteur. La *lectio diuina* poursuivie à Bethléem avec Paula et Eustochium et prolongée par les échanges épistolaires contient en effet en germe les

1534P. JAY, 1986 : 528.

1535*Ep. XXVI, 5.*

1536Trad. pers.

1537*Ep. LXXIII, 5.*

1538Tout près, à Jérusalem, s'est d'ailleurs établie une autre grande dame romaine, Mélanie l'Ancienne, qui avait elle aussi fondé un couvent de moniales latines. Leur aumônier était Rufin d'Aquilée, l'ancien condisciple et adversaire de Jérôme (P. LAURENCE, 1996 : 285).

1539P. JAY, 1986 : 528.

1540*Ep. CVIII, 26.*

commentaires entrepris ensuite par notre auteur<sup>1541</sup>. C'est, par exemple, pour honorer une promesse faite à Rome à Blesilla, une autre fille de Paula, qu'il écrit son commentaire sur l'Ecclésiaste. A. Cain avance que la publication par Jérôme d'une correspondance sélectionnée avec ces grandes dames romaines, et notamment avec Marcella, répond, entre autres buts, à une volonté consciente : celle de fournir une preuve aux chrétiens romains que son programme érudit est soutenu avec enthousiasme par un des membres éminents des milieux ascétiques locaux<sup>1542</sup>.

De fait, quand il vient se fixer à Rome auprès du pape Damase, après trois ans de formation dans le désert de Chalcis, Jérôme mène une véritable campagne en faveur de l'idéal ascétique. Même s'il rencontre à cette époque beaucoup de succès, notamment auprès d'un certain nombre de femmes, jeunes filles ou veuves appartenant à la plus haute aristocratie sénatoriale, ce succès est loin d'aller de soi. C'est que, comme toute innovation dans la vie ecclésiale, le monachisme soulève, à son apparition à Rome, bien des réticences. S'ensuivent des discussions où la verve polémique de Jérôme trouve plus d'une fois l'occasion de s'exercer - et dont la théologie chrétienne, qu'il s'agisse de mariologie, de mariage ou de virginité, ressort clarifiée. A. Cain suggère de la sorte que Jérôme fait une utilisation novatrice de l'art épistolaire ; le chercheur choisit le dossier de lettres à et sur l'amie romaine Fabiola pour démontrer que le moine de Bethléem continue à rendre son enseignement hébraïque acceptable pour le public des chrétiens de Rome, même longtemps après avoir quitté la ville<sup>1543</sup>. Fabiola est effectivement une veuve appartenant à l'une des familles romaines les plus anciennes et les plus distinguées, la *gens Fabia*. Les quelques détails épars dont nous disposons sur sa vie proviennent presque exclusivement de l'épithaphe qui lui est consacrée dans l'*Ep.* LXXVII, datant de 400 et adressée à leur ami commun à Rome, Oceanus<sup>1544</sup>. Comme dans le cas de ses autres *epitaphiae* épistolaires, Jérôme signe là une composition soignée qui n'est pas seulement destinée à être lue par son dédicataire, mais qui s'adresse aussi à un large public. À l'automne 394, nous apprend la lettre, Fabiola entreprend un pèlerinage en Terre Sainte. Dans son épithaphe, Jérôme donne l'impression au lecteur que le but réel de ce voyage n'est pas tant de visiter les sites sacrés que d'étudier la Bible avec lui, le maître, à Bethléem, car les seules activités que mentionne le récit hautement sélectif de l'*Ep.* LXXVII sont les leçons scripturaires dispensées en privé par l'épistolier. À l'été 395, cependant, Fabiola connaît un brusque revirement et prend la mer à destination de l'Italie, départ que Jérôme attribue à la progression rapide d'armées huniques. Il mentionne aussi, plutôt rapidement il est vrai, *apud nos quaedam dissensio*, « un certain désaccord entre [eux] »,

---

1541 La *lectio diuina* ne consiste pas en un simple exercice de lecture mystique : il s'agit aussi d'une explication des différents sens et de la place du passage considéré dans l'économie générale du livre biblique auquel il se rattache. Une perspective philologique, enfin, fait état des variantes possibles entre les divers manuscrits en circulation (cf. B. JEANJEAN [trad.], 2012 : 79).

1542 A. CAIN, 2009 : 68sq.

1543 A. CAIN, 2009 : 171sq.

1544 Fabiola fut mariée deux fois : elle divorça et se remaria avant la mort de son ancien mari, ce qui faisait d'elle une femme adultère, eu égard à l'interprétation la plus stricte de la *disciplina* chrétienne (cf. C. MUNIER, 1978 : 97-117). Jérôme, qui condamne fermement les secondes nocces, s'engage donc à laver Fabiola de l'accusation d'adultère avant de s'aventurer à faire l'éloge de sa sainteté exemplaire. À cette fin, il consacre un tiers de la lettre à expliquer avec empathie sa conduite : son premier mari était si misérable que même une esclave ou une prostituée n'auraient pu vivre avec lui (*Ep.* LXXIII, 3). L'épistolier souligne en outre comment, après la mort de son deuxième mari, Fabiola confesse son péché lors d'une pénitence publique. Une fois rendue à la pleine communion avec l'Église, elle commence à mener une vie chaste de veuvage et à se consacrer à la bienfaisance.

allusion à la controverse origénienne. Même si Fabiola craignait peut-être les Huns, c'est probablement afin d'éviter de devenir involontairement un pion dans l'épineux débat théologique qu'elle quitte la Palestine<sup>1545</sup>. Après son retour en Italie à l'été 395, Fabiola reste plus que jamais une disciple de Jérôme - c'est, à tout le moins, l'idée que l'épistolier cherche à suggérer. Elle mémorise sa lettre d'exhortation à Héliodore<sup>1546</sup>, devenue pour elle un guide et une source inépuisable de réconfort<sup>1547</sup>. Elle soutient aussi sa vie spirituelle par une étude régulière des Écritures, se tournant vers le cercle de Bethléem pour ses questionnements exégétiques. En 396, elle écrit à Jérôme et sollicite de lui un développement sur les vêtements sacerdotaux décrits dans le Pentateuque.

Plusieurs années après l'envoi de ce traité épistolaire à Fabiola, Jérôme en compose un second pour elle, l'*Ep.* LXXVIII. Celui-ci, plus long que le précédent, environ trente-huit pages dans la CUF, est un exposé relatif aux quarante-deux stations, *mansiones*, des Israélites au cours de leur voyage d'Égypte jusqu'à la Terre Promise relaté dans Nombres 33 : 44. Fabiola avait demandé à Jérôme d'écrire ce traité quelques années plus tôt, quand elle séjournait avec lui à Bethléem, mais il ne put répondre à cette demande avant que la nouvelle de sa mort lui fût parvenue. C'est donc accompagné d'un *epitaphium* qu'il envoie l'ouvrage achevé à Rome. Adressée à une dédicataire disparue et non à une véritable destinataire, l'*Ep.* LXXVIII ne saurait évidemment conserver une fin d'édification personnelle. Aussi la question se pose-t-elle de savoir pour qui et dans quel but Jérôme écrit<sup>1548</sup>. Dans l'*epitaphium*, Jérôme développe assez longuement la façon dont ce traité exégétique par lettre a vu le jour. Il parle de la manière dont Fabiola, quand elle était à Bethléem, venait régulièrement le questionner à propos de diverses questions relatives aux Saintes Écritures, et recrée en particulier une session au cours de laquelle, tous deux étudiant le livre des Nombres, Jérôme répond à plusieurs questions de son élève portant sur la structure de l'ouvrage et le sens de passages sélectionnés. Fabiola se demandait notamment pourquoi les Israélites avaient choisi de camper dans les lieux mentionnés. Or, comme nulle explication improvisée de la part de Jérôme n'avait pu la satisfaire, elle avait persuadé son professeur de s'engager - *pollicerer* - à écrire un traité pour elle sur ce sujet. L'épistolier conclut en disant qu'il a finalement tenu sa promesse<sup>1549</sup> :

*Quod [opus] usque in praesens tempus, ut nunc intellego, Domini uoluntate dilatatum redditur memoriae illius, ut sacerdotalibus prioris ad se uoluminis induta uestibus per mundi huius solitudinem gaudeat se ad terram repromissionis aliquando uenisse.*

Jusqu'à présent, je le comprends maintenant, retardé par la volonté du Seigneur, ce travail est offert à sa

1545A. CAIN, 2009 : 172-176.

1546*Ep.* XIV.

1547*Ep.* LXXVII, 9.

1548Pour y répondre, A. Cain propose de considérer quelques caractéristiques propres aux *Ep.* LXXVII et LXXVIII, signe que Jérôme les a composées suivant une seule et même conception et que c'est comme un tout qu'il les a mises en circulation ensemble. Effectivement, les deux pièces apparaissent presque toujours côte à côte dans les manuscrits médiévaux de la *Correspondance* (A. CAIN, 2009 : 172-176). Les arguments de A. Cain sont les suivants : l'*Ep.* LXXVIII est d'un caractère curieusement impersonnel. Ni Fabiola ni personne d'autre n'est mentionné ou directement pris à témoin, de sorte qu'on pourrait totalement ignorer que la lettre est adressée. Il manque aussi des détails sur les circonstances de la composition, détails que Jérôme délivre habituellement dans la préface ou la conclusion de ses travaux. Cependant, l'*Ep.* LXXVIII n'est pas close sur elle-même et ne donne pas l'impression d'une composition autotélique. À certains égards, l'*epitaphium* préfigure donc l'*Ep.* LXXVIII, si bien qu'on peut le considérer comme une sorte de préface à cette dernière.

1549Cf. aussi *Ep.* LXXVIII, 1.

mémoire, afin que, parée du premier traité relatif aux habits sacerdotaux [c'est-à-dire l'*Ep.* LXIV], qui lui est consacré, elle puisse se réjouir d'être enfin venue à travers le désert de ce monde jusqu'à la Terre promise<sup>1550</sup>. (*Ep.* LXXVII, 7)

Tout semble donc indiquer que l'auteur ait conçu les *Ep.* LXXVII et LXXVIII pour qu'elles soient lues en parallèle. La cause en est, selon A. Cain, que l'*Ep.* LXXVIII peut sembler de lecture trop ardue pour tous, réservée au spécialiste : elle constitue effectivement un traitement extrêmement technique d'un sujet assez obscur et porte sur l'un des livres les moins accessibles de l'AT<sup>1551</sup>. C'est que l'un des défis qui se dresse face à Jérôme - celui-ci en est douloureusement conscient - demeure de convaincre les érudits chrétiens que son exégèse hébraïque ne se résume pas à un fastidieux exercice intellectuel sans conséquence, mais qu'il trouve une application dans la vie quotidienne. L'*Ep.* LXXVIII, lue conjointement avec l'*Ep.* LXXVII, montre le caractère pratique de ce travail exégétique, puisque l'*Ep.* LXXVIII décrypte pour ainsi dire Nombres 33 et l'utilise comme un guide pour le séjour terrestre de l'ascète chrétien, qui effectue un pèlerinage vers la Terre promise céleste. Le rapprochement avec l'*Ep.* CVIII, que nous avons analysée précédemment<sup>1552</sup>, nous semble des plus éclairants puisque, dans les deux cas, le parcours de vie exemplaire présenté par l'auteur se donne à comprendre à travers le décryptage de toponymes hébraïques. Comme Paula, dans l'*Ep.* CVIII, en tant que dédicataire de l'*Ep.* LXXVIII, et suivant le projet hagiographique de la missive d'accompagnement, l'*Ep.* LXXVII, Fabiola est présentée comme le pèlerin archétypal qui a atteint sa destination finale, précisément parce qu'elle s'est montrée fidèle à la direction spirituelle de Jérôme<sup>1553</sup>. De surcroît, le contenu de cette direction spirituelle est transcrit, dans les deux cas, sur le mode symbolique, au moyen d'un balisage de noms hébreux. La thèse délicatement suggérée par l'auteur comporte, en conséquence, une double détente : en premier lieu, l'épistolier établit un lien implicite entre la connaissance authentique des signifiés que recèle le texte original et la sanctification graduelle de l'âme en route vers son domicile céleste ; en second lieu, et de manière corollaire, l'acceptation de son programme exégétique est présenté par Jérôme comme une question de salut éternel<sup>1554</sup>. Or cette question est centrale au IV<sup>e</sup> siècle. Pour les fidèles de la nouvelle religion, la piété se caractérise par la foi en une autre vie, et, en conséquence, par l'importance attachée à l'au-delà et à la notion d'éternité. Le christianisme se donne avant tout comme une religion du salut. Dans la religion traditionnelle, en effet, après la mort, l'existence des ombres, celle des Mânes dans l'Hadès ou les Enfers, est crépusculaire et incertaine<sup>1555</sup>. Platon, pour sa part, envisage l'immortalité de l'âme mais sous une forme hypothétique. Pour les hommes de l'Antiquité tardive, en revanche, le problème de l'existence est religieux ; il s'agit de déterminer les termes du rapport entre l'homme et Dieu, dans la durée et hors du temps<sup>1556</sup> ; le goût pour tout ce qui échappe à la

1550 Trad. pers. Ce passage sert de lien entre les deux traités épistolaires dédiés à Fabiola. Le premier est rappelé sur le mode de la réminiscence affective et le second introduit sur cette base.

1551A. CAIN, 2009 : 177-178.

1552 Cf. *supra*, p. 364.

1553 Si Jérôme attend que la mention de Fabiola et de son engagement dans le programme scripturaire qu'il propose suscitent un grand courant de sympathie parmi les chrétiens de Rome, ce n'est pas sans une bonne raison. Au cours de la décennie qui précéda sa mort, survenue aux alentours de 399, Fabiola jouissait dans la Ville éternelle d'une importante considération, ne fût-ce que par son action philanthropique. Elle avait ainsi financé personnellement la construction du premier hôpital public de Rome (*Ep.* LXXVII, 6).

1554 La même idée est suggérée dans l'*Ep.* LXV à Principia, sur le Psaume 45.

1555 J. CHAMPEAUX, 1998 : 175-176.

1556 J. CHAMPEAUX, 1998 : 175-176. Les questions incontournables du temps sont : le concept de Dieu, la question du rapport entre monde réel de l'expérience avec l'absolu, le concept de l'esprit, c'est-à-dire la question de l'essence de l'âme spirituelle de l'homme, du moi personnel et de son rapport avec la divinité. Effectivement,

sphère du rationnel, apparu aux premiers siècles de l'Empire, est donc toujours très vif au IV<sup>e</sup> siècle<sup>1557</sup>.

Dialogue d'une société avec elle-même, le dialogue épistolaire est à l'image des interrogations religieuses de la société de l'époque. Les lecteurs de l'*Ep. LXXVIII* sont en conséquence invités à imiter l'exemple de Fabiola, laquelle reconnaissait la pertinence et la nécessité de l'expertise scientifique et spirituelle de Jérôme. Fabiola jouissait en effet du type précis de respectabilité et de popularité idéal pour devenir un excellent porte-parole, même d'outre-tombe, de la cause hiéronymienne<sup>1558</sup>, et aider ce dernier à faire accepter son enseignement vétérotestamentaire par les intellectuels chrétiens de l'aristocratie romaine et ceux d'ailleurs, grâce à une double apologie épistolaire vouée à circuler dans toute l'Italie et plus loin encore. Confronté à une controverse interprétative, Jérôme peut de cette manière peser de tout son poids de traducteur garant de la transmission de l'*Hebraica ueritas* ; l'immersion dans la culture biblique porte donc ses fruits puisque le moine de Bethléem acquiert finalement, dans la science scripturaire, une autorité au moins égale à celle dont il aurait bénéficié en restant en Occident, au plus près des instances dirigeantes de l'Église. Toutefois, l'*Ep. LXXVIII* laisse entendre que le but ultime du parcours-pèlerinage n'est pas encore atteint ; il reste la ligne d'horizon. L'idée apparaît à deux reprises dans notre extrait, en *Ep. LXXVIII*, 2 et 33, où se dessine la figure de l'Hébreu véritable. Être le *uerus Hebraeus*, c'est-à-dire le dépositaire du vrai sens biblique et « passer » en hâte de la Terre au Ciel, tel est l'objectif de Jérôme, l'objet de son enquête et de son parcours dans le texte saint qui raconte l'histoire d'Israël. Cependant l'expression *uerus Hebraeus* ouvre précisément un autre débat, celui de l'appropriation par les chrétiens des textes et des lieux bibliques.

### 3.2.3. *Le paysage en ruines du judaïsme*

Le IV<sup>e</sup> siècle voit naître un débat parmi les théologiens autour de cette pratique nouvelle qu'est le pèlerinage, et, en particulier, le pèlerinage en Palestine. Dans ce contexte, l'*Ep. XLVI* adressée à Marcella prône la visite et la vénération des lieux saints et donne, ce faisant, en creux, un bon aperçu des critiques rencontrées par les défenseurs du pèlerinage à Jérusalem. L'auteur désigne ses adversaires par des pronoms indéfinis ou des périphrases mais P. Maraval identifie ces personnages comme :

comme la question du salut occupe une place centrale, les intellectuels se préoccupent de connaître la nature de l'âme : substance corporelle ou étincelle divine ? Cf. *Ep. CXX*, XII.

1557A. E. VON IVÁNKA, 1990 : 19. À preuve le succès du néo-platonisme, qui est toujours plus teinté de théologie mystique. Associé aux cérémonies étranges de la théurgie, parfois aux cérémonies des religions orientales à mystères, le néoplatonisme des derniers représentants est devenu plus mystique que philosophique. La vie quotidienne est de plus en plus marquée par l'occultisme. Magie, astrologie, sorcellerie sont plus que jamais à la mode. Au IV<sup>e</sup> siècle coexistent deux cultures correspondant aux deux dominantes religieuses païenne et chrétienne. Il y a peu de professions d'athéisme au IV<sup>e</sup> siècle. Quand Ammien Marcellin signale à Rome des gens pour qui le ciel est vide de dieux (AMM., XXVIII, 4, 6), il s'agit d'individus adonnés exclusivement à la *superstitio* et aux dérivés des pratiques magiques, alors très en vogue.

1558En 396, associée au sénateur Pammachius, elle ouvre le premier relais de voyageurs appartenant à des chrétiens et géré par eux, dans une ville portuaire des environs, Portus. Jérôme affirme que des milliers de personnes se sont déplacées pour ses funérailles afin de lui rendre un dernier hommage, une foule se pressant encore sur les toits pour apercevoir son convoi funèbre (*Ep. LXXVII*, 11).

Des traditionalistes [...], choqués par cette nouveauté que représente alors, dans la piété chrétienne, l'engouement pour le pèlerinage en Palestine<sup>1559</sup>,

... probablement des clercs de Rome, ville où se trouve la destinataire de l'épistolier. Les adversaires de Jérôme récuse l'idée même selon laquelle Jérusalem constituerait encore un site sacré et invoquent la chute du Temple, le rejet, depuis la venue du Christ, de la Jérusalem terrestre au profit de la Jérusalem céleste, ainsi que l'élection des nations. Les critiques les plus sévères vont jusqu'à considérer que la terre hiérosylamitaine est maudite en raison du déicide qui y a été commis. Or ces thèmes ne constituent ni plus ni moins qu'une résurgence de ceux qui alimentent la polémique anti-juive des premiers siècles.

Avant de nous attacher à définir plus longuement, dans notre troisième partie, la position de Jérôme dans les derniers feux de cette polémique, précisons dès à présent la manière dont le moine de Bethléem considère la littérature et, d'une manière générale, la connaissance des savants juifs. Soulignons-le d'entrée de jeu, le discours hiéronymien sur le sujet est plutôt contrasté. En effet, si notre auteur œuvre au rapprochement entre l'Orient et l'Occident, notamment en mettant à la disposition du monde romain occidental ce qu'il y a de meilleur dans la littérature scripturaire des Hébreux, il fait aussi partie des Pères chrétiens les moins tolérants envers le maintien des rites et des traditions juives chez les convertis du judaïsme. *A priori* son attitude envers la ville de Jérusalem semble beaucoup moins ambivalente, puisque tout au long de sa vie d'écrivain, Jérôme ne cesse de vanter la visite et même le culte des lieux saints, sans hésiter à prendre parti pour cette nouveauté, s'opposant en cela à un Grégoire de Nysse, par exemple, qui a porté sur cette forme de dévotion un jugement réservé<sup>1560</sup>. Pourtant, P. Maraval repère un léger changement dans le discours de Jérôme autour de l'année 395, changement qui s'expliquerait par « l'expérience, peut-être, ou plus simplement une série d'événements liés à la crise origéniste »<sup>1561</sup>. Selon la seconde hypothèse, le moine de Bethléem cesserait temporairement d'encourager la venue en Palestine des futurs moines, de peur de les voir embrasser la cause de telle ou telle communauté rivale du Mont des Oliviers. Selon l'autre hypothèse, Jérôme ne ferait que réagir en réalité aux dérives accompagnant le succès grandissant du pèlerinage en Palestine, à savoir une forme de dévotion axée sur le contact des reliques mais, comme P. Maraval l'admet lui-même, c'est un type de discours qui n'est guère promis à une grande postérité<sup>1562</sup>. Sans exclure ces deux hypothèses, nous voudrions suggérer à notre tour une explication qui éclairerait cette variation du discours hiéronymien moins comme une rupture que comme une nuance inhérente à la pensée de notre auteur.

À cette fin, nous partirons d'un toponyme hébreu, *Kariat Sefer*, et de l'interprétation qu'en donne Jérôme au paragraphe 11 de l'*Ep. CVIII*. Il s'agit d'une étape ou plutôt d'une « non-étape » ; Paula refuse en effet de se rendre à *Kariat Sefer* ou « lien des lettres » parce qu'ayant trouvé l'esprit qui vivifie, nous dit le *uir trilinguis*, elle dédaigne la lettre qui tue. Une

1559P. Maraval mentionne ensuite un courant de pensée illustré par Ambroise de Milan et dont les clercs romains en question auraient radicalisé les positions : « La vision du tombeau "selon la chair" - en référence à 2 Cor 5, 16 - est dépassée [selon le Milanais], et c'est à peine si Ambroise lui accorde une valeur de signe de la résurrection. Il n'est pas impensable qu'un même état d'esprit se soit alors [au IV<sup>e</sup> siècle] rencontré dans le clergé romain et y ait pris des formes plus virulentes pour s'opposer à l'attrait grandissant du voyage en Palestine » (P. MARAVAL 1988 : 346-348).

1560Pour dissuader les moines de se rendre à Jérusalem, Grégoire n'hésite pas à dépeindre cette cité comme un lieu de perdition.

1561P. MARAVAL 1988 : 350.

1562P. MARAVAL 1988 : 352.

fois de plus, se manifeste l'étroite association qui unit, dans la pensée de Jérôme, la Palestine mi-géographique mi-symbolique et le texte scripturaire. L'allusion à la lettre qui tue et à l'esprit qui vivifie est effectivement une image, d'inspiration biblique<sup>1563</sup>, que notre auteur a l'habitude d'utiliser pour défendre la lecture christologique contre la lecture rabbinique traditionnelle, à ses yeux trop littérale. Or ici, l'image est pour ainsi dire spatialisée, comme si toute expérience n'était pas positive en Terre Sainte, même dans la Terre Sainte reconstituée par l'écriture épistolaire. Celle-ci discrimine clairement certains sites. Ainsi, qu'il en ait ou non fait la visite avec ses amis, Jérôme ne livre aucune allusion à de hauts lieux mosaïques tels que le Mont Nébo ou le Mont Sinaï, pourtant très visités par les pèlerins du IV<sup>e</sup> siècle, et se contente de mentionner les *martyria* d'Abraham, le père de tous les croyants, à Mamré et à Hébron<sup>1564</sup>. Dédaignant le souvenir du don de la Loi, Jérôme manifeste le souci constant de commémorer avant tout la Nouvelle Alliance. Bien plus, des détails du paysage suggèrent le déclin du judaïsme, comme ces ruines de cités construites par Salomon qui retiennent un instant l'attention de Paula. Nous partageons à ce sujet l'analyse de S. Weingarten :

These rhetorical descriptions of cities [...] often seem to indicate an ethical picture of decline rather than an indication of their actual physical state. [...] It is more than mere embellishment. He [Jerome] is presenting us here with his account of the Christian appropriation of the fourth-century Holy Land. [...] After this initial list of sites, Paula continues her journey, climbing the Bethoron ascent and seeing the landscape of the ruined cities built by Salomon to the right and left of her road. Jerome here is presenting the ruined landscape of Judaism<sup>1565</sup>.

La description des villes palestiniennes correspond donc moins à une représentation de leur « état physique » qu'à une « peinture éthique ». Elle ressortit à l'appropriation chrétienne de la Terre Sainte au IV<sup>e</sup> siècle. À travers le regard de Paula, Jérôme présente à son lecteur « le paysage en ruines du judaïsme ». Finalement, la Terre Sainte, tout comme le texte hébreu, doit faire l'objet d'une appropriation par les tenants de la religion du Christ pour mériter pleinement d'être vénérée<sup>1566</sup>. Aussi le discours de Jérôme sur le pèlerinage aux lieux saints de Palestine se caractérise-t-il par la même ambivalence que son discours sur l'*Hebraica ueritas*. C'est pourquoi également, notre auteur ne recommande pas le séjour en Palestine à tous ses correspondants, ou du moins les met-il en garde : Jérusalem est une ville très séculière et très peuplée, où il est extrêmement difficile de trouver la solitude qui convient à un moine<sup>1567</sup>. En somme, si l'on est dépourvu de force morale, on ne retirera guère plus de bénéfice de son voyage que si l'on était resté à Rome<sup>1568</sup>. Comme dans l'appropriation du texte hébreu, seuls quelques esprits d'élite disposent des talents nécessaires pour vaincre les difficultés d'accès et atteindre l'authenticité. La relation spéculaire qui rapproche, chez Jérôme, texte biblique et Terre Sainte se retrouve en effet, de façon saisissante, jusque dans l'ambivalence de l'attitude du Stridonien à leur égard : l'*interpre* magnifie, en tant que source de savoir et de connaissance biblique, les textes originaux comme les lieux saints ; et, bien qu'il émette, en certaines occasions, des réserves, il demeure attaché à la retraite de Palestine, berceau des Écritures. En définitive, c'est parce que les lieux et les textes saints hébreux sont sources de savoir et de connaissance biblique que Jérôme choisit lui-même de passer sa vie à leur contact en dépit des défis que cela suppose. Dans cette perspective, Bethléem continue de bénéficier à

1563Cf. 2 Cor 3 : 6.

1564Mamré est désigné par la métonymie *uestigia quercus Abraham*, « les vestiges du chêne d'Abraham » dans *Ep.* CVIII, 11.

1565S. WEINGARTEN 2006 : 540-541.

1566C'est à cette condition seulement que Jérôme peut considérer la Jérusalem du IV<sup>e</sup> siècle comme une ville plus sainte que celle du temps des juifs.

1567*Ep.* LVIII.

1568Comparer la description de Jérusalem dans l'*Ep.* LVIII avec celle de Rome dans l'*Ep.* XLVI.

ses yeux d'un statut privilégié, au point que, dans la lettre CVIII, cette cité remplace Rome comme capitale de l'Empire, la géographie chrétienne se substituant à la géographie impériale<sup>1569</sup>. Ce choix ne laisse pas d'être paradoxal puisque Rome ne cesse de s'affirmer au IV<sup>e</sup> siècle comme un centre religieux de premier plan, à moins de considérer ce parti-pris comme l'aboutissement d'une revanche : en se retirant loin du pouvoir, notre auteur aurait découvert une patrie céleste autant qu'intellectuelle. Très différents des réseaux de l'époque classique essentiellement centrés sur Rome, ce sont les réseaux d'*amicitia* épistolaires tardo-antiques, étendus à la dimension de l'Empire, qui permettent au moine de Bethléem d'adopter ainsi le parti d'un exil volontaire actif. En outre, précisons que Jérôme conserve des liens avec ses anciens contacts romains, option qui lui est facilitée par les pratiques sociales contemporaines :

Natürlich gab es auch in klassischer Zeit einen Briefverkehr und Buchgeschenke zwischen den Eliten. Das gehörte auch zu den traditionellen Spielregeln antiker Kommunikation. Aber die Korrespondenz paganer Senatoren wie Plinius des Jüngeren, Symmachus und Ausonius beschränkte sich gewöhnlich auf den Freundkreis ihrer Heimatregion oder Wahlheimat, in der Transpadana, in Mittelitalien mit Fokus auf Rom oder in Aquitanien<sup>1570</sup>.

De la République à l'Empire, puis avec la pérennisation de celui-ci, les réseaux épistolaires ne cessent de fait de s'étendre, géographiquement parlant ; les échanges sont de plus en plus intenses et la plus grande mobilité permet de conjurer plus facilement la distance. L'isolement de Jérôme est donc tout relatif et il faut rendre pleinement à son monastère, qu'il présente volontiers comme la retraite austère d'un ermite, son statut de centre intellectuel entretenant des liens avec les cercles érudits de la capitale. En définitive, lorsque le moine de Bethléem va à la rencontre du texte biblique en langue hébraïque, c'est au terme d'un parcours intellectuel qui passe par l'installation en Palestine et l'expérience épistolaire. Cette dernière jalonne de fait sa quête, jusqu'en Terre Sainte, de l'*Hebraica ueritas*, recherche qui exige des compétences de linguiste, mais aussi d'historien. C'est donc en historien que notre auteur rapporte son pèlerinage géographique et linguistique aux côtés de Paula. Grâce à la portée symbolique des toponymes, le mot hébreu acquiert alors une place centrale dans la réflexion scripturaire et conditionne l'enquête menée par Jérôme à travers les différentes questions de traduction. L'historien produit, dans ces conditions, un témoignage qui se veut incontestable car fondé sur la science linguistique et c'est fort de cette autorité qu'il impose sa voix dans la montée en puissance de l'Église et dans l'appropriation chrétienne des textes et des lieux saints.

---

1569S. WEINGARTEN 2006 : 541.

1570S. MRATSCHEK, dans J. DESMULLIEZ ; C. HOËT-VAN CAUWEMBERGHE ; J.-C. JOLIVET (éd.), 2010 : 345. « Naturellement il y avait aussi à l'époque classique une circulation de lettres et des présents littéraires entre les élites. Cela faisait également partie des règles du jeu traditionnelles de la communication antique. Mais la correspondance des sénateurs païens comme Pline le Jeune, Symmaque et Ausone se confinait habituellement au cercle d'amis de leur région natale ou de leur région de prédilection, en Transpadane, en Italie centrale, avec le focus sur Rome, ou en Aquitaine ».



### 3.3. De l'*auctoritas* des originaux à celle du traducteur

#### 3.3.1. L'hébreu : un débat *in angulo monasterii* ?

La *Correspondance* offre un aspect documentaire pour la connaissance de la société romaine tardo-antique ; cette société est observable à travers ses usages culturels, l'image qu'elle se fait de ses élites et de leurs relations, et son ouverture de plus en plus grande au christianisme, qui inaugure de nouvelles perspectives dans les habitudes des épistoliers. Comme à l'époque classique, les codes de la correspondance servent à structurer la communication entre les membres d'une même couche sociale. Former un réseau épistolaire permet avant tout de construire un faisceau de relations personnelles et de contacts sociaux, et l'opération est d'autant plus importante qu'un pouvoir s'affermir au IV<sup>e</sup> siècle, celui des évêques<sup>1571</sup>. Les échanges de lettres des grands auteurs chrétiens sont dès lors les reflets du pouvoir et des mécanismes socio-religieux du monde romain ; chacun se sert des réseaux épistolaires pour délimiter sa place et pour la défendre. Dans cet art codifié, l'usage des amitiés et recommandations permet aux influences de jouer et de modifier le paysage de la hiérarchie ecclésiastique. Le cas de Jérôme est un peu particulier puisque notre auteur se trouve éloigné de Rome et écarté malgré lui de la sphère du pouvoir religieux. Pourtant, on peut déceler un aspect diplomatique dans sa *Correspondance*, aspect qui prend des allures particulières du fait que, comme nous l'avons démontré, le Stridonien utilise principalement ses lettres comme moyens de médiation du savoir. Bien qu'il vive retiré en Palestine, sa *Correspondance* tient le moine en relation avec les grands noms de l'Église de son temps : pape, évêques, illustres laïcs convertis à l'ascétisme<sup>1572</sup>. Les hébraïsants avec lesquels il s'entretient font partie du patriciat, les femmes groupées autour de Marcella sont, en particulier, riches, influentes et de haute lignée. Déjà le conventicule de femmes qui se réunit sur le mont Aventin est le siège d'une puissance laïque avec laquelle le clergé est rapidement forcé de compter. En somme, quoiqu'écarté des responsabilités au sein de l'Église romaine, Jérôme prend une revanche culturelle grâce à la correspondance qu'il entretient avec une aristocratie sociale et intellectuelle dont il est le guide spirituel. La connaissance de l'hébreu confère à l'ancien secrétaire du pape une supériorité de fait et, inversement, il se sert de cette connaissance pour acquérir une supériorité. Si l'auteur des *Quaestiones* ne dédaigne pas le prestige que lui procure la difficile étude de la langue hébraïque, il y a aussi, dans la pensée hiéronymienne, une dignité de l'hébreu indépendante de toute considération religieuse. Pris entre la tentation du repli élitiste sur son cénacle de pensée et l'aspiration à la notoriété que traduit l'extension de son réseau épistolaire, Jérôme s'inscrit dans un échange plus vaste, celui de la circulation littéraire qui va généralement d'est en ouest, comme le rappelle S. Mratschek :

1571 Les lettres échangées par les évêques sont autant de reflets du pouvoir central et des mécanismes socio-politiques du monde romain. Les sphères politiques et religieuses s'interpénètrent de fait, à travers l'émergence d'un pouvoir de plus en plus influent, et dont Ambroise de Milan n'est que l'un des exemples les plus marquants, celui des évêques. Ainsi, les usages tardifs des amitiés et recommandations aident une nouvelle intelligentsia à se mettre en place et à affermir ses positions, tandis que des lettres plus théoriques ouvrent la voie à la construction du pouvoir normatif du prince.

1572 Il correspond notamment avec Damase, évêque de Rome, Aurélius, évêque de Carthage, Théophile, évêque d'Alexandrie, Épiphane, évêque de Salamine de Chypre, Augustin, évêque d'Hippone, Alypius, évêque de Thagaste, Innocent I<sup>er</sup>, évêque de Rome et Boniface I<sup>er</sup>, également évêque de Rome.

Die Wege der Verbreitung christlicher Bücher und Ideen verliefen gewöhnlich von Osten nach Westen<sup>1573</sup>.

À considérer le rayonnement intellectuel que Jérôme entretient grâce à sa *Correspondance*, la règle semble se confirmer. Toutefois, bien qu'établi en Orient, le *uir trilinguis* reste un Romain qui exerce son influence sur les puissantes familles de la capitale, comme nous avons tenté de le mettre en lumière. La lettre devient alors, dans ce contexte, l'outil d'une stratégie mise en place par un auteur clairvoyant dans un monde profondément hiérarchisé, et la valeur documentaire de la *Correspondance* hiéronymienne pour l'étude de la sociabilité aristocratique romaine tardo-antique est indéniable puisqu'elle illustre le dialogue d'une classe sociale avec elle-même.

La direction spirituelle occupe *de facto* constamment, en prise directe sur les « questions hébraïques », une place centrale, constat qui nous amène à considérer sous un autre angle la persévérance mise par Jérôme à apprendre une langue difficile - de l'aveu même de l'auteur. Les missives laissent ainsi deviner qu'un objectif encore implicite détermine, à côté des buts avoués, cette « spécialisation ». En effet, dans son étude sur la *Correspondance* hiéronymienne, A. Cain soutient qu'initialement, les échanges avec le pape Damase sont publiés avant tout à des fins exégétiques, comme un moyen d'assurer la communauté chrétienne de Rome que ses travaux novateurs bénéficient de la sanction papale<sup>1574</sup>. Selon notre analyse, cette hypothèse cadre avec la fonction auto-promotionnelle de la *Correspondance* ; un nouveau lien se dessine dès lors entre style épistolaire et étude de l'hébreu, puisque les lettres, constituées en métalittérature, font ressortir par leur contenu les enjeux de la nouvelle traduction. Si l'entreprise de traduction hiéronymienne s'inscrit dans un vaste plan d'affermissement du dogme dirigé depuis le sommet de la hiérarchie ecclésiastique - dans la lignée notamment de la réflexion menée au II<sup>e</sup> siècle autour du canon scripturaire -, la *Correspondance* sert en réalité de tribune à Jérôme pour revenir sur certaines questions et, de manière plus générale, pour se forger une autorité qui lui permettra de peser de tout son poids de savant dans les plus grands débats. À ce propos, nous voudrions pointer un paradoxe dans la conclusion hiéronymienne de l'*Ep. CXII* : en fait de retraite *in angulo monasterii*, c'est plutôt un âpre débat sur la scène littéraire et religieuse qui est à l'ordre du jour. Affirmer le contraire reviendrait à postuler que la transmission des nouvelles puisse s'effectuer indépendamment de l'histoire du christianisme. Car, dans les faits, les controverses religieuses ne circulent pas autrement que par le courrier que s'échangent les responsables de l'Église. Les critiques répétées qu'a values à Jérôme l'audace de ses travaux scripturaire lui parviennent bien souvent par le canal épistolaire<sup>1575</sup>. Le fait ne s'oppose pas, et contribue même, à ce que la Stridonien soit reconnu dès son époque comme une autorité en matière d'Écritures saintes, attendu que la formation de liens épistolaires favorise la diffusion et l'échange des idées ; ainsi, les œuvres circulent et traversent de grandes distances. En effet, soulignons-le, les réseaux épistolaires sont plus étendus au IV<sup>e</sup> siècle qu'à l'époque classique parce qu'une plus grande intensité des échanges, une meilleure mobilité aident à conjurer toujours plus efficacement l'éloignement<sup>1576</sup>.

1573S. MRATSCHEK, dans J. DESMULLIEZ ; C. HOËT-VAN CAUWEMBERGHE ; J.-C. JOLIVET (éd.), 2010 : 333. « Les voies de propagation des idées et des livres chrétiens passaient ordinairement d'est en ouest ».

1574A. CAIN, 2009 : 43sq.

1575*Ep. CXII*, 1.

1576S. MRATSCHEK, dans J. DESMULLIEZ ; C. HOËT-VAN CAUWEMBERGHE ; J.-C. JOLIVET (éd.), 2010 : 345.

Les traductions effectuées par Jérôme dans sa retraite circulent entre Bethléem et Rome, si bien que, comme le souligne S. Mratschek, le succès de notre auteur repose moins sur le grand nombre de ses œuvres que sur leur diffusion *per totum orbem* :

Hieronymus' Erfolg beruhte nicht auf der großen Zahl seiner Bücher, sondern darauf, dass sie in der ganzen Welt, *per totum orbem*, gelesen wurden. Zwischen Bethleem und Rom zirkulierten Exemplare seiner Chronik, 16 Bücher der Propheten und Übersetzungen des Buches Esra aus dem Hebräischen. Seine pro-asketische Bücher drangen, zunächst in Rom und dann in Palästina verbreitet, bis nach Gallien und Spanien vor.<sup>1577</sup>

C'est d'ailleurs à toutes les nations que Jérôme, nouvel apôtre, rêve de porter l'*Hebraica ueritas*, dans son souci de raviver la flamme sacrée dans la société chrétienne et le clergé :

*Quis hoc crederet, ut barbara Getarum lingua Hebraicam quaereret ueritatem ; et dormitantibus, immo contententibus Graecis, ipsa Germania Spiritus Sancti eloquia scrutaretur ?*

Qui pourrait croire que les Goths de langue barbare recherchent la vérité hébraïque et que, tandis que les Grecs sommeillent, ou plutôt poléminent, la Germanie, elle-même, scrute les paroles de l'Esprit Saint<sup>1578</sup> ?

Une interaction dynamique s'instaure en somme entre circulation d'œuvres chrétiennes et genre classique des lettres. Effectuer des traductions et entretenir une correspondance sont deux aspects indissociables d'une même participation au débat littéraire et religieux qui se joue à l'échelle du monde romain.

