

# Le Coran des Latins : un impossible décentrement ? Les deux cas exemplaires de Robert de Ketton et Jean de Ségovie

Tristan Vigliano

► **To cite this version:**

Tristan Vigliano. Le Coran des Latins : un impossible décentrement ? Les deux cas exemplaires de Robert de Ketton et Jean de Ségovie . Réforme, Humanisme, Renaissance, Association d'Études sur la Renaissance, l'Humanisme et la Réforme, 2014. halshs-01413632

**HAL Id: halshs-01413632**

**<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01413632>**

Submitted on 10 Dec 2016

**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.

## **Le Coran des Latins : un impossible décentrement ?**

### **Les deux cas exemplaires de Robert de Ketton et Jean de Ségovie<sup>1</sup>.**

La première traduction du Coran publiée dans une langue vernaculaire européenne est tardive : donnée en italien par Andrea Arrivabene, sous le titre *Alcorano di Macometto*, elle paraît en 1547 seulement<sup>2</sup>. Depuis le XII<sup>e</sup> siècle jusqu'à cette date, les rares clercs ou savants qui s'intéressent, en Europe, au texte sacré des musulmans le connaissent en général dans ses versions latines. Leur étude, comme l'a récemment suggéré Thomas Burman dans *Reading the Qur'ān in Latin Christendom*, apporte une précieuse contribution à l'histoire des religions et des mentalités<sup>3</sup>. Elles constituent en effet le matériau principal à travers lequel le monde chrétien occidental put appréhender l'altérité du fait islamique. Pour qui s'intéresse à la notion de décentrement<sup>4</sup>, ces versions constituent un important terrain d'enquête : les chrétiens de l'Europe latine, aux époques pré-modernes, ne peuvent guère s'aventurer en des lieux plus propices au changement de perspective intellectuelle que ne l'est la lecture du Coran. Encore faut-il mesurer le changement induit par cette lecture. C'est ce qu'on se propose de faire ici, au sujet des deux versions composées par Robert de Ketton (1143) et Jean de Ségovie (1456). En utilisant les outils de l'analyse littéraire et grammaticale pour scruter leurs choix de traducteurs, on se demandera ce que peut être, au Moyen Âge et à la Renaissance, un décentrement du point de vue latin sur l'islam, à quels obstacles ce décentrement s'est heurté, et s'ils purent être surmontés.

### **Les traductions latines du Coran**

Dans la période qui nous occupe, le Coran semble avoir été traduit cinq fois en latin : quatre de ces traductions nous sont restées. La première est celle de Robert de Ketton. Elle prend place dans « la collection de Tolède », autrement appelée « corpus de Cluny » : cette collection fut en effet voulue par Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, figure éminente de ce que les commentateurs ont nommé « la Renaissance du XII<sup>e</sup> siècle ». En 1141, Pierre le Vénérable se rend en Espagne pour réformer l'ordre clunisien. Ce voyage le persuade que l'islam est trop mal connu pour être sérieusement réfuté. Or, l'Espagne est en pleine période de *Reconquista*, c'est-à-dire de reconquête des territoires maures et musulmans par les chrétiens : la force des armes ne peut suffire, et la controverse religieuse est un

---

<sup>1</sup> Pour citer cet article, merci de vous reporter à : T. Vigliano, « Le Coran des Latins : un impossible décentrement ? Les deux cas exemplaires de Robert de Ketton et Jean de Ségovie », *RHR*, n° 78 (juin 2014), p. 137-174.

<sup>2</sup> Andrea Arrivabene (trad.), *L'Alcorano di Macometto, nelqual si contiene la dottrina, la vita, i costumi et le leggi sue. Tradotto nuouamente d'all' Arabo in lingua Italiana, con la Vita di Macometto*, Venise, 1547.

<sup>3</sup> Thomas Burman, *Reading the Qur'ān in Latin Christendom, 1140-1560*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2009.

<sup>4</sup> Une première version de cet article a été présentée lors d'une journée d'étude sur « La notion de décentrement », organisée par Sylvie Camet à l'Université de Sousse le 25 février 2012. Merci à Mme Camet, qui nous permet de publier dans *RHR* nos réflexions.

moyen de gagner les âmes<sup>5</sup>. C'est pour soutenir cette controverse que Pierre le Vénérable décide de faire traduire en latin le Coran, avec une série de textes choisis pour la valeur théologique qu'ils ont supposément aux yeux des musulmans. Il recourt pour cela aux services de traducteurs spécialisés dans les textes scientifiques de langue arabe<sup>6</sup>, principalement Hermann le Dalmate et Robert de Ketton, qui est aussi appelé Robert de Chester ou de Rétines dans la tradition manuscrite : mais il semble que ces variantes sur son nom soient fautives. Robert et Hermann appartiennent tous deux à l'École de Tolède, fondée par l'archevêque Raymond de Sauvetât : d'où vient qu'on parle usuellement de *collectio Toletana*<sup>7</sup>. Le plus ancien témoin de cette collection, comme l'a montré Marie-Thérèse d'Alverny, est le manuscrit 1162 de l'Arsenal<sup>8</sup>. Il comporte les textes suivants :

1. La *Summa totius haeresis ac diabolicae sectae Sarracenorum* de Pierre le Vénérable<sup>9</sup> : aussi intitulé *Summula*, ce texte de quelques pages présente la doctrine islamique dans l'intention d'en signaler les principales « erreurs ».

2. Une épître dédicatoire de Pierre le Vénérable à Bernard de Clairvaux<sup>10</sup>, dans laquelle il lui demande de composer une réfutation plus complète de l'islam, ce que ce dernier ne fit pas. Pierre le Vénérable dut rédiger son propre traité, *Contra Sarracenos*.

3. Des *Fabulae Sarracenorum*, traduites par Robert de Ketton, qui les fait précéder d'une épître à Pierre le Vénérable<sup>11</sup>. Elles portent sur la création du monde, l'histoire des patriarches et des prophètes jusqu'à Mahomet, la biographie du Prophète et des premiers califes. Un certain nombre d'histoires et de légendes, à mi-chemin des traditions rabbiniques et islamiques, s'y trouvent rassemblées<sup>12</sup>.

4. Un *Liber generationis Mahumet*, traduit par Hermann le Dalmate<sup>13</sup>. Assez proche du précédent, il porte lui aussi sur l'ascendance du Messager. Mais il décrit plus particulièrement la transmission de la Lumière de Prophétie, le *Nûr i-Nubuwwa*. Kritzeck identifie ce texte avec le *Kitâb Nasab Rasûl Allâh*, et le juge avec sévérité, de même que l'opuscule suivant<sup>14</sup>.

<sup>5</sup> Sur le voyage en Espagne, sur les réserves de Pierre le Vénérable quant à l'efficacité des croisades et, de manière plus générale, sur le contexte dans lequel fut composé le corpus de Cluny, voir l'étude de James Kritzeck : *Peter the Venerable*, Princeton (N.J), Princeton University Press, 1964, p. 3-47.

<sup>6</sup> Il n'y a pas, à l'époque, de traducteurs spécialisés dans les textes religieux de cette même langue. Et pour cause : le corpus de Cluny est, dans son genre, une absolue nouveauté.

<sup>7</sup> Sur les traducteurs de la *collectio Toletana* : J. Kritzeck, *Peter the Venerable*, p. 51-69.

<sup>8</sup> Marie-Thérèse d'Alverny, « Deux traductions latines du Coran au Moyen Âge », *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge* 22-23 (1947-1948), p. 77-78.

<sup>9</sup> Ms. Arsenal 1162, f. 1 r<sup>o</sup> – 3 v<sup>o</sup> ; *Machumetis Saracenorum principis... doctrina ac ipse Alcoran...*, éd. par Theodor Bibliander, s. l. [Bâle, Jean Oporin], 1550, p. 2-6.

<sup>10</sup> Ms. Arsenal 1162, f. 3 v<sup>o</sup> – 4 v<sup>o</sup> ; *Alcoran*, éd. Bibliander 1550, p. 1-2.

<sup>11</sup> Ms. Arsenal 1162, f. 5 r<sup>o</sup> – 10 v<sup>o</sup> et marges du f. 11 r<sup>o</sup> ; *Alcoran*, éd. Bibliander 1550, p. 213-223 (sous le titre *Chronica mendosa et ridiculosa Saracenorum*, qu'on trouve aussi à l'incipit du ms. Arsenal 1162).

<sup>12</sup> J. Kritzeck, *Peter the Venerable*, p. 76.

<sup>13</sup> Ms. Arsenal 1162, f. 11 r<sup>o</sup> – 18 r<sup>o</sup> ; *Alcoran*, éd. Bibliander 1550, p. 201-212 (sous le titre *De generatione Machumet*).

<sup>14</sup> J. Kritzeck, *Peter the Venerable*, p. 84 et 109.

5. Une *Doctrina Mahumet*<sup>15</sup>, traduite par Hermann le Dalmate d'un texte du VIII<sup>e</sup> ou du IX<sup>e</sup> siècle, la *Masâ'il Abdallâh ibn Salâm* : cet ouvrage est aussi connu comme le « dialogue d'Abdia », du nom d'un juif qui aurait posé quelque cent questions à Mahomet, avant de se convertir à l'islam, entièrement convaincu par les réponses de ce dernier. Hermann présente à tort ledit dialogue comme étant « d'une grande autorité parmi les musulmans »<sup>16</sup>.

6. Le Coran proprement dit, traduit par Robert de Ketton<sup>17</sup>. Ketton fait précéder sa traduction d'une préface<sup>18</sup>, dans laquelle il critique « la stérile fange de la secte Sarrasine », loue le projet en cours, et justifie certains de ses choix. Dans les marges de ce Coran figurent des notes, dont on a supposé qu'elles avaient été collectées par l'équipe de Pierre le Vénérable, peut-être sous la supervision de son secrétaire Pierre de Poitiers<sup>19</sup>, ou encore d'un certain Pierre de Tolède, inconnu par ailleurs<sup>20</sup> : Thomas Burman avance cependant l'hypothèse selon laquelle Robert lui-même aurait pu jouer un rôle dans la confection de ces gloses<sup>21</sup>. On parlera, par commodité, de « l'annotateur anonyme ».

7. Enfin, l'apologie du pseudo-al-Kindî, ou *Risâla*<sup>22</sup>, composée vers le IX<sup>e</sup> s. par un chrétien d'Orient vivant en territoire musulman. Cette réfutation de forme épistolaire, agréablement écrite par un auteur bien informé, a joué un rôle très important dans la tradition polémique-apologétique. Elle est traduite en latin par le mozarabe Pierre de Tolède, en collaboration avec Pierre de Poitiers<sup>23</sup>.

La traduction du Coran par Ketton est réputée pour les libertés qu'elle prend avec l'original. La préface par laquelle il la fait précéder, adressée à Pierre le Vénérable, sonne comme un aveu involontaire. Tout est dans la restriction finale, qu'on souligne :

*Lapides igitur et ligna, ut tuum deinde pulcherrimum et commodissimum aedificium coagmentatum et indissolubile surgat nil excerpens, nil sensibilter, nisi propter intelligentiam tantum alterans, attuli.*<sup>24</sup>

J'ai apporté les pierres et le bois nécessaires pour que se dresse, aussi magnifique qu'utile, l'édifice que tu as formé et qui ne pourra être défait. Je n'ai rien retranché, je n'ai rien altéré de remarquable, sauf pour me faire comprendre.

Le doublet « *coagmentatum et indissolubile* » est une réminiscence cicéronienne<sup>25</sup> : Thomas Burman a justement mis en évidence le cicéronianisme du traducteur, qui explique en grande partie son infidélité

<sup>15</sup> Ms. Arsenal 1162, f. 19 r<sup>o</sup> – f. 25 bis r<sup>o</sup> ; *Alcoran*, éd. Bibliander 1550, p. 189-200.

<sup>16</sup> « *Item doctrina mahumet. Que apud sarracenos magne auctoritatis est* », ms. Arsenal 1162, f. 19 r<sup>o</sup> ; *Alcoran*, éd. Bibliander 1550, p. 189. Bibliander va encore plus loin : « *estque [hic libellus] receptus inter authenticos libros* ».

<sup>17</sup> Ms. Arsenal 1162, f. 25 bis v<sup>o</sup> – f. 138 r<sup>o</sup> ; *Alcoran*, éd. Bibliander 1550, p. 8-188.

<sup>18</sup> Robert de Ketton, « *Praefatio* », dans *Alcoran*, éd. Bibliander 1550, p. 7-8 (dans le ms. Arsenal 1162, le feuillet manque).

<sup>19</sup> M.-T. d'Alverny, « Deux traductions latines du Coran au Moyen Âge », p. 102-103. Sur Pierre de Poitiers : J. Kritzeck, *Peter the Venerable*, p. 59-61.

