



uOttawa

L'Université canadienne
Canada's university

**FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES
ET POSTDOCTORALES**



**FACULTY OF GRADUATE AND
POSTDOCTORAL STUDIES**

Anna Gopenko

AUTEUR DE LA THÈSE / AUTHOR OF THESIS

Ph.D. (traduction)

GRADE / DEGREE

Département de traduction et d'interprétation

FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT / FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

**Traduire le sublime
Les débats de l'Église orthodoxe russe sur la langue liturgique**

TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS

Annie Brisset

DIRECTEUR (DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS SUPERVISOR

John Jillions

CO-DIRECTEUR (CO-DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS CO-SUPERVISOR

EXAMINATEURS (EXAMINATRICES) DE LA THÈSE / THESIS EXAMINERS

Denis Brearley

Peter Galadza

Clara Foz

Paul Meyendorff

Gary W. Slater

Le Doyen de la Faculté des études supérieures et postdoctorales / Dean of the Faculty of Graduate and Postdoctoral Studies

Traduire le sublime

Les débats de l'Église orthodoxe russe sur la langue liturgique

Anna Gopenko

Thèse soumise à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention du diplôme de
doctorat en traductologie

Sous la direction du professeur Mme Annie Brisset, Ph.D. (Université d'Ottawa)
et du professeur P. John Jillions, S.T.D. (Université Saint-Paul)

École de traduction et d'interprétation

Faculté des arts

Université d'Ottawa

© Anna Gopenko, Ottawa, Canada, 2009



Library and
Archives Canada

Published Heritage
Branch

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque et
Archives Canada

Direction du
Patrimoine de l'édition

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence
ISBN: 978-0-494-51797-0
Our file Notre référence
ISBN: 978-0-494-51797-0

NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.


Canada

Table des matières

Résumé.....	5
Abstract	6
Remerciements	7
Note lexicale et stylistique.....	8
Introduction	13
Chapitre 1 Particularités du service divin dans l'Église orthodoxe russe	40
<i>1.1. Ethos et théologie de l'Église russe</i>	<i>40</i>
<i>1.2. Structure de l'Église</i>	<i>44</i>
<i>1.3. La Tradition et les traditions</i>	<i>46</i>
<i>1.4. La Liturgie</i>	<i>49</i>
<i>1.5. Déploiement de la Liturgie orthodoxe.....</i>	<i>53</i>
<i>1.6. Le chant dans la Liturgie</i>	<i>57</i>
<i>1.7. Réflexions générales sur la langue sacrée</i>	<i>58</i>
<i>1.8. Slavon de l'Église</i>	<i>61</i>
<i>1.9. Livres liturgiques de l'Église russe</i>	<i>69</i>
Chapitre 2 Aperçu historique	73
<i>2.1. Saints Cyril et Méthode</i>	<i>78</i>
<i>2.2. L'état du service divin au temps de Saint Maxime</i>	<i>92</i>
<i>2.3. Saint Maxime le Grec</i>	<i>96</i>

2.4. <i>Stoglav</i>	103
2.5. <i>L'imprimerie et le renouvellement des corrections</i>	108
2.6. <i>L'état de la société et du service divin au temps du patriarche Nikon</i>	111
2.7. <i>Le Patriarche Nikon</i>	115
Chapitre 3 Les débats modernes	127
3.1. <i>Correction des textes liturgiques au XIX^e siècle</i>	129
3.2. <i>Préparations pour les corrections au XX^e siècle</i>	130
3.3. <i>Corrections au début du XX^e siècle</i>	131
3.4. <i>Mouvement liturgique et préparations pour le Concile local</i>	133
Commentaires du clergé diocésain (1906).....	134
Discussion dans les publications ecclésiastiques (1905-1917)	138
3.5. <i>Concile local de Moscou 1917-1918</i>	153
La veille du Concile.....	153
Conseil préconciliaire	154
Discussions au Concile local	156
L'examen du rapport.....	158
3.6. <i>Après le Concile</i>	160
3.7. <i>Obnovlentchestvo (Обновленчество)</i>	161
Chapitre 4 Les débats contemporains	166
Débats du milieu du siècle	173
4.1. <i>Arguments dans les publications</i>	176
4.2. <i>Le débat sur Internet</i>	194

Chapitre 5 Réflexions sur les débats	201
<i>5.1. Saints Cyril et Méthode.</i>	<i>203</i>
<i>5.2. Saint Maxime.....</i>	<i>206</i>
<i>5.3. Nikon</i>	<i>207</i>
<i>5.4. Débats modernes.....</i>	<i>212</i>
<i>5.5. Débats contemporains.....</i>	<i>227</i>
<i>5.6. Que faire ?</i>	<i>240</i>
Conclusion.....	249
Bibliographie	256
Annexe I : Familles liturgiques.....	269
Annexe II : Aperçu chronologique des révisions de la traduction de Luther.....	271

Résumé

En s'attachant aux textes bibliques, l'histoire occidentale de la traduction a privilégié les traditions juive, catholique et protestante. Pour la première fois, cette étude analyse les débats sur la traduction liturgique qui ont cours dans l'Église orthodoxe russe où le service divin demeure en slavon de l'Église faute d'être traduit en russe courant. Examiner les raisons de ne pas traduire invoquées par l'Église russe conduit à analyser le point de vue des *traditionalistes* tel qu'il s'est opposé à celui des *réformateurs* au fil de l'histoire. Les débats de la fin du XIX^e siècle et du XX^e siècle sont au cœur de la thèse, mais ils obligent à revoir les éléments pertinents des trois grandes polémiques qui ont marqué l'histoire de l'Église russe depuis mille ans, à savoir celle qui a opposé Cyrille et Méthode et le clergé allemand au IX^e siècle, Maxime le Grec et le clergé russe au XVI^e siècle, puis le patriarche Nikon et les vieux croyants au XVII^e siècle. Ces débats entre traditionalistes et réformateurs ne cessent d'achopper au dilemme suivant : la religion doit-elle se mettre à la portée du peuple (primat de l'intelligibilité) ou le peuple doit-il s'élever au niveau de sa religion (primat du mystère divin porté par une langue hiératique)? Tandis que les traditionalistes appellent à la patiente sobriété et à la prudence, les réformateurs militent en faveur d'une participation plus active des fidèles au service divin. Les arguments philologiques et théologiques qui sous-tendent les deux positions sont évalués en fonction des particularités de la liturgie orthodoxe et montrent la nature complexe et parfois contradictoire du problème. Pour éclairer le débat, l'étude fait appel à l'expérience de l'Église évangélique allemande (traduction de l'année 1974 de la Bible de Luther) et à celle de l'Église catholique (conséquences du mouvement liturgique de Vatican II en ce qui concerne la réforme langagière) qui, optant pour l'intelligibilité du service divin, ont toutes deux choisi de traduire leur liturgie en langue vernaculaire. Cette étude indique des issues possibles à ce débat séculaire et devrait contribuer à enrichir le champ de la traduction des textes sacrés en apportant un éclairage inédit sur la tradition orthodoxe à laquelle les traductologues européens et nord-américains ont prêté peu d'intérêt.

Abstract

By focusing on biblical texts, the Western history of translation has favoured Jewish, Catholic and Protestant traditions. For the first time this study analyses the debates on liturgical translation that took place in the Russian Orthodox Church, where services of liturgical prayer remain in Church Slavonic. An examination of the reasons put forward by the Church to justify its refusal to translate leads to an analysis of the opposing viewpoints of the *traditionalists* and *reformers* throughout Russian history. The debates from the end of the XIXth century through the XXth century are at the centre of the thesis, but they are rooted in three great polemics that have deeply influenced the history of the Russian Church over the last twelve centuries. These were the disputes between Cyril and Methodius and the German clergy in the IXth century, between Maxim the Greek and the Russian clergy in the XVIth century, and finally between the Patriarch Nikon and the Old Believers in the XVIIth century. The debates of the traditionalists and the reformers can be summarized by the following dilemma: should religion adapt itself to the people (primacy of comprehensibility) or should the people rise to the level of their religion (primacy of divine mystery conveyed by hieratic language)? While the traditionalists call for patient sobriety and prudence, the reformers plead in favour of more active participation of the laity in liturgical life. The philological and theological arguments underlying the two positions are evaluated from the perspective of the particularities of the Orthodox liturgy and show the complex and sometimes contradictory nature of the problem. In order to shed light on the debate, the study calls upon the experience of the Evangelical Church of Germany (1974 NT-translation of the Luther-Bible for liturgical use) and of the Catholic Church (consequences of the liturgical movement of the Second Vatican Council, particularly its linguistic aspect), which chose to translate their liturgies into the vernacular, opting for the argument of comprehensibility. This study suggests possible solutions to this longstanding debate and should contribute to enrich the field of translation of sacred texts by offering an original perspective on the Orthodox tradition, to which European and North American specialists in translation have paid little interest.

Remerciements

J'aimerais tout d'abord remercier le professeur Jean Delisle, qui, malgré ses convictions anticléricales, a changé complètement la direction de mes intérêts professionnels. Son point de vue critique sur l'attitude de l'Église catholique sur les traductions m'a convaincue de poursuivre des études en théologie. Ensuite, je remercie de tout mon cœur la professeur Luise von Flotow, dont l'accueil cordial et généreux de même que le jugement perspicace m'ont fourni quatre ans de bonheur intellectuel égayé d'assistance financière. Je suis aussi profondément reconnaissante envers le professeur David Darby, de l'Université de Western Ontario et responsable de l'échange Ontario/Baden-Württemberg, ainsi qu'au ministère de l'Éducation de l'Ontario et à la Faculté des études supérieures de l'Université d'Ottawa de m'avoir permis d'accomplir mon vieux rêve de pouvoir passer une année inoubliable à l'Université de Tübingen. Les mots me manquent pour exprimer ma reconnaissance envers la professeure Annie Brisset, qui a guidé ma réflexion traductologique et perfectionné mon travail ainsi que le professeur P. John Jillions, dont les remarques judicieuses m'ont fait passer des heures à réfléchir et à prendre conscience de mes lacunes en théologie et en général. À mes amis, virtuels et réels, blogueurs, professeurs et consultants : le pasteur Brian King (S.T.D.), l'archimandrite P. Job (Getcha) (S.T.D.), professeur P. Peter Galadza (S.T.D.), professeur Susan Roll (S.T.D.), Heinrich Blanke (S.T.D.), Simon Crisp (Ph.D.), professeur Clara Foz (Ph.D.), professeur Barbara Fuß (S.T.D.), Martin Wendte, Friedrich Lohmann (S.T.D.), Vasile Hristea (S.T.D.), Dmitriï Boumajnov (S.T.D.), Kiril Mozgov, Evgenii Matveïev, Ivan Kononovitch, Andrea Meier, Christian Leidig et bien d'autres ! À mon père qui supportait toujours mon éducation, sans même vraiment savoir ce que j'étudiais et à quel niveau, et à mon mari pour son encouragement, son soutien et son esprit critique qui m'ont permis de passer l'étape la plus difficile – celle de l'inscription, et d'avoir une vie intellectuelle sans soucis matériels.

Note lexicale et stylistique

- Cette étude porte sur la Liturgie Divine de l'Église orthodoxe russe, et plus particulièrement sur le service divin qui comprend le sermon et le sacrement de l'Eucharistie (la Liturgie propre) et, là où c'est pertinent, sur le service divin en général.
- En accord avec l'usage orthodoxe, le terme *Église* désigne le haut clergé, le clergé et l'ensemble des fidèles.
- Le mot *liturgie* vient du Grec λειτουργία, ce qui signifie l'œuvre (ἔργον) du peuple (λαός).¹ En Grèce ancienne, la liturgie/*leitourgia* était un service public (spectacle, fête, armement d'un vaisseau, etc.) exécuté dans l'intérêt de la ville ou de l'État. Le terme désignait en particulier des services onéreux visant à promouvoir les valeurs religieuses ; ils étaient par conséquent effectués au nom de la ville parce qu'ils étaient liés à ses intérêts les plus vitaux. L'organisation de la liturgie et les dépenses qu'elle engendrait étaient souvent prises en charge par les citoyens les plus riches. Cette œuvre était donc effectuée pour le peuple et non dans des buts privés, ce qui se reflète dans le concept de liturgie comme prière publique.
- La *langue de la liturgie* désigne la langue dans laquelle la liturgie est célébrée. Cette étude porte sur la langue elle-même de la liturgie (donc le discours), et non

¹ Plus précisément λειτός (publique) de λαός (peuple) et οὐργία de ἔργον (œuvre publique).

les aspects non verbaux comme les couleurs, les vêtements liturgiques, *etc.* (donc non au « code » au sens de la linguistique (ex. Saussure ou Jakobson)).²

- Le terme *vieux slavon* (старославянский) fut remplacé par le terme *slavon de l'Église* (ou *slavon ecclésiastique*) (церковнославянский) pour la raison suivante : le vieuxslavon est la langue morte à l'origine de toutes les langues slavonnes ; le slavon de l'Église est la version russe du vieux slavon qui s'est développée au sein de l'Église russe au cours de la traduction, des corrections successives et des autres traitements des textes théologiques. Par ce terme, j'entends cet aboutissement qui s'est imposé en Russie au fil du temps.
- La *langue sacrée* désigne une langue particulière qui se distinguerait d'une langue profane par son appartenance à Dieu. (Bouyer, 1990 : 396 ; Viller, 1990 : XIV, 37) Selon le « Dictionnaire de Spiritualité », le sacré consiste « à avoir part à la vie de la nature divine » (Viller, 1990 : 43) et « s'applique au caractère saint, invulnérable, vénérable, religieux, sans reproche, consciencieux, d'une personne, d'une chose ou d'une action vouées aux dieux » (*ibid.*, 37). Dans ce travail, la langue sacrée se distingue de la *langue hiératique* par son caractère qui est cru intraduisible ou presque intraduisible. Ses traits idéalisés font souvent qu'une traduction est refusée à cette langue.
- La *langue hiératique* est une version archaïque du vernaculaire marquée par un usage non-séculaire. Cela peut être une langue comme le copte, le syriaque ou le slavon de l'Église qui est liée à l'histoire et à la culture du peuple ou à une variante élevée d'une langue courante, comme c'est le cas du grec byzantin. (Keleher, 1998b : 85-86) C'est le registre élevé porteur de la solennité et du mystère, à ne pas confondre avec la notion de *langue sacrée* qui s'appuie sur une conception figée de la langue excluant souvent la possibilité de traduire.
- *Beauté* signifie ici l'aspect poétique d'un texte. Dès l'origine, les textes ecclésiastiques slavons (c'est-à-dire byzantins) sont jugés « profondément poétiques » (Ugolnik, 1998 : 33). La cause ultime de cette beauté est la beauté

² Voir le code liturgique dans Bieritz (2004 : 45-46).

absolue de Dieu. (« Beauty » dans Attwater, 1941 : 53 ; « Beauty » dans Kazhdan, 1991 : I, 275) Quand il s'agit de la traduction, la beauté n'est ni superficielle ni ajoutée artificiellement ; c'est une qualité qui reflète l'essence divine du Logos. La beauté est donc partie intégrante de la traduction : "*Our object is a text of surpassing truth, rendered in forms of surpassing beauty. We must be faithful to both qualities*" (Ugolnik, 1998 : 40).

- *Mystère* est la notion de l'expérience du divin qui surpasse une perception rationnelle ou logique et qui est ancrée dans la foi. (« Mysticisme » dans Kazhdan, 1991 : II, 1431 ; Kromminga, 1973 : 441 ; « Mystery » dans Attwater, 1941 : 356) Par nature et définition, le mystère est toujours lié à des connaissances secrètes salutaires, connues des initiés. (Bouyer, 1990 : 232) Comme élément de la beauté, le mystère prend sa source dans la révélation de l'amour et de la sagesse de Dieu éternel. (*Ibid.*, 232-233 ; Nelson, 1971 : III, 316) Comme le note Bouyer, il n'y a qu'un mystère chrétien : le mystère de la Croix, qui nous a été révélé dans le Christ. (*Ibid.*, 234) La langue qui exprimerait cette qualité, croit-on, doit avoir une forme correspondante : hiératique et belle. Le degré d'obscurité (ou de compréhension) est un sujet de discussion parmi les *réformateurs* (partisans de la traduction de la liturgie) et les *traditionalistes* (opposés à cette traduction).
- Le terme catholique *sacrement* est abandonné en faveur de sa version byzantine, *mystère* (μυστήριον, *таинство*), parce qu'il rend mieux la notion orthodoxe correspondante. De même, l'expression *Sainte Marie* correspond à l'expression *Mère de Dieu* dans la tradition byzantine. Les mêmes ajustements valent pour d'autres termes et expressions.
- Le terme *Église évangélique* sous-tend normalement les courants classiques du protestantisme – issus de Luther, de Calvin et de Zwingli. Il est utilisé ici pour signifier l'Église luthérienne selon la tradition allemande. La notion de *Protestants* est employée pour désigner les courants modernes américains.
- Dans ce travail, une langue inclusive est utilisée. Les formes archaïques contenues dans les citations ont été remplacées par des paraphrases. Dans de rares cas,

quand la citation contenant une forme archaïque est essentielle au contexte, elle est donnée sans modification.

- Les noms russes sont donnés sans les patronymes, sauf dans les cas où il y a une ambiguïté. Pour les noms de personnes et de lieux, la forme translittérée de l'original est utilisée : ainsi, Arsenios le Grec, mais Arseniï Soukhanov. Cela a pour avantage de faire apparaître l'origine nationale de chaque caractère. Pour les noms ayant une forme standardisée en français, celle-ci est utilisée : Jean le Terrible (plutôt que Ioanne Grosniï), Moscou (plutôt que Moskva), *etc.*
- Par souci d'uniformité, le terme *liturgie* est toujours écrit avec une minuscule, sauf dans le premier chapitre et dans certaines citations, où les auteurs suivent la distinction acceptée dans le monde théologique entre la *Liturgie* avec une majuscule, le service divin pendant lequel le mystère d'Eucharistie est effectué, et la *liturgie* avec une minuscule, qui renvoie au service divin en général.
- Certains termes russes présentent une difficulté de transfert dans le contexte d'une langue européenne, ici française, en raison de l'absence de concepts et de termes correspondants. La traduction conventionnelle suggérée est la suivante :

Воцерковленный – ecclésialisé (qui participe à la vie de l'Eglise) ;
pratiquant

Богослужебный – liturgique ; богослужение – service divin

Иерархи – autorités de l'Église, les hiérarques

Игумен – higoumène (supérieur du monastère)

Многогласие – plusieurs voix qui chantent différents textes en même temps, ici *polyphonie*

Намоленный язык – la langue priante, emplie de prière

Подвижные дни, изменяемая часть – variable

(Святое) Предание – (Sainte) Tradition

Пресвятая Дева Богородица – très sainte vierge Mère de Dieu ; la Plus-Sainte Mère de Dieu

Протоиерей – archiprêtre ; священнослужитель – prêtre, clerc

Раскол – schisme, *raskol* ; раскольник – *raskolnik*

Святитель – évêque, hiérarque

Соборность – *sobornost'* (conciliarité), adj. synodique

Старообрядец – vieux croyant ; старообрядчество – vieux rite

Чин – rite

Устав – ordo, règle

Юродивый – fou (en Christ)

- Les lettres russes sont transcrites en français de la manière suivante :

voyelles	consonnes
e (après les voyelles) [je] – ie	ж – j
e (début des mots) – e	з – z
ë – iö y – ou	й – i
ы – y	ф – f
э – è ou e	х – kh
ю – iou ou iu	ц – ts
я (fin des mots) – ia	ч – tch
я (début des mots) – ja	ш – ch
	щ – chtch
ъ – ‘	
ь – ’	

La combinaison *иѣ* est rendue par *iï*, *кѣ* par *x*, *аѣ* par *aïe*, *дж* par *dj*.

