

Les premières traductions françaises du Coran, (XVII^e-XIX^e siècles)

Sylvette Larzul



Édition électronique

URL : <http://assr.revues.org/21429>
DOI : 10.4000/assr.21429
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2009
Pagination : 147-165
ISBN : 978-2-7132-2217-7
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Sylvette Larzul, « Les premières traductions françaises du Coran, (XVII^e-XIX^e siècles) », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 147 | juillet-septembre 2009, mis en ligne le 01 octobre 2012, consulté le 30 septembre 2016. URL : <http://assr.revues.org/21429> ; DOI : 10.4000/assr.21429

Ce document est un fac-similé de l'édition imprimée.

© Archives de sciences sociales des religions

Sylvette Larzul

Les premières traductions françaises du Coran (XVII^e-XIX^e siècles)

Considéré en islam comme Parole de Dieu, et donc inimitable, le Coran ne peut théoriquement être traduit. Très tôt cependant, pour des raisons pragmatiques, des gloses et des traductions plus ou moins littérales ont été composées – en persan et en turc notamment – à destination des musulmans non arabophones pour les éclairer sur la signification du texte sacré original. Quand, au XII^e siècle, en est réalisée pour la première fois en Occident une traduction étendue, à l'initiative de Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, le projet est radicalement différent puisqu'il s'inscrit dans une entreprise de réfutation, qui se veut fondée sur une meilleure connaissance de la religion adverse. Exécutée en Espagne, en 1142-1143, par l'Anglais Robert de Ketton entouré d'une équipe de collaborateurs, cette version inaugurale est incluse dans un ensemble de textes et de traductions à visée apologétique (*Collectio toletana*). Depuis longtemps condamnée pour son style paraphrastique ainsi que pour sa tendance au résumé et à l'omission, la traduction latine de Robert de Ketton est également considérée comme gauchie par des traducteurs prompts à en déformer le sens¹. C'est dans cette version, éditée en 1543 à Bâle par le protestant Bibliander, puis traduite en italien, en allemand et en néerlandais, que, jusqu'au milieu du XVII^e siècle, l'Occident connaît le Coran². En 1647 paraît en français une traduction nouvelle due à André Du Ryer et, avant que de nouvelles perspectives ne s'ouvrent aux traducteurs

1. Norman Daniel (1993 : 194) écrit que « Ketton, assurément, est toujours capable de rehausser la couleur ou d'exagérer le ton d'un texte inoffensif afin de lui donner un ton désagréable ou licencieux, ou de préférer une interprétation improbable mais déplaisante du sens à une interprétation vraisemblable mais normale et décente ».

2. Contrairement à celle de Robert de Ketton, les versions médiévales dues à Marc de Tolède (vers 1209) et à Jean de Ségovie (milieu du XV^e siècle) n'ont connu qu'une diffusion restreinte, même si elles sont généralement considérées comme supérieures. La première traduction en italien, publiée en 1547, n'a pas été réalisée à partir de l'arabe, comme l'a affirmé son commanditaire, l'imprimeur vénitien Andrea Arrivabene : Silvestre de Sacy a montré qu'elle avait été faite d'après la version Ketton (*Notices et extraits des Manuscrits de la Bibliothèque impériale et autres bibliothèques*, IX, 1813, p. 103).

avec la naissance de l'école historico-critique³, deux autres versions françaises voient le jour, celle de Savary en 1783 et celle de Kazimirski en 1840. C'est ce corpus des premières versions françaises que j'examinerai ici pour étudier l'évolution de la traduction du Coran en Occident, du milieu du XVII^e au milieu du XIX^e siècle. Outre une appréciation des différentes versions, il sera montré comment s'y manifeste le rapport de traducteurs occidentaux non musulmans avec le texte fondateur de l'islam.

Fixé sous forme de Vulgate, à une date toujours discutée – au plus tard au début du VIII^e siècle selon les hypothèses les plus fréquemment admises aujourd'hui –, le texte coranique, qui représente pour les musulmans les révélations reçues par Muhammad entre 610 et 632, renferme maintes allusions historiques et se révèle d'une lecture difficile. Pour fournir au lecteur quelques repères, le traducteur annote plus ou moins abondamment son travail et le fait précéder de textes introductifs comprenant souvent une « biographie de Mahomet ». En rapport très étroit avec les traductions proposées, ce paratexte ne peut être écarté de notre étude.

La version Du Ryer (1647)

En comparaison avec le volumineux recueil Bibliander, qui ajoute à la *Collectio toletana* nombre d'écrits polémiques plus récents, l'ouvrage de Du Ryer paraît bien modeste, les textes joints à la traduction du texte coranique s'y trouvant réduits à quelques pages seulement. André Du Ryer, Sieur de la Garde Malezair (fin du XVI^e s.-1672) n'est en effet nullement un théologien ni même, à l'instar des orientalistes érudits de son temps, un hébraïsant dont l'intérêt pour les langues orientales trouve son origine dans l'étude de la Bible. Du Ryer possède une expérience directe du Levant où il a été envoyé par Savary de Brèves, peu avant 1616, pour apprendre le turc et l'arabe. Après avoir exercé en Égypte les fonctions de vice-consul, de 1623 à 1626, il est choisi, en 1631, pour accompagner à Istanbul, comme interprète et conseiller, le nouvel ambassadeur, Henri de Gournay, comte de Marcheville. Apprécié des autorités ottomanes, il est ensuite nommé ambassadeur extraordinaire en France par le sultan Murat IV, en 1632. À partir de la fin des années 1630, il passe de plus en plus de temps dans sa propriété de Bourgogne et c'est là vraisemblablement qu'il effectue en grande partie sa

3. L'ouvrage de Nöldeke, *Geschichte des Korâns*, paru en 1860, est l'un des textes fondateurs de l'école historico-critique dont les travaux sont à l'origine d'une compréhension du message coranique qui ne se fonde plus exclusivement sur l'exégèse musulmane. Dans la traduction anglaise du Coran, publiée en 1861 par Rodwell, les sourates sont classées, non par ordre décroissant de longueur comme dans la Vulgate, mais chronologiquement suivant les quatre grandes périodes établies dans la révélation coranique par les orientalistes. Le même type de présentation se retrouve dans la première édition de la version française de Blachère (1949-1950).

traduction du texte fondateur de l'islam. Il est aussi l'auteur de l'une des premières grammaires turques imprimées en Europe (*Rudimenta grammatices linguæ turcicæ*, 1630) et un pionnier dans le domaine de la littérature persane (*Gulistan, ou l'Empire des Roses, Composé par Sadi*, 1634).

Lorsqu'il paraît, en 1647, *L'Alcoran de Mahomet translaté d'arabe en françois* par André du Ryer fait figure d'œuvre pionnière. C'est en effet la première fois qu'est réalisée dans une langue vernaculaire européenne une traduction originale exhaustive du texte. Basée sur la version de Ketton, les publications antérieures en langue vulgaire ne répondaient nullement à ces exigences, et le texte coranique continuait d'être traduit en latin sous forme d'extraits (Hamilton, Richard, 2004 : 91-92). Héritière des pratiques textuelles nouvelles promues par la Renaissance et la Réforme, la version française intégrale de Du Ryer fait ainsi date dans l'histoire de la traduction du Coran en Occident. C'est elle également qui, pour la première fois, rend accessible à un public élargi un texte sacré non biblique.

Le choix de la langue vulgaire par du Ryer détermine aussi une autre des caractéristiques de son ouvrage qui rejette la traduction-réfutation. Précédemment, le texte coranique traduit ne constituait qu'un élément au sein d'un vaste dispositif de textes conçu comme une arme pour combattre l'islam ou comme un viatique pour des missionnaires appelés à convertir les musulmans. L'ouvrage de Du Ryer est, à l'inverse, entièrement consacré à la traduction du texte coranique. Outre une épître dédicatoire au Chancelier Séguier et une adresse « Au lecteur », il ne renferme qu'un bref « Sommaire de la religion des Turcs ⁴ » dans lequel l'auteur expose sur un ton neutre les croyances et les rites musulmans ⁵. Cette volonté de se dégager de la polémique religieuse est à mettre en relation avec le type de lectorat auquel Du Ryer destine son travail, des marchands dans le Levant ⁶ et sans nul doute, de manière plus générale, des lettrés curieux de l'Orient ainsi que des voyageurs.