### 3.3.2. Des « bibliothèques en circulation » pour promouvoir les travaux du traducteur

D'un point de vue formel, l'écriture épistolaire ne connaît pas de modification radicale car les auteurs chrétiens sont des lettrés formés aux humanités classiques, mais la place qu'occupe le christianisme dans les correspondances occasionne un véritable renouvellement du rôle de la lettre dans la vie publique. Celle-ci se voit désormais assigner des fonctions polémique, théologique, disciplinaire, apologétique ou encore pastorale, tout en conservant ses rôles traditionnels sur le plan social, administratif ou rhétorique et littéraire. Le IV<sup>e</sup> siècle enregistre une mutation de la littérature épistolaire avec l'utilisation qui en est faite par les auteurs chrétiens soucieux de tisser et de renforcer les liens communautaires. Sans reprendre le contenu des communications faites lors du XXXII<sup>e</sup> colloque international de Lille 3 - et notamment celles de J. Desmulliez et D. Barbe<sup>1579</sup> -, nous voudrions, dans ce chapitre, insister sur le caractère nouveau de la sociabilité qui se codifie à cette époque, à travers la modification de la lettre. Nous pouvons exprimer cette sociabilité en termes d'*amicitia*

1577S. MRATSCHEK, dans J. DESMULLIEZ ; C. HOËT-VAN CAUWEMBERGHE ; J.-C JOLIVET (éd.), 2010 : 334. « Le succès de Jérôme ne reposait pas sur le grand nombre de ses livres mais sur le fait qu'ils étaient lus dans le monde entier, *per totum orbem*. Entre Bethléem et Rome circulaient des exemplaires de sa Chronique, 16 livres des Prophètes et des traductions du livre d'Esdras faites à partir de l'hébreu. Ses livres en faveur de l'ascèse, d'abord diffusés à Rome puis en Palestine, arrivèrent jusqu'en Gaule et en Espagne ». Il ne faudra pas longtemps au siècle suivant, pour que la version qu'on appelle de nos jours la Vulgate se répande en Italie, en Gaule, en Espagne, en Bretagne, en Irlande, et jusqu'en Afrique, restée longtemps fidèle pourtant aux Vieilles Latines, et constitue peu à peu des Bibles complètes, grâce au progrès du *codex*, qui succède au *uolumen*.

1578Trad. pers.

1579Cf. J. DESMULLIEZ ; C. HOËT-VAN CAUWEMBERGHE ; J.-C JOLIVET (éd.), 2010.

chrétienne, *amicitia* qu'illustrent fort bien les échanges épistolaires de Jérôme et d'Augustin d'Hippone<sup>1580</sup>. Ces lettres, qui n'ont pas un caractère privé<sup>1581</sup>, constituent en effet un moyen de communication public dont l'objet est, entre autres, la manifestation d'un accord dans le domaine religieux<sup>1582</sup>. Ce consensus n'empêche nullement une exacerbation des rapports hiérarchiques ; par exemple, dans l'*Ep.* CXII, 22 de Jérôme, la politesse se traduit par l'exaltation du destinataire et la dépréciation de l'auteur<sup>1583</sup>. Cette lettre répond en fait à l'*Ep.* LXVII qu'Augustin adresse à Jérôme à l'occasion d'un débat portant sur l'attitude des apôtres Pierre et Paul vis-à-vis de l'observance des rites juifs. Dans l'exorde de cette lettre, l'évêque d'Hippone reprend un thème hérité de l'Antiquité classique, celui du devoir - ici épistolaire - conçu comme gage d'amitié<sup>1584</sup>. Dans un contexte chrétien, le thème acquiert un usage nouveau quand, suite à un différend, la charité impose que les relations ne soient pas rompues. L'échange épistolaire a vocation à être avant tout une conversation dans laquelle l'auteur déploie sa *φιλία*. Le moine de Bethléem fournit donc une réponse qui ne déroge pas aux règles de l'*amicitia*, mais, s'il utilise ces codes, notre auteur sait également les subvertir au besoin, de manière à instaurer un rapport de force qui tourne en sa faveur et, dans cette stratégie, son statut d'hébraïsant occupe une place importante, comme nous allons nous efforcer de le démontrer.

Ainsi, de prime abord, la conclusion de l'*Ep.* CXII adressée à l'Hipponate, suit les obligations de la politesse épistolaire, qui use abondamment du *τόπος* de la modestie :

*Tu qui iuuenis es, et in pontificali culmine constitutus, doceto populos, et nouis Africae frugibus Romana tecta locupleta. Mihi sufficit cum auditore uel lectore pauperculo in angulo monasterii susurrare.*

Toi qui es jeune, et établi au sommet, dans le pontificat, enseigne les peuples et, enrichis des nouvelles moissons d'Afrique les foyers romains. À moi, il suffit, avec un malheureux petit auditeur ou lecteur, de murmurer dans un coin de mon monastère<sup>1585</sup>. (*Ep.* CXII, 22)

Or, quelques lignes plus haut, Jérôme n'épargnait pas sa verve pour fustiger l'ignorance coupable des Hébreux interrogés par les amis d'Augustin, ignorance qu'il se permet de mépriser, fort de sa propre connaissance de la langue hébraïque :

1580 Les missives hiéronymiennes recourent souvent aux poncifs classiques et christianisés de la lettre d'amitié. On y retrouve les *τόποι* cicéroniens de l'*amicitia* : de l'amitié doit être exclu tout soupçon ; avec un ami, il faut pouvoir converser comme avec un autre soi-même, etc (cf., par exemple, *Ep.* CII, 2).

1581 Cf. *Ep.* CXII, 18. On tend de plus en plus à percevoir leur correspondance comme un traité théologique sur l'amitié. D'une manière générale, la pratique de la publication des correspondances est relativement fréquente dans l'Antiquité ; aussi l'épistolier, comme Jérôme dans l'*Ep.* XXXII, 2, encourage-t-il la diffusion de ses lettres auprès d'un plus large public (B. JEANJEAN [trad.], 2012 : 143).

1582 En réalité, il serait plus exact de parler dans ce domaine d'une synthèse d'identités plurielles, la chrétienté d'alors étant constituée d'innombrables particularismes.

1583 L'antique *τόπος* de la modestie est ainsi repris dans le contexte de la hiérarchie ecclésiastique. La structure même de la lettre se modifie, avant la disparition du prescrit et de la formule de salutation classique, pour traduire dans l'adresse l'exacerbation de rapports hautement hiérarchiques. Au IV<sup>e</sup> siècle, la lettre reflète donc, sur le plan formel, la mutation de la sociabilité.

1584 Chez Cicéron, en effet, l'amitié est comprise comme un échange d'*officia* (cf. CICÉRON, *Laelius de amicitia* LVIII). Dans l'Antiquité tardive, l'échange épistolaire est une activité essentielle et nécessaire qui nourrit l'amitié et, dans cette perspective, l'*officium* constitue un concept important. Faire exister la relation, lui donner une régularité, tels sont les *officia* des correspondants. Il désigne en premier lieu les obligations qui régissent les rapports épistolaires et, par extension, il finit même par désigner l'acte de correspondre lui-même (cf. SYMMAQUE, *Ep.* VII, 129).

1585 Trad. pers.

*Sin autem Iudaei uestri, ut ipse adseris, malitia uel inperitia, hoc dixerunt esse in uoluminibus Hebraeorum, quod in Graecis et Latinis codicibus continetur, manifestum est eos aut Hebraeos litteras ignorare, aut ad inridendos cucurbitarios uoluisse mentiri.*

Mais si vos juifs, comme tu le soutiens toi-même, ont affirmé, soit malveillance, soit ignorance de leur part, qu'il y avait dans les rouleaux des Hébreux le contenu même des livres grecs et latins, il est évident ou bien qu'ils ignorent les lettres hébraïques, ou bien qu'ils ont menti volontairement pour se moquer des sectateurs des cucurbitacées<sup>1586</sup>. (*Ep.* CXII, 22)

La seconde hypothèse, selon laquelle les Hébreux auraient délibérément menti, n'est à vrai dire guère plus humble dans son inspiration puisque ce n'est rien moins que l'ignorance d'Augustin et des *cucurbitarii* qui se trouve cette fois ridiculisée - par l'emploi, notamment, du néologisme. Quoique destiné à susciter le sourire, le terme instaure néanmoins dans les faits une mise à distance des chrétiens qui n'ont pas accès au texte hébreu et qui se contentent de suivre la leçon grecque léguée par la tradition. Notre auteur fait donc ici une légère entorse à l'unité communautaire qui se doit d'animer l'échange de missives entre croyants. L'*unanimitas* ou accord entre les âmes, qui reprend les caractéristiques de l'amitié antique, est effectivement un élément novateur de la correspondance chrétienne à partir de la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle<sup>1587</sup>. La christianisation de l'*amicitia* réinvente de fait la notion antique définie par Cicéron en faisant d'elle un sentiment qui ne se limite plus à deux individus mais qui inclut la personne de Dieu en tant que médiateur et ciment. L'écriture est par suite un vecteur essentiel de la communion fraternelle ; la littérature épistolaire au sein des communautés chrétiennes tend à s'assimiler à un rituel et peut, à ce titre, définir une communauté<sup>1588</sup>. Pourtant, notre exemple montre Jérôme en train d'égratigner l'unité fraternelle au nom de sa précieuse connaissance de l'hébreu, connaissance qui lui donne un accès privilégié à la *ueritas*<sup>1589</sup>. Cette supériorité tend au demeurant à déséquilibrer le rapport harmonieux qui relie chacun des épistoliers à la personne divine en même temps qu'à son destinataire ; tout se passe comme si les adversaires des *cucurbitarii*, représentés par l'auteur, confisquaient à leur profit cette relation. En conséquence, c'est bien plutôt l'*unanimitas* du milieu intellectuel bethléémite et des hébraïsants de son monastère qui est ici affirmée.

À ce stade de notre développement, nous aimerions mettre en lumière un point qui revêt une importance particulière par la façon dont le Stridonien en tire profit : l'autoportrait que livrent, dans leur correspondance, les intellectuels chrétiens est imprégné par cette circulation du savoir. J. Desmulliez parle même au sujet de leurs échanges de « devoir de partage », « d'association », ou de « participation »<sup>1590</sup>. Les épistoliers chrétiens se font parvenir des œuvres littéraires, créant ce que S. Mratschek nomme des « Zirkulierende Bibliotheken », « des bibliothèques qui circulent », dont la vocation est de réunir les esprits d'élite dans une communauté à la fois intellectuelle et fraternelle, mais aussi quelque peu « aristocratique » :

1586 Trad. pers.

1587 Cf. D. BARBE, dans J. DESMULLIEZ ; C. HOËT-VAN CAUWEMBERGHE ; J.-C. JOLIVET (éd.), 2010.

1588 Rédiger une lettre est un geste qui permet d'unir les fidèles du Christ entre eux et cette amitié s'ouvre à tous les membres de la communauté chrétienne quel que soit leur éloignement. Une telle conception s'inscrit dans la continuité de la pensée hébraïque qui conçoit l'homme comme une personne à l'intérieur d'un tout - tandis que la pensée grecque tend à le concevoir comme un individu, comme un être distinct des autres. Ensuite seulement, les individus se regroupent en collectivités. Pour l'Hébreu, la vie se déroule à l'intérieur d'un complexe social de religion et de justice (J. BARR 1962 : 28). Il s'agit, enfin, pour les membres de la jeune Église de réaliser la synthèse des identités plurielles et d'affirmer l'unité d'une communauté faite de nombreux particularismes. La transmission des nouvelles, dans le monde tardo-antique, est ainsi liée à l'histoire du christianisme.

1589 *Ep.* XX, 2.

1590 J. DESMULLIEZ, dans J. DESMULLIEZ ; C. HOËT-VAN CAUWEMBERGHE ; J.-C. JOLIVET (éd.), 2010 : 220.

Zirkulierende Bibliotheken waren Teil der medialen Strategien frühchristlicher Eliten, die überregionale Netzwerke in einer von *amicitia* - und Patronagebeziehungen strukturierten aristokratischen Lebenswelt etablierten<sup>1591</sup>.

Les amis s'écrivent dans le but de prouver qu'ils sont privilégiés et l'échange de lettres est pour eux un moyen de véhiculer une représentation de leur identité. De manière plus précise, l'image que projette d'elle-même l'élite chrétienne du IV<sup>e</sup> siècle est indissociable de celle d'une élite cultivée soudée par un partage dynamique du savoir. Lettres et livres échangés servent donc aussi à définir et à construire une communauté entre personnes de même mentalité. Même si on ne les lit pas, on achète les ouvrages de l'autre par solidarité, pour manifester une unité :

Fast scheint es so - und das ist bezeichnend für die enge Kooperation der neuen christlichen Eliten bei der Edition ihrer Publikationen und Übersetzungen - als seien deren Angehörige alle miteinander bekannt<sup>1592</sup>.

Les épistoliers mettent en scène leur propre identité en tant qu'individus d'abord, mais aussi en tant que groupe, dans le but de créer de nouveaux modèles. Ces lettres reproduisent le dialogue d'une classe sociale avec elle-même ; elles ont un caractère collectif très marqué car :

[Elles] s'adressent moins à un personnage particulier qu'à un groupe, et [...] jouent auprès de celui-ci le rôle de textes "publicitaires" en faveur d'une vision de la société, de la politique, de la littérature<sup>1593</sup>.

Or c'est, dans un tel contexte que Jérôme et ses interlocuteurs hébraïsants dialoguent, et ce, dès le début de leur relation épistolaire.

Ainsi, le groupe de femmes réuni à l'oratoire du mont Aventin sous la direction de la veuve Marcella lit, en même temps que les Écritures en langues originales<sup>1594</sup>, la correspondance des Frères et Sœurs voués au dehors à la recherche des perfections monastiques - tel Jérôme - car les lois de la solidarité exigent que tous les membres de la nouvelle élite se connaissent entre eux, au moins de réputation. On comprend dès lors l'importance du rôle joué par l'envoi et la lecture de missives, et l'on ne peut que constater l'efficacité de cette stratégie de communication : c'est ainsi que, lorsqu'il se trouve rapproché de cette société de grandes dames chrétiennes, notre auteur est déjà connu de toutes par ses lettres. En retour, ses interlocutrices contribuent à confirmer la vocation scripturaire de Jérôme. Comme le relève P. Jay :

S'il fallait l'en croire, la plupart des commentaires de Jérôme n'auraient vu le jour qu'aux sollicitations d'un ami proche ou lointain. La liste de leurs destinataires nous ramène en tout cas, à quelques exceptions près, au cercle

1591S. MRATSCHEK, dans J. DESMULLIEZ ; C. HOËT-VAN CAUWEMBERGHE ; J.-C JOLIVET (éd.), 2010 : 344. « Des bibliothèques en circulation participaient de la stratégie médiatique des élites chrétiennes des premiers temps, lesquelles établissaient des réseaux suprarégionaux dans un cadre de vie aristocratique structuré par des relations d'*amicitia* et de patronage ».

1592S. MRATSCHEK, dans J. DESMULLIEZ ; C. HOËT-VAN CAUWEMBERGHE ; J.-C JOLIVET (éd.), 2010 : 333. « Il semble presque - et c'est caractéristique de l'étroite coopération des nouvelles élites chrétiennes pour l'édition de leurs publications et traductions - que tous les membres [de ce réseau] se connaissent entre eux ».

1593D. AHMERDT, dans J. DESMULLIEZ ; C. HOËT-VAN CAUWEMBERGHE ; J.-C JOLIVET (éd.), 2010 : 360.

1594Toute Romaine de naissance distinguée savait un peu de grec. Les membres du conventicule de l'Aventin l'étudient en profondeur pour remonter aux sources du NT et aux traductions grecques de l'AT. Plusieurs des compagnes de Marcella - et, au premier chef, Marcella elle-même - apprennent aussi l'hébreu afin de pouvoir chanter les Psaumes dans la langue d'origine.

de ses relations romaines : Marcella, Pammachius, surtout Paula et Eustochium, toutes deux dédicataires de ses neuf premiers Commentaires. Voilà qui donne à penser sur ce qu'ils ont pu devoir aux entretiens quotidiens poursuivis avec elles à Bethléem<sup>1595</sup>.

On peut donc parler d'une véritable interaction entre les épistoliers chrétiens dans le domaine de la production littéraire. En ce qui concerne Jérôme et ses interlocuteurs hébraïsants, il s'agit plus particulièrement de s'exhorter mutuellement à rechercher par l'écriture et la lecture la vérité cachée des textes saints. Dans cette quête collective, notre auteur a pleine conscience, comme l'écrit J. Doignon, d'apporter sa pierre à l'édifice de l'exégèse scripturaire, grâce à sa précieuse connaissance de l'hébreu :

[La traduction du Psautier romain de 384] n'est pas menée dans l'isolement. Jérôme a conquis à la critique des textes ses amies romaines éprises de science, Paula et surtout Marcella. Or celle-ci est arrêtée dans la lecture des Psaumes non seulement par les termes techniques transcrits de l'hébreu, mais encore par des tournures hébraïques courantes auxquelles les traducteurs n'ont pas touché. Jérôme se fait fort de les expliquer à sa correspondante, surtout lorsqu'il constate non sans un malin plaisir que les traductions sont mauvaises ou que l'on n'a pas su avant lui trouver une solution à la difficulté créée par le texte.<sup>1596</sup>

L'*amicitia* épistolaire des hébraïsants ne rapproche pas seulement, à notre sens, des gens de valeur doublés de personnalités littéraires, mais des esprits d'élite. Jérôme et ses interlocuteurs férus d'*Hebraica ueritas* connaissent l'isolement johannique caractéristique des vrais disciples du Christ, isolement exigeant qui n'est pas sans rappeler d'ailleurs celui des ascètes regroupés en Palestine autour du Stridonien :

*Haec nos de intimo Hebraeorum fonte libauimus, non opinionum riuulos persequentes, neque errorum quibus totus mundus expletus est uarietate perterriti, sed cupientes et scire et docere quae uera sunt.*

Tout cela, pour notre part, nous l'avons tiré du plus profond de la source hébraïque, sans nous attacher à suivre les ruisselets des conjectures, ni nous laisser effrayer par la multiplicité d'erreurs dont le monde entier est rempli, désirant, au contraire, à la fois connaître et enseigner la vérité<sup>1597</sup>. (Ep. XXVIII, 6)

*Scire* est inséparable de *docere* car on ne peut profiter seul de la révélation des vérités divines. De même qu'il faut, pour commencer à participer à la vie céleste, être introduit dans le corps des fidèles, pour Jérôme et ses correspondants, détenir un savoir ne signifie rien si l'on n'est pas intégré à la communauté de l'élite pensante<sup>1598</sup>. Il existe entre tous les épistoliers du IV<sup>e</sup> siècle une sorte de droit de regard sur les productions de l'autre, mais, dans le cercle hiéronymien, les critiques sont forcément en nombre limité en raison des compétences linguistiques que suppose ce type particulier de relecture :

*Libros sedecim Prophetarum, quos in Latinum de Hebraeo sermone uerti, si legeris et delectari te hoc opere conperero, prouocabis nos etiam cetera clausa armario non tenere. Transtuli nuper Iob in linguam nostram ; cuius exemplar a sancta Marcella, consobrina tua, poteris mutuari. Lege eundem Graecum et Latinum et ueterem editionem nostrae translationi compara, at liquido peruidebis quantum distet inter ueritatem et mendacium.*

Les seize livres des Prophètes dont j'ai réalisé une version latine à partir de l'hébreu, si tu les lis, si j'apprends que ce travail te plaît, tu nous inciteras à ne pas garder le reste non plus enfermé dans une bibliothèque. J'ai récemment traduit Job dans notre langue ; tu pourras en emprunter une copie à sainte Marcella, ta cousine. Lis le même texte en grec et en latin, puis compare l'ancienne version à notre traduction, et tu verras très clairement

1595P. JAY, dans J. FONTAINE ; C. PIETRI (éd.), 1986 : 534.

1596J. DOIGNON, dans Y.-M DUVAL 1988 : 165.

1597Trad. pers.

1598Dans une telle optique, l'instruction est avant tout préparation à la vie éternelle.

l'écart qu'il y a entre la vérité et le mensonge<sup>1599</sup>. (*Ep.* XLVIII, 4)

Dans un contexte comme celui-ci, on le comprend, l'enjeu n'est pas seulement, pour Jérôme, de faire connaître ses œuvres ; le fait d'offrir des livres ou, précisément, de ne pas les offrir, devient ici un moyen d'intégration et d'exclusion communautaire. Tous peuvent recevoir les traductions du *uir trilinguis*, mais tous ne peuvent être associés en profondeur à leur élaboration. Même un correspondant de l'envergure d'Augustin n'échappe pas à la discrimination, pour reprendre l'exemple d'*Ep.* CXII, 20, puisque l'évêque d'Hippone n'a évidemment d'autre recours que de se fier à l'expertise de son interlocuteur, faute d'avoir accès au texte hébreu. Cependant, Augustin est loin d'être le plus malmené puisque certains lecteurs sont purement et simplement exclus du débat :

*Prudentem studiosumque lectorem rogatum uelim, ut sciat me uertere nomina iuxta Hebraicam ueritatem. Alioquin in Graecis et Latinis codicibus praeter pauca omnia corrupta repperimus ; et miror quosdam eruditos et ecclesiasticos uiros ea uoluisse transferre quae in Hebraico non habentur, et de male interpretatis fictas explanationes quaerere, ut in praesenti pro Dephca, legant Raphca, litteram ponentes pro littera, eo quod Res et Daleth paruo apice distinguantur, et interpretantur curationem, atque exinde tropologiam similem prosequuntur.*

Je voudrais prier le lecteur avisé et studieux d'avoir à l'esprit que je traduis les noms d'après la vérité hébraïque. Sinon, dans les livres grecs et latins, à peu d'exceptions près, nous avons découvert que tout est falsifié ; et je m'étonne que certains érudits et hommes d'Église aient voulu traduire ce qui ne se trouve pas dans l'hébreu et, que, partant de mauvaises traductions, ils aient cherché des explications artificielles. Par conséquent, dans le cas présent, à la place de *Defka*, ils lisent *Rafka*, mettant une lettre pour l'autre - parce que le *resh* ne diffère du *dalet* que par un petit détail, le sommet - et traduisent « soin » ; ensuite, ils en tirent sans désenfermer une tropologie conforme<sup>1600</sup>. (*Ep.* LXXVIII, 11)

L'auteur s'en prend dans ces lignes aux théologiens, sans craindre d'égratigner les plus érudits d'entre eux, ni voiler le mépris que lui inspirent leurs fausses lectures et les interprétations forcées élaborées à l'appui. C'est donc consciemment, comme il appert ici, qu'en choisissant de « questionner l'hébreu », Jérôme se démarque des théologiens de son temps. La *Correspondance* désigne même - comme il est, somme toute, naturel dans un texte qui assume, en certains passages, un caractère ouvertement polémique - des adversaires qui représentent une menace pour la diffusion de la *ueritas* chrétienne. Il s'agit de personnages que l'ignorance ou un respect aveugle de l'autorité porte à s'opposer aux apports de l'érudition hiéronymienne :

*[...] Quosdam homunculos mihi studiose detrahere cur aduersus auctoritatem ueterum et totius mundi opinionem aliqua in Euangeliis emendare temptauerim. [...] Sed Latinorum codicum uitiositatem quae ex diuersitate librorum omnium conprobatur, ad Graecam originem unde et ipsi translata non denegant uoluisse reuocare.*

Certains homoncules me critiquent âprement : « Pourquoi, contre l'autorité des anciens et l'avis du monde, entier ai-je tenté d'amender quelques passages dans les Évangiles ? » [...] Mais c'est la corruption des manuscrits latins - pour preuve, les variations apparaissant dans tous les livres - que j'ai voulu ramener à l'original grec, d'où - eux-mêmes ne le nient pas non plus - provient leur traduction<sup>1601</sup>. (*Ep.* XXVII, 3)

La *Praefatio in Pentateuchum* va plus loin en accusant les détracteurs de Jérôme de se comporter, par un attachement excessif aux traditions, en véritables ennemis de la foi chrétienne ; car ce n'est pas seulement le traducteur, c'est le Christ lui-même que ces

---

1599 Trad. pers.

1600 Trad. pers.

1601 Trad. pers.



personnages malveillants refusent d'entendre :

*Non damno, non reprehendo Septuaginta, sed confidenter cunctis illis apostolos praefero. Per istorum os mihi Chrisus sonat. [...] Quid livore torqueris ? Quid imperitorum animos contra me concitas ?*

Je ne condamne pas, je ne blâme pas les LXX, mais je préfère résolument les Apôtres à eux tous. Le Christ me parle par la bouche de ces hommes. [...] Pourquoi l'envie te torture-t-elle ? Pourquoi excites-tu les ignorants contre moi<sup>1602</sup> ?

En somme, seuls les ignorants ne reconnaissent pas le Sauveur dans les préfigurations vétéro-testamentaires, faute d'avoir accès aux originaux et, à défaut, de faire confiance aux « initiés » : finalement, la péroraison couple en filigrane deux notions apparemment hétérogènes, la fidélité au Christ et le savoir scripturaire. Pratiquement au terme du plaidoyer *pro domo* prononcé dans la Préface, et d'une stratégie défensive assez austère, où l'auteur a concentré, non sans densité mais toujours avec clarté, l'essentiel de ses reproches à l'encontre de la version des LXX - lacunes, compromission avec la doctrine de Platon, caducité d'une traduction antérieure à la venue du Christ -, le texte revient donc à son destinataire, qu'il interpelle au style direct, jouant pleinement sur le registre des passions. Face aux accusations de falsification, le moine de Bethléem réagit en réduisant les arguments de ses détracteurs à l'expression de la jalousie, et surtout *de l'ignorance*. Les adversaires de Jérôme sont *de facto* désignés, de façon générale, sous les termes d'*aemuli* et d'*obtrectatores* et renvoyés, indirectement mais efficacement, à la masse des *imperiti*. Ces *imperiti*, c'est-à-dire ceux qui critiquent arbitrairement les traductions hiéronymiennes à défaut de posséder des connaissances suffisantes et, plus spécifiquement, ceux qui fustigent l'usage de l'hébreu, sont traités avec une férocité particulière puisqu'ils ne sont évoqués que par cette seule périphrase, pour le moins teintée de mépris, et qu'ils se trouvent véritablement rejetés en dehors du cercle des fidèles du Christ, tels des sectateurs d'Arius. Avant de s'achever sur un appel aux prières, la Préface permet à son auteur de clore définitivement le débat d'une phrase péremptoire : *uerum haec contra inuidos*<sup>1603</sup>. Le couplage notionnel *imperitia-inuidia* revient comme un leitmotiv dans les écrits et passages apologétiques de l'œuvre hiéronymienne<sup>1604</sup>. C'est ainsi qu'à Rufin qui lui reproche sa compromission auprès des stalles de la Synagogue, Jérôme réplique :

*Tu Latinas Scripturas de Graeco emendabis ; et aliud Ecclesiis trades legendum, quam quod semel ab apostolis susceperunt : mihi non licebit post Septuaginta editionem quam diligentissime emendatam ante annos plurimos meae linguae hominibus dedi, ad confutandos Iudaeos, Etiam ipsa exemplaria uertere, quae ipsi uerissima confitentur, ut si quando aduersum eos Christianis disputatio est non habeant subterfugiendi diuerticula sed suomet potissimum mucrone feriantur? [...] Et popularitatem tuam, qua mihi inuidiam apud simplices et imperitos niteris concitare, perspicua ratione compescui.*

Tu fais disparaître du grec les écrits latins, et tu t'apprêtes à livrer à la connaissance des fidèles d'autres préceptes que ceux qu'ils ont reçus des apôtres ; et il ne me sera pas permis après la version des LXX, que j'ai revue avec le plus grand soin et que j'ai donnée il y a plusieurs années aux hommes qui parlent ma langue, il ne me sera pas permis, dis-je, de traduire, pour réfuter les juifs, les ouvrages qu'ils avouent être authentiques, afin que, s'il s'élève une discussion entre eux et les chrétiens, ils n'aient aucun moyen d'éluder une défaite, mais qu'ils soient rudement frappés par leurs propres armes. [...] J'ai connu par de bonnes raisons ta popularité qui te servait

<sup>1602</sup>Trad. pers.

<sup>1603</sup>« Mais voilà contre les jaloux ! » (trad. pers).

<sup>1604</sup>Ce moyen de défense est plus efficace qu'il y paraît puisqu'il permet à plusieurs reprises à Jérôme de déplacer le débat, lorsqu'il est attaqué, d'un terrain éthique ou doctrinal, sur lequel son ascétisme lui vaut bien des critiques, à un terrain littéraire, où son autorité et sa compétences sont unanimement reconnues (cf. B. JEANJEAN [trad.], 2012 : 160 et 170).

à exciter contre moi la jalousie des hommes simples et sans expérience<sup>1605</sup>.

Par conséquent, la conclusion de l'affrontement avec ses détracteurs, Jérôme la trouve dans l'éloge direct de l'*eruditio*, dont le primat ne se dément pas tout au long de la *Correspondance*<sup>1606</sup>. Pour être un bon interprète, selon le moine de Bethléem, il faut effectivement posséder dans les moindres détails son sujet. Toutefois seule a de la valeur une connaissance motivée par la quête de la vérité. C'est dans cette logique, que l'on trouve chez Jérôme une dévotion aux racines historiques de la foi chrétienne, qui se traduit par l'apprentissage de l'hébreu, l'étude de l'exégèse hébraïque et l'enquête menée auprès des rabbins<sup>1607</sup>. En créant une méthode de travail originale fondée sur le témoignage des Hébreux, notre auteur a l'ambition de parvenir à la vraie connaissance du texte biblique. De fait se dégagent les enjeux liés à la mise en valeur de l'*eruditio*, seul chemin vers la *ueritas* pleine et entière, c'est-à-dire vers une pensée chrétienne juste et réellement inspirée. Car si l'on met en relation la théorie de la traduction ainsi comprise avec la remise en question de l'inspiration prophétique des LXX exprimée dans la *Praefatio in Pentateuchum*, on comprend dès lors que l'authentique inspiration se distingue du miracle survenu à la cour de Ptolémée par le fait que le Verbe, dans son mouvement de révélation, pénètre d'abord l'intelligence de l'interprète, en éveillant sa conviction<sup>1608</sup>. Cette inspiration, c'est l'Esprit, que Jérôme souhaite respecter lorsqu'il traduit et qu'il invoque de manière récurrente dans la *Correspondance* pour se laver de l'accusation de littéralisme et de collusion avec la Synagogue<sup>1609</sup>. Or, cette stratégie défensive même laisse percevoir l'ambivalence d'une posture revendiquant clairement, à la fois, le respect du texte dans son littéralisme et le primat du souffle divin contenu dedans<sup>1610</sup>.

L'*amicitia* entretenue par Jérôme avec ses correspondants est donc une *amicitia* entre gens de valeur et entre personnalités intellectuelles, qui en profitent pour procéder à l'échange d'ouvrages, dans l'idée que lettres et livres servent à définir et à construire une communauté :

Das Buch, das die christlichen Intellektuellen [...] stets bei sich trugen, wurde zu einem Statussymbol gebildeter Christen<sup>1611</sup>.

1605 JÉRÔME, *Apologia aduersus libros Rufini*, III, 25.

1606 Cf., en particulier, *Ep.* LIII, 3.

1607 C. FRY (éd.), 2010 : XLIV.

1608 *Ep.* LXIV, 18.

1609 *Ep.* LXXII, 5 ; *Ep.* CXXI, II. De même, dans le parcours de vie de Paula, telle qu'il est retracé dans l'*Ep.* CVIII, Jérôme relève au paragraphe 11 que la sainte n'a pas voulu se rendre à Cariath Sepher, « le lien des lettres », parce qu'elle a trouvé l'esprit qui vivifie et dédaigne la lettre qui tue. Cf. les accusations lancées par Rufin dans l'*Apologie* : *Ille uero de Synagoga Barrabas tuus pro Christo electus, docuit te resurrectionem carnis, non in uirtute, sed in fragilitate sperare : litterae occidentis amicum fieri, et inimicum spiritus vivificantis. Et alia quaedam secretiora, quae si res poposcerit, postmodum proferentur in tempore* ; « Concernant ton ami issu de la Synagogue, Barrabas, que tu as choisi au lieu du Christ, ce n'est pas une puissante résurrection du corps qu'il t'a enseigné à espérer mais une fragile : il a fait de toi un ami de la lettre qui tue et un ennemi de l'esprit qui vivifie. Quant à ses autres enseignements secrets, si les circonstances l'exigent, on fera un jour sur eux toute la lumière, en temps voulu. » (RUFIN, *Apologia in sanctum Hieronymum*, II, 12. Trad. pers.)

1610 Cette ambivalence se reflète jusque dans l'usage que fait Jérôme de la terminologie exégétique, puisqu'il introduit une distinction subtile, voire spéieuse, entre les synonymes *littera* et *historia*, réservant, la plupart du temps, à la suite de Paul de Tarse, un emploi plutôt dépréciatif à *littera*, tandis qu'*historia* désignerait le premier niveau d'interprétation, pris en bonne part (cf. P. JAY, 1986 : 538).

1611 S. MRATSCHEK, dans J. DESMULLIEZ ; C. HOËT-VAN CAUWEMBERGHE ; J.-C. JOLIVET (éd.), 2010 : 327. « Le livre, dont les intellectuels chrétiens [...] ne se séparaient jamais, devint le symbole du statut des chrétiens cultivés ».

Dans ce contexte, il s'instaure entre la circulation d'œuvres chrétiennes et le genre classique des lettres une interaction dynamique. Ainsi la formation de réseaux épistolaires dépend étroitement, dans ces cercles, de la circulation du savoir, des interfaces culturelles, et de la diffusion des idées. En faisant connaître ses œuvres et en échangeant des idées, chaque épistolier tisse un réseau de relations personnelles et de contacts sociaux. Jérôme et ses *amici* s'écrivent notamment pour prouver qu'ils sont privilégiés. La lettre leur permet de mettre en scène leurs propres identités, de créer de nouveaux modèles. Moyen de représentation pour l'identité chrétienne, la lettre campe un autoportrait des chrétiens cultivés, et l'atmosphère intellectuelle de circulation du savoir façonne les traits dominants de ce portrait. De telles lettres comportent une dimension collective marquée ; les groupes sont soudés par des codes communs, qui structurent la communication entre les membres d'une même couche sociale. Avant de pousser plus loin notre analyse, intéressons-nous d'un peu plus près aux conséquences du choix favorisant ces *prudentes studiosique lectores*, avec lesquels Jérôme échange des remarques sur le texte hébreu.

Soulignons à ce propos qu'en cela, le moine de Bethléem ne joue pas entièrement le jeu de la vulgarisation culturelle qui a cours au IV<sup>e</sup> siècle<sup>1612</sup>. Il règne effectivement à cette époque charnière une avidité de connaître, une *curiositas*, qui n'est certes pas nouvelle mais qui atteint de nouvelles dimensions. Or, cette vulgarisation de la culture se manifeste précisément, comme le relève M. Le Glay par, « l'énorme succès des traductions » :

Le IV<sup>e</sup> siècle est l'âge d'or des traducteurs. Du grec en latin, on traduit tout : les traités de philosophie et de morale, les ouvrages de médecine, les poèmes, les romans, les chroniques, les hagiographies<sup>1613</sup>.

En Occident, un tel essor est à mettre en relation avec la dichotomie de plus en plus vivement ressentie entre les langues grecque et latine<sup>1614</sup>. Dans ce contexte, la révision des Écritures s'inscrit en fait dans une stratégie bien particulière de l'Église, dont M. Banniard résume ainsi les enjeux :

Comment transmettre le message chrétien à la masse des simples fidèles souvent illettrés ? Cette question rejoignait un autre débat qui se superposait à elle : quelle place devaient faire les écrivains et les orateurs chrétiens à la langue latine dans laquelle étaient traduites et lues les Écritures ? Sa rusticité âpre devait-elle être acceptée ? Convenait-il de l'imiter au moment où naissait une véritable littérature latine chrétienne ? Ou bien, au contraire, les créateurs chrétiens devaient-ils convertir le message neuf qu'ils avaient à transmettre aux formes anciennes de la culture antique ? Devaient-ils urbaniser et cicéronianiser leur style<sup>1615</sup> ?

En refusant pour sa part de reproduire de façon inconditionnelle le « mélange d'érudition et de vulgarisation dont témoignent maintes œuvres » de son temps<sup>1616</sup>, Jérôme préfigure aussi l'originalité de cette culture chrétienne, la *doctrina Christiana* dont Augustin va précisément rédiger la charte dans un manuel du même titre commencé en 397, repris et achevé trente ans plus tard<sup>1617</sup>. Il s'agit d'une culture religieuse, tout entière organisée autour de la foi et de la vie

1612 Bien qu'il forge des outils de vulgarisation par excellence comme les dictionnaires, nous allons démontrer que son positionnement est en réalité moins univoque qu'il n'y paraît.

1613 M. LE GLAY 1992 : 601.

1614 A.-I. BOUTON-TOUBLIC, 2005 : 185.

1615 M. BANNIARD, 1988 : 305.

1616 M. LE GLAY 1992 : 601.

1617 Simultanément, Jérôme rencontre une fois de plus la pensée juive, dans laquelle apparaît également l'idée d'une transmission réservée aux initiés (cf. *Lettre d'Aristée*, 235-237 ; Talmud de Babylone, Haguiga 13A ; Genèse Rabba 8, 2). Or - nouveau point de convergence -, la conception juive développe parallèlement une volonté d'offrir à tout être humain un large accès à la parole divine, comme le rappelle F. Kaufmann

spirituelle, que l'Église offre à l'élite de ses fidèles, clercs ou laïques, moines et gens du siècle, et qui s'impose au même titre à tous les chrétiens capables de s'intéresser aux choses de l'esprit<sup>1618</sup>. L'évêque d'Hippone ne trouve pas opportun d'instiller le savoir à toutes les oreilles, en vertu du postulat que, non seulement l'erreur, mais aussi la vérité peut être nuisible. Il y a, selon lui, des questions qui ne sont pas comprises ou le sont à peine, si répétés que soient les efforts et si grand que soit le talent du maître ; aussi ne faut-il les traiter devant le peuple que rarement, dans les cas d'absolue nécessité, ou même absolument pas.

Il ne s'agit pas là de dispenser son enseignement dans un langage simple et accessible à tous, mais bien de cacher les vérités qui risquent d'être mal comprises par la masse des fidèles, tout en les laissant transparaître pour ceux à qui elles pourraient être utiles<sup>1619</sup>. Comme Augustin, Jérôme considère que la vérité n'est pas l'affaire de tous. Il éprouve effectivement une aversion profonde pour le commun, nous dirions « le public » ou « le grand public », car il reproche à la foule d'admirer d'autant plus qu'elle comprend moins<sup>1620</sup>. Des propos de Cicéron, pionnier de la traduction latine, dont il se réclame explicitement au moment de justifier ses propres partis pris de traduction, Jérôme retient d'ailleurs significativement l'aspect élitiste. Comme l'Arpinate, le *uir trilinguis* entend mener avant tout un *labor utilis studiosis*, « un travail utile aux férus de culture » et applique, de même, les préceptes horatiens d'interprétation à l'*eruditus interpres*, au « traducteur lettré »<sup>1621</sup>. Dans ces conditions, pour Jérôme comme pour bon nombre d'épistoliers lettrés contemporains, tel Augustin d'Hippone, la lettre est un moyen de creuser en termes plus savants un sujet traité de manière plus cursive et plus « populaire » devant les fidèles ; elle peut de la sorte reprendre un matériel - canevas ou notes de lecture - qui a servi à la préparation d'un discours ou d'une homélie. Parfois aussi la lettre complète l'exposé d'un ouvrage publié, en répondant aux questions d'un lecteur trié sur le volet. Le *uir trilinguis* et ses correspondants polyglottes poussent la caractéristique assez loin puisque les questions et réponses qui s'échangent par courrier relèvent parfois de l'argutie. Par exemple, lorsque Damase sollicite l'avis de Jérôme sur l'explication littérale de *hosanna*, mot fondé sur l'hébreu, le *uir trilinguis* prend bien soin de réfuter chaque hypothèse d'interprétation fautive et de donner un aperçu de la richesse de son propre vocabulaire hébreu<sup>1622</sup>.