<sup>20</sup> J. Kritzeck, *Peter the Venerable*, p. 56-58. Il s'agit probablement d'un mozarabe.

<sup>21</sup> T. Burman, *Reading the Qur'ân in Latin Christendom*, p. 75.

<sup>22</sup> Ms. Arsenal 1162, f. 120 bis r<sup>o</sup> – 178 r<sup>o</sup>. La *Risâla* n'est pas reproduite par Bibliander dans le premier tome : il n'en présente que l'abrégé par Vincent de Beauvais, dans le tome consacré aux réfutations.

<sup>23</sup> J. Kritzeck, *Peter the Venerable*, p. 101.

<sup>24</sup> Robert de Ketton, « *Praefatio* », dans *Alcoran*, éd. Bibliander 1550, p. 7.

<sup>25</sup> Cicéron, *Cato major de senectute*, XX, 72.

au texte arabe<sup>26</sup> ; de cette infidélité, on donnera plusieurs exemples dans les pages qui suivent. Mais en contrepartie, la version de Ketton est la première par l'ordre chronologique de composition, ainsi que par l'importance dans le mouvement des idées. Du corpus de Cluny, on possède en effet trente-quatre manuscrits<sup>27</sup>, ce qui est considérable, pour un texte qu'il ne fallait sans doute pas mettre entre toutes les mains. Et cette diffusion s'élargit encore vers le milieu du XVI<sup>e</sup> s. : en 1543, soit quatre siècles précisément après sa composition, tous les textes de ce corpus à l'exception de la *Risāla* sont imprimés à Bâle, par l'humaniste protestant Theodor Buchmann, dit Bibliander, avec l'appui de Luther et de Melanchthon. C'est la première version imprimée du Coran dans son intégralité<sup>28</sup>. Réimprimée en 1550, elle contribue de façon décisive à la connaissance de l'islam en Europe : Andrea Arrivabene, pour ne citer que cet exemple, prétend avoir traduit le texte saint depuis l'arabe, mais suit en fait la traduction de Ketton, qu'il a consultée dans l'édition bâloise<sup>29</sup>. Aucune retraduction latine ne sera imprimée avant celle de Ludovico Marracci, en 1698, que les orientalistes considèrent comme le premier exemple européen d'un travail proprement philologique sur le texte du Coran<sup>30</sup>. C'est bien à travers la collection de Tolède qu'on a connu, étudié, réfuté l'islam pendant cinq siècles.

Par comparaison, le succès des autres versions est pour le moins confidentiel. Quand encore elles ne sont pas passées complètement inaperçues... Marc de Tolède, probablement un mozarabe, compose la sienne vers 1210. Contrairement à tous ses successeurs, il ne paraît pas avoir connu la traduction de Robert de Ketton, bien qu'elle ait été composée dans un contexte assez proche, celui de la *Reconquista*. Comme dans le corpus de Cluny, il s'agit d'une version unilingue. Elle est, de l'avis général, beaucoup plus proche de l'original que ne l'était le texte de Robert. Les annotations marginales que l'on trouve dans les manuscrits ne semblent pas le fait de Marc lui-même. On a conservé, de cette version, six copies complètes<sup>31</sup>.

La troisième traduction latine dont on ait gardé la trace fut composée par Jean de Ségovie, en 1456. Pour en comprendre l'intérêt, il faut dire quelques mots de l'auteur. Jean de Ségovie est un homme d'Église espagnol, né en 1393 : Carlos Gilly et Harmut Bobzin le supposent juif converti<sup>32</sup>. Il participe au concile de Bâle, ouvert en 1431, l'un des plus tumultueux qu'ait connus l'Église catholique : les conciliaristes, dont lui-même fait partie, refusent de reconnaître l'autorité du pape Eugène IV quand celui-ci décide, en 1437, de transférer le concile de Bâle à Ferrare, pour entamer des

<sup>26</sup> T. Burman, *Reading the Qur'ān in Latin Christendom*, p. 29-35.

<sup>27</sup> T. Burman, *Reading the Qur'ān in Latin Christendom*, p. 88.

<sup>28</sup> Theodor Bibliander (éd.), *Machumetis Saracenorum principis... doctrina ac ipse Alcoran...*, s.l. [Bâle, Jean Oporin], 1543, in-fol.

<sup>29</sup> M.-T. d'Alverny, « Deux traductions latines du Coran au Moyen Âge », p. 87.

<sup>30</sup> Ludovico Marracci (éd.), *Alcorani textus universus ex correctioribus Arabum exemplaribus... descriptus... in latinum translatus, appositis unicuique capiti notis atque refutatione...*, Padoue, « Ex tipographia Seminarii », 1698. Thomas Burman met aussi en évidence les qualités philologiques de la traduction latine donnée par Germain de Silésie, mais elle n'est pas imprimée (*Reading the Qur'ān in Latin Christendom*, p. 53).

<sup>31</sup> T. Burman, *Reading the Qur'ān in Latin Christendom*, p. 258, n. 1 (il reste aussi un exemplaire incomplet).

<sup>32</sup> Carlos Gilly, *Spanien und der Basler Buchdruck bis 1600. Ein Querschnitt durch die spanische Geistesgeschichte aus der Sicht einer europäischen Buchdruckerstadt*, Bâle / Francfort, Helbig und Lichtenhahn, 1985, p. 46, n. 17. Harmut Bobzin, *Der Koran im Zeitalter der Reformation : Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa*, Beyrouth / Stuttgart, 1995, p. 65.

discussions avec l'Église d'Orient. Un antipape, Félix V, est alors élu par ceux qui restent à Bâle : il nomme Jean de Ségovie cardinal du titre de Saint-Calixte, dignité à laquelle ce dernier renonce quand le schisme se résout, en 1449. Pendant son séjour bâlois, Jean de Ségovie a eu pour interlocuteur privilégié son ami Nicolas de Cues, représentant d'Eugène IV. Les deux hommes développent une complicité intellectuelle que nourrit leur intérêt commun pour ce qu'on pourrait appeler « la question islamique » : Cues nous informe ainsi, dans le prologue de sa *Cribratio Alchorani* (« Le tamisage du Coran »), qu'il a communiqué à Jean de Ségovie un manuscrit de la version donnée par Robert de Ketton<sup>33</sup>. En fait, l'intérêt de Jean de Ségovie pour l'islam s'est manifesté assez tôt. En 1431, il a mené une dispute théologique avec l'ambassadeur du roi maure de Grenade : il est un des rares clercs de cette période qui aient effectivement utilisé les arguments de la polémique et de l'apologétique chrétienne pour dialoguer, ou plutôt disputer, avec les musulmans de vive voix<sup>34</sup>.

En 1452, après avoir renoncé à la pourpre cardinalice, Jean de Ségovie fait retraite en Savoie, dans le prieuré d'Aiton. Il y mourra en 1458<sup>35</sup>. La chute de Constantinople est pour lui un choc, comme pour Nicolas de Cues et nombre de ses contemporains : dans l'important article qu'ils lui consacrent, Ulli Roth et Reinhold Gleis comparent cet événement au 11 septembre 2001<sup>36</sup>. L'analogie est audacieuse, mais Jean de Ségovie est suffisamment frappé par ce qui se passe pour consacrer ses dernières années à l'étude de l'islam. Pour ce faire, il rédige d'abord un traité *De gladio divini spiritus mittendo in corda*, « sur la nécessité d'enfoncer le glaive de l'esprit divin dans les cœurs » : l'islam reste pour lui une hérésie, il n'est pas ici question d'une quelconque et anachronique islamophilie<sup>37</sup>. Mais il a des doutes sur la traduction de Robert de Ketton. Le prologue de sa propre version nous explique comment ces doutes lui sont venus :

*Quo uero amplius inspiciebam prefate translationis stilum procedendique modum et ordinem, eo magis suspicio se ingerebat non esse ueram.*<sup>38</sup>

Plus je regardais le style de ladite traduction, sa façon de progresser, l'ordre et le contenu du livre, plus je la soupçonnais de ne pas être juste.

<sup>33</sup> Nicolas de Cues, *Le Coran tamisé*, éd. et trad. Hervé Pasqua, Paris, PUF, 2011, p. 54-55.

<sup>34</sup> Sur cette dispute, voir Darío Cabanelas Rodríguez, *Juan de Segovia y el problema islámico*, Madrid, Universidad de Madrid, 1952, p. 100-107.

<sup>35</sup> Sur Jean de Ségovie et son intérêt pour la question islamique, on consultera : Julio González, *El maestro Juan de Segovia y su biblioteca*, Madrid, 1944 (compte rendu en français par Robert Ricard, « Un petit livre sur Jean de Ségovie », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, vol. 32, n° 120 (1946), p. 107-109) ; Darío Cabanelas Rodríguez, *Juan de Segovia y el problema islámico* ; Harmut Bobzin, *Der Koran im Zeitalter der Reformation*, p. 65-70 ; José Martínez Gázquez, « El Prólogo de Juan de Segovia al Corán (Qur'ān) trilingüe (1456) », *Mittellateinisches Jahrbuch*, vol. 38 (2003), p. 389-394 ; Ulli Roth et Reinhold Gleis, « Die Spuren der lateinischen Koranübersetzung des Juan de Segovia – alte Probleme und ein neuer Fund », *Neulateinisches Jahrbuch. Journal of Neo-Latin Language and Literature*, vol. 11 (2009), p. 109-119 ; T. Burman, *Reading the Qur'ān*, p. 179-186 ; Anne Marie Wolf, « *Juan de Segovia and Western Perspectives on Islam in the Fifteenth Century* », thèse de doctorat (*PhD dissertation*), University of Minnesota, 2003.

<sup>36</sup> U. Roth et R. Gleis, « *Die Spuren der lateinischen Koranübersetzung des Juan de Segovia* », p. 109.

<sup>37</sup> Jean de Ségovie présente même les musulmans comme « hérétiques » et « hérétiques parfaits » (« *heretici atque perfecte heretici* », prologue à sa traduction du Coran, éd. par J. Martínez Gázquez, « *El Prólogo de Juan de Segovia al Corán* », p. 395).

<sup>38</sup> Jean de Ségovie, prologue à sa traduction du Coran, éd. par J. Martínez Gázquez, « *El Prólogo de Juan de Segovia al Corán* », p. 400.

De fait, la suite confirmera ses craintes. Il critique sévèrement Robert, pour s'être trop éloigné de l'arabe, en le glosant plutôt qu'en le traduisant. Afin d'accéder directement au texte du Coran, Jean de Ségovie engage et fait venir à Aiton un « Alfaquin », c'est-à-dire un docteur de la loi islamique : İça Gidelli, ou İçe de Gebir<sup>39</sup>. Gidelli ne reste que quatre mois, de décembre 1455 à mars 1456, malgré les efforts déployés par son hôte pour le retenir. Le premier mois, il copie le Coran en arabe. Le second, il le vocalise. Le troisième, il le traduit en castillan. Le quatrième, il révisé sa traduction et la parcourt avec Jean de Ségovie, pour élucider les points qui ne seraient pas clairs. Quand Gidelli part, Ségovie est laissé à lui-même et n'a pu apprendre que les rudiments de l'arabe. Mais en vrai autodidacte, il ne cesse de comparer le texte original avec le castillan, afin d'élaborer sa propre version. Or, à mesure qu'il progresse dans cette comparaison, il paraît se persuader de l'erreur que les chrétiens ont commise en voulant réfuter le Coran sans l'avoir vraiment compris : lui-même, dans son traité *De gladio divini spiritus*, a fondé certains de ses arguments sur des traductions inexactes de Robert de Ketton<sup>40</sup>. Il aperçoit peu à peu certaines spécificités de la langue arabe et décide de les prendre en compte, en remaniant sa propre version : c'est ce travail de remaniement que l'on étudiera un peu plus loin. Il suffit de noter, pour l'instant, que cette traduction semble ne jamais avoir été conservée que dans un manuscrit : légué par Jean de Ségovie à l'université de Salamanque, avec l'ensemble de sa bibliothèque, il n'a pas survécu<sup>41</sup>. Disparition d'autant plus regrettable que la version de Jean fut sans aucun doute la plus originale de toutes celles qui virent le jour en latin. Mais c'est justement par là qu'une comparaison avec la traduction de Robert de Ketton fait sens. Elle n'en prend pas seulement le contre-pied, de manière explicite, par des choix diamétralement opposés : elle se signale encore par son absence complète de postérité, qui contraste avec le succès de la *collectio Toletana*. Peut-être les deux faits ne sont-ils pas sans rapport.