- Les signes de guillemets sont fonction de la langue (« français », «русский», “english”, „deutsch“)

Introduction

La traduction des textes sacrés appartenant à la tradition occidentale a fait l'objet d'une grande attention de la part des chercheurs au cours des dernières décennies.³ La majorité des publications sur ce sujet provient de théologiens et de biblistes qui s'occupent des problèmes liés aux traductions existantes ou potentielles. L'objet principal de leurs études, ce sont les Écritures.⁴ En revanche, la *traduction liturgique* a été peu abordée. Dans le domaine particulier de la traductologie, elle n'a fait l'objet que de quelques rares analyses.⁵ La spécificité de ce type de traduction est pourtant évidente : contrairement à d'autres types de traduction (littéraire, juridique, technique, *etc.*), le problème essentiel pour la traduction liturgique est plus radical: faut-il traduire ou non les textes du service divin ? L'étude proposée porte donc sur une question préalable à celle de l'analyse des traductions existantes, à savoir l'état du débat sur la place même de la traduction dans le culte, spécifiquement dans le culte orthodoxe. Il faut mentionner une autre spécificité cruciale de la traduction liturgique, soit sa dimension orale :

³ Black et Smalley (éds.) (1974) ; Elsas *et al.* (éds.) (1994) ; Williams (2004) ; Long (éd.) (2005). Il existe de nombreuses publications sur les traductions bibliques et des commentaires sur les traductions des textes sacrés orientaux. La tradition juive a également été bien étudiée. Suite aux travaux de M. Buber et F. Rosenzweig (1924-1962), Neher (1969) a établi trois lois de la traduction biblique juive moderne, de manière à remettre en question l'idée reçue selon laquelle la tradition juive s'oppose à la traduction des textes sacrés. (Voir aussi Kaufmann (1998))

⁴ Nida (1966, 1969, 1986), Margot (1979), Meschonnic (1970, 1981) ou encore Neher (1969) sont parmi les plus connus dans la traductologie contemporaine.

⁵ Seul un article dans le collectif précité de Long (2005) porte sur la traduction de la Liturgie.

Liturgical translation requires attention to unique aspects of translation not common to biblical translation. Translating liturgical texts is not like translating a legal contract, in which literal meaning might hold sway. There is no room for textual notes or explanations of variances in translation when a liturgical text is intended for public worship. The primary purpose of liturgical translations is to foster prayer. The context of public prayer requires special attention to both oral and aural dimensions of a text. Moreover, liturgical translations demand serious attention to poetic sensitivities and the use of subjunctive and hortatory modes of expression. Besides these principles, there are additional practical concerns. Poetry, for instance, is much more difficult to translate into a foreign language than is a narrative text. Writing translation for musical settings poses yet another challenge for liturgical texts, especially the psalms. Also, overcoming years of hearing familiar texts pronounced in liturgy or private prayer can be jarring to the ear. (Witherup, 2000)

La Liturgie Divine, et non les Écritures, occupe la place centrale dans la conscience religieuse orthodoxe.⁶ Elle constitue le cœur du culte orthodoxe et fait donc l'objet d'âpres débats sur la traduction. Pour cette raison, elle mérite une analyse dans le cadre de la traduction des textes sacrés. Comme on le verra, la Liturgie se trouve dans la zone la plus rigide de la doctrine chrétienne pour ce qui concerne la traduction. C'est elle qui se traduit en dernier et de la manière la plus conservatrice. Un autre élément essentiel est la signification du service divin : contrairement aux autres types de textes écrits ou oraux, le contenu du service divin peut être perçu comme relevant du mystère, ce qui lui enlève la nécessité d'être pleinement compris et freine la volonté de le modifier.

Cette étude a donc pour objet d'étudier la spécificité de la *traduction liturgique* en prenant l'exemple de l'Église orthodoxe russe, où le service divin est demeuré en slavon de l'Église. La traduction occupe une place essentielle dans les discussions sur la réforme de la liturgie dans l'Église orthodoxe russe depuis le XIX^e siècle.⁷ L'Église catholique romaine et l'Église évangélique allemande ont affronté elles aussi la réforme langagière de leur liturgie. Contrairement à la situation de ces deux autres Églises, la traduction vers le russe courant n'est pas autorisée pour le service divin orthodoxe. L'état ancien de la

⁶ Il s'agit ici de la conscience du peuple et non de la foi. Ce point de vue commun chez les Orthodoxes est partagé par de nombreux théologiens. Le raisonnement est que la Parole de Dieu a d'abord été transmise oralement ; son contenu a été compilé plus tard, sous la forme des livres du Nouveau Testament. Cf. Losskiï : « L'Église a pu se passer des Écritures, mais elle ne pourrait exister sans la Tradition » (1967 : 142). Pourtant, comme nous le verrons, les Écritures sont un élément constitutif de la Tradition.

⁷ Surtout dans le cadre du Concile de Moscou (1917-1918), voir Destivelle (2006).

langue liturgique, le slavon de l'Église, provoque donc de vives discussions autour des réformes ecclésiastiques. Le but est ici d'analyser l'état actuel des débats sur la langue de la liturgie en situant ces débats dans le contexte de leur évolution historique.

L'objectif de ce travail est aussi d'examiner les arguments contemporains des « traditionalistes » et de ceux qui se sont appelés « réformateurs » et de les confronter à l'expérience historique et aux traditions de l'Église russe elle-même. Il faudra voir dans quelle mesure ces arguments rejoignent les débats analogues au sein des trois Églises. On peut présumer qu'il existe en la matière un lien de dépendance entre la position d'une Église et sa doctrine. Les grands principes doctrinaux de chaque Église seront donc exposés dans leur contexte sociopolitique respectif selon leur pertinence pour le débat sur la traduction liturgique.

En confrontant les arguments pour et contre, il sera possible d'établir comment les participants au débat envisagent les conséquences positives et négatives de la décision de traduire ou non la liturgie orthodoxe russe. De plus, l'analyse du résultat positif ou négatif de la traduction sera fondée sur l'expérience des réformes accomplies, ce qui permettra d'avancer quelques suggestions quant à la décision de traduire ou non la liturgie en Russie.

L'abondance des écrits sur le sujet dans le milieu théologique tranche sur le manque de recherches dans le domaine traductologique. Ce travail a donc aussi pour but d'apporter une contribution dans ce domaine en enrichissant, de manière générale, les connaissances en matière de traduction liturgique, et, de manière plus spécifique, les débats sur la langue de la liturgie en Russie.

Dans le domaine de la traduction des textes sacrés, il importe de faire connaître le point de vue de l'Église orientale sur la traduction de la liturgie, négligée en Occident.⁸ Le problème ancien de la traduction engage la fidélité au texte opposée à la créativité littéraire (poéticité). Ici, le problème qui se pose est plus radicalement de traduire ou de ne pas traduire les textes liturgiques. En joignant les connaissances de la théologie et de

⁸ Le domaine de la traduction religieuse semble s'être limité au contexte occidental du christianisme, comme le souligne par exemple Long (2005 : 6, 9).

la linguistique pour éclairer un problème de traductologie méconnu, j'aimerais contribuer à la formation d'une décision éclairée dans le contexte des débats sur la langue liturgique en Russie.

Une question qui saute aux yeux quand on aborde la traduction de la liturgie en Russie est la suivante : pourquoi l'Église russe résiste-t-elle à la traduction en russe courant, mais pas en d'autres langues modernes ? Contrairement à l'Église catholique qui, jusqu'à Vatican II a résisté à la traduction liturgique en langues vernaculaires, l'Église russe s'est montrée souple envers les langues autres que le russe. Déjà au début du XX^e siècle, la liturgie a été traduite par des Russes en letton, en tatar, en géorgien, en japonais et en d'autres langues. Les églises russes d'Allemagne, par exemple, célèbrent couramment la liturgie en slavon de l'Église, en allemand et en anglais. Les deux églises russes de Londres utilisent le slavon de l'Église et l'anglais. L'église Saint Nicolas d'Amsterdam (patriarcat de Moscou) célèbre la liturgie en slavon de l'Église, en hollandais et en anglais. La liturgie a été traduite en anglais en Amérique du Nord au début du XX^e siècle, en même temps qu'en français pour les pays francophones ou encore en chinois classique au XIX^e siècle et en chinois courant guanhua au début du XX^e siècle. Récemment, la liturgie (y compris les chants) a été traduite du slavon de l'Église en langue gestuelle pour les sourds via le russe moderne.⁹

Si on ne se fie qu'aux sources officielles, on pourrait même croire que la traduction de la liturgie ne constitue pas un problème du tout. Le site web officiel du patriarcat de Moscou de l'Église orthodoxe russe (<http://www.mospat.ru/>) affiche trois types de documents : les comptes-rendus des conciles, les documents du Synode Sacré et la correspondance officielle. Aucune mention n'est faite de discussions sur la langue liturgique. Le Concile Mondial National Russe, qui a tenu neuf sessions depuis 1993 ne

⁹ Voir, par exemple l'expérience de la traduction par le monastère Simonov Ouspenskiï :

<http://www.pravoslavie.ru/cgi-bin/jurnal.cgi?item=1r600r021211164855>. En fait, une langue gestuelle fut utilisée déjà au milieu du XIX^e siècle à Kiev, et même plus tôt à Saint-Petersbourg. Mais pendant l'ère communiste cette pratique a été oubliée. Le prêtre Pavel (Trochinkine) a repris les services pour les sourds à Moscou à partir des années 1990.

possède pas non plus de documents pertinents au problème de la langue liturgique.¹⁰ Un autre site du patriarcat de Moscou (<http://www.patriarchia.ru>), nous confirme que le sujet de la langue de la liturgie ne figure pas parmi les problèmes qui troublent l'opinion publique en Russie. Ce site contient les journaux du Synode Sacré, les programmes et documents des conférences et des forums, les déclarations et allocutions, les dialogues ecclésiastiques et divers autres documents. Les documents présentés sur le site du Centre Ecclésiastique-Scientifique « L'Encyclopédie Orthodoxe » (<http://www.sedmitza.ru>), soit ceux des Conciles épiscopaux depuis 1992 et du Synode Sacré depuis 2000, ne témoignent pas de discussions récentes sur le sujet. Les journaux orthodoxes passent aussi en grande partie le sujet sous silence.¹¹

Par contre, une dizaine d'articles portant sur le problème de la langue de la liturgie et deux ouvrages solides parus récemment (Balachov, 2001 et Tikhon, 1999) décrivent le problème de la langue liturgique en Russie comme un problème douloureux.¹² La discussion sur la langue de la liturgie est représentée comme vivante et actuelle sur le site de l'Institut Saint-Filarète de Moscou, un institut religieux orthodoxe indépendant.¹³ L'absence de discussions officielles pourrait signifier que l'actualité et la vitalité du problème sont fabriquées de toutes pièces.¹⁴ La peur d'un événement n'accompagne pas toujours la réalité du danger. Pourtant, l'existence d'un débat dans les publications précitées signale déjà aux traditionalistes l'importance du problème.

¹⁰ Le Concile Mondial National Russe (*Всемирный Русский Народный Собор (ВРНС)*) est un forum social très étendu. Il existe depuis 1993 et joue un rôle important dans la formation de la société civile en Russie. Les représentants de toutes les branches du pouvoir y participent, ainsi que les dirigeants des unions sociales, le clergé des religions traditionnelles de Russie, les enseignants et les étudiants de Russie, les activistes de la science et de la culture, les délégués des communautés russe et étrangères, les représentants de la jeunesse. À la tête du Concile se trouve le Patriarche Aleksii II. (<http://www.mospat.ru/index.php?mid=161>)

¹¹ «Радонеж», «Фома», «Татьянин день», «Церковный вестник» (Moscou), «Покров» (Ekaterinebourg), «Крылья» (Nizhniï Novgorod), «Сибирская православная газета» (Tumen'). Seul le «Журнал Московской Патриархии» [Journal de la Patriarchie de Moscou] contient un bon nombre de publications sur la langue liturgique depuis la perestroïka.

¹² <http://orthodoxia.org/lib/1/1/26/1.aspx>, http://www.churchlibrary.narod.ru/kott_preface.htm, pour n'en citer qu'un échantillon.

¹³ http://www.sfi.ru/rubrs.asp?rubr_id=192

¹⁴ Par exemple, V. Asmus soutient que certains partisans de la traduction, peu nombreux mais donnant de la voix, créent l'impression qu'il existe un problème sérieux. (Asmus, 1999 : 223)

L'absence de discussions officielles peut signifier aussi que ce débat n'est pas jugé souhaitable par le haut clergé. Étant donné l'importance du problème, on ne peut pas ignorer la possibilité que l'Église russe résiste activement à la traduction de la liturgie en russe courant. Si l'on prend en considération le fait que l'Église russe est souple, ce que démontrent les exemples de traduction de la liturgie en plusieurs autres langues modernes, on peut seulement soupçonner que la résistance de l'Église est motivée par des raisons importantes.

Dans ce contexte, les questions principales de cette étude sont donc les suivantes : comment l'Église (le haut clergé, le clergé, les laïcs) voit-elle les conséquences de la traduction de la liturgie en vernaculaire ? Quelles sont, du point de vue de l'Église, les conséquences du maintien de la liturgie en slavon de l'Église ? Pourquoi l'Église russe résiste-t-elle à la traduction en russe courant, mais pas en d'autres langues modernes ?

Les réformateurs n'ont pas toujours la liberté de parole, ce qui peut jusqu'à un certain point affecter les résultats de la recherche. Une autre difficulté doit être envisagée, celle qui consiste à identifier les voix conservatrices et les voix libérales. Dans l'histoire de l'Église russe, le sens de « réformateur » et celui de « traditionaliste » ont beaucoup varié, s'opposant parfois même diamétralement d'une époque à l'autre, et ils ne sont pas nécessairement transposables dans le contexte occidental. Une autre difficulté provient du fait que les réformes dans le domaine de la traduction liturgique s'accompagnent habituellement d'autres réformes de la liturgie proprement dite. Par conséquent, il est parfois difficile d'estimer de manière objective à quel point la résistance aux réformes s'applique à la traduction ou à d'autres changements.

Les débats sur la traduction des textes sacrés ne sont pas nouveaux dans l'Occident chrétien. On peut les présenter de manière schématique par deux courants : le premier, illustré par le mythe de la *Septante*, caractérise une tradition *littéraliste* où la Parole de

Dieu est considérée comme intouchable.¹⁵ À l'époque contemporaine, cette approche littéraliste de la Bible se concrétise dans la traduction d'A. Chouraqui (1974) ou encore dans celle d'H. Meschonnic (1970, 1999) qui, dans une optique autre que théologique, cherche à restituer la poétique du texte original dans son historicité. Le deuxième courant présente à l'opposé une visée *communicative* et *fonctionnaliste*. Illustré par la *Vulgate*, traduction latine de Saint Jérôme (vers 340-405) et accentué par Luther et la Réforme, il repose sur le principe de l'intelligibilité : il s'agit de rendre la parole divine pertinente dans le contexte linguistique et culturel de chaque auditoire. De nos jours, E. Nida (1969) en est sans doute le plus important représentant. Ces deux grands courants, sur lesquels je vais immédiatement revenir, correspondent aux deux grands paradigmes de la tradition occidentale fondés respectivement sur le privilège du *signifiant* ou de la « lettre » et sur celui du *signifié* ou du sens référentiel. Cette opposition traverse les débats contemporains de la traductologie, qui opposent le paradigme « babélien » au paradigme « logocentrique » (Derrida, 1985) auxquels correspondent des pratiques « sourcières » ou « ciblistes » (Ladmiral, 1981, 1990) qui ont débouché sur une réflexion éthique : « éthique de la différence » (Venuti, 1998) ancrée dans le respect de l'altérité du texte étranger par opposition à la traduction « ethnocentrique » (Berman, 1999), c'est-à-dire acculturante.

Déjà à l'aube du christianisme occidental, les deux visions sur la traduction des textes sacrés se sont confrontées : la polémique entre Saint Jérôme et Saint Augustin (354-430) sur les objectifs de la traduction et la manière d'y arriver – traduction formellement libre ou littérale – est connue des traductologues. Rappelons quelques arguments principaux. En 382, l'Église chargea le prêtre Jérôme, versé en hébreu et en grec, de la mission de traduire le Nouveau Testament. Pendant son travail, Jérôme vivait à Bethléem, où il avait accès aux textes hébraïques et pouvait compter sur l'aide des exégètes juifs. Il possédait aussi les *Hexaples* d'Origène. La différence entre sa traduction et celle d'*Itala*

¹⁵ *Septante* - la plus ancienne des versions grecques de la Bible hébraïque. Elle fut établie entre 250 et 130 av. J.-C. au sein du judaïsme alexandrin pour les juifs de langue grecque. Selon la légende, 70 (ou 72) traducteurs, chacun travaillant de son côté, auraient abouti à un texte identique.

interpretatio (la version très répandue à l'époque) était significative.¹⁶ Cela provoqua le mécontentement des chrétiens habitués à la version précédente.¹⁷ (Averintsev, 1995 : I, 233-234 ; Worth, 1992 : 27) La traduction, terminée en 405, était la première traduction faite en Occident à partir de l'hébreu depuis la *Septante*. L'approche de Jérôme fut critiquée par ses opposants, dont Saint Augustin, jeune prêtre à l'époque.¹⁸ Dans sa réponse, Jérôme explique qu'il n'a pas suivi son imagination, comme l'insinuait Augustin, mais il (Jérôme) : "*rendered the divine words as [he] found them understood by those who speak the Hebrew language*" (cité par Worth, 1992 : 38). Il affirme que sa manière de traduire consiste à transmettre le sens du texte plutôt que l'ordre des mots. En même temps, quand il s'agit de la traduction de l'Écriture Sainte, Jérôme donne une grande importance au sens littéral, en concevant que son rôle de traducteur est d'être fidèle à l'original : « Si je traduis mot à mot, cela rend un son absurde ; si, par nécessité, je modifie si peu que ce soit la construction ou le style, j'aurai l'air de désertier le devoir du traducteur ». (Jérôme, trad. Labourt, 1953 : 56) La célèbre citation tirée de la lettre LVII de Jérôme à Pammachius le confirme : « [...] non seulement je le confesse, mais je le professe sans gêne tout haut : quand je traduis les Grecs - sauf dans les Écritures Saintes où l'ordre des mots est aussi un mystère - ce n'est pas un mot par un mot, mais une idée par une idée que j'exprime » (Jérôme, trad. Labourt, 1953 : 60). Jérôme pensait que toute interprétation repose sur le sens littéral et que, même quand une phrase nous

¹⁶ Cette version parut probablement en Afrique du Nord à l'usage des chrétiens parlant latin.

¹⁷ Ce n'est que vers la fin du VI^e siècle que l'ouvrage de Jérôme commença à être reconnu par la masse des fidèles et du clergé. À partir du XII^e siècle, cette traduction sera appelée la *Vulgata*, c'est-à-dire, d'un usage général (*édition courante*, du latin *vulgus* : peuple). Le concile de Trente (XVI^e siècle) la reconnaîtra plus tard comme authentique et inspirée par Dieu et en fera la version officielle de l'Église. Elle fut à la base de la liturgie catholique romaine jusqu'aux années 1960 et elle eut ainsi une influence considérable sur la vie spirituelle et intellectuelle de l'Occident ainsi que sur l'ensemble des traductions qui suivirent.