Cependant, si l'auteur s'éloigne de l'apologétique traditionnellement associée à la traduction du Coran, il ne peut, à une époque où l'islam reste considéré par l'Église et le pouvoir comme une hérésie, ne pas fermement le condamner. Ainsi il achève son épître en plaçant son travail sur le plan de la défense du christianisme :

4. Dans le vocabulaire de l'époque, le Turc est assimilé au musulman, et le terme a moins une connotation ethnique que religieuse.

5. S'il présente assez justement les points fondamentaux de la religion, Du Ryer n'en commet pas moins un certain nombre d'erreurs dans la comparaison qu'il en fait avec le christianisme : l'appel à la prière est considéré par lui comme une prière en soi, la circoncision comme un sacrement et les ablutions comme une purification de l'âme, quand elles ne constituent qu'une purification rituelle.

6. Dans l'épître de son ouvrage, Du Ryer exprime son désir de doter les commerçants dans le Levant d'un outil capable de leur fournir des arguments dans leurs procès contre les Ottomans.

Que si cette Loy entenduë et représentée à propos aux Turcs peut causer un grand avantage pour la facilité du commerce, elle ne produira pas un moindre fruit pour le service de Dieu, par la cognoissance que les Chrestiens auront des inepties ridicules de cette religion, pour la combattre et la convaincre d'erreur et d'imposture par elle-mesme.

Ainsi MONSEIGNEUR, j'ay fait parler Mahomet en François, j'ay traduit son Alcoran en nostre langue, pour la plus grande gloire de Dieu, pour le bien du commerce, et pour la satisfaction de ceux qui preschent le Christianisme aux nations Orientales.⁷

En reprenant, dans l'adresse « Au lecteur », le discours de la controverse chrétienne sur le Coran, Du Ryer s'engage ensuite dans une virulente attaque contre l'islam :

Ce livre est une longue conference de Dieu, des Anges, et de Mahomet, que ce faux Prophete à (*sic*) inventée assez grossierement. (...) Tu seras estonné que ces absurditez ayant infecté la meilleure partie du Monde ; et avoüeras que la connoissance de ce qui est contenu en ce Livre, rendra cette Loy mesprisable. (...) Il [Mahomet] l'a divisé en plusieurs Chapitres, ausquels il donne telle inscription que bon luy semble : souvent il les intitule des mots qui sont en leur première ligne sans avoir esgard de quelle matiere ils traitent, et parle fort peu de leur inscription ; Il les divise en plusieurs signes ou versets qui contiennent ses ordonnances et ses fables, sans observation ny de suite ny de liaison de discours, ce qui est cause que tu trouverras en ce Livre un grand nombre de pieces détachées et diverses repetitions de mesmes choses. Il a esté expliqué par plusieurs Docteurs Mahometans, leur explication est aussi ridicule que le texte ; Ils assurent que l'original de l'Alcoran est escrit sur une table qui est gardée au Ciel, que l'Ange Gabriel a apporté cette copie à Mahomet qui ne sçavoit ny lire ny escrire, et l'appellent le Prophete ou Apostre par honneur.

La question de la religion musulmane est d'ailleurs si sensible qu'en dépit d'une condamnation pourtant radicale de celle-ci, Du Ryer se heurte à la censure : après avoir reçu le privilège du Chancelier Séguier, son *Alcoran* est interdit par le Conseil de conscience, sous la pression de Vincent de Paul – ce qui au demeurant n'empêche nullement sa diffusion.

Reste à évaluer quelles répercussions un tel contexte peut avoir sur la manière de Du Ryer de rendre le texte original. Auparavant, il importe de savoir comment il réalise sa traduction, quelles sont les sources qu'il utilise et la méthode qu'il emploie. Dans un article relatif aux traductions de Robert de Ketton et de Marc de Tolède, Marie-Thérèse d'Alverny (1994 : 87, 120, n. 1) affirme que Du Ryer s'est « subrepticement » servi de l'édition Bibliander et n'est pas loin de penser qu'il s'est également inspiré de la version de Marc de Tolède, dont un manuscrit existait à Paris, à son époque. Une étude d'Alastair Hamilton et de Francis Richard (2004 : 103-104) montre cependant, de manière convaincante, qu'il n'existe pas de parenté profonde entre le travail de l'orientaliste français et celui

7. Cette épître est absente dans certains exemplaires de l'édition de 1647 ainsi que dans maintes éditions postérieures, peut-être en raison de la place privilégiée accordée par Du Ryer aux motivations d'ordre pragmatique dans la justification de son travail. Le texte figure en annexe dans l'ouvrage de Hamilton et Richard (2004 : 141-142).

de Marc de Tolède. S'il est vraisemblable que Du Ryer s'est inspiré, çà et là, de la version de Robert de Ketton, il n'en reste pas moins que sa traduction constitue un travail original réalisé sur le texte arabe, à l'aide d'outils lexicographiques et surtout d'ouvrages exégétiques. Le texte coranique demeure en effet souvent obscur sans éclaircissements, et le recours à l'exégèse, qui s'est appliquée à fournir des explications, s'avère indispensable pour le traducteur. Si les dictionnaires arabe-latin imprimés font encore largement défaut au début du XVII^e siècle⁸, le traducteur possède néanmoins des dictionnaires arabe-turc et arabe-persan qu'il a rapportés du Levant : il mentionne à plusieurs reprises l'usage qu'il fait du *Ahteri*, un dictionnaire arabe-turc. Il a aussi à sa disposition des commentaires coraniques (*tafsīr*) dont il indique le titre ou le nom de l'auteur en marge de son texte. Le plus souvent cité, sous le nom de *Gelaldin*, est le *Tafsīr al-Jalālayn*, qui renferme les commentaires de Jalāl ad-Dīn al-Maḥallī et de son élève Jalāl ad-Dīn al-Suyūṭī, un ouvrage assez court, qui limite les choix et se révèle d'utilisation commode pour un Européen ; deux autres textes sont également régulièrement mentionnés : le *Bedaoi*, le commentaire de Bayḍāwī, *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta'wīl* et le *Kitabel tenoir*, identifié comme le *Tanwīr fī al-tafsīr* de Rīghī at-Tūnisī (Hamilton et Richard, 2004 : 97). Sur certains points délicats, l'auteur consulte aussi, semble-t-il, ses amis maronites employés à la réalisation de la *Polyglotte* de Paris, Gabriel Sionite et Abraham Ecchellensis, ainsi que l'orientaliste hébraïsant Gilbert Gaulmin.

La traduction de Du Ryer respecte le découpage du texte coranique en cent quatorze sourates⁹, mais n'en fait pas apparaître les versets, sans doute pour satisfaire aux canons littéraires du temps. Nullement littérale, elle rend cependant l'intégralité du texte, tel qu'il est compris à la lumière des commentaires par un traducteur qui ne pratique ni le résumé de versets ni l'omission de termes, si ce n'est de manière exceptionnelle. Quasiment dépourvue de notes¹⁰, elle est nécessairement paraphrastique.

Même si Du Ryer, manifestement capable de comprendre les commentaires coraniques, possède d'indéniables capacités d'arabisant, il n'est évidemment pas à l'abri d'erreurs de traduction. Il semble cependant qu'on ait jugé sévèrement son travail, dont l'examen montre qu'une partie des difficultés auxquelles se heurte le traducteur provient de la méconnaissance de notions parfois techniques. Par exemple, dans la sourate II intitulée « La vache » (*al-baqara*), Du Ryer ne comprend pas toujours dans le détail les prescriptions religieuses et juridiques qu'elle renferme : le pèlerinage individuel (*'umra*) se trouve escamoté et certaines

8. D'une utilisation malcommode, le *Thesaurus linguæ arabicæ* de Giggei, publié à Milan en 1632, est surtout peu fiable. Le dictionnaire de Golius, qui fera date, ne paraît qu'en 1653.