Le Coran, jusqu'au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle, est traduit deux fois encore dans cette langue. Entre 1480 et 1489, tout d'abord, par Raimondo Moncada, dit « Mithridate ». Ce juif sicilien converti est un étrange aventurier des lettres, qui apprit aussi l'hébreu à Jean Pic de La Mirandole. Il commence par traduire les sourates XXI et XXII, en mettant en regard le texte arabe et sa traduction latine, dans deux colonnes distinctes : ce travail nous est conservé dans six manuscrits. Puis il prépare une traduction générale du Coran, redécouverte en 1996 par Angelo Michele Piemontese : cette version se glisse entre les lignes du texte arabe<sup>42</sup>. En 1518, enfin, le Coran est mis en latin par un certain Johannes Gabriel Terrolensis, probablement un musulman converti de Saragosse, dont la traduction fut commandée par le cardinal, humaniste et kabbaliste italien Gilles de Viterbe. Cet ouvrage se présente

<sup>39</sup> Sur cette collaboration : Jean de Ségovie, prologue à sa traduction du Coran, éd. par J. Martínez Gázquez, « *El Prólogo de Juan de Segovia al Corán* », p. 401-403.

<sup>40</sup> Pour exemple des erreurs commises par son prédécesseur, Jean de Ségovie cite deux passages qu'il utilisait justement dans sa réfutation (U. Roth et R. Gleï, « *Die Spuren der lateinischen Koranübersetzung des Juan de Segovia* », p. 113-116).

<sup>41</sup> U. Roth et R. Gleï, « *Die Spuren der lateinischen Koranübersetzung des Juan de Segovia* », p. 119.

<sup>42</sup> Angelo Michele Piemontese, « *Il Corano latino di Ficino e i Corani arabi di Pico e Monchates* », *Rinascimento*, vol. 36 (1996), p. 227-273.

sur quatre colonnes : texte arabe, puis translittération de l'arabe en caractères latins, puis traduction latine avec des corrections, puis notes exégétiques – mais, pour les notes, jusqu'à la cinquième sourate seulement. La version de Terrolensis ne nous est restée que par deux copies<sup>43</sup>.

### Le Coran de Robert de Ketton : une traduction latino-centrée

L'infidélité de Robert de Ketton au texte arabe du Coran se manifeste dès la première sourate, *Al-Fâtiha*<sup>44</sup> :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (1) الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (2) الرَّحْمَانِ الرَّحِيمِ (3) مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (4) إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (5) اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (6) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (7)

Pour la remarquer, il suffit d'en comparer la traduction avec les traductions postérieures présentées par Marie-Thérèse d'Alverny<sup>45</sup>. On appelle ici « second traducteur » l'auteur anonyme d'une autre version, que les compilateurs du corpus de Cluny insèrent après celle de Robert : c'est le seul lieu, à l'intérieur de cette collection, où deux traductions différentes sont proposées. On présente également la version de l'humaniste et orientaliste Guillaume Postel, que Bibliander ajoute dans son édition : elle est extraite d'une *Grammatica arabica* parue en 1538, qui est la première grammaire arabe publiée en Occident<sup>46</sup>. Le lecteur voudra bien noter, enfin, que Ludovico Marracci présente deux traductions différentes de la sourate liminaire.

(1) La *Fâtiha* selon Robert de Ketton

*Misericordi pioque Deo, uniuersitatis creatori, iudicium cuius postrema die expectat, uoto simplici nos humiliemus, adorantes ipsum : sueque manus suffragium, semiteque donum et dogma, qua suos ad se beneuolos, nequaquam hostes et erroneos adduxit, iugiter sentiamus.*

Devant Dieu miséricordieux et bon, créateur de l'univers, dont l'univers attend le jugement au jour dernier, humilions-nous par une simple prière, en l'adorant, ainsi que le secours de son bras et le don d'un chemin, et méditons sans cesse la doctrine par laquelle il a conduit à lui ceux qui lui étaient dévoués, en aucun cas ses ennemis, ni les égarés.

(2) La *Fâtiha* selon le second traducteur

*In nomine Dei misericordis, miseratoris. Gratias Deo domino uniuersitatis misericordis, miseratori, iudici diei iudicii. Te oramus, in te confidimus : Mitte nos in uiam rectam, uiam eorum quos elegisti, non eorum quibus iratus es, nec infidelium.*

Au nom de Dieu miséricordieux, plein de miséricorde. Grâce à Dieu, maître de l'univers, miséricordieux, plein de miséricorde, juge du jour du jugement. Nous te prions, en toi nous mettons notre confiance. Mets-nous sur le droit chemin, le chemin de ceux que tu as choisis, et non le chemin de ceux contre lesquels tu es irrité, ni celui des infidèles.

(3) La *Fâtiha* selon Marc de Tolède

<sup>43</sup> Thomas Burman, *Reading the Qur'ān in Latin Christendom*, p. 258, n. 1 (il reste aussi un exemplaire incomplet).

<sup>44</sup> Nos plus vifs remerciements à notre collègue Hassiba Benmoussa-Mahi, qui a bien voulu saisir et vérifier pour nous le texte arabe de la *Fâtiha*, et plus loin, l'extrait d' *An-Nahl*.

<sup>45</sup> M.-T. d'Alverny, « Deux traductions latines du Coran au Moyen Âge », p. 116.

<sup>46</sup> Harmut Bobzin, *Der Koran im Zeitalter der Reformation*, p. 431.



*In nomine Dei misericordis miseratoris. Gloria Deo creatori gentium uel seculorum, misericordi miseratori, qui regnat in diem legis uel iudicii. Te quidem adoramus, per Te iuuamur, dirige nobis in uiam rectam quam eis erogasti, non eorum contra quos iratus es, neque dampnatorum.*

Au nom de Dieu miséricordieux, plein de miséricorde. Gloire à Dieu, créateur des peuples ou des siècles, miséricordieux, plein de miséricorde, qui règne sur le jour de la loi ou du jugement. C’est toi que nous adorons, par toi que nous sommes secondés : dirige-nous sur le droit chemin que tu leur as donné dans ta largesse, et non sur le chemin de ceux contre lesquels tu es en colère, ni celui des damnés ».

(4) La *Fâtiḥa* selon Guillaume Postel

*In nomine Dei misericordis. pii. Laus Deo, regi seculorum misericordi et pio, regi diei iudicii. O uos omnes illi seruiamus. certe adiuuabimur. Dirige nos domine in punctum rectum, in punctum inquam illorum, in quos tibi complacitum est, sine ira aduersus eos, et non errabimus.*

Au nom du Dieu miséricordieux, plein de bonté. Louange à Dieu, le roi des siècles, plein de miséricorde et de bonté, le roi du jour du jugement. O vous tous, servons-le ! Nul doute qu’il ne nous aidera. Dirige-nous, Seigneur, vers le point de rectitude, le point (dis-je) où se trouvent ceux qui ont su te plaire, sans soulever ta colère, et nous ne serons pas égarés.

(5) La *Fâtiḥa* selon Marracci (première traduction)

*Laus Deo Domino Mundorum : Miseratori Misericordi, regnanti diei Iudicii. Te adoramus, et opem tuam imploramus. Dirige nos ad uiam rectam : uiam illorum erga quos beneficis fuisti, non eorum, in quos iram exercuisti ; neque eorum qui errauerunt. [t. 1, « De Alcorano », p. 35]*

Louange à Dieu, Maître des Mondes, Miséricordieux, Plein de miséricorde, qui règne sur le jour du Jugement. Nous t’adorons et nous implorons ton aide, dirige-nous vers le chemin droit, le chemin de ceux que tu as gratifiés, et non de ceux sur lesquels tu as exercé ta colère, ni de ceux qui se sont égarés.

(6) La *Fâtiḥa* selon Marracci (seconde traduction)

*1. In nomine Dei Miseratoris Misericordis. 2. Laus Deo, Domino Mundorum : 3. Miseratori, Misericordi : 4. Regnanti diei Iudicii 5. Te colimus : et te in auxilium imploramus : 6. Dirige nos in uiam rectam : 7. Viam illorum, erga quos beneficis fuisti : non actum iracunde contra eos : et non Errantium. [t. 2, « Refutationes », p. 1].*

Au nom du Dieu Miséricordieux, Plein de miséricorde. Louange à Dieu, Maître des Mondes, Miséricordieux, Plein de miséricorde régnant sur le jour du Jugement. Nous t’adorons et t’implorons de nous secourir. Dirige-nous sur le chemin droit, le chemin de ceux que tu as gratifiés, de ceux qui n’ont pas connu la colère, et non pas sur le chemin des égarés.

La numérotation finalement adoptée par Marracci montre les progrès de la méthode philologique. Toutes ces traductions ne sont évidemment pas de même valeur : celle de Postel, en particulier, fut critiquée jusque par son élève Joseph Juste Scaliger<sup>47</sup>. Certaines incluent des gloses, quand l’exégèse islamique, connue directement ou indirectement, propose plusieurs interprétations : ainsi s’expliquent les doublets « des peuples ou des siècles », « de la loi ou du jugement », chez Marc

<sup>47</sup> H. Bobzin, *Der Koran im Zeitalter der Reformation*, p. 372 (Harmut Bobzin, dans les pages qui suivent, nuance cependant le jugement de Scaliger).

de Tolède<sup>48</sup>. Mais la version de Robert de Ketton est la seule qui ne permette pas de retrouver l'architecture de la *Fātiḥa*.

Michel Cuypers, essayant à son tour de traduire la première sourate, a naguère mis en évidence sa construction. On la simplifie beaucoup, pour la commodité du propos :

1. Au nom de Dieu le Très-Miséricordieux, le Miséricordieux.
2. Louange à Dieu, Seigneur des mondes,
3. le Très-Miséricordieux, le Miséricordieux,
4. Souverain du Jour du Jugement,
5. C'est Toi que nous adorons (a), c'est Toi que nous sollicitons (b).
6. Guide-nous dans la voie droite,
7. la voie de ceux que tu as gratifiés (a), non [de ceux qui] ont encouru ta colère (b), ni des égarés (c)<sup>49</sup>.

La rhétorique sémitique, fait remarquer Cuypers, privilégie les compositions concentriques. La *Fātiḥa* s'organise en trois parties principales : v. 1-4, l'adoration ; v. 5, la charnière centrale ; v. 6-7, la demande. 5a fait signe vers la première partie : « nous adorons ». 5b vers la deuxième partie : « nous sollicitons ». Au niveau inférieur, on peut découper des segments parallèles de deux membres dans chaque partie : les v. 1 et 3 se font écho, par la répétition des noms divins « le Très-Miséricordieux, le Miséricordieux » ; les v. 2 et 4, par l'idée commune de suzeraineté (« Seigneur » et « Souverain »). De même, les v. 6 et 7a s'opposent au v. 7b-c, par l'antithèse entre « voie droite » et « voie des Égarés ». Or, la version composée par Robert de Ketton, contrairement à toutes les autres ou presque<sup>50</sup>, ne permet en aucun cas de deviner cette structure. D'une part, elle est assez confuse : difficile de dire, par exemple, quels sont exactement les compléments d'objet du verbe « *sentiamus* ». D'autre part, elle ressemble plus à une paraphrase qu'à une traduction.

Il est vrai que « traduction » se dit en latin *interpretatio*, ce qui implique une liberté que nous ne nous permettrions sans doute plus. Mais Jean de Ségovie, au XV<sup>e</sup> siècle et en langue latine, remarquait déjà cette dérive paraphrastique. Laquelle résulte probablement d'une recherche stylistique. Car le cicéronianisme du traducteur se fait sentir. La *Fātiḥa*, sous la plume de Robert de Ketton, a la longueur d'une période : son rythme même est latinisé. En transposant les analyses de Thomas Burman sur la deuxième sourate<sup>51</sup>, on remarquerait ici la proximité phonique de « *donum* » et de « *dogma* », le parallélisme en paronomase entre « *sueque* » et « *semiteque* », la postposition de « *sentiamus* », quand le médiolatin a souvent tendance à faire remonter le verbe vers le début de la phrase. Mais on est surtout frappé par l'ellipse au terme de laquelle Robert de Ketton évite de répéter « *misericordi pioque* ». La *basmala*, ce premier vers de la sourate liminaire qui est repris en tête de toutes les sourates suivantes et que les fidèles récitent avant chacun des actes importants de leur vie

<sup>48</sup> T. Burman, *Reading the Qur'ān in Latin Christendom*, p. 174-175.

<sup>49</sup> Michel Cuypers, article « Prières dans le Coran », dans *Dictionnaire du Coran*, dir. Mohammad Ali Amir-Moezzi, Paris, Robert Laffont, 2007.

<sup>50</sup> Fait exception la première traduction de Marracci, qui omet la *basmala*. Cette omission peut, chez lui, s'expliquer par les spécificités de certains rites : voir les lignes qui suivent. Et elle est compensée par la présence d'une autre traduction, plus complète.