¹⁸ Saint Augustin privilégiait la traduction à partir de la *Septante* pour les raisons suivantes : l'existence des deux traductions risque de créer des divergences entre l'Église latine et grecque; les gens sont habitués à utiliser certaines interprétations du texte, en particulier, les formulations pendant les chants liturgiques ; la *Septante* possède une autorité, y compris l'autorité des apôtres qui l'utilisaient dans leurs citations. Saint Chrysostome, le père de l'Église de l'Est, privilégiait lui aussi la *Septante* à cause de deux facteurs importants : la traduction a été faite non par une personne, mais en groupe, et cette traduction est exempte de préjugé doctrinal, puisqu'elle a été entreprise par des Juifs eux-mêmes avant l'arrivée du Seigneur: "*the Seventy [...] stand[s] clear from all [...] suspicion, and on account of the date, and of their number, and of their agreement, would have a better right to be trusted*" (Cité par Worth, 1992 : 21).

semble métaphorique, cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas de sens littéral.¹⁹ Dans son encyclique dédiée à Saint Jérôme, le pape Benoît XV (1914-1922) écrit :

You will not find a page in his writings which does not show clearly that he, in common with the whole Catholic Church, firmly and consistently held that the Sacred Books - written as they were under the inspiration of the Holy Spirit - have God for their Author, and as such were delivered to the Church. Thus he asserts that the Books of the Bible were composed at the inspiration, or suggestion, or even at the dictation of the Holy Spirit; even that they were written and edited by Him. Yet he never questions that the individual authors of these Books worked in full freedom under the Divine afflatus, each of them in accordance with his individual nature and character. (1920 : §8)

Saint Jérôme, affirme Benoît XV, considérait l'Écriture Sainte immunisée contre l'erreur, ce qui est forcément lié à l'inspiration divine et à son autorité suprême. (*Ibid.*, §13) "[When] Scripture seems to be in conflict with itself both passages are true despite their diversity", écrivait le saint. (*Epist. ad Damasum*, cité par Benoît XV, *ibid.*, §14)

Le courant *fonctionnaliste* envisage le texte sacré du point de vue pragmatique de son enseignement, le plus souvent dans une perspective prosélytique dans l'esprit de la Réforme. La langue vers laquelle Luther a traduit la Bible était une langue vivante. Ces paroles célèbres expliquent sa théorie de la traduction :

Denn man muß nicht die Buchstaben in der lateinischen Sprache fragen, wie man Deutsch reden soll, wie diese Esel²⁰ tun; sondern man muß die Mutter im Hause, die Kinder auf der Gassen, den einfachen Mann auf dem Markt danach fragen und denselbigen auf das Maul sehen, wie sie reden, und danach übersetzen; da verstehen sie es denn und merken, daß man deutsch mit ihnen redet [Car ce ne sont pas les lettres de la langue latine qu'il faut scruter pour savoir comment on doit parler allemand, comme le font ces ânes ; mais il faut interroger la mère dans sa maison, les enfants dans les rues, l'homme du commun sur le marché, et considérer leur bouche pour savoir comment ils parlent, afin de traduire d'après cela ; alors ils comprennent et remarquent que l'on parle allemand avec eux]. (Aland, 1983 : III, 85, trad. Berman, 1999 : 45)

Dans sa « Lettre sur la traduction » [*Sendbrief vom Dolmetschen*], Luther se pose constamment la question: „Sage mir, ist das deutsch geredet? Welcher Deutsche

¹⁹ Documenté dans l'encyclique de Benoît XV, les 88 formulations des principes de saint Jérôme, 1920 : §51 et *passim*.

²⁰ Par *Esel* le moine allemand désignait les théologiens catholiques.

verstehet solches?“ [Dis-moi, est-ce là l’allemand qu’on parle ? Quel Allemand peut comprendre cela ?] (*ibid.*, 85, trad. AG); „*Was ist aber das für Deutsch? Welcher Deutsche redet so...*“ [Qu’est ce que cet allemand ? Quel Allemand parle comme cela...] (*ibid.*); „*Wo redet der deutsch Mann...*“ [Où parle l’homme allemand...] (*ibid.*, 86) Il vérifie si la traduction est réussie par le principe suivant : „...*so redet die Mutter im Haus und der gemeine Mann...*“ [ainsi parlent la mère à la maison et l’homme ordinaire...] (*ibid.*, 85) La langue allemande est, à son avis, la seule qui parle au cœur de l’homme ordinaire (*gemeiner Mann*) : „*Wer Deutsch kann, der weiß, welch ein zu Herzen gehendes, fein Wort das ist...*“ [Qui peut parler allemand sait comment parle au cœur cette belle parole...] (*ibid.*, 87) Et il ajoute : „...*das ebenso dringe und klinge ins Herz, durch alle Sinne, wie es tut in unser Sprache*“ [comme dans notre langue, cela pénètre et résonne en notre cœur à travers tous les sentiments] (*ibid.*). Luther privilégiait le sens qui prenait le pas sur la forme (sur la structure littérale des phrases). Dans *Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens* (1533) il explique : „*nicht der Sinn den Worten, sondern die Worte dem Sinn dienen und folgen sollen*“ [ce n’est pas le sens qui doit servir les mots, mais les mots qui doivent servir le sens] (*ibid.*, 178). Mais encore, où il s’agit des textes sacrés, aucun traducteur n’est complètement libre de ses choix : Luther n’explique pas pourquoi il valorise parfois la traduction littérale en gardant les mêmes mots ou plutôt leurs équivalents exacts : „*zuweilen die Worte genau beibehalten, zuweilen (aber) allein den Sinn widergegeben*“ [parfois j’ai gardé les mots tels quels, alors que parfois je n’ai traduit que le sens] (*ibid.*, 179). Dans *Sendbrief* il affirme : „*Aber ich habe eher wollen der deutschen Sprache Abbruch tun, denn von dem Wort weichen*“ [Mais j’aurais volontiers nui à la langue allemande plutôt que de m’écarter du mot] (Aland, 1983 : III, 89). Et il ajoute : „*Doch hab ich umgekehrt die Buchstaben nicht allzu frei fahren lassen, sondern mit großer Sorgfalt samt meinen Gehilfen darauf geachtet. Wo es etwa auf eine Stelle ankommt, habe ichs nach den Buchstaben behalten und bin nicht so frei davongegangen ...*“ [Au contraire, je n’ai pas laissé les lettres errer trop librement, et les ai surveillées avec grand soin avec mes aides. Lorsque je tombais sur des passages particulièrement difficiles, je préservais les lettres et ne m’écarterais pas aussi librement...] (*ibid.*).

Le débat entre Saint Jérôme et Saint Augustin ou celui de Luther avec les Catholiques montre la nature conventionnelle de la séparation entre les traditionalistes et les réformateurs (entre traduction littéraliste et fonctionnaliste privilégiant le signifiant ou le signifié) ainsi que le caractère rigide des textes sacrés. Ce débat, avec quelques particularités, se poursuit encore aujourd'hui.²¹ Au XVIII^e siècle, il s'est cristallisé autour de l'essai de F. Schleiermacher *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens* (1813), qui distingue entre *übersetzen* et *dolmetschen*. Pour Schleiermacher, *dolmetschen* ou l'interprétation des textes qu'on qualifierait aujourd'hui de pragmatiques par opposition aux textes littéraires, est un moyen mécanique (*mechanisches Mittel*) et simple, sans effet sur la langue d'arrivée. L'interprétation ne participe pas au travail de l'esprit ni au développement de la culture. Dans une optique herméneutique, Schleiermacher privilégie l'autre perspective : la traduction comme un cas particulier de l'acte de comprendre. D'un côté, un être humain est le produit de sa langue. De l'autre, la pensée humaine forme la langue. L'individu est par conséquent indissolublement lié à sa langue. La traduction a lieu non pas seulement entre des langues, mais peut être observée dans l'environnement d'une même langue – d'un dialecte à un autre, d'une période à une autre, entre milieux sociaux ou même entre des gens qui parlent la même langue. Schleiermacher distingue entre la *paraphrase* et l'*imitation* (en anglais *domesticizing* et *foreignizing*), celle-ci rapprochant plutôt l'auteur du lecteur et celle-là rapprochant le lecteur de l'auteur. Autrement dit, ce sont des traductions qui suivent ou la lettre ou le sens. Elles sont « fidèles » ou « libres » (*treue* et *freie*), selon les termes de l'époque. La traduction par paraphrase s'applique aux travaux techniques ou scientifiques, tandis que la traduction par imitation s'applique à l'œuvre d'art. Cette dernière est privilégiée par Schleiermacher. Seule l'imitation (ce que Meschonnic appelle la traduction des « structures de signifiants »), pense-t-il, est une vraie traduction. Néanmoins, ni l'une ni

²¹ H. Kittel et A. Polterman prétendent que les théories modernes de la traduction réagissent aux hypothèses de Schleiermacher et qu'il n'y a eu, au fond, aucune nouvelle approche depuis celle-là. (Munday, 2001 : 28) Pourtant des approches très différentes ont été développées, induites tantôt par l'évolution de la poétique (citons pour exemple les pratiques de traduction illustrées par H. de Campos, J. Roubaud et le groupe *Change*) tantôt encore par l'évolution de la traductologie issue de la réflexion anthropologique postcolonialiste. (Voir, par exemple, la « traduction en profondeur » (*thick translation*) ou contextualisée théorisée par A. Appiah (2000) ou M. Cheung (2008))

l'autre forme ne sont complètement satisfaisantes et elles ne sont tolérées que par nécessité. Selon Schleiermacher, la paraphrase peut transférer « les détails sans lien », mais elle rend « le contenu avec une exactitude limitée » et, par contraste avec l'imitation, « elle renonce complètement à l'impression » ou à ce que Nida appelle « l'effet sur le lecteur ». Par contre, l'imitation tient compte de la différence des langues, des mœurs, du mode de formation, et doit dans la mesure du possible être identique au modèle tel qu'il était pour ses lecteurs d'origine. C'est ce que préconise le courant issu de la Réforme illustré de nos jours par Nida.

Selon Schleiermacher, seul un traducteur ayant acquis une compréhension profonde d'une culture, de sa langue et de l'histoire de son peuple peut tenter d'interpréter le sens d'une production artistique par la méthode de l'imitation. Cependant, le manque de connaissances culturelles sur ses compatriotes peut pratiquement annuler ses efforts. La position de Schleiermacher s'explique par l'idée selon laquelle les textes littéraires portent une signification lourde de contexte, tandis que les textes techniques ont été considérés à l'époque sans cette signification, mais comme donnant une importance dominante à la terminologie.²² On peut voir une analogie entre les débats russes et les approches distinguées par Schleiermacher même au niveau préalable à la traduction : les tenants de la traduction, voyant le rôle pédagogique d'un texte sacré, veulent rapprocher celui-ci des fidèles, tandis que ceux qui veulent préserver le mystère, l'étrangeté du texte, s'opposent à sa traduction.

W. Benjamin propose une conception de la traduction héritée de Schleiermacher et plus largement du Romantisme allemand. Dans son texte fondateur « La tâche du traducteur » [*Die Aufgabe des Übersetzers* (1923)], Benjamin présente une conception de la traduction qu'A. Berman qualifie de métaphysique : elle « [consiste] à chercher, par-delà le foisonnement des langues empiriques, le « pur langage » que toute langue porte en elle comme son écho messianique » (1984 : 21). Selon Benjamin, certains textes, par nature, « appellent » à la traduction ; ce sont les textes poétiques et, plus encore, les textes sacrés.

²² Ce préjugé concernant la « forme » ou plutôt l'absence de forme pertinente au sens prédomine encore aujourd'hui en ce qui concerne les textes techno-scientifiques. Depuis peu, toutefois, on s'intéresse à l'œuvre de savoir (médicale, scientifique, etc.) comme « écriture » à part entière.

Dans la tradition du Romantisme allemand, Benjamin avance l'idée de la « langue pure », unité fondamentale de toutes les langues. Cette idée part de la prémisse que toutes les langues « communiquent » même tangentiellement l'une avec l'autre et sont apparentées (*Verwandtschaft der Sprachen*) à l'étape précoce de leur développement. La tâche du traducteur serait donc de « racheter dans sa propre langue ce pur langage exilé dans la langue étrangère, de libérer en le transposant ce pur langage captif dans l'œuvre [...] » (1971 : 273). Il est important de voir, par ailleurs, que pour Benjamin la notion de « langue pure » exprime le refus des lieux communs, du langage ordinaire stéréotypé, le refus du référentiel. La langue pure « existe sur le mode du mystère ». En ce sens, note encore Berman :

...La tâche du traducteur ne se rapporte pas à quelque vague responsabilité littéraire ou culturelle, mais à une opération qui concerne la « dissolution » d'une *dissonance* dans le langage. [...] Toute la *Tâche du traducteur*, en fait, réfléchit sur la nature de cette dissonance langagière. Certes, nous pourrions dire tout de suite : cette dissonance, c'est la multiplicité des langues, et la traduction – pour Benjamin – a pour tâche d'annoncer, sinon de réaliser, la « réconciliation » des langues au sein de la « pure langue » [...]. (Berman, 1999 : 37)

La recherche de la « langue pure » - où le signifié, selon Benjamin, se dissout idéalement dans le signifiant – aboutit au solipsisme, à l'incompréhensibilité. Cela est paradoxal si l'on admet avec Benjamin que la « tâche » (*Aufgabe*) du traducteur consiste à éliminer la « dissonance » dans le langage. Mais la traduction des textes sacrés, selon Benjamin, est déjà contenue dans l'original, où la créativité et la littéralité sont unies : „*Wo der Text unmittelbar, ohne vermittelnden Sinn, in seiner Wörtlichkeit der wahren Sprache, der Wahrheit oder der Lehre angehört, ist er übersetzbar schlechthin. [...] Denn in irgendeinem Grade enthalten alle grollen Schriften, im höchsten aber die heiligen, zwischen den Zeilen ihre virtuelle Übersetzung. Die Interlinearversion des heiligen Textes ist das Urbild oder Ideal aller Übersetzung*“.²³ (Benjamin, 1972 : 21)

²³ À cause d'une erreur grave dans la traduction française, voici la version en anglais : "Where a text is identical with truth or dogma, where it is supposed to be "the true language" in all its literalness and without the mediation of meaning, this text is unconditionally translatable. [...] For to some degree all great texts contain their potential translation between the lines; this is true to the highest degree of sacred writings. The interlinear version of the Scriptures is the prototype or ideal of all translation." (1992 : 82)

L'enjeu pour nous ici, relève de la dimension *liturgique* du sacré. Pour les Protestants, la révélation des Écritures trouve un écho dans le service divin. Sa traduisibilité n'est pas inconditionnelle, la liturgie étant virtuellement une traduction elle-même. Dans l'Orthodoxie toutefois, à la liturgie sont attribuées les qualités non d'une traduction, mais d'un original, comme on le verra dans le premier chapitre. L'approche traditionnelle orthodoxe à la traduction est celle de l'*imitation* (*foreignization*) de l'original au sens de Schleiermacher : “*Since the way in which language relates to the realities described in the Bible is seen as a complex and mysterious process, an Orthodox approach would tend to maintain in some way the status of the text as a window onto another world by preserving a sense of the distance between the (modern) reader and the (ancient) text, and by marking in some way the inherent strangeness or otherness of that text... [and] by a return to literal renderings or artificially archaic language...*”, écrit S. Crisp (2002 : 43-44).

Une variante de la distinction établie par Schleiermacher est reprise dans la discussion des années 1960-80 qui oppose *équivalence dynamique* et *correspondance formelle*.²⁴ Pour Nida, linguiste renommé, pasteur protestant et ancien directeur de l'*American Bible Society*, traduire « consiste à produire dans la langue réceptrice l'équivalent naturel le plus proche du message en langue source, d'abord en ce qui concerne le sens, et ensuite en ce qui concerne le style » [*consists in producing in the receptor language the closest natural equivalent to the message of the source language, first in meaning, and secondly in style*] (1966 : 19). Il s'appuie sur la conception des différences linguistiques et culturelles formulées par R. Jakobson pour qui « toute expérience cognitive peut se communiquer dans n'importe quelle langue existante » [*all cognitive experience and its classification is conveyable in any existing language*] (Jakobson, 1966 : 234). Le principe

²⁴ Le terme d'*équivalence dynamique* a été remplacé par celui d'*équivalence communicative* (Waard et Nida, 1986) Nida définit respectivement les deux termes comme suit : “*formal correspondance : quality of a translation in which the features of the form of the source text have been mechanically reproduced in the receptor language...*” ; “*dynamic equivalence : quality of a translation in which the message of the original text has been so transposed into the receptor language that the response of the receptor is essentially like that of the original receptors...*” (Nida, 1982 : 200-201)

de l'« équivalence dans la différence » (*equivalence in difference, ibid.*, 233) sous-entend que toutes les langues ont la même capacité d'exprimer le réel. Toutefois, puisque les cultures ne se correspondent jamais complètement, on n'arrive jamais à une traduction identique au texte original.²⁵ Le texte traduit produit inévitablement une *différence* que Nida classe en trois catégories : perte, ajout ou glissement d'information (*loss of information, addition of information, skewing of information*, 1966 : 13). Implicitement, pour Nida, la traduction des textes bibliques a une fonction prosélytique. Dans cette perspective, il faut adapter le texte source aux usages linguistiques et culturels du milieu récepteur pour que la traduction produise sur le récepteur le même effet que le texte source dans son milieu d'origine.

L'approche de Nida est celle de l'adaptation aux usages linguistiques et discursifs de la culture d'arrivée. Et pourtant, dit-il, le traducteur doit parfois retenir certains termes de la langue source et les expliquer dans des notes en bas de page ou tout simplement les emprunter. (*Ibid.*, 137) Sur le plan pratique et pour garantir l'exactitude du sens malgré la nécessaire différence de forme, Nida s'inspire de la grammaire générative transformationnelle de N. Chomsky pour élaborer sa méthode d'analyse. L'analyse grammaticale de l'original est la première étape de cette méthode, suivie de l'analyse lexico-sémantique de l'original, puis du transfert dans la langue d'arrivée et de la restructuration stylistique. La théorie syntaxique de Chomsky sert à désambiguïser les phrases, qui sont par nature polysémiques. Ainsi, la phrase complexe d'origine est décomposée en ses constituantes ou phrases nucléaires [*kernel sentences*], qui sont nécessairement univoques. La méthode de Nida reflète un état de la linguistique, celui des années 1960 dominé par la syntaxe et la sémantique structurales, avant les développements de la pragmatique et de la sociologie des communications. La méthode syntaxique de Nida apparaît aujourd'hui insuffisante et surtout réductrice. (Gentzler, 1993 ; Robinson, 2003) Mais on peut considérer par ailleurs qu'il a été un des grands précurseurs de l'approche *fonctionnaliste*, développée principalement en Allemagne, où elle est désignée sous le nom de théorie du *skopos*. (Vermeer, 1996 ; Reiss, 1984)

²⁵ "Languages differ essentially in what they *must* convey and not in what they *may* convey" (Jakobson, 1966 : 236).