9. La version Ketton est divisée en cent vingt-quatre « açoara » (*al-sūra*), les longues sourates du début y ayant été fragmentées.

10. Hormis les renvois aux commentaires coraniques, le travail de Du Ryer ne renferme qu'une quinzaine de notes explicatives, extrêmement brèves.

dispositions relatives à l'usure, à la restitution du douaire ou au combat durant les mois sacrés sont rendues de manière vague ou erronée. Il confond, par ailleurs, les Sabéens avec les Samaritains. L'autre faiblesse, aux yeux du lecteur contemporain, réside dans l'imprécision du vocabulaire : ainsi, sous la plume du traducteur le mot « meschans » subsume plusieurs termes arabes comme *kāfirūn* (incrédules, infidèles), *zālimūn* (injustes) ou *fāsiqūn* (pervers). Poursuivre un tel relevé serait peu pertinent, si n'était posée la question de savoir si le traducteur se livre ou non à la pratique de l'écart délibéré, dans le souci d'adapter le texte de sa traduction à la culture européenne et particulièrement à la conception de l'islam développée en son sein.

D'aucuns ont voulu montrer que Du Ryer avait procédé à une « francisation » formelle du texte coranique (Carnoy, 1998 : 43-44). Sans doute. Encore faudrait-il l'expliquer par la distance et les codes culturels en jeu. L'auteur s'exprime effectivement avec le vocabulaire de son temps et c'est ainsi, par exemple, qu'il traduit très souvent le terme *āya* (signe, d'où aussi verset) par « miracles » et qu'il fait un usage fréquent du mot « graces » (*sic*), qui rend le terme *ni'ma* (bienfait). Par ailleurs, l'esthétique de la traduction, telle qu'elle a été théorisée au XVII^e siècle par Perrot d'Ablancourt, contraint Du Ryer à atténuer la couleur locale. L'image originale du paradis subit ainsi une altération sous la plume du traducteur : adaptant dans LVI, 28-29 *sidr* (lotus, jujubier sans épines) et rendant *ṭallḥ* (acacia gommier) par musc, Du Ryer écrit : « Ceux qui tiendront leur livre à la main droite seront auprès d'un pommier frais et sans épine, et auprès de l'arbre de Musc (musc est un fruit fréquent en Égypte) » (1647 : 565). L'image de l'enfer reçoit un traitement similaire, et se trouve évacuée de LVI, 54-55 l'expression imagée de la soif insatiable qu'éprouvent les damnés : « vous boirez par-dessus, de l'[eau] bouillante / et vous boirez comme chameaux altérés » (Blachère, 1980 : 573-574). Du Ryer se contente d'écrire : « vous beurez de l'eau bouillante, et serez tousiours alterez » (1647 : 566). L'adaptation n'est cependant pas systématique : indiquant en note que « Zacon est l'arbre d'Enfer » (1647 : 565), l'auteur conserve dans son texte le terme arabe de *zaqqūm* (LVI, 52).

Plus décisive est la question de savoir comment est rendu le dogme. Alors que règne en France, depuis l'Édit de Nantes, une fragile coexistence entre catholiques et protestants, Du Ryer dénie à l'islam la dimension de tolérance que contiennent pourtant certains des versets coraniques : ainsi la célèbre formule *lā ikrāha fī d-dīn* (II, 256¹¹) (« Il n'y a pas de contrainte en religion »¹², Blachère,

11. Les numéros des versets sont, ici, ceux de l'édition du Caire de 1923, faisant aujourd'hui figure de version officielle. Antérieurement existaient des variantes, si bien que l'on observe dans les traductions Savary et Kazimirski une numérotation assez souvent différente de celle de l'édition égyptienne.

12. Pour faciliter la comparaison, les traductions du Coran sont tirées de la version Blachère qui se caractérise par sa littéralité et dont l'édition de 1957 donne les sourates dans l'ordre canonique.

1980 : 69) est traduite à l'opposé par « la loy ne doit pas estre abjurée » (1647 : 40) ; on observe parallèlement chez le traducteur une volonté de faire du Coran un texte fermé, en gommant les allusions au statut ambigu de certains versets : ainsi le principe de l'abrogation de certaines révélations est occulté par le traducteur du XVII^e siècle, qui rend *mā nansaḥ min āyatin aw nunsi-hā na'ti bi-ḥayrin min-hā aw miṭli-hā* (II, 106) (« Dès que Nous abrogeons une *āya* ou la faisons oublier, Nous en apportons une meilleure ou une semblable » Blachère, 1980 : 43) par « Il n'alterera pas ses commandemens, il ne les oubliera pas, il en enseignera encor d'autres plus utiles ou de semblables » (1647 : 15). De la même manière, il ignore les versets *mutašābihāt* (ambigus) dans sa traduction du verset III/7 : « C'est luy qui t'envoye le Livre, duquel les preceptes sont tres necessaires, ils sont l'origine et le fondement de la Loy, semblables en pureté les uns aux autres, et sans contradiction » (1647 : 47)¹³.

Au bout du compte, il apparaît que le travail réalisé au milieu du XVII^e siècle par Du Ryer a fait entrer la traduction du Coran en Occident dans une ère nouvelle : en même temps qu'il proposait au lecteur une traduction originale intégrale, il rompait avec la pratique de la réfutation héritée du Moyen Âge. Cependant dans le contexte politico-religieux de l'époque, une telle publication restait indissociable d'une condamnation absolue de l'islam par son auteur.

L'Alcoran de Mahomet connaît une large diffusion. Réimprimé dès 1649, il est traduit en anglais (1649), en hollandais (1658), en allemand (1688) d'après la version hollandaise, et en russe (1716). Il fait l'objet, jusqu'en 1775, de multiples rééditions, tant en Hollande qu'en France. Mais, il est définitivement dépassé quand est publiée, en 1783, une nouvelle traduction due à Claude-Étienne Savary.

Le travail d'Antoine Galland (1709-1712)

Auparavant, cependant, l'illustre traducteur des *Mille et Une Nuits*, Antoine Galland, a produit, au début du XVIII^e siècle, une autre version française du Coran. Celle-ci a disparu et n'a jamais été publiée, mais la *Correspondance* et le *Journal* de Galland¹⁴ fournissent à son sujet une information suffisante pour pouvoir évaluer le travail de l'orientaliste. À l'instar d'André Du Ryer, Antoine Galland (1646-1717) a été formé dans le Levant où il a passé près de quinze ans, entre

13. « C'est lui qui a fait descendre sur toi l'écriture. En celles-ci sont des aya confirmées (?) qui sont l'essence de l'Écriture, tandis que d'autres sont équivoques » (Blachère, 1980 : 76).

14. Mohamed Abdel-Halim a eu le mérite de donner une édition de la *Correspondance d'Antoine Galland* (thèse complémentaire pour le doctorat d'État, Sorbonne, 1964) ; il a, en outre, cité dans sa thèse sur *Antoine Galland, sa vie et son œuvre* (Paris, Nizet, 1964), les passages du *Journal* de l'orientaliste relatifs à sa traduction du Coran, pratiquement absents de l'édition due à Henri Omont (*Journal parisien d'Antoine Galland, 1708-1715, Mémoires de la Société de l'Histoire de Paris et de l'Île-de-France*, XLVI, 1919). Nos références concernant la *Correspondance* et le *Journal* de Galland sont celles qui figurent dans Abdel-Halim, 1964, *Antoine Galland...* : 244-245.