<sup>51</sup> T. Burman, *Reading the Qur'ān in Latin Christendom*, p. 32-33.

quotidienne, semble avoir été réunie avec le troisième verset : on ne peut dire exactement lequel des deux a disparu, mais le fait est qu'il y a une omission. Le lecteur bienveillant signalera que dans les rites mâlikite et hanafite, la *Fâtiha* est récitée sans *basmala*<sup>52</sup>. Mais alors, il faut tout de même constater l'interversion des versets 2 et 3. Et cette interprétation indulgente n'explique pas vraiment une autre altération : Robert placera la *basmala* au commencement de la deuxième sourate, mais il mettra *Domini* pour *Dei*, puis inversera l'ordre de *misericors* et de *pius*. « *In nomine Domini pii et misericordis* »...<sup>53</sup> *Al-Rahmân* et *Al-Rahîm* ne sont pourtant pas interchangeables<sup>54</sup> ! Robert de Ketton n'a pas compris, ou peut-être n'a pas voulu voir, l'importance des noms divins dans la théologie islamique. Aussi peut-on légitimement se demander s'il n'a pas supprimé à dessein, dans la première sourate, une redite qui lui semblait un pléonasme.

On trouvera un indice corroborant cette hypothèse dans les lignes par lesquelles il ouvre sa traduction des *Fabulae Sarracenorum*. Elles montrent très clairement que deux représentations du monde sont réputées contradictoires et que Robert de Ketton privilégie l'une au détriment de l'autre :

*In creationis sue primordio deus manu propria quatuor condidit. prout multorum arabum ceterorumque sarracenorum plurium testimonium perhibet. et auctoritas asserit. Ego uero Latinus interpretes. eorum nomina silentio commendaui. Ut enim a latinitatis regulis prorsus sunt aliena. sic illa licet diligenter annotata. penitus manerent frugis omnis expertia. nisi quis uerborum prolixitatem et foliorum augmentum. fructum extimet.*<sup>55</sup>

Au commencement de la Création, Dieu fit de sa propre main quatre choses, d'après le témoignage de bien des Arabes et autres Sarrasins assez nombreux, qui font autorité. Mais en tant que traducteur latin, j'ai passé leurs noms sous silence. Étant tout à fait contraires aux usages de la langue latine, et bien que consignés scrupuleusement, ils ne seraient d'aucune utilité : à moins qu'on ne juge utile de délayer et de tirer à la ligne.

Ce que nous apprend cette remarque très précieuse, c'est que le *hadîth* a été amputé de l'une de ses deux parties : l'*isnâd*, soit la chaîne des traditionnistes par lesquels il nous est parvenu. Or, la recevabilité du récit, *matn*, ne peut être évaluée sans cette chaîne. Il est malaisé de dire dans quelle mesure Robert de Ketton a conscience de la transgression à laquelle il se livre<sup>56</sup>. Mais dans tous les

<sup>52</sup> Si Hamza Boubakeur, *Le Coran*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1985, p. 43. On en trouve la trace dans la première traduction de Marracci.

<sup>53</sup> *Alcoran*, éd. Bibliander 1550, p. 8 (dans le ms. Arsenal 1162, les sourates I et II se trouvaient sur des feuillets aujourd'hui manquants). Robert de Ketton fait ensuite figurer la *basmala*, sous cette même forme ou sous une forme abrégée, au début des sourates XXVIII à CXXIII (soit XIX à CXIV dans la numérotation traditionnelle, qu'il ne suit pas, car il divise les sourates du début, les plus longues). Pour Antoni Biosca i Bas, la substitution de *Domini* à *Dei* « procède de l'influence de l'incipit latin le plus courant : *in nomine nostri Ihesu Christi* » (« La *basmala* latine », dans *Pour une histoire comparée des traductions*, éd. Dominique de Courcelles et Vicent Martines Peres, Paris, École des Chartes, 2012, p. 87).

<sup>54</sup> Norman Daniel note que Marc de Tolède, lui, « traduit toujours fort correctement par *misericors miserator* » (*Islam et Occident*, trad. Alain Spiess, Paris, Le Cerf, 1993, p. 66).

<sup>55</sup> Ms. Arsenal 1162, f. 5 r°.

<sup>56</sup> On notera cependant qu'Hermann, au début du *Liber generationis*, maintient l'*isnâd* : « *LIBER GENERATIONIS NUNCII DEI MACHUMET. ORATIO DEI SUPER EUM ET SALUS. ab Adam et Eua per ordinem parentum utriusque sexus. usque ad tempus quo produxit eum Deus perfectum. gratiosum. et idoneum sibi. Cuius auctores per ordinem. primus Kabalahbar, deinde Abuabdalla Mahumet filius Eize. Post hunc Abualmutarref, Abderahmen filius Eize. deinde Abuzaid filius Elearabis. post quem Abumahumet Alabez filius Abdalla. sicque Alfald filius Iahfar. atque Abulambez. Deinde Azerigi filius Suleimen. Post quem Mahumet Albalachi. Postremus filius Zaid Abuhamar* » (« [Ici commence] le livre de l'origine du messager de Dieu Mahomet, prière et salut de Dieu sur lui, depuis Adam et Ève, d'après la succession de ses parents de l'un et

cas, son choix de traduction est explicitement et volontairement latino-centré : ce qui permet de penser que la *Fâtiḥa* a pu faire l'objet, elle aussi, d'une mutilation délibérée. Aucun lecteur ne s'en sera scandalisé, dans un contexte où le Coran est pour tous un tissu de mensonges : même l'objection formulée par Jean de Ségovie ne se situe pas sur un plan moral ou religieux.

La traduction de Robert de Ketton se distingue encore par une autre particularité. Pour l'apercevoir, on pourra se reporter à la liturgie chrétienne. La *Fâtiḥa* est couramment comparée par les orientalistes au Notre-Père, pour son importance dans la piété musulmane. Cette comparaison est très ancienne, comme en témoigne une annotation placée à la fin de l'édition Bibliander. Elle porte justement sur la sourate liminaire, ici définie comme un « chapitre ». Le sujet de la proposition principale n'est pas nettement identifié ; mais comme le Coran est, aux yeux des chrétiens, composé par Mahomet et non révélé par Dieu, on peut supposer qu'il est question du Prophète :

*Primum capitulum istud breue matrem libri dicit ob hoc, quoniam ex eo tota lex originem sortitur, et fundamentum : sicut lex nostra ex oratione dominica.*<sup>57</sup>

Il dit que ce premier bref chapitre est appelé la "Mère" du livre parce que leur loi tout entière trouve son origine et son fondement en lui, de même que notre loi trouve le sien dans l'oraison dominicale.

Les annotations finales de l'édition bâloise ont été recopiées par Bibliander sur le manuscrit qu'il a consulté. Elles sont anciennes : Thomas Burman en a trouvé la trace dans le manuscrit d'Oxford, qui date du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>58</sup>. C'est dire qu'on a tôt comparé la *Fâtiḥa* à l'oraison dominicale, au Notre-Père. Pour mémoire, on rappellera les paroles de cette prière :

Notre Père qui es aux cieux, que ton nom soit sanctifié, que ton Règne vienne, que ta Volonté soit faite sur la terre comme au ciel. Donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour, pardonne-nous nos offenses comme nous pardonnons aussi à ceux qui nous ont offensés, et ne nous soumets pas à la tentation, mais délivre-nous du Mal.

Le Notre-Père est adressé à Dieu, à la deuxième personne, alors que la *Fâtiḥa* selon Robert ne désigne Dieu qu'à la troisième personne, en complète contradiction avec le texte arabe. La différence est notable. Elle rapproche cette *Fâtiḥa* « nouvelle manière » d'un autre texte essentiel de la liturgie chrétienne : non plus l'oraison dominicale, mais le *Credo*. Pour mémoire, là encore :

Je crois en Dieu, le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, et en Jésus-Christ, son Fils unique, notre Seigneur, qui a été conçu du Saint-Esprit, est né de la Vierge Marie, a souffert sous Ponce Pilate, a été crucifié, est mort, a été enseveli, est descendu aux enfers ; qui le troisième jour est ressuscité des morts, qui est monté au ciel, qui est assis à la droite de Dieu, le Père tout-puissant, d'où il viendra pour juger les vivants et les morts. Je crois en l'Esprit-Saint, à la sainte Eglise universelle, à la communion des saints, à la rémission des péchés, à la résurrection de la chair, et à la vie éternelle.

Cette modification peut faire croire au lecteur chrétien que le musulman, récitant la *Fâtiḥa*, ne s'adresse pas à Dieu directement. Comme s'il ne pouvait pas établir de rapport personnel avec son Seigneur. Comme s'il ne priait pas et que Dieu lui fût un étranger. Les subjonctifs d'ordre « *humiliemus* » et

---

l'autre sexe, jusqu'au temps où Dieu l'a mis au jour, parfait, gracieux, et propre à accomplir ses desseins. Les auteurs en sont, dans l'ordre : [suit la liste des noms, restitués en orthographe phonétique latine] », ms. Arsenal 1162, f. 11 r<sup>o</sup> – on ajoute les majuscules aux noms arabes).

<sup>57</sup> *Alcoran*, éd. Bibliander 1550, p. 224.

<sup>58</sup> T. Burman, *Reading the Qur'an in Latin Christendom*, p. 235, n. 49 et p. 240-241, n. 2.

« *sentiamus* » impliquent un effort spirituel qui se maintient dans un plan strictement humain, comme si le fidèle en était réduit à se tourner vers lui-même ou vers ses frères.

Il faut cependant remarquer une différence entre le *Credo* et la *Fâtîḥa* selon Robert de Ketton. Le *Credo*, comme son nom l'indique, est une profession de foi. Si Robert de Ketton avait cherché à le transposer jusqu'au bout, il aurait utilisé des indicatifs, ces mêmes indicatifs dont se sert justement le *Credo* : *humiliamus*, *sentimus*, aurait-on lu alors. De fait, il semble que sa traduction parte dans deux directions divergentes. D'un côté, elle rend cet effort spirituel qu'implique la récitation de la *Fâtîḥa*. Mais de l'autre, elle explique aux chrétiens ce qu'est la foi des musulmans. La *Fâtîḥa* selon Robert n'est pas exactement un *Credo* : c'est un Notre-Père transformé en *Credo*, mais qui n'aurait pas complètement oublié... qu'il était à l'origine un Notre-Père ! Si cette traduction est étrange, bancale, c'est qu'elle semble hésiter entre deux objectifs contradictoires. Un objectif philologique : traduire le texte de manière exacte. Un objectif pédagogique : expliquer ce texte et sa signification, pour des Latins qui ne le comprennent pas. Or, la traduction du Coran commandée par Pierre le Vénérable avait précisément pour but de faire comprendre aux chrétiens le texte saint des Infidèles, afin qu'ils puissent ensuite le réfuter. La version de Robert obéit bien à cette visée pédagogico-explicative. Mais ce faisant, loin de se décentrer elle-même, elle décentre le Coran : elle l'oriente dans une direction qui n'est pas la sienne. Elle le force à parler aux Latins, à entrer dans des cadres latins, et parfois même dans des phrases et dans des rythmes qui sont propres à la langue latine. Dès lors, sa signification ne peut qu'être altérée. Et c'est dans cette version que les Européens l'ont lu pendant plus de cinq cents ans, du XII<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle.

Reportons-nous à l'édition Bibliander. Dans les marges de la traduction sont apposées des gloses, rédigées par Theodor Bibliander lui-même. En face de la première sourate, traduite par Robert de Ketton, on trouve cette annotation : « *Symbolum Mahumeticum* »<sup>59</sup>. On se souviendra que le *Credo* peut justement prendre deux formes, selon qu'on récite le « symbole » des apôtres ou le « symbole » de Nicée<sup>60</sup>. « *Symbolum Mahumeticum* » signifie donc : « le *Credo* de Mahomet ». Bien entendu, c'est décrire le Coran comme la parole d'un pseudo-Prophète : l'épithète *mahumeticus* est aussi polémique que courante, dans les textes de cette époque. Mais cette annotation nous apprend surtout que la lecture de Bibliander a été influencée par la version inexacte de Ketton, alors même qu'il affirme s'être reporté au texte arabe, pour vérification<sup>61</sup> : affirmation corroborée par les analyses récentes d'Harmut Bobzin<sup>62</sup>. On comprend ainsi quelle fut l'importance de la traduction présentée dans le corpus de Cluny, pour les savants du Moyen Âge et de la Renaissance. On comprend également que

<sup>59</sup> *Alcoran*, éd. Bibliander 1550, p. 8.

<sup>60</sup> On a cité plus haut le symbole des Apôtres.

<sup>61</sup> En témoigne cette indication, sur la page de titre de l'édition donnée en 1550 : « *Haec omnia in unum redacta sunt, opera et studio THEODORI BIBLIANDRI, Ecclesiae Tigurinae ministri, qui collatis etiam exemplaribus Latinis et Arabibus Alcorani textum emendavit [...]* ».