Enfin, notons que ces réflexions sur l'hébreu s'inscrivent toujours dans un cadre confidentiel : il ne s'agit pas pour les *eruditi* qui s'adressent à Jérôme de bouleverser les traditions de l'Église, pourvu seulement qu'eux-mêmes sachent à quoi s'en tenir en matière de *ueritas*<sup>1623</sup> :

---

(F. KAUFMANN, 2007 : 41). La même ambivalence se retrouve, à notre sens, chez Jérôme, auteur d'une retraduction plus en phase avec la *ueritas*, destinée à l'usage courant, et néanmoins partisan du confinement de certains *mysteria* aux sphères les plus élevées de la vie intellectuelle.

1618 AUGUSTIN, *De Doctrina Christiana*, I, I, 1, 2. Augustin ne trouve pas opportun d'instruire n'importe qui, car la vérité peut être nuisible : il y a, selon lui, des questions qui ne peuvent être comprises malgré le talent de l'interprète ; aussi ne faut-il les traiter devant le peuple que rarement, dans les cas urgents, ou même absolument pas. Il ne s'agit pas simplement d'exprimer ce que l'on a à dire en langage simple mais bien de cacher les vérités qui risquent d'être mal comprises par la masse des fidèles, tout en les laissant transparaître pour ceux à qui elles pourraient être utiles.

1619 E. L. FORTIN, 1959 : 163-164.

1620 M. TESTARD, 1969 : 79-80.

1621 *Ep.* LVII, 5.

1622 *Ep.* XX, 1-2. Cf. aussi la question pointue de l'*éfod bad* en *Ep.* XXIX, 2-5.

1623 Jérôme joue ici encore avec les modalités de l'échange puisqu'il instaure une sorte de petite communauté privilégiée au sein même de son réseau épistolaire d'*amicitia*.

*In Hebraeo scriptum est : sarphu chol moedahu hel baares quod Aquila et Symmachus uerterunt : ἐνεπύρισαν πάσας τὰς συνταγὰς τοῦ Θεοῦ, id est, « incenderunt omnes solemnitates Dei in terra ». Quinta : κατέκαυσαν, id est conbuserunt. Sexta : κατακαύσωμεν, id est conburamus ; quod et Septuaginta iuxta Hexaplorum ueritatem transtulisse perspicuum est. Theodotion quoque ἐνεπύρισάμεν uertit, id est, succendimus. Ex quo perspicuum est sic psallendum ut nos interpretati sumus ; et tamen sciendum, quid Hebraica ueritas habeat. Hoc enim quod Septuaginta transtulerunt, propter uetustatem in ecclesiis decantandum est ; et illud ab eruditissimis sciendum propter notitiam Scripturarum.*

En hébreu, il y a écrit : *sarphu col moedahu hel baares*, qu'Aquila et Symmaque l'ont rendu par : ἐνεπύρισαν πάσας τὰς συνταγὰς τοῦ Θεοῦ, « Ils font brûler toutes les solennités de Dieu dans le pays ». La cinquième : κατέκαυσαν, « ils ont incendié ». La sixième : κατακαύσωμεν, « incendions » ; il est clair que les LXX aussi ont traduit d'après la vérité hexaplaire<sup>1624</sup>. Théodotion a tourné également par ἐνεπύρισάμεν, « nous avons fait brûler ». Il est partant clair qu'il faut psalmodier comme nous, nous avons traduit, et savoir cependant ce que comporte la vérité hébraïque. Car la traduction des LXX, pour son ancienneté, doit être chantée dans les églises ; et cette autre doit être connue des érudits, pour la science scripturaire. (*Ep. CVI, 46*)

Au II<sup>e</sup> siècle, l'Église chrétienne recrute essentiellement ses fidèles dans les milieux modestes, dépourvus du lustre et de l'éclat de l'éducation traditionnelle<sup>1625</sup>. Pendant longtemps, corrélativement, les représentants de la culture, presque tous membres de l'aristocratie romaine, demeurent majoritairement fidèles à la foi de leurs ancêtres, à tel point que culture et religion traditionnelles paraissent alors se confondre<sup>1626</sup>. Peu à peu, cependant, les « pêcheurs-théologiens » raillés par Julien l'Apostat accèdent au rang de lettrés<sup>1627</sup>, et l'Église comporte de plus en plus d'hommes qui se sont totalement approprié la culture intellectuelle de leur époque sous sa forme la plus brillante et la plus aboutie<sup>1628</sup>. C'est ainsi qu'au III<sup>e</sup> siècle, la capacité d'assimilation de la culture classique par le christianisme n'est plus à établir : alors que les apologistes du II<sup>e</sup> siècle ne sont encore que superficiellement cultivés, ce n'est plus le cas des écrivains chrétiens de la génération active à la charnière des deux siècles, tels Origène et ses successeurs. Dès lors se crée une synthèse indissoluble entre la foi chrétienne et la culture classique<sup>1629</sup>, de sorte que l'existence encore relativement rare, à l'époque d'Origène, d'érudits issus des rangs de la nouvelle religion se généralise au IV<sup>e</sup> siècle, où s'illustrent de nombreux Pères de l'Église, dont Jérôme. D'anciens magistrats ou des hommes qui ont une solide formation rhétorique et philosophique accèdent à l'épiscopat ; les habiles parleurs, rhéteurs et logiciens deviennent évêques, tels Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze ou Ambroise de Milan<sup>1630</sup>. Ces savants et penseurs chrétiens issus de familles aristocratiques, ou intégrés à la classe dirigeante grâce à la qualité de leur formation intellectuelle, maîtrisent à la fois l'éloquence et la philosophie, de sorte que « le travail intellectuel se poursuit désormais dans une atmosphère chrétienne »<sup>1631</sup>. Les efforts de Jérôme et d'Augustin pour jeter les bases d'une culture proprement chrétienne ne modifient pas sensiblement l'enseignement

1624Remarque étrange, car la version hexaplaire est postérieure à celle des LXX.

1625P. MATTEI, 2008 : 58-60.

1626E. L. FORTIN, 1959 : 18-19 ; P. HADOT, 1998 : 261.

1627JULIEN, *Ep.* LXXIX.

1628P. MATTEI, 2008 : 127.

1629H.-I. MARROU, 1977 : 61-62 ; P. MATTEI, 2008 : 127.

1630Le cas d'Ambroise est toutefois un peu particulier ; il révèle que l'accession à l'épiscopat se fait parfois malgré le candidat.

1631E. L. FORTIN, 1959 : 18-19. Au V<sup>e</sup> siècle, les temps où l'éducation supérieure demeure le monopole des représentants attardés du paganisme sont révolus. Sur les rayons des bibliothèques, les œuvres des Pères de l'Église et des écrivains ecclésiastiques ont pris place, près des grands auteurs de l'antiquité classique. P. HADOT, 1998 : 265.

traditionnel<sup>1632</sup>. La culture classique reste vivante et l'Antiquité tardive demeure fidèle à l'héritage des siècles précédents. Les jeunes chrétiens sont formés aux côtés de leurs pairs polythéistes dans des écoles où les grands modèles restent Homère, Virgile, Cicéron et Pline. Ni le contenu, ni les méthodes d'enseignement, ni les formes de la vie intellectuelle n'ont changé depuis les premiers temps de l'Empire. Tout en s'adaptant à ces nouveaux cadres et à cet environnement original, la civilisation romaine n'en est pas moins demeurée fondée sur les vieilles traditions de l'esthétique et de la culture antiques et sur le système d'enseignement qui les inculquait et s'en nourrissait. Comme la culture a un prestige comparable à celui de la richesse foncière et de la participation au pouvoir politique, de grands professeurs d'humble extraction, tel celui qui deviendra évêque d'Hippone, Augustin, se glissent dans les rangs de la haute société<sup>1633</sup>.

Par conséquent, dans leurs lettres, Jérôme et Augustin parlent le latin de l'*humanitas*, de l'élite intellectuelle, latin qui s'est forgé dès le II<sup>e</sup> siècle avant J.-C. et se caractérise par son maniement complexe et sa stabilité<sup>1634</sup>. Le latin, tel qu'il se lit dans les textes d'auteurs, n'est effectivement pas une langue naturelle ; il est un code de communication établi sur des règles qui l'éloignent le plus possible de la langue courante, dont il n'est après tout qu'une déviation. Ainsi, Jérôme se décrit lui-même comme *Ciceronianus*<sup>1635</sup>, bien que Cicéron lui soit antérieur de près d'une demi-millénaire, car, pour qu'une langue distingue véritablement une élite intellectuelle, il lui faut être stable. D'une certaine façon, la lettre devient dès lors une expression de la romanité. Les lettres hiéronymiennes sont et demeurent avant tout une œuvre littéraire frappée au coin de la *Romanitas*, dans la mesure où, pour les Romains, c'est la maîtrise d'un latin technique et littéraire qui fait l'homme<sup>1636</sup>. L'affirmation d'une *persona* d'écrivain dans la *Correspondance* pose la question de l'existence d'une *auctoritas* pour le

1632E. L. FORTIN, 1959 : 17 ; P. HADOT, 1998 : 261. L'homme instruit est celui qui possède cette formation acquise pendant les années de jeunesse, formation qui s'achève par l'étude de la philosophie proprement dite - enseignement dont Jérôme, on l'a vu, a été privé par les circonstances historiques : « L'usage, fermement attesté dans les dialogues platoniciens et dont on perçoit un peu partout des échos à cette époque, voulait que, une fois terminé le cycle des études préparatoire à l'école du grammairien et du rhéteur, l'élève qui aspirait à la philosophie s'initiât immédiatement à cette discipline sous la tutelle d'un maître autorisé » (E. L. FORTIN, 1959 : 177). L'expression *παιδεία* a revêtu plusieurs sens au cours de son histoire, depuis son apparition chez Eschyle comme synonyme de *τροφή*, le mot traditionnel pour désigner les soins prodigués à l'enfant (*Ἐπιτὰ ἐπὶ Θήβας*, XVIII). Chez Aristote lui-même elle s'applique aussi bien au dressage des animaux (*Περὶ τῶ ζῴων ἱστορίαι*, IX, 46, 630 b 19), qu'à toutes les étapes de la formation physique, morale et intellectuelle de l'être humain depuis la première enfance jusqu'à l'âge de vingt et un ans environ (traité *Περὶ Παιδείας* de la *Πολιτικά*, VII, 13 jusqu'à la fin). Ailleurs toutefois, dans son œuvre, le mot semble recouvrir une réalité plus restreinte. On aurait donc tort d'identifier purement et simplement la *παιδεία* avec la dialectique, définie comme « la méthode grâce à laquelle nous pourrions raisonner sur n'importe quel problème » (*Τοπικά*, I, 1, 100 a 18), ou d'y voir l'équivalent de ce que nous pourrions appeler la « culture générale. À l'époque hellénistique, où elle finit par embrasser la totalité du développement intellectuel et moral de l'homme ; c'est l'idée que Cicéron s'efforce de rendre en latin par *humanitas* (E. L. FORTIN, 1959 : 179-184. ; P. HADOT, 1998 : 190).

1633P. MATTEI, 2008 : 137-139.

1634C. FRY (éd.), 2010 : XXX.

1635*Ep.* XXII, 30. De même, dans l'*Ep.* LVII, Jérôme se réfère à l'Arpinate comme modèle à suivre et cite la préface de son traité *De optimo genere oratorum*. Le titre de la lettre en question imite d'ailleurs cet intitulé, si bien que Jérôme se déclare à la fois chrétien et cicéronien. Portant, on l'a vu, l'attitude de Jérôme à l'égard du « cicéronianisme » est des plus ambiguës, puisque ce nom renvoie aussi pour notre auteur à la culture « païenne », symbolisée par l'œuvre de Cicéron, où le souci de la forme littéraire l'emporte sur le contenu de la pensée. Quand, au cours du songe qui le trouble au désert de Chalcis, Jérôme se voit reprocher par Dieu lui-même d'être *Ciceronianus [...] non Christianus*, il faut saisir de cette antinomie, non pas la condamnation de la culture classique, mais la critique d'une certaine forme d'affectation esthétique qui déplace le point focal de la parole du sens vers la forme, de la vérité vers le paraître (C. FRY [éd.], 2010 : XXXVIII)

1636C. FRY (éd.), 2010 : XXX.

traducteur.

### 3.3.3. La « question » de l'*auctoritas* du traducteur

Après avoir étudié la question de l'autorité des textes, considérons à présent la possibilité qu'il existe, chez Jérôme, malgré ses dénégations, une *auctoritas* du traducteur. Nous avons conscience qu'une telle hypothèse est problématique, dans la mesure où l'*interpres* est traditionnellement perçu comme un simple rapporteur, un technicien qui disparaît entièrement derrière le texte qu'il traduit<sup>1637</sup>. Toutefois nos conclusions concernant la prédominance acquise par un épistolier *uir trilinguis*, nous incitent à nous demander si cette prédominance ne s'étend pas à l'*interpres* qui traduit la Bible d'après les originaux. En d'autres termes, Jérôme peut-il considérer sa tâche de traducteur comme l'œuvre d'un *auctor* ? Avant de répondre à cette question, il nous faut auparavant approfondir une notion qui ne laisse pas d'être problématique dans le champ des études antiques : le statut d'auteur. Le champ sémantique d'*auctoritas* correspond à l'idée d'« accroissement ». Être *auctor*, ce serait donc « ajouter », apporter quelque chose de « supplémentaire », dans le cadre d'une responsabilité morale, politique, littéraire. L'indo-européaniste É. Benveniste juge pourtant le rapprochement traditionnel entre « auteur » et « augmenter » insolite et par trop rapide<sup>1638</sup>. Il lui semble en effet somme toute assez peu convaincant de rapporter le sens politique et religieux éminent de *auctor*, et de son dérivé abstrait *auctoritas*, simplement à « augmenter, accroître ». Selon ses conclusions, le sens premier du verbe *augere* est plutôt « promouvoir ». En indo-iranien, la racine *aug-* désigne la force, notamment divine, « un pouvoir d'une nature et d'une efficacité particulières, un attribut que détiennent les dieux ». Or *augeo*, en latin, dans ses emplois anciens, indique non le fait d'accroître, mais l'acte de produire hors de son propre sein, l'acte créateur qui fait surgir, qui est le privilège des dieux et des forces naturelles, non des hommes<sup>1639</sup>. « Augmenter », le sens classique, ne serait par suite qu'un sens secondaire et affaibli de *augeo*, non pas celui dont dérivent *auctor* et *auctoritas*. Comme l'écrit É. Benveniste :

Des valeurs obscures et puissantes demeurent dans cette *auctoritas*, ce don réservé à peu d'hommes de faire surgir quelque chose et - à la lettre - de produire à l'existence.

La notion se diversifie ensuite, mais le sens propre de *augeo* serait « faire sortir, promouvoir », et *auctor* témoignerait encore de ce sens-là. Dans ces conditions, l'*auctor* est

1637Les LXX échappent à cette règle du fait de leur inspiration. Comme on l'a vu, Jérôme s'évertue, pour sa part, à les ramener au rang de simple *interpretes*.

1638É. BENVENISTE, 1969 : 148-151. Analysant la notion latine d'« autorité », au sens fort, Benveniste rappelle que les substantifs *auctor* et *auctoritas* sont issus du verbe *augere* : *auctor* est le nom d'agent de *augeo*, généralement traduit par « accroître, augmenter ». Le thème indo-européen sous-jacent (commun au grec et à l'allemand) signifie classiquement « augmenter ». Dérivé de ce thème, on trouve, à côté d'*auctor*, également en latin *augur*, le nom de l'« augure », et *augustus*. Tous ces mots, scindés en trois sous-groupes (*augeo*, *auctor* et *augur*) appartiennent à la sphère politique et religieuse. Cet ensemble rattaché à *augeo* s'est ensuite disloqué en cinq groupes : 1) *augeo*, *augmentum* ; 2) *auctor*, *auctoritas* ; 3) *augur*, *augurium* ; 4) *augustus* ; 5) *auxilium*, *auxilior*, *auxiliaris*.

1639Chez Lucrèce, le verbe renvoie ainsi au rythme des naissances et des morts (É. BENVENISTE, 1969 : 148-151).

celui qui « promet », qui prend une initiative, qui est le premier à produire quelque activité, celui qui fonde, qui garantit, et finalement l'« auteur ». Ainsi s'explique la valeur extrêmement forte de l'abstrait *auctoritas* : c'est l'acte de production, la qualité du haut magistrat, la validité du témoignage, le pouvoir d'initiative<sup>1640</sup>. L'exemple-type de l'*auctoritas* est, à Rome, celui du Sénat, conseil qui, par son prestige et le poids de sa parole, conforte et transcende les décisions des magistrats et les votes des assemblées. Les contours de la notion d'« auteur », comprise au sens actuel du terme, ne commencent à se dessiner qu'au terme d'une très longue évolution, lorsque l'idée de création l'emporte progressivement sur celle de responsabilité. Dès lors s'établit en français une sorte de clivage entre l'auteur-créateur, et l'autorité, qui « autorise » la création, clivage étranger au latin. C'est au XVIII<sup>e</sup> siècle que se précise nettement la face publique ou le *personnage* de celui qui affirme son identité d'écrivain. Cette notion joue sur l'ἦθος, sur l'image de soi que l'énonciateur publie dans son discours afin d'amplifier son efficacité. L'œuvre se fait l'écho ou l'espace de réflexion du positionnement de l'auteur dans le champ littéraire et, au-delà, dans l'espace public. En aval, la notion d'*auctor* - étymologiquement, celui qui « autorise » ou « confère de l'autorité » - renforce l'image que se donne l'auteur du XX<sup>e</sup> siècle, tout à la fois « irresponsable et hyperresponsable », selon J. Derrida<sup>1641</sup> : car l'auteur s'octroie et / ou pense s'octroyer la permission de « tout dire et de tout cacher ». La notion de posture littéraire recouvre de fait les mécanismes et les modes présidant à ce moment où l'*auctor* exerce son autorité sur son texte et sur ce que ce texte révèle ou tait. En littérature, la notion d'autorité est donc à rapprocher de celle d'auctorialité, afin de penser l'identité d'auteur et les enjeux d'autorisation et de légitimation qu'elles désignent. Cependant, les articles de R. Barthes, « La mort de l'auteur », publié en 1968<sup>1642</sup>, et de M. Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », publié en 1969<sup>1643</sup>, rendent compte aujourd'hui encore du refus de limiter le sens d'un texte à la signification intentionnellement donnée par l'auteur, ce qui génère la perte d'une certaine forme d'autorité. La catégorie foucauldienne définit l'auteur comme instaurateur de discursivité, c'est-à-dire comme auteur non de son œuvre, mais de ce qu'il a rendu possible. Depuis que M. Foucault a substitué à la notion d'auteur celle de la « fonction-auteur », l'auteur devient une construction qui s'élabore en relation avec des formations discursives particulières<sup>1644</sup>. La question, en conséquence, est d'articuler dans la réflexion figures et discours de l'autorité, les deux ne se recoupant pas systématiquement, dans la mesure où maints discours excèdent ou viennent contrer des figures d'autorité, et où ces dernières déploient des stratégies protéiformes. Survit uniquement une sorte de « voix » de l'auteur, que de nombreux antiquisants ont étudiée<sup>1645</sup> - et ce alors même que l'on considère bien souvent qu'il n'y a pas à proprement parler d'« auteur » avant le XVIII<sup>e</sup> siècle et la fixation de cadres juridiques concernant la responsabilité et les droits des auteurs. En effet, avant les Lumières, à la période classique, la figure de l'auteur disparaît derrière l'art poétique officiel, fondé sur l'imitation des anciens : la posture recouvre un τόπος hérité de la poétique antique, celui de l'*imitatio*. Y a-t-il, pour autant une impossibilité à penser la posture de l'auteur dans la période antique ? La

1640Quant à *augur*, ancien neutre, il désigne la « promotion » accordée par les dieux à une entreprise et manifestée par un présage. L'action de *augere* est donc bien d'origine divine. *Augustus* est celui qui est « pourvu de cet accroissement divin ». Toutefois, « le sens premier de *augeo* se retrouve par l'intermédiaire de *auctor* dans *auctoritas* » : « Toute parole prononcée avec autorité détermine un changement dans le monde, crée quelque chose » ; elle a le pouvoir qui fait surgir les plantes, qui donne existence à une loi (É BENVENISTE, 1969 : 148-151).

1641J. DERRIDA, 1999 : 207-208.

1642R. BARTHES, 1968 : 61-67.

1643M. FOUCAULT, 1969 : 73-104.

1644M. FOUCAULT, 1969 : 9.

1645Parmi les études les plus récentes, cf., notamment, C. CALAME, 2005.



conscience d'entrer sous le regard du lectorat, sous diverses identités, forgées à la fois par le texte et par l'attitude de l'écrivain sur la scène publique est-elle l'apanage des auteurs postérieurs au XVII<sup>e</sup> siècle ? Les spécificités des conditions de production et de diffusion des discours dans l'Antiquité, et donc les spécificités de l'auctorialité antique, empêcheraient-elles en particulier d'envisager l'autorité d'un auteur comme une responsabilité pleine et entière sur son œuvre ? Par ailleurs, les auteurs antiques revendiquent clairement une singularité auctoriale et adoptent délibérément différentes postures dans leurs œuvres. Cicéron se préoccupe par exemple de la publication de ses propres lettres<sup>1646</sup>. Quintilien s'insurge contre la diffusion, sous son nom, d'un ouvrage dont il n'est pas le père<sup>1647</sup>. Pline le Jeune tient des propos qui ne laissent planer aucun doute sur sa conscience des enjeux attachés à l'écriture de soi et, au delà, aux enjeux d'*auctoritas* qui y sont liés :

*Itaque nullum emendandi genus omitto : ac primum quae scripsi mecum ipse pertracto ; deinde duobus aut tribus lego, mox alii trado annotanda, notasque eorum, si dubito, cum uno rursus aut altero pensito ; nouissime pluribus recito, ac, si quid mihi credis, tum accerime emendo. Nam tanto diligentius, quanto sollicitius, intendo. Optime autem reuerentia, pudor, metus iudicant. Idque adeo sic habe. [...] Nam quod M. Cicero de stilo, ego de metu sentio. Timor est emendator asperrimus. Hoc ipsum, quod nos recituros cogitamus, emendat : quod auditorium ingredimur, emendat : quod pallemus, horrescimus, circumspicimus, emendat.*

Aussi ne négligé-je aucun moyen de me corriger, et tout d'abord, en mon particulier, je remanie mon ouvrage : puis je le lis à deux ou trois amis, puis je passe le manuscrit à d'autres pour l'annoter et si les notes me font hésiter, une seconde fois je les pèse avec une ou deux personnes ; en dernier lieu, je lis l'ouvrage devant plusieurs auditeurs et, croyez-moi, c'est le moment où je corrige le plus, car mon application est précisément mis en éveil par mes appréhensions. [...] Car ce que dit Cicéron du travail écrit, je le pense de la crainte. La crainte, oui, la crainte, est le plus exigeant des correcteurs. Le fait seul de prévoir que nous donnerons une lecture nous corrige, le fait d'entrer dans la salle de lecture nous corrige, le fait de pâlir d'effroi, de sentir nos cheveux se dresser, de jeter les yeux sur l'auditoire nous corrige.

Ces lignes contiennent explicitement une attestation de la réécriture d'un ouvrage par son auteur, qui le corrige, l'amende, en fonction de la réaction d'amis proches. Le moment où Pline le Jeune se lance, après des relectures privées, dans la lecture publique de l'œuvre, correspond au moment de sa publication<sup>1648</sup>. Or l'édition antique d'un texte commence à sa première lecture publique ; à partir de là un ouvrage est susceptible d'être partiellement détourné par des auditeurs, au moyen de notes prises par tachygraphie. Plus près de Jérôme, Origène s'indigne de la falsification de l'un de ses textes par un écrivain gnostique<sup>1649</sup>. Enfin, certaines lettres de Jérôme lui-même signalent que leur auteur a parfaitement conscience de son statut d'écrivain et de sa renommée dans le microcosme social de l'aristocratie chrétienne : en réclamant expressément une lecture de ses lettres, le Stridonien montre à de multiples reprises qu'il compte et joue avec son rôle d'écrivain et l'écho qu'il en perçoit<sup>1650</sup>. Bien plus, dans le cas de Jérôme, il est possible d'examiner ce qui se produit quand la fiction auctoriale est forgée personnellement par l'auteur. On peut même affirmer que c'est dans la *Correspondance* que les identités littéraires du Stridonien sont les plus variées : dans ses missives, l'épistolier est tour à tour traducteur, exégète, historien, polémiste doté d'un sens

1646CICÉRON, *Att.*, XVI, 5, 5.

1647QUINTILIEN, *Institutio oratoria* I, 7.

1648Dans l'Antiquité, la lecture publique d'un texte représente l'instant de sa mise en circulation, de sa mise à disposition dans le domaine public. Dans le cadre de cette culture autant orale qu'écrite, la dimension de l'écoute et du dire sur la production d'une œuvre littéraire est donc capitale.

1649ORIGÈNE, *Lettre à des amis d'Alexandrie*, transmise par Rufin (RUFIN, *De Adultera*, 7).

1650*Ep.* XX, 2 ; *Ep.* XXVII, 1 ; *Ep.* XLVIII, 4 ; *Ep.* LVII, 5.

éprouvé de la réfutation<sup>1651</sup>. Pour la thématique qui nous occupe, en incluant dans l'équation la notion de *fama*, capitale dans l'Antiquité, nous pouvons observer que le Stridonien adopte deux postures littéraires successives, qui s'enchaînent logiquement l'une à l'autre, au gré de la modification des circonstances de son existence : le directeur de conscience, puis le savant retiré. Toutes deux se construisent autour et en vis-à-vis de l'image hiéronymienne, telle qu'elle s'esquisse dans le regard d'autrui, et telle que la véhicule notamment la Renommée. La seconde posture est nécessairement celle dont la figure de l'*interpretes* est la plus proche, de par la période dans laquelle elle s'inscrit, période d'étude et de méditation scripturaires, à l'écart des sphères d'influence romaines. Le postulat de S. Saïd semble donc se vérifier : l'auteur antique serait « un effet du texte »<sup>1652</sup>. En d'autres termes, la fiction d'auteur, entendue au génitif objectif comme au génitif subjectif, serait à la fois imagination d'un auteur, et fabrique d'un scripteur, qui par là même se donnerait comme auteur. Dès lors, la question qui se pose est la manière de penser la figure de l'auteur dans son rapport - textuel - au texte. Notre analyse de la *Correspondance* nous permet, dans cette optique, de comprendre à la fois les conditions et les modalités d'incarnation de l'autorité, les processus d'acceptation et de légitimation de ces figures. Au terme de ce balayage succinct, nous parvenons à deux conclusions provisoires : d'une part, l'auteur antique se révèle être un principe d'engendrement textuel du texte ; d'autre part, il ressort que les questions éditoriales et auctoriales comptent dans l'Antiquité, à tout le moins au tournant de l'ère chrétienne.

Pour cette période, de plus, une synergie entre singularité auctoriale et conditions cadre de l'écriture peut être mise en évidence, comme le soulignent de récentes études. En effet, comme l'explique J. König, l'époque impériale connaît en ce domaine une situation très particulière :

Un véritable tournant dans la conception de l'auctorialité, vers l'idée que réarranger et réactiver la connaissance accumulée du passé pourrait être un acte majeur de créativité auctoriale<sup>1653</sup>.

On l'a vu, l'argument qui instaure de manière décisive l'*auctoritas* de Jérôme *interpretes*, demeure la référence aux originaux. En effet, les idées d'origine et d'autorité entretiennent un lien étroit dans la culture romaine, comme le reflète le soin apporté à l'élaboration du mythe troyen, censé fonder en droit la suprématie de l'*Vrbs*. À Rome, la dialectique de l'origine et de l'autorité irrigue le politique et la culture tout entière, ce qui ressort particulièrement en cas de crise de l'autorité, où la référence à l'origine est plus présente que jamais. Un problème découle de son essence même : celui de sa propre origine, car elle ne saurait être simplement auto-référentielle. L'objet d'investigations de Jérôme, à savoir la Bible juive, échappe à ce principe de régression à l'infini, du fait de l'affirmation de son origine divine. Dans une telle perspective, le texte original est constitutif d'un sens, celui que lui confère son statut de

1651 Ses qualités littéraires sont aussi particulièrement abouties dans l'œuvre que nous étudions. Sur le plan stylistique, l'auteur recourt à des métaphores profanes héritées des auteurs classiques, qu'il retravaille et modifie parfois, et / ou à des thèmes plus chrétiens, qui souvent prolongent cette tradition littéraire, comme ceux de l'affrontement physique ou intellectuel, du cheminement géographique ou spirituel, sans compter les réminiscences littéraires ou allusions à la sagesse populaire, et les τόποι plus spécifiquement chrétiens.

1652 S. SAÏD, 2001 : 15. Dans cette optique, la fiction peut contaminer le discours second, générant un jeu qui alimente la pluralité des interprétations. S. Saïd montre clairement à propos de Socrate que « l'existence de l'auteur » est absolument compatible avec une diversité de lecture.

1653 J. KÖNIG, 2009 : 36.

*ueritas* fidèlement transmise au cours de l'histoire sainte. L'autorité de l'*interpres* hiéronymien repose sur sa proximité avec la période apostolique, ainsi que sur la promotion d'une méthode garante de pureté et de sûreté doctrinales. L'auteur de la Préface au Pentateuque place ainsi en référence absolue le texte biblique, puis, immédiatement après, l'enseignement délivré aux moments historiques privilégiés entre tous de la vie terrestre du Christ, puis de l'Église primitive. En ce qui le concerne, le traducteur se garde de donner son avis comme contraignant en soi car il ne fait que s'appuyer sur la Révélation accordée aux seuls Prophètes et Apôtres. En revanche - et cette assertion est lourde de conséquences -, c'est à travers ses travaux sur les originaux que l'on pourra accéder au sens correct des Écritures. Autrement dit, son rôle est de garder les Écritures composées par les écrivains sacrés dans toute leur intégrité, tandis que les controverses contre les détracteurs de l'orthodoxie officielle l'oblige à expliciter le donné scripturaire et à lever les ambiguïtés des commentaires. L'insertion d'un passage littéraire dans une autre œuvre correspond classiquement à une manifestation extérieure du savoir de l'orateur, de son insertion dans la culture commune - ou de son désir de s'y insérer. Témoignage d'une expérience de lecture, ou, à tout le moins, de connaissances littéraires, la citation rend ainsi compte, dans une certaine mesure, de la culture de l'écrivain et de la nature ses goûts. Pourtant, à une ère où les concepts d'auteur et d'auctorialité sont encore à construire, la convocation de la citation biblique joue en fait, dans la *Correspondance* hiéronymienne, un rôle éminent dans la stratégie de valorisation de soi. Puisque l'œuvre traduite appartient par essence au champ du divin, la citer c'est, plus que jamais, faire valoir son origine sacrée, comme une façon de se légitimer soi, entre autres fonctions possibles. Selon cette conception, les discours relevant de la doctrine sacrée sont valables et autorisés dans la mesure où ils découlent, de façon plus ou moins directe, de la vérité divine. De cette manière, les enseignements des Pères peuvent participer, quoiqu'à des degrés très divers, de la majesté divine et commander le respect. On comprend ainsi que ce « supplément » qu'apporte l'*auctoritas* n'est pas une simple amélioration, mais plutôt une affirmation permanente de l'identité chrétienne dans son auto-perception. Au fil des missives, l'autorité du traducteur apparaît comme un trait d'union entre, d'une part, les anciens *interpretes* ou exégètes - dont l'autorité porte sur les règles d'interprétation -, et, d'autre part, ses destinataires, qui apprennent de lui à arbitrer entre les différentes *auctoritates* - en particulier linguistiques - qui se présentent à eux. On repère donc ici une tendance singulière à fonder une autorité sur des compétences propres<sup>1654</sup>. Le bilan que l'on peut établir nous permet donc de répondre à la question que recouvre fondamentalement l'idée d'autorité : qu'est-ce qui génère la soumission à une instance ? Les lettres donnent de fait un aperçu des éléments qui sous-tendent l'*auctoritas*, voire l'auctorialité de l'*interpres* : son aptitude à réinvestir l'héritage scripturaire juif, sa participation indirecte à la *ueritas*, en tant que témoin de la réalisation historique des plans divins, sa compétence personnelle, enfin, sur le plan purement technique de la langue hébraïque. De telles caractéristiques conduisent à envisager le phénomène de l'autorité comme une construction complexe, qui ne saurait se réduire à la multiplicité de ses manifestations et à la variété des figures susceptibles de l'incarner. L'autorité est, au delà, le poids de vérité de l'*auctor*. Chez Jérôme, en tout cas, l'*auctoritas* procède, directement ou indirectement, de la *ueritas*. La *ueritas* garantit son magistère de l'erreur et lui confère le pouvoir de faire connaître cette vérité révélée aux membres de l'Église ; l'écrivain qui possède ce pouvoir est par là même revêtu d'autorité. Une telle *auctoritas* est irréductible à l'autorité humaine ; elle n'est pas sujette à la faiblesse de tout argument d'autorité qui s'appuie sur le discours de

---

1654 Pour prolonger cette réflexion, à propos d'autres figures d'autorité, cf le compte rendu de la journée d'étude qui s'est tenue le 13 mai 2013 à Lyon, intitulée : « L'autorité : une affaire de compétences ? », accessible en ligne <http://erama.ens-lyon.fr/spip.php?rubrique12>.

l'homme. Elle est, au contraire, le seul garant de la certitude absolue. Dans ce cas, si argument d'autorité il y a, il s'agit de l'autorité divine, celle du vrai, si bien que cet argument est le seul qui ne puisse être renversé, à l'inverse de ce qui se produit avec l'autorité du discours humain, lequel est exposé à l'erreur et constitue partant l'argument le plus faible.

Comme nous l'avons démontré, la posture littéraire serait, dans la *Correspondance*, une manière de chercher à maîtriser le devenir de la figure de l'auteur, en faisant fond sur l'idée qu'il n'existe guère de meilleure façon de contrôler son image que de la façonner soi-même. Un effort comparable est décelable dans d'autres œuvres hiéronymiennes, au premier rang desquelles le *De Viris*, puisque l'auteur s'arroge une place parmi les personnages illustres auxquels il rend hommage, en se gratifiant lui-même d'une notice à part entière. C'est donc par une sorte de σφραγίς qu'il clôture son tableau des écrivains ecclésiastiques :

*Hieronymus patre Eusebio natus, oppido Stridonis, quod a Gothis euersum, Dalmatae quondam Pannoniaeque confinium fuit, usque in praesentem annum, id est, Theodosii principis decimum quartum, haec scripsi: Vitam Pauli monachi, Epistolarum ad diuersos librum unum, ad Heliodorum Exhortatoriam, Altercationem Luciferiani et Orthodoxi, Chronicon omnimodae historiae; in Hieremiam et in Ezechiel Homilias Origenis uiginti octo, quas de Graeco in Latinum uerti; de Seraphim, de Osanna, et de frugi et luxurioso filiis; de tribus Quaestionibus Legis ueteris, Homilias in Cantica canticorum duas, aduersus Heluidium de uirginitate Mariae perpetua, ad Eustochium de uirginitate seruanda, ad Marcellam Epistolarum librum unum, Consolatoriam de morte filiae ad Paulam, in Epistolam Pauli ad Galatas commentariorum libros tres, item in Epistolam ad Ephesios libros tres, in Epistolam ad Titum librum unum, in Epistolam ad Philemonem librum unum, in Ecclesiasten commentarios, Quaestionum Hebraicarum in Genesim librum unum, de Locis librum unum, Hebraicorum nominum librum unum; de Spiritu sancto Didymi, quem in Latinum transtuli, librum unum; in Lucam homilias triginta nouem; in Psalmos, a decimo usque ad decimum sextum, tractatus septem; Malchi, captiui monachi, uitam, et beati Hilarionis. Nouum Testamentum Graece fidei reddidi, Vetus iuxta Hebraicam transtuli; Epistolarum autem ad Paulam et Eustochium, quia quotidie scribuntur, incertus est numerus. Scripsi praeterea in Michaeam explanationum libros duos, in Sophoniam librum unum, in Nahum librum unum, in Habacuc libros duos, in Aggaeum librum unum. Multaque alia de opere prophetali, quae nunc habeo in manibus, et necdum expleta sunt. Aduersus Jovinianum libros duos, et ad Pammachium Apologeticum et Epitaphium.*

Moi, Jérôme, j'ai eu pour père Eusèbe et je suis né à Stridon, ville située aux confins de la Pannonie et de la Dalmatie, maintenant détruite par les Goths. Voici la liste des ouvrages que j'ai écrits, jusqu'à ce jour, c'est-à-dire jusqu'à la quatorzième année du règne de Théodose : la Vie de Paul l'anachorète, diverses lettres réunies en un livre, l'Exhortation à Héliodore, le Dialogue entre un orthodoxe et un luciférien, des Annales universelles, la Traduction latine des vingt-huit homélies d'Origène sur Jérémie et Ézéchiël, Sur les Séraphins et le mot *Osanna*, Sur les enfants de la chasteté et la luxure, Sur trois questions de l'ancienne loi, deux Homélies sur le cantique des cantiques, Sur la virginité perpétuelle de Marie contre Helvidius, Sur le célibat à Eustochium, un livre de lettres à Marcella, une lettre à Paula pour la consoler de la mort de sa fille, trois livres de Commentaires sur l'épître de Paul aux Galates, trois livres sur l'épître aux Ephésiens, un livre sur l'épître à Tite, un livre sur l'épître à Philémon, des Commentaires sur l'Ecclésiaste, un livre de Questions hébraïques sur la Genèse, un livre sur les lieux saints, un livre d'explication des noms hébreux, la traduction latine du traité de Didyme sur le Saint-Esprit, trente-neuf Homélies sur Luc, sept Traités sur les psaumes dixième et suivants, jusqu'au seizième, la Vie d'un anachorète captif, la Vie du bienheureux Hilarion, la traduction du Nouveau Testament d'après le texte grec ; la traduction de l'Ancien d'après le texte hébreu, des lettres à Paula et à Eustochium - le nombre en est indéterminé, parce que j'en écris souvent de nouvelles -, deux livres d'explications sur le prophète Michée, un livre sur Sophonie, un livre sur Aggée, différents travaux sur les prophètes, encore inachevés<sup>1655</sup>.

À côté d'œuvres comme le livre des *Quaestiones* et les *Commentarii* figurent en bonne place les deux traductions, néo et vétéro-testamentaires, de la Bible à partir des originaux grec et hébreu : l'*interpres* se pose donc en *auctor*. La forme du βίος est *de facto* un lieu privilégié

1655JÉRÔME, *De Viris illustribus*, 135.

pour étudier les différents avatars de la fonction auctoriale. La *Vie* est effectivement à la fois l'espace où le scripteur peut s'affirmer lui-même comme auteur, par opposition ou imitation du biographié<sup>1656</sup>, mais aussi l'espace où se projette un éclairage nouveau sur la dimension sociale de l'écrivain, homme parmi d'autres, soumis à des devoirs. Ces deux logiques sont comme les deux pôles entre lesquels s'inscrivent toutes les fictions d'auteur, parce qu'elles proposent deux types de figures tout aussi fictionnelles l'une que l'autre, celle de la transcendance - l'auteur comme *exemplum* mis à l'honneur dans le cadre de la monstration de *mirabilia* -, et celle de l'immanence - l'auteur comme artisan d'une technique. La fiction d'auteur, telle qu'elle se manifeste dans les *Vies* antiques, donne à voir, par l'usage qu'elle fait de l'*exemplum*, un personnage en l'auteur. En d'autres termes, écrire une vie d'auteur, c'est enclencher un procès fictionnalisant. C'est que le genre des *Vies* est un lieu stratégique pour produire un discours sur la littérature, discours stylistique, mais aussi éthique, lorsque l'auteur devient un type - quand il ne s'agit pas, tout simplement, d'assurer la congruence d'une œuvre centrifuge. De même, dans les Préfaces - exercices littéraires auxquels Jérôme se prête volontiers -, au delà d'un rapport entre un discours de la fiction et un discours sur la fiction, s'exprime un rapport extrêmement complexe, et, partant remarquable, entre un discours de l'auteur et un discours sur l'auteur. S'adressant au lecteur comme un maître à son disciple, confiant dans sa maîtrise des règles de la traduction, travaillant à un *monumentum* qui est à la fois l'histoire sainte et son œuvre, Jérôme se pose en écrivain<sup>1657</sup> :

*Quid igitur ? Damnamus ueteres ? Minime ; sed post priorum studia in domo Domini quod possumus laboramus. Illi interpretati sunt ante aduentum Christi et quod nesciebant dubiis protulere sententiis, nos post passionem et resurrectionem eius non tam prophetiam quam historiam scribimus ; aliter enim audita, aliter uisa narrantur : quod melius intellegimus, melius et proferimus.*

Eh quoi ? Condamnons-nous les anciens ? Pas du tout, mais, après avoir étudié nos prédécesseurs, nous faisons notre possible dans la maison du Seigneur. Les LXX ont écrit leur traduction avant la venue du Christ et, ce qu'ils ne connaissaient pas, ils l'ont exposé de manière ambiguë. Nous qui venons après sa passion et sa résurrection, nous écrivons moins une prophétie que de l'histoire. On raconte différemment ce que l'on a entendu et ce que l'on a vu. Mieux on comprend, mieux aussi on expose<sup>1658</sup>.