Une autre critique de la méthode d'équivalence dynamique a été proposée par E.-A. Gutt dans sa thèse doctorale (UCL, 1989), où il applique à la traduction la théorie de la pertinence (*relevance theory*) de D. Sperber et D. Wilson. Pour expliquer cette théorie, Gutt reprend le principe de F. Goerling : “*if translations are not perceived as being relevant by the receptors, they will not be used*” (Kirk, 2005 : 98). Le principe de pertinence influence la traduction sous trois aspects : par quelle partie de la Bible le travail missionnaire commence-t-il ? comment la matière biblique est-elle présentée ? et quel mode de communication va satisfaire le principe de pertinence dans une situation donnée ? (Gutt, 1992) Dans tous les cas, une recherche du contexte, de la langue et des besoins de la culture d'arrivée doit être effectuée pour le travail de traduction. (*Ibid.*) En considérant que le problème principal de la traduction est de surmonter la barrière contextuelle (par opposition à la barrière langagière), il ne favorise pas l'effort de rendre explicite dans la traduction l'information implicite dans l'original (il appelle cette adaptation contextuelle « traduction indirecte » (Kirk, 2005 : 96) allant même jusqu'à refuser le terme de « traduction » (Gutt, 1987). Une telle interprétation compromet à son avis l'authenticité de la traduction. Pour être authentique, une traduction doit être « directe ». Gutt associe son approche à la stratégie d'*imitation* de Schleiermacher. Au niveau langagier, Gutt accepte la flexibilité totale de l'adaptation des formes linguistiques. Il fait une distinction entre la traduction qui vise à préserver le contenu (*content-preserving*) et la communication translangagière (*cross-language*). Selon lui, l'une n'est pas dépendante de l'autre, ni n'en découle. (*Ibid.*) En suivant Schleiermacher, Gutt demande au traducteur de choisir entre deux stratégies, soit celle d'une traduction directe, soit celle d'une traduction indirecte. Dans les deux cas, la traduction sera déficiente étant donné les difficultés d'une traduction biblique. Par conséquent, Gutt propose des mesures complémentaires à la traduction : il s'agit de fournir une information développée (*extensive*) sur les environnements socioculturels et historiques de l'original. En d'autres termes, Gutt suggère un modèle de traduction flexible au niveau linguistique sans compromettre le plan contextuel, mais en ajoutant une information contextuelle nécessaire à ses destinataires. Le modèle de Gutt développe l'approche de Nida avec un tournant significatif vers le texte source.

À l'opposé de Nida, Meschonnic s'attache pour sa part à la *poéticité* des textes bibliques dont il faut reproduire le rythme et la symbolique :

Traduire la Bible doit être un acte poétique, une écoute particulière. Cette écoute est le principe de traduction du rythme comme signifiante et signification, dans sa tradition textuelle, non dans ses correspondances chrétiennes. Les équivalences numériques des lettres propres au rapport intralinguistique du langage au métalangage, en hébreu, sont nécessairement exclues du rapport interlinguistique. Mais les rythmes prosodiques, le rythme des groupes et de la syntaxe refont leurs chaînes. (1970 : 425)

En 1973, Meschonnic publie *Pour la Poétique II* avec le célèbre manifeste sur la traduction et l'essai fortement critique contre Nida. Meschonnic accuse celui-ci d'utiliser une approche non scientifique, une approche idéologiquement fondée. La théorie et la méthode de Nida sont qualifiées d'« inopérante[s] » (*ibid.*, 329), de « distorsion idéologique de la Bible » (*ibid.*). La critique de Meschonnic est celle d'un poéticien pour qui la théorie de la traduction ne doit pas être une linguistique appliquée. Elle fait partie de la littérature, comprise comme la pratique d'une théorie de la lecture et de l'écriture, alors que Nida distingue entre la « forme » et la « réponse » ou réaction à cette forme. Pour lui, la forme est dissociée du sens. Son traitement de la langue poétique, poursuit Meschonnic, est passif et véhiculaire. (*Ibid.*, 335) La forme est surajoutée au sens alors que, selon Meschonnic, le sens est premier et surtout conditionné par sa forme : la forme *est* sens. La critique adressée par Meschonnic est que l'approche fonctionnaliste de Nida est orientée vers la langue d'arrivée. Or, pour Meschonnic, « un texte est point de départ et non point d'arrivée ». (*Ibid.*, 337) Faute de quoi, la poétique est réduite à un énoncé, la polysémie à une monosémie. Toujours selon Meschonnic, Nida modernise et déforme les textes bibliques afin d'obtenir la réaction désirée de la part du lecteur. Sa notion de « bon usage » est liée à son idéologie ; elle est aveugle aux caractéristiques littéraires d'un texte, car la Bible est pour lui un instrument d'évangélisation, non un texte poétique. Les techniques scientifiques (grammaire transformationnelle) sont utilisées par Nida pour l'efficacité communicative qui sous-tend le primat idéologique. Sa technique se limite à expliquer le texte, à le simplifier, à justifier qu'on peut traduire à partir du texte anglais, à réduire les « symboles » à des « signes ».

Le principe sous-jacent de l'approche de Meschonnic est la notion de « poétique ». Ce point de vue trouve le sens du traduire dans « l'inséparabilité entre histoire et fonctionnement, entre langage et littérature ». (1999 : 16) La traduction doit faire « texte ». Traduire, c'est réécrire en tenant compte de l'inséparabilité du sens et de la forme : « le texte est le sens de ses formes autant que le sens de ses mots » (1973 : 420). Or, la Bible possède une langue poétique spécifique, où le sens se trouve dans le rythme produit par les accents hébraïques. Ne pas tenir compte de ce rythme, c'est perdre le sens des textes bibliques. Selon Meschonnic, aucune traduction (sauf la sienne) ne reproduit cette rythmique. (Tincq, 2005 : 22) Meschonnic adopte la vision de la traduction de Schleiermacher pour qui le traducteur doit « se déplacer » vers l'original pour « devenir son hôte », au lieu de l'« annexer » à la culture d'arrivée. (Meschonnic, 1973 : 411-414) Un reproche qu'il adresse aux traducteurs de la Bible est la déformation, la « dehébraïisation », la « christianisation » des textes bibliques pour des raisons idéologiques, politiques et commerciales.

Dans son essai « Poétique du sacré dans la Bible », Meschonnic (1973) réfléchit aux rapports entre le langage poétique et le sacré et à la notion même de la langue sacrée pensée comme transcendance. La visée de Meschonnic est à la fois méthodologique et épistémologique. Il s'agit, selon ses propres termes, de critiquer « l'idéologie du langage sacré [...] pour établir la possibilité du langage prophétique » et, en dernière analyse, d'aboutir à une « théorie du traduire ». (1973 : 208) Celle-ci passe par une « théorie du langage » qui inclut une « théorie du texte » de sorte que le langage de la Bible cesse d'être vu « en termes mystique ou métaphysique, pré-linguistiques ». (*Ibid.*)

Mais les textes bibliques ont encore un autre présent qui fait d'eux des *passé-présent-futur*, dans le texte, et dans les universaux du langage poétique qui passe à travers toute traduction. C'est en tant que tels qu'ils débordent de leur signifié et de leur temps et comme écriture que j'ai tenté de commencer à les traduire dans *Les Cinq rouleaux*. Leur présent, pour moi, c'est maintenant, est non pas seulement hébreu, mais un rapport entre leur langue de départ et leur langue d'arrivée. C'est un rapport poétique, historique... (*Ibid.*, 216)²⁶

²⁶ Cette pratique théorique de l'écriture et du traduire se trouve dans les traductions de Meschonnic. Dans *Les Cinq Rouleaux* (1970) sont notamment réunis les textes suivants : *Le chant des chants*, *Ruth*, *Esther* et *Parole de Sage*. Voir aussi sa traduction commentée : *Jona ou le signifiant errant* (1981).

Pour Meschonnic, le langage sacré est un langage « poétique-prophétique » en rapport avec le social, exprimant « l'unité d'un dire et d'un vivre » (*ibid.*, 286) et qui produit de l'identification. Meschonnic rappelle ce passage du Talmud selon lequel « le ciel a pleuré quand les Septante ont traduit la Bible et qu'il pleure encore chaque fois qu'on le traduit ». (*Ibid.*, 300) Mais, dit Meschonnic, c'est parce que la poétique du traduire était dualiste, séparant signifié et signifiant. À l'opposé, sa démarche se rapproche de celle que soutient Benjamin. Pour Meschonnic, « traduire un texte, particulièrement de la Bible, par des structures de signifiants ramène à une unité dialectique interne ce que l'idéologie religieuse y dissociait ». (*Ibid.*)

Dans une continuité historique ces penseurs ont posé des principes qui leur paraissaient fondamentaux pour la traduction des textes sacrés. Sans nécessairement que des références précises soient faites à leurs travaux, ils ont influencé tant les traductions bibliques que les traductions liturgiques. Ils constituent par conséquent une source d'inspiration pour les analyses qui suivent. On note que ces approches restent dans une optique prescriptive, certaines plus que d'autres. Dans l'abstrait, les questions du genre *Comment faut-il traduire ?* mènent à une impasse, qui a été débloquée dans les années 1970 par la théorie du *skopos* (Vermeer, 1978), à savoir que la démarche traductive est déterminée non plus *a priori*, mais suivant la fonction assignée au texte d'arrivée dans la situation de communication qui lui est propre.

Dans cette optique la traduction liturgique est envisagée ici comme une traduction *institutionnelle fonctionnelle*. Une traduction est *institutionnelle* lorsqu'elle est commandée par une institution (État, Église, université, *etc.*), accomplie par des traducteurs travaillant au nom de cette institution pour un large public. Une traduction est *fonctionnelle* au sens de la théorie du *skopos* (du grec *but*), à savoir que l'acte de traduire est vu comme un acte de communication à part entière et, en tant que tel, orienté vers un but qui lui est propre et diffère potentiellement pour chaque traduction.²⁷ En d'autres

²⁷ Dans ce qui suit, le terme *skopos* alternera avec *fonction*, *but* ou *objectif*. Vermeer lui-même utilise les termes *Zweck*, *Ziel*, *Funktion* et *Skopos* de manière interchangeable. (Reiss, 1984 : 96)

termes, le facteur décisif dans l'action de traduire est sa fonction, son *skopos*. (Hoenig, 1998 : 9) La manière de traduire est tributaire du but recherché. Dès lors, la fonction d'une traduction peut être différente de celle de son original.²⁸ Les traductions ne sont plus considérées comme intrinsèquement « bonnes » ou « mauvaises », mais plutôt comme plus ou moins *fonctionnelles* et donc adéquates par rapport à l'objectif qui leur est assigné. Cette théorie a été proposée comme cadre d'interprétation par le linguiste allemand H. Vermeer en 1978. La relation entre le texte source et le texte d'arrivée doit pouvoir être décrite par le terme de *cohérence* (*Kohärenz*) : „Eine Handlung ist dann „geglückt“, wenn sie als situationsadäquat (sinnvoll) erklärt werden kann“ [Une action est réussie, lorsqu'on peut en rendre compte comme étant adéquate à la situation (sensée)]. (Reiss, 1984 : 99) Vermeer définit le mot « sinnvoll » (qui a du sens) de la manière suivante : „Ein Text ist dann „sinn“voll, wenn ihm in gegebener Situation Zweckgerichtetheit (Intention, Skopos) zuerkannt werden kann.“ [Un texte est par conséquent sensé, lorsqu'on peut lui attribuer une orientation vers un but (intention, *skopos*) dans une situation donnée]. (*Ibid.*, 154)

Une autre règle suggérée par Vermeer est la règle de fidélité. Cette règle porte sur la cohérence intertextuelle entre le *translatum* ou texte traduit et le texte source. (Vermeer, 1996 : 5) Dans les cas où le *skopos* est le même pour les deux textes, on parle de *constance fonctionnelle* (*Funktionskonstanz*). Dans le cas contraire on parle d'un changement de fonction (*Funktionsänderung*). (Schäffner, 1998 : 236) Vermeer distingue entre l'*équivalence* et l'*adéquation*. Si le traducteur accomplit bien son travail, le *translatum* correspond à son *skopos*. (Vermeer, 1996 : 79) Un texte peut donc avoir plusieurs traductions, chacune appropriée à un *skopos* ou un objectif différent. Dans les mots de Vermeer, “one culture’s loyalty can be the other’s disloyalty”. (*Ibid.*, 99) Lorsque les règles correspondent aux principes dans les limites des contraintes imposées au traducteur, on parle de *cohérence* textuelle. Lorsque l'intention du texte source diffère

²⁸ Vermeer et Reiss donnent les exemples suivants : « La fonction de la « Genèse comme texte magique (1er Livre de Moïse) » est un acquis. Ce qui est important est la sonorité du mot, alors que le sens du mot est secondaire. - La fonction de la « Bible comme texte esthétique » est un acquis. Il est plus important que l'esthétique s'accomplisse d'après les attentes de la culture d'arrivée que de conserver la sonorité du mot. - La fonction de la « Bible comme texte informatif » est un acquis. Ce qui est important est que le sens du texte soit clair. » (Reiss, 1984 : 100, trad. AG)

de celle du texte d'arrivée, on parle d'*adéquation*. La correspondance entre le texte source et le texte d'arrivée est considérée comme une *équivalence*.

Juger une traduction relève d'une évaluation technique, qui porte sur l'adéquation entre le *translatum* et le *skopos*. Par exemple, une traduction féministe de la Bible peut être techniquement adéquate à son objectif particulier, mais cela ne signifie pas qu'on ne peut pas la condamner pour d'autres raisons. Quand on parle de la théorie du *skopos* il faut garder à l'esprit cette spécificité de la Liturgie: la Liturgie est un acte social visant une communauté de fidèles.

La théorie fonctionnaliste montre que les deux grands courants de l'histoire de la traduction correspondent à des orientations fonctionnelles différentes qui se complètent plutôt qu'elles ne s'annulent ou se contredisent. Une traduction utile et fonctionnelle pour son public est sans doute plus viable. En même temps, la théorie de *skopos* nous rappelle que toute traduction est soumise à des contraintes.

Les travaux d'I. Even-Zohar, de G. Toury (1980, 1995), d'A. Lefevere (1983, 1992) sur les contraintes et surtout de H. Vermeer (1992, 1996) sur la fonction assignée à chaque traduction sont importants parce qu'ils démontrent que toute traduction est soumise à des contraintes d'ordre divers.²⁹ Le concept de *normes* au sens sociologique vient des travaux d'Even-Zohar (1978, 1990, 2000) et de Toury (1978, 1995) qui parlent d'une littérature nationale comme formant un « polysystème », c'est-à-dire un ensemble de systèmes en interaction. La littérature traduite s'y intègre avec la littérature et la culture d'accueil dans une interaction par laquelle elles s'influencent de manière réciproque.

²⁹ Lefevere distingue cinq contraintes culturelles : le patronage, les conventions textuelles, l'univers du discours, la langue et la contrainte du texte original. (1983 : 28) Le concept de normes de Toury touche principalement l'institution de la littérature et les codes esthétiques de la culture d'accueil. Pour un développement de ces contraintes dans la perspective plus large du *discours*, de la société dans laquelle la traduction est réalisée (traduction et discours social), voir notamment A. Brisset (1990). L'influence de l'institution sur les choix de traduction pourrait être illustrée par l'exemple de T. de Bèze, le traducteur des Actes des Apôtres du grec en latin. Il a traduit l'expression grecque συν γυναικσι (le groupe des femmes qui attend Jésus ressuscité contient aussi des femmes) par l'expression latine "cum uxoribus suis", "*which is totally correct from the grammatical point of view, but which is immediately unmasked by George Campbell as a surreptitious attack against the doctrine of priestly celibacy*". (Lefevere, 1983 : 23)

La traduction est une notion historique : son fonctionnement varie selon les cultures et les époques. Le modèle descriptif proposé par Toury (1980 et 1995) et repris notamment par Lefevre envisage la traduction et la production des textes au sens global à travers le prisme des contraintes sociales intériorisées par l'auteur ou le traducteur. Le traducteur n'est pas considéré comme étant totalement libre de ses choix. On comprend qu'il est soumis à des contraintes de nature diverse, certaines inconscientes, voire impensées. Cette perspective suspend ou en tout cas relativise les jugements de valeur portés sur les traductions prises individuellement. Selon les contraintes du texte original et celles exercées sur le traducteur et sur la production textuelle dans tel ou tel champ pertinent de la culture d'arrivée, le sens peut être transféré différemment et sous des formes différentes. L'interprétation et la réexpression du sens sont influencées par les conditions sociales et historiques : c'est ce que le courant sociologique et sociocritique s'attache à démontrer depuis les années 1980 avec une accélération durant la dernière décennie, principalement sous l'influence des travaux de P. Bourdieu.

Les approches fonctionnalistes renoncent à la conception traditionnelle qui tranchait entre *bonne* ou *mauvaise* traduction. Elles permettent de regarder les traductions selon une autre perspective : une traduction est-elle *fonctionnelle* dans les limites des contraintes qui sont imposées au traducteur dans une culture donnée et pour un champ donné de cette culture ? C'est dans cette perspective que les débats au sein de l'Église orthodoxe russe seront envisagés. Cette analyse s'attachera à la conformité rationnelle entre les moyens et les finalités de l'institution. Ces finalités sont établies par l'institution elle-même et ne seront pas remises en question dans le présent travail. En sciences sociales, un présupposé similaire est établi : n'importe quel type d'analyse présuppose la rationalité d'un acteur (la personne ou l'institution qui prend les décisions). Cette rationalité n'est pas seulement ou toujours dans le sens de ses intérêts, mais elle est conforme aux valeurs de cette personne ou de cette institution.

Dans ce qui précède, nous avons abordé le sujet du point de vue traductologique. Mais il est aussi possible d'envisager les débats de l'Église orthodoxe russe d'un point de vue sociologique, spécifiquement celui des croyances, sur lesquelles se fondent les positions des Églises par rapport aux traductions. L'approche de ce travail s'inspire d'un modèle de l'adhésion aux idées développé dans le domaine des sciences sociales et cognitives. Selon R. Boudon (1990), trois modèles sont utilisés en sociologie pour expliquer les croyances aux idées extrascientifiques (non démontrables de manière empirique), dans notre cas, les croyances religieuses : 1. le modèle de Weber qui en rend compte à partir des raisons que se donne le sujet d'y croire (type I); 2. le modèle de La Rochefoucauld-Pascal (type IIa) qui explique les mêmes croyances par des causes affectives ; et 3. le modèle de Lévy-Bruhl (type IIb) qui explique ces croyances par des causes qui ne sont ni rationnelles, ni affectives.³⁰

M. Weber, É. Durkheim et K. Popper (par exemple quand il explique les croyances magiques des aborigènes) proposent un modèle du type I pour expliquer les croyances et les comportements religieux comme déterminés par des raisons. Ils suggèrent de rester dans la sphère du rationnel autant que possible et de n'abandonner cette position que quand tous les essais logiques d'expliquer un phénomène ont échoué.

Boudon définit l'explication de type I comme « celle qui voit dans les *raisons* que le sujet se donne ou peut avoir de croire en la vérité de l'énoncé Y la *cause* de sa croyance en Y ». (1990 : 22)³¹ Il faut donc présumer de la rationalité du sujet au lieu de qualifier ses arguments d'« arriérés » ou d'« irrationnels », quand nous sommes incapables de les

³⁰ D. Sperber (1996) propose un modèle qui ressemble à celui de Boudon et qu'il appelle *modèles épidémiologiques* (type I de Boudon). Les autres explications qu'il décrit (structuralistes et fonctionnalistes) correspondent au type IIb de Boudon. Le type IIa peut être illustré par l'exemple d'Othello, dont la jalousie l'a poussé à croire en l'infidélité de Desdémone (explication par des passions). Le modèle de type IIb comprend des explications du comportement collectif à partir de causes qui échappent à la compréhension de l'individu, comme des causes culturelles ou psychologiques (par exemple *l'inconscient collectif*, *la force de l'histoire* ou *l'avancée nécessaire du capitalisme*).