1670 et 1688, comme antiquaire et secrétaire d'ambassade à Istanbul. Il y a acquis la maîtrise du turc, de l'arabe et du persan. Grand érudit, spécialiste de numismatique, il a été admis, en 1701, à l'Académie des inscriptions et médailles ; il a représenté, avec Barthélemy d'Herbelot (1625-1695) et Pétis de La Croix (1653-1713), l'élite orientaliste de son temps et a été nommé, en 1709, professeur d'arabe au Collège royal, grâce à l'appui de l'abbé Bignon. Outre les *Mille et Une Nuits*, Antoine Galland a traduit nombre d'ouvrages orientaux, restés pour la plupart à l'état de manuscrits.

À la fin de sa vie, sur la demande de l'abbé Bignon¹⁵, il s'attelle à la traduction du Coran, (*Journal*, 20 juin 1709), travail dont il a une conception parfaitement claire et qu'il effectue selon une méthode précise :

Il y avoit longtems que je m'estois persuadé que nous ne pouvions bien entendre l'Alcoran, qu'autant que nous l'entendrions dans le sens que les Mahométans l'entendent, à quoi nous ne pouvions parvenir que par une bonne version en langue persienne, ou en langue Turque. J'ai eu le bonheur d'en trouver une de chascune de ces langues. (Lettre à Gisbert Cuper, 31 octobre 1710).

Il n'est pas douteux que Galland a tiré un immense profit de la consultation de traductions réalisées en turc et en persan par des musulmans, sous la forme de gloses interlinéaires ou de traductions littérales (Lazard, 1978 : 45-49). Il a cependant bénéficié d'un avantage encore supérieur : la parution, en 1698, de la traduction latine de Ludovico Marracci (ou Marraci)¹⁶, une version relativement littérale et fiable, qui a longtemps servi pour toutes les traductions européennes, mais qui n'a pas acquis la notoriété que sa valeur eût justifiée, sa réputation ayant pâti de la visée apologétique dans laquelle s'inscrivait le travail de l'ecclésiastique. Celui-ci a d'abord fait paraître, en 1691, une réfutation d'ensemble, *Prodomus ad refutationem Alcorani* (Rome, 4 vol.) qui a été rééditée avec sa version du texte coranique, *Alcorani textus universus ex correctioribus Arabum exemplaribus [...] descriptus (...) ac (...) ex Arabico idiomate in Latinum translatus* (Padoue, 1698, 2 vol.) Travail original fondé sur l'exégèse musulmane, l'œuvre de Marracci, qui a mobilisé son auteur durant près de quarante années, constitue une étape majeure dans l'accès à la connaissance du texte coranique par l'Occident. À la suite du texte arabe, présenté sourate par sourate – les plus longues étant découpées en fragments – l'auteur fait figurer sa traduction latine,

15. Neveu du chancelier Pontchartrain, Jean-Paul Bignon (1662-1743) entra d'abord dans la congrégation de l'Oratoire, puis devint prédicateur du roi. Conseiller d'État, il regroupa sous son autorité les Académies, le Collège royal et la Librairie. De 1701 à 1714, puis de 1723 à 1739, il dirigea le *Journal des Savants* et, en 1719, il fut appelé à la tête de la Bibliothèque royale. Sa position fit de lui un protecteur des savants.

16. Ludovico Marracci (1612-1700), qui fut le confesseur du pape Innocent XI, appartenait à la congrégation des clercs réguliers de la Mère de Dieu. Il enseigna l'arabe à l'université romaine de la Sapienza et participa à la traduction en arabe de la Bible, imprimée sur les presses de la Propaganda Fide à Rome en 1671. Son grand œuvre demeure cependant l'*Alcorani textus universus*.

avec une numération des versets. Il cite ensuite, dans des notes profuses, à la fois en arabe et en traduction latine, des extraits des principaux commentaires (Zamakhsharī, Jalāl ad-Dīn al-Suyūfī, Bayḍāwī). La réfutation de détail est rejetée dans une rubrique spécifique (*refutationes*), placée à la fin de chaque séquence. L'important travail fait par Marracci sur les sources arabes n'exclut pas cependant qu'il ait pu tirer parti de traductions latines autres que celle de Ketton (Martinez Gazquez, 2003 : 236).

C'est assurément grâce à l'œuvre de cet émérite prédécesseur que Galland réalise sa traduction en l'espace de seize mois seulement (*Journal*, 20 juin 1709 et 27 octobre 1710) ; renonçant à son habituelle modestie, il se flatte même de l'avoir améliorée :

Les sçavans trouveront en une infinité d'endroits, ma version différente de la version latine du P. Maracci qui est la plus récente. Mais pour peu qu'ils aient de connaissance de la langue arabe, j'espère qu'ils seront contents de mon travail, et de ma fidélité, et qu'ils trouveront le texte, rendu dans son véritable sens, en se souvenant que ce ne sera pas moi, qui l'aurai rendu, mais l'interprète Turc que j'ai suivi. (Lettre à Gisbert Cuper, 31 octobre 1710).

La traduction est accompagnée de notes que Galland commence « à revoir et à corriger » après les avoir soumises à l'abbé Bignon (*Journal*, 29 juin 1712), qui suit manifestement son travail pas à pas. L'orientaliste avait précédemment consigné dans son *Journal* à la date du 2 octobre 1710 : « Il [Bignon] approuva fort que je n'y fisse pas de notes critiques », ce qui laisse supposer que Galland ne préparait pas une traduction savante, tournée vers la polémique.

L'examen de la liste des textes que l'orientaliste envisageait de joindre à sa version du Coran témoigne de son souci de faire connaître l'islam sur la base de sources musulmanes. À partir de novembre 1710, il travaille à une *Vie de Mahomet* renfermant d'abondantes « citations des auteurs musulmans » (*Journal*, 3 juillet 1711) ; il indique également avoir fait « une bonne partie de la traduction en français du *Traité de la religion mahométane* de l'auteur anonyme que M. Reeland publia à Utrecht en 1705¹⁷ » (*Journal*, 6 août 1711), ainsi que « la traduction de ce qu'Aboul-Farag a écrit dans son *Histoire des dynasties*, touchant les quatre sectes des Mahométans¹⁸ » (*Journal*, 22 août 1711). Il s'intéresse encore à d'autres

17. Adriaan Reeland (1676-1718) est un célèbre orientaliste hollandais, nommé en 1701 professeur de langues orientales et « antiquités ecclésiastiques » à Utrecht. Pour répondre aux attaques des catholiques qui rapprochent les protestants des musulmans, il vise à une connaissance directe de l'islam à travers ses sources. Figure ainsi dans son célèbre *De religione Mohammedica* (Utrecht, 1705), l'édition et la traduction latine d'un abrégé de l'islam sunnite (*Compendium Theologiæ Mohammedicæ*). C'est la traduction de cet écrit que souhaitait réaliser Galland. Une version française en est publiée, en 1721, dans *La Religion des Mahometans, exposée par leurs propres Docteurs, avec des Eclaircissemens sur les Opinions qu'on leur a faussement attribuées. Tiré du Latin de Mr. Reland* [traduit par David Durand], La Haye.

18. Le texte est connu des savants orientalistes : Edward Pocock (1604-1691), a donné en 1663, à Oxford, une édition arabe accompagnée d'une traduction latine de l'*Histoire des dynasties*, écrite à la fin du XIII^e siècle par le patriarche jacobite Abu al-Faraj (Bar Hebraeus).

textes susceptibles de figurer à côté de sa version du Coran et il écrit : « Je commençai par quelques pages à faire ma version françoise de la langue turque du *Testament* de Mohamet fils de Pir Ali ¹⁹ » (*Journal*, 8 août 1711), et « je commençai la traduction de la *Profession de foi mahométane*, écrite par Ghazali ²⁰, pour la faire suivre après le traité de l'*Alcoran* » (*Journal*, 3 août 1711). Il fait également allusion à « l'ouvrage de Schahrastani, intitulé *Les Religions véritables et fantastiques* ²¹, pour faire partie des préliminaires de la version de l'*Alcoran* » (*Journal*, 16 août 1711). Le 1^{er} octobre 1712, il avait, en outre, achevé « un petit traité particulier touchant l'*Alcoran* » dont il ne dit rien. On peut supposer qu'il était, pour l'essentiel, composé à partir de sources musulmanes – arabes, turques et peut-être persanes –, et que son auteur n'avait pas manqué d'y exprimer son adhésion à la doctrine officielle de l'Église catholique concernant l'islam.