L'*auctoritas* littéraire acquise à travers ce positionnement semble confirmée par la mention que fait Augustin d'Hippone des travaux hiéronymiens sur l'*Hebraica ueritas* lors de la controverse pélagienne. Dans le *De peccatorum meritis et remissione*, III, figure un extrait du *Commentarius in Iob prophetam*. Après avoir repoussé les objections de Pélage, Augustin cite à l'appui de sa thèse le témoignage de Cyprien, puis celui de Jérôme qui, par sa science, est quasiment présenté comme le garant des traditions latine et grecque. Dans l'*Ep.* CLXVI<sup>1659</sup>, écrite en 415 et traitant de l'origine de l'âme et, par suite, de la manière dont elle contracte le péché originel, l'Hipponate cite de nouveau le commentaire hiéronymien et invoque son interprétation d'épisode du Livre de Jonas, celui du jeûne des petits enfants. En 421, le *Contra Iulianum*, I, 7, 34 d'Augustin s'autorise sans ambiguïté du travail de Jérôme, qu'il décrit comme la somme et le garant des traditions latine, grecque, et même hébraïque ; une nouvelle

1656M.-P. Noël, qui analyse la *Vie* de l'orateur Antiphon, montre combien l'analyse biographique et l'analyse stylistique se tiennent de près. Car c'est fréquemment l'analyse stylistique qui autorise le discours biographique. La *Vie* est donc « l'aboutissement de l'analyse stylistique et non pas simplement un travail de seconde main consistant à extraire et juxtaposer des éléments biographiques » (M.-P. NOËL : 2001 : 127-135).

1657JÉRÔME, *Praefatio in Pentateuchum*. PL 449, 55c.

1658Trad. pers.

1659*Ep.* CXXXI dans la *Correspondance* de Jérôme.

fois, le *Commentarius in Iob prophetam* est mis à l'honneur<sup>1660</sup> :

*Nec sanctum Hieronymum, qui a prebyter fuit contemnendum arbitreris qui Graeco et Latino, et insuper et Hebraeo, eruditus eloquio, ex Occidentali ad Orientalem transiens Ecclesiam in locis sanctis atque in litteris sacris usque ad decrepitam uixit aetatem omnesque uel pene omnes qui ante illum aliquid ex utraque parte orbis de doctrina ecclesiastica scripserant legit, nec aliam de hac re tenuit, prompsitque sententiam.*

Parce qu'il n'était qu'un simple prêtre, n'accablez pas de votre mépris saint Jérôme, cet homme si habile dans les langues grecque, latine et hébraïque, lui qui est passé de l'Église d'Occident à celle d'Orient et a vécu jusqu'à l'âge le plus avancé en Terre Sainte et dans l'étude des livres sacrés ; tous, ou presque tous les ouvrages écrits avant lui dans les deux parties du monde sur la doctrine ecclésiastique, il les a lus, et n'a jamais eu, sur tous ces points, d'opinion hétérodoxe<sup>1661</sup>.

Le fait est d'autant plus remarquable que l'évêque d'Hippone a eu auparavant l'occasion d'affronter Jérôme sur sa retraduction du Prophète Jonas et de critiquer sa méthodologie<sup>1662</sup>. Ici, c'est la reconnaissance par autrui qui fait pleinement la figure d'autorité.

En fin de compte, on peut affirmer que Jérôme souhaite avoir une maîtrise et une emprise sur son lectorat<sup>1663</sup>. La figure de l'auteur constitue en conséquence le pivot permettant d'articuler les notions d'autorité et d'auctorialité, que l'étymologie semble lier. Le processus par lequel l'auteur se construit dans le texte ou à partir du texte - en adéquation avec des composantes biographiques ou individuelles - témoigne de l'intersection entre deux dimensions de l'autorité en littérature : la représentation - parfois la reconstruction - de figures d'autorité dans les textes, et l'identité d'auteur - ou plutôt les postures - qu'elle induit. On peut déceler ensuite un aspect centrifuge, vu que les fictions d'auteur remettent en cause la notion d'œuvre, la figure auctoriale, ou les conditions de légitimité d'un discours métatextuel. Comme on le voit, l'auctorialité antique se révèle être bien plus complexe et diversifiée qu'une simple technique d'*imitatio*<sup>1664</sup>. En ce qui concerne Jérôme, nous sommes en mesure de conclure qu'il a en grande partie construit sa posture littéraire pour affirmer une autorité

1660D'autres points des travaux hiéronymiens peuvent avoir retenu, de même, l'attention d'Augustin. S. Deléani étudie, par exemple, l'un des leitmotivs de l'œuvre augustinienne, « Redite, praeuaricatores, ad cor ». Il s'agit d'un emprunt à Isaïe 46 : 8b. Or, si l'on s'interroge sur la nature et la provenance de cette traduction latine, on remarque que l'on a affaire à une traduction analogue à celle proposée par Jérôme d'après le texte hébreu, dans son Commentaire du Prophète. Cette version, conservée dans la Vulgate, ne s'accorde pas avec le texte des LXX, du moins sous la forme où il nous a été transmis. Augustin aurait donc peut-être retenu, entre les différentes versions, la formulation hiéronymienne pour son caractère insolite et par là même évocateur (S. DELÉANI, 1992 : 30 et 38).

1661Trad pers.

1662Dans l'*Ep.* LXXI ; ie *Ep.* CIV, 5 dans la *Correspondance* de Jérôme. Cf. Y.-M. DUVAL, 1966.

1663Or le fait est d'autant plus significatif que la notion d'auteur est apparée avec celle de postérité. Comme le souligne A. Compagnon, « toute personne qui écrit ou a écrit n'est pas un auteur, la différence étant celle du *document* et du *monument*. Les documents d'archives ont eu des rédacteurs ; les monuments survivent. Seul le rédacteur dont les écrits sont reconnus comme des monuments par l'institution littéraire atteint l'autorité de l'auteur » (A. COMPAGNON, 2008 : 5).

1664Suivant Jérôme lui-même, l'identité du nom d'auteur ne suffit pas à prouver une attribution, car il peut y avoir homonymie ou pseudonymie. Jérôme donne donc quatre critères internes d'attribution de textes au même auteur ; or, ces quatre critères reviennent en fait à définir l'auteur comme principe d'une certaine unité d'écriture, ou encore comme cohérence, les différences et contradictions du corpus qui lui est attribué étant elles-mêmes réductibles grâce à l'hypothèse d'une évolution ou d'une influence. Les critères, que la philologie a confirmés, sont les suivants : un niveau constant de valeur - il faut retirer à un auteur les œuvres inférieures en valeur -, une cohérence conceptuelle - il faut retirer à un auteur les œuvres en contradiction conceptuelle -, une unité stylistique - il faut retirer à un auteur les œuvres aux mots et tours inusités -, un moment historique défini - il faut retirer à un auteur les œuvres qui se réfèrent à des événements postérieurs à sa mort. (JÉRÔME, *De Viris*, I)

sociale, poétique et scientifique de l'*interpres*. En filigrane, on perçoit aussi l'aveu de l'impossibilité d'une telle maîtrise de la représentation de soi, par la différence que l'épistolier pose entre les lecteurs qui l'ont entendu et connu, et les autres. Car, quoi qu'il en soit, la posture auctoriale court toujours le risque de se heurter à la résistance et à la diversité de l'auditoire et / ou du lectorat.

### Conclusion partielle :

Parce qu'il a accès, grâce à ses compétences linguistiques, à la *ueritas*, c'est-à-dire à la signification authentique des Écritures, l'*interpres* a un rôle à jouer dans la chaîne de transmission du savoir. Il lui faut faire partager à ses compatriotes les résultats de la *translatio studii* effectuée à partir de l'Orient. Une telle mission rencontre les exigences inhérentes au double statut, assumé par Jérôme, d'épistolier et de traducteur, car la *translatio* ne trouve un plein aboutissement que dans la transmission assurée par l'échange de lettres. La présence de « questions hébraïques » au sein de la *Correspondance* ressortit à cette logique de circulation des idées. Au terme de notre démonstration, nous sommes effectivement à même d'établir que le *Liber Hebraicarum Quaestionum in Genesim* fonctionne en distribution complémentaire avec les lettres envoyées aux *amici eruditi* qui partagent les vues de l'auteur. Tout se passe comme si la référence à la langue et à la culture hébraïques conditionnait la mise en œuvre d'une certaine forme d'écriture et trouvait son mode d'expression le plus naturel dans l'exercice particulier des *quaestiones / responsiones*. Aussi le langage de la Aggadah apparaît-il, dans la *Correspondance*, sous la forme d'expressions typiquement rabbiniques, telles que « les sages enseignent »<sup>1665</sup>, ou encore « on trouve dans les livres »<sup>1666</sup>. Bien plus, une convergence de méthode, voire de pensée, s'esquisse entre le moine de Bethléem et les maîtres juifs, qui se concrétise par une extrême attention portée au détail du texte scripturaire, dans l'idée que chaque lettre et chaque singularité sont significatives. Dans ces conditions, l'établissement stable du texte devient le préalable indispensable à la résolution de toute *quaestio* exégétique. Un tel parti-pris repose sur l'idée que l'on atteint « l'esprit » de la révélation à travers « la lettre », les Écritures ne s'expliquant de la sorte que par elles-mêmes. Dans l'esprit de Jérôme, le fondement de toute exégèse pertinente réside dans la prise en compte du sens premier des textes, ainsi que de leur contexte, approfondi au cours de l'« enquête » menée en Palestine. C'est, partant, sur ses qualités d'historien, autant que de philologue, que Jérôme mise pour mener à bien sa mission d'*interpres*.

Chez le Stridonien, à notre sens, l'ἱστορία est la clé qui donne accès à la *ueritas* contenue dans les originaux. En tant qu'*interpres*, l'épistolier défend l'idée que l'on ne traduit de manière satisfaisante que ce que l'on connaît et comprend le mieux. L'ἱστορία n'est pas une fin en soi, mais elle doit aboutir à une méditation permanente des Écritures. C'est ce qui ressort de l'étude de l'*Ep.* CVIII, décrivant le pèlerinage effectué par Paula en Terre Sainte et, comme en surimpression, le parcours de sa vie terrestre. Le lecteur voit ainsi la fidèle du Christ franchir autant de degrés que vers la compréhension authentique des Écritures que d'étapes géographiques. Par conséquent, le voyage d'études, qu'il soit physique ou simplement intellectuel, devient en quelque sorte une condition préalable au salut éternel. L'aspect

<sup>1665</sup>*Ep.* CXXI.

<sup>1666</sup>*Ep.* XXXVI, 5.

exemplaire - au sens historiographique du terme - de la figure de Paula nous paraît au demeurant avoir partiellement échappé à S. Weingarten. En effet, la voyageuse est ici évoquée en tant qu'*exemplum*, comme dans un récit d'historien et son existence particulièrement méritante relève du *mirabilis*. À l'instar d'Ammien Marcellin, Jérôme fait le recensement des vertus de la défunte, et, de même que l'*excursus* parthique d'Ammien inscrit l'expédition menée par Julien l'Apostat dans la lignée des conquêtes d'Alexandre le Grand, de même, l'*excursus* consacré au voyage de Paula tend à peindre pour la postérité l'amie disparue sous les traits d'une héroïne de la foi, qui n'épargne pas sa peine pour atteindre la connaissance parfaite des Écritures. Dans les deux cas, l'itinéraire décrit suggère symboliquement la grandeur de celui ou de celle qui le parcourt, et la projection dans l'espace géographique de la course terrestre des personnages est destinée à immortaliser le souvenir d'existences exemplaires. Comme il ressort de notre démonstration, le moine de Bethléem calque son ῥῆθος sur celui de l'historien : il privilégie l'autopsie, les sources de première main, et, de manière générale, tout témoignage qui bénéficie de l'autorité du vécu. Les méthodes de recherche et modèles opératoires mis en œuvre dans les *Quaestiones* sont *de facto* ceux que reprennent les missives consacrées aux « questions d'hébreu ». Dans de telles lettres, la visée informative traditionnellement associée à la forme épistolaire se mue en visée didactique. Cependant, la *responsio* érudite n'expose pas seulement un savoir ; elle donne aussi à voir les aspérités du travail d'*interpres*, et manifeste une tension entre le désir de s'approprier la matière hébraïque et les difficultés que cela engendre.

Le rapport de Jérôme à l'hébreu est de fait marqué par la plus profonde contradiction. Au delà des transferts problématiques et des considérations de traductibilité ou non-traductibilité des textes saints, la voix du Latin - auquel fait clairement contre-point la figure de l'Hébreu barbare - ne cesse de se faire entendre. Pourtant, malgré ses réticences, l'épistolier exprime ou laisse entendre, à plusieurs reprises, son admiration pour la richesse et la puissance évocatoire de la langue hébraïque. En réalité, l'analyse de la *Correspondance* révèle que Jérôme est tenté d'adhérer au τόπος de l'hébreu langue des origines, matrice de toutes les idiomes et instrument du Dieu créateur. Ce τόπος procède de l'idée de langue poétique, au sens strict, c'est-à-dire génératrice d'objets et d'êtres et comparable au Verbe à l'œuvre dans les premiers chapitres de la Genèse. Certaines lettres, comme les *Ep.* XVIII et XXX, relaient cette conception d'une langue originelle inaltérée, capable de d'atteindre dans leur essence les réalités auxquelles elle donne un nom. Dans ces conditions, il est possible de déceler dans la véhémence mise par Jérôme à nier la moindre sympathie de sa part envers les *Hebraei*, une certaine crainte de paraître judaïser - et, peut-être de judaïser réellement. Le risque est bien réel, car, véhicule d'une mentalité et d'une culture, la *lingua Hebraica* familiarise insensiblement le Stridonien avec les contenus philosophiques et historiques du peuple juif. Pourtant, même si la *ueritas* néotestamentaire trouve sa justification dans la tradition juive, le contenu notionnel que recouvre l'expression formulaire d'*Hebraica ueritas* ne se comprend que dans une perspective purement chrétienne. Le garant que le moine de Bethléem cherche dans la Bible hébraïque participe moins d'un accord revendiqué avec le judaïsme que d'une quête de continuité entre les *Testimonia* juifs et chrétiens. Qui plus est, certains passages des missives étudiées révèlent une adhésion pleine et entière à la théorie de la substitution. C'est pourquoi, dans les lettres décrivant le voyage de Jérôme et de ses compagnes en Palestine, une discrimination s'opère dans l'évocation, au détriment des hauts lieux mosaïques, tels que le Mont Nébo ou le Mont Sinaï, qui ne sont pas même nommés. Ignorant délibérément les vestiges en rapport avec les événements de la Bible juive, l'épistolier ne retient que les lieux saints marqués par des épisodes de la vie du Christ. Dans un contexte qui fait suite à la conclusion du concile de



Nicée, les recherches hiéronymiennes s'orientent principalement, selon notre analyse, vers la défense de la théologie trinitaire. Ainsi, bien que sa réponse se limite au domaine de la philologie, le moine de Bethléem n'en participe pas moins indirectement aux grands débats dogmatiques de son temps. Le *uir trilinguis* acclimate en fait les habitudes linguistiques, la mentalité et la pensée sémitiques à une pensée gréco-latine remodelée par le christianisme. L'*interpre* hiéronymien se distingue en conséquence par son aptitude à s'approprier et à comprendre - au sens étymologique de « prendre avec » - l'hébreu.

Certains noms transcrits de l'hébreu apparaissent de la sorte dans les commentaires épistolaires, lorsque la richesse de la langue vétéro-testamentaire prend le latin en défaut, comme dans le cas des différentes sortes d'or. La *Correspondance* donne de surcroît un aperçu du style volontiers « hébraïsant » qui est celui des traductions *iuxta Hebraeos*. Des néologismes et des constructions nouvelles, qui se retrouvent dans la Vulgate, émaillent les lettres consacrées à l'hébreu. Jérôme utilise, par exemple, des parallélismes et des répétitions dans le style de la Bible juive, ou encore des génitifs qui rapprochent, à la manière hébraïque, un substantif concret et un substantif abstrait, tels « maison de servitude » ou « fils de la perdition ». La *Correspondance* contient en outre de nombreuses citations et réminiscences bibliques, translittérées de l'hébreu puis traduites en latin. On peut ainsi reconstituer les fragments d'une sorte de Bible hiéronymienne. Dans le cadre de la problématique qui est la nôtre, on constate que l'épistolier réserve fréquemment à ses *amici* l'accès à certaines significations littérales et qu'il s'efforce de donner la version la plus « hébraïque » des textes ; il est significatif que, parmi les diverses retraductions du Psautier réalisées par ses soins, l'auteur des lettres choisisse de commenter la retraduction *iuxta Hebraeos*. Il est dès lors possible de penser que la *Correspondance* sert également de support de diffusion aux innovations de traduction suggérées par l'auteur. Il faut se garder toutefois de considérer que le Stridonien bafoue pour autant les règles de la culture classique et du goût de l'école cicéronienne. À la différence d'Augustin, qui admet, dans le cadre d'une traduction, hellénismes et barbarismes, dans la mesure où ils ne nuisent pas à l'intelligibilité du texte, Jérôme se préoccupe du style. C'est en ce sens qu'il est nécessaire de nuancer son adhésion à la *simplicitas* chère aux Pères de l'Église. Finalement, les lettres hiéronymiennes constituent une réussite sur le plan littéraire, par leur intégration harmonieuse, à côté des citations en hébreu translittéré et de leurs commentaires, de références appartenant à la culture traditionnelle.

L'hébreu informe donc la genèse de la langue biblique latine, dont le moine de Bethléem est le créateur. Le premier enjeu de ce travail d'élaboration linguistique est l'investissement du latin comme successeur de la langue sacrée hébraïque. La conséquence qui résulte de cet enjeu est la vocation du texte hiéronymien à devenir le nouveau texte de référence, équivalent parfait du texte original. L'autorité de la nouvelle traduction latine est conçue comme inébranlable, dans la mesure où elle repose sur un écrit paré, comme on l'a vu, d'une aura de pureté originelle. La Bible juive échappe de la sorte au principe de régression à l'infini qui affecte tout processus d'autorisation par une source, à savoir l'origine de cette source. L'affirmation de son origine divine fait donc de la *ueritas Hebraica* le terme au delà duquel il est impossible de remonter. À Rome, les idées d'origine et d'autorité entretiennent de fait une relation privilégiée, comme l'atteste l'importance du mythe troyen fondateur, chargé de légitimer l'hégémonie de l'*Vrbs*, ainsi que la référence insistante à l'origine dans des périodes de crise de l'autorité. À une époque de mutations, qui verra le sac de Rome, l'*interpre* hiéronymien ancre les textes saints des chrétiens une tradition consacrée par une sorte

d'autorité éternelle<sup>1667</sup>. Car le texte original des Écritures - tout comme son équivalent latin - est porteur d'un sens et d'une autorité qui trouvent leurs racines dans son statut de *ueritas* transmise sans altération tout au long de l'histoire sainte. Ici la *ueritas* est affirmation d'une permanence de l'identité chrétienne dans son auto-perception, et celui qui la transmet dans un code linguistique précis, en l'occurrence le latin, est lui-même garant des supports de la foi et des valeurs identitaires de la communauté.

Le second enjeu touche précisément le statut de l'*interpres* : père d'une langue sainte et d'un support dogmatique, Jérôme se pose en *auctor*. Pourtant, selon les conclusions auxquelles nous avons abouti en deuxième partie de notre développement, le traducteur hiéronymien se définirait, classiquement, comme le simple rapporteur d'un contenu idéologique derrière lequel il s'effacerait entièrement. La Préface au Pentateuque, notamment, présente l'*interpres* comme un simple technicien, qui prend rang loin derrière les Apôtres et les Prophètes. Pourtant, attentif au déroulement de l'histoire sainte, le traducteur et continuateur d'Eusèbe considère que le poids de son interprétation est d'autant supérieur à celui de l'interprétation grecque que l'avènement du Christ est une réalité historique à l'époque où il compose sa traduction. Il est donc quasiment un témoin des événements néo-testamentaires, comme les *Hebraei* sont les témoins des événements vétéro-testamentaires. Lorsqu'il rapporte le point de vue de tel ou tel informateur juif, la première préoccupation de Jérôme est, selon nous, d'invoquer une *auctoritas*, un garant, et par là même, d'autoriser sa propre traduction. Parallèlement, l'auteur de la *Correspondance* se présente presque explicitement comme le *uerus Hebraeus*, ou « véritable Passant », selon un prolongement de la théorie de la substitution. Par là même, le statut de l'*Hebraeus* dans la *Correspondance* se distingue de celui qui est habituellement le sien dans les autres œuvres hiéronymiennes. En effet, à la différence de ce qui se produit dans celles-ci, où l'*Hebraeus* intervient surtout en tant que consultant, dans les lettres, l'*Hebraeus* devient un avatar idéalisé et autorisé de l'*interpres*. À plusieurs reprises, de surcroît, l'*interpres* hiéronymien tend à s'assimiler aux Apôtres, notamment à l'Évangéliste Matthieu, qu'il qualifie d'*Hebraeus ex Hebraeus*, en reprenant une formule paulinienne. Une telle insistance fournit au lecteur une indication sur le rang réel que l'*interpres* hiéronymien entend occuper dans la chaîne des traducteurs : comme les Apôtres et les Évangélistes, qui entretiennent un lien privilégié avec la *ueritas*, Jérôme se hausserait au niveau de vérité supérieur, juste au-dessous du Verbe divin, et s'élèverait au-dessus du commun des *interpretes*, comme il s'élève au-dessus du commun des Latins. Le concept de *ueritas* fonctionne comme un leitmotiv dans l'ensemble des missives consacrées à l'hébreu, qu'il se décline en *Hebraica / Graeca ueritas*, ou *uerus Israel*, ou encore *uerus Hebraeus*. Un fil rouge relie ces notions, puisque le *uerus Hebraeus* est aussi celui qui guide son prochain vers la *ueritas* originelle des textes sacrés. On peut inférer de cette démonstration que Jérôme traducteur revêt sans ambiguïté l'ἡθoς du maître dans la *Correspondance*. La mise en valeur d'un tel ἡθoς vient asseoir le statut d'*auctor* de celui qui traduit. Tout au long des échanges épistolaires, l'autorité du traducteur s'affirme dans une double tâche d'intermédiaire et de garant, attendu que l'*interpres* est celui qui porte un jugement autorisé sur les *interpretes* antérieurs, ou encore sur les grammairiens et les maîtres de l'exégèse. Ses correspondants reçoivent, dans cette optique, un enseignement de nature à leur permettre d'arbitrer à leur tour entre les différentes autorités - en particulier linguistiques - qui s'offrent à eux. Il y a donc là, de la part de Jérôme, une volonté très nette de fonder son autorité sur ses compétences personnelles. L'*auctoritas* qui découle de ces qualités trouve sa confirmation dans l'invocation qu'en fait Augustin d'Hippone dans plusieurs de ses écrits. Finalement, la circulation

1667 Cette autorité éternelle celle des LXX, dont l'entreprise est clairement datée.

épistolaire de *quaestiones et responsiones* sur des points d'hébreu biblique sert, par delà la fixation scripturaire nécessaire à l'affermissement de l'Église, l'instauration d'une posture inédite d'autorité de la part d'un *interpres*. Fort de son avantage méthodologique et de sa posture d'historien postérieur à la venue du Christ, le moine de Bethléem affirme sa supériorité sur ses prédécesseurs et présente implicitement sa voix comme prépondérante. Véritable *auctor* en charge d'une force de développement, le traducteur ouvre à son tour un chemin, en se faisant le promoteur et l'instaurateur d'une méthode conçue pour perdurer et porter de *dulces fructus*<sup>1668</sup>. Il n'est dès lors guère étonnant que les adversaires de Jérôme soient assimilés à des ennemis de la *ueritas*, coupables de *mendacium*, d'*ignorantia* et se complaisant dans l'*umbra*. Deux visées apologétiques se superposent en effet : la démonstration de la vérité fondamentale du message chrétien va de pair avec la construction d'une *auctoritas* fondée sur la transmission de cette même vérité. Aussi ne peut-on accorder un trop grand crédit à la conclusion de l'*Ep.* CXII, qui présente les questions soulevées par l'auteur comme de simples débats confinés *in angulo monasterii*. La pratique épistolaire elle-même assure, quoique sur le mode de la prétérition, la diffusion sur la scène littéraire et religieuse des parti pris interprétatifs de Jérôme. Notre démonstration apporte donc de nouveaux arguments en faveur de la thèse de A. Cain, qui interprète les échanges avec Damase comme la mise en œuvre d'une stratégie apologétique, dans la mesure où de telles lettres suggèrent l'approbation papale des travaux en cours<sup>1669</sup>. À notre sens, il convient de replacer cette stratégie dans le cadre de la fonction auto-promotionnelle dévolue à la *Correspondance*. Car, inversement, les critiques suscitées par son audacieuse remise en question de la LXX parviennent bien souvent à Jérôme par la voie épistolaire. Ses réponses, tout en assurant sa défense, font ressortir par leur contenu les enjeux qui s'attachent à l'élaboration d'une nouvelle traduction. La diffusion et l'échange des idées, *via* les réseaux épistolaires, contribue à ce que le moine de Bethléem soit reconnu, dès le IV<sup>e</sup> siècle, comme une autorité en matière d'Écritures saintes et qu'il soit celui vers qui l'on se tourne lorsqu'il s'agit de trancher des questions d'hébreu<sup>1670</sup>.

---

1668*Ep.* CXXV, 2.

1669A. CAIN, 2009 : 43sq.

1670*Ep.* XXIX, 1.

## CONCLUSION GÉNÉRALE

Au terme d'une première partie, nous avons pu établir la manière dont Jérôme de Stridon, successeur naturel du pape Damase à Rome, en est venu à l'étude de l'hébreu. En la considérant au prisme de la formation à l'hébreu et de la construction d'une *persona* d'hébraïsant, il est possible de trouver un fil rouge dans la succession des modèles qui transmettent leurs techniques et leurs centres d'intérêt au futur réviseur des traductions scripturaires. La première figure dominante parmi ces modèles est Tertullien. Alors que la recherche insiste surtout sur l'influence de l'Africain dans le domaine de la terminologie et de la construction d'un vocabulaire théologique spécifiquement latin, une particularité de son profil intellectuel reste souvent dans l'ombre, à notre sens : sa connaissance du judaïsme. Le contexte géo-culturel particulier dans lequel il vit explique que Tertullien ait eu l'opportunité de côtoyer des communautés juives. L'Afrique du Nord est en effet une région de l'Empire où les contacts avec le monde sémitique se maintiennent pendant plusieurs siècles, car les milieux hellénisés sont plus ouverts aux échanges culturels avec les juifs. Qui plus est, dans cette région, le poids de la Synagogue est réel, culturellement parlant, comme l'atteste notamment un passage de l'*Ad Nationes*, I, 13, 4, où Tertullien vilipende une imitation stérile des coutumes mosaïques par ses concitoyens. Pour sa part, l'auteur de l'*Ad nationes* semble posséder une connaissance de première main des usages et des rites juifs. Le tableau qu'il dresse, par exemple, de la prière du Grand Pardon, donne à penser, par la précision du détail, que Tertullien a pu fréquenter personnellement cette réunion. En revanche, concernant la langue hébraïque, il n'est guère possible, en l'état actuel de nos connaissances, d'obtenir la preuve que l'Africain l'ait étudiée ; tout au plus peut-on supputer une familiarité avec certains termes courants de la langue. Quoi qu'il en soit, les rapports proprement dits de Tertullien au judaïsme sont, comme le seront ceux de Jérôme plus tard, plutôt houleux : clairement engagé dans la polémique anti-juive, auteur d'un *Adversus Iudeos*, le père du tertullianisme prône par ailleurs un code moral dont certains aspects rappellent les éléments rigoristes juifs d'Afrique du Nord. L'étude d'un autre modèle nous a tout spécialement paru éclairante : le modèle origénien. Malgré le nombre important d'articles et d'ouvrages de références écrits sur le mystique d'Alexandrie, un point nous a semblé pourtant avoir été insuffisamment souligné, qui est crucial pour saisir en profondeur les tenants et aboutissants de la démarche hiéronymienne : comme le fera Jérôme après lui, Origène relie explicitement la découverte de l'ἀλήθεια à une connaissance précise et raisonnée de la lettre du texte sacré. L'Alexandrin prône l'examen rigoureux des concepts et la connaissance des emplois de mots propres à chaque langue, car, à ses yeux, les erreurs les plus lourdes viennent souvent d'une ignorance de la philologie, d'une incapacité à résoudre les homonymies, les ambiguïtés, les emplois figurés, les sens propres, la ponctuation. Pour Origène, il est impossible de traiter de façon satisfaisante une question d'éthique, de physique, ou de théologie, sans une maîtrise parfaite des concepts et une acquisition préalable de la science du langage. Il est enfin utile de rappeler que Jérôme cite dans la *Correspondance* les auteurs juifs les plus connus dans les milieux chrétiens, Philon d'Alexandrie et Flavius Josèphe. Ce dernier entretient en particulier avec l'auteur des *Quaestiones* une parenté intellectuelle qui nous paraît avoir été jusqu'à présent sous-estimée. Car Josèphe se pose, rappelons-le, en interprète de la Bible juive, puisqu'il n'hésite pas à présenter la *Ἰουδαϊκὰ Ἀρχαιολογία* comme le complément de la version des

LXX. L'étude de la *Correspondance* le révèle, c'est bien sous cet angle que l'épistolier aborde l'œuvre de Flavius Josèphe, car l'historien est cité à côté d'Aquila, Symmaque et Théodotion, auteurs des trois grandes révisions juives. Comme ce sera le cas pour la posture hiéronymienne, l'ἥθος adopté par l'écrivain juif est double, étant donné que son domaine de compétence recouvre à la fois l'histoire et l'interprétation des Écritures. En réalité, ces deux domaines forment les deux faces d'une même entreprise. Car la visée de l'*Ἀρχαιολογία* est de propager l'histoire du peuple juif et sa culture - fondée sur la Bible - aux peuples non-juifs. Or, ce faisant, l'historien se trouve confronté à une véritable problématique de traduction des textes et des contenus culturels. Nous voudrions donc insister sur la très grande proximité intellectuelle qui rapproche l'historien juif du *uir trilinguis* : l'un et l'autre sont polyglottes et fins connaisseurs des contextes culturels qui servent d'arrière-plan aux langues des écrits commentés ; l'un et l'autre concentrent leur attention sur l'histoire sainte ; l'un et l'autre s'efforcent de faire connaître les *realia* hébraïques et de les concilier avec les apports de la *Romanitas*. En définitive, notre analyse de la formation reçue par Jérôme met en évidence une convergence d'influences discrètes, mais qui ont amené, de façon progressive et sûre, le Stridonien à se tourner vers les originaux bibliques. De même, le parcours intellectuel qui passe par l'installation en Terre Sainte et la rédaction épistolaire conduit l'auteur des *Quaestiones* à la rencontre du texte scripturaire en langue hébraïque. Le texte en langue hébraïque est conçu lui-même comme un voyage d'études en Terre Sainte ; en d'autres termes, texte et voyage sont mis sur le même plan.

La *Correspondance* suit, dès ses débuts, le double parcours, intellectuel et géographique, de son auteur. Aussi la date des premières lettres conservées, 380-381, coïncide-t-elle avec celle où commence le voyage intellectuel de Jérôme aux sources de la Bible, puisque c'est dans ces mêmes années, à Chalcis, une étape de son pèlerinage, qu'il reçoit ses premiers rudiments d'hébreu. L'épistolier est tout à la fois témoin et acteur du succès des voyages en Palestine à son époque. L'engouement que connaît le IV<sup>e</sup> siècle pour la visite des lieux saints est sous-tendu par l'idée que la fréquentation de ces sites est source de vertus. Le Stridonien suit en fait le vaste mouvement qui pousse de nombreux moines non seulement à se rendre en Terre Sainte, mais également à s'y établir à demeure. Plusieurs pièces de la *Correspondance* prennent la forme d'invitations adressées à des destinataires potentiellement candidats à la vie tempérante et sainte décrite par l'épistolier. En approfondissant les motifs qui poussent Jérôme à se faire, selon la formule de P. Maraval, « le propagandiste des lieux saints »<sup>1671</sup>, nous avons pu déterminer que la question de la connaissance est au cœur de son programme. La contemplation des lieux saints n'est effectivement pas une fin en soi ; elle doit alimenter une méditation permanente de la Bible. Les étapes du trajet doivent être vécues par le pèlerin comme autant d'élévations vers le texte sacré, inspirées par des sites chargés de mémoire. Les différentes étapes effectuées jusqu'à l'établissement définitif en Terre Sainte en témoignent, le principal profit que le *uir trilinguis* retire de ses voyages est d'ordre intellectuel et culturel. Ses divers déplacements se muent en voyages d'étude, en « enquêtes » au sens hérodotéen du terme, car la piété hiéronymienne se double d'une dévotion aux racines historiques de la foi chrétienne. À la manière d'Origène, dont il loue la méthode philologique, le Stridonien s'intéresse à la topographie biblique, sillonne la Palestine et interroge les rabbins. L'acquisition d'un degré supérieur de *scientia* promise au pèlerin n'est, en conséquence, pas sans rapport avec le voyage intellectuel effectué par Jérôme et ses correspondants érudits aux sources hébraïques du texte scripturaire. Parallèlement, des liens étroits se créent en filigrane entre la recherche de l'authenticité textuelle et l'idéal exigeant de l'ascétisme, étant donné que

1671P. MARAVAL, 1988 : 346.

le moine de Bethléem conçoit essentiellement l'attitude du linguiste rigoureux comme une attitude de dépouillement. Suivant notre analyse, on peut supposer que l'insistance de Jérôme sur la rupture constituée par le retour aux racines de la foi chrétienne procède de sa prise en compte de la langue et de la culture entourant les textes bibliques. Autrement dit, c'est parce qu'il a un point de vue de philologue, qu'il considère la Bible juive comme indissociable de son contexte hébraïque, en somme, parce qu'il est sensible aux « questions d'hébreu », que Jérôme met de la sorte l'accent sur le renoncement impliqué par sa « conversion à l'Écriture », comme l'appelle R. Courtray<sup>1672</sup>. Dans une telle optique, la « conversion à l'Écriture » est fondamentalement conversion des moyens que la culture traditionnelle fournit à l'*interpres*. Bien plus, il arrive même, au sein de la *Correspondance*, que le *sensus rhetoricus* cicéronien serve, selon notre analyse, de contre-point négatif à la bonne traduction, fidèle quant à elle au simple *sensus*. De la tension entre ces deux pôles opposés se dégage implicitement la question méthodologique de l'application du « cicéronianisme » à la traduction des textes saints. Or, précisément, on peut constater, à travers l'exemple de plusieurs missives, l'existence d'un va-et-vient permanent, qui relie principes stylistiques du traducteur et rédaction épistolaire : en d'autres termes, la *Correspondance* participe à la genèse des travaux de traduction et, partant, devient le lieu où sont éprouvées les règles et recommandations cicéroniennes.

De Cicéron à Jérôme, l'objectif du traducteur s'infléchit considérablement avec l'introduction d'un nouvel impératif, la fidélité à la source, lié à l'avènement du christianisme dans le monde occidental. Chez le *uir trilinguis*, cette tendance se double d'un clivage qui opère une nette distinction entre exercice de traduction ordinaire et interprétation des Écritures. Dans le second cas, Jérôme indique qu'il convient de prêter une plus grande attention à la lettre, dans l'idée que chaque élément du texte révélé est significatif. C'est conformément à cette logique que le Stridonien infléchit les réflexions de ses devanciers non chrétiens, au premier rang desquels Cicéron et Horace, et contribue à instaurer une discrimination radicale entre écrits saints et littérature profane. Le surgissement de la *ueritas* et sa conceptualisation même sont largement tributaires d'une démarche empirique revendiquée comme telle par un interprète qui en appelle à l'arbitrage des leçons trouvées dans les rouleaux hébraïques consultés. Le procès de *translatio* est tout entier dominé par la notion de labeur, ce qui fait de la traduction une antithèse de la vision. Pourtant, malgré l'exigence de fidélité, la stratégie de traduction hiéronymienne n'est pas exclusivement littéraliste ; elle ne vise pas à établir des équivalences au niveau formel de la langue - équivalences lexicales, grammaticales, syntaxiques, et stylistiques en général. Parce qu'il adopte une stratégie centrée sur le sens, le Stridonien aboutit inévitablement à la conclusion qu'il n'a pas à traduire uniquement des textes, mais aussi des contextes. De fait, le *sensus* n'est pas stable : il résulte plutôt d'un processus interprétatif qui a lieu dans un contexte socioculturel et historique précis, et se construit à partir des expériences individuelles de chaque lecteur, ou bien à partir des expériences et horizons d'attente partagés par un groupe entier de récepteurs. Notre démonstration nous permet de nuancer désormais la dichotomie proposée par L. Sznajder : selon elle, la ligne de conduite de Jérôme traducteur ne recouperait pas celle de l'exégète : en tant que traducteur, il se fixerait l'objectif inatteignable d'une fidélité absolue au texte-source, tandis qu'en tant qu'exégète, il relativiserait l'importance du sens littéral. Or, d'après nos recherches, le *uir trilinguis* se défierait en réalité des écueils du littéralisme, comme il le proclame à plusieurs reprises, notamment en érigeant la *κακοζηλία* en repoussoir d'une fidélité bien comprise au texte-source. Toujours selon notre analyse, cette fidélité passerait au contraire par un partage entre respect de la lettre et adaptation cibliste de

---

1672R. COURTRAY, 2014<sup>A</sup>.

la traduction. De surcroît, le même équilibre se retrouve dans le domaine de l'exégèse, entre attachement « judaïsant » au sens historique des Écritures et ouverture au sens spirituel. En conséquence, il nous est possible d'affirmer qu'il n'existe pas véritablement, chez Jérôme, de ligne de fracture entre l'attitude du traducteur et celle de l'exégète et s'il est vrai que sa traduction est, par nature, déjà une interprétation, son exégèse ne renie pas non plus le respect de la lettre qui gouverne partiellement ses principes de traduction. La tâche d'exégète est conçue, en réalité comme indissociable de celle de l'interprète ; elle en est le prolongement.