<sup>62</sup> H. Bobzin, *Der Koran im Zeitalter der Reformation*, p. 170-176. Bobzin montre que la connaissance de l'arabe à laquelle Bibliander est parvenu reste limitée, qu'il a conscience de ces limites et évite pour cela de proposer sa propre traduction, mais qu'il a parcouru le Coran en entier, dans sa langue d'origine, fût-ce de façon superficielle.

cette traduction inexacte, orientant le Coran dans une direction qui n'était pas la sienne, ne pouvait qu'en donner une image déformée. Et cette image déformée devait à son tour alimenter la polémique chrétienne contre l'islam.

Pour Robert de Ketton, même s'il ne le dit pas en ces termes, le Coran est une parole refermée sur elle-même, incapable de s'ouvrir vers l'extérieur. C'est déjà ce que suggère sa traduction de la *Fâtiḥa*, sur un plan vertical, par la coupure de l'humain et du divin. Mais c'est aussi ce qu'indique un autre passage, au plan horizontal cette fois-ci : le reproche implicitement adressé au Coran est alors d'être écrit en arabe et de ne s'adresser qu'à des Arabes. Voici comment Robert de Ketton traduit les versets 93 à 105 de la sourate XVI, *An-Nahl* (« Les Abeilles »)<sup>63</sup>, dont le texte original est le suivant :

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلِنَسْئَلَنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ (93) [...] فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ (98) إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (99) إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ (100) وَإِذَا بَدَأْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (101) فُلْنِ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ (102) وَلَقَدْ نَعَلْنَا أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِمَا نَزَّلْنَا لِتُحْكُمُوا لَنَا بِهِ وَكَافَرُوا بِآيَاتِنَا إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالآيَاتِ اللَّهِ لَا يَهْدِيهِمْ اللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (104) إِنَّمَا يَقْرَأُ الْكذِبِ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ (105)

On met entre crochets la numérotation des versets selon l'édition du Caire (dans le corpus de Cluny figurent seulement des pieds de mouche, qui correspondent à la division traditionnelle en 'ushr<sup>64</sup>) :

[93] Si uellet deus. uos unam gentem efficeret. sed hunc aberrare. illum uero credere facit. [98] Quando legeritis alchoran. uosmetipsos diuina sanctificatione a diabolo protegite. [99-100] [cui] impossibile facere quicquam nisi tantum incredulis. et deo participes ponentibus. ¶ [101] Cum sit hic alicuius uerbi pro uerbo mutatio. deo positionem suam sciente : dicunt increduli. Tu quidem non es nisi mendax. cum adeo uerba tua uaries. sed huius rei plures eorum sunt inscii : [102] ipse namque deus. spiritusque suus benedictus : hunc librum ueracissimum composuerunt. ut rectam uiam credentibus pleneque gaudii rumorem bonis confirmet. [103] Scimus quidem eos iam dicturos. Linguae latinae uirum doces. et alchoran est arabicus : [104a] eos nunquam Deus uiam rectam docebit. [105] qui Dei praeceptis contradicendo : soli mendacissimi sunt. [104b] sed malum grauissimum eis inferet.<sup>65</sup>

[93] Si Dieu le voulait, il ferait de vous un seul peuple. Mais il fait s'égarer celui-ci, et croire celui-là. [98] Quand vous aurez lu le Coran, protégez-vous du diable par la sanctification divine, [99-100] : il [lui] est impossible de faire quoi que ce soit, si ce n'est contre les incrédules et contre ceux qui donnent à Dieu des associés. [101] Comme une parole peut ici être changée pour une autre – Dieu connaît leur place – les incrédules disent : "tu n'es qu'un menteur, de modifier ainsi les paroles que tu emploies". Mais la plupart d'entre eux ne savent pas de quoi il s'agit. [102] Car Dieu lui-même, et son Esprit béni, ont composé ce livre tout à fait véridique pour qu'il confirme aux croyants le droit chemin et aux justes la nouvelle de pleine joie. [103] Nous savons bien ce qu'ils vont dire : "tu instruis un homme qui parle latin, et le Coran est en arabe". [104a] Dieu ne leur enseignera jamais le droit chemin : [105] en contredisant ses préceptes, eux seuls mentent impudemment. [104b] Il leur infligera, au contraire, une peine très sévère.

Le passage correspondant est ainsi traduit en français par Régis Blachère (colonne de gauche) et par Si Hamza Boubakeur (colonne de droite) :

« (93) Si Allah avait voulu, Il aurait fait de vous une	(93) Si Dieu avait voulu, Il aurait fait de vous une seule
---	--

<sup>63</sup> Dans le ms. Arsenal 1162, cette sourate est numérotée XXV. Dans l'édition de Bibliander, elle est numérotée XXVI.

<sup>64</sup> T. Burman, *Reading the Qur'an in Latin Christendom*, p. 81.

<sup>65</sup> Ms. Arsenal 1162, f. 77 v<sup>o</sup> (cf. *Alcoran*, éd. Bibliander, p. 90). Le pronom relatif « cui », entre crochets, est présent dans l'édition Bibliander, mais absent dans le manuscrit de l'Arsenal.

<p>communauté unique. Mais Il égare qui Il veut et Il dirige qui Il veut, et il vous sera demandé compte de ce que vous faisiez [...] (98) « Quand tu prêches la Prédication, cherche refuge en Allah contre le Démon maudit (<i>rajîm</i>) ! (99) Celui-ci n'a nul pouvoir contre ceux qui croient et s'appuient sur leur Seigneur. (100) Son pouvoir n'existe que contre ceux qui s'en remettent à lui et qui, par lui, sont des Associateurs. (101) Quand Nous substituons une <i>aya</i> à une <i>aya</i> – Allah sait très bien ce qu'Il fait descendre –, [les Infidèles] disent : "Tu n'es qu'un faussaire !" Mais la plupart ne savent point. (102) Réponds[-leur] : "L'Esprit Saint a fait descendre de ton Seigneur [cette Révélation] avec la Vérité, comme Direction et Annonce pour les Musulmans, afin de confirmer ceux qui croient. (103) Certes, Nous savons que [les Infidèles] disent : "Cet homme a seulement pour maître un mortel !" Mais la langue de celui auquel ils pensent est [une langue] barbare, alors que cette Prédication est [en] claire langue arabe. (104) Ceux qui ne croient pas dans les <i>aya</i> d'Allah, Celui-ci ne saurait les diriger. Ils auront un tourment cruel. (105) Seuls forgent le mensonge ceux qui ne croient point dans les <i>aya</i> d'Allah. Ceux-là sont les menteurs. »</p>	<p>communauté ; mais Il égare qui Il veut et met sur la bonne voie qui Il veut ; et certes, vous serez interrogés sur ce que vous faisiez [...] (98) Quand tu lis le Coran, demande à Dieu de te préserver contre Satan le maudit, (99) et qui n'a, en vérité, aucun pouvoir sur ceux qui croient et qui s'en remettent à leur Seigneur. (100) Son pouvoir ne [s'exerce] que sur ceux qui le prennent comme maître ou, par lui, deviennent des associateurs. (101) Lorsque nous substituons un verset à un autre verset – et Dieu sait mieux [que quiconque] ce qu'Il révèle –, les [idolâtres] disent : "Tu n'es qu'un imposteur !". Mais la plupart ne savent pas. (102) : Dis : "L'esprit de sainteté l'a révélé en toute vérité, de la part de ton Seigneur, pour affermir [dans leur conviction] ceux qui croient et aussi comme bonne direction et bonne nouvelle pour les musulmans. (103) Nous savons bien que les [idolâtres] disent : "C'est un homme qui l'enseigne !" [Or] la langue de celui qu'ils suspectent [d'être ton inspirateur] est une langue barbare, tandis que [le Coran] est en langue arabe claire. (104) En vérité, ceux qui ne croient pas [à l'authenticité] des versets de Dieu, celui-ci ne les mettra pas dans la bonne voie et un châtement douloureux leur sera [infligé]. (105) Les imposteurs sont ceux qui ne croient pas [à l'authenticité] des versets de Dieu. Ce sont ceux-là les menteurs.</p>
---	---

On aperçoit, en comparant les textes, la paraphrase à l'œuvre chez Robert de Ketton. Elle procède de plusieurs façons. Par interversions : le verset 93 est ainsi postposé, de même que la deuxième partie du verset 104. Par conglomérations : les versets 99 et 100 sont, pour ainsi dire, réunis ; c'est la même impatience désinvolte que nous remarquons au sujet de la *basmala*. Par enjambements : une seule phrase correspond souvent à plusieurs versets et, par conséquent, à des phrases distinctes en arabe ; c'était déjà le cas dans la *Fâtiha*. On pourrait encore relever l'omission du « Dis », *Qul*, important marqueur sans lequel la séparation des instances énonciatrices devient confuse : les polémistes chrétiens décrivent souvent le Coran comme un discours sans rime ni raison, ce n'est pas un hasard. Ici, le texte se comprend, ailleurs non. À propos de la sourate III, verset 31, par exemple, il a fallu ajouter une glose : « *Vox Mahumet* », « C'est Mahomet qui parle ». Présente dans le manuscrit 1162 de l'Arsenal, elle n'est pas reprise par Bibliander dans son édition<sup>66</sup> : le lecteur est laissé seul face à un texte dont la signification est brouillée.

Mais le plus intéressant est sans conteste le contresens sur le verset 103. Dans le texte arabe, les ennemis du Prophète accusent celui-ci d'être instruit par un homme, alors qu'il prétend que le Coran lui est révélé. Dieu dit à Mahomet de leur faire cette réponse : c'est impossible, puisque l'homme en question est un *a'jamî*, un étranger, dont la langue n'est pas l'arabe. Blachère et

<sup>66</sup> Ms. Arsenal 1162, f. 34 v<sup>o</sup>, glose sur « *Deum diligentes* » (cf. *Alcoran*, éd. Bibliander 1550, p. 22).

Boubakeur rendent très fidèlement *a'jamî* par « barbare », mot d'origine grecque, inventé pour désigner toute personne n'appartenant pas à la communauté linguistique hellénique. Pour le traduire, Robert de Ketton fait un choix très significatif : « *linguae Latinae virum* », « un homme parlant la langue latine ». Dans le Coran, l'identité de l'*a'jamî* dont la rumeur fait le maître du Prophète n'est pas précisée, comme le signale Boubakeur :

Quels sont les hommes que les Qurayshites suspectaient d'être les "informateurs" du Prophète ? On cite beaucoup de personnages, surtout parmi les chrétiens byzantins, esclaves ou artisans établis à La Mekke. Sur leurs noms, l'exégèse n'est pas unanime.<sup>67</sup>

Mais quel que soit le nom retenu, il n'est évidemment jamais question d'un Latin ! La traduction de Ketton n'est pas seulement eurocentrée : elle est latino-centrée, au sens propre du terme. Et sans nécessité, car *externus* ou, mieux encore, *barbarus* auraient été parfaitement exacts<sup>68</sup>. À condition de se placer du point de vue arabe<sup>69</sup>.

Par ailleurs, si l'on suit cette version, les infidèles ou les idolâtres accusent le Prophète, non pas d'être instruit par un homme de langue latine, mais de l'instruire en arabe : le sujet et l'agent sont inversés, en même temps que la deuxième personne se substitue à la troisième. Or, le détail de ces altérations est riche de sens. Le changement de personne produit un effet analogue à celui que nous avons noté au sujet de la *Fâtiḥa* : les contradicteurs du Prophète le prennent directement à partie (« tu instruis... »), alors que ce dernier dit « ils », et non pas « vous » (« ce qu'ils vont dire »). Contrairement à lui, ils parlent en face. Ils pratiquent une interlocution à laquelle le Prophète, pour sa part, n'a pas l'air d'être prêt : le point serait anodin si les chrétiens, dans leurs réfutations, n'accusaient pas volontiers les musulmans de se dérober à la discussion<sup>70</sup>. Quant au contresens sur le sujet et sur l'agent, il peut sans doute s'expliquer par une lecture trop rapide, par une confusion grammaticale, ou encore par la consultation d'un texte corrompu. Difficile, cependant, de ne pas entendre ici comme une plainte de la latinité, devant une Parole qui la renvoie vers la marge d'un monde dont elle se croit le centre : « mais à moi, tu ne parles donc pas ? », semble-t-elle protester<sup>71</sup>.

<sup>67</sup> S. H. Boubakeur, *Le Coran*, p. 881.

<sup>68</sup> Conformément au sens de son étymon grec, *barbarus* désigne celui qui n'appartient pas à la communauté linguistique. *Externus* est le nom latin de l'étranger. Robert de Ketton aurait pu, à la rigueur, traduire par *romanus* : « Romains » est le nom donné aux Byzantins dans le Coran (voir la sourate XXX, dont c'est le titre) ; il n'est pas impossible que sa traduction fautive s'explique partiellement ainsi.