³¹ Un exemple est la danse de la pluie de certains aborigènes. Lorsque les aborigènes dansent à la fin des périodes de sécheresse prolongée et que la pluie ne tarde pas à venir, cela confirme la croyance selon laquelle c'est la danse qui a provoqué la pluie.

expliquer adéquatement. Les explications de type IIb sont les plus fréquentes et relèvent d'arguments tautologiques : par exemple, l'Église agit de telle ou telle façon parce qu'elle cherche à garder son autorité. Or, l'Église étant une institution, elle cherchera évidemment, comme toute institution, à maintenir son autorité. En revanche, le modèle de type I présuppose d'abord qu'une personne ou un groupe croit en quelque chose parce que cette personne ou ce groupe a de *bonnes raisons* d'y croire, raisons que nous pouvons également comprendre si nous accordons de la valeur aux explications données. Le modèle de type II explique un comportement par des causes autres que de *bonnes raisons*.

Dans les cas où une croyance nous paraît étrange, irrationnelle, fausse ou stupide, Boudon suggère qu'au lieu de recourir aux explications spontanées classiques du type II, il faut rechercher les raisons plutôt que les causes qui nous semblent illusoires et il indique quelques arguments en faveur du type I : ce type permet d'expliquer un phénomène dans l'espace et dans le temps et il n'est ni *ad hoc* ni tautologique, tandis que les modèles de La Rochefoucauld-Pascal et surtout de Lévy-Bruhl ont les défauts inverses de ces qualités.³² Par exemple, les croyances scientifiques du passé qui nous semblent bizarres maintenant sont « normalement expliquées par des *raisons* qu'on pouvait avoir d'y croire [...et non] par le *fanatisme* des hommes de science ou par leur soumission à on ne sait quelle *mentalité primitive* » (explications *ad hoc*). (*Ibid.*, 32)

L'approche scientifique de type I qui provoque, selon Weber, Popper et Boudon, un « irrécusable sentiment de progrès » (*Ibid.*, 34), - privilégiée en sciences sociales et humaines (sociologie, économie, psychologie cognitive, philosophie de la connaissance, théorie de l'argumentation et d'autres) depuis quelques décennies, - est au fondement de l'analyse qui va suivre du comportement de l'Église par rapport à la traduction de la liturgie. Un modèle de compréhension du comportement des traducteurs, des écoles de traduction ou des institutions semble plus propre à expliquer l'attitude de l'Église envers la traduction que l'analyse rétrospective adoptée par certains historiens de la traduction.

³² Pour une analyse détaillée des avantages du type I voir Boudon (1990 : 40-43).

J'entends par là une approche de type IIb (par exemple, les notions d'*impensé théologique* et d'*inconscient religieux* de Ladmiral (1990)), ou l'indifférence à l'égard du *skopos* de la traduction analysée ((Delisle, 2005) avec sa critique de l'approche du Vatican par rapport à la traduction), ou le refus de croire en la légitimité du *skopos* des autres traducteurs ou institutions (approche poétologique de Meschonnic qui fixe une forme et un sens particulier, excluant tous les autres).

Les arguments avancés par les représentants de l'Église (laïcs, clergé, haut clergé) seront analysés par rapport à la traduction des textes sacrés du service divin, en particulier les arguments qui sont à la base des décisions de traduire ou de ne pas traduire la liturgie. Les débats dans l'Église russe depuis la fin du XIX^e siècle et tout au long du XX^e siècle seront thématiquement au cœur du travail. Les arguments des *réformateurs* et des *traditionalistes* modernes nous ramènent aux éléments pertinents des trois polémiques principales de l'histoire de l'Église russe depuis 1000 ans : saints Cyril et Méthode et le clergé allemand, Saint Maxime le Grec et le clergé russe, le patriarche Nikon et les vieux croyants.³³ Ces débats, décrits dans le deuxième chapitre, révéleront certains éléments spécifiques de la doctrine orthodoxe russe qui seront analysés et comparés à l'expérience des deux autres Églises dans le dernier chapitre du travail.

L'étude est thématiquement divisée en cinq chapitres : dans le premier, la matière liturgique et historique est introduite. Son but est d'indiquer quelques hypothèses qui seront appuyées dans les chapitres suivants pour faciliter la lecture de la matière historique et liturgique exposée.

Le deuxième, troisième et quatrième chapitres présentent les événements pertinents au sujet discuté dans leur succession historique. On partira de la naissance de l'Église russe, depuis le travail des missionnaires grecs en Moravie, saints Cyril et Méthode, avant même que le christianisme ait été adopté par les Russes, en allant jusqu'aux réformes liturgiques du patriarche Nikon au XVII^e siècle. Les arguments de la période moderne

³³ Membres d'une des communautés dissidentes russes qui vivent en marge de l'Église officielle depuis le *raskol* (schisme du XVII^e s.).

seront ensuite présentés et l'accent mis sur les débats développés dans la presse dans le cadre de la préparation au Concile Local de Moscou (1905) et du Concile lui-même (1917-1918). Enfin, les débats contemporains, tels qu'ils apparaissent dans les publications et sur Internet seront exposés.

L'analyse et l'évaluation des événements et des débats au sein de l'Église russe suivent dans le cinquième chapitre. Il s'agira d'illustrer les avantages et les inconvénients de la traduction de la liturgie en vernaculaire effectuée par trois Églises. Les arguments seront évalués en fonction du *skopos* ecclésiastique de la traduction en tenant compte des contraintes sous-jacentes à la décision de traduire ou non la liturgie. Le *skopos* de la traduction au sein de l'Église orthodoxe russe est déterminé d'abord par son critère sotériologique.³⁴ Les arguments pour et contre la traduction doivent correspondre au principe de la vérité telle qu'elle est révélée dans la Tradition. Les composantes de la Tradition dans leur ordre de priorité détermineront quels arguments ont plus de poids et lesquels pourraient être écartés. De cette façon, la nette priorité donnée à la Sainte Écriture nous amènera à l'importance du travail missionnaire, avec les lectures du Nouveau Testament au cœur de l'aspect didactique de la liturgie. Par ailleurs, en dégagant de l'histoire les arguments relevant de la tradition et de la doctrine orthodoxes ainsi que ceux qui ne sont pas strictement orthodoxes, on pourra identifier des contraintes importantes de nature plus conservatrice, comme la *beauté* et la *langue hiératique* – concepts qui seront également analysés. Ce sont là des qualités exigées de la langue de la liturgie qui découlent de l'histoire de l'Église catholique et de l'Église évangélique ainsi que des réflexions des théologiens orthodoxes basées sur leur expérience des traductions de la liturgie vers l'anglais en Amérique du Nord. Les débats évalués en fonction des arguments théologiques puis en fonction des arguments philologiques, de l'histoire de la traduction liturgique et des particularités de la foi orthodoxe devraient montrer la nature complexe et même contradictoire du problème. La décision de traduire ou non la liturgie ne pourrait donc se résoudre par une réponse simple et univoque. En même temps qu'elle cherchera à indiquer des issues possibles à ce débat séculaire sur la traduction qui se

³⁴ La sotériologie est l'étude du salut.

poursuit aujourd'hui encore au sein de l'Église orthodoxe, cette recherche devrait contribuer à élargir le champ des études traductologiques portant sur les textes sacrés. L'histoire de la traduction en Occident s'est attachée de manière quasi exclusive aux textes bibliques. De plus, ce sont les traditions hébraïque, catholique et protestante qui, jusqu'à présent, ont retenu l'attention des historiens de la traduction occidentale. L'étude proposée ici aborde pour la première fois les arguments qui soutiennent la polémique de la traduction liturgique en vernaculaire. Ce faisant, elle déplace l'objet d'analyse vers la traduction des *textes sacrés du service divin* et non plus de la Bible, en même temps qu'elle apporte un éclairage inédit sur la *tradition orthodoxe* dont les spécialistes nord-américains et européens de la traduction n'ont qu'une connaissance fragmentaire. Ce travail est la première étude consacrée aux arguments qui soutiennent la polémique sur la traduction liturgique en vernaculaire.

Chapitre 1

Particularités du service divin dans l'Église orthodoxe russe

1.1. Ethos et théologie de l'Église russe

Le sens d'une religion se découvre de manière privilégiée dans sa relation à la mort. C'est notamment le cas de la religion Orthodoxe russe. La réponse à la question *comment cette religion vainc-t-elle la mort* donne une bonne idée de sa spécificité. De nombreux penseurs de l'Église orthodoxe appuient leur conception de la traduction sur leur compréhension du sens profond qui découle de l'eschatologie et de la sotériologie de l'Orthodoxie.³⁵ Ici, deux aspects de la sotériologie sont pertinents pour la traduction : a) comme l'essentiel de la pensée centrale théologique orthodoxe et b) comme une particularité importante de sa doctrine.

L'idée centrale de la théologie orthodoxe peut être résumée dans cette allocution de Saint Athanase : « Le Christ est devenu humain pour que nous puissions devenir divins ». Depuis le II^e siècle, les théologiens orthodoxes enseignent à regarder l'œuvre du Christ en grande partie comme *θέωσις*, c'est-à-dire comme déification ultime de l'être humain. (Mayer, 1956 : 11-12) Ce principe s'incarne non seulement dans la théologie, mais aussi dans le culte, dont le but est d'effectuer l'union mystique entre le croyant et Dieu. (*Ibid.*,18). *"In its thinking the Eastern mind holds that the goal of man's life is the union*

³⁵ Dans la théologie et la philosophie, l'eschatologie désigne le discours sur la fin des temps (« la fin du monde »), comme le sort ultime de l'être humain et les derniers temps de l'histoire.

with the Deity. The establishment of this union is said to require a visible and tangible means to lift man up to the Deity. Thus every form of the liturgy, every part of the service, is viewed as having a sanctifying purpose”, écrit F. Mayer.³⁶ (*Ibid.*, 18) La clé de la compréhension de ce principe est l’élévation de l’être humain vers le divin qui se produit pendant la Liturgie, d’où vient la résistance à transposer la langue de la liturgie perçue comme divine dans la langue ordinaire du quotidien.

Bien sûr, devenir *comme des dieux* demande un effort spirituel. A. Kouraïev, un missionnaire orthodoxe russe renommé, compare les Orthodoxes aux alpinistes dans une ville pendant l’été. Tout est planifié pour une ascension difficile : « Là, sur les hauteurs spirituelles, il sera clair, pourquoi les jeûnes et pourquoi la langue slavonne, pourquoi les services divins prolongés et pourquoi l’absence de banques dans les temples [...] Ce n’est pas le matériel qui porte les alpinistes vers leur but, mais les gens eux-mêmes qui portent tout ce qui pourrait les aider dans leur ascension. La vérité est donnée ici en prévision de la croissance ». (1994 : 111, trad. AG) En conformité avec l’Apôtre (Rom, 12 : 2), le prêtre S. Nikolaïev affirme que « l’Église orthodoxe a toujours été guidée non par l’esprit du temps, mais par l’Esprit de la Vérité ». (1998 : 25, trad. AG) En critiquant l’ajustement au monde des Catholiques et des Protestants, p. Alexander (Schmemmann) écrit : « Avec une juste et légitime indignation, nous dénonçons un tel « ajustement » comme une trahison de la tradition chrétienne et un affaiblissement de la foi. Et c’est bien la vérité et la gloire de l’Orthodoxie de ne pas s’« ajuster » à un niveau inférieur, de ne pas accepter de compromis qui rendraient le Christianisme facile ». ³⁷ (1969 : 121).

En ce sens, l’Orthodoxie est une religion militante, dont les fidèles sont des guerriers du Christ. Les Orthodoxes se voient comme des héritiers d’une grande tradition spirituelle transmise par les saints, connus et inconnus, comme les porteurs légitimes de la grâce de l’Église primitive et les gardiens de la succession de Saint Pierre.

³⁶ Théologien évangélique, professeur de théologie systématique au séminaire Concordia (St. Louis, Missouri). Ses réflexions sont intéressantes du fait qu’elles émanent d’un observateur non orthodoxe.

³⁷ L’archiprêtre Alexander Schmemmann (décédé en 1983), théologien russe renommé, a occupé le poste de doyen et professeur de théologie liturgique au Séminaire orthodoxe Saint Vladimir (Crestwood, New York).

La particularité de l'Église russe dans son principe doctrinal consiste en ce que P. Bratsiotis (1960) appelle "*a steady adherence to the holy tradition*".³⁸ Mayer ajoute : "*It seems that the terms « ancient » and « orthodox » are viewed as synonyms. They regard themselves as the Orthodox, the "right-teaching", Church because they have uniformly maintained the ancient doctrines and cultus.*"³⁹ (Mayer, *ibid.*) Dans le cas de la Liturgie, qui est le cœur de la foi orthodoxe et qui se trouve dans la zone très rigide de la doctrine, on retrouve cette adhérence de manière particulièrement forte : „*Trägerin der Tradition ist in erster Linie die Liturgie, die das ,gebetete Dogma' [...] enthält*“, écrit F. Heiler.⁴⁰ [Ce qui porte la tradition c'est d'abord la Liturgie, qui contient le dogme prié] (Cité par Arnold, 2004 : 64)

Pourtant, les recherches de Schmemann (1966) et de p. Robert (Taft)⁴¹ (2001) entre autres ont démontré que l'adhésion aux traditions ne signifiait pas pour autant des formes figées. En réalité, il y a toujours eu un changement, même si celui-ci apparaît à peine perceptible. (Cf. Taft, 2001 : 148) Il est vrai que la liturgie évolue lentement : "*liturgies tend to be snobbish. They take their time about accepting newcomers as permanent members*" (*Ibid.*, 211). Cependant, ce fut justement cette pleine et entière adhésion au culte qui a sauvé l'Église pendant l'ère du communisme. "*Our salvation rests on our fidelity to our cultic forms*", dit l'ancien métropolite de Saint-Petersbourg (dans Taft, 2001: 146).⁴²

³⁸ Ou dans les termes de Mayer « *the tenacious adherence to the old* » (1956 : 12). P. Bratsiotis est un théologien grec orthodoxe.

³⁹ δοξα signifie à la fois doctrine et louange.

⁴⁰ Un théologien évangélique.

⁴¹ L'archimandrite Robert F. Taft, professeur renommé de liturgie orientale à l'Institut Pontifical Oriental de Rome (1970-2002).

⁴² R. Taft fait une remarque intéressante à propos de la survie de l'Église orthodoxe dans l'Union Soviétique : "*As long as the mysteries can be celebrated the Church lives, held together not by organization nor authority nor education, but by communion year after year in the regular cycle of feast and fast. This is the secret of Russian Orthodoxy's survival in the USSR. By the providence of God the Communists left to the Church the one freedom she would herself have chosen above all to preserve*". (2001: 146)

Une autre particularité de l'Église russe est l'aspiration à la beauté du culte. Selon l'ancien manuscrit russe, *Повесть временных лет* [*Chronique des temps anciens*], le knias' (prince) Vladimir accepta la conversion des Grecs en raison de la beauté du service divin orthodoxe grec. Dix hommes respectables furent envoyés en 987 chez les Musulmans, les Juifs, les Romano-germaniques et les Grecs orthodoxes pour choisir la bonne religion. Après leur voyage, ils prirent la parole devant le knias' :

Nous sommes allés en Bulgarie, avons regardé comment ils prient dans leurs temples, c'est-à-dire dans des mosquées, où ils sont sans ceintures ; après le salut, il (sic) s'assoit et regarde ici et là, comme un insensé, et il n'y a pas de joie parmi eux, mais il n'y a que chagrin et grande puanteur. Elle n'est pas bonne, leur loi. Et puis, nous sommes allés chez les Germaniques et nous avons vu leurs différents services divins dans leurs temples, mais nous n'avons vu aucune beauté. Et ensuite nous sommes arrivés en terre grecque, on nous a menés là, où ils servent leur Dieu, et nous n'avons pas su, si nous étions au Ciel ou sur la Terre : car il n'existe pas sur Terre de tel spectacle, ni de telle beauté, et nous ne savons pas comment raconter cela. Tout ce que nous savons, c'est que Dieu est là avec ces gens, et que leur service est meilleur que dans n'importe quel autre pays. Nous ne pouvons pas oublier cette beauté-là, car chaque personne, si elle goûte au sucré, ne voudra plus de l'amer ; par conséquent et nous ne pouvons plus rester ici. [...] Alors Vladimir demanda : « Où allons nous prendre le baptême ? ». Ils répondirent : « Là où il te fera plaisir ». (Dans Likhatchov, 1978: 123, trad. AG)

La beauté dans le culte est plus qu'un trait esthétique pour les Orthodoxes, elle possède une qualité indépendante de la spiritualité. (Cf. Arnold, 2004 : 65) L'Église, vue comme le Royaume de Dieu, reflète la beauté de l'autre monde : "*Their theology of visible creation as a symbol of the invisible, of the incarnation as the icon-restorer of the reflection of divine beauty to humankind, ... this is the soul of the Byzantine liturgical and aesthetic spirit*", explique Taft. (2001 : 154) Dans la section *Langue sacrée*, on verra comment cette aspiration à la beauté aboutit à une langue inusitée (anachronique), même quand il s'agit du vernaculaire.

Retenons que dans son approche sotériologique, plus précisément dans ce qui fait l'essentiel de sa pensée théologique centrale et dans les particularités importantes de sa doctrine, l'Église orthodoxe russe résiste au changement et à ce qu'elle conçoit comme un abaissement du niveau de la langue.

1.2. Structure de l'Église

Pour situer le contexte de notre discussion, il faut d'abord s'orienter parmi les familles liturgiques. On distingue trois grands domaines liturgiques : le patriarcat d'Alexandrie, celui d'Antioche et celui de Rome. L'Église nationale de Russie fait partie de la famille liturgique byzantine qui se rattache à l'association liturgique d'Antioche.⁴³

L'Église orthodoxe comprend aujourd'hui les quatre patriarchats anciens (Constantinople, Alexandrie, Antioche, Jérusalem),⁴⁴ le patriarcat de Moscou (établi en 1589), les patriarchats de Serbie (1920), de Roumanie (1925) et de Bulgarie (1953), l'antique Église de Géorgie, dont les origines remontent au IV^e siècle, ainsi que les Églises autocéphales ou autonomes dont le primat porte soit le titre d'archevêque (Églises de Chypre, de Grèce, de Finlande et d'Albanie), soit celui de métropolite (Église de Pologne, République tchèque et Slovaquie, Amérique et Japon). Même si historiquement l'Église russe occupe modestement la sixième place, elle est néanmoins la plus importante parmi les Églises orthodoxes par le nombre de ses croyants. Elle a acquis une grande importance dans le monde orthodoxe depuis le XV^e siècle, et demeure aujourd'hui parmi les plus influentes.