Les enjeux d'un établissement précis des textes et de l'application, dans la traduction, d'une fidélité bien comprise, dépassent largement le cadre d'un débat érudit interne à l'Église. Un but polémique clairement avoué se superpose à la mission de révision confiée par le pape. Jérôme exploite en effet, à la suite d'Origène, l'argument du « rire des Hébreux » : les chrétiens sont voués à avoir éternellement le dessous dans les débats, du fait d'une méconnaissance de l'hébreu, alimentée par les défauts de la version des LXX. Le Livre devient par là même enjeu de conflits et de rivalités entre les communautés. À ce stade de notre réflexion, il nous a paru nécessaire de nous intéresser au réseau d'échanges intellectuels et scientifiques existant entre les dispensateurs juifs d'un enseignement talmudique et un Père de l'Église tel que Jérôme. Récemment, des chercheurs ont commencé à privilégier, dans leurs travaux, la dimension textuelle de l'interaction entre juifs et chrétiens<sup>1673</sup>. Ils se sont essentiellement penchés sur l'étude de la littérature chrétienne anti-juive et des réactions juives à cette littérature dans les écrits rabbiniques. Le débat est centré sur la même question : réalité ou rhétorique ? En d'autres termes l'anti-judaïsme chrétien reflète-t-il un conflit existant entre juifs et chrétiens dans les cités de l'Empire romain, ou est-ce simplement l'expression d'un discours théologique à l'intérieur du christianisme ? Il s'agit effectivement de comprendre jusqu'à quel point ces groupes souhaitent réellement entrer en contact et quelles sont la tolérance et les limites qui permettent ou empêchent ces interactions. Notre balayage du parcours intellectuel de Jérôme nous a permis d'apporter quelques éléments de réponse à cette problématique. Nous avons ainsi pu démontrer d'emblée que la démarche d'immersion dans les cercles de la culture juive n'est pas si isolée - du moins dans la partie orientale de l'Empire - que l'assure Jérôme. Il est vrai que les autres Pères de l'Église grecs et latins n'intègrent guère à leurs travaux d'éléments issus de la Aggadah, parce qu'ils n'entretiennent pas de relations immédiates avec les juifs. Cependant, des prédécesseurs peuvent être cités, tels Justin Martyr, Clément et Origène d'Alexandrie. Certains Pères étudient l'hébreu, la Bible et ses exégèses en compagnie des juifs, et utilisent des traditions halakhiques et aggadiques, tout en s'efforçant de se démarquer du judaïsme. Ce n'est au demeurant qu'à travers la compréhension de la grande proximité qui règne entre quelques Pères de l'Église et les cercles rabbiniques que l'on peut remettre en perspective la teneur de leurs polémiques. Nous avons de la sorte mis en évidence l'existence d'une chaîne de pensée, en amont de Jérôme, qui passe par Origène et les savants alexandrins et, indépendamment, par Tertullien. On ne peut, par ailleurs, expliquer bien des productions de la Aggadah qu'en les restituant dans le contexte des disputes théologiques engagées contre les chrétiens, les polémiques entre les Pères de l'Église et les sages d'Érets Israël conduisant ces derniers à reconsidérer, par exemple, certaines figures des Écritures. En ce qui concerne plus spécifiquement Jérôme, il appert qu'en 386, le futur auteur des *Quaestiones* est entré en contact avec des maîtres issus du principal centre de formation de la science hébraïque, Tibériade. De ce contact, l'étudiant d'alors retire une connaissance exacte de la géographie et de la topographie du pays, qui lui viendra à point nommé, plus tard, lorsqu'il interprétera les

1673P. LANFRANCHI, dans P. LANFRANCHI et J. VERHEYDEN (éd.), 2013 : 213.

Écritures. En matière de commentaires rabbiniques, il ressort que le Stridonien connaît le Talmud, dont il est contemporain, ainsi que la Mishna ; il a entendu parler des rabbins Akiva, Shimon Bar Yohaï et Hillel, qui, aux I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles, comptent parmi les plus importants maîtres de la troisième génération de docteurs de la Mishna. Enfin, il semble que, sous l'expression générique de « traditions hébraïques », Jérôme désigne en réalité des histoires édifiantes trouvées dans le Midrash, relatives aux personnages et événements de la Bible. Plus précisément, les « traditions » citées recouvrent avant tout la Aggadah, connue grâce à des juifs contemporains, qui lui transmettent une matière en cours de fixation - car c'est très progressivement que cette matière se cristallise dans les différents recueils midrashiques.

Toutefois, les traditions juives n'ont le droit de cité dans les *responsiones* hiéronymiennes que dans la mesure où elles sont cantonnées à un rôle d'illustration ; elles ne sauraient en aucun cas accéder au statut d'argument. L'hébreu n'est en somme qu'un point de départ pour Jérôme puisque le rapport existant, dans sa pensée, entre la langue hébraïque et la religion juive est finalement moins étroit que celui qui s'établit entre elles dans la pensée rabbinique. La puissance du lien qui unit les Hébreux à la langue hébraïque s'éclaire si l'on considère que cette langue est la clé qui donne accès au texte de référence, pierre de touche de toutes les versions en usage dans la jeune Église. En d'autres termes, l'hébreu est garant, par sa complexité, de l'élitisme juif. Au contraire, la langue, telle que la conçoit Jérôme, est aliénable, elle est l'objet et le moyen d'un transfert culturel, tandis que la religion ne fait l'objet d'aucune appropriation et a vocation à demeurer la propriété de la Synagogue. Ce constat de l'existence d'une symbiose entre langue hébraïque et religion juive nous a permis de cerner le rapport existant entre judaïsme et christianisme du point de vue de notre auteur. Même s'il n'entretient pas de relation suivie ou de correspondance régulière avec les rabbins, malgré tout, une dépendance lie, en quelque manière, Jérôme à ses maîtres juifs. Bien qu'il semble que, suite à sa formation initiale, il ait pu entretenir seul ses compétences en hébreu, il avoue de fait consulter ponctuellement des informateurs, afin de trouver des explications sur des questions requérant des compétences spécialisées. En définitive, la figure du juif ne se définit pas exclusivement - et ce, de manière paradoxale - comme repoussoir, car Jérôme a non seulement assimilé et combattu la pensée rabbinique ; il l'a aussi comprise en profondeur et ses contacts avec les savants hébraïques révèlent peut-être que ces échanges discrets entre les savants des deux religions, à défaut d'être faciles, pouvaient être sentis comme assez naturels, compte tenu de la proximité des centres d'intérêt et des objets d'étude intéressant les représentants de chaque camp. Parallèlement, la prédication chrétienne du IV<sup>e</sup> siècle connaît à l'égard des juifs un durcissement certain par rapport à celle des siècles précédents, même en tenant compte des circonstances locales et du langage de l'époque. Des échos de ce contexte tendu se retrouvent dans la *Correspondance*, où s'ébauche une figure antagoniste de *Iudaeus*. Jérôme se démarque légèrement des représentations dominantes : par exemple, il n'exploite pas le lexique de la maladie et de l'impureté abondamment utilisé dans les textes de polémique anti-juive. La réécriture se concentre sur la double image du déicide et du fidèle de la *Synagoga Satanae*, véhiculée, à partir du III<sup>e</sup> siècle avant notre ère, dans les écrits des intellectuels alexandrins, qui développent les stéréotypes de l'impureté, de la non-sociabilité et du meurtre rituel. Enfin, on peut appliquer à la *Correspondance* les conclusions du colloque international de Louvain de 2013, qui, de son analyse du champ sémantique relatif au dégoût, déduit que l'usage des émotions contribue largement à la construction du discours polémique dans la littérature chrétienne anti-juive<sup>1674</sup>. Il convient néanmoins de nuancer ces propos en insistant sur l'ambivalence du rapport hiéronymien à son objet d'étude. La place de choix qui

1674P. LANFRANCHI, dans P. LANFRANCHI et J. VERHEYDEN (éd.), 2013 : 213.



est faite à l'hébreu au sein de la *Correspondance* illustre *de facto* cette complexité. Le deuxième volet de notre travail examine donc en détail le rôle assigné à la langue hébraïque dans le dispositif épistolaire, en tenant compte des tenants et aboutissants.

Au seuil de cette partie, il nous a semblé nécessaire de faire le point sur les compétences linguistiques de Jérôme. Dans cette perspective, l'éclairage apporté par les lettres nous renseigne sur les possibilités matérielles d'apprentissage offertes à l'épistolier. Le fait est qu'il n'existe, hors de Palestine, ni maîtres, ni textes, ni copistes familiarisés avec les caractères hébraïques. Aussi est-ce vraisemblablement en Orient, auprès de précepteurs juifs, comme il l'écrit lui-même, que le Stridonien s'initie à la langue vétérotestamentaire. À la lumière de traditions fermement ancrées, on peut supposer que Jérôme a dû expérimenter en tant que לַמּוּד (limmoud) ou תַּלְמִיד (talmid), « élève », les méthodes pédagogiques qui ont cours chez les juifs depuis des siècles. Les témoignages épigraphiques permettent de se faire une idée des cours de lecture organisés selon une difficulté graduelle. De plus, vu que, dans la culture orientale, la part la plus importante de l'apprentissage s'effectue oralement, on sait que l'étudiant assimile en répétant la lecture proposée par le maître. Concernant l'acquisition de l'écriture en hébreu, l'épigraphie révèle un apprentissage des lettres dans l'ordre alphabétique. Le débutant consacre tout spécialement son attention à distinguer les lettres dont les graphies, analogues, peuvent prêter à confusion, tels le *dalet* (ד) et le *resh* (ר). La *Correspondance* restitue probablement des souvenirs estudiantins de Jérôme ; car on retrouve des fragments de la méthode pédagogique que nous venons de décrire dans l'enseignement dispensé à ses destinataires par l'épistolier, devenu maître à son tour. Du fait de son caractère instantané, la *Correspondance* jette sur le parcours de son auteur un éclairage particulier, qui permet de suivre non seulement la formation progressive du traducteur, mais encore l'évolution de ses compétences linguistiques. Or cette évolution a été trop longtemps ignorée par la recherche. À la suite de M. Graves, nous sommes effectivement en mesure d'affirmer que l'état des capacités hiéronymiennes dans ce domaine est loin d'être fixé une fois pour toutes après le séjour à Chalcis et qu'en dépit d'hypothèses fautives ou d'explications approximatives, on enregistre un net progrès dans les dernières lettres consacrées aux questions d'hébreu. Plus précisément, plusieurs lettres écrites vers 398, dans lesquelles Jérôme répond à des consultations exégétiques, révèlent que le *uir trilinguis* a eu l'occasion d'approfondir le texte hébreu : il connaît visiblement les occurrences du vocabulaire et les mots difficiles à traduire. Nous pouvons, par suite, nuancer les conclusions de E. Burstein<sup>1675</sup> : selon nous, en effet, l'abondance des exercices de restitution tend à mettre en lumière autant l'imperfection de la maîtrise hiéronymienne en la matière - c'est la position de E. Burtsein - que l'affermissement et l'enrichissement progressif de son savoir personnel. D'abord tributaire des commentaires recueillis auprès des maîtres juifs, comme dans l'*Ep.* XVIII, Jérôme puise ensuite, visiblement, dans un savoir qu'il s'est approprié. L'inexactitude même de ses reconstitutions l'atteste, le moine de Bethléem se passe de plus en plus fréquemment de la consultation d'intermédiaires. Qui plus est, à côté de ces approximations, bon nombre de lettres proposent des analyses correctes ; c'est le cas, en particulier - et c'est significatif -, de missives tardives, comme l'*Ep.* LXXVIII, l'*Ep.* CVI, ou l'*Ep.* CVIII. Les lettres les plus anciennes, caractérisées par des explications grammaticales mal étayées, manifestent une absence de questionnement confinant au psittacisme ; les plus récentes révèlent un réel souci de justification du propos, ou à tout le moins un pointage des bizarreries relevées, en rapport avec une meilleure intelligence du fonctionnement de la langue apprise. Même s'il ne livre pas toujours la bonne réponse, du moins l'auteur des lettres les plus tardives oriente-t-il ses recherches dans la bonne

---

1675E. BURSTEIN, 1975.

direction. Enfin, nous avons pu dégager, parallèlement, une autre évolution, liée à la première : d'explications presque exclusivement étymologiques, centrées sur les anthroponymes et les toponymes, Jérôme passe petit à petit à des développements plus amples, touchant à des pans entiers de phrases en langue originale. Cela prouve que l'épistolier acquiert, au fur et à mesure, une connaissance plus profonde de l'hébreu : les quelques noms appris notamment grâce aux dictionnaires de Philon et d'Origène font place à des analyses grammaticales et des rapprochements de racines. L'aspect évolutif de la compétence linguistique de Jérôme nous semble donc se faire jour lorsque l'on croise ces différentes remarques. Outre les éléments qui ont trait à l'élève lui-même, la *Correspondance* laisse percevoir le milieu linguistique dans lequel baigne l'épistolier, durant les deux phases de son initiation à l'hébreu : de 374 à 376, à Chalcis, puis de 385 à la fin de sa vie, en Judée. Si l'on décrypte les informations elliptiques de l'*Ep.* VII, 2, la langue barbare dénigrée farouchement par l'auteur est selon toute vraisemblance, celle que pratique la population indigène de Chalcis, dans le désert syrien. Or il est vraisemblable que Jérôme ait appris des rudiments du dialecte araméen local pour faciliter ses relations avec les habitants du pays. Il nous paraît par conséquent excessif de postuler avec G. Bardy que l'auteur des *Quaestiones* n'ait aucune connaissance de la langue parlée en Syrie - et qualifiée pour cette raison de « syriaque » dans la terminologie hiéronymienne. Au contraire, d'après nos observations, c'est à juste titre que l'épistolier se prévaut d'une certaine compétence en la matière, puisque quelques lettres de la *Correspondance*, comme l'*Ep.* CVIII, produisent des explications correctes de mots araméens. À l'évidence, ce savoir demeure superficiel, comme l'atteste la présence auprès de Jérôme d'un assistant juif pour traduire l'araméen du livre de Daniel. Toutefois, le jugement de G. Bardy n'en mérite pas moins, selon nous, d'être quelque peu atténué.

Une fois posé le bilan de ses capacités linguistiques, reste à définir la manière dont l'épistolier les exploite et les met en scène dans les lettres. Sans prétendre apporter une classification nouvelle de nature à clore définitivement le débat, nous avons consacré un sous-chapitre à l'étude des différents types de lettres touchant aux questions d'hébreu. Pour donner une efficacité maximale à cette étude, nous avons choisi de ne considérer la structure de la missive que dans la mesure où la structure en question est informée par le contenu du message - en l'occurrence le commentaire de mots ou de passages en hébreu. En premier lieu, d'une manière générale, les missives qui passent au crible l'original des textes vétérotestamentaires restent étrangères à la politesse hyperbolique caractéristique de la littérature épistolaire tard-antique. La cause en est double : tout d'abord, la préférence marquée de Jérôme pour une tonalité directe, épurée des circonlocutions imposées le savoir-vivre ; ensuite, la familiarité de l'auteur avec les *amici* et *amicae* qui partagent sa quête d'une authenticité textuelle. Un tel constat nous amène à souligner que les problématiques ardues soulevées par l'hébreu ne s'adressent effectivement pas à n'importe quel public, mais à une élite sélectionnée avec soin. En second lieu, les mêmes remarques relatives à la forme s'appliquent à l'*incipit* de la lettre proprement dit : en accord avec l'élitisme qui cantonne le discours sur l'hébreu à un cercle d'intimes, c'est l'ouverture *in medias res* que privilégie Jérôme dans notre corpus. Enfin, la clôture de la lettre porte la trace des préoccupations philologiques de son auteur. Très souvent, l'épistolier use en effet du τόπος de modestie de manière à contrebalancer le poids de sa posture magistrale. L'usage de ce τόπος tendant néanmoins à disparaître dans l'Antiquité tardive, Jérôme privilégie la plupart du temps une fin plus abrupte, mais lorsqu'il le fait, il n'omet pas de délivrer un ultime enseignement scripturaire, comme dans les *Ep.* XXVII, XXXVI, CVI ou CXXI. Ces deux formes de clôture participent en réalité d'un même

recentrement sur le texte saint, un recentrement qui n'exclut pas l'affirmation en filigrane de la *persona* du *uir trilinguis*, dans le moment même de son effacement. Si l'on élargit notre focale, il est intéressant de relever que c'est l'écriture épistolaire, dans son ensemble, qui porte la marque concrète des travaux linguistiques de l'auteur. Dans l'*Ep.* XXXVI, par exemple, l'auteur justifie auprès de son correspondant le caractère tardif de sa réponse en invoquant l'interruption provoquée par l'arrivée d'un informateur juif, porteur de *uolumina* empruntés à la Synagogue. Simultanément, selon un principe de réciprocité, le travail entrepris sur les textes sacrés alimente le dialogue épistolaire car la *Correspondance* livre l'arrière-plan de la retraduction scripturaire. L'interruption même de l'échange de lettres fonctionne comme un signal qui révèle au destinataire l'importance prise par la tâche de collation qu'a entreprise l'épistolier. Les lettres accompagnent de la sorte fidèlement la genèse de l'œuvre de traduction, œuvre qu'elles présentent et défendent, qu'elles complètent de notes et / ou de développements exégétiques, qu'elles éclairent de commentaires relatifs aux impressions et aux difficultés de l'auteur. Une grande cohérence intellectuelle unifie également l'acte communicationnel d'un bout à l'autre du recueil ; les rôles sont ainsi distribués avec une constance délibérée : le lecteur est toujours associé à l'enquête en cours, l'*Hebraeus*, quel qu'il soit, fait toujours figure de témoin atemporel et interchangeable de la tradition juive. Quant au style, invariablement lapidaire, détaché et sobre, il se veut, dans toutes les lettres conçues en forme de *responsio*, comme l'exact correspondant littéraire de la *simplicitas christiana*. Car c'est avant tout par sa *simplicitas* que la vérité divine s'impose et se reconnaît ; c'est la simplicité qui garantit son efficace. Aussi les Écritures exigent-elles, plus que tout autre texte, une interprétation claire et précise, à l'image de la révélation qu'elles contiennent. Finalement, dans les lettres, quel que soit leur type, tout se passe comme si l'hébreu conditionnait le style de l'énoncé qui le prend pour objet. Le traitement des *litterae Hebraicae* semble de fait générer de soi-même une esthétique du dépouillement et de la clarté, qui n'est pas sans parenté avec le style de la Bible, et qui rencontre dans ses exigences celles du style épistolaire. Cet objet d'étude occupe en conséquence une place à part dans l'horizon littéraire de l'épistolier. C'est dans une telle adéquation que réside peut-être, à notre sens, l'une des raisons pour lesquelles Jérôme choisit la forme de la lettre afin de dispenser ses lumières sur les questions d'hébreu qui lui sont soumises. Si une réserve prudente et un certain refus des passions marquent constamment les conclusions de Jérôme, en revanche, une certaine abondance quantitative et qualitative caractérise, d'un bout à l'autre de la *Correspondance*, l'information émise, dispensée sous forme de compilation érudite. Dans ses lettres, l'auteur cultive, en lien direct avec les lois de l'art épistolaire, l'aspect cursif et fragmentaire d'une réponse spontanée, quoique différée. Cet aspect accentue considérablement, selon une intention bien définie, la dépendance réelle de ces missives à l'œuvre de traduction en cours. Double exégèse fondée sur un double lemme biblique, grec et hébreu, primat de l'*Hebraica ueritas* et intérêt philologique constituent donc une sorte de basse continue qui traverse l'ensemble de la *Correspondance*. De fait, le trait dominant de cette expérience est, sans conteste, un trilinguisme à la fois rare et savamment entrelacé à l'écriture épistolaire, sur laquelle il laisse une empreinte singulière.

Nous avons de la sorte pu démontrer que la *Correspondance* est le lieu d'une interaction linguistique entre les *tres linguae* dont Jérôme revendique la maîtrise : l'hébreu, le grec et le latin. En vertu du principe qu'une lettre se doit d'être claire pour que le destinataire puisse la comprendre sans l'assistance de son auteur, le grec sert fréquemment à rendre hommage au destinataire en marquant sa culture réelle, comme avec Pammachius, ou prétendue, comme avec Vigilantius. L'épistolier perpétue ici la conception traditionnelle du bilinguisme gréco-latin, qui joue dans le monde romain classique un rôle qu'on peut qualifier d'idéologique,

puisque le latin en Occident et le grec en Orient - à tout le moins pour les classes supérieures - ne sont pas seulement les deux grandes langues véhiculaires d'un empire, où le pouvoir est romain et la culture grecque : ces deux langues, *utraque lingua*, sont aussi celles d'une civilisation particulièrement ethnocentrique et refermée sur elle-même. Or, et c'est une spécificité de l'écriture épistolaire hiéronymienne, l'hébreu est, au même titre que le grec, un moyen d'intégrer ou d'exclure les différents correspondants. Sur le plan de l'économie générale de la lettre, le trilinguisme contribue pleinement à régler les interactions qui sont au cœur du dialogue épistolaire ; il est le moyen d'un discours travaillé mis au service d'une stratégie d'inclusion / exclusion au sein du cercle polyglotte en phase avec les vues intellectuelles hiéronymiennes. Les quelques élus capables de partager la quête de l'*Hebraica ueritas* forment une véritable élite du savoir qui les distingue des autres interlocuteurs de Jérôme. Devenue vertu cardinale sous le stylet de l'épistolier, la connaissance de la langue hébraïque prend place dans l'éloge funèbre par lettre et se mue en signe de reconnaissance aristocratique. Le procédé est récurrent, de sorte que, de Paula à ses filles, tout se passe comme si le titre honorifique d'hébraïsant se transmettait des parents aux enfants, nouveau signe d'un haut lignage. Les contours de ce groupe coïncident presque, comme il est naturel, avec ceux de la communauté de Bethléem, centre d'études dont le Stridonien est, pour ainsi dire, l'âme. Par ailleurs, nous avons pu établir que des liens étroits rapprochent, dans la *Correspondance*, la recherche de l'authenticité textuelle et l'idéal exigeant de l'ascétisme. Deux arguments étayent principalement cette analyse : l'assimilation par Jérôme de l'attitude du linguiste rigoureux à une attitude de dépouillement, et la circonscription des pratiques ascétiques ainsi que de la recherche de *ueritas* à un groupe restreint, mis en avant pour ses qualités supérieures. Réfractaire à une vulgarisation trop large, le moine de Bethléem est non seulement attaché au prestige du patriciat, mais il fait également l'éloge d'une *eruditio* renvoyée à la perspective quasi-eschatologique de la sanctification finale. L'objectif intellectuel à atteindre sert ainsi de ligne d'horizon à l'ensemble de la *Correspondance*. Pour parvenir au but fixé, le philologue latin se tourne vers le grec comme vers un *medium* susceptible de lui ouvrir l'accès à son objet d'étude hébraïque. D'après nos conclusions, le recours à la langue grecque semble effectivement jouer un rôle de premier plan au moment de faire entrer les questions d'hébreu dans la culture latine, *via* des échanges par lettres érudits. Puisqu'il s'agit d'introduire un apport issu d'un contexte barbare dans les schèmes de pensée religieux de communautés appartenant au monde romain, faire appel au grec peut s'interpréter comme une solution de conciliation. Dans le sillage des Apôtres, dont il revendique à plusieurs reprises l'imitation, Jérôme réalise à son tour l'improbable fusion en utilisant la langue officielle de la partie orientale de l'Empire. Les notions et références traditionnelles de la langue grecque procurent de cette façon un arsenal d'arguments et d'outils métalittéraires à la fois familiers et extérieurs aux Romains. En les utilisant, l'écrivain peut présenter à son auditoire des réponses aux questions d'hébreu et défendre ses travaux d'une façon intelligible, à défaut d'être consensuelle. Entre les amis ou détracteurs de Jérôme et l'apport culturel issu du retour aux originaux, le grec fait figure de terrain neutre. Les enjeux de l'adaptation à la culture latine d'un contenu conceptuel provenant de l'Orient barbare sont considérables, ce qui explique le déploiement de moyens mis en œuvre. Si l'hébreu s'impose ainsi comme point d'aboutissement ultime dans la *Correspondance*, c'est que son statut procède intrinsèquement d'une notion éminente dans la pensée hiéronymienne, et chrétienne en général : la notion de *ueritas*.

La définition que Jérôme donne à ce terme est directement ou indirectement - par l'intermédiaire de ses modèles intellectuels - influencée par le judaïsme, pour lequel la vérité,

אֱמֶת (*émét*), représente une valeur éthique suprême, aussi bien pour l'individu que pour la collectivité. Dans l'éthique juive, toutes les valeurs personnelles et sociales se fondent sur la vérité. En outre, de la vérité découlent d'autres valeurs humaines supérieures, car l'אֱמֶת (*émét*) ouvre à l'homme le chemin de l'imitation divine. Chez Jérôme, c'est dans l'*Ep. XX* qu'apparaît pour la première fois le mot *ueritas*, « vérité », version inaugurale de l'expression *Hebraica ueritas*, par laquelle le *uir trilinguis* signera par la suite ses travaux de traduction. Un tel parti-pris recouvre une attitude bien précise envers le texte hébreu : si le Stridonien a décidé d'étudier l'hébreu, ce n'est pas à d'autre fin que de rechercher le vrai sens de la Bible, lequel ne se dévoile qu'à travers la langue d'origine. Le terme de « vérité », employé dans l'*Ep. XX*, est un terme fort, qui réfère directement à la *ueritas* révélée. Il s'agit donc d'un absolu transcendant, supérieur à l'*interpre*, qui n'est, en ultime analyse, que le simple rapporteur de la parole sacrée. La primauté chronologique de la langue hébraïque dans la fixation des Écritures cristallise les attentes de Jérôme, pour qui la primauté est gage de pureté et d'authenticité. C'est sur ce point précis que le bât blesse, lorsqu'est abordée la question du statut des textes. Par exemple, Augustin d'Hippone, qui échange plusieurs lettres avec notre auteur, ne situe pas, pour sa part, l'autorité du côté de l'ancienneté, mais bien du côté de la tradition. Les relations de Jérôme et de l'évêque ont été étudiées à maintes reprises à travers leur dialogue épistolaire. Sans les négliger totalement et en leur rendant justice, notre approche a choisi de laisser de côté les questions de personnes pour s'intéresser aux problèmes doctrinaux qui permettent de considérer ces rapports de façon un peu différente. Notre conclusion est que la divergence entre les deux auteurs n'est pas seulement d'ordre linguistique et pastoral, mais qu'elle concerne aussi et principalement le statut de la version des LXX. Toute retraduction est critique des traductions antérieures. Aussi Jérôme *interpre* se positionne-t-il par rapport à ses prédécesseurs - non seulement les LXX, mais encore les réviseurs juifs étudiés par Origène et les interprètes de la *Vetus Latina*. Entre Origène et les traducteurs de la Bible, l'auteur des *Quaestiones* fraye son chemin afin de devenir une voix dominante. En savant soucieux de recourir aux sources, le Stridonien se méfie des trahisons de l'adaptateur et affiche sa préférence pour la fidélité du traducteur. Cette conviction constitue le fondement même de son entreprise de traduction d'après l'*Hebraica ueritas*. Mises à part les difficultés de transfert linguistique et culturel d'un message complexe, à plusieurs niveaux d'interprétation, il reste effectivement à l'*interpre* sur le point de mener à bien son travail tout un ensemble de facteurs à prendre en considération, notamment les éventuelles traductions précédentes ou l'interdit de traduire. Car de tels facteurs - conjugués à l'histoire du texte, à son impact sur la vie religieuse et sociale des individus ou de peuples entiers - peuvent orienter les attentes et, par conséquent, les réactions des personnes auxquelles s'adresse la traduction ou la retraduction. Or, en instaurant une distinction de nature entre les originaux divinement révélés et les travaux humains d'interprétations successives, Jérôme trompe clairement l'attente de la majeure partie du lectorat latin, convaincu, à l'exemple de l'évêque d'Hippone, de l'inspiration de la version grecque. On a pu le constater, en particulier à travers des parallélismes entre les lettres et la Préface au Pentateuque, la *Correspondance* partage nombre de traits communs avec les textes liminaires polémiques écrits pour la défense des traductions hiéronymiennes : en fait, l'auteur justifie dans ses missives son entreprise, qu'il présente comme un combat, non seulement contre les difficultés du texte hébreu, mais surtout contre tous ceux qui n'approuvent pas la préférence donnée à la Bible hébraïque en ce qu'elle semble impliquer le mépris voire l'abandon de la version traditionnelle des LXX. Bien plus, l'étude de la *Correspondance* permet de mettre au jour une application discrète mais récurrente des principes posés dans l'échange avec Augustin. L'analyse menée par T. Kato insiste sur la différence d'attitude de Jérôme, selon que c'est la version des LXX qui s'écarte

du texte hébreu ou une citation vétérotestamentaire relevée dans le NT<sup>1676</sup>. Tandis que dans le premier cas, une stricte conformité de rédaction entre le texte traduit et l'original hébraïque est exigée, dans le second cas, les significations du texte hébreu et de la citation sont considérées comme équivalentes, même si les formulations divergent. D'après nos observations, il a nous semblé intéressant d'ajouter à ces analyses une remarque relative au positionnement personnel de l'*interpres* hiéronymien dans la chaîne des traducteurs. Ce positionnement se situe en fait à un point bien déterminé car Jérôme s'assimile à plusieurs reprises implicitement aux Apôtres et aux Évangélistes, qui donnent avant tout une version qualitativement équivalente au texte-source. Nous pouvons par suite apporter un nouvel argument en faveur des conclusions de T. Kato, en soulignant que cette identification du Stridonien aux auteurs sacrés du NT déséquilibre un peu plus la balance au profit de l'hébreu et de la citation, et au détriment de la version des LXX. Les comparaisons de lemmes reproduites par la *Correspondance* illustreraient donc une conception encore assez peu répandue de l'inspiration des textes, en créant une ligne de partage entre, d'une part, les écrits de Moïse, des Prophètes et des Apôtres, seuls inspirés, et, d'autre part, la traduction grecque. Il faut se garder pourtant d'accorder trop de crédit à la position de principes qui se donne à lire dans les lettres. La critique récurrente des approximations contenues dans la version des LXX ne saurait en effet masquer le manque de suite dont est affecté le jugement hiéronymien concernant la traduction faite à Alexandrie. D'un *Commentarius* à l'autre, l'appréciation varie, au premier chef parce que l'auteur retient, au cas par cas, les éléments susceptibles de servir sa démonstration. De même, ses choix de traduction, majoritairement orientés, dans les lettres, vers l'original hébraïque, ne sont pas nécessairement ceux retenus dans les *Commentarii*. Au terme du deuxième volet de notre étude, nous aboutissons par conséquent à un schéma globalement cohérent du rôle dévolu aux *tres linguae* au cœur du dispositif épistolaire. Dans ce schéma, l'hébreu fait figure de clé de voûte. Que ce soient les missives en forme de *responsiones* ou les pièces plus longues qualifiées de *libri*, les lettres relatives aux questions de traduction servent toutes, à des degrés divers et selon divers procédés, une stratégie de valorisation de la *lingua Hebraica*. Cette langue est en effet présentée comme le véhicule d'une vérité transcendante, dont la quête mobilise toutes les ressources conceptuelles du grec et assure dorénavant et déjà un prestige intellectuel et moral incomparable à l'épistolier, ainsi qu'à ses correspondants. Dans un troisième et dernier volet, nous avons tenté, par suite, de dégager les implications induites par ce mode de fonctionnement des missives consacrées aux questions d'hébreu.

D'entrée de jeu, on peut inférer de nos précédentes conclusions que l'hébreu procure la possibilité à Jérôme d'endosser l'ἥθος du maître, et la *Correspondance* celle de bénéficier d'une large audience. Cet aspect de l'ἥθος hiéronymien met résolument en relief la légitimité de l'auteur et nous voyons poindre ici le thème du devoir de transmission. Dépositaire de la *ueritas*, c'est-à-dire du savoir authentique, le philologue doit jouer son rôle dans la chaîne de transmission et faire connaître à son tour dans un code linguistique précis, en l'occurrence le latin, les récits bibliques, supports de la foi et des valeurs identitaires de la communauté. Cette mission tient au double statut d'épistolier et de traducteur assumé par Jérôme : l'usage de la langue latine est indissociable, chez lui, d'une perspective de transmission de la connaissance biblique. La présence de « questions hébraïques » au sein de la *Correspondance* s'insère dans cette logique. Nous sommes effectivement en mesure d'affirmer que le *Liber Hebraicarum Quaestionum in Genesim* fonctionne en distribution complémentaire avec les lettres envoyées aux hébraïsants du cercle de Marcella, dans la mesure où les *Quaestiones* mettent en œuvre des méthodes de recherche et des schèmes opératoires repris ensuite dans une partie de la

---

1676T. KATO 2013 : 294.

*Correspondance*. Nous avons tenté, tout au long de notre analyse, de mettre en lumière la proximité de la *Correspondance* avec la forme adoptée dans les *Quaestiones* et de révéler, ce faisant, l'importance, jusque là sous-estimée, des lettres comme témoins de ces traditions. Dans tous les cas, de telles missives déplacent l'enjeu communicationnel de la visée informative à la *responsio* érudite, attendu que la lettre, selon Cicéron, a pour fonction primordiale l'information, la transmission de renseignements pouvant intéresser l'émetteur comme le récepteur. Chez Jérôme en revanche, l'intérêt pour l'hébreu conditionne l'apparition d'une nouvelle forme d'exercice épistolaire, sortes de *quaestiones* qui complètent les travaux de l'interprète, mais qui trahissent aussi une tension entre volonté et difficulté d'assimilation de la matière hébraïque. Le Stridonien se servirait, par conséquent, *in fine* de l'hébreu pour résoudre, dans la *Correspondance*, la « question » hébraïque.

Le rapport de Jérôme à l'hébreu est, de fait, éminemment paradoxal. Malgré une réelle connaissance du contexte culturel hébraïque, le moine de Behléem modèle, voire déforme, la langue inconnue en la soumettant au crible des paradigmes connus et intériorisés du latin. Au delà des difficultés de transfert textuel et des considérations de traductibilité ou non-traductibilité du message divin, se retrouvent des facteurs extérieurs aux textes qui ont une influence déterminante sur l'interprétation - inhérente à l'acte de traduction -, sur les stratégies et techniques de traduction, ainsi que sur le choix même de textes à traduire ou à retraduire, et les sources utilisées. En fait, c'est sans aucune ambiguïté possible que l'*Ep. CXXV* donne à lire le point de vue d'un Latin, auquel fait clairement contre-point la figure de l'Hébreu barbare. Simultanément, Jérôme soutient en plusieurs occasions qu'un certain nombre de mots ont été simplement transcrits par ses prédécesseurs, et non traduits, en raison de la difficulté qu'il y avait à le faire, ou bien en raison de la pauvreté des langues grecque et latine, comparées à l'hébreu. Dans ces circonstances, le Stridonien semble passer outre son mépris pour une langue jugée barbare et en apprécier toute la richesse. En réalité, notre lecture de la *Correspondance* nous amène à comprendre que Jérôme est tenté par le τόπος de l'hébreu langue originelle, source de toutes les autres langues et langue du Dieu créateur des êtres, des choses et de leur nom. Ce τόπος véhicule l'aspiration *stricto sensu* à une langue vraiment poétique, c'est-à-dire génératrice d'objets et d'êtres, à partir de l'acte de nomination, à une langue qui aurait gardé quelque chose du pouvoir souverain du Verbe qui insuffle la vie. Certaines lettres laissent en particulier transparaître l'attente d'une langue pure, accordée à la nature des choses. En effet, l'auteur n'est pas seulement un Latin qui apprend l'hébreu ; il est aussi l'artisan d'un affermissement des dogmes chrétiens. Or, l'une des implications de la polémique anti-juive réside en ce que la *ueritas* néotestamentaire doit nécessairement trouver sa justification dans l'*Hebraica ueritas*. En fin de compte, pourtant, le contenu idéal de la notion de *Hebraica ueritas* ne se comprend que si on le replace dans une acception fondamentalement chrétienne. Dans cette perspective, il faut sans doute lire dans l'anathème proféré par Jérôme contre la Synagogue, une véritable crainte d'être accusé de judaïser, voire de judaïser véritablement, en faisant siens certains rouages de la lecture juive des textes. Cette appréhension diffuse n'est pas dissociable de la multiplication des interdits théologiques érigés entre la Synagogue et une Église qui se cherche encore. Et, concrètement, le risque est réel d'une transmission des contenus idéologiques, par l'intermédiaire de la *lingua Hebraica*, vecteur d'une mentalité et d'une culture étrangères. La philosophie du peuple juif et son histoire se manifestent explicitement ou implicitement dans la syntaxe et le vocabulaire de la langue hébraïque. Inversement, sans en avoir toujours clairement conscience, il arrive à Jérôme traducteur de couler des habitudes linguistiques, une mentalité, une certaine vision du monde étrangères au mode de pensée gréco-latin dans le moule familier

de la pensée chrétienne occidentale, largement influencée par l'Église romaine. On touche là à la réciproque du principe selon lequel un idiome étranger ne peut être connu et possédé qu'à travers une culture déjà existante : en réalité, même si cette culture est susceptible d'occulter l'originalité que recèle l'idiome étudié, les approximations morphologiques et sémantiques donnent parfois lieu, en contrepartie, à des adaptations fécondes. L'influence des juifs sur Jérôme est décelable à la fois sur le plan du style et de la langue, ainsi que sur celui de la méthode. Le phénomène s'explique si l'on considère que l'épistolier se donne véritablement pour tâche d'assimiler et de com-prendre - au sens étymologique de « prendre avec » - l'hébreu.

Certains noms hébreux translittérés font ainsi leur apparition au cœur des commentaires épistolaires, par exemple lorsqu'il s'agit de distinguer deux notions pour lesquelles le latin ne possède qu'un seul et unique mot. La *Correspondance* reflète un style volontiers « hébraïsant » : parmi les apports extérieurs et innovations linguistiques de la Vulgate, sont reproduits quelques néologismes et constructions nouvelles. Le traducteur adopte ainsi parallélismes et répétitions dans le style de la Bible hébraïque, tours qui effarouchaient naguère par leur rudesse le Jérôme cicéronien dans l'âme. L'hébreu a inspiré aussi des constructions au génitif qui rapprochent deux substantifs de manière souvent inattendue, comme *fili* [...] *Caluariae*, « fils [...] du Calvaire », *rex pacis*, « roi de paix », *tonitruum gaudii*, « tonnerre de la joie ». L'hébreu enrichit la langue hiéronymienne et, corollairement, la langue sacrée des chrétiens, ce qui désigne notre auteur comme le père du latin dans les Écritures. La valorisation de l'hébreu nous paraît avoir ultimement pour raison d'être d'investir le latin comme successeur de la langue sacrée hébraïque. Par delà la « question » de l'hébreu se pose celle de l'élaboration, au terme du processus de traduction, d'une nouvelle langue sacrée. Un tel enjeu, lié à l'affermissement de l'Église, vise à faire du texte latin un nouveau texte de référence. Ce faisant, Jérôme se pose en créateur hébraïsant d'un support dogmatique purement latin, car, comme toute langue, la langue sacrée est le support des idées ; elle sert à communiquer, enseigner, diffuser un contenu idéologique. Aussi, le traducteur, qui se définit comme simple réceptacle de cet original, est-il avant tout un philologue dont la tâche est de forger de nouveaux moyens linguistiques pour transférer la révélation de l'*Hebraica ueritas* à la langue latine. Son écriture ne se rattache pas moins à une tradition d'éducation classique, de culture savante accomplie, et au goût de l'école antique. C'est donc aussi sur ce terrain que Jérôme s'oppose à Augustin, dans la mesure où celui-ci, dans le cadre d'une traduction, ne proscrie ni les hellénismes, ni les barbarismes pourvu que le texte soit intelligible. En ce sens, Jérôme se situe plus du côté de l'élitisme que de celui de la *simplicitas* chère aux Pères de l'Église. Des citations et des réminiscences bibliques émaillent la *Correspondance* ; celle-ci contient par fragments une véritable Bible hébraïque, puisque Jérôme fait le choix des citations en hébreu, ou, à tout le moins, en hébreu translittéré, fidèle en cela à un acquis pluriséculaire de réflexion grammaticale issue de la philosophie et de la rhétorique grecque ainsi que de la philologie alexandrine. La « Bible hiéronymienne », telle que l'on peut la restituer au fil de la *Correspondance*, révèle un équilibre délicat, où le respect du génie latin ne fait pas totalement pièce à un goût prononcé de l'hébraïsme. L'épistolier réserve, de plus, à ses *amici* l'accès à certaines significations littérales et veille à donner la version la plus « hébraïque » des textes, notamment pour les Psaumes, dont il a élaboré plusieurs traductions. Nous pouvons en conclure que Jérôme considère déjà comme passé dans l'usage, au moins dans le cercle érudit de ses pairs intellectuel, le jargon scripturaire qu'il a lui-même forgé par ses traductions. Il est non moins possible que la *Correspondance* serve également de « vitrine » aux innovations linguistiques introduites par son auteur, lequel serait *de facto*



pleinement conscient de faire du latin une nouvelle langue sacrée. En définitive, le corpus des lettres hiéronymiennes peut se donner à lire comme une réussite littéraire, tant sur le plan des références culturelles de l'époque classique, que du choix du vocabulaire, et de la structure des lettres où l'hébreu s'insère de manière esthétique. Pourtant, cette matière fait plus qu'embellir l'écriture qui la prend comme objet d'étude. La référence à la langue et à la culture hébraïques influence la forme de l'écrit où elle se trouve enchâssée au point de conditionner l'apparition, dans la *Correspondance*, de l'exercice spécifique des *quaestiones*.