<sup>69</sup> On pourrait formuler la même remarque à propos de Marc de Tolède et Mithridate, qui traduisent aussi *a'jamî* par « Latin » ou « homme de langue latine » : voir Norman Daniel, *Islam et Occident*, p. 331, pour le premier, et Benoît Grévin, « Le "Coran de Mithridate" (Ms. Vat. Ebr. 357) à la croisée des savoirs arabes dans l'Italie du XV<sup>e</sup> s. », *Al-Qantara* 21 (juillet-déc. 2010), p. 543, n. 103, pour le second.

<sup>70</sup> N. Daniel, *Islam et Occident*, p. 175 et p. 183.

<sup>71</sup> Le thème du Coran composé en arabe pour les seuls Arabes fut-il topique, dans les réfutations chrétiennes ? Norman Daniel, qui évoque pourtant la traduction du verset 103 par Robert de Ketton, ne le cite pas parmi les lieux communs du discours polémique (*Islam et Occident*, p. 331). On va voir, cependant, à quelle postérité ce contresens est promis. Et un humaniste tel que Vivès, dans le livre IV de son traité posthume *De veritate fidei christiana*, continue d'incriminer l'islam : cette religion se veut universelle, fait-il observer, mais elle est fondée sur un livre intelligible des seuls arabophones (Bâle, Jean Oporin, 1543, p. 273). Il n'a certainement pas inventé cette objection : Ricolto da Monte Croce, dans son influent *Contra legem Sarracenorum*, qui date de 1300, a des remarques assez proches (*I Saraceni*, trad. Giuseppe Rizzardi, Florence, Nardini, 1992, p. 92).



La distorsion conjure un impossible décentrement. Et pour des siècles. Dans la marge de son édition, Bibliander ajoute en effet cette annotation proprement stupéfiante : « *Cur Latinis non Latine scribat, frigide diluit* », « [Mahomet] explique sottement pourquoi il n'écrit pas en latin aux Latins »<sup>72</sup>. Répétons-le : Bibliander a lu en arabe le Coran. Il le dit, et c'est vrai. Lecture fautive, cursive, mais il l'a lu ! Et pourtant, son annotation montre qu'il se laisse ici emporter, contre toute vraisemblance, par la traduction latine de Robert de Ketton : il n'en voit pas le contresens. Il lui aurait été facile, sinon, de passer discrètement sur cette erreur : il le fait à d'autres endroits, et parfois même prend ses distances avec la version qu'il présente cependant à son lecteur... Aussi cette petite annotation est-elle un précieux indice de l'influence qu'a longtemps exercée le corpus de Cluny, des conséquences qu'il a eues sur la représentation de l'islam, jusqu'à l'aube de la modernité : ce qui n'empêche nullement qu'on répute, par ailleurs, imprécise la version présentée par Robert de Ketton. Mais la remarque de Bibliander montre surtout que les Latins ne *virent* pas ce que, pourtant, *ils ne pouvaient pas ne pas voir*. Cet aveuglement fut-il involontaire ? On se gardera bien de trancher la question. En la matière, les tentatives pour séparer le conscient de l'inconscient, l'erreur de la malignité – et de cette dernière, quelle définition ? – ne nous paraissent jamais très conclusives. L'essentiel n'est pas là : la plupart des Latins, entendus comme communauté de fondement linguistique, ne virent pas, ne purent pas ou ne voulurent pas voir que le Coran *ne parlait jamais d'eux*.

### **Le Coran de Jean de Ségovie : une traduction arabo-centrée**

La traduction de Jean de Ségovie paraît offrir l'exemple inverse d'un complet décentrement, ce qui lui confère une valeur de *hapax*. Il faut toutefois rappeler qu'elle est perdue. On ne peut plus en juger que par quelques fragments : le dernier a été retrouvé récemment, par Ulli Roth et Reinhold Gleil. Pour le reste, on doit en croire le prologue qui la précède. Or, quelques lignes de ce prologue permettent bien des rêveries. Elles décrivent les remaniements apportés par le traducteur au premier jet de sa version :

*[...] utque modum ipsum Arabice locutionis ex integro seruarem, minime dubitavi uerberare Priscianum, admodum incongrua persepe usus Latinitate et in casuum regimine et in uerborum generibus, quod apud Latinos uerbum deponens <aut><sup>73</sup> commune est uel neutrum aut neutropassiuum, prout Arabicum exprimebat ydeoma, in uerbum conuertens actiuum ; et pro datiuo ponens accusatiuum, faciens item in nominibus aut participiis pluralis numeri ; quantum ad casus, in participiis tres, in nominibus duos, datiuum et ablatiuum, terminationes distinctas masculini et femeni generis nouiter imponens, illas ydeomate Arabico expressante.*

*Utitur preterea, ubi de suitate mentionem facit, plus quam sepissime, adiectiuo pluralis, singularis numeri substantiuo sistente, pro quo a principio, ut incongruitatem uitarem, utebar pronomine alio, dicendo « ipsorum » uel « eorum » quandoque etiam suitate in plurali expressa. At quando fixe intuitus sum differentiam Arabice locutionis, crebro magis pronomine « suus », « sua », « suum » quam aliis utentis, duobus ut pluralis designaretur*

<sup>72</sup> *Alcoran*, éd. Bibliander 1550, p. 90.

<sup>73</sup> L'ajout de *aut* est mien : les grammairiens latins ne parlent pas de verbes « déponents communs ».

*numerus adieci, dicendo « sussuus », et sic in aliis casibus, ita ut ubi duplicatur indicat plurale esse in ydeomate Arabico.*<sup>74</sup>

Pour conserver scrupuleusement le caractère propre de l'arabe, je n'ai pas hésité un instant à malmenier Priscien, en employant bien souvent un latin [« *Latinitate* »] tout à fait irrégulier, du point de vue du régime casuel comme de la classe verbale. Sur le modèle de la langue arabe, j'ai transformé en verbe actif ce qui, chez les Latins, est un verbe déponent ou commun, neutre ou neutropassif ; et j'ai mis l'accusatif au lieu du datif. J'ai procédé de même à propos des noms ou des participes pluriels : sur trois cas pour les participes, deux pour les noms – le datif et l'ablatif – j'ai établi, contre l'usage, des terminaisons distinctes pour les genres masculin et féminin, parce que la langue arabe exprime ces nuances.

Par ailleurs, quand elle évoque la possession, elle se sert constamment d'un adjectif du pluriel, alors que le substantif reste au singulier. Pour rendre ce trait tout en évitant l'impropriété, je me servais au début d'un autre pronom : *ipsorum* ou *eorum*. Quelquefois même, j'exprimais au pluriel la possession. Mais après avoir étudié attentivement la particularité de l'arabe, qui se sert plus fréquemment du pronom possessif que des autres, j'ai procédé par ajout, afin de rendre le pluriel par un redoublement : *susuus*, et ainsi de suite, aux autres cas. Ce redoublement indique donc la présence, en arabe, d'un pronom pluriel.

On voudrait essayer de comprendre les choix de traduction présentés ici. Ils ont conduit Jean de Ségovie à « malmenier Priscien ». Entendons, par métonymie, les règles de la grammaire : Priscien est, avec Donat, le plus célèbre grammairien de langue latine ; ses *Institutiones grammaticales* sont à la base de l'enseignement médiéval, puis renaissant, dans cette discipline. Les distorsions ont apparemment consisté en trois opérations principales.

Première opération, le traducteur a transformé les verbes déponents, communs, neutres et neutropassifs en verbes actifs, et mis l'accusatif au lieu du datif. On appelle déponents les verbes latins qui ont des formes passives, mais dont le sens est actif : ainsi, *imitor*, « j'imite ». Communs, les verbes qui peuvent être interprétés à la fois comme des déponents et comme des passifs. *Osculor* peut ainsi être la première personne du présent indicatif de *osculare* à la voix passive : il signifie alors « je suis embrassé, je reçois un baiser ». Mais il s'interprète beaucoup plus souvent comme le présent indicatif du verbe déponent *osculari*, toujours à la première personne : il signifie alors « j'embrasse, je donne un baiser ». On appelle neutres les verbes dont la forme est active, mais qui sont intransitifs ou transitifs directs, et ne peuvent, par conséquent, être mis au passif : ainsi, *curro*, *vivo*, *placeo*, car on ne peut dire *curror\**, *vivor\**, *placeor\**<sup>75</sup>. Enfin, la grammaire classique qualifie de neutropassifs les verbes aujourd'hui appelés « semi-déponents », qui ne sont déponents qu'au parfait, au plus-que-parfait et au futur antérieur : tel *gaudeo*, qui fait au parfait *gavisus sum*. Il n'est pas impossible, cependant, qu'ils soient ici confondus avec les verbes neutres passifs, dont la forme est active, mais

<sup>74</sup> Jean de Ségovie, prologue à sa traduction du Coran, éd. par J. Martínez Gázquez, « *El Prólogo de Juan de Segobia al Corán* », p. 406. Martínez Gázquez distingue par un paragraphe la phrase commençant par « *quantum ad casus* » : on préférera la réunir à ce qui précède.

<sup>75</sup> Seul est autorisé le passif personnel à la troisième personne du singulier : *curritur*, *vivitur*, *fervitur* (« on court », « on vit », « on bouillonne »).

qui sont intransitifs et dont le sens est passif : *veneo*, *vapulo* ont une forme active, mais ils signifient « je suis vendu », « je suis battu »<sup>76</sup>.

Le travail de Jean de Ségovie semble avoir consisté à ramener toutes ces classes verbales vers l'actif. Mais on peut comprendre cette transformation de deux manières. Première hypothèse : dans la rédaction initiale, il a utilisé des verbes déponents, communs, neutres et neutropassifs ; puis il les a remplacés par des synonymes, dans la traduction revue. Deuxième hypothèse : il a gardé ces mêmes verbes, tout en les transformant de force en verbes actifs. Mais dans le premier cas de figure, en quoi peut-on dire du latin utilisé par Jean de Ségovie qu'il était « tout à fait irrégulier » ? La seconde hypothèse paraît donc plus vraisemblable. Essayons de nous représenter, classe par classe, les manipulations opérées. Cet exercice de « thème-fiction », comme on l'appellera en souriant, nous donne une idée de leur effet sur le lecteur :

1. Verbes déponents. « Je tire usage de quelque chose » se dit *fruor aliqua re*. On peut supposer deux modifications, aussi aberrantes l'une que l'autre. Soit le traducteur a écrit : *fruo\* aliqua re*. Transformer en verbe actif revient, dans ces conditions, à donner une désinence de forme active au verbe en question. Soit il a écrit : *fruor aliquam rem\**. Il faut alors comprendre que Jean de Ségovie a construit le déponent comme un verbe actif. Comble d'horreur, pour un latiniste trop longtemps trempé dans la lecture de Cicéron, on peut même imaginer un mixte : *fruo\* aliquam rem\**.

2. Verbes communs. « J'accuse quelqu'un » se dit *crimino aliquem*. Peut-être Jean de Ségovie aurait-il pu écrire : *crimino aliquem*, qui a en effet existé, mais dans le latin archaïque d'Ennius ! Toutefois, s'il a opéré des modifications de cette espèce, c'est qu'il ne voulait pas que soient mêlées forme passive et construction active. Par lecture rétrospective, il serait donc logique qu'il ait écrit *fruo\* aliquam rem\** plutôt que *fruor aliquam rem\** ou *fruo\* aliqua re...* Non seulement cette solution qui horrifie le latiniste n'est pas à exclure, mais elle paraîtrait la plus plausible.

3. Verbes neutres. Les neutres dont il est ici question pourraient bien être les verbes transitifs indirects, comme *placeo*. Au lieu d'écrire : *placeo alicui*, en le construisant avec un datif, Jean de Ségovie aurait alors écrit : *placeo aliquem\**, avec un accusatif, pour dire « je plais à quelqu'un ». L'effet produit est, pour nous, drolatique. Il apparaîtra clairement, si l'on songe à la prière qu'adressent les khâgneux au saint nom de Vara : « *ignosce nos* », l'implorèrent-ils à l'accusatif, en riant de leur solécisme, du moins quand ils ne sont plus des bizuths et savent qu'il faudrait dire « *ignosce nobis* », au datif.

4. Verbes neutropassifs. « Je me suis réjoui de quelque chose » se dit *gavisus sum aliqua re*. On peut imaginer que Jean de Ségovie ait écrit, sur le modèle des déponents : *gaudui\* aliquam rem\**. Mais il y a peut-être confusion avec les neutres passifs. *Vapulo fustibus*, « je suis battu à coup de bâtons », deviendrait alors : *vapulo fustes\**.

---

<sup>76</sup> La confusion entre « neutropassifs » (*neutropassiva*) et « neutres passifs » (*neutra passiva* ou *neutrapassiva*) ne devait pas être rare. L'ordre de la phrase irait plutôt dans le sens de cette confusion : « déponents » et « communs » se rejoignent par leurs formes passives, « neutres » et « neutres passifs » ont au contraire des formes actives. Ils font une paire plus cohérente que « neutres » et « neutro-passifs ».