La structure de l'Église est en principe organique (l'harmonie qui a reçu le nom de *synergia*⁴⁵), dans le sens que les laïcs, le clergé et le haut clergé forment ensemble l'Église, ou *sobornost'* (*соборность*).⁴⁶ Les laïcs constituent le corps de l'Église dont la voix et l'instrument sont la hiérarchie. (Cf. Bratsiotis, 1960 : 160) En même temps, du moins en théorie, les laïcs ont des droits particuliers et sont considérés comme les gardiens de l'Orthodoxie. (Cf. Bratsiotis, 1960 : 160-161 ; Taft, 2001 : 150) Il est clair que le prêtre ne célèbre pas seul la liturgie, mais il représente et coopère avec eux (cf. Pittenger, 1943 : 510) et avec le maître de chapelle comme co-célébrant. Ni la liturgie, ni

⁴³ Voir les tableaux comparatifs des familles liturgiques dans l'annexe.

⁴⁴ Le patriarcat de Rome était chronologiquement le cinquième.

⁴⁵ Terme théologique désignant la coopération entre la grâce divine et la volonté humaine.

⁴⁶ Dans la réalité, une multitude de voix ne signifie pas que toutes les voix ont le même poids.

les sacrements ne peuvent se dérouler en l'absence des laïcs.⁴⁷ (Cf. Bratsiotis et Taft, *ibid.*)

L'autorité suprême réside dans la Sainte Écriture, dans les décisions des sept premiers Conciles œcuméniques et dans les épîtres canoniques des Saints Pères.⁴⁸ Les Conciles sont les porte-parole de l'expérience spirituelle des Orthodoxes, du corps de l'Église qui est considéré comme infaillible. L'administration est entre les mains du système synodal de chaque Église nationale.

Quant aux Églises orthodoxes autonomes nationales, il faut garder à l'esprit que c'est dans le lien étroit avec l'histoire et la culture de leur peuple que les fidèles puisent leur force :

*Their church and its worship is meaningful to them because it is totally and intimately theirs, not because it is also yours. That their rite should be inextricably bound up with the history of their people, that they should worship God in a language and ritual that are the product of their own culture, is for them inevitable. Anything else would be incomprehensible.*⁴⁹ (Taft, 2001 : 147)

La relation de l'Église russe avec les pouvoirs civils fut presque toujours tendue, et s'illustre de manière typique par la soumission de l'Église au pouvoir tsariste.

La voix de l'Église, par conséquent, n'est pas limitée à une seule composante selon la conception orthodoxe : les laïcs sont le corps de l'Église, mais un corps sans tête est laid. Inversement, la tête ne peut exister sans corps. En référence au travail de l'archiprêtre John (Meyendorff), on verra plus loin les dangers évoqués pour la vie de l'Église si les réformes sont menées sans considération pour l'esprit synodique (*соборность*).⁵⁰

⁴⁷ En un certain sens, on peut dire que, à cause de la notion de *θεωζῆς*, tous les laïcs sont au moins potentiellement des prêtres de Dieu, - mieux encore – des saints.

⁴⁸ Voir la 2^e règle du VI^e Concile œcuménique et la 1^e règle du VII^e.

⁴⁹ Taft affirme même ceci : “*pretensions to universality via uniformity* [il implique les Catholiques – AG] *can lead to formalism and superficiality. What is imposed on all becomes the property of none*”. (2001 : 147)

⁵⁰ J. Meyendorff - archiprêtre orthodoxe, savant et écrivain, doyen du Séminaire Saint Vladimir (New York).

1.3. La Tradition et les traditions

J'ai mentionné la souplesse traditionnelle de l'Orthodoxie dans les questions ne relevant pas directement de la doctrine, comme la traduction de la liturgie en langues nationales. Par ailleurs, on constate le conservatisme de sa doctrine, son adhésion aux traditions. L'explication de cette contradiction apparente réside dans l'interprétation donnée par V. Losskiï. Celui-ci fait une distinction, dans l'expérience de l'Église russe, entre la Tradition (*Предание*) (qui dénote un aspect de la foi au sens universel) et les traditions (qui sont locales et dépendantes de l'époque). Ainsi, la Tradition ne se confond pas avec les éléments rituels des traditions et de la prédication. La Tradition peut être comprise comme « la transmission orale des vérités de la foi » (1967 : 141), avec la hauteur et la profondeur qui la caractérisent et qui sont partagées par les croyants depuis le début. En revanche, les traditions sont transmises au moyen du rituel et par toutes les actions humaines (paroles, images, *etc.*), auxquelles on a accès par les sens ; elle sont transmises de génération en génération, en commençant par le Seigneur même, puis par les Apôtres, ensuite par les Pères de l'Église et finalement par le corps même de l'Église. Les traditions viennent des humains, la Tradition vient de l'Esprit Saint qui anime les traditions et leur transmission. La Tradition est donc le travail vertical de l'Esprit Saint dans la vérité de la foi - tout ce qui ne se dit pas, ce qui se vit, dont les expressions rituelles et sacramentales forment l'axe horizontal des traditions. Les deux – la Tradition et les traditions font partie intégrante de la vie de l'Église : « *they express the totality of the Christian way of life which leads to salvation* ». (G. Bebis)⁵¹ Contrairement à la compréhension traditionnelle orthodoxe, Losskiï parle d'un dynamisme de la Tradition liturgique et même dogmatique. (1967 : 157) Garder la « tradition dogmatique » ne veut pas dire pour lui s'attacher de manière mécanique aux « recettes magiques de la Vérité » (*Ibid.*, 157) ou à des formules doctrinales. « Être dans la Tradition, c'est garder la Vérité vivante dans la Lumière de l'Esprit Saint, ou plutôt c'est être gardé dans la Vérité par la puissance vivifiante de la Tradition » (*ibid.*, 158), pour laquelle il n'y a pas de règles fixes et claires de la foi. Le conservatisme par conséquent n'est pas nécessairement une

⁵¹ <http://www.goarch.org/en/ourfaith/articles/article7116.asp>

chose positive. Au contraire, il peut indiquer la facilité et l'habitude plutôt que l'effort de reconnaître l'Esprit Saint. Les explications de Losskiï sont descriptives, mais elles indiquent par ailleurs une tendance de l'Église russe à mélanger les coutumes et les rites locaux et peu significatifs avec les questions fondamentales qui ne permettent pas de compromis. La Tradition n'est donc pas inerte ; ce n'est pas refaire toujours la même chose, répéter les mêmes rituels. C'est reconnaître la présence de l'Esprit Saint, qui peut apparaître même dans la nouveauté :

Il ne faut pas croire que seule l'attitude conservatrice soit salubre, ni que les hérétiques fussent toujours des « novateurs »... [...] On peut dire que la Tradition représente l'esprit critique de l'Église. Mais contrairement à « l'esprit critique » de la science humaine, le jugement critique de l'Église est aiguisé par le Saint Esprit. [...] Ainsi l'Église, qui aura à corriger les altérations inévitables des textes sacrés (que certains « traditionalistes » veulent conserver à tout prix, en attribuant parfois un sens mystique à de stupides erreurs de copistes), pourra en même temps reconnaître dans quelques interpolations tardives [...] une expression authentique de la Vérité révélée. (Losskiï, 1967 : 154)

Il n'est pas surprenant par conséquent que cette approche soit reflétée dans l'attitude face à la Liturgie. L'archevêque Innokentii remarque finement :⁵²

La langue qu'on utilise pour parler et pour servir Dieu n'est pas si importante ; ce qui est important est l'effort que nous faisons. Je crois que les petites traditions que nous avons n'ont pas une grande signification, mais elles sont d'une importance énorme si nous allons vers le Christ. Si nous cherchons le Christ dans notre vie. Et si les petites traditions nous aident sur notre route, préservons-les. Mais si elles nous en empêchent, si elles ne nous laissent pas approcher du Christ, éliminons-les. (trad. AG)

À l'occasion de la variabilité et de l'invariabilité, J. Meyendorff signale quelques dangers typiques du service divin russe. Ce sont les dangers qui découlent d'une violation de l'esprit synodique (*соборность*) dans les questions de foi :

- Le service divin se développe parfois de manière indépendante de la théologie, de l'Écriture, des prédications ecclésiastiques. « Quand le service divin se fige dans des formes incompréhensibles, préfère les coutumes extérieures..., le peuple

⁵² Cité par l'archiprêtre Sergeï (Ovsïannikov).

(<http://noderotor.net/orthodox/index.phtml?lang=ru&content=topic&topic=doc/edinstvo&close=word>)

Il est intéressant, que le prêtre Sergeï a décidé de prononcer des lectures évangéliques en russe moderne. (<http://noderotor.net/orthodox/index.phtml?lang=ru&content=topic&topic=doc/edinstvo&close=word>)

commence à favoriser « la créativité artisanale », se nourrit du sentimentalisme » ou parfois même emprunte les voies non ecclésiastiques (sectaires)... ». (1988 : 64)

- Les réformes liturgiques sont imposées par le haut. Les réformes de cette sorte créent une atmosphère de désaccord et mènent souvent au schisme.
- Le sens de la liturgie n'est pas compris dans le cas notamment d'une séparation entre la théologie et la piété du peuple, que Meyendorff appelle « la sclérose des coutumes liturgiques » ou « un service divin congelé ». (*Ibid.*)

À côté de ces changements « illégaux » (*ibid.*, 67), les réformes qui reflètent la vraie vie ecclésiastique, qui nous branchent sur notre passé, mais en même temps démontrent la vivacité de la foi, sont des changements à saluer :

Même quand ces changements ne sont justifiés ni par la Tradition, ni par la théologie, ils indiquent la *vitalité* de notre service divin. Le service divin, comme l'Église même, ne peut pas ignorer la vie ambiante. (*Ibid.*, 68, trad. AG)

La décision de garder une tradition ou d'introduire un changement n'est donc pas facile. Elle appartient au corpus total de l'Église guidée par l'Esprit Saint. Le seul fait de son appartenance à l'axe horizontal des traditions ne signifie en aucune façon qu'on doive abandonner cette tradition comme n'ayant aucune importance. La question est justement de déterminer jusqu'à quel point cette tradition est importante dans la vie de l'Église, comme on le verra plus loin.

1.4. La Liturgie

Alexii I, le patriarche de Moscou (1945-1970), a défini l'Église russe de la manière suivante : « Une Église qui célèbre la Liturgie Divine ».⁵³ La foi chrétienne est incarnée et manifestée dans la Liturgie. La joie des chrétiens devant l'incarnation du Christ, sa résurrection et sa glorification est exprimée dans la Liturgie, notre salut de gratitude et manifestation d'allégresse du Dieu vivant.⁵⁴ La Liturgie est elle-même *ορθοδοξία*, la « juste louange ». D'après J. Arnold, « le mode de pensée orthodoxe, sa théologie et sa spiritualité s'expriment de manière authentique dans la Liturgie ».⁵⁵ (Arnold, 2004 : 60, trad. AG) La Liturgie est la manifestation essentielle de la vie de l'Église, tant de la piété des fidèles que du travail théologique. (*Ibid.*, 61) « La théologie est issue du service divin, et c'est à lui qu'elle retourne » (*Theologie kommt vom Gottesdienst her und geht auf ihn hin*), rappelle Arnold citant son *Doktorvater* (Dr. Oswald Bayer). (Arnold, 2004 : *Vorwort*) La doctrine orthodoxe trouve sa vie dans la Liturgie : La dogme de l'Église orthodoxe ne se trouve pas tant dans les quelques définitions des Conciles œcuméniques, mais davantage dans le culte vivant dont le cœur est la Liturgie eucharistique » (Heiler, dans Arnold, 2004 : 64, trad. AG)

L'importance de la Liturgie pour la foi chrétienne est donc déterminante, et son rôle dans la conception sotériologique est l'élévation de l'humain vers le divin au moyen de la beauté et de la justesse théologique des formes verbales, métaphoriques et symboliques.⁵⁶ Il serait erroné d'attribuer à la Liturgie une signification strictement didactique. En fait, l'aspiration de l'Église vers la Vérité absolue a pour conséquence le rejet par maints théologiens de la fonction utilitaire de la Liturgie:

When the liturgy is rightly regarded, it cannot be said to have a purpose, because it does not exist for the sake of humanity, but for the sake of God. In the liturgy, man is no longer concerned with himself; his gaze is directed towards God. In

⁵³ Cité par Taft (2001 : 143).

⁵⁴ La Liturgie Divine s'appelle aussi l'Eucharistie, parce que les fidèles y rendent grâce à Dieu pour sauver les humains du péché et de la mort éternelle.

⁵⁵ J. Arnold est un théologien évangélique.

⁵⁶ Justesse théologique selon l'enseignement orthodoxe.

man it is not so much intended to edify himself as to contemplate God's majesty. The liturgy means that the soul exists in God's presence, originates in Him, lives in a world of divine realities, truths, mysteries and symbols, and really lives its true, characteristic and fruitful life. (Guardini, 2000 : 41)

Pour sa part, A. Kavanagh confirme : *“Due to its festive nature [...], liturgy is not ordinary, utilitarian, or for something. Christians do not engage in liturgical worship to get grace or inspiration, to indulge in creativity, to become educated in matters ecclesiastical. Nor do they elaborate rite as a style of life to house nostalgia, to provide rest, to proffer moral uplift, or to supply aesthetic experience”* (2000 : 97). La Liturgie, selon R. Guardini, *“has no purpose, but is full of profound meaning”* (2000: 43). Cette signification (*meaning*) réside dans l'opportunité de réaliser l'essence fondamentale de l'être humain, de devenir l'enfant de Dieu. (*Ibid.*, 42) Enfin, *“[...] liturgy is not just ritual, not just a cult, not just the worship we offer God. It is first of all God's coming to us in Christ”* (Taft, 2001 : 255). Ce dernier point est très important pour l'évaluation des débats sur la langue, puisque la thèse des réformateurs en faveur de la traduction s'appuie souvent sur les difficultés actuelles de faire profiter les fidèles des enseignements de la liturgie. Toutefois, selon un autre point de vue, la liturgie a perdu son objectif didactique il y a longtemps. L'argument est qu'à l'époque des médias électroniques et de l'Internet, on ne va plus à l'église pour s'éduquer. En même temps, les Pères de l'Église et maints théologiens russes modernes contestent ce point de vue en insistant sur le fait que l'aspect didactique de la liturgie ne doit pas être confondu avec l'utilitarisme. (Schmemmann, 1988, 1990, 1973 : 33 *et passim* ; Hopko, 1997)

Il serait par conséquent superficiel de réduire le phénomène de la Liturgie Divine à un événement théologique, communicatif, moral ou encore pédagogique, car la Liturgie est beaucoup plus que cela. Les débats sur la langue liturgique se fondent sur la différence de perspectives quant à la compréhension de la Liturgie : orientée soit vers Dieu, soit vers les fidèles. Cette opposition est complexe. Elle peut se résumer dans la question suivante : est-ce que la liturgie doit s'adapter à un monde en constante évolution, ou le monde doit-il s'élever pour être digne de sa religion ? Cette compréhension est loin d'être divisée de manière univoque entre réformateurs et traditionalistes, comme si le désir de changements signifiait toujours l'orientation vers le monde et que la préférence pour les traditions visait toujours l'orientation vers Dieu. Les réformateurs ne cherchent pas

simplement à s'ajuster au monde ; ils peuvent être motivés par la quête de la vérité, tout autant que les traditionalistes. Les traditionalistes à leur tour peuvent être guidés par des motivations personnelles, éloignées de l'esprit apostolique.

C'est ici qu'on a besoin de faire la distinction entre, d'une part, la Tradition essentielle à la foi et les coutumes qui peuvent soit aider soit nuire à la foi. Pourtant, la différence entre *la* Tradition et *les* traditions, entre le sacré et le profane, entre le divin et l'humain, l'éternel et le temporaire, le nécessaire et le contingent, l'universel et le particulier, le spirituel et le charnel, *etc.*, n'est pas toujours facile à déterminer. Dès l'origine, le christianisme a démocratisé la religion en soulevant les barrières d'élitisme érigées par les prêtres païens, seuls à posséder des connaissances ésotériques et une langue sacrée qui leur permettaient d'interpréter la volonté des dieux pour les gens. Le christianisme a aboli le sacerdoce secret en composant ses textes sacrés en langue vernaculaire. Paradoxalement, au fil du temps, l'Église orthodoxe russe est devenue presque une religion ésotérique : un nouveau-venu ignorant de la doctrine, de l'histoire spirituelle et des textes sacrés reste étranger aux événements liturgiques et ne peut pas apprécier le sens et la profondeur du service divin. Cela vient de connaissances de la foi très élevées que l'Église exige de ses croyants.

À l'opposition entre la Tradition et les traditions, il faut ajouter ici une autre distinction, à savoir entre le sacré et le profane, afin d'éclairer les débats sur la langue de la Liturgie.

Le point de vue sur le sujet peut paraître inusité, mais il est pertinent tel qu'il est exposé par P. Sherrard dans le cadre de son « principe sacramental » :

...the sacrament is not something set over against, or existing outside, the rest of life, so that it is sacred while the rest of life and all other things are non-sacred or profane or non-sacramental... What is indicated or revealed in the sacrament is something universal, the intrinsic sanctity and spirituality of all things, what one might call their real nature... Therefore, while the way of looking at, or using, things may well be profane and non-sacred, the things themselves can never be.
(Sherrard, 1964 : 134)

Le but même de l'Incarnation est de « dé-profaner » le monde, de tout rapporter à Dieu. Si les gens refusent d'établir un lien entre Dieu et les choses quotidiennes, cela ne veut pas dire que ces choses ne sont pas divines. Le contraire est vrai aussi : si les gens sacralisent les choses profanes, cela ne les rend pas divines. Une célébration de la

Liturgie sur la plage en maillot de bain par exemple serait une compréhension incorrecte du principe de *dé-profaner* le monde, parce qu'elle part d'une conviction de la bonté fondamentale du monde. Au contraire, une Liturgie sans connexion avec le présent (dans une langue incompréhensible en l'occurrence) vient d'une autre fausse interprétation, à savoir que le monde est tellement profane qu'il faut l'éliminer complètement de la Liturgie. Ces deux extrêmes contredisent la doctrine orthodoxe en ce qu'ils nient les présupposés fondamentaux de l'Orthodoxie qui sont : le monde fut créé bon à l'origine, mais il s'est corrompu et fut ensuite sauvé par le Christ. De cette façon, le premier exemple nie que le monde, en étant sacré, est tombé ; le deuxième exemple refuse de voir que le monde fut sanctifié.

L'Eucharistie n'est pas un symbole, c'est la vie et c'est la réalité : *"Eucharist is the world done right"* :⁵⁷

...all of creation is in a state of relative division, of relative separation and estrangement, from its intrinsic nature (as result of the fall). Divinity lies in all creatures in potentiality (en dynamei). If this Divinity were not immanent in all creatures there could be no sacrament... In the sacrament... the divine which is immanent and potential in the creature, becomes active (en energeia); it is realized and revealed. (Sherrard, 1964 : 135)

Si la Liturgie est seulement symbolique, alors la langue de la Liturgie n'a pas besoin d'être compréhensible, mais si la Liturgie est la vie et la réalité, la langue doit refléter cette réalité. Cependant, il y a un « mais » : ceux qui célèbrent la Liturgie en maillot de bain abaissent le divin au profane au lieu de trouver le divin (sa beauté potentielle) dans le profane.

⁵⁷ P. Galadza, notes du cours THO 3328 *Byzantine Sacraments*, Université Saint-Paul, 1.10.2007.