En définitive, il ne semble pas douteux que la version du texte coranique réalisée par Antoine Galland était éminemment supérieure à celle d'André Du Ryer et qu'elle n'était pas inférieure à celle de Ludovico Marracci, outre qu'elle fournissait une information inédite, souvent de première main, sur l'islam. La question reste néanmoins posée de savoir pourquoi un tel travail, dont la valeur était patente, n'a pas été publié. La responsabilité n'en incombe nullement à Antoine Galland qui prit soin de léguer à l'abbé Bignon sa traduction du Coran, ses notes et les traités l'accompagnant, alors que l'essentiel de ses papiers allaient à la Bibliothèque royale. Il n'y a pas davantage de raison de penser que la traduction ait été égarée par l'abbé Bignon, commanditaire qui en connaissait tout le prix et qui était en mesure de la faire éditer. Sans doute faut-il supposer que, dans les années 1720, le contexte politico-religieux français n'était guère propice à la publication d'un ouvrage probablement perçu comme trop favorable aux musulmans, au moment où les déistes gagnaient du terrain et où les protestants donnaient de l'islam une image moins négative. En 1721, *De Religione Mohammedica* du protestant hollandais Adriaan Reeland est traduit en français. Dans cet ouvrage, l'auteur, pour répondre aux accusations des catholiques rapprochant les protestants des musulmans, entend « prendre la défense de cette secte, dans les choses qui lui sont faussement attribuées ». En 1730, paraît la *Vie de*

19. Garcin de Tassy en a donné une édition annotée (*Exposition de la foi musulmane*, traduite du turc de Mohammed Ben Pir-Ali Elberkevi, Paris, G. Dufour, 1822). L'ouvrage est un abrégé relativement semblable au *Compendium Theologiæ Mohammedicæ* édité par Reeland et traduit en français par Galland (voir n. 15).

20. Cette « profession de foi » est la *Qudsiyya* qui figure en tête de l'énorme encyclopédie des sciences religieuses que constitue l'*Ihyā' 'ulūm al-dīn* de Ghazālī (m. 1111).

21. Il s'agit du *Kitāb al-milal wa l-nihāl* de Shahrastānī, penseur et historien des doctrines, qui vécut en Iran dans la première moitié du XII^e siècle. Cet ouvrage monumental, qui se voulait une somme des religions et philosophies du monde entier, constitue un sommet de l'histoire musulmane des religions. Il a été récemment traduit en français par Daniel Gimaret, Jean Jolivet et Guy Monnot (*Livre des religions et des sectes*, Louvain, 2 vol., 1986-1993). Il ne pouvait évidemment être question pour Galland de traduire et de publier un tel texte dans son intégralité. Peut-être songeait-il à en extraire ou à en résumer quelques passages.

Mahomed de Boulainvilliers, texte qui circulait déjà sous le manteau, et dans lequel l'auteur présente Muhammad comme un homme de génie, un conquérant et un grand législateur, dont la doctrine est marquée par les idées de justice et de tolérance. On peut comprendre, dans un tel contexte, la disparition du « second chef-d'œuvre » d'Antoine Galland ²².

La version Savary (1783)

Ce n'est qu'à la fin du XVIII^e siècle que paraît la deuxième traduction du Coran en langue française. Elle est due à Claude-Étienne Savary (1750-1788), un homme des Lumières, marqué par la pensée voltairienne. Désireux de voyager, il se rend de 1776 à 1779 en Égypte et consacre douze mois de son séjour à « se perfectionner dans le dialecte arabe » à Damiette. Ses *Lettres sur l'Égypte où l'on offre le parallèle des mœurs anciennes et modernes de ses habitants* paraissent en 1785-1786. Deux ans plus tôt, en 1783, est paru son *Coran, traduit de l'arabe*, qu'il présente dans la « Préface » comme un travail original :

La traduction que j'offre au public a été faite en Égypte. Je l'ai entreprise sous les yeux des Arabes, au milieu desquels j'ai vécu pendant plusieurs années. C'est après avoir conversé avec eux, après avoir étudié leurs mœurs, et le génie de leur langue, que j'ai mis la dernière main à cet ouvrage. (...) J'avoue que je n'aurais jamais osé entreprendre la traduction d'un livre aussi difficile, si le long séjour que j'ai fait parmi les Orientaux ne m'eût mis à portée d'entendre un grand nombre de passages qui sans cela m'eussent paru inintelligibles. (« Préface » : VI et IX).

Il est pourtant difficile d'accorder foi à ces propos. Formé en peu de temps avant tout aux dialectes arabes, Savary ne peut traduire un ouvrage tel que le Coran sans l'appui d'un guide éclairé. La version de Du Ryer ne peut lui être d'un réel secours et la nouvelle version de George Sale ²³, parue en 1734, lui demeure inaccessible car il ne maîtrise pas suffisamment la langue anglaise. C'est donc la version Marracci qu'utilise Savary. Pour éloigner les soupçons, il se plaît à critiquer durement son auteur : « Il l'a rendu mot pour mot. Ce ne sont pas les pensées du Koran qu'il a exprimées, ce sont les mots qu'il a travestis dans un latin barbare » (« Préface » : VIII). Pierre Martino ne s'y est pourtant pas

22. On peut constater, de manière générale, que les pays catholiques de l'Europe du Sud disposent de traductions imprimées du Coran plus tardivement que les pays protestants de l'Europe du Nord : les premières traductions en espagnol et en italien – hormis l'édition Arrivabene (voir n. 2) – datent respectivement de 1844 et de 1846. En revanche, en Allemagne, la version Marracci (1698) est traduite, dès 1703, par Nerreter et une traduction originale due à Boysen paraît en 1773. Quant à l'Angleterre, elle possède à partir de 1734, avec la version de Sale, un ouvrage remarquable.

23. La remarquable traduction due à George Sale, *The Koran, Commonly called the Alcoran of Mohammed* (1834), est restée longtemps une sorte de classique en langue anglaise. Elle est accompagnée d'un *Preliminary Discourse*, exposé relativement objectif de l'islam, maintes fois traduit. C'est à cet ouvrage que Voltaire doit l'essentiel de ce qu'il connaît de l'islam et du Coran.

trompé : « Il est probable que Savary (...), un siècle plus tard, en a usé assez peu discrètement. On dirait vraiment, à certains passages, qu'il a traduit non l'arabe de Mahomet, mais le latin de Marracci » (Martino, 1907 : 218).

Fondée sur une source relativement fiable, la version Savary est dans l'ensemble supérieure à celle de Du Ryer. Elle respecte le découpage du texte en versets, même si elle ne les numérote pas d'emblée ; elle améliore très sensiblement la traduction des dernières sourates et, plus généralement, amende de manière plus ou moins heureuse nombre de traductions erronées figurant dans le texte de Du Ryer. Une comparaison avec les exemples précédemment cités permet d'en juger : *aṣ-Ṣābi'a* est bien traduit par les Sabéens, *lā ikrāha fī al-dīn* (II, 256) (« Il n'y a pas de contrainte en religion ») devient : « Ne faites point de violence aux hommes à cause de leur foi » (II, 257 ; 1926 : 138) et *mā nansah min āyatīn aw nunsī-hā na'tī bi-ḥayrīn min-hā aw miṭli-hā* (II, 106) (« Dès que Nous abrogeons une *aya* ou la faisons oublier, Nous en apportons une meilleure ou une semblable ») est traduit par : « Si nous omettions un verset du Koran ; ou si nous en effacions le souvenir de ton cœur, nous t'en apporterions un autre meilleur, ou semblable » (II, 100 ; 1926 : 123).