En fait, il semble que ce traducteur iconoclaste ait essayé de restituer en latin deux particularités de la langue arabe. D'une part, l'arabe n'emploie pas de formes passives pour un sens actif : c'est sans doute ce qui rend inadéquats les verbes déponents, communs et neutropassifs. Ici, l'opération porterait sur « la classe verbale ». D'autre part, cette langue comporte seulement trois cas, correspondant à peu près au nominatif, à l'accusatif et au génitif. Il ne peut donc y avoir en arabe de datif ni d'ablatif : c'est probablement ce qui rend inopportuns les verbes neutres, mais aussi certains déponents, neutropassifs ou neutres passifs. Jean de Ségovie, à la recherche d'un mot à mot intégral, aurait ainsi une bonne raison de vouloir les supprimer : ici, l'opération porterait sur « le régime casuel ». Du moins dit-il explicitement qu'il a supprimé le datif. Mais on peut se demander s'il n'a pas voulu faire de même pour l'ablatif. On notera d'ailleurs que Jean de Ségovie ne dit pas avoir transformé tous les verbes passifs en verbes actifs. Et pour cause : le passif existe en arabe. Mais il ne serait pas complètement impossible qu'il ait cherché à tourner en verbes actifs les verbes passifs suivis du complément d'agent, lequel n'existe pas en tant que tel dans la langue du Coran.

Ce sont là, bien entendu, des conjectures. Il faut y insister : la traduction du Coran par Jean de Ségovie étant perdue, on ne peut malheureusement pas savoir jusqu'à quel point il appliqua ses propres préceptes, eux-mêmes entourés d'une certaine obscurité. Dans le fragment qu'ils ont redécouvert, en marge d'un exemplaire du *De gladio divini spiritus*, Ulli Roth et Reinhold Gleis ne retrouvent aucune des distorsions que le traducteur dit avoir imposées à la langue latine<sup>77</sup>. Ils relèvent cependant une expression intéressante, « *quando dixit apostoli* », qui signifie littéralement : « quand les apôtres a dit »<sup>78</sup>. Cette tournure correspond à la possibilité, pour la langue arabe, de faire précéder un sujet au pluriel par un prédicat au singulier. Elle nous confirme que le résultat final devait être étrange, sinon comique. Peu importe que les promesses du prologue n'aient peut-être pas toutes été tenues entièrement, ni que nos conjectures paraissent s'avancer dans des détails aventureux : c'est bien l'étrangeté de ce projet qu'on veut ici mettre en lumière.

Le deuxième choix de traduction que revendique Jean de Ségovie consiste à « établi[r] des terminaisons distinctes pour les genres masculin et féminin », quand l'arabe opère cette distinction, mais non pas le latin d'usage courant. Ce point n'est pas complètement clair. Mais « *faciens item* » (« j'ai procédé de même ») porte, à notre avis, sur l'emploi d'un latin « tout à fait irrégulier ». Le point commun avec les remaniements qui précèdent consiste probablement dans le coup porté à l'usage linguistique. Restent néanmoins des différences. Tout à l'heure, le latin était trop riche pour l'arabe : il fallait l'appauvrir. Ici, il est au contraire trop pauvre : il faut l'enrichir de nuances qu'il n'a pas, en inventant de nouvelles terminaisons pour les noms et pour les participes. Malheureusement, Jean de Ségovie ne dit pas quelles sont ces terminaisons. Il précise seulement que sont concernés « trois cas pour les participes, deux pour les noms : le datif et l'ablatif ». On aurait aimé savoir, pour ce qui est

<sup>77</sup> U. Roth et R. Gleis, « *Die Spuren der lateinischen Koranübersetzung des Juan de Segovia* », p. 119. On trouve même, dans les fragments conservés, des verbes déponents (« *alloquebaris* », p. 139, et « *testificamini* », p. 142).

<sup>78</sup> U. Roth et R. Gleis, « *Die Spuren der lateinischen Koranübersetzung des Juan de Segovia* », p. 143.

des participes, quel est le troisième cas auquel il pense : faute d'informations suffisantes, le lecteur en est réduit à des suppositions. Mais il peut être question de morphèmes tels que *dominis*, qui s'interprète comme le datif ou l'ablatif pluriel de *dominus*, mais aussi de *domina*. Sans doute Jean de Ségovie n'a-t-il pas voulu, en latin, d'ambiguïtés qui n'existaient pas dans le texte arabe du Coran. Il semble les avoir dissipées en inventant une terminaison distincte. Or, en songeant aux différentes déclinaisons, on constatera que tous les cas peuvent être concernés : *potens*, nominatif, peut signifier « le puissant » ou la « puissante » ; de même, *potentem*, *potenti*, *potente*, *potentes*, *potentium*, *potentibus*. Aussi paraît-il probable que « trois » et « deux » désignent le nombre de cas pour lesquels il s'est trouvé, par hasard, que le problème a surgi dans cette traduction du Coran.

La troisième opération porte sur le possessif – qui peut être ou non de valeur réfléchi : le latin du Moyen Âge ne fait plus la distinction. La grammaire de Jean de Ségovie semble ici assez approximative : il confond adjectif et pronom, sans doute parce que son attitude était la même dans les deux cas. Pour comprendre de quoi il retourne, il faut se rappeler qu'en latin, *suus* peut avoir deux sens différents : « son » ou « le sien », mais aussi « leur » ou « le leur ». Ainsi, *suum librum legit* signifie : « il lit son livre » et *suum librum legunt* : « ils lisent leur livre ». À l'inverse, comme le français, l'arabe fait une différence selon qu'il y a un ou plusieurs possesseurs (*son* ou *leur*). Dans la proposition *ils lisent leur livre*, *leur* est ce que Jean de Ségovie appelle ici « *adjectivum pluralis [numeri]* » : un adjectif « du » pluriel, plutôt qu'un adjectif pluriel, *livre* étant un substantif singulier. Pour pallier cet autre défaut de la langue latine, Jean de Ségovie a envisagé différentes solutions. Il a d'abord essayé de renforcer l'adjectif possessif *suus* par un pronom : *ipsorum* devait plutôt servir pour le réfléchi et *eorum* pour le non-réfléchi. Il a aussi tenté d'« exprimer au pluriel la possession », mais on ne voit pas bien comment il s'y est pris : a-t-il été trompé par la marque du pluriel, traduisant à tort *ils lisent leur livre* par *suos libros legunt* ? a-t-il utilisé le pluriel au lieu du singulier collectif ? Le texte ne permet pas de le dire. Finalement, devant la récurrence des possessifs en langue arabe, il opte pour un néologisme qui en multiplie justement la présence : le redoublement *sussuus*. On pourrait se demander ce que devient ce redoublement à l'accusatif : *sumsuum* ou *sussuum*<sup>79</sup> ? Dans tous les cas, le lecteur latin n'avait pas souvent l'occasion de rencontrer de telles bizarreries.

En l'état de la langue, vers le milieu du XV<sup>e</sup> siècle, le néologisme inventé par Jean de Ségovie ne pouvait cependant dissiper toutes les ambiguïtés. Tout au plus les déplaçait-il. Soit deux propositions. Si l'on suit son système, elles peuvent être entendues chacune de deux manières différentes :

*Suum librum legunt*

Ils lisent leur livre *ou* son livre.

*Susuum librum legunt*

Ils lisent leur propre livre *ou* le livre de ces gens.

Il y avait une manière plus simple de dissiper toute équivoque : il suffisait de rappeler que le possessif *suus* ne s'emploie, en latin classique, que comme réfléchi. L'ambiguïté aurait alors été levée. *Suum*

<sup>79</sup> Il est étrange que le texte ne porte pas *suussuus*, qui ferait un vrai redoublement.

*librum legunt* ne peut signifier que : « ils lisent leur propre livre ». Et c'est bien la raison pour laquelle le latin n'a pas d'abord eu besoin, contrairement au français et à l'arabe, de différencier le nombre des possesseurs. La réflexion de Jean de Ségovie résulte donc directement de l'évolution de la langue au Moyen Âge et des problèmes que cette évolution soulève, quand elle consiste en un appauvrissement : son travail sur les possessifs n'a de sens que parce que *suus*, à ses yeux, peut être aussi bien réfléchi que non-réfléchi.

En fait, le premier écrivain qui établit cette distinction, comprenant que les Anciens réservaient *suus* au réfléchi, est l'humaniste italien Lorenzo Valla. Son traité *De reciprocatione sui et suus* (« Sur la valeur réfléchie de *se* et de *suus* ») est composé vers 1450<sup>80</sup>. Il aura suffisamment d'influence pour que le latin de la Renaissance revienne progressivement vers un usage classique du possessif, au moins chez les grands humanistes. Mais Jean de Ségovie, manifestement, n'a pas eu connaissance de ce traité. Or, on peut voir dans ses travaux et dans ceux de Valla une image des deux options qui auraient pu se présenter pour le renouvellement du latin, juste avant et juste après la chute de Constantinople. D'un côté, l'option humaniste, qui consiste à purifier la langue par un retour aux règles de l'âge classique et par l'imitation de grands auteurs tels que Cicéron : c'est cette option qui triomphera à la Renaissance, et donnera son nom à cette époque. Mais il importe de noter qu'elle repose sur un acte de contrainte : il n'est pas naturel, au XV<sup>e</sup> siècle, de parler comme Cicéron ; en témoignent la syntaxe bizarre de Jean de Ségovie, au moins dans le premier paragraphe qu'on a cité<sup>81</sup>, et surtout ses choix de traduction. L'option humaniste enferme le latin malgré lui dans son passé, elle l'oblige à se replier sur lui-même et, à force de le purifier, finit par l'affaiblir : seul un petit nombre de lettrés sera capable de s'imposer de telles contraintes. Le triomphe du latin humaniste, en ce sens, préfigure nécessairement celui des langues vernaculaires, qui ont prospéré sur cet affaiblissement. Mais d'un autre côté, une option différente aurait pu se proposer, plus aventureuse, plus ouverte sur l'extérieur. Le projet de Jean de Ségovie est un des essais les plus étonnants dans cette direction : à vrai dire, on en connaît peu d'exemples comparables. Sans aucun respect pour la règle grammaticale, qu'il ne considère pas comme une idole, il veut ici faire parler au latin une langue qui n'est pas la sienne : la contrainte est encore plus forte, car il ne s'agit pas seulement de retrancher dans ce qui se dit, mais de faire dire autre chose que ce qui se dit déjà. Cette seconde option aurait sans doute été trop radicale pour prévaloir, et le fait que nous n'ayons pas conservé l'unique manuscrit du Coran traduit par Jean de Ségovie est peut-être une conséquence de cette radicalité, difficile à comprendre. Le moderne se souviendra seulement qu'il n'était pas inscrit dans les gènes de la langue latine de finir comme elle a fini : nous ne trouvons comiques ou monstrueux les choix de ce traducteur que d'après des critères qui ne pouvaient être les siens, parce qu'il n'était pas dit, en 1456, que le latin allait se purifier jusqu'à devenir une langue morte.

<sup>80</sup> Il en existe, depuis peu, une édition critique : L. Valla, *De reciprocatione « sui » et « suus »*, éd., intr. et trad. par Élisabeth Sandström, Göteborg, Acta universitatis Gothoburgensis, 1998.

<sup>81</sup> Voyez l'accumulation des participes présents, qui donne au propos un tour grec plus que latin.