1.5. Déploiement de la Liturgie orthodoxe

La Liturgie est anticipée et préparée par sept services du cycle diurne – vêpres, complies, matines (office des nocturnes), prime, tierce, sexte et none (quatre service des heures).⁵⁸ Dans l'Église russe, la Liturgie du Saint Jean Chrysostome (IV^e siècle) est célébrée toute l'année, sauf durant le Carême, où elle est célébrée le samedi, pendant l'Annonciation et le Dimanche des Rameaux. La Liturgie du métropolite Basile le Grand est célébrée dix fois par an. Pendant les mercredis et les vendredis du Carême, on célèbre la Liturgie des Présanctifiés.

La Liturgie de Jean Chrysostome, examinée ici, se compose de trois parties : la Proscomédie⁵⁹, la Liturgie de la Parole⁶⁰ et la Liturgie de l'Eucharistie⁶¹. La première partie représente le lien messianique entre la préhistoire et l'histoire ; la deuxième reproduit la vie terrestre du Christ avant ses passions, sa mort, sa résurrection et l'ascension, qui sont symbolisées dans la Liturgie de l'Eucharistie. Cette dernière est plutôt dirigée vers l'avenir, les actions liturgiques visent à la parousie⁶² et à la vie éternelle dans le Royaume de Dieu. Le schéma liturgique suivant montre la structure du déploiement de la Liturgie :⁶³

⁵⁸ Voir le lien suivant pour une meilleure compréhension de la terminologie liturgique :

<http://www.pagesorthodoxes.net/ressources/lexique.htm>

⁵⁹ « Proscomédie (n.f.), Prothèse ou Préparation : (du grec *pros* "à l'avance" et *komeo* "préparer un repas") Office de la Préparation des Saints Dons, c'est-à-dire le pain et le vin, pour la célébration eucharistique. Cet office se déroule au début de la Liturgie, à la table de préparation ou prothèse, dans un espace latéral du côté nord du sanctuaire. Il rappelle symboliquement la naissance du Seigneur dans la grotte de Bethléem et sa mort sacrificielle sur la Croix. » (<http://www.pagesorthodoxes.net/ressources/lexique.htm#L>)

⁶⁰ Aussi connue comme la Liturgie des Catéchumènes : « La première partie de la Divine Liturgie, appelée aussi la *Liturgie de la Parole*, centrée essentiellement sur la louange de Dieu, l'écoute de la Parole et l'intercession. Autrefois, tous étaient admis à y participer, y compris les catéchumènes se préparant à recevoir le baptême. » (<http://www.pagesorthodoxes.net/ressources/lexique.htm#L>)

⁶¹ Aussi connue comme la Liturgie des Fidèles : « La deuxième partie de la Divine Liturgie, appelée aussi la *Liturgie de l'Offrande ou du sacrifice*, centrée sur la célébration du mystère eucharistique, autrefois réservée aux seuls fidèles (les baptisés). » (<http://www.pagesorthodoxes.net/ressources/lexique.htm#L>)

⁶² Retour glorieux du Christ, à la fin des temps, en vue du Jugement dernier.

⁶³ <http://crypte.fr/liturgiestjeanchr.html>

I. LA PROTHÈSE ou LA PROSCOMÉDIE

1. Prières initiales
2. Vêtue du clergé
3. Préparation des saints dons
4. Préparation des parcelles et commémorations

II. LA LITURGIE DE LA PAROLE

1. Prières initiales
2. Grande litanie (ecténie) de paix
3. Première antienne (psaume 102 (103 hébreu))
4. Petite ecténie
5. Deuxième antienne (psaume 145 (146 hébreu))
6. "Fils unique"
7. Petite ecténie
8. Troisième antienne (Les Béatitudes)
9. Petite entrée
10. Tropaires et kondakions
11. [Tropaire de la mère de Dieu]
12. Trisagion
13. Prokimenon (Graduel)
14. Épître
15. Alléluia
16. Évangile
17. Homélie
18. Litanies après l'Évangile
19. Prières pour les catéchumènes

III. LA LITURGIE DE L'EUCCHARISTIE

Avant l'Anaphore :

1. Prière pour les fidèles.
2. Grande entrée
3. Chérubikon
4. Litanie de supplication
5. Baiser de paix
6. Symbole de foi

Anaphore :

1. Canon eucharistique
2. Anaphore
3. Épiclèse
4. Diptyques
5. Hymne à la Mère de Dieu
6. Litanie de Communion

Élévation, fraction et immixtion

1. Communion du clergé
2. Communion des fidèles
3. Action de grâces
4. Congé
5. Action de grâces des célébrants
6. Transfert des saintes espèces à la prothèse.
7. Renvoi des fidèles et distribution de l'*antidôron* ou pain béni.

La Liturgie sans sermon dure approximativement une heure et demie (quatre-vingts pages de petit format);⁶⁴ les vigiles (les vêpres et les matines) autour de trois heures. Les chants et les collectes y prédominent. La plupart de la Liturgie, au contraire des

⁶⁴ 12 X 17 cm.

vigiles,⁶⁵ est invariable. Les seules parties variables, à part les Lectures, sont les tropaires et les kondakia et les chants avant la Communion qui prennent de quinze à vingt minutes sur toute la durée du service. Les prokimena et les prières préparatoires sont peu nombreux. Avant la Communion, le chœur exécute des chants selon le jour ou des prières pour la Communion qui peuvent présenter certaines difficultés de compréhension. Les heures, composées en grande partie de psaumes, sont difficiles à comprendre, mais, comme on l'a déjà indiqué, ce sont des textes stables. Le vocabulaire de la Liturgie est assez simple : le plus récent manuel de la Liturgie divine (*Всенощное бдение и Литургия*, 2004), présentant les textes invariables de la Liturgie, offre en bas de pages jusqu'à six traductions en russe moderne qui expliquent les mots slavons difficiles, ce qui fait à peu près 350 explications (traductions) sur les soixante-quatorze pages du petit format du texte de la Liturgie. Pourtant, comme il apparaîtra clairement dans la dernière section sur les livres liturgiques, le problème principal de la traduction ne réside pas dans les textes invariables de la liturgie, mais plutôt dans les milliers de pages (qui seraient à traduire) et qui forment le corpus variable de la liturgie, c'est-à-dire la partie du service divin qui varie chaque jour tout au long d'un cycle de 532 ans.

⁶⁵ J'ai délibérément exclu les vigiles de mon analyse à cause de leur variété et de leur complexité.

1.6. Le chant dans la Liturgie

Dans la liturgie orthodoxe, le chant et la parole de la liturgie sont inséparables. Même si la musique est exclue de ce travail, un bref aperçu du chant liturgique est indispensable puisqu'il fait intervenir la langue.⁶⁶ Une spécificité pratique importante des offices orthodoxes est la présence de *tons*. Il s'agit de mélodies, plus précisément de schémas mélodiques attribués à certains types de textes (*stichères*, *tropaires*, *prokimenon*, canon des matines). Il y a huit tons, et, sur chacun des tons, au moins quatre types de mélodies existent. Ainsi, pour chanter un office orthodoxe, il faut, dans les règles, connaître par cœur au moins huit fois quatre mélodies soit trente-deux mélodies (*напевы*), et les connaître suffisamment bien pour être capable de les adapter à n'importe quel texte.

Une autre spécificité du chant orthodoxe russe est, comme on peut le deviner, sa complexité et son cadre strict. En particulier, les offices suivent des règles assez précises établies dans le *Typicon*.⁶⁷ Le chant liturgique et ses mélodies suivent eux-mêmes des règles précises. Dans la tradition slave, on chante à quatre voix, ce qui fait un certain nombre de parties à connaître pour un chef de chœur. Dans la tradition orthodoxe il n'y a pas d'instruments, tous les chants sont exécutés *a capella*. À ces mélodies « standards », lorsqu'on en a les moyens (c'est-à-dire un chœur imprégné de musique liturgique, solide et régulier, ainsi qu'un bon chef de chœur), il est possible d'en ajouter d'autres. Certains tropaires et stichères ont en effet leur mélodie propre : on les appelle des *automèles* (*самозласен*) ; ces mélodies-modèles réservées à certains hymnes précis sont souvent réutilisées pour d'autres hymnes liturgiques construits sur les mêmes modèles de phrases. Ces hymnes, dont la mélodie est reprise d'un texte automèle, sont appelés *idiomèles* (*подобен*).

À tout cela, il faut ajouter les hymnes liturgiques ne faisant pas partie des catégories ci-dessous, et quand même chantés (l'essentiel de la liturgie eucharistique par exemple, ou bien les parties chantées des offices quotidiens). Certains types de chants, par exemple les

⁶⁶ Pour une présentation complète de cet aspect, voir : http://starynkevitch.net/Jean/aide_chant_liturgique.html.

⁶⁷ Voir : http://starynkevitch.net/Jean/regles_ordo.html.

canons, sont des compositions de nature très complexe. Un canon contient des *irmos* qui sont composés selon un certain mètre et une mélodie, avec un certain nombre et ordre de mots ; l'original grec contient en plus des rimes. Les canons servent de modèle pour les chants qui suivent (les tropaires). Les chants du canon sont soumis aux sujets traités, qui sont toujours les mêmes : 1. la traversée de la Mer Rouge ; 2. la plainte contre le peuple juif ; 3. le chant de la prophétesse Anne, *etc.*

L'apprentissage du chant est étroitement lié à l'apprentissage du slavon de l'Église. Les maîtres de chapelle doivent diviser le texte en segments pour correspondre au sens, et parfois le sens ne devient clair qu'à la fin de la phrase. La traduction des chants est un problème particulier où interviennent des aspects intersémiotiques qui ne seront donc pas abordés dans ce travail. En revanche, les problèmes de la syntaxe slavonne seront discutés dans la section consacrée au *slavon de l'Église*.

1.7. Réflexions générales sur la langue sacrée

La place centrale et fondamentale que prend la Liturgie dans la foi orthodoxe détermine qu'une énorme attention et des soins méticuleux soient apportés à la langue dans laquelle la Liturgie est célébrée. Pourtant, la langue est seulement une partie de la Liturgie, tout comme la musique, le rituel, les sacrements, les icônes.

La langue reflète la pensée théologique et le comportement religieux, elle devient par conséquent liée à une certaine vue culturelle : „*Übergänge von einer Liturgiesprache in eine andere markieren immer auch kulturelle Überschritte, von denen das liturgische Geschehen bis in seinen Kern betroffen sein kann*“ [Les passages d'une langue liturgique à une autre marquent aussi toujours des transitions culturelles, en vertu desquelles l'événement liturgique peut être affecté jusqu'en son noyau], écrit Bieritz (2004 : 27). De cette particularité culturelle vient le conservatisme du culte, peu enthousiaste à faire des changements.

En même temps, en se fondant sur le concept de l'Église locale, l'Église orthodoxe s'est montrée dès le début de son apparition comme une institution flexible qui soutenait

l'inculturation de la foi : la preuve en est l'existence du syrien, du copte, de l'arménien, du géorgien, du ghe'ez (éthiopien) et plus tard aussi du slavon de l'Église et de l'arabe comme des langues de la Liturgie aux premières étapes du Christianisme.⁶⁸ Pourtant, la liturgie orthodoxe a très souvent lieu dans une version archaïque de la langue, qui n'est pas utilisée dans le quotidien.⁶⁹ (Cf. Bieritz, 2004 : 28 ; Korolevskii, 1955 : 2-25 ; Mourav'iov, 1999 : 244) C. Mohrmann confirme cette observation et elle démontre dans ses études que le grec et le latin liturgiques, même dans les premières phases de leur évolution, représentèrent une version différente de leur forme familière et que cette stylisation de la langue est d'autant plus prononcée que la partie de la Liturgie est plus sacrée.⁷⁰ Il n'y a donc rien de nouveau dans le fait que la Liturgie ne soit pas comprise par une large portion des fidèles, affirme-t-elle (1957 : 84) : *"Whenever man comes into contact with the divine, his language shows a tendency to disassociate itself from ordinary colloquial speech"* (ibid., 13). Mais le sacré n'est pas limité à la langue : les prêtres portent des vêtements liturgiques, les icônes n'appartiennent qu'au monde sacré, les chants liturgiques ressemblent aux voix angéliques, etc., le tout en conformité avec le système du code.⁷¹

Un non-initié reste perplexe quant aux raisons pour lesquelles l'Église résiste à traduire un langage vieillot peu compréhensible pour la communauté des fidèles. On demande

⁶⁸ Le terme inculturation est employé par les Catholiques après le Vatican II, surtout dans la quatrième Instruction. Le terme fut mentionné pour la première fois dans l'encyclique de Jean Paul II *Slavorum Apostoli* (1985) et signifie « l'incarnation de l'Évangile dans les cultures autochtones, et en même temps l'introduction de ces cultures dans la vie de l'Eglise ». (§VI, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_19850602_slavorum-apostoli_fr.html)

⁶⁹ Il est intéressant de voir que même l'Église luthérienne née d'une traduction a produit le même phénomène : quelque temps après la mort de Luther la Liturgie fut célébrée certes dans une langue vernaculaire, mais dans une forme linguistiquement surannée, comme on le verra plus longuement plus loin.

⁷⁰ C. Mohrmann (1903-1988) a enseigné à l'Université de Nimègue et à l'Université d'Amsterdam. Elle était aussi professeure invitée à l'Université d'Ottawa dans les années 1960.

⁷¹ Les fonctions des signes forment un système de signes (code) : le message incarné par les habits du prêtre nous fait comprendre que c'est un ecclésiastique orthodoxe russe en fonction liturgique ; les icônes avec les veilleuses allumées nous laissent deviner que le service divin est en cours ; de la même façon la langue surannée de la liturgie signale la forme particulière (élevée, non quotidienne) des événements. Le chœur, les icônes, les ecclésiastiques, la langue, ce sont des groupes de fonctions sémiotiques qui forment le système. (Cf. „Liturgisches Codes“ Bieritz, 2004 : 37)

d'une langue d'abord qu'elle soit claire et précise pour exprimer un message et le faire comprendre. Pourtant, la langue ne sert pas seulement une fonction communicative dans la Liturgie. De plus, la communication ne peut pas être limitée à la parole verbale, comme le démontre par exemple le phénomène de l'oraison de silence. Mohrmann affirme que la valeur spirituelle de la prière chrétienne ne dépend pas de sa valeur intellectuelle (*ibid.*, 56) : *"If one wishes to study the phenomenon of sacred and hieratic languages, one must first rid himself of the still widespread conception that the only function of human language is that of communication"*, écrit-elle (*ibid.*, 1). Elle oppose à ce type la compréhension de la langue comme une expression (École de Genève). La langue comme moyen d'expression *"is not merely a question of the individual element, the personal style of the writer or poet. This phenomenon can also occur as a mode of expression based on a collective tradition"* (*ibid.*, 9). Elle note que dans le cas où la langue devient un moyen d'expression pour un groupe qui vit selon une certaine tradition, il y a une tendance délibérée à rendre cette langue non-ordinaire, peu compréhensible pour les gens de l'extérieur, stylisée afin d'obtenir un effet artistique, religieux ou spirituel particulier. (*Ibid.*) Cette aspiration au mystère, comme il s'exprime dans le slavon de l'Église et comme il garantit la préservation du caractère mystique d'une action sacrée, est bien expliquée par G. Fedotov⁷² : « La sensation de mystère qui entoure la cryptoaction est soutenue de manière puissante par le mystère de la langue qui le couvre. [...] La magie du mot [du slavon de l'Église...] cache le mystère sans le dissimuler complètement ; il [le slavon de l'Église] est obscur sans être incompréhensible, à moitié étranger, à moitié langue maternelle, il négocie le meilleur transfert vers une autre réalité » (Fedotov, 1938, trad. AG).

B. Ouspenskiï, le grand philologue russe, soutient que dans l'esprit des Russes, le synonyme du mot *sacré* est *salutaire* et *salubre* (*спасительный и благодатный*), c'est-à-dire qu'on croit que la langue même peut sauver l'âme des Russes. Ce mysticisme extrême s'exprime dans l'esprit des fidèles par l'identification de la forme et de son contenu. Les noms communs fonctionnent comme des noms propres et les erreurs

⁷² Historien et philosophe russe, travaillait à l'extérieur de Russie à partir de 1925 (Allemagne, France, USA).

orthographiques sont vues comme des péchés. Le slavon de l'Église est opposé au latin, au tatar ou au russe, des langues païennes ou même diaboliques. (1989) Ce raisonnement était typique de la mentalité russe ancienne, comme on le voit dans les histoires de Maxime le Grec, de Nikon et des vieux croyants, et ce raisonnement n'a pas tout à fait disparu aujourd'hui, même s'il survit sous une forme beaucoup moins radicale. Il y a peu à faire pour changer cette situation, car la langue utilisée à des fins sacrées acquiert au fil du temps cette qualité de sacralité. Ainsi, le conservatisme du culte s'appuie sur la particularité culturelle de la langue liturgique, tandis que la version vernaculaire acquiert au fil du temps des traits archaïques.

1.8. Slavon de l'Église

Le moment est venu de présenter quelques traits particuliers de la grammaire et du lexique du slavon de l'Église et de montrer le rapport entre le slavon de l'Église, le grec ancien et le russe moderne, afin de faciliter la compréhension du débat sur la traduction de la liturgie.

Comme on le verra ci-après, le slavon de l'Église fut dès son apparition une langue livresque, clairement distincte de la langue parlée au quotidien. Cependant, le russe et le slavon de l'Église étaient perçus non comme deux langues, mais comme les *variantes* d'une même langue. (Ouspenskii, 1989) Cette distinction s'est reflétée dans l'usage : nulle conversation quotidienne ne fut menée en slavon et nulle prière ne fut dite en russe. (Pletneva, 2005 : 16 ; voir aussi Murav'iov, 1999 : 241, 242). Pourtant, la langue russe, conçue dans les tréfonds du slavon de l'Église, n'appartient pas exactement au même groupe linguistique : le slavon de l'Église vient du groupe méridional, tandis que le russe vient du groupe occidental.

Voici un aperçu grammatical du slavon de l'Église :

1. L'alphabet comprend 40 lettres, la plupart desquelles correspondent aux lettres russes dans l'écriture et la prononciation. Chaque lettre a son nom traditionnel. Cet alphabet fut composé sur la base de la *koïnè* grecque. Cela explique le nombre

des lettres excédentaires pour le transfert de la parole slavonne : ϕ, ϗ, ѿ, ѣ, ѡ,

ѣ. Quelques règles de prononciations s'expliquent aussi par l'influence du grec :

γγ [нг], τκ [нк].

2. Les signes diacritiques, les signes d'aspiration et les signes de ponctuation suivent les règles du grec : l'accent grave, l'accent aigu et l'accent circonflexe sont écrits, mais n'influencent pas la prononciation (même chose pour les signes d'aspiration). Les signes d'abréviation jouent toutefois un grand rôle. Un nombre de mots (relevant de la sphère du sacré) sont écrits sous la forme d'une abréviation : κ̅λ̅κ̅λ̅, τ̅ρ̅ι̅ψ̅α̅. Les abréviations sont relevées par les signes qui les désignent comme telles. Une erreur d'écriture peut causer une erreur de compréhension, par exemple : ἀγγ̅ελ̅ος̅ signifie un *messenger de Dieu*, tandis qu'ἀγγ̅ελ̅ος̅, écrit sans titre et sans abréviation et prononcé comme [αγγελ] signifie un *messenger de satan*.
3. Le système temporel est complexe et lié à la grammaire grecque. Les quatre temps du passé (aoriste I et II, imparfait, parfait et plus-que-parfait), en comparaison d'un unique temps en russe moderne, sont compliqués par l'existence d'un cas additionnel : le duel (au masculin, féminin et neutre). Les verbes existent selon deux conjugaisons et deux aspects (perfectif et imperfectif), comme en russe.
4. Comme en grec, les chiffres sont transcrits par des lettres : κ̅ζ̅ – 27, η̅ι̅ρ̅ – 53.
5. L'alternance des voyelles dans les racines est typique pour les trois langues : τ̅κ̅ο̅ρ̅ή̅τ̅η̅ – τ̅ε̅ά̅ρ̅η̅, κ̅ε̅ζ̅ – κ̅ό̅ζ̅.
6. Les adjectifs, les participes, les gérondifs et les gérondifs passifs ont des formes courtes et longues, se modifient selon le nombre, le cas et les adjectifs aussi selon le genre et le temps. La voix médiane est absente du slavon à la différence du grec.