Au total, les erreurs restent cependant très nombreuses. Une partie d'entre elles tient d'ailleurs à la prétention littéraire de l'auteur qui, critiquant la « rhapsodie plate et ennuyeuse » de Du Ryer, entend rendre justice « au chef-d'œuvre de la langue arabe » et s'engage dans une réécriture fondée sur la transposition et l'expansion métaphoriques. L'exemple fourni par sa traduction des deux derniers versets de la sourate CIV montre jusqu'où peut aller son audace. Il écrit, en effet, « Et du milieu de cette fournaise ardente, / Elles [les flammes] s'élèveront en hautes pyramides » (1926 : 523) (*inna-hā 'alay-him mu'ṣadatun / fī 'amadin mumaddada*), quand Régis Blachère (1980 : 665) traduit littéralement le même passage par : « C'est le Feu d'Allah (...) / [qui] est sur eux refermé / en longues colonnes [de flammes] ».

Si les améliorations apportées par Savary dans le rendu du texte original ne sauraient au bout du compte être minimisées, il semble cependant que l'enjeu majeur de la traduction se situe sur un plan différent, comme le suggère la « Préface » de l'auteur, dans laquelle Muhammad jouit d'un statut radicalement modifié :

Le philosophe y [dans la traduction] verra les moyens qu'un homme, appuyé sur son seul génie, a employés pour triompher de l'attachement des Arabes à l'idolâtrie, et pour leur donner un culte et des lois ; (...) La morale qu'il prêche est fondée sur la loi naturelle, et sur ce qui convient aux peuples des climats chauds. (« Préface » : V).

Ce changement de regard porté sur le fondateur de l'islam se retrouve dans l'« Abrégé de la Vie de Mahomet tiré des écrivains orientaux les plus estimés » qui précède la version du texte coranique donnée par Savary ; l'auteur s'attribue la paternité du travail (« Préface » : IX) même s'il est manifeste qu'il s'appuie

sur les travaux de Jean Gagnier²⁴, qui édite, en 1723, sous le titre *De vita et rebus gestis Mahomedis*, la *Sira* d'Abū al-Fidā' accompagnée d'une traduction latine et qui fait suivre cet ouvrage, en 1732, d'une version française, *La vie de Mahomet, traduite et compilée de l'Alcoran, des traditions authentiques de la Sonna, et des meilleurs auteurs arabes*, dans laquelle les aspects merveilleux sont gonflés. Savary exploite les deux textes – en les romançant quelque peu – et transmet en définitive dans son *Abrégé* une ample connaissance de la vie du Prophète tirée des sources arabes et notamment d'Abū al-Fidā'. Parallèlement, il se livre à un remodelage de l'image du Prophète : sous sa plume, Muḥammad n'est plus un « faux prophète », mais « le législateur de l'Arabie (...) un de ces hommes extraordinaires qui, nés avec des talents supérieurs, paraissent de loin en loin sur la scène du monde pour en changer la face, et pour enchaîner les mortels à leur char » (*Abrégé* : 108-109).

La traduction est complétée par un ensemble conséquent de notes – dont la matière est largement empruntée à Marracci – qui orientent la lecture dans la même direction. Ainsi, commentant la brève sourate CX, qui fait allusion à des conversions massives et qui a été comprise par l'exégèse soit comme une déclaration du Prophète datant de la prise de Mecque en 630 (ou du Pèlerinage d'Adieu en 632), soit comme une prédiction d'époque mekkoise, Savary écrit :

Cette victoire est la prise de la Mecque où Mahomet entra en vainqueur paisible, après huit ans de combats. Quand cette prédiction n'aurait pas été faite après coup, son accomplissement ne prouve rien. Mahomet après avoir dompté les juifs, et soumis une partie des Arabes, pouvait sans être prophète prédire la prise de la Mecque. (1926 : 527, n. 1).

Si le statut de prophète est ainsi dénié à Muhammad, celui-ci n'en est pas moins présenté comme un bon législateur, limitant la polygamie à quatre femmes (*id.* : 159, n. 1), et s'appliquant à détacher les Arabes de l'idolâtrie et de la superstition (*id.* : 184, n. 2). La dénonciation des croyances non rationnelles est d'ailleurs l'un des grands combats de Savary, qui saisit toute occasion pour se livrer à des commentaires dans ce sens. D'après la tradition, la sourate CV fait allusion à la déroute de l'armée d'Abraha en marche vers la Mekke et victime « de troupes d'oiseaux armés de pierres où étaient écrits les noms de ceux qu'elles devaient frapper ». Savary objecte : « Un nuage de sable brûlant, tel que le vent de sud-est en élève dans l'Arabie et l'Afrique, aura pu faire périr une partie de l'armée d'Abraha, et l'effet d'une cause naturelle aura passé pour un prodige » (*id.* : 524, n. 1).

24. Jean Gagnier (vers 1670-1740), d'abord chanoine de l'abbaye de Sainte-Geneviève de Paris, puis devenu ministre de l'Église anglicane et professeur d'hébreu, puis d'arabe à Oxford, au début du XVIII^e siècle s'est farouchement engagé dans la lutte contre les catholiques et les déistes. Même si ses travaux sont entrepris dans un esprit polémique, ils ont cependant le mérite d'offrir une version de la *Vie de Mahomet* beaucoup plus conforme aux sources musulmanes que celles fondées antérieurement sur les sources chrétiennes.

À la différence de Du Ryer qui imposait dans le texte même de la traduction sa vision de l'islam, Savary fait de l'apparat critique le lieu privilégié de son expression personnelle²⁵. Ainsi, essentiellement à partir d'un paratexte fortement orienté, Savary taille au prophète de l'islam un costume en conformité avec la vision déiste du siècle des Lumières. Influencé par Boulainvilliers, qui compose une *Vie de Mahomed* (1730) apologétique, il l'est aussi par Voltaire – celui de *l'Essai sur les Mœurs* (1756) – dont il ne retient cependant que les traits les plus positifs, préférant le bon législateur à l'imposteur.

Savary donne en outre à son travail une coloration exotique. Maintes notes correspondent à des observations de voyageur dans lesquelles percent parfois son attachement à la théorie des climats ainsi qu'une sensibilité préromantique que l'on retrouve dans ses *Lettres sur l'Égypte*. Le verset 26 (éd. du Caire : 24) de la sourate XXV, qu'il traduit par « Les hôtes du paradis jouiront des douceurs du repos et auront un lieu délicieux pour dormir à midi », donne lieu par exemple sous sa plume au commentaire suivant :

Les Orientaux sont dans l'usage de dormir à midi. Ils expédient leurs affaires le matin, font un léger repas vers onze heures, et laissent passer dans les bras du sommeil le temps de la plus grande chaleur. C'est un besoin produit par un climat brûlant. Les Européens s'y accoutument à la longue. Les Turcs qui peuvent reposer alors près d'un ruisseau, à l'ombre des orangers, se croient déjà en possession du jardin des délices que leur promet Mahomet. (1926 : 336, n. 1).

Si la version Savary n'est que peu diffusée à l'étranger – elle a seulement été traduite en espagnol, en 1913 –, elle n'en connaît pas moins en France une durée de vie éditoriale de près de deux siècles, puisqu'elle qu'elle est encore en librairie en 1970, bien après la publication de la « classique » version Kazimirski, parue au milieu du XIX^e siècle. Sans doute faut-il imputer ce long succès, en partie au moins, à l'approche rationaliste de l'islam que reflète l'ouvrage.