Le langage même de la Aggadah apparaît, au fil du calame hiéronymien, sous la forme d'expressions consacrées, telles que « les sages enseignent »<sup>1677</sup> ou « on trouve dans les livres »<sup>1678</sup>. Or, précisément - la pratique de l'exercice des *quaestiones / responsiones* en témoigne - une convergence de pensée se dessine entre le moine de Bethléem et les maîtres juifs : puisque chaque détail est significatif, voire signifiant, dans la conception de Jérôme, comme dans celle des savants hébreux, l'établissement ferme et autorisé du texte devient la condition *sine qua non*, quelle que soit la *quaestio* exégétique soulevée. Car, aux yeux du Stridonien, pour fonder une exégèse pertinente, la règle est de laisser en premier lieu « parler » le texte saint, puis de le faire entrer en résonance avec les connaissances acquises lors de l'« enquête » menée en Palestine. Pour affiner sa compréhension du sens et de la fonction des textes bibliques, Jérôme prend le parti de sonder en priorité le sens littéral. Le présupposé qui sous-tend la méthode employée est que dans la « lettre » réside « l'esprit » de la révélation divine, suivant une conception qui envisage les Écritures comme une somme autonome. La caution que le moine de Bethléem recherche dans les Écritures hébraïques relève en fait moins d'une proximité assumée avec le judéo-christianisme que d'une quête de continuité entre les *Testimonia* et traditions des juifs et ceux de la nouvelle religion. Dans le contexte qui suit la conclusion du Concile de Nicée, les recherches s'orientent plus fréquemment vers la défense de la théologie trinitaire. Le *uir trilinguis* apporte pour sa part une réponse philologique aux questionnements dogmatiques de son époque. Par conséquent, ses efforts visent deux objectifs concomitants : la diffusion épistolaire d'une leçon *iuxta Hebraeos* - ou, du moins, voulue comme telle - des Écritures, et la confirmation par l'*Hebraica ueritas* de la *ueritas* qui constitue le cœur du message chrétien : la messianité et la divinité de Jésus de Nazareth. C'est sur ses qualités d'historien et d'hébraïsant que mise en fin de compte Jérôme pour apporter sa pierre à l'édifice de la construction dogmatique chrétienne.

L'ἱστορία est en effet, d'après notre analyse, la pierre angulaire du système d'approche des textes originaux. Jérôme défend la nécessité d'acquérir sur le terrain une bonne connaissance de la langue originale, afin de comprendre, sous ses différentes facettes - culturelle, historique, géographique, intellectuelle -, le contexte qui imprègne l'AT des chrétiens. Comme il ressort de notre raisonnement, le moine de Bethléem calque sa démarche sur celle de l'historien et valorise l'autopsie, les sources primaires, bref, tout témoignage empreint de l'autorité du vécu. C'est ainsi que, dans la *Praefatio in Paralipomena*, l'*interpres* affirme qu'on comprend mieux la sainte Écriture quand on a vu de ses yeux la Judée et contemplé les ruines de ses anciennes cités. En corrélation avec le primat accordé au vécu, une place primordiale est dévolue dans le système hiéronymien des représentations à l'inscription dans l'espace-temps, comme cela se produit chez les historiens. Il n'est, dès lors, guère étonnant de trouver de nombreuses références à l'histoire biblique dans les écrits exégétiques de Jérôme. La menée d'une enquête, d'une ἱστορία, suppose l'intervention de témoins. Aussi Jérôme se

---

1677Ep. CXXI.

1678Ep. XXXVI, 5.

tourne-t-il vers les juifs, en qui il trouve des spectateurs et des acteurs privilégiés de l'histoire sainte ; il se documente auprès d'eux sur la langue hébraïque, comme sur le contenu du texte hébreu. Comme le remarque R. Courtray, on ne peut ni certifier que Jérôme « tire de ses sources les références à des exégèses hébraïques » ni « le croire sur parole » quand il dit tenir directement son information des Hébreux<sup>1679</sup>. Pourtant, nous pouvons postuler que Jérôme s'est malgré tout imprégné, au cours de son apprentissage, du contexte culturel juif. Des indices peuvent nous amener à penser que, bien que limité, son accès à ce contexte était malgré tout réel. Par exemple, dans l'*Ep.* XX, 4, il montre qu'il est au fait de la manière dont sont déclamés les Psaumes dans les synagogues, et dans l'*Ep.* CVIII, 26, l'épistolier révèle avoir enseigné à Paula et Eustochium comment chanter les Psaumes en hébreu. Quant aux rouleaux empruntés à la synagogue et dont il est question en *Ep.* XXXVI, 1, ils ne contenaient peut-être pas tous, comme le remarque M. Graves, des textes bibliques ; il pouvait fort bien s'agir également de commentaires de type aggadique et de témoins de traditions post-bibliques, comme celle qui est citée à propos de la généalogie de Lamech en *Ep.* XXXVI, 4<sup>1680</sup>. Quoi qu'il en soit, ce qui importe à l'auteur des *Quaestiones* est moins, à notre avis, de produire des sources que d'invoquer une *auctoritas*, un garant, et par là même de rendre crédible une démarche qui a pour principe la primauté de l'authenticité sur la tradition. Sous ce rapport, on peut affirmer que l'original hébreu devient à son tour partiellement l'objet d'une représentation littéraire, puisque, dans l'ensemble des passages que nous avons cités, l'épistolier assimile sans nuance hypothèses de traduction et retour aux sources. Le résultat compte moins ici que la démarche, mise en scène comme une quête méthodique de la vérité. En tout état de cause, le Stridonien réserve aux juifs un rôle de témoins, tandis qu'il s'assigne à lui-même celui de « rapporteur », de simple voix qui profère une *ueritas* puisée à la source. Car l'ἱστορία n'est pas un but en soi : la science biblique doit déboucher sur la *religio* ; la contemplation des lieux saints doit nourrir une méditation permanente de la Bible. La finalité ultime de son enquête est de l'ordre du sacré, puisqu'il s'agit de parvenir au vrai savoir sur le texte biblique. Cet objectif conditionne, dans l'*Ep.* CVIII, la description des étapes du trajet effectué par Paula : la voyageuse gravit autant d'échelons vers la compréhension profonde des Écritures, grâce au recueillement inspiré par les sites visités. Dans ces conditions, le pèlerinage, physique ou simplement intellectuel, est vécu comme une question de salut éternel. Aussi S. Weingarten ne nous paraît-elle pas avoir pris toute la mesure du caractère exemplaire de la figure de Paula, telle que la présente l'éloge funèbre. La voyageuse nous paraît en effet avant tout faire figure d'*exemplum*, comme dans un récit d'historien ; c'est ce que confirme le caractère exceptionnel de son existence pieuse et méritante. Jérôme ne procède pas différemment, en dernière analyse, d'Ammien Marcellin, qui conclut le portrait posthume des grands personnages par la mise en balance des vices et des vertus. De même que l'*excursus* parthique d'Ammien a pour fonction ultime de situer l'expédition menée par l'empereur Julien dans la lignée prestigieuse du périple d'Alexandre, de même, l'*excursus* relatant le voyage de Paula vise à immortaliser l'amie défunte sous les traits d'une héroïne de la foi, digne émule des plus grandes figures bibliques. Dans les deux cas, l'itinéraire suivi sanctionne la grandeur d'une existence et se charge de graver dans les mémoires un parcours individuel hors du commun en l'inscrivant dans l'espace géographique.

Poursuivant notre démonstration, nous avons pu prouver que l'ensemble de la *Correspondance* suit, dès ses débuts, le double parcours, intellectuel et géographique, de Jérôme lui-même. En effet, l'époque où notre épistolier rédige les premières lettres

1679R. COURTRAY 2009 : 235.

1680M. GRAVES, 2007 : 90.

conservées, 380-381, coïncide avec celle où commence son voyage intellectuel aux sources hébraïques, puisque c'est dans ces mêmes années, à Chalcis, une étape de son pèlerinage, qu'il reçoit ses premiers rudiments d'hébreu. L'*Ep.* XXXII nous apprend ensuite que lors de son séjour à Rome, qui précède son départ pour la Palestine, Jérôme étudie le texte sacré et examine des rouleaux empruntés secrètement à la synagogue. L'auteur de la *Correspondance* se présente lui-même comme le *uerus Hebraeus*, le véritable « Passant », figure du pèlerin authentique et antithèse du juif ennemi du Christ. On l'a vu, une étroite association relie, sous le calame de Jérôme épistolier, une Terre Sainte mi-géographique mi-symbolique et le texte scripturaire. Néanmoins, la pensée hiéroymienne établit une discrimination parmi les divers sites de Palestine. L'épistolier ne fait en particulier aucune allusion aux hauts lieux mosaïques que sont le Mont Nébo ou le Mont Sinäi, pourtant très prisés des pèlerins du IV<sup>e</sup> siècle. Ignorant ouvertement le souvenir de l'Ancienne Alliance, l'épistolier oriente exclusivement sa réflexion sur les endroits entretenant un rapport avec la personnalité du Christ. L'*Ep.* CVIII, 11 livre une excellente projection spatiale de ce parti-pris, à travers le toponyme *Kariat Sefer*, le « lien des lettres », image du légalisme juif, piège dont le voyageur chrétien doit se garder. Dans le cadre recomposé par l'écriture épistolaire, chaque détail est travaillé de manière à suggérer un déclin du judaïsme. Notre analyse nous conduit donc à confirmer les thèses de S. Weingarten relatives à la présentation délibérée par Jérôme d'un « ruined landscape of Judaism<sup>1681</sup> ». Quoi qu'il en soit, le statut de l'*Hebraeus* diffère, de la *Correspondance* aux autres œuvres hiéronymiennes, car, dans celles-ci, l'*Hebraeus* intervient fondamentalement en tant que consultant, alors que, dans celle-là, il tend à devenir une figure idéalisée et autorisée de l'auteur. À plusieurs reprises, notamment dans l'*Ep.* CXXI, II, Jérôme invoque le patronage des Apôtres, de l'Évangéliste Matthieu en particulier, afin de légitimer le recours aux originaux des textes saints. En s'identifiant à un *Hebraeus ex Hebraeis*, le *uir trilinguis* se pose en *uerus Hebraeus*, héritier par substitution de la promesse qui a été faite à Abraham et dont le Peuple élu n'a pas su se montrer digne. Le concept de *ueritas* se décline effectivement, dans la *Correspondance*, en plusieurs entités, dont les plus notables sont l'*Hebraica* / la *Graeca ueritas*, vérité biblique de la révélation, et le *uerus Israel*, directement en cause dans l'élaboration d'une *persona* de *uerus Hebraeus*. L'un et l'autre fonctionnent en interdépendance car le *uerus Hebraeus* guide aussi les hommes vers l'*Hebraica ueritas* de la parole révélée. Pourtant, si l'Apôtre s'adressait aux *gentes*, aux nations, pour les convertir, notre épistolier est d'abord le directeur spirituel des *gentes*, au sens aristocratique du terme, donc d'une élite, et, qui plus est, d'une noblesse déjà convertie. Or, fortuitement, Jérôme rencontre par là même une fois de plus la pensée juive, où apparaît également l'idée d'une transmission réservée aux initiés, comme l'attestent, notamment, la *Lettre d'Aristée*, 235-237, le Talmud de Babylone, Haguiga 13A et Genèse Rabba 8, 2. Toutefois, la conception juive développe parallèlement une volonté d'offrir à tout être humain un large accès à la parole divine. La même ambivalence se retrouve, à notre sens, chez Jérôme, auteur d'une retraduction plus en phase avec la *ueritas*, destinée à l'usage courant, mais, néanmoins, partisan du confinement de certains *mysteria* aux sphères les plus élevées de la vie intellectuelle.

La *Correspondance* est, par essence même, le lieu de la polyphonie et du débat, débat avec ses correspondants, mais également, à un second niveau, indirect, avec les juifs. Ces débats constituent une trace du façonnement au IV<sup>e</sup> siècle d'une nouvelle identité culturelle chrétienne. Cependant le dialogue avec la culture hébraïque, qui aboutit, en définitive, au triomphe du latin, tient aussi du jeu intellectuel entre initiés, car la *Correspondance* reste,

1681S. WEINGARTEN 2006 : 540-541.

avant tout, le lieu privilégié de discussion et d'autopromotion d'une élite cultivée résolument romaine. L'hébreu sert finalement à déterminer de nouvelles directions et de nouveaux impératifs, à ouvrir de nouvelles voies, spécifiquement chrétiennes, qui ont vocation à s'écarter de la ligne juive, afin d'accentuer la brisure existante. Autrement dit, si le moine de Bethléem s'attache à connaître de l'intérieur la langue hébraïque, c'est avant tout pour l'adapter au monde chrétien latin, de sorte que le travail sur les Écritures contribue à créer en Occident une langue, une littérature, et, plus largement, une culture frappées au coin de la nouvelle religion. Ce faisant, à une époque charnière, qui se conclura par le sac de Rome, Jérôme recherche l'éternité et l'universalité à travers une langue liturgique, dont le caractère sacré exerce un attrait certain sur sa pensée. Renversant le postulat suivant lequel les clés de l'AT se trouvent dans le NT, le *uir trilinguis* affirme que les clés du NT se trouvent dans l'AT. Le Stridonien ne fait, en réalité, que pousser à l'extrême une tendance générale de la latinité tardive : en tant que période de l'histoire au cours de laquelle les liens politiques et sociaux subissent des profondes transformations, le IV<sup>e</sup> siècle connaît une affirmation renforcée de l'identité culturelle avec le passé. En effet, les idées d'origine et d'autorité entretiennent un lien étroit dans la culture romaine, comme le reflète le soin apporté à l'élaboration du mythe troyen, censé fonder en droit la suprématie de l'*Vrbs*. À Rome, la dialectique de l'origine et de l'autorité irrigue le politique et la culture tout entière, ce qui ressort particulièrement en cas de crise de l'autorité, où la référence à l'origine est plus présente que jamais. Un problème découle de son essence même : celui de sa propre origine, car elle ne saurait être simplement auto-référentielle. L'objet d'investigations de Jérôme, à savoir la Bible juive, échappe à ce principe de régression à l'infini, du fait de l'affirmation de son origine divine. Dans une telle perspective, le texte original est constitutif d'un sens, celui que lui confère son statut de *ueritas* fidèlement transmise au cours de l'histoire sainte. On comprend ainsi que ce « supplément » qu'apporte l'*auctoritas* n'est pas une simple amélioration, mais plutôt une affirmation permanente de l'identité chrétienne dans son auto-perception. Nonobstant son aspect complexe et paradoxal, le retour aux sources prôné par Jérôme en matière de traduction recouvrirait partant, selon nous, une volonté d'ancrer fermement la jeune Église dans une tradition consacrée par le temps, fût-elle d'émanation barbare.

Les missives laissent ainsi deviner qu'un objectif encore implicite détermine, à côté des buts avoués, cette « spécialisation ». En effet, dans son étude sur la *Correspondance* hiéronymienne, A. Cain soutient qu'initialement, les échanges avec Damase sont publiés avant tout à des fins apologétiques, comme un moyen d'assurer la communauté chrétienne de Rome que ses travaux novateurs bénéficient de la sanction papale<sup>1682</sup>. Selon notre analyse, cette hypothèse est corroborée par la fonction auto-promotionnelle de la *Correspondance* ; un nouveau lien se dessine dès lors entre style épistolaire et étude de l'hébreu, puisque les lettres, constituées en métalittérature, font ressortir par leur contenu les enjeux de la nouvelle traduction. Si l'entreprise de traduction hiéronymienne s'inscrit dans un vaste plan d'affermissement du dogme dirigé depuis le sommet de la hiérarchie ecclésiastique - dans la lignée notamment de la réflexion menée au II<sup>e</sup> siècle autour du canon scripturaire -, la *Correspondance* sert en dernière analyse de tribune à Jérôme pour revenir sur certaines questions et, de manière plus générale, pour se forger une autorité qui lui permettra de peser de tout son poids de savant dans les plus grands débats. Aussi la conclusion hiéronymienne de l'*Ep. CXII*, qui fait état d'une retraite *in angulo monasterii*, est-elle éminemment paradoxale. Car c'est bien plutôt un âpre débat sur la scène littéraire et religieuse qui est à l'ordre du jour. Affirmer le contraire reviendrait à postuler que la transmission des nouvelles puisse s'effectuer

1682A. CAIN, 2009 : 43sq. Toutefois, la thèse d'A. Cain en elle-même est à nuancer, cf. S. REBENICH, 2002.

indépendamment de l'histoire du christianisme. Car, dans les faits, les controverses religieuses ne circulent pas autrement que par le courrier que s'échangent les responsables de l'Église. Les critiques répétées qu'a values à Jérôme l'audace de ses travaux scripturaires lui parviennent bien souvent par le canal épistolaire. Le fait ne s'oppose pas, et contribue même, à ce que notre auteur soit reconnu dès son époque comme une autorité en matière d'Écritures saintes, attendu que la formation de réseaux épistolaires favorise la diffusion et l'échange des idées.

Au fil des missives, l'autorité paradoxale du traducteur apparaît comme garante et juge des traditions rapportées, qu'il s'agisse des travaux des anciens *interpretes* - qui jouissent pourtant d'une autorité dans l'usage juif ou chrétien - ou de ceux des grammairiens et des maîtres de l'exégèse - dont l'autorité porte sur les règles et l'interprétation de la langue. À l'autre bout de la chaîne, grâce aux éclaircissements magistraux apportés par Jérôme, ses destinataires, assimilés à des « élèves », sont appelés à arbitrer à leur tour entre les différentes autorités - en particulier linguistiques - qui se présentent à eux dans une situation donnée. On repère donc une tendance, de la part du Stridonien, à fonder une *auctoritas* sur des compétences propres. Travaillant à un *monumentum* qui est à la fois l'histoire sainte et son œuvre, Jérôme se pose en *auctor*. Cette autorité semble confirmée par la mention faite par Augustin d'Hippone, dans le *Contra Iulianum*, I, 7, 34, du moine de Bethléem, qu'il présente comme le garant des traditions gréco-latines et hébraïques. Jérôme *interpres* est en effet un véritable *auctor*, chargé en tant que tel d'une force de développement : ses travaux de traduction ont ouvert une voie, promu et instauré - conformément à l'étymologie d'*auctor* - une méthode conçue pour porter du fruit et perdurer. Le but semble atteint puisqu'en 1946, Valéry Larbaud place son œuvre personnelle « sous l'invocation de Saint Jérôme », pour esquisser à son tour, dans un essai, les contours de la figure ambivalente du traducteur, à la fois technicien sans éclat, relégué à la dernière place, et peseur de mots digne d'honneurs, qui permet la manifestation des puissances du monde intelligible dans le monde sensible<sup>1683</sup>. Nous avons donc pu mettre en évidence le but ultime de la circulation épistolaire d'éléments de savoir hébraïques : au-delà de l'affermissement dogmatique d'une Église qui se cherche encore, la consécration de l'autorité hiéronymienne. Aussi n'est-il guère surprenant que les ennemis du moine de Bethléem se confondent dans la *Correspondance* avec ceux de la *ueritas* ; les uns et les autres se définissent en termes de *mendacium*, d'*ignorantia* et d'*umbra*, au sens d'« obscurité ». P. Jay

---

1683 Les études de Larbaud sur les questions de technique littéraire, de traduction notamment, sont rassemblées dans *Technique* (1932), puis dans *Sous l'invocation de Saint Jérôme* (1946). Cet auteur prend rang parmi les théoriciens de la traduction qu'il salue et défend en composant un ouvrage placé sur le patronage de Saint Jérôme, patron des traducteurs. L'essai de Larbaud relève à la fois de l'activité de l'écrivain et de celle du traducteur. Il professe un désir de connaissance de tous les langages et une volonté d'apporter ses propres découvertes au rite littéraire. Larbaud s'est efforcé de faire connaître aux lettrés étrangers la littérature française ancienne et contemporaine. Il consacre des essais à Antoine Heroët, Maurice Scève, Jules Romains, Lautréamont ou Jean Cocteau. Simultanément, il fait découvrir aux lecteurs français des écrivains espagnols (Jorge-Luis Borges) et italiens (Mario Puccini), mais surtout anglais et américains (Walt Whitman, William Faulkner). Il traduit les œuvres de Samuel Butler. Dans les trois parties de son essai *Sous l'invocation de Saint Jérôme*, Larbaud analyse la méthodologie hiéronymienne, l'art et le métier de traducteur, la technique ou « de l'inspiration à l'imprimerie ». Ignoré, méprisé, le traducteur occupe la dernière place et ne vit que d'aumônes. De plus, il est souvent accusé par les lecteurs de trahir le texte-source. Au contraire, selon Larbaud, le traducteur, qui va jusqu'à anéantir sa propre personnalité intellectuelle par souci de fidélité, est la vivante image de l'abnégation, de la patience, de l'honnêteté ; c'est donc injustement qu'on le méprise. Il conviendrait plutôt de l'honorer dans la mesure où il permet la manifestation des puissances du monde intelligible dans le monde sensible. Pour ne trahir ni le mot à mot insipide ni la « traduction ornée », le traducteur se fait peseur de mots ; il est capable à la fois de marquer les écarts et d'enregistrer les impondérables. Il manie aussi d'autres instruments, plus matériels : dictionnaires, lexiques, grammaires, qui lui livrent tous les réseaux du savoir. Dans la dernière partie, Larbaud joint à son études des remarques et des conseils techniques.

interprète la posture de Jérôme comme le signe du « respect absolu que mérite à ses yeux l'*Hebraica ueritas* »<sup>1684</sup>. À notre sens, l'intention, explicite ou non, qui gouverne l'écriture des lettres et des commentaires est, de surcroît, éminemment apologétique : à partir et au delà de la construction d'une *auctoritas* en prise sur la notion sacrée de *ueritas*, il s'agit de démontrer fondamentalement la vérité du message chrétien. Notre étude esquisse par conséquent les lignes générales d'un projet de recherches qui examine la dynamique des relations entre pouvoir politique, religion et les enjeux identitaires, à travers une investigation de l'activité de traduction et de publication des textes religieux. Nous avons tenté de proposer ici un aperçu théorique en ce domaine, susceptible de servir de plate-forme pour des études spécifiques, notamment en ce qui concerne l'inscription en creux du judaïsme dans l'émancipation et l'auto-définition de l'Église des premiers siècles.

---

1684P. JAY, 1986 : 536.

## **ANNEXES**

## LA BIBLE HÉBRAÏQUE

*CODEX D’ALEP* : le plus ancien *codex* connu de la Bible hébraïque (entre 910 et 930 de notre ère).

Par Shlomo ben Buya'a — <http://www.aleppocodex.org> Photographie réalisée par Ardon Bar Hama. (C) 2007 The Yad Yitzhak Ben Zvi Institute. Téléchargement par Daniel.baranek en 2 juin 2007 (date de téléversement), Domaine public. <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=2190081>

*CODEX* de Léningrad : daté de 1008, la plus ancienne copie du texte massorétique de la Bible hébraïque intégrale. Il a été écrit sur le modèle du *Codex* d'Alep.

Voir la page pour l’auteur [Public domain], via Wikimedia Commons.  
[https://commons.wikimedia.org/wiki/File%3ALeningrad\\_Codex\\_P341.JPG](https://commons.wikimedia.org/wiki/File%3ALeningrad_Codex_P341.JPG)

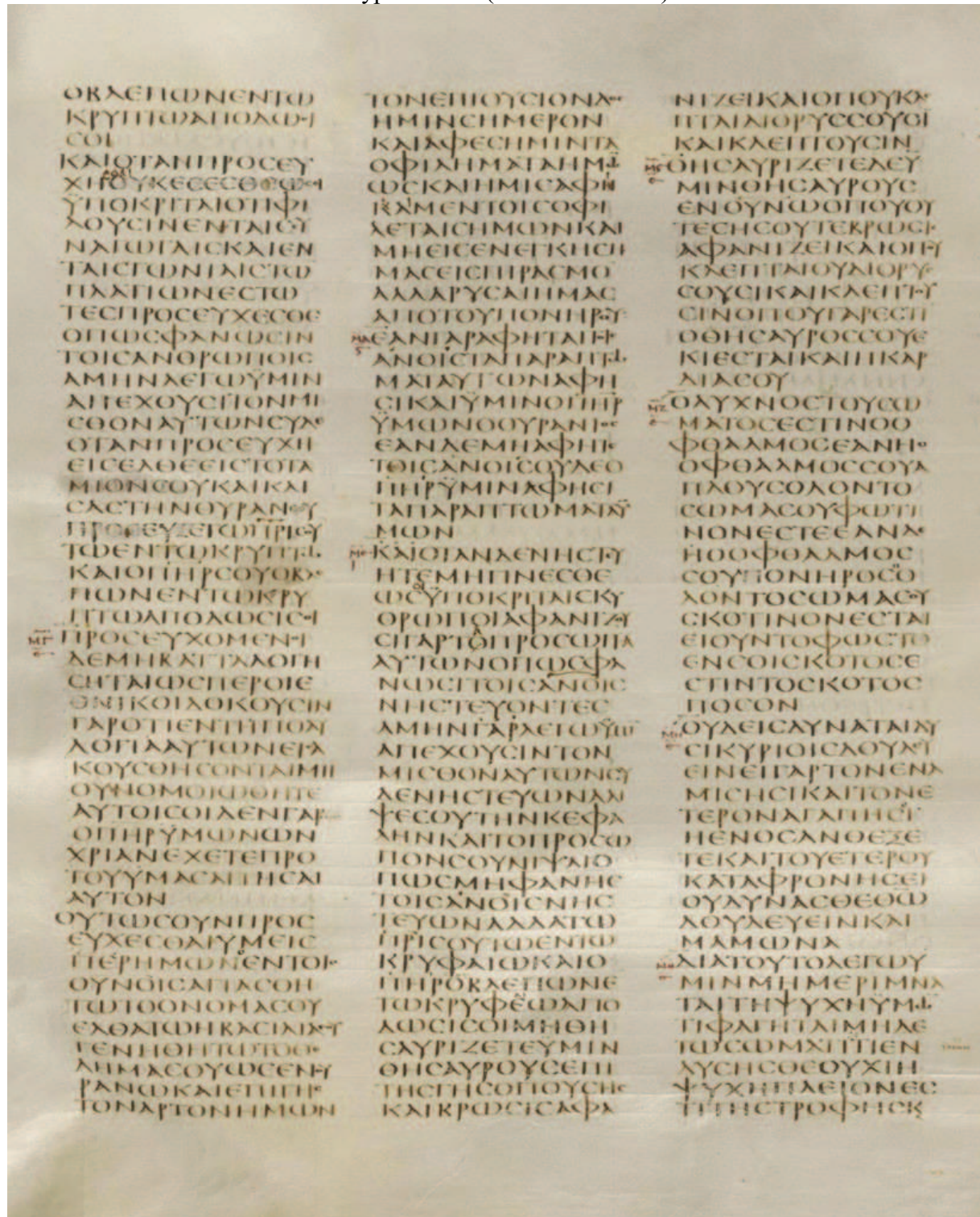


## BIBLE DE QÜRÄM

Par Photography by Ardon Bar Hama (see [2], author of original document is unknown. (Website of The Israel Museum, Jerusalem: [1].) [Public domain], via Wikimedia Commons.

## LA BIBLE EN GREC

*CODEX SINAITICUS* : un des deux plus anciens manuscrits de la Bible - avec le *Codex Vaticanus*. Les caractères sont de type onciale (entre 325 et 360).



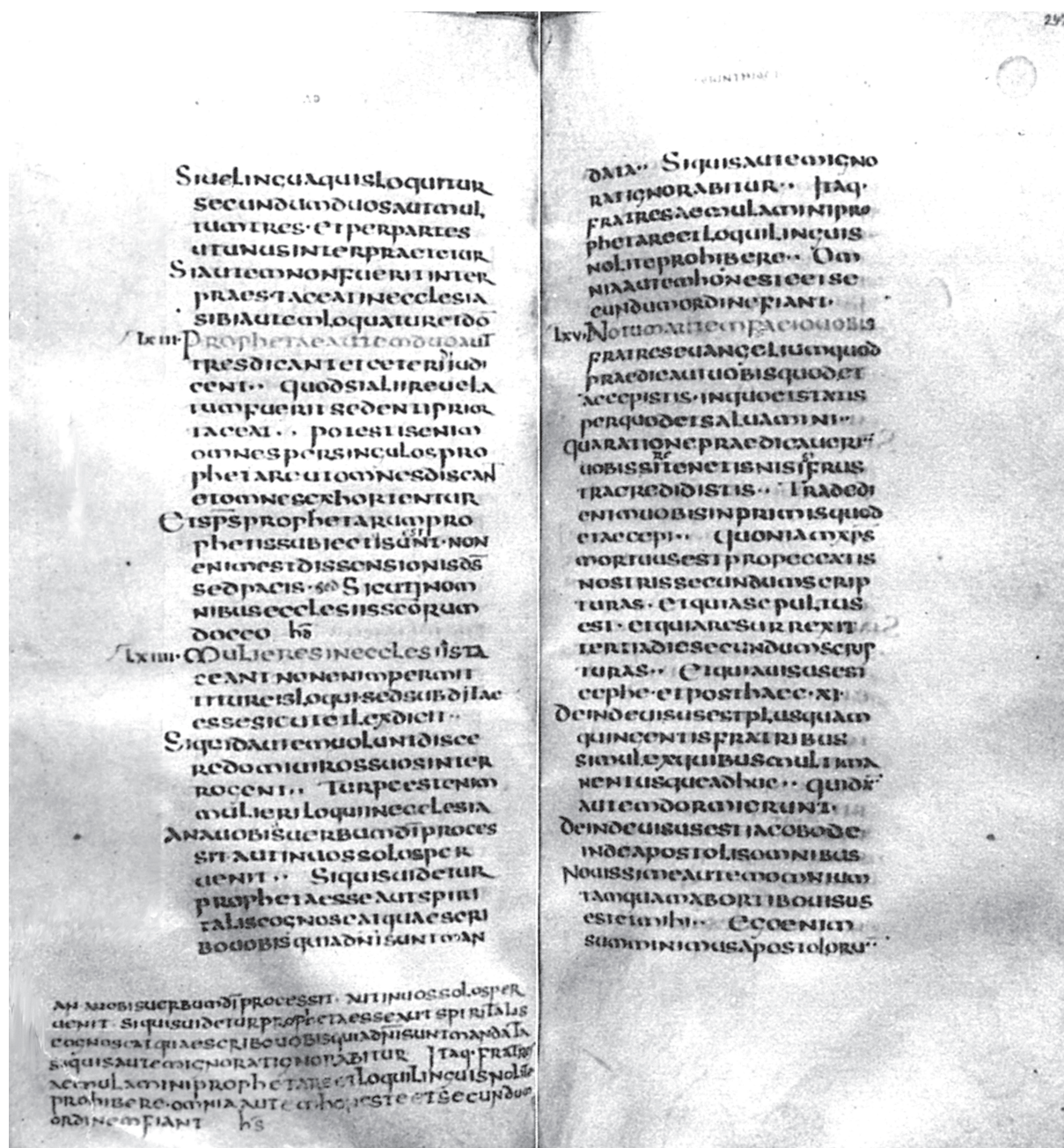
By People - Codex Sinaiticus, Public Domain, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=8337261>.

*CODEX VATICANUS* : daté du IV<sup>e</sup> siècle en grec oncial.

Par Inconnu - Codex Vaticanus, Domaine public, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=40644528>  
Vat.gr.1209 0631 Ps 7.



LA VULGATE : Fulda, Landesbibliothek, *Bonifatianus I*, écrit entre 541-546.



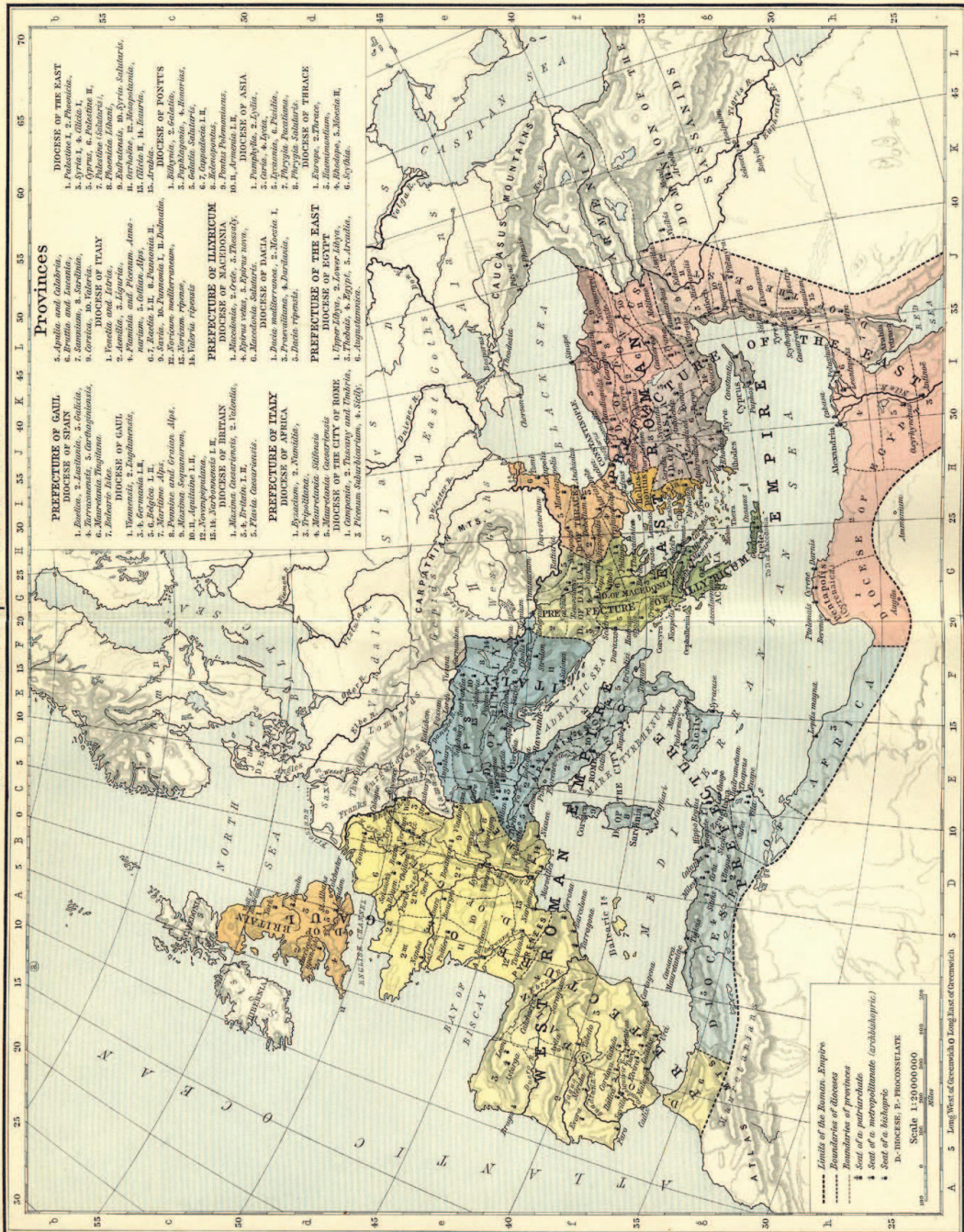
Par Inconnu - *Codex Sangallensis* 63, Domaine public, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=16705713>.

# L'EMPIRE À L'ÉPOQUE DE JÉRÔME DE STRIDON

43

The Roman Empire about 395.

42

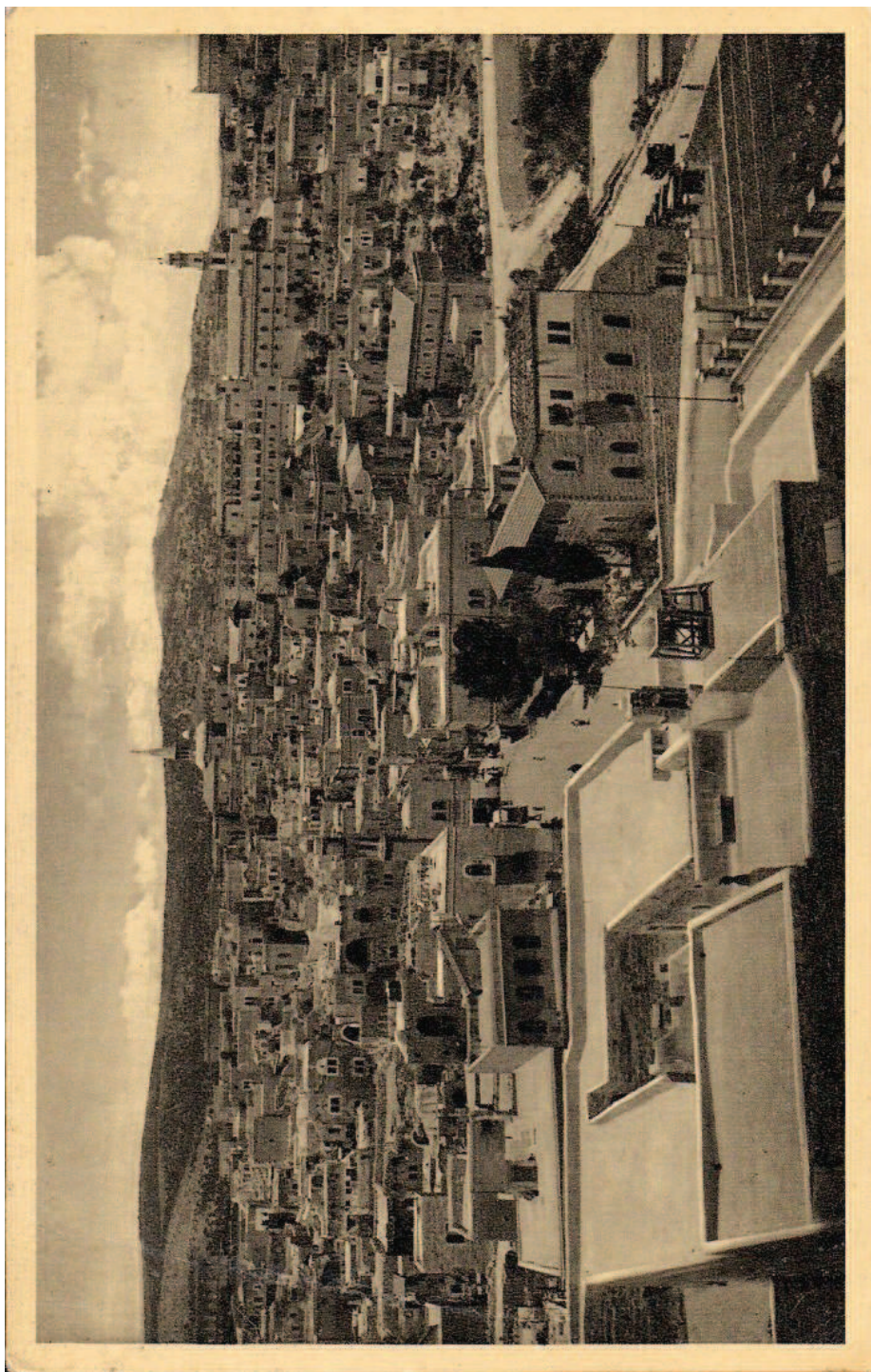


© Velhagen & Klasing

## JÉRÔME EN PALESTINE

Basilique de la Nativité à Bethléem. Statue de Saint Jérôme.