Jean de Ségovie, bien entendu, n'a jamais prétendu le rénover, contrairement à Valla : ce n'était pas son propos. Il a seulement raisonné en traducteur, à l'invitation de son objet. Or, on peut rêver à ce que le latin serait devenu, si de telles rencontres entre des systèmes linguistiques et culturels si différents s'étaient multipliées. Mais on peut aussi se demander dans quelle mesure cette traduction résulte d'un décentrement : et qu'appelle-t-on au juste de ce nom ? Après analyse des choix qui la sous-tendent, il ne fait guère de doute que la version de Jean de Ségovie est arabo-centrée, ce qui établit un rapport de stricte opposition à la traduction latino-centrée de Robert de Ketton. L'arabe devient ici la règle sur laquelle doit se calquer la *Latinitas*, et qui finit par diluer cette dernière. On emploie à dessein le verbe « diluer » : *Latinitas* signifie en principe « la langue latine correcte », comme en atteste la définition proposée par Gaffiot. Mais il est notable que ce substantif, dans le passage qu'on a cité, désigne seulement « la langue latine », même incorrecte. Cette dilution linguistique est le signe d'un dialogue poussé si loin qu'il n'est plus vraiment dialogique : une langue, une grammaire, une certaine conception du monde, cannibalise l'autre. En ce sens, nos deux traductions sont opposées, mais symétriques. Car chez Robert de Ketton aussi, un système linguistique et culturel cannibalisait l'autre : cannibalisation de l'arabe et du message religieux qu'il véhiculait par la *Latinitas*, entendue à la fois comme langue et comme ensemble de représentations ou de valeurs. De ce point de vue, et contrairement à ce qu'on pourrait d'abord croire, il n'y a pas entre ces deux versions de césure radicale. Sans doute le traumatisme que représente la chute de Constantinople a-t-il déclenché chez Jean de Ségovie un profond désir de comprendre l'altérité du monde islamique : parce que cette altérité se fait de plus en plus proche, il devient urgent de se l'approprier. Mais on est bien obligé de constater que la langue du Coran semble absorber celle des Latins : absorption dans laquelle le fait politique de l'avancée turque est peut-être transposé, sur un plan symbolique plus ou moins inconscient. Si la césure n'est pas radicale, c'est que les traductions de Robert et de Jean se rejoignent dans une impuissance commune à *objectiver* le Coran. Robert de Ketton ne peut en effet le lire avec la distance nécessaire pour s'extraire de ses préjugés latino-centrés. Et quant à l'entreprise de Jean de Ségovie, elle ne pouvait probablement pas avoir de succès, indépendamment de toutes autres circonstances, parce qu'il s'est laissé happer par son objet, comme fasciné par lui. Il a oublié qu'une traduction a pour finalité, non pas de reproduire le texte-source tel quel ou à peu près, mais de le présenter sous une forme qui le rende lisible et, par conséquent, intelligible. Or, cette impossible distanciation montre que du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle, un point fondamental n'a pas changé : le Coran, la langue arabe et le monde musulman en général ne peuvent pas faire l'objet d'un discours critique, c'est-à-dire procédant d'un jugement raisonné ; ils enclenchent un mécanisme d'ordre passionnel. Cette religion, cette langue et ce monde restent, pour les humanistes du Moyen Âge comme de la Renaissance, les lieux d'une altérité qui ne peut subsister en tant que telle. Qu'on la ramène vers soi ou qu'on se fonde en elle, il s'agira de toute façon de la nier en tant qu'altérité. Limites du décentrement.

## L'admiration et la distance

Il serait imprudent de tirer des conclusions définitives, alors qu'il existe encore trois traductions du Coran en latin, et que bien d'autres écrits très différents ont été composés, dans lesquels se rencontrent à cette période le texte saint des musulmans et la latinité. Les remarques qu'on vient de formuler pourraient certainement être reprises dans la très grande majorité des cas qui restent à étudier, mais il y eut des exceptions.

On aimerait, pour finir, revenir au corpus de Cluny. La première des annotations qui accompagnent le Coran, dans les manuscrits, et qui la suivent, dans l'édition de Bibliander, en est sans doute le passage le plus troublant – et s'il est permis de parler avec l'admiration du traducteur, le plus beau : puisse cette beauté, déplacée vers la langue française, ne s'être pas perdue complètement ! La glose porte sur les noms de Dieu, dont la *Fâtiha* offre à l'annotateur les deux premiers exemples. On voudra bien la lire à haute voix, en prenant tout le temps nécessaire pour goûter les inflexions du premier paragraphe :

*Deus multis nominibus appellatur in hoc libro, propter multifariam illius potentiam. Dicitur itaque misericors : quia bonis omnibus bonum auget, malis omnibus uel poenam suam minuit, uel aequalem reddit. Dicitur etiam pius : quia cunctos inuocantes exaudit, omnibusque uolentibus subuenit. Dicitur item salus : quia expers est totius detrimenti, et quia saluat, donumque salutis dat beneficis, qui scilicet in ipsius dextra sedebunt. Dicitur fortis, quia fortis, quia nihil est illi graue uel difficile. Non iracundus : sustinet enim suos detractores, et sibi malum imponentes. Dicitur etiam mundus : quia nihil nisi bonum et honestum diligit. Dicitur benedictus : uel quia ipse solus est benedictio, uel quia cuncti benedicunt ei. Pater etiam dominus, sed perfectius quam caeteri : ipse namque solus omnibus rebus dominatur, Fides etiam, seu credulitas : sed haec nomina quibusdam prioribus non assimilantur. omnes enim in eum credunt, ipse autem in nullum. Ipse quoque firmat omnes, nullus autem eum. Testis : quoniam omnia noscitur, omniaque reuelabit. Fidelis : omne namque dictum suum atque promissum efficit, nunquam mentiens, mendacium semper abhorrens. Dicitur etiam tector : multa namque celat, tegens illa mente sua. Abundans : nullis enim indiget omnia possidens. Largifluus : cum et ipse temporale bonum, et aeternum tribuit. Conditor : Ipse namque solus omnia creat, et nihil ei est impossibile. Inspector, uel uisor : nihil enim latet eum. Propinquus : quia praesens ubique. Immensus : continet enim omnia, a nullo contentus. Altus : praeest enim omnibus, omnibus superior. Patiens : non enim est impetuusus sed uindictam differt ad tempus. Potens, uel potentiosus : illi namque cuncta leuia sunt*

*Notandum est legentibus librum istum, quod licet Deus ipse, prout Machumetus fingit, dicens se nec unquam legisse, nec literas uidisse, ne putetur ab illo compositus, legem istam manu propria scripsit, prophetaeque praenominato tradidit, ut mundo praedicaret eam. Et tamen [at tamen] ipse loquendo, personarum assumit uarietatem. Nunc enim loquitur in persona Dei, nunc prophetae, nunc bonorum Deum inuocantium, ipsique gratias agentium : nonnunquam etiam bonos increpantium, secundum locorum diuersitatem.<sup>82</sup>*

Dieu porte dans ce livre [le Coran] de nombreux noms, du fait des nombreuses formes que revêt sa puissance. Aussi l'appelle-t-on le "miséricordieux", parce qu'il accroît toujours le bien des bons, tout en diminuant toujours la peine des méchants, ou en la ramenant à de justes proportions. On dit, de même, qu'il est "bon" parce qu'il exauce tous ceux qui l'invoquent et apporte son secours à quiconque le souhaite. On l'appelle également le

<sup>82</sup> *Alcoran*, éd. Bibliander 1550, p. 223. Dans le ms. Arsenal 1162, les feuillets contenant ces annotations sur la première sourate sont coupés, mais ils sont conservés dans d'autres copies manuscrites du corpus de Cluny (voir M.-T. d'Alverny, « Deux traductions latines du Coran », p. 98, n. 3).



"Salut", parce qu'il ne cause nul préjudice, parce qu'il sauve et qu'il fait don du salut à ceux qui font le bien : ceux qui seront assis à sa droite. On l'appelle "fort" parce qu'il est fort : parce que, pour lui, rien n'est pénible ni malaisé. "Sans courroux" : car il supporte ses détracteurs et ceux qui parlent de lui en mal. On l'appelle aussi "pur", parce qu'il n'aime que le bien et la vertu. "Béni", parce qu'il est seul bénédiction, ou parce que tous le bénissent. On l'appelle encore "Père", "Seigneur", mais ce titre a chez lui une perfection particulière : car lui seul est maître de toutes choses. "Foi" ou "croyance" : ces deux noms ne sont pas cependant comparables à certains de ceux qui les précèdent, car tous croient en lui, mais lui ne croit en personne ; de même, il soutient le monde, mais personne ne le soutient. "Témoin", parce qu'il connaît tout et que tout sera par lui révélé. "Fidèle" : car il tient toujours sa parole et sa promesse, lui qui ne ment jamais, lui qui sans cesse se détourne du mensonge. On dit aussi qu'il est "dissimulateur" : car nombreuses sont les choses qu'il cache, dissimulées dans sa pensée. "Riche" : car il ne manque de rien, lui qui possède tout. "Généreux", puisqu'en plus, il distribue le bien temporel et le bien éternel. "Créateur" : de fait, lui seul crée toutes choses ; et rien ne lui est impossible. "Scrutateur" ou "observateur" : car rien ne lui échappe. "Proche", parce qu'il est présent partout. "Immense" : car il contient toutes choses, sans que rien le contienne. "Haut" : car il domine toutes choses, étant à toutes choses supérieur. "Patient" : car il n'est pas impulsif ; il remet la punition au moment opportun. "Puissant" ou "potent"<sup>83</sup> : car tout lui est facile.

Les lecteurs de ce livre doivent remarquer ceci : même si Dieu a lui-même écrit cette Loi, de sa propre main, selon l'affirmation mensongère de Mahomet [« prout Machumetus fingit »], qui dit qu'il n'a jamais lu ni appris ses lettres afin qu'on ne croie pas qu'il l'a composée, et même s'il l'a transmise audit prophète pour la prêcher au monde, il assume cependant, lorsqu'il parle, une multiplicité de voix. Tantôt il fait entendre la voix de Dieu, tantôt celle du prophète, tantôt celle des justes invoquant Dieu et lui rendant grâces : quelquefois même, en fonction du passage, la voix de ceux qui prennent les justes à partie.

Une des singularités du premier paragraphe est de ne comprendre aucun jugement d'aucune sorte, même lorsqu'il reproduit une tautologie : « on l'appelle fort, parce qu'il est fort ». La proposition qui suit se contente d'élucider paisiblement : « parce que, pour lui, rien n'est pénible ni malaisé ». La raison semble ici abandonner ses droits, que les polémistes et les apologètes chrétiens font si souvent ricaner, dans leurs réfutations.

Dans le deuxième paragraphe, la polémique affleure de nouveau, quand l'annotateur utilise le verbe *fingere* : Mahomet a *inventé* l'idée selon laquelle le Coran serait la Parole de Dieu, dont lui-même, étant illettré, ne saurait être que le messenger. L'attaque consiste ici à présenter l'illettrisme du Prophète comme une feinte. Mais c'est la seule phrase où cette polémique se fait entendre. On notera le remarquable avertissement sur la présence de différentes instances énonciatrices à l'intérieur du texte : il témoigne d'une grande rigueur philologique, dont Robert de Ketton n'avait pas su donner l'exemple.

Ce qui frappe surtout, c'est le style de cette glose : elle est rythmée. Et ce rythme repose sur trois faits essentiels. Figures de répétition, tout d'abord : anaphores (« *dicitur* ») ou répétitions simples (« *omnia noscit, omniaque reuelabit* »). Figures de variation, ensuite, mêlant répétition et modification : dérivations (« *multis nominibus* » / « *multifariam potentiam* », « *donumque salutis dat* », « *mentiens* » / « *mendacium* ») ; polyptotes (« *bonis* » / « *bonum* », « *continet* » / « *contentus* ») ; variations à l'intérieur de l'anaphore (« *dicitur itaque* » / « *dicitur etiam* » / « *dicitur item* » /

<sup>83</sup> On remarquera ce néologisme, « *potentiosus* », qui ne se retrouve nulle part ailleurs. Seule demeure cette trace de l'attraction exercée par la langue-source au détriment de la langue-cible.

« *dicitur* ») ; chiasmes (« *praeest... omnibus, omnibus superior* ») ; homéotéleutes (« *noscit* » / « *reuelabit* »), souvent regroupées par séries (« *conditor* » / « *inspector* » / « *visor* » ; « *propinquus* » / « *immensus* » / « *altus* » ; « *patiens* » / « *potens* », qui fait une paronomase). Enfin, une construction essentiellement binaire : en témoignent les antithèses (« *bonis omnibus* », « *malis omnibus* ») ; les parallélismes, souvent avec polysyndète (« *uel poenam suam minuit, uel aequalem reddit* ») ; les doublets (« *Fides, seu credulitas* » ; « *graue, uel difficile* »). Sans se dénaturer, bien au contraire, la phrase latine parvient ainsi à recréer un rythme assez proche des cadences lancinantes de la prière musulmane. Elle acclimate l'harmonie du *du'á*<sup>84</sup>.

On s'est efforcé d'en respecter, dans la traduction française, la puissance évocatoire. Non pas qu'on reproduise à l'identique les figures et les rythmes latins : les langues ont leur génie. On recherche plutôt l'invention de cadences analogues, par des procédés différents, et qui ressortissent cependant aux trois faits relevés : répétition, variation et balancement. À l'oreille du lecteur, c'est une musique rare qui doit sonner. L'appréhension de l'islam n'est plus ici subordonnée à l'intention polémique, ni même philologique : elle procède d'une émotion esthétique – fugitive sans doute, mais sereine et maîtrisée. Contemplative, et pourtant distanciée.

Il y eut peu d'équivalents d'une telle réussite, proprement *décentrée*.

Tristan VIGLIANO

(Université Lyon 2, GRAC – UMR 5037, CNRS).

---

<sup>84</sup> Sur cette acception du *du'á*, voir l'*Encyclopédie de l'islam*, nouvelle édition établie par B. Lewis, Ch. Pellat et J. Schacht, Leyde, Brill, 1977, t. 2, article « *du'á* », p. 633.