La version Kazimirski (1840, 1841 et 1852)

Peu avant le milieu du XIX^e siècle, la France finit par se doter d'une traduction du texte coranique plus satisfaisante. Ce travail n'émane nullement d'arabisants professionnels, comme Silvestre de Sacy ou Caussin de Perceval, qui, toujours attachés à l'étude formelle des langues, ne manifestent pas d'intérêt particulier pour l'islam. La nouvelle version française du Coran est l'œuvre d'un orientaliste beaucoup moins en vue : Albin de Biberstein-Kazimirski (1808-1887), un émigré polonais, exilé en France à la fin de l'année 1831, bon connaisseur des langues arabe et persane, qui a fait carrière comme secrétaire-interprète au Cabinet des Affaires étrangères. Outre la traduction du Coran, il est l'auteur d'un important

25. Sans doute pourrait-on relever dans le texte lui-même quelques traductions déviées, comme celle du qualificatif de Dieu *al-samad* (l'Éternel) qui est rendu dans CXII, 2 de la manière suivante : « C'est le Dieu à qui tous les êtres s'adressent dans leurs cœurs » (Savary, 1926 : 528).

Dictionnaire arabe-français (1846-1847), toujours réédité, et d'ouvrages relatifs au domaine persan²⁶.

Une traduction du Coran lui a été demandée en 1839 par le sinologue Guillaume Pauthier, qui voulait intégrer le texte à sa collection des *Livres sacrés de l'Orient* (1840), projet clairement lié dans l'esprit de l'éditeur aux questions algériennes²⁷. Le départ de Kazimirski pour la Perse comme interprète de la légation de Sercey l'empêche de réviser son texte autant qu'il l'aurait souhaité. Celui-ci est néanmoins publié, en 1840, à la fois dans la collection Pauthier et, indépendamment, aux éditions Charpentier. À son retour de Perse, le traducteur revoit son travail et fait paraître une deuxième édition en 1841. Suit une « nouvelle édition revue et corrigée » en 1852.

Dans sa préface à l'édition de 1841, Kazimirski s'explique sur la manière dont il procède. Alors que Pauthier lui propose de réviser la traduction de Savary, il adopte un autre parti :

En examinant la traduction de Savary, je m'étais aperçu qu'elle était faite évidemment sur la version latine de Maracci, et qu'indépendamment de nombreuses erreurs, elle avait l'inconvénient de ne pas assez accuser la physionomie de l'original, de déguiser souvent, en vue de l'élégance de la phrase, le vague et l'obscurité du texte arabe, ce qui ôtait en grande partie au lecteur la faculté d'apprécier la nature et le caractère du code sacré des Mahométans. Aussi au lieu de revoir simplement la traduction de Savary, j'avais entrepris une traduction tout à fait nouvelle sur le texte arabe, m'aidant toutefois des travaux de Maracci et du traducteur anglais Sale, et des secours répandus dans les notes de ces deux traductions.

Si Kazimirski s'appuie sur les meilleurs travaux antérieurs et bénéficie largement des apports de la version Sale, il compose néanmoins sa traduction à partir du texte arabe et réalise la première version française relativement fiable du texte coranique. Outre qu'il corrige massivement les erreurs et les approximations figurant dans la version Savary, il a le mérite d'adopter une écriture qui, avec une certaine élégance, serre de près l'original, tout comme il veille à faire apparaître en italiques les écarts, constitués surtout d'ajouts explicatifs. Cette version n'est pas pour autant sans faiblesses. Un certain nombre d'erreurs y subsistent et l'apparat critique manque incontestablement d'épaisseur, ce que le traducteur justifie, dans sa préface de 1841, par la contrainte d'une publication destinée à un large public.

Comme ses prédécesseurs, Kazimirski a le souci de faciliter au lecteur l'accès à la lecture du texte coranique par une information liminaire sur l'islam. Sa

26. Il s'agit des *Dialogues français-persans précédés d'un Précis de la grammaire persane et suivis d'un Vocabulaire français-persan* (1883) et d'une édition, avec traduction, de l'œuvre de *Menoutchebri, poète persan du 11^e siècle de notre ère* (1886).

27. « C'est par la lecture de ce livre que nous pouvons apprendre à connaître le caractère arabe et l'énergie fanatique de l'ennemi que nous avons à combattre dans l'Algérie, où la croyance dans le Koran est encore très-vive. C'est aussi par l'étude assidue du Koran que nous pourrions comprendre la politique des Arabes » (Préface de Pauthier, in Kazimirski, 1840 : VIII-IX).

Notice biographique sur Mahomet, contenue dans l'édition de 1841, est sans rapport avec la version déiste donnée par Savary dans son « Abrégé de la vie de Mahomet ». L'auteur se contente de rappeler succinctement les principaux faits tels qu'ils étaient connus à son époque, en s'opposant au passage au préjugé de la décadence arabo-musulmane expliquée par l'influence du Coran ainsi qu'à celui du sensualisme qui en serait issu. Kazimirski remanie et augmente d'ailleurs cette *Notice* dans l'édition suivante, en se fondant sur le tout récent *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme, pendant l'époque de Mahomet et jusqu'à la réduction de toutes les tribus sous la loi musulmane* (1847-1848), dû à Caussin de Perceval qui s'appuie sur un éventail élargi de sources arabes.

L'effort fourni sur le plan linguistique par Kazimirski pour établir une traduction plus précise du texte coranique ainsi que sa volonté de diffuser la connaissance la plus récente sur l'histoire prophétique donnent à son travail une valeur nouvelle, au milieu du XIX^e siècle. Toutefois, l'auteur tient à manifester sa propre conviction religieuse et, dans sa *Notice biographique sur Mahomet* de l'édition de 1841, il exprime le point de vue d'un chrétien qui place sa religion au-dessus de l'islam et refuse au Coran le statut de Révélation :

Il suffit de comparer les récits du Koran sur l'histoire des Juifs et de leurs prophètes avec ceux de la Bible, pour se convaincre qu'ils ne viennent pas directement d'un homme versé dans les Écritures, et que ce ne sont que les réminiscences dans lesquelles le faux et l'apocryphe sont presque toujours à côté du vrai et de l'authentique.

La *Notice biographique sur Mahomet* de l'édition de 1852 gomme ce propos, et la disqualification de l'islam qu'il renferme disparaît ainsi des nombreuses rééditions ultérieures. Celle-ci subsiste cependant dans certaines des notes de la traduction qui attribuent à Muhammad le message coranique et dénie à l'islam le statut de religion universelle. Ainsi, commentant sa traduction du verset II, 19 (éd. du Caire : II, 21) : « Ô hommes ! Adorez votre Seigneur, celui qui vous a créés, vous et ceux qui vous ont précédés. Craignez-moi », il écrit :

Lorsqu'un prédicateur, dans la mosquée, ou un orateur arabe, harangue le peuple, il se sert, dans son allocution, des mots : O hommes ! c'est-à-dire : O vous qui m'écoutez. De même, dans le Coran, ces mots ne s'étendent pas à tous les hommes, aux mortels, mais aux Mecquois ou aux Médinois que prêchait Muhammad. C'est le caractère propre à tous les discours tenus par Muhammad et à toutes les institutions et préceptes d'avoir une application actuelle et restreinte aux peuples de l'Arabie, sans embrasser les autres peuples, le genre humain (Kazimirski, 1970 : 41).

Le point de vue du traducteur figure aussi – exceptionnellement certes – dans le corps du texte, comme une sorte de mise en abyme de sa signature²⁸. Traduit en espagnol (1844) et en russe (1880), le texte de Kazimirski a connu en France

28. Voir sa traduction de II, 136 (éd. du Caire : II, 142) (*sa-yaqūlu as-sufahā'u min an-nāsi mā wallā-hum 'an qiblati-himu llatī kānū 'alay-hā*) : « Les insensés parmi les hommes demanderont : Pourquoi Muhammad change-t-il la *qibla* ? » (1970 : 53) ; Blachère en donne la version suivante : « Les insensés, parmi les Hommes diront : "Qu'est-ce qui a détourné ces gens de la *Qibla* vers laquelle ils s'orientaient ?" » (1980 : 48).

une très large diffusion et n'a jamais cessé d'être publié jusqu'à aujourd'hui, même si de nombreuses traductions nouvelles ont vu le jour tout au long du XX^e siècle.