Vue générale de Bethléem entre 1920 et 1930.



[Public domain], <a href="https://commons.wikimedia.org/wiki/File%3APikiWiki\_Israel\_4814\_Bethlehem\_-general\_view.jpg">via Wikimedia Commons</a>  
[https://commons.wikimedia.org/wiki/File%3APikiWiki\\_Israel\\_4814\\_Bethlehem\\_-general\\_view.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File%3APikiWiki_Israel_4814_Bethlehem_-general_view.jpg)



Les traces de Jérôme de Stridon à Bethléem : plan de la basilique construite à Bethléem au IV<sup>e</sup> siècle.

La petite salle occupée par Saint Jérôme est reprise en (2) et se trouve devant l'entrée.

<http://www.bibledespeuples.org/Documents/Visite/Bethleem/BETHLEEM.htm>

## BIBLIOGRAPHIE

### TEXTES ANCIENS

Ps.-ARISTÉE, *Lettre à Philocrate*, éd. A. Pelletier, Paris, 1962.

AUGUSTIN, *La Cité de Dieu (De Ciuitate Dei)*, trad. J.-Y. Boriaud ; J.-L. Dumas ; L. Jerphagnon ; C. Salles, Paris, 2000.

- *Sur la Genèse au sens littéral (De Genesi ad litteram liber imperfectus)*, éd. P. Monat, Paris, 2004.

- *Sur la Genèse contre les manichéens (De Genesi contra manicheos)*, éd. D. Weber, Vienne, 1998.

CICÉRON, *Correspondance*, éd. L.-A. Constans ; J. Bayet ; J. Beaujeu, Paris, 1934-1996.

DÉMÉTRIOS, *Du Style (Περὶ Ἐμπνεύσεως)*, éd. P. Chiron, Paris, 1993.

IRÉNÉE, *Contre les hérésies (Aduersus Haereses)*, éd. A. Rousseau ; L. Doutreleau, Paris, 2002.

JÉRÔME, *Apologie contre Rufin (Apologia aduersus libros Rufini)*, éd. P. Lardet, Paris, 1983.

-, *Commentaire sur Amos (Commentarius in Amos prophetam)*, éd. M. Adriaen, Turnhout, 1969.

-, *Commentaire sur Joël (Commentarius in Ioelem prophetam)*, éd. M. Adriaen, Turnhout, 1969.

-, *Commentaire sur Jonas (Commentarius in Ionam prophetam)*, éd. Y.-M. Duval, Paris, 1985.

-, *Commentaire sur Malachie (Commentarius in Malachiam prophetam)*, éd. M. Adriaen, Turnhout, 1970.

-, *Commentaire sur Saint Matthieu (Commentarii in Euangelium Matthaei)*, éd. D. Hurst ; M. Adriaen ; É. Bonnard, T. I, *Livres I-II*, Paris, 1978.

-, *Commentaire sur Saint Matthieu (Commentarii in Euangelium Matthaei)*, éd. D. Hurst ; M. Adriaen ; É. Bonnard, T. II, *Livres III-IV*, Paris, 1979.

-, *Commentaire sur Zacharie (Commentarius in Zachariam prophetam)*, éd. M. Adriaen, Turnhout, 1970.

- , *Correspondance*, éd. J. Labourt, Paris, 1949-1963.
- , *Débat entre un Luciférien et un Orthodoxe (Altercatio Luciferiani et Orthodoxi)*, éd. A. Canellis, Paris, 2003.
- , *Epistolario*, éd. J. Bautista Valero, Madrid, 1993-1995.
- , *Epistulae mutuae - Briefwechsel / Augustinus-Hieronymus*, éd. A. Fürst, Turnhout, 2002.
- , *Hebrew questions on Genesis*, éd. T. R. Hayward, Oxford, 1995.
- , *Homélie sur Marc (Tractatus in Marci Euangelium)*, éd. G. Morin ; J.-L. Gourdain, Paris, 2005.
- , *Lettres croisées de Jérôme et Augustin*, éd. C. Fry, Paris, 2010.
- , *Lettres lues par Benoît Jeanjean*, trad. B. Jeanjean, Paris, 2012.
- , *Œuvres complètes*, trad. J. Bareille, Paris, 1885.
- , *Préfaces aux livres bibliques*, dir. A. Canellis, à paraître.
- , *Saint Jérôme, Chronique. Continuation de la Chronique d'Eusèbe, années 326-378*, trad. B. Jeanjean ; B. Lançon, Rennes, 2004.
- , *Sancti Hieronymi Presbyteri Opera : Hebraicae quaestiones in libro Geneseos, Liber interpretationis hebraicorum nominum*, éd. P. Antin, Turnhout, 1959.
- , *S. Hieronymi opera*, coll. *Corpus Christianorum, series latina*, T. LXXII-LXXX, Turnhout, 1959-1990.
- , *Trois vies de moines*, trad. P. Leclerc, Paris, 2007.
- , *Vivre au désert. Vies de Paul, Malchus, Hélarion, 375-390*, trad. J. Miniac ; J. Millon, Grenoble, 1992.
- Ps.-JUSTIN, *Ouvrages apologétiques (Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας)*, éd. B. Pouderon, Paris, 2009.
- LACTANCE, *De Opificio Dei*, éd. B. Bakhouché ; S. Luciani, Turnhout, 2009.
- ORIGÈNE, *Homélie sur la Genèse*, trad. L. Doutreleau, Paris, (1944) 2<sup>e</sup> tir. 2003.
- , *Origenis Hexapla*, T. I-II, éd. F. Field, Hildesheim, 1964.
- PHILON D'ALEXANDRIE, *Vie de Moïse (Περὶ βίου Μωσέως)*, éd. R. Arnaldez ; C. Mondésert ; J. Pouilloux ; P. Savinel, Paris, 1969.

-, *De Opificio mundi (Περὶ κοσμοποιίας)*, éd. R. Arnaldez, Paris, 1961.

PLINE LE JEUNE, *Lettres*, éd. A.-M. Guillemin, Paris, 1927-1928.

## RECUEILS DE FRAGMENTS OU DE TEXTES

*Corpus christianorum, series latina*, Turnhout, depuis 1953.

*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Vienne, depuis 1866.

*Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*, Berlin, 1925-1933.

*La Bibliothèque de Qumrân, T. 1, Torah. Genèse. Édition bilingue des manuscrits*, éd. K. Berthelot ; T. Legrand ; A. Paul, Paris, 2008.

*Vetus Latina*, Fribourg-en-Brigau, depuis 1949.

*Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel*, éd. R. Gryson ; J.-M. Auwers, Fribourg-en-Brigau, 1994-1998.

## BIBLES

*Ancien Testament interlinéaire hébreu-français*, Villiers-le-Bel, 2007.

*Bible de Jérusalem (La)*, trad. École biblique de Jérusalem, Paris, 1973<sup>2</sup> [1993].

*Bible des Septante, Le Pentateuque d'Alexandrie (La)*, dir. C. Dogniez ; M. Harl, Paris, 2001.

*Biblia Hebraica Stuttgartensia*, éd. K. Elliger ; W. Rudolph, Stuttgart, 1967<sup>4</sup> [1990].

*Biblia Sacra Vulgata*, éd. R. Weber ; R. Gryson, Stuttgart, 1994.

*Nova Vulgata bibliorum sacrorum editio*, éd. Città Vaticana, 1979.

*Novum Testamentum Graece et Latine*, Stuttgart, 1994.

*Sainte Bible polyglotte (La)*, dir. F. Vigouroux, Paris, 1900.

*Septuaginta*, Stuttgart, 1979.

*Traduction oecuménique de la Bible (TOB)*, dir. F. Refoulé ; G. Casalis, Paris, 1975-1976.

*Univers de la Bible (L')*, dir. A. Chouraqui, T. I et X, Paris, 1982 et 1985.

## DICTIONNAIRES ET ENCYCLOPÉDIES

ADLER, C. (dir.), *The Jewish Encyclopedia*, New York, 1901.

ALEXANDER, T. D. ; BAKER, D., *Dictionary of Old Testament : Pentateuch*, Downers Grove, 2003.

BAUER, W., *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N.T. und der übrigen urchristl. Literatur*, Berlin, 1958.

BAUMGÄRTEL, F., *Hebraisches Wörterbuch zur Genesis 3*, Berlin, 1961.

BLAISE, A., *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens, Le Latin chrétien*, Strasbourg, 1962.

CARREZ, M., *Dictionnaire de la culture biblique*, Paris, 1993.

CLINES, D. J. A., *The Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield, 1993.

ERNOUT, A. ; MEILLET, A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, 1959.

GÉRARD, A.-M., *Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1989.

GRIMAL, P., *Dictionnaire de la mythologie grecque et latine*, Paris, 1951<sup>15</sup> [2002].

KELSO, J. A. ; CULLEY, D. E., *Hebrew-English Vocabulary to the Book of Genesis*, New York, 1917.

LAMPE, G. W. H., *A Patristik Greek Lexicon*, Oxford, 1961-1968.

MARCHAND-ENNERY, *Dictionnaire hébreu-français*, Paris, 1827.

PAULY, A. (dir.), *Realencyclopädie*, Vol. X, Stuttgart, 1918.

SANDER, N. P. ; TRENEL, I., *Dictionnaire hébreu-français*, Paris, 1859.

SCHWIND, J., *Index in S. Hieronymi epistulas*, Hildesheim - Zürich, 1994.

WIGODER, G. ; GOLDBERG, S-A. (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, 1996.

## OUVRAGES DE BASE ET ÉTUDES GÉNÉRALES

ABED, J., « Figures de l'autorité : introduction », *Questes* 8 (2006), pp. 2-4.

ADAMS, J. N., *Bilingualism and the Latin Language*, Cambridge, 2003.

ADKIN, N., « Some Notes on the Dream of Saint Jerome », *Philologus* 128 (1984), pp. 119-126.

-, « Gregory of Nazianzenus and Jerome : Some Remarks », dans M. A. FLOWER ; M. TOHER (éd.), *Georgica. Greek Studies in Honour of George Cawkwell*, Londres, 1991, pp. 13-24.

-, « *Taceo de meis similibus* (Jerome, *Ep.* 53, 7) », *VetChrist* 29 (1992), pp. 261-268.

-, « *Hierosolymam militaturus pergerem*. A Note on the Location of Jerome's Dream », *Koinonia* 17 (1993), pp. 81-83.

-, « The Date of the Dream of Saint Jerome », *SCO* 43 (1993), pp. 263-273.

-, « “Adultery of the Tongue” : Jerome, Epistle 22, 29, 6f. », *Hermes* 121 (1993), pp. 100-108.

-, « Jerome, Ambrose and Gregory Nazianzen », *Vichiana* 4 (1993), pp. 294-300.

-, « Jeromes's Use of Scripture Before and After his Dream », *ICS* 20 (1995), pp. 183-190.

-, « Who is *accusator meus* at the Start of Jeromes's *Liber de optimo genere interpretandi* (*Ep.* 57)? », *Latomus* 55 (1996), pp. 876-877.

-, « Cicero's Orator and Jerome », *VChr* 51. 1 (1997), pp. 25-39.

-, « Jerome's Vow “Never to Reread the Classics” : Some Observations », *REAug* 101 (1999), pp. 161-167.

-, « Jerome on Marcella. *Ep.* 127, 10, 4 », *Bollettino di Studi Latini* 29 (1999), pp. 564-570.

-, « Biblia pagana : Classical Echoes in the Vulgate », *Augustinianum* 40 (2000), pp. 77-87.

-, « Jerome, Seneca, Juvenal », *RBPh* 78 (2000), pp. 119-128.

-, « *Ad fontem sermonis recurramus Hebraei* : Jerome, Marcella and Hebrew (*Ep.* 34) », *Euphrosyne* 32 (2004), pp. 215-222.

ALEXANDER, P., « “In the Beginning” : Rabbinic and Patristic Exegesis of Genesis 1 : 1 », dans E. GRYPEOU et H. SPURLING (éd.), *The Exegetical Encounter Between Jews and Christians in Late Antiquity*, Leyde - Boston, 2009.

ALEXANDRE, M. ; HARL, M., *La Genèse*, Paris, 1986.

AMPHOUX, C.-B. ; MARGAIN, J. (dir.), *Les Premières Traditions de la Bible*, Lausanne, 1996.

- ANTIN, P., *Essai sur Saint Jérôme*, Paris, 1951.
- , *Touches classiques et chrétiennes juxtaposées chez Saint Jérôme*, Paris, 1960.
- ARAGIONE, G. ; JUNOD, É ; NORELLI, E. (dir), *Le Canon du Nouveau Testament : Regards nouveaux sur l'histoire de sa formation*, Genève, 2005.
- ATHANASSIADI, P., *La Lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif de Numésius à Damaxix*, Paris, 2006.
- AUGER, D. ; WOLFF, É. (éd.), *Culture classique et christianisme. Mélanges offerts à Jean Bouffartigue*, Paris, 2008.
- AUWERS, J.-M., « L'organisation du Psautier chez les Pères grecs », dans P. MARAVAL (éd.), *Le Psautier chez les Pères*, Strasbourg, 1994, pp. 37-54.
- (dir.), *La Bible en français. Guide des traductions courantes*, Bruxelles, 1999.
- , « Le Pentateuque d'Alexandrie et le Texte Massorétique : enjeux d'une confrontation », dans C. DOGNIEZ ; M. HARL (dir.), *Le Pentateuque d'Alexandrie*, Paris, 2001.
- , *La lettre et l'esprit. Les Pères de l'Église, lecteurs de la Bible*, Bruxelles, 2002<sup>A</sup>.
- , « La numérotation des psaumes dans la tradition hébraïque. Une enquête dans le fonds hébreu de la Bibliothèque Nationale de France », *Revue biblique* 109 (2002<sup>B</sup>), pp. 343-370.
- , « La Bible et les Pères. Chronique d'exégèse patristique », *Revue théologique de Louvain* 2 (2003<sup>A</sup>), pp. 187-211.
- , « Les Pères, lecteurs de l'Écriture. Chronique d'exégèse patristique », *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 98 (2003<sup>B</sup>), pp. 106-127.
- , « Théologie et exégèse chez les Pères de l'Église », dans F. MIES (éd.), *Bible et théologie. L'intelligence de la foi*, Namur, 2006.
- , « La composition du Psautier », dans J. NIEUVIARTS ; J.-P. PRÉVOST (dir.), *Guide de lecture et de prière des psaumes*, Paris, 2008.
- , « Les chaînes exégétiques comme modèle de lecture polysémique », *Revue théologique de Louvain* 40. 2 (2009), pp. 213-235.
- , « La Bible et les Pères (2). Chronique d'exégèse patristique », *Revue théologique de Louvain* 43. 4 (2012<sup>A</sup>), pp. 540-565.
- , « Les Pères, lecteurs de l'Écriture (2). Chronique d'exégèse patristique », *Revue théologique de Louvain* 43 (2012<sup>B</sup>), pp. 540-565.

-, « Existe-t-il une bonne traduction de la Bible ? », dans E. PISANI (éd.), *100 questions sur Dieu*, Perpignan, 2012<sup>C</sup>, pp. 91-102.

-, « Où en est la question du judéo-christianisme ancien ? Présentation de quelques publications récentes », *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 109 (2014<sup>A</sup>), pp. 857-874.

-, « Origène et la structure littéraire du Psautier », *Adamantius* 20 (2014<sup>B</sup>), pp. 28-35.

-, « Jérôme, interprète et traducteur du Cantique des Cantiques », dans T. J. BAUER (éd.), *Traditio et translatio. Studien zur lateinischen Bibel zu Ehren von Roger Gryson (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel ; 40)*, Fribourg - Bâle - Vienne, 2016, pp. 31-48.

AUWERS, J.-M. ; BURNET, R. ; LUCIANI, D., *L'antijudaïsme des Pères. Mythe ou réalité ?*, à paraître.

AUWERS, J.-M. ; DE JONGE, H. J., (éd.), *The Biblical canons*, Louvain, 2003.

AUWERS, J.-M. ; GALLAS, W., « Les Pères devant le Cantique des cantiques », dans J.-M. AUWERS (éd.), *Regards croisés sur le Cantique des cantiques*, Bruxelles, 2005, pp. 9-29.

AUWERS, J.-M. ; SOMERS, V., « Pèlerinage au cœur de soi-même ou variations patristiques sur “Connais-toi toi-même” », dans B. CASEAU ; J.-C. CHEYNET ; V. DÉROCHE, *Pèlerinages et lieux Saints dans l'Antiquité et le Moyen-Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval*, Paris, 2006.

AZIZA, C., *Tertullien et le judaïsme*, Paris, 1977.

BAKER, M., *Translation and Conflict. A Narrative Account*, Londres - New York, 2006.

BAKHOUCHE, B. ; LE MOIGNE, P. (éd.), « Dieu parle la langue des hommes ». *Études sur la transmission des textes religieux (I<sup>er</sup> millénaire)*, Prahins, 2007.

BAKHOUCHE, B. ; LUCIANI, S. (éd.), *De Opificio Dei*, Turnhout, 2009.

BAMMEL, C. P. H., « Die *Hexapla* des Origenes : Die *Hebraica ueritas* im Streit der Meinungen », *Augustinianum* 28 (1988), pp. 125-149.

BARDY, G., « Saint Jérôme et ses maîtres hébreux », *RBen* 46 (1934) : 145-164.

-, *Saint Jérôme et l'Évangile selon les Hébreux*, Lille, 1946.

-, « Saint Jérôme et la pensée grecque », *Irenikon* 26 (1953), pp. 337-362.

BARNES, T. D., *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge MA - Londres, 1993.

BARR, J., *The Semantics of Biblical Language*, Londres, 1962.



- , « De l'appréciation de l'hébreu par Jérôme », *BJRL* 49 (1966-1967), pp. 281-302.
- , « St Jérôme et les sons de l'hébreu », *JSS* 12 (1967), pp. 1-36.
- , « The Image of God in the Book of Genesis - a Study of Terminology », *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 51 (1968-69), pp. 11-26.
- BARTELINK, G. J. M., « L'Empereur Julien et le Vocabulaire chrétien », *VChr* 11 (1957), pp. 37-48.
- , *Hieronymus. Liber de optimo genere interpretandi (Ep. 57). Ein Kommentar*, Leyde, 1980.
- , « Hieronymus », dans M. GRESCHAT (éd.), *Gestalten der Kirchengeschichte*, Stuttgart, 1984, pp. 151-159.
- BASLEZ, M.-F., *Bible et histoire*, Paris, 1998.
- , *Les Premiers Temps de l'Église : de Saint Paul à Saint Augustin*, Paris, 2004.
- BASLEZ, M.-F. ; MUNNICH, O. (dir.), *La Mémoire des persécutions. Autour des livres des Macchabées*, Paris - Louvain - Walpole MA, 2014.
- BECKER, A. H. ; YOSHIKO REED, A. (éd.), *The Ways that Never Parted : Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Tübingen, 2003.
- BENVENISTE, É., *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, 1969.
- BERNET, A., *Saint Jérôme*, Étampes, 2002.
- BERTHELOT, K., *Philanthrôpia judaica : Le débat autour de la « misanthropie » des lois juives dans l'Antiquité*, Leyde - Boston, 2003.
- , *L'« humanité de l'autre homme » dans la pensée juive ancienne*, Leyde - Boston, 2004.
- , *Le monothéisme peut-il être humaniste ?*, Paris, 2006.
- BERTHELOT, K. ; MORGENSTERN, M. (dir.), *The Quest for a Common Humanity : Human Dignity and Otherness in the Religious Traditions of the Mediterranean*, Leyde - Boston, 2011.
- BERTHELOT, K. ; PAUL, A., « Bulletin de Judaïsme ancien (I) », *Recherches de Science Religieuse* 93. 4 (2005), pp. 597-618.
- BERTHELOT, K. ; STÖKL BEN EZRA, D. (dir.), *Aramaica Qumranica : Proceedings of the Conference on the Aramaic Texts from Qumran in Aix-en-Provence 30 June-2 July 2008*, Leyde-Boston, 2010.
- BIALE, D. (dir.), *Les Cultures des Juifs : une nouvelle histoire*, Paris, 2005.

BIASI, C., « “Commencer” et “créer” (Genèse 1 : 1-8). L'approche d'historien et d'hébraïsant de Saint Jérôme à la lumière de la Préface au Pentateuque », dans B. BAKHOUCHE (éd.), *Science et exégèse. Les interprétations antiques et médiévales du récit biblique de la création des éléments (Genèse 1 : 1-8)*, Turnhout, 2016, pp. 180-223.

-, « *Initium oris* : l'hébreu langue des origines dans la *Correspondance* de Jérôme de Stridon », à paraître.

-, « Jérôme traducteur et *auctor* : l'*Hebraica ueritas* source d'*auctoritas* dans la *Correspondance* », à paraître.

BORTOLUSSI, B. ; KELLER, M. ; MINON, S. ; SZNADJDER, L. (éd.), *Traduire, transposer, transmettre dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, 2009.

BLANCHETIÈRE, F., *Enquête sur les racines juives du mouvement chrétien (30-135)*, Paris, 2001.

BODIN, Y., *Saint Jérôme et l'Église*, Paris, 1966.

BOGAERT, P.-M., « Les études sur la Septante. Bilan et perspectives », *Revue théologique de Louvain* 16 (1985), pp. 174-200.

-, « La Bible latine des origines au Moyen Âge. Aperçu historique, état des questions », *Revue théologique de Louvain* 19 (1988), pp. 137-159.

-, « La *Vetus Latina* de Jérémie : texte très court, témoin de la plus ancienne LXX et d'une forme plus ancienne de l'hébreu (Jr 39 et 52), dans A. SCHENKER (éd.), *The earliest text of the Hebrew Bible. The relationship between the masoretic text and the Hebrew base of the Septuagint reconsidered*, Atlanta, 2003, pp. 51-82.

-, « Les Livres des Macchabées dans la Bible latine. Contribution à l'histoire de la Vulgate », *Revue bénédictine* 118 (2008), pp. 201-238.

-, « Job latin chez les Pères et dans les Bibles. D'une version courte à des versions longues sur le grec et sur l'hébreu », *Revue bénédictine* 122 (2012), pp. 48-99.

-, *The Latin Bible*, dans *The New Cambridge History of the Bible*, T. I, Cambridge, 2013<sup>A</sup>, pp. 505-526.

-, « De la *Vetus Latina* à l'hébreu pré-massorétique en passant par la plus ancienne LXX : le Livre de Jérémie, exemple privilégié », *Revue théologique de Louvain* 44 (2013<sup>B</sup>), pp. 216-243.

-, *Les versions latines de la Bible*, dans *La Bible, ses langues et ses traductions (Le monde de la Bible. Livre numérique)*, Paris, 2013<sup>C</sup>, pp. 59-71.

-, « La survivance du Psautier romain dans des Bibles : comment les reconnaître », *Revue*

*Bénédictine* 124 (2014<sup>A</sup>), pp. 348-352.

-, « Les frontières du canon de l'AT dans l'Occident latin », dans R. GOUNELLE ; J. JOOSTEN (éd.), *La Bible juive dans l'Antiquité (Histoire du texte biblique, 9)*, Prahins, 2014<sup>B</sup>, pp. 41-95.

BOUTON-TOUBLIC, A.-I., « Autorité et tradition. La traduction latine de la Bible selon Saint Jérôme et Saint Augustin », *Augustinianum* 45 (2005), pp. 185-229.

BRIZAY, F. (dir.), *Les formes de l'échange : communiquer, diffuser, informer de l'Antiquité au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Rennes, 2012.

BROWN, D., *Vir trilinguis : a study in the biblical exegesis of Saint Jerome*, Kampen, 1992.

BRUYNE, D. DE, « Le problème du Psautier romain », *Revue Bénédictine* 42 (1930), pp. 101-126.

BURSTEIN, E., « La Compétence de Jérôme en hébreu. Explication de certaines erreurs », *RÉAug* 21 (1975), pp. 3-12.

BUSSIÈRES, M.-P., « Les *quaestiones* 114 et 115 de l'Ambrosiaster ont-elles été influencées par l'apologétique de Tertullien ? », *RÉAug* 48 (2002), pp. 101-130.

CAIN, A., « In Ambrosiaster's Shadow : A Critical Re-evaluation of the Last Surviving Letter-exchange between Pope Damasus and Jerome », *RÉAug* 51 (2005), pp. 257-277.

-, « Origen, Jerome and the Senatus Pharisaeorum », *Latomus* 65 (2006), pp. 727-734.

-, *The Letters of Jerome : Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*, Oxford - New York - Auckland, 2009.

-, « Jerome's Epitaphium Paulae : Hagiography, Pilgrimage, and the Cult of Saint Paula », *J ECS* 19 (2010), pp. 105-139.

CAIN, A. ; LENSKI, N. (éd.), *The Power of Religion in Late Antiquity*, Aldershot, 2009.

CAIN, A. ; LÖSSL, J. (éd.), *Jerome of Stridon: His Life, Writings and Legacy*, Aldershot, 2009.

CANELIS, A., « La composition du *Dialogue contre les Lucifériens* et du *Dialogue contre les Pélagiens* de Saint Jérôme : à la recherche d'un canon de l'altercatio », *RÉAug*, 43. 2 (1997), pp. 247-288.

-, « La Lettre selon Saint Jérôme. L'Épistolarité de la correspondance hiéronymienne », dans *Actes du II<sup>e</sup> colloque international « Le Genre épistolaire antique et ses prolongements européens »*, Université François Rabelais, Tours, 28-30 septembre 2000, Louvain ; Paris, 2002, pp. 311-332.

- (éd.), *Débat entre un Luciférien et un Orthodoxe*, Paris, 2003.

-, « Les Premières Lettres exégétiques de Saint Jérôme », dans *Epistulae Antiquae III, actes du III<sup>e</sup> colloque international « L'Épistolaire antique et ses prolongements européens »*, Université François Rabelais, Tours, 25-27 septembre 2002, Louvain - Paris, 2004, pp. 365-384.

-, « Une amitié par lettres et ses aléas : la correspondance entre Paulin de Nole et Jérôme », dans *Epistulae Antiquae IV, Actes du IV<sup>e</sup> colloque international « L'Épistolaire antique et ses prolongements européens »*, Université François-Rabelais, Tours, 1<sup>er</sup>-2-3 décembre 2004, Louvain - Paris - Dudley MA, 2006, pp. 215-232.

-, « Le Livre II de l'*In Zachariam* de Jérôme et le Commentaire de Didyme l'Aveugle », *Sacris erudiri* 46 (2007<sup>A</sup>), pp. 111-141.

-, « Le Livre III de l'*In Zachariam* de Jérôme et le Commentaire de Didyme l'Aveugle », *Adamantius* 13 (2007<sup>B</sup>), pp. 66-81.

-, « Jérôme, la Bible et Dieu », dans E. JUNOD ; A. LE BOULLUEC (dir.), *Anthologie théologique*, T. I, Paris, 2016.

-, « Saint Jérôme et les évêques de son temps », dans J. DESMULLIEZ, C. HOËT-VAN CAUWEMBERGHE ; J.-C. JOLIVET (éd.), *L'Étude des correspondances dans le monde romain de l'Antiquité classique à l'Antiquité tardive : permanences et mutations, Actes du XXXII<sup>e</sup> colloque international-Lille 3 (Lille, 20-22 novembre 2008)*, Lille, 2010.

-, (dir.), *La Correspondance d'Ambroise de Milan, Actes du colloque de Saint-Étienne et Lyon, 26-27 novembre 2009*, Saint-Étienne, 2012.

-, (dir.), *Préfaces aux livres bibliques*, à paraître.

CAQUOT, A. , « Brèves remarques exégétiques sur *Genèse 1* », dans P. VIGNAUX (éd.), *In principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Paris, 1973, pp. 9-21.

CARRIÉ, J.-M. ; A. ROUSSELLE, *L'Empire romain en mutation*, Paris, 1999.

CASEVITZ, M., « Lettres et dialogues ou discours : deux genres complémentaires », dans P. LAURENCE ; F. GUILLAUMONT, *Epistulae antiquae V, Actes du V<sup>e</sup> colloque international « L'épistolaire antique et ses prolongements européens » (Université François-Rabelais, Tours, 6-7-8 septembre 2006)*, Louvain - Paris, 2008, pp. 1-16.

CHAMPEAUX, J., *La Religion romaine*, Paris, 1998.

CHASTAGNOL, A., *Le Bas-Empire*, Paris 1997.

CHEVALIER, J.-C. ; DELPORT, M.-F., *L'Horlogerie de Saint Jérôme : problèmes linguistiques de la traduction*, Paris, 1995.

CHOURAQUI (dir.), A., *L'Univers de la Bible*, T. I, Paris, 1982.

-, *L'Univers de la Bible*, T. X, Paris, 1985.

CLAUSI, B., « Gerolamo polemista nei *Tractatus in Marci euangelium*, *Auctores Nostri* 14 (2014), pp. 291-313.

COMPAGNON, A. (dir.), *De l'autorité. Colloque annuel du Collège de France*, Paris, 2008.

CONRING, B., *Hieronymus als Briefschreiber : ein Beitrag zur spätantiken Epistolographie*, Tübingen, 2001.

COURTRAY, R., *Prophète des temps derniers. Jérôme commente Daniel*, Paris, 2009.

-, « Saint Jérôme et la conversion à l'Écriture », dans D. VIGNE, *La Conversion chez les Pères de l'Église*, Paris, 2014<sup>A</sup>, pp. 203-217.

-, « Les Macchabées dans l'œuvre de Jérôme : de la libération juive à la véritable victoire dans le Christ », dans M.-F. BASLEZ ; O. MUNNICH (dir.), *La Mémoire des persécutions. Autour des livres des Macchabées*, Paris- Louvain- Walpole MA, 2014<sup>B</sup>.

CRONIN, M., *Translation and Identity*, Londres - New York, 2006.

DAHAN, G., *Les Intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, Paris, 1990.

-, *La Polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*, Paris, 1991.

-, « Les Pères dans l'exégèse médiévale de la Bible », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 1. 91 (2007), pp. 109-127.

DANIÉLOU, J., *Message évangélique et culture hellénistique aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, Tournai - Paris, 1961.

-, *L'Église des premiers temps, Des origine à la fin du III<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1963.

DANIÉLOU, J. ; MARROU, H.-I., *Nouvelle Histoire de l'Église, I, Des origines à Grégoire le Grand*, Paris, 1963.

DELÉANI, S., « Un emprunt d'Augustin à l'Écriture : *Redite, praeuaricatores, ad cor* » (*Isaïe*, 46 : 8b), *RÉAug* 38 (1992), 29-49.

DÉNIAUX, E., *Clientèles et pouvoir à l'époque de Cicéron*, Rome, 1993.

DESMULLIEZ, J. ; HOËT-VAN CAUWEMBERGHE, C. ; JOLIVET, J.-C. (éd.), *L'Étude des correspondances dans le monde romain de l'Antiquité classique à l'Antiquité tardive : permanences et mutations, Actes du XXXII<sup>e</sup> colloque international-Lille 3 (Lille, 20-22 novembre 2008)*, Lille, 2010.

DOIGNON, J., « Peut-on considérer avec Jérôme, (*Ep.* XXXIV, 5) qu'Hilaire s'est fourvoyé au sujet du verset 2 du psaume 127? », dans Y.-M. DUVAL (éd.), *Jérôme entre l'Occident et*

*l'Orient : XVI<sup>e</sup> centenaire du départ de Saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem, Actes du colloques de Chantilly (Chantilly, 1986)*, Paris, 1988, pp. 165-171.

-, « Oracles, prophéties, on-dit sur la chute de Rome (395-410) : les réactions de Jérôme et d'Augustin », *REAug* 36 (1990), pp. 120-146.

DORIVAL, G. (dir.), « L'apport des chaînes exégétiques grecques à une réédition des Hexaples d'Origène », *Revue d'histoire des textes* 4 (1975), pp. 45-74.

-, « La postérité littéraire des chaînes exégétiques grecques », *Revue des Études byzantines* 43. 1 (1985), pp. 209-226.

-, *La Bible grecque des Septante*, Paris, 1988.

-, « La Septante », dans C. MÉLA ; F. MÖRI (dir.), *Alexandrie la divine*, T. II, Genève, 2014, pp. 704-711.

DORIVAL, G ; LE BOULLUEC, A. (éd.), *Origeniana Sexta : Origène et la Bible, Actes du Colloquium Origenianum Sextum (Chantilly, 30 août-3 septembre 1993)*, Louvain, 1995.

DUNPHY, W., « Ps.-Rufinus (the “Syrian”) and the Vulgate : Evidence wanting ! », *Augustinianum* 52 (2012), pp. 219-256.

DUVAL, Y.-M., « Saint Augustin et le *Commentaire sur Jonas* de Saint Jérôme », *REAug* 12 (1966), pp. 9-40.

-, *Le Livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine. Source et influence du commentaire sur Jonas de Saint Jérôme*, Paris, 1973.

-, *Jérôme entre l'Occident et l'Orient : XVI<sup>e</sup> centenaire du départ de Saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem, Actes du colloques de Chantilly (Chantilly, 1986)*, Paris, 1988.

-, « Vers le *Commentaire sur Malachie* d'Origène. Jérôme et Origène en 406 », dans W. A., BIENERT ; U. KÜHNEWEG (éd.), *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts, Actes du Colloquium Origenianum Septimum (Hofgeismar, 25-29 août 1997)*, Louvain, 1999, pp. 233-259

-, « Pélage en son temps : données chronologiques nouvelles pour une présentation nouvelle », *StudPatr* 38 (2001), pp. 95-118.

-, *L’Affaire Jovinien. D’une crise de la société romaine à une crise de la pensée chrétienne à la fin du IV<sup>e</sup> et au début du V<sup>e</sup> siècle*, Rome, 2003.

ELA-CONSOLINO, F., « Le prefazioni di Gerolamo e Rufino alle loro traduzioni di Origene », dans R. J. DALY (éd.), *Origeniana Quinta : Historica - Text and Method - Biblica - Philosophica - Theologica - Origenism and Later Developments, Actes du Colloquium Origenianum quintum (Boston, 14-18 août 1989)*, Louvain, 1992, pp. 92-98.

FAVEZ, C., *Saint Jérôme peint par lui-même*, Bruxelles, 1958.

FLUSSER, D., *Les Sources juives du christianisme*, Paris, 2003.

FONTAINE, J., *La Littérature latine chrétienne*, Paris, 1970.

-, « Postclassicisme, Antiquité tardive, latin des chrétiens : l'évolution de la problématique d'une histoire de la littérature latine du III<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle depuis Schanz », *BAGB* (1984), pp. 195-212.

FORTIN, E. L., *Christianisme et culture philosophique au V<sup>e</sup> siècle : la querelle de l'âme humaine en Occident*, Paris, 1959.

FRAÏSSE, A., « Comment traduire la Bible ? Un échange entre Augustin et Jérôme au sujet de la « citrouille » de Jonas 4, 4... », *Études théologiques et religieuses* 85.2 (2010), pp. 145-165.

FRY, C. (éd.), *Lettres croisées de Jérôme et Augustin*, Paris, 2010.

FÜRST, A., « *Veritas Latina*. Augustins Haltung gegenüber Hieronymus' Bibelübersetzungen », *REAug* 40 (1994), pp. 105-126.

-, *Augustins Briefwechsel mit Hieronymus*, Munster, 1999.

-, *Hieronymus : Askese und Wissenschaft in der Spätantike*, Freiburg, 2003.

GALLAGHER, E. L., *Hebrew Scripture in Patristic Biblical Theory : Canon, Language, Text (Supplements to Vigiliae christianaes, 114)*, Leiden, 2012.

GEOLTRAIN, P., « Quelques lectures juives et chrétiennes des premiers versets de la Genèse de Quoumrân au Nouveau Testament », dans P. VIGNAUX (éd.), *In principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Paris, 1973, pp. 47-60.

GIORGIO, J.-P. DE, « “Je t'ai vu tout entier dans ta lettre” : *Humanitas*, “Portrait d'âme” et persuasion dans la *Correspondance* de Cicéron », dans P. LAURENCE ; F. GUILLAUMONT, *Epistulae antiquae V, Actes du V<sup>e</sup> colloque international « L'épistolaire antique et ses prolongements européens » (Université François-Rabelais, Tours, 6-7-8 septembre 2006)*, Louvain - Paris, 2008, pp. 101-114.

GOODMAN, M., *Mission and Conversion. Proselyting in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford, 1994.

GOUNELLE, A., *Le Dynamisme créateur de Dieu. Essai sur la théologie du process*, Paris, 2000.

GOUNELLE, R. ; JOOSTEN, J. (éd.), *La Bible juive dans l'Antiquité*, Prahins, 2014.

GRAPPONE, A., « Girolamo e l'epistolario tra Seneca e San Paolo », *Augustinianum* 50 (2010),

pp. 119-149.

GRAVES, M., *Jerome's Hebrew Philology : A Study based on his Commentary on Jeremiah*, Leyde, 2007.

GRIÈRE, B., « Augustin et Jérôme : une correspondance tumultueuse », *Itinéraires augustiniens* 17 (1997), pp. 21-33.

GRIBOMONT, J., « La transmission des textes bibliques en Italie », dans *La cultura in Italia fra Tardo Antico e Alto Medioevo. Atti del convegno tenuto a Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, dal 12 al 16 novembre 1979*, Rome, 1981, pp. 731-743.

-, « Les traductions : Jérôme, Rufin », dans A. DI BERARDINO, *Initiation aux Pères de l'Église*, T. 4, Paris, 1986, pp. 294-300.

GRYPEOU, E. ; SPURLING, H. (éd.), *The Exegetical Encounter Between Jews and Christians in Late Antiquity*, Leyde - Boston, 2009.

GRYSON, R., *Commentaires de Jérôme sur le prophète Isaïe (Aus der Geschichte der lateinischen Bibel)*, Fribourg-en-Brisgau, 1993-1999.

GUINOT, J.-N., « La fortune des *Hexaples* d'Origène aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles en milieu antiochien », dans G. DORIVAL et A. LE BOULLUEC (éd.), *Origeniana Sexta : Origène et la Bible, Actes du Colloquium Origenianum Sextum (Chantilly, 30 août-3 septembre 1993)*, Louvain, 1995, pp. 243-254.

-, « L'école exégétique d'Antioche et ses relations avec Origène », dans L. PERRONE (éd.), *Origeniana octava : Origène et la tradition alexandrine, Actes du Colloquium Origenianum Octavum (Pise, 27-31 août 2001)*, Louvain, 2003, pp. 1149-1166.

HADOT, P., *Porphyre et Victorinus*, Paris, 1969.

-, *Éloge de la philosophie antique : leçon inaugurale de la Chaire d'histoire de la pensée hellénistique et romaine faite au Collège de France, le vendredi 18 février 1983*, Paris, 1998.

HAELEWYCK, J.-C., « Le lemme vulgate du Commentaire de Jérôme sur Isaïe », dans Y.-M. DUVAL, *Jérôme entre l'Occident et l'Orient. Actes du colloque de Chantilly (septembre 1986)*, Paris, 1988, pp. 391-402.

-, « Les premières versions latines », dans C.-B. AMPHOUX ; J. MARGAIN (dir.), *Les Premières Traditions de la Bible*, Lausanne, 1996.

HALBWACHS, M., *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte. Étude de mémoire collective*, Paris, 1941.

HAMBLENNÉ, P., « L'Apprentissage du grec par Jérôme : quelques ajustements », *REAug* 40 (1994), pp. 353-364.



HARL, M., *Le déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*, Turnhout, 1993.

HARL, M. ; DORIVAL, G. ; MUNNICH, O., *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, 1994.

HAYWARD, C. T. R., « Jewish traditions in Jerome's commentary on Jeremiah and the Targum of Jeremiah », *Proceedings of the Irish Biblical Association* 9 (1985), pp. 100-120.