La première traduction du Coran réalisée en langue française au milieu du XVII^e siècle, en rompant avec les pratiques médiévales, a marqué un tournant dans l'histoire de la traduction du Coran en Occident : c'est elle, en effet, qui ouvre la voie aux traductions exhaustives, affranchies des entreprises de réfutation. L'histoire de la traduction du Coran en France jusqu'au milieu du XIX^e siècle est en partie celle d'une marche en avant vers une plus grande exactitude, entreprise dans laquelle les traducteurs français restent dépendants des ouvrages majeurs dus au P. Marracci et à George Sale. Cette histoire, qui implique des traducteurs non musulmans, est aussi celle d'un difficile désengagement : au XVII^e siècle, il est impossible de traduire le texte coranique sans une vigoureuse condamnation de l'islam qui passe parfois par la falsification de versets comme le fait Du Ryer, la défiance vis-à-vis de la religion musulmane étant alors si forte qu'un travail de valeur comme celui d'Antoine Galland n'est jamais publié. Au siècle des Lumières, c'est essentiellement dans le paratexte que Savary manifeste sa conviction religieuse, donnant alors à l'islam, au fil de ses abondantes notes, les couleurs du déisme des philosophes ; au milieu du XIX^e siècle, Kazimirski, pour exprimer sa condamnation de chrétien, compose encore des notes adaptées. Ce n'est qu'au XX^e siècle que le travail de traduction du texte coranique cesse d'être, en France, le lieu de jugements tranchés sur l'islam, condamnation chrétienne ou interprétation déiste ; il n'en porte pas moins la marque d'un point de vue, ce qu'illustre parfaitement la nécessité où se trouvent aujourd'hui les traducteurs du Coran de se situer par rapport à la version Blachère qui a introduit des interprétations rejetées par l'orthodoxie musulmane.

Sylvette LARZUL

EHESS, Centre d'histoire sociale de l'Islam méditerranéen – Paris

Sylvette.larzul@wanadoo.fr

Bibliographie

Traductions du Coran

- BLACHÈRE Régis, 1980, *Le Coran* (al-Qor'ân) *traduit de l'arabe*, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 749 p. (texte de 1957 suivant le classement canonique des sourates).
- DU RYER André, 1647, *L'Alcoran de Mahomet, Translaté d'Arabe en François*, Paris, Antoine de Sommaville, 648 p. (<http://gallica2.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k109735r>).
- BIBERSTEIN-KAZIMIRSKI Albin de, 1840, *Le Koran. Traduction nouvelle faite sur le texte arabe*, Paris, Charpentier, xiv-576 p.
- , 1841, *Le Koran, traduction nouvelle, faite sur le texte arabe* (...), nouvelle édition avec notes, commentaires et préface du traducteur, Paris, Charpentier, xvi-526 p.

- , 1852, *Le Koran, traduction nouvelle faite sur le texte arabe (...)*, nouvelle édition entièrement revue et corrigée ; augmentée de notes, commentaires et d'un index, Paris, Charpentier, xxxiv-533 p.
- , 1970, *Le Coran*, Paris, Garnier-Flammarion, 511 p. (Texte de 1852, édition usuelle).
- MARRACCI Ludovico, 1698, *Alcorani textus universus ex correctioribus Arabum exemplaribus (...) descriptus (...) ac (...) ex Arabico idiomate in Latinum translatus*, Patavii, ex typographia seminarii, 2 vol.
- SAVARY Claude-Étienne, 1783, *Le Coran, traduit de l'arabe, accompagné de notes, et précédé d'un abrégé de la vie de Mahomet, tiré des écrivains orientaux les plus estimés*, Paris, Knapen et Onfroy, 2 vol.
- , 1926, Paris, Librairie Garnier frères, X-533 p. (Édition usuelle)
- SALE George, 1834, *The Koran, Commonly called the Alcoran of Mohammed, Translated into English immediately from the Original Arabic; with Explanatory Notes, Taken from the most approved Commentators. To which is prefixed a Preliminary Discourse*, London, J. Wilcox.

Études

- ABDEL-HALIM Mohamed, 1964, *Antoine Galland, sa vie et son œuvre*, Paris, Nizet.
- , 1964, *Correspondance d'Antoine Galland*, Thèse complémentaire pour le doctorat d'État, Sorbonne.
- ALVERNY Marie-Thérèse (d'), 1994, « Deux traductions latines du Coran au Moyen Âge », in *La connaissance de l'Islam dans l'Occident médiéval*, Aldershot, Variorum Reprint, pp. 1-131 [publié d'abord dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1947-1948].
- BOORMANS Maurice, 2002, « Ludovico Marracci et sa traduction latine du Coran », *Islamochristiana*, 28, pp. 73-86)
- CARNOY Dominique, 1998, *Représentations de l'islam dans la France du XVII^e siècle. La ville des tentations*, Paris, L'Harmattan.
- DANIEL Norman, 1993, *Islam et Occident*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Patrimoines Islam ». [*Islam and the West. The Making of an Image*, 1960].
- HAMILTON Alastair, RICHARD Francis, 2004, *André Du Ryer and Oriental Studies in Seventeenth-Century France*, Oxford, Oxford University Press – The Arcadian Library.
- LAZARD Gilbert, « Remarques sur le style des anciennes traductions persanes du Coran et de la Bible », *Bulletin d'Études Orientales*, XXX, 1978, pp. 45-49.
- MARTINEZ GAZQUEZ José, 2002, « Trois traductions médiévales latines du Coran : Pierre le Vénérable, Robert de Ketton, Marc de Tolède et Jean de Segobia », *Revue des études latines*, 80, pp. 223-236.
- MARTINO Pierre, 1907, « Mahomet en France au XVII^e et au XVIII^e siècle », *Actes du XIV^e Congrès international des orientalistes Alger 1905*, Paris, Ernest Leroux, pp. 206-241.

Résumé

Si la traduction du Coran s'est affranchie en France, dès le XVII^e siècle, de la controverse religieuse, il a fallu attendre le milieu du XIX^e siècle pour disposer, avec la version de Kazimirski, d'un texte en langue française relativement fiable. Le travail de qualité réalisé, au début du XVIII^e siècle, par Antoine Galland avait en effet disparu sans être publié et les premières traductions demeuraient très imparfaites, la version Du Ryer (1647) étant celle d'un pionnier et la version Savary (1783) celle d'un littérateur déiste. Ces traductions françaises, dont chacune représente un progrès par rapport à la précédente, doivent cependant être remises en perspective dans un espace européen car elles sont tributaires des versions contemporaines les plus reconnues : la version latine du Père Marracci (1698) et la version anglaise de George Sale (1734).

Mots-clés : Traduction, Coran, orientalisme, islam, XVII^e-XVIII^e siècles.

Abstract

As early as the 17th century, translating the Qur'an in France was separated from religious disputes. However, there was no dependable French translation available before Kazimirski's in the mid-19th century: Antoine Galland's quality work had disappeared in the early 18th century before publication, and both Du Ryer's pioneer translation (1647) and Savary's deist literary version remained very imperfect. This article puts all these French translations into their European space, and traces their debts to two authoritative translations, into Latin by Marracci (1698) and into English by George Sale (1734).

Key words: Translation, Qur'an, orientalism, Islam, 17th-18th centuries.

Resumen

Aunque en Francia, la traducción del Corán se ha librado, desde el siglo 17, de la controversia religiosa, fue preciso esperar hasta mediados del siglo 19 para disponer, con la versión Kasimirski, de un texto en lengua francesa bastante fiable. De hecho, el trabajo esmerado que llevó a cabo Antoine Galland a principios del siglo 17 desapareció sin ser publicado y las primeras traducciones no resultaban idóneas, siendo la versión de Du Ryer (1647) la de un pionero, y la versión de Savary (1783) la de un literato deísta. Si bien cada de estas traducciones representa un progreso respecto a la anterior, deben ponerse en perspectiva en un área europea pues son deudoras de versiones coetáneas más reconocidas: la versión latina de Marracci (1698) y la versión inglesa de George Sale (1734).

Palabras clave: Traducción, Coran, orientalismo, Islam, Siglos 17/18.