HENNE, P., *Introduction à Origène, suivie d'une anthologie*, Paris, 2004.

-, *Saint Jérôme*, Paris, 2009.

HENNINGS, R., *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2,11-14*, Leyde - New York - Cologne, 1994.

HERZOG, R., « Introduction à la littérature latine de l'Antiquité tardive » dans *Nouvelle histoire de la littérature latine*, vol. 5, *Restauration et renouveau - 284-374 ap. J.-C.*, Paris, 1993, pp. 1-49.

HIRSHMAN, M., « Origen's View of "Jewish Fables" in Genesis », dans E. GRYPEOU et H. SPURLING (éd.), *The Exegetical Encounter Between Jews and Christians in Late Antiquity*, Leyde - Boston, 2009.

HORBURY, W., *Tertullian and the Jews in the light of De Spectaculis XXX*, 5-6, *JTS* 23 (1972), pp. 455-459.

IANCU, C., *Les Mythes fondateurs de l'antisémitisme. De l'Antiquité à nos jours*, Toulouse, 2003.

IDEL, M., « À la recherche de la langue originelle : le témoignage du nourrisson », *Revue de l'histoire des religions* 213 (1996), p. 412-442.

IVÁNKA, A. E. von, *Plato christianus : la réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, Paris, 1990.

JACOBS, A. S., *Remains of the Jews : the Holy Land and Christian Empire in Late Antiquity*, Stanford, 2004.

-, *Christ circumcised : a Study in Early Christian History and Difference*, Philadelphie, 2012.

JAY, P., « Le vocabulaire exégétique de Saint Jérôme dans le *Commentaire sur Zacharie* », *REAug* 14 (1968), pp. 3-16.

-, « Sur la date de naissance de Saint Jérôme », *REL* 51 (1973), pp. 262-280.

-, « Jérôme auditeur d'Apollinaire de Laodicée à Antioche », *REAug* 20 (1974), pp. 36-41.

- , « Saint Jérôme et le triple sens de l'Écriture », *REAug* 26 (1980), pp. 214-227.
- , « La Datation des premiers traductions de l'Ancien Testament sur l'hébreu par Saint Jérôme », *REAug* 28 (1982), pp. 208-212.
- , *L'Exégèse de Saint Jérôme d'après son Commentaire sur Isaïe*, Paris, 1985.
- , « Jérôme et la pratique de l'exégèse », dans J. FONTAINE ; C. PIETRI (éd.), *Le monde antique et la Bible*, Paris, 1986.
- , *Jérôme, lecteur de l'Écriture*, Paris, 1998.
- JEANJEAN, B., *Saint Jérôme et l'hérésie*, Paris, 1999.
- , « Le Regard de Jérôme sur les différents courants du judaïsme », dans J.-M. POINSOTTE (éd.), *Les Chrétiens face à leurs adversaires au IV<sup>e</sup> siècle, Actes des Tables-Rondes du Grac (Rouen, 25 avril 1997 et 28 avril 2000)*, Rouen, 2001, pp. 61-84.
- , « Une exégèse anti-arienne de Grégoire de Nazianze dans la Lettre 55 de Saint Jérôme », dans J.-M. POINSOTTE (éd.), *Les Chrétiens face à leurs adversaires au IV<sup>e</sup> siècle, Actes des Tables-Rondes du Grac (Rouen, 25 avril 1997 et 28 avril 2000)*, Rouen, 2001, pp. 195-210.
- , « La Femme "frappée sept fois" de la Lettre 1 de Saint Jérôme : une nouvelle Suzanne ? », dans P. DELAGE (éd.), *Les Pères de l'Église et les femmes, Actes du colloque de la Rochelle, 6-7 septembre 2003*, La Rochelle, 2003, pp. 100-115.
- , « "Des gémissements et des larmes", Jérôme lecteur de Cicéron et de Sénèque le Père », dans B. GAIN, P. JAY et G. NAUROY (éd.), *Charta caritatis. Études de patristique et d'Antiquité tardive en hommage à Y.-M. Duval*, Paris, 2004, pp. 385-399.
- , « La Figure idéale de l'évêque chez les pères latins », dans P. DELAGE (éd.), *Les Pères de l'Église et les ministères*, La Rochelle, 2008, pp. 131-149.
- , « Jérôme entre texte profane et texte sacré (Les Modes de christianisation de la culture classique chez Saint Jérôme) », dans D. BANKS (éd.), *La Langue, la Linguistique et le Texte religieux*, Paris, 2008, pp. 111-120.
- , *Saint Jérôme, lettres lues par Benoît Jeanjean*, Paris, 2012.
- JEANJEAN, B. ; LANÇON, B. (trad.), *Saint Jérôme, Chronique. Continuation de la Chronique d'Eusèbe, années 326-378*, Rennes, 2004.
- JUNOD, E., « Une interprétation originale de *Genèse* 1, 28 indûment attribuée à Origène », *Revue d'Histoire et de philosophie religieuse* 71. 1 (1991), pp. 11-31.
- , « Controverses autour de l'héritage origénien aux deux extrémités du IV<sup>e</sup> siècle », dans W. A., BIENERT ; U. KÜHNEWEG (éd.), *Origeniana Septima. Origenes in den*

*Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts, Actes du Colloquium Origenianum Septimum (Hofgeismar, 25-29 août 1997)*, Louvain, 1999, pp. 215-223.

-, « D'Eusèbe de Césarée à Athanase d'Alexandrie en passant par Cyrille de Jérusalem : de la construction savante du Nouveau Testament à la clôture ecclésiastique du canon », dans G. ARAGIONE ; E. JUNOD ; E. NORELLI (dir.), *Le canon du Nouveau Testament, Regards nouveaux sur l'histoire de sa formation*, Genève, 2005, pp. 169-219.

KAMESAR, A. J., *Greek Scholarship and the Hebrew Bible : A Study of the Quaestiones Hebraicae Genesim*, New York, 1993.

KATO, T., « Jerome's Understanding of Old Testament Quotations in the New Testament », *VChr* 67 (2013), pp. 289-315.

KAUFMANN, F., « Traditions et principes de la traduction biblique dans l'Antiquité juive », *Théologiques* 15. 2 (2007), pp. 15-45.

KEDAR-KOPFSTEIN, B., *La Vulgate comme une traduction : certains aspects sémantiques et syntaxiques de la version de Jérôme de la Bible hébraïque*, Jérusalem, 1968.

-, « The Latin Translations », dans M. J. MULDER (éd.), *Mikra : Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in the Ancient Judaism and Early Christianity*, Philadelphie, 1988, pp. 299-338.

-, « Jewish Traditions in the writings of Jerome », dans D. R. G. BEATTIE ; M. J. MAC NAMARA, *The Aramaic Bible. Targums in their Historical Context*, Sheffield, 1994, pp. 420-430.

KESSLER-MESGUICH, S., *École thématique / Université européenne d'été « Histoire des représentations de l'origine du langage et des langues »*, Ile de Porquerolles, Var, (août-septembre 2006), accessible en ligne sur <http://htl.linguist.univ-paris-diderot.fr/biennale/et06/texte%20intervenat/pdg/kessler.pdf>

KESSLER-MESGUICH, S., « Le nom des langues dans la Bible et la tradition hébraïque », *Histoire Épistémologie Langage* 31. 2 (2009), pp. 67-88.

KING, D., « Vir Quadrilinguis? Syriac in Jerome and Jerome in Syriac », dans A. CAIN et J. LÖSSL (éd.), *Jerome of Stridon*, Aldershot, 2009, pp. 209-223.

KINZIG, W., « Jewish and Jewish-Christian Eschatologies in Jerome », dans R. KALMIN et S. SCHWARTZ (éd.), *Jewish Palestine under Christian Emperors*, Louvain, 2003, pp. 402-429.

KOBUSCH, Th. ; ERLER, M., *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, Munich - Leipzig, 2002.

KOULAGNA, J., *Salomon, de l'histoire deutéronomiste à Flavius Josèphe : problèmes textuels et enjeux historiographiques*, Saint-Denis, 2009.

KRAUS, M. A., *Jerome's Translation of the Book of Exodus iuxta Hebraeos in Relation to Classical, Christian and Jewish Traditions of Interpretation*, Ann Arbor, 1996.

-, « Christians, Jews, and Pagans in Dialogue : Jerome on Ecclesiastes 12 : 1-7 », *Hebrew Union College Annual* 70-71 (2000), pp. 183-231.

LABRIOLLE, P. de, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, 1947.

-, *La Réaction païenne : étude sur la polémique anti-chrétienne du I<sup>er</sup> au V<sup>e</sup> siècle*, Paris, 2005.

LA BONNARDIÈRE, A.-M., « Jérôme “informateur” d'Augustin au sujet d'Origène », *RÉAug* 20 (1974), pp. 42-52.

LAGOUANÈRE, J., « *Canis iste rabiosus* (Aug. c. adu. Leg., II, 4, 13). Le portrait comme arme théologique chez Jérôme et Augustin », dans « *Formes du portrait. Les problématiques de la représentation dans l'imaginaire gréco-romain* ». Colloque international dans le cadre du réseau européen « *Le phénomène littéraire au premier siècle de notre ère* » (Université Paul-Valéry, Montpellier 3, 11-13 mai 2015), accessible en ligne sur [languesanciennes.upv.univ-montp3.fr](http://languesanciennes.upv.univ-montp3.fr)

LA MAISONNEUVE, D. de, « *La Tora vient des cieus* ». *Introduction au sens du langage biblique*, Les-Plans-sur-Bex, 2010.

LAMBARDI, N., *Il Timaeus ciceroniano. Arte e tecnica del « Vertere »*, Florence, 1982.

LANFRANCHI, P., « L'image du judaïsme dans les dialogues *aduersus Iudaeos* », dans S. MORLET ; O. MUNNICH ; B. POUDERON (éd.), *Les dialogues Adversus Iudaeos. Permanences et mutations d'une tradition polémique*, Paris, 2013, pp. 225-236.

-, « Origines du christianisme Nouvelles perspectives sur les relations entre juifs et chrétiens au IV<sup>e</sup> siècle (Conférences de l'année 2012-2013) », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* 121 (2014), pp. 212-213, accessible en ligne sur [asr.revues.org](http://asr.revues.org)

LANFRANCHI, P. ; VERHEYDEN, J. (éd.), *Jews and Christians in Antiquity : A Regional Perspective - The First 300 Years* (Colloque international à la faculté de théologie et d'études religieuses, Louvain), Louvain, 2013.

-, *Jews and Christians in Antiquity : A Regional Perspective - 4<sup>th</sup>-6<sup>th</sup> centuries* (Colloque international à la faculté d'Aix-en-Provence, 28-30 janvier 2014), Louvain, 2016.

LARDET, P., « Épistolaires médiévaux de Saint Jérôme : jalons pour un classement », *FZPhTh* 28 (1981), pp. 271-289.

LAURENCE, P., « Marcella, Jérôme et Origène », *RÉAug* 42 (1996), pp. 267-293.

-, *Jérôme et le nouveau modèle féminin. La conversion à la vie parfaite*, Paris, 1997<sup>A</sup>.

- , « Rome et Jérôme : des amours contrariées », *Rben* 107 (1997<sup>B</sup>), pp. 227-249.
- , « Les pèlerinages des Romaines sous le regard de Saint Jérôme », *REL* 76 (1998), pp. 226-240.
- , « L'épître 22 de Jérôme et son temps », dans L. NADJO ; E. GAVOILLE (éd.), *Epistulae Anticae I. Actes du I<sup>er</sup> colloque international « Le genre épistolaire antique et ses prolongements européens » (Tours, 18-19 septembre 1998)*, Louvain 2000, pp. 63-83.
- , « Sainte Mélanie et les reliques des martyrs », *Studium Biblicum Franciscanum, Liber Annuus* 51 (2001), pp. 191-212.
- , « La Correspondance de Jérôme et le monachisme : l'épître 22 », *XVIII<sup>e</sup> Rencontres Nationales de Patristique sur « La correspondance des Pères »*, Carcassonne, juillet 2006, dans *Connaissance des Pères de l'Église* 107 (2007), pp. 30-39.
- LAURENCE, P. ; GUILLAUMONT, F., *Epistulae antiquae V, Actes du Ve colloque international « L'épistolaire antique et ses prolongements européens » (Université François-Rabelais, Tours, 6-7-8 septembre 2006)*, Louvain - Paris, 2008.
- LEANZA, S., « Gerolamo e la tradizione ebraica », dans C. MORESCHINI ; G. MENESTRINA, *Motivi letterari ed esegetici in Gerolamo*, Brescia, 1997, pp. 17-38.
- LE BOULLUEC, A., « Le Didascalée », dans C. MÉLA ; F. MÖRI (dir.), *Alexandrie la divine*, T. II, Genève, 2014, pp. 757-763.
- LE GLAY, M., *La Religion romaine*, Paris, 1973<sup>2</sup> [1991].
- , *Rome*, T. II, *Grandeur et chute de l'Empire*, Paris, (1992) 2<sup>e</sup> tirage 2005.
- LEMAIRE, A., *Les Écoles et la Formation de la Bible dans l'Ancien Israël*, Fribourg, 1981.
- LÉONAS, A., *L'Aube des Traducteurs. De l'hébreu au grec : traducteurs et lecteurs de la Bible des LXX (III<sup>e</sup> siècle avant J.-C.-IV<sup>e</sup> siècle après J.-C.)*, Paris, 2007.
- LÉVY, C. (éd.), *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie, Actes du colloque organisé par le Centre d'études sur la philosophie hellénistique et romaine de l'Université de Paris XII-Val de Marne (octobre 1995)*, Turnhout, 1998<sup>A</sup>.
- , « Du grec au latin », dans J.-F. MATTÉI (éd.), *Le discours philosophique*, Paris, 1998<sup>B</sup>, pp. 1145-1152.
- , « Philon aus Alexandria : Glaube und Philosophie », dans M. ERLER ; A. GRAESER (éd.), *Philosophen der Antike*, Francfort, 2000, pp. 70-90.
- , « A propos de l'identité diasporique de Philon », dans A.M. MAZZANTI et F. CALABI (éd.), *La rivelazione in Filone di Alessandria : natura, legge, storia*, Bologne, 2004, pp. 295-312.

-, « Textes antiques, enjeux contemporains : J. Carcopino lecteur de la correspondance de Cicéron », dans P. LAURENCE ; F. GUILLAUMONT (éd.), *Epistulae antiquae IV*, Louvain - Paris, 2006, pp. 385-397.

-, « Cicéron fondateur du genre de la correspondance scientifique ? », dans C. BONNET et V. KRINGS (éd.), *S'écrire et écrire sur l'Antiquité*, Grenoble, 2008, pp. 19-29.

LOADER, J. A., « Die Problematik des Begriffes *Hebraica ueritas* », *HTS* 64.1 (2008), pp. 228-237.

LÖSSL, J., « Satire, Fiction and Reference to Reality in Jerome's *Epistula* 117 », *VChr* 52 (1998), pp. 172-192.

-, « A Shift in Patristic Exegesis: Hebrew Verity in Augustine, Jerome, Julian of Aelclanum and Theodore of Mopsuestia », *AugStud* 32 (2001), pp. 157-175.

MALINGREY, A.-M., « *Philosophia* » : étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des présocratiques au IV<sup>e</sup> siècle après J.-C., Paris, 1961.

MANNS, F., *Le Judéo-christianisme, mémoire ou prophétie ?*, Paris, 2000.

-, *Un père avait deux fils : judaïsme et christianisme en dialogue*, Paris, 2004.

MARAVAL, P., *Lieux Saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie. Des origines à la conquête arabe*, Paris, 1985.

-, *Petite vie de Saint Jérôme*, Paris, (1995) 2<sup>e</sup> tirage 1998.

-, « D'Antoine à Martin : aux origines du monachisme occidental », *Vita Latina* 172. 1 (2005), pp. 72-82.

MARC'HADOUR, G., « Influence de la Vulgate sur la culture de l'Occident », dans DUVAL, Y.-M. (éd.), *Jérôme entre l'Occident et l'Orient : XVI<sup>e</sup> centenaire du départ de Saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem, Actes du colloques de Chantilly (Chantilly, 1986)*, Paris, 1988, pp. 465-481.

MARIN, M., « Agostino e Terenzio, o del problema delle traduzioni », *Auctores nostri. Studi e testi di letteratura cristiana antica* 4 (2006), pp. 537-552.

MARGOT, J.-C., *Traduire sans trahir. La Théorie de la traduction et son application aux textes bibliques*, Lausanne, 1979.

MARROU, H. I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938.

-, *Décadence romaine ou Antiquité tardive ?*, Paris, 1977.

-, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, 1981.

MASON, S., *Josephus and the New Testament*, Peabody, 2003<sup>2</sup>.

MATTEI, P., « Recherches sur la Bible à Rome vers le milieu du III<sup>e</sup> siècle : Novatien et la *Vetus Latina* », *RBen* 105 (1995), pp. 255-279.

-, *Le Christianisme antique (I<sup>er</sup>-V<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 2003.

-, *Le Christianisme antique de Jésus à Constantin*, Paris, 2008.

-, « La Bible dans la littérature latine chrétienne (III<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècle). Séminaire “Lectures de la Bible” (Paris, 2010) », accessible en ligne sur [http://www.sources-chretiennes.mom.fr/upload/doc/Mattei\\_Bible\\_latine.pdf](http://www.sources-chretiennes.mom.fr/upload/doc/Mattei_Bible_latine.pdf)

MÉLA, C. ; MÖRI, F. (dir.), *Alexandrie la divine*, T. II, Genève, 2014.

MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, J., « Le judaïsme alexandrin », dans C. MÉLA ; F. MÖRI (dir.), *Alexandrie la divine*, T. II, Genève, 2014, pp. 698-702.

MELLERIN, L., *La Bible et les Bibles : histoire du texte des origines à l'époque patristique*, Paris, 2010, accessible en ligne sur [www.sources-chretiennes.mom.fr](http://www.sources-chretiennes.mom.fr)

-, « Recours aux interprétations des noms hébreux dans l'exégèse de Saint Bernard », dans R. BERNDT, M. FÉDOU (éd.), *Les Réceptions des Pères de l'Eglise au Moyen-Âge. Le devenir de la tradition ecclésiale*, Münster, 2013, pp. 407-437.

MIQUEL, P. Dom, *Les Mots-clés de la Bible*, Paris, 1996.

MIMOUNI, S.-C., *Les Chrétiens d'origine juive dans l'Antiquité*, Paris, 2004.

-, *Le Judaïsme ancien du VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère au III<sup>e</sup> siècle de notre ère*, Paris, 2012.

MIMOUNI, S.-C. ; MARAVAL, P., *Le Christianisme des origines à Constantin*, Paris, 2006.

MISCIOSCIA, S., « Agostino e Girolamo : la verità nella carità : un esempio della positività della relazione interpersonale nell' Epistolario di Agostino d'Ippona », *REAug* 223 (2010), pp. 415-444.

MORESCHINI, C. ; NORELLI, E., *Histoire de la littérature chrétienne antique grecque et latine*, T. 1, Genève, 2000.

MORLET, S., « Les dialogues *adversus Iudaeos* : origine, caractéristiques, référentialité », dans S. MORLET ; O. MUNNICH ; B. POUDERON (éd.), *Les dialogues Adversus Iudaeos. Permanences et mutations d'une tradition polémique*, Paris, 2013, pp. 21-48.

« L'utilisation des révisions de la LXX dans la première littérature chrétienne. Philologie, exégèse et polémique », dans R. GOUNELLE ; J. JOOSTEN (éd.), *La Bible juive dans l'Antiquité*, Prahins, 2014, pp. 117-140.

MORLET, S. ; MUNNICH, O. ; POUDERON, B (éd.), *Les dialogues Adversus Iudaeos. Permanences et mutations d'une tradition polémique*, Paris, 2013.

MRATSCHEK, S., « Zirkulierende Bibliotheken : Medien der Wissensvermittlung und christliche Netzwerke bei Paulinus von Nola », dans J. DESMULLIEZ ; C. HOËT-VAN CAUWEMBERGHE ; J.-C JOLIVET (éd.), *L'Étude des correspondances dans le monde romain de l'Antiquité classique à l'Antiquité tardive : permanences et mutations, Actes du XXXII<sup>e</sup> colloque international-Lille 3 (Lille, 20-22 novembre 2008)*, Lille, 2010, pp. 325-350.

MÜLKE, M., « Damasus und Hieronymus : die lateinische Evangelienrevision und ihre papstgeschichtliche Bedeutung », dans M. MÜLKE ; L. VOGEL (éd.), *Bibelübersetzung und (Kirchen-)Politik*, Göttingen, 2015.

MÜLLER, H., « Der älteste Brief des heiligen Hieronymus. Zu einem aktuellen Datierungsvorschlag », *WS* 111 (1998), pp. 191-210.

MUNK, E. (dir.), *Le Pentateuque en cinq volumes suivis des HAPHTAROTH avec TARGOUM ONQELOS, accompagné du commentaire de Rachi, T. I, La Genèse*, Paris, 1979<sup>4</sup>.

-, *La Voix de la Thora, commentaire du Pentateuque*, Paris, 2007.

MUNNICH, O., « Les Hexaples d'Origène à la lumière de la tradition manuscrite de la Bible grecque », dans G. DORIVAL ; A. LE BOULLUEC (éd.), *Origeniana Sexta : Origène et la Bible, Actes du Colloquium Origenianum Sextum (Chantilly, 30 août-3 septembre 1993)*, Louvain, 1995.

MURAOKA, T., *A Greek-Hebrew / Aramic Two-Way Index to the Septuagint*, Louvain - Paris, 2010.

NADJO, L. ; GAVOILLE, E., *Epistulae Antiquae (Actes des I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> colloques « Le Genre épistolaire antique et ses prolongements », Tours 1998 et 2000)*, Tours, 2002.

NAUTIN, P., « La date du *De Viris illustribus* de Jérôme, de la mort de Cyrille de Jérusalem et de celle de Grégoire de Nazianze », *RHE* 56 (1961) : 33-35.

-, *Origène, sa vie et son œuvre*, Beauchesne, 1977.

-, « Le Premier Échange épistolaire entre Jérôme et Damase : lettres réelles ou fictives ? », *FZPhTh* 30 (1983), pp. 331-344.

-, « Jérôme », *TRE* 15 (1986), pp. 304-15

-, « Notes critiques sur la lettre 27 de Jérôme à Aurélius de Carthage », *RÉAug* 36 (1990), pp. 298-299.

NEWMAN, H. I., « Jerome's Judaizers », *J ECS* 9 (2001), pp. 421-452.



-, « How Should We Measure Jerome's Hebrew Competence? », dans A. CAIN et J. LÖSSL (éd.), *Jerome of Stridon*, Cardiff, 2009, pp. 131-140.

NICOLAS, C., *Vtraque lingua : le calque sémantique, domaine gréco-latin*, Louvain - Paris, 1996.

-, *Hôs ephat, dixerit quispiam, comme disait l'autre : mécanismes de la citation et de la mention dans les langues de l'Antiquité*, Grenoble, 2006.

NICOLAS, C. ; FRUYT, M. (éd.), *La Création lexicale en latin, Actes de la table ronde du IX<sup>e</sup> Colloque international de linguistique latine (Madrid, 16 avril 1997)*, Paris, 2000.

NIEHOFF, M. R., « Les Juifs d'Alexandrie à l'école de la critique textuelle des païens », dans C. MÉLA ; F. MÖRI (dir.), *Alexandrie la divine*, T. II, Genève, 2014, pp. 733-740.

NIKIPROWETSKY, V., *Le Commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*, Leyde, 1977.

-, *Études philoniennes*, Paris, 1996.

NODET, É., *Le Pentateuque de Flavius Josèphe*, Paris, 1996.

NORELLI, E. (éd.) *Recueils normatifs et canons de l'Antiquité. Perspectives nouvelles sur la formation des canons juif et chrétien dans leur contexte culturel*, Prahins, 2004.

O'LEARY, J. S., « The Recuperation of Judaism », dans G. DORIVAL ; A. LE BOULLUEC (éd.), *Origeniana Sexta : Origène et la Bible, Actes du Colloquium Origenianum Sextum (Chantilly, 30 août-3 septembre 1993)*, Louvain, 1995.

OPELT, I., « San Girolamo e i suoi maestri ebrei », *Augustinianum* 28 (1988), pp. 327-338.

PARIS, J., *Saint Jérôme*, Paris, 1999.

PARMENTIER, E., « Pour une étude du multilinguisme de Flavius Josèphe », dans F. BRIZAY (dir.), *Les formes de l'échange : communiquer, diffuser, informer de l'Antiquité au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Rennes, 2012, pp. 31-39.

PÉREZ-JEAN, B. ; EICHEL-LOJKINE, P., *L'allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, 2004.

PERRONE, L., « Perspectives sur Origène et la littérature patristique des *quaestiones et responsiones* », dans G. DORIVAL et A. LE BOULLUEC (éd.), *Origeniana Sexta : Origène et la Bible, Actes du Colloquium Origenianum Sextum (Chantilly, 30 août-3 septembre 1993)*, Louvain, 1995.

PETIT, P., *Le Bas Empire (284-395)*, Paris, 1974.

PETITMENGIN, P., « Saint Jérôme et Tertullien », dans Y.-M DUVAL (éd.), *Jérôme entre*

*l'Occident et l'Orient : XVI<sup>e</sup> centenaire du départ de Saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem, Actes du colloques de Chantilly (Chantilly, 1986)*, Paris, 1988.

PIETRI, L., *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, dans J.-M. MAYEUR ; C. et L. PIETRI ; A. VAUCHEZ ; M. VENARD (dir.), *Histoire du christianisme*, Paris, 1995.

POUDERON, B., « La source de l'argumentation de Tryphon dans le *Dialogue* de Justin : confrontation de deux thèses », dans S. MORLET ; O. MUNNICH ; B. POUDERON (éd.), *Les dialogues Adversus Iudaeos. Permanences et mutations d'une tradition polémique*, Paris, 2013, pp. 67-94.

QUÉRÉ, F., « Traduire la Bible », *Foi et vie* 97. 5 (1998), pp. 45-55.

RATTI, S., « Jérôme et l'Ombre d'Ammien Marcellin », dans G. BANAMENTE ; M. MAYER (éd.), *Historiae Augustae Colloquium Barcinonense (2005)*, Bari, 2005, pp. 233-247.

RICO, C., *Le traducteur de Bethléem*, Paris, 2016.

REBENICH, S., « Der heilige Hieronymus und die Geschichte -Zur Funktion der Exempla in seinen Briefen », *RQA* 87 (1992), pp. 29-46.

-, *Hieronymus und sein Kreis : prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen*, Stuttgart, 1992.

-, « Jerome : The *uir trilinguis* and the *Hebraica ueritas* », *VChr* 47. 1 (1993), pp. 50-77.

-, *Jerome*, Londres, 2002.

ROBINSON, D., « Classical Theories of Translation from Cicero to Aulus Gellius », *TextconText* 1 (1992), pp. 15-55.

-, « The Ascetic Foundations of Western Translatology : Jerome and Augustine », *Translation and Literature*, 1 (1992), pp. 3-25.

ROCHETTE, B., « Le bilinguisme gréco-romain et la question des langues dans le monde gréco-romain », *Revue belge de philologie et d'histoire* 76. 1 (1998), pp. 177-196.

ROCHETTE, B. ; MARGANNE, M.-H. (éd.), *Bilinguisme et digraphisme dans le monde gréco-romain : l'apport des papyrus latins, Actes de la table ronde internationale (Liège, 12-13 mai 2011)*, Liège, 2013.

RÖMER, T. (dir.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, 2004.

RUTGERS, L. V., *Making Myths : Jews in Early Christian Identity Formation*, Louvain, 2009.

SAVON, H., « Le *De uera circumcissione* du prêtre Eutrope et les Premières Éditions imprimées des *Lettres* de Saint Jérôme », *Revue d'histoire des textes* 10 (1980), pp. 165-197.

-, *Saint Ambroise et Saint Jérôme, lecteurs de Philon*, Berlin - New York, 1984.

SANJEK, F., « À la recherche de Stridon, lieu de naissance de Saint Jérôme », *RHE* 100 (2005), pp. 146-151.

SCHÄFER, P. (éd.), *The Bar Kokhba War Reconsidered. New Perspectives on the Second Jewish Revolt against Rome*, Tübingen, 2003.

SCHIFFMAN, L. H., « La réponse de la halakha à l'ascension du christianisme », *Pardès* 35. 2 (2003), pp. 13-30.

SCHMIDT, P. L., « “Und es war geschrieben auf Hebräisch, Griechisch und Lateinisch” : Hieronymus, das Hebräer-Evangelium und seine mittelalterliche Rezeption », *Filologia mediolatina* 5 (1998), pp. 49-93.

SCHNEIDER, J., *La lettre gréco-latine, un genre littéraire ?*, Lyon, 2015.

SERBAN, A., « Enjeux et défis de la traduction des textes religieux : prolégomènes à une étude des choix identitaires en Transylvanie », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires* 4 (2009), accessible en ligne sur <http://www.msh-m.org/cier/>

SIMON, M. ; BENOIT, A., *Le Judaïsme et le Christianisme antique*, Paris, 1968.

SMILEVITCH, E., *Histoire du judaïsme*, Paris, 2012.

STEFANELLI, G., « Lessico polemico e strategie retoriche nell'*Aduersus Heluidium* di Gerolamo », dans A. CAPONE ; A. BECCARISI (dir.), *Controversie religiose e definizioni di identità tra Tardoantico e Medioevo*, Rome, 2015, pp. 73-90.

SZNAJDER, L., « La Bible latine entre fidélité et adaptation. Les choix de Jérôme traducteur de la Bible hébraïque », dans T. MILLIARESSI-C. BERNER (éd.), *La traduction : philosophie et tradition*, Lille, 2011, pp. 229-246.

SOULIÉ, M., « L'apprentissage de l'hébreu d'après les paradigmes latins », *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance* 15 (1982), pp. 109-116.

STEINMANN, J., *Saint Jérôme*, Paris, (1958) 2<sup>e</sup> tirage 1985.

STROUMSA, G. G., « Clement, Origen and Jewish esoteric traditions », dans G. DORIVAL ; A. LE BOULLUEC (éd.), *Origeniana Sexta : Origène et la Bible, Actes du Colloquium Origenianum Sextum (Chantilly, 30 août-3 septembre 1993)*, Louvain, 1995.

SVENBRO, A., « Théoriser la traduction à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen Âge : quelques glissements sémantiques », dans B. BORTOLUSSI ; M. KELLER ; S. MINON ; L. SZNAJDER (éd.), *Traduire, transposer, transmettre dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, 2009, pp. 9-16.

SZNAJDER L., « La Bible latine, entre fidélité et adaptation : les choix de Jérôme traducteur de

la Bible hébraïque », dans T. MILLIARESSI ; C. BERNER (éd.), *La traduction : philosophie et tradition*, Lille, 2011, pp. 229-246.

TARDIEU, M., « Histoire des syncrétismes de la fin de l'Antiquité », *ACF* 98 (1997-1998), pp. 593-606.

TAYLOR, M. S., *Anti-Judaism and Early Christian Identity : A Critique of the Scholarly Consensus*, Leyde - New York - Cologne, 1995.

TESTARD, M., *Saint Jérôme, l'apôtre savant et pauvre du patriciat romain*, Paris, 1969.

-, *Chrétiens latins des premiers siècles. La Littérature et la Vie*, Paris, 1981.

-, « Les Dames de l'Aventin, disciples de Saint Jérôme », *BSAF* (1996), pp. 39-63.

-, « Observations sur la pensée de Cicéron, orateur et philosophe. Consonances avec la tradition judéo-chrétienne. I. *Amplificatio* et *contemplatio* jusqu'au *De re publica* », *REL* 77 (1999), pp. 50-71.

-, « Observations sur la pensée de Cicéron, orateur et philosophe. Consonances avec la tradition judéo-chrétienne. II. Le *De legibus* », *REL* 78 (2000), pp. 44-61.

-, « Observations sur la pensée de Cicéron, orateur et philosophe. Consonances avec la tradition judéo-chrétienne. III. L'*Hortensius* », *REL* 79 (2001), pp. 54-96.

-, « Observations sur la pensée de Cicéron, orateur et philosophe. Consonances avec la tradition judéo-chrétienne. IV. La *Consolatio* », *REL* 80 (2002), pp. 95-114.

-, « Réflexions sur le monde antique et les premiers chrétiens », *Latomus* 62. 4 (2003), pp. 811-834.

VANNIER, M.-A., *La Création chez les Pères*, Berne, 2011.

-, *Judaïsme et christianisme chez les Pères*, Turnhout, 2015.

VIGNAUX, P. (éd.), *In principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Paris, 1973.

WEINGARTEN, S., « Jerome's Geography », *Studia Patristica* 43 (2006), pp. 537-541.

## INDEX

### **Index alphabétique des passages bibliques, des principales lettres et des noms hébreux**

1 Co 12 : 3.....	125
1 Cor 12.....	358
1 Cor 2 : 9.....	223, 226
1 Jn 5 : 19.....	126
1 S 20 : 3 ; 25 : 34.....	165
1 Th 5 : 27.....	252
2 Co 5 : 19.....	127
2 Co 6 : 15.....	351
2 Cor 3 : 6.....	30, 330, 373
2 P 1 : 20-21.....	255
2 P 3 : 15-16.....	252
2 Tm 3 : 15.....	255
2 Tm 3 : 16-17.....	255
Ac 2 : 10.....	120
Ac 2 : 22-36.....	125
Col 4 : 16.....	252
Ct 7 : 5.....	189
Dt 32 : 39.....	262
Dt 32 : 6.....	297
Dt 8 : 2-3.....	123
Ep. CVI....18, 32, 58 sv, 61, 94, 96 sv, 142, 145, 171, 212, 215 sv, 220, 232, 282, 328, 331 sv, 335, 339, 341, 357 sv, 387	
Ep. CVIII.18, 69, 71 sv, 163 sv, 175, 187, 196, 202, 264, 325, 335, 364 sv, 370, 372, 397, 407 sv, 416 sv	
Ep. CXII.....	180, 283
Ep. CXII....18, 31, 61, 73, 108, 179, 181, 193, 241, 246, 272, 314, 356, 376, 378 sv, 382, 401, 418	
Ep. LVI.....	320
Ep. LVII.....	227
Ep. LVII....15, 18, 26 sv, 35, 97 sv, 119, 141 sv, 180, 182, 187, 193 sv, 200 sv, 223 sv, 239 sv, 271 sv, 275, 320, 335, 341, 343, 346, 353, 356 sv, 359	
Ep. LXXVIII.....	18, 55, 61, 89, 173, 214, 323, 363, 365 sv, 369 sv
Ep. XVIII.13, 17 sv, 39, 45 sv, 65, 74 sv, 153, 165, 173, 181, 193 sv, 210, 260, 278, 287, 305, 313 sv, 318, 322, 327, 334, 337, 339, 344, 348, 351 sv, 398, 407	
Ep. XX.....	17, 94 sv, 144, 152 sv, 199, 214, 219 sv, 225, 266, 327, 334, 338, 411
Ep. XXV.....	210, 259 sv, 292, 306 sv, 334
Ex 6 : 3.....	261
Ex 9 : 16.....	165
Éz 38 : 13.....	171

Gn 1.....	298
Gn 1 : 1.....	296
Gn 1 : 16-18.....	126
Gn 1 : 2.....	350
Gn 14 : 19.....	297
Gn 17 : 16.....	170
Gn 2 : 1.....	351
Gn 2 : 16-17.....	127
Gn 28 : 19 ; 47.....	165
Gn 28 : 19 ; 47 : 19.....	165
Gn 33 : 18.....	309
Gn 4 : 23.....	308
Gn 4 : 23-24.....	309
Gn 4 : 15.....	308
Is 13 : 6.....	261
Jg 17 : 29.....	165
Jn 1.....	298
Jn 1 : 29.....	126
Jn 1, 3.....	294
Jn 10 : 35.....	255
Jn 14 : 2.....	145
Jn 18 : 40.....	116
Jn 19 : 37.....	226
Jn 19 : 37.....	222 sv
Jn 7 : 38.....	222 sv
Job 11 : 5.....	165
Job 12 : 3, 4.....	165
Job 14 : 13.....	165
Job 17 : 10.....	165
Job 2 : 5.....	165
Job 33 : 1.....	165
Job 5 : 8.....	165
Job 1 : 11.....	165
Jos 2 : 18.....	124
Lé 20:25-26.....	121
Mi 10 : 13.....	165
Mt 1 : 23.....	226
Mt 16 : 24.....	162
Mt 2 : 15.....	226
Mt 2 : 15.....	222 sv
Mt 2 : 23.....	224, 226
Mt 2 : 23.....	222 sv
Mt 2 : 6.....	226
Mt 26 : 31.....	226
Mt 27 : 9-10.....	226
Mt 9 : 17.....	233
No 14 : 21.....	165
Pr 8 : 22.....	296 sv

Pr 8 : 22.....	297
Pr 8, 22.....	296
Ps 118 : 21.....	362
Ps 126 : 5.....	330
Ps 139 : 13.....	297
Ps 147 : 1.....	337
Ps 34. 8.....	294
Ps 79 : 9.....	362
Ps 89.....	296
Ps 90 : 2.....	336
Ps 94 : 1.....	362
Rm 15 : 4.....	254
Rm 8 : 13.....	330
Rm 9 : 33.....	226
.....	236
שׁוֹשָׁן.....	168
אָב.....	175
אָבִישָׁג.....	149
אָבִישָׁג.....	175
אָדֹנִי.....	259
אֵל הַלְמוֹעֵד.....	158
מַלְאָכִים.....	165
אִישׁ.....	317
אֵל הַיָּם.....	344
אֵל הַיָּם.....	306 sv, 311
אֶמֶת.....	411 , 266 , 219
אָנָּא.....	338
אִשָּׁה.....	317
בְּלִיעַל.....	351
בֵּן.....	295
בְּנָה.....	295
בְּרָא.....	362 , 311 , 298 , 295
בְּרֵאשִׁית.....	295
לִגְלוֹם.....	142
דְּבָרִים.....	361
דוֹר.....	149
הַלִּיכָה.....	341
וּחַ.....	147

ז'את.....	215
זא'ת.....	176
זָה.....	215
זֶהָ.....	189
חמוֹשׁ.....	340
חמישי.....	340
חמשה.....	340
חן.....	169
טמא.....	339
יבוס.....	322
יהוה אֵל הַיָּם.....	260
יום.....	172
יחוח.....	260
מֵם.....	172
ירוּשָׁלַיִם.....	322
יְשׁוּעָה.....	361
לֶחֶם הַעֲצָבִים.....	167
לְשׁוֹן הַקֶּדֶשׁ.....	315
לְשׁוֹן הַקֶּדֶשׁ.....	316
מורה.....	323
מילה.....	339
מים.....	346
מלמד.....	323
מנצח.....	168
מקדש.....	315
משחרך.....	344
נא.....	338
נפש.....	147
נצר.....	342
נצֵר.....	225
על פְּנֵי.....	346
על תקרא.....	150
עצב.....	167



עָרַב.....	173
עָשָׂה.....	298
צְבָאוֹת.....	351
צוֹר.....	338 ,146
צָרַעַת.....	170
קִדְשׁ.....	315
קוֹל.....	149
קִטְנָה.....	164
יְקַוֶּה.....	241
קָנָה.....	297
רֵאשִׁית.....	294
רְעִי.....	172
רָעִי.....	327
רָעִי.....	327
רְעֵמָסָס.....	89
רְעֵמָסָס.....	172
רְקִיעַ.....	300
רָשָׁע.....	146
שָׁטָן.....	351
שִׁיר.....	175
שָׁכַל.....	175
שָׁלוֹם.....	322
שָׁלַח.....	165
שָׁעִיר.....	250
שָׁפָה.....	313
שָׁקוֹץ.....	142
שָׂרָף.....	313 ,46
שָׂרְפִים.....	313
תּוֹדָה.....	169
תּוֹלְדוֹת.....	361
תּוֹעֵבָה.....	142
תּוֹרַח.....	171
תּוֹלְמִיד.....	407 ,263 ,140

תנ"ך ..... 351