7. La déclinaison des noms présente une grande variation de terminaisons. Il y a quatre déclinaisons (avec le type dur et mou dans chacun), trois genres, trois nombres et sept cas, à peu près comme le russe, sauf que ce dernier a perdu le vocatif (ainsi que le duel).
8. Le lexique du slavon de l'Église peut présenter une difficulté. La plupart des mots slavons ont une base commune avec les mots russes. On a vu qu'il n'y a que cinq ou six mots traduits en bas de chaque page du petit format. On estime que seul une petite partie du lexique slavon est complètement incompréhensible pour les Russes modernes. Les *faux-amis* sont par contre assez fréquents : O. Sedakova estime que plus de 2000 mots slavons ont une signification différente des mêmes mots dans le russe moderne.⁷³ Une autre catégorie sont les mots-calques (*преображение* : μετα + μορφή ; *злополучный* : κακός + ποτμός) et les mots non-traduits (*Евангелие*, *патриарх*, *архиерей*, *лампада*, etc.) (Nazvanov, 1998 : 294-299)
9. Les constructions syntaxiques créent une véritable difficulté. Il y a – grâce aux traductions littérales du grec, - beaucoup de constructions qui ne se retrouvent ni en slavon parlé ni en russe littéraire. Les constructions comme l'infinitif avec la signification du but, l'infinitif avec datif ou le datif indépendant sont presque toujours incompréhensibles pour un Russe, surtout à l'oral. Les particularités d'usage des pronoms présentent un problème séparé, par exemple le pronom *ѣже*.

La plus grande difficulté se trouve cependant dans l'ordre des mots :⁷⁴

- a) Le grec place d'habitude la partie nominative avant le sujet dans des phrases avec le prédicat nominatif composé :

⁷³ <http://kiev-orthodox.org/site/worship/934/>

Voir son dictionnaire : <http://kiev-orthodox.org/site/bookshelf/1096/>

⁷⁴ Les trois exemples suivants sont donnés d'après Pletneva (2005 : 140).

dépend non de la langue, mais d'une construction lourde de la phrase grecque, qui exprime la louange exaltée de la prière ou qui a une signification mystérieuse ». (1999 : 81, trad. AG) Toutefois, il sous-estime la force d'une bonne adaptation : « L'exprimer [la construction] en russe la rendrait encore moins compréhensible... La traduction ... en russe serait laide et incompréhensible, et son exécution chantée serait impossible » (*ibid.*, trad. AG). Pobedonostsev ne pensait sans doute pas aux phrases comme «*Аще бо Ты не бы предстояла молящи*» (Théotokion, ton quatre), dont la forme n'a aucun sens pour les Russes.⁷⁵ De plus, il faut se rappeler que le slavon de l'Église ne garantit pas toujours une euphonie, même pour les chants : les cas de mots-monstres difficile à prononcer comme *исткану, стрегущии омертвеша* ou l'obligation de traîner un son dissonant [ице] sont bien connus. Toutefois, on ne peut pas nier l'importance de l'euphonie : ce n'est pas par hasard que les opéras italiens ne sont pas traduits en allemand...

Mefodii, évêque d'Orenbourg (traditionaliste) partage les idées de Pobedonostsev : « Dans le texte des chants et des prières sacrés l'obscurité de la traduction slave dépend parfois non seulement d'une imperfection de la traduction, mais des qualités de la langue même de l'original ... Ces chants, malgré la profondeur du sentiment qui les anime, resteront toujours abscons pour les masses non seulement dans la traduction slavonne, mais aussi dans la traduction russe ». (1999 : 110, trad. AG) La traduction russe essaie, semble-t-il, de rendre le mysticisme, plutôt que le sens, comme le montrent les exemples suivants :

a) *Аще бабы слышала еси, убивающыя иногда безвозрастное мужеское душе
окаянная, целомудрия деяние, ныне яко великий Моисей, сси премудрость.*⁷⁶
(Canon de pénitence du rév. André de Crète, chant deux)

La traduction russe donnée dans le même ouvrage est à peine plus compréhensible que le slavon. Il semble que l'interprète ait craint de s'éloigner d'un iota du texte du départ :

⁷⁵ Les exemples en slavon sont transcrits en caractères civils pour faciliter l'écriture.

⁷⁶ Dans les exemples qui suivent, le vocabulaire est archaïque, l'ordre des mots ne correspond pas à la syntaxe russe, et le contenu pourrait être divisé en plusieurs phrases.

Если ты слышала, несчастная душа, о повивальных бабках, истреблявших некогда исполнение целомудрия, младенцев мужеского пола, то теперь, подобно Моисею, млекопитайся мудростью.

b) Les phrases des chants sont souvent lourdes à cause d'un contenu biblique et théologique chargé. Il est très possible que Saint André de Crète dont j'ai cité le canon ait composé son œuvre pour lui-même ou pour les moines, familiers des Écritures, mais pas du tout pour les laïcs qui devaient les comprendre à l'oreille :

Кивот яко ношашеся на колеснице, Зан оный, егда преврящущся тельцу, точию коснулся, Божиим искусия гневом; но того дерзновения убежавши дугие, почитай Божественная честне. [Когда ковчег везом был на колеснице, то известный Оза, в то время как телец свернул в сторону, лишь только прикоснулся, испытал на себе гнев Божий, но, душа, избегая его дерзости, благоговейно почитай Божественное]. (Canon, chant sept)

L'exemple a) se base sur l'Exode 1, 8-22, l'exemple b) sur le 2^e livre de Rois 6 : 6-7. Aucune traduction ne pourra donc compenser le manque de connaissances bibliques. En même temps, même les connaissances en la matière ne sauraient enrober un nuage de mystère des constructions surnaturelles composées par les traducteurs russes.

Voici quelques exemples montrant qu'on peut produire une traduction intelligible :

a) *Саул иногда, яко погуби отца своего, душе, ослята, внезапно царство обрете к прослутию; но блюди, не забывай себя, скотские похоти твоя произволиши паче Царства Христова. (Canon, chant sept)*

Некогда Саул, потеряв ослиц своего отца, неожиданно получил при известии (о них) царство; смотри же, душа, не забывайся, предпочитая свои скотские вождения Царству Христову.

b) *Достойно из Едема изгнан бысть, яко не сохранив едину Твою, Спасе, заповедь Адам... (Chant un)*

Спаситель! Адам достойно был изгнан из Едема как не сохранивший одной Твоей заповеди.

Ici, le traducteur a osé changer l'ordre des mots et découper les phrases dont il sépare les nouveaux segments par des virgules ; il explique les endroits difficiles par des mots entre parenthèses (il aurait même pu les inclure dans le texte s'il avait été encore plus courageux).

A. Kozarjevskii (1999) avance que les difficultés de compréhension du slavon de l'Église viennent du style de l'auteur. (1999 : 234) Il est vrai que certaines prières resteront sans doute intraduisibles, mais on ne parle que du lexique. (Voir ses exemples, *ibid.*, 236) F. Mares analyse le slavon de l'Église par rapport à sa version ancienne et conclut qu'il est une "*continuation of the same perfect language that took root in Kievan Russia...*", où "*the Greek pattern was not copied mechanically ... [it] remained a perfect and beautiful Slavic language*". Malgré son affinité avec le grec, il n'y eut jamais de dépendance servile, affirme le linguiste. (1992 : 37) Cependant, les rares cas d'incompréhensibilité syntaxique peuvent être aggravés par une fausse compréhension : quand les gens croient avoir compris, alors qu'ils se trompent à leur insu. C'est le cas lorsque la dénotation des mots a évolué au fil de temps ou quand une prière est connue par cœur, donc perçue comme compréhensible :

a) Царю Небесный, Утешителю, душе истины, иже везде сый и вся исполняяй...

b) ... благословен плод чрева Твоего, яко Спаса родила еси душ наших.

Ces deux prières quotidiennes, la prière au Saint Esprit et le chant à la Plus-Sainte Mère de Dieu ne se comprennent qu'après consultation de l'original grec : « душе истины » signifie en fait l'Esprit (vocatif du τὸ πνεῦμα), et le mot « исполняяй » ne signifie pas la réalisation de nos désirs, mais πάντα πληρῶν, « tout remplissant ». L'exemple b) s'est cristallisé lui aussi autour de la version grecque: ὅτι Σωτῆρα ἔτεκες τῶν ψυχῶν ἡμῶν.

La syntaxe est compliquée par des tournures empruntées au grec et à l'hébreu, qui deviennent parfois des expressions-calques. Parfois ces calques sont déjà des formations grecques :⁷⁷

- a) "*Ибо не изможет у Бога всяк глагол*" (Lc 1 : 37), où *глагол* ne signifie pas le *mot*, mais *action* (le sens : rien n'est impossible pour Dieu). Le sens de *mot* et d'*action* vient du mot hébreu *davar*, qu'on trouve dans la traduction hébraïque, d'où il a été transféré et rendu par *λόγος* (qui ne signifie que le *mot*) dans la version grecque. Vu que le grec a perdu la dénotation *action*, le sens est partiellement perdu.
- b) Les louanges des anges "*слава в вышних Богу, и на земле мир и в человецех благоволение*" (Lc 2 : 14) (δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας) qui ont fait leur chemin dans la Liturgie créent le même problème à cause d'un transfert partiel du sens à partir de l'hébreu. Le problème est créé par l'usage du datif en grec, tandis que le cas du mot *hommes* en hébreu est ambigu.

Les cas d'absurdité syntaxique sont assez rares. La richesse des formes lexicales et syntaxiques du slavon de l'Église est évidente. Le problème majeur de compréhension provient de l'ordre des mots et des mots dont le sens a évolué (surannés). Le slavon de l'Église, étant proche du grec, dépasse de loin les moyens expressifs du russe quand il s'agit d'une traduction à partir du grec. À cause d'une longue tradition d'usage, le slavon de l'Église exprime mieux les nuances théologiques et terminologiques orthodoxes. On verra aussi que le slavon de l'Église fut développé pour correspondre à des objectifs de la foi.

Cela dit, la traduction et la composition de nouveaux textes (prières, canons, *etc.*) en slavon de l'Église semblent l'affaire du passé. Il est difficile d'imaginer qu'on puisse créer des textes directement en slavon de l'Église. Cette pratique existe néanmoins au sein de l'Église orthodoxe russe aujourd'hui, quand un traducteur transmet d'abord le

⁷⁷ Les exemples de l'Évangile de Luc ci-après ont été fournis avec bienveillance par D. Boumajnov.

texte de l'original vers le russe et qu'un autre traducteur le traduit en slavon de l'Église. La composition de nouveaux textes en slavon de l'Église existe aussi dans des cas exceptionnels dans la littérature non ecclésiastique. Par exemple, A. Mourav'iov (2006) a traduit le cycle de Julian de Mar Afrem (rév. Ephrem Sirine) en slavon de l'Église. Sa traduction est impeccable du point de vue de sa méthode... mais elle est illisible.⁷⁸ On reviendra sur cette pratique dans la troisième partie de l'étude.

Retenons ici que les difficultés du slavon de l'Église proviennent d'abord de l'ordre des mots à cause d'une imitation littérale de la syntaxe grecque. D'autres problèmes sont moins profonds, comme le lexique suranné, les connotations ou les dénnotations modifiées au fil du temps. La grammaire et l'orthographe complexes présentent une moindre difficulté, car dans la plupart des cas le sens peut être reconstruit à partir du contexte.

1.9. Livres liturgiques de l'Église russe

Comme la liturgie elle-même, l'ensemble des livres utilisés pendant le service divin ont été formés de manière naturelle, au rythme du développement de la liturgie.

There is no such thing as a "typical" liturgical book in any Eastern rite. And no Eastern Church has ever imposed a liturgy of which neither jot nor tittle could be changed without approval from above. This does not mean, however, that Eastern liturgy is at the mercy of individual caprice [...] In the East the alternative to an imposed legalism and rubricism is not anarchic individualism but spontaneous fidelity to the common tradition. [...] Incredible as it may seem, this most splendid, complex, highly ceremonialized worship in the whole of christendom has evolved and maintained itself for the most part in a natural way, without the need of formal law ... (Taft, 2001 : 149)

Cependant, comme Taft le mentionne lui-même (*ibid.*, note 5), l'Église russe, plus que toutes les autres Églises orthodoxes, a sans doute une tendance à la mise en ordre, et on

⁷⁸ Et pourtant, les textes slavisés modernes dans le domaine de la poésie solennelle sont souvent perçus comme des textes russes (par exemple, l'« Hymne de l'Union Soviétique » est composé à 80% de slavismes, selon l'estimation des linguistes (voir Sedakova, <http://kiev-orthodox.org/site/worship/934/>).

peut constater qu'au moins depuis Nikon une certaine réglementation dans l'usage typique des livres liturgiques s'est développée.

Les livres liturgiques se divisent en deux catégories : les simples (sans musique) et les chantants.⁷⁹ Les simples, qui présentent un intérêt particulier pour notre analyse, sont de quatre types : pour le service divin social, pour le service divin particulier, pour les deux types de service divin et pour le service divin familial. Étant donné que c'est le premier type qui nous intéresse, le corpus est composé de 10-13 livres utilisés régulièrement pendant le service divin et qui comprennent au total des milliers de pages. Voici les livres principaux du service divin orthodoxe russe :

- *Служебник* (λειτουργίαριον, εὐχολόγιον) – *Euchologue*, la partie invariable de la Liturgie.
- *Часослов* (ωρολόγιον) – Horologe ou Horologion, la partie invariable des Heures, qui contient le cycle des offices quotidiens : vêpres (*вечерня*), complies (*повечерие*), matines (*утреня*), office des nocturnes ou de minuit (*полунощница*), prime (*первый час*), tierce (*третий*), sexte (*шестой*), none (*девятый*) et les offices typiques (*изобразительные*).
- *Октоих* (ὀκτώηχος) – l'Octoèque est pour les journées liturgiques variables du cycle de semaine. Il comprend les prières de la semaine des vêpres, complies, matines (office des nocturnes), prime, tierce, sexte, et none. Il regroupe les huit tons (un pour chaque semaine) à partir desquels le service divin est dirigé. Pendant certaines semaines de l'année l'ordre des tons change, l'Octoèque n'est pas utilisé.
- *Минея Месячная* (μηναίον) – Ménée mensuelle. Les livres des Ménées sont utilisés pour les journées invariables de l'année, et comprennent treize volumes. Un ordre spécial de chants (séparé en douze parties selon les services divins) est donné pour chaque jour des douze mois.

⁷⁹ Classification donnée selon Nikolskiï (1907) et selon Pletneva (2005).

- *Миня Праздничная* – Ménée de fête (encore nommée *Анфологион, Анфологий, Трефологион, Трефологий, Цветослов, Цветная Миня*) – les lieux choisis de la *Ménée mensuelle* pour certaines fêtes.
- *Миня Общая* – la Ménée générale, contient les textes pour les offices des saints qui ne se trouvent pas dans les ménées.
- *Триодъ Постная* (τριώδιον) - La *Triode de Carême* est utilisée pendant le Carême. Elle comprend les textes variables des services variables pour les journées liturgiques du cycle d'année.
- *Триодъ Цветная* – *Triode de Pâques* ou *Pentecostaire* est utilisée pendant la période pascale.
- *Ирмологион* (είρμολόγιον) – pour les jours variables et invariables destinés au chant pendant le service divin.
- *Типикон* (τυπικόν) – le *Typicon* contient les règles et les indications pour l'exécution des chants et prières qui se trouvent dans des livres mentionnés ci-dessus.
- *Требник* (εὐχολόγιον) – le *Missel*, contient services privés et des lectures de l'Ancien Testament.
- *Паремейник* (προφητολόγιον) – contient des parémies.⁸⁰

Les lectures de l'Ancien Testament sont contenues dans les *Ménées* et les *Triodes*, les lectures du Nouveau Testament dans l'*Évangile* du service et dans l'*Apôtre* du service.

Après avoir brièvement passé en revue le corpus des livres utilisés dans le service divin russe, il apparaît clair que la révision ou la traduction d'un héritage aussi gigantesque est une affaire beaucoup plus compliquée qu'il n'y paraît.

⁸⁰ Parémies sont des lectures, habituellement tirées de l'Ancien Testament, lues aux vêpres de grandes fêtes.

De ces réflexions il découle que les particularités du service divin de l'Église russe résistent en général à la traduction : en raison de l'adhésion spécifique aux vieux rites, de l'attitude révérencieuse envers la beauté, la richesse et la valeur du slavon de l'Église. De plus, à cause d'une diversité de la matière liturgique et de l'abondance des textes liturgiques, la traduction de la liturgie semble à tout le moins problématique. Le paradoxe est que, d'une part, les difficultés de la traduction semblent insurmontables, mais que d'autre part, la pratique même de la traduction (correction) en Russie ne fut jamais interrompue.

Chapitre 2

Aperçu historique

La liturgie orthodoxe a clairement tendance à la variabilité. Le développement de la liturgie, les corrections des textes, les nouvelles traductions et les créations originales n'ont jamais cessé dans l'Église russe. On peut appeler ces corrections des réformes qui sont restées imperceptibles. Mais même si les travaux de correction n'ont jamais cessé au sein de l'Église, ce sont plutôt les réformes qui ont provoqué des répercussions profondes qui retiendront ici l'attention.

P. Meyendorff écrit que la liturgie n'a jamais cessé de se développer, mais avant la réforme de Nikon au XVII^e siècle, l'uniformité du rite et le changement ne furent presque jamais mis en débat, malgré le fait que les changements ultérieurs furent parfois plus vastes et profonds que les réformes de Nikon. (1991 : 27)

A. Pentkovskii (2001) note que le slavon de l'Église est une langue qui a changé au niveau lexical, morphologique et syntaxique et qui fut modifiée à mesure du développement de la langue vivante russe. Selon Pentkovskii, une réforme a lieu quand paraît un nouveau corpus de livres liturgiques ou une certaine déviance d'une tradition existante. Il distingue par conséquent trois réformes majeures dans l'Église orthodoxe russe entre le X^e et le XVII^e siècle :

1. Réforme du révérend Féodosiï de Petcher. Cette réforme fut menée avec la bénédiction des pouvoirs ecclésiastiques. Le résultat de ce travail fut la traduction du *Typicon* par le patriarche byzantin Aleksii Studite (1025-1043) et du corpus des livres liturgiques relevant de ce *Typicon*.
2. Réforme des métropolites de Moscou, Alexis (1353-1375) et Kipriane (1375-1406), grâce à laquelle parut la traduction de l'édition de Constantinople de la Règle de Jérusalem.
3. Réforme des patriarches Nikon (1652-1668) et Ioakim (1674-1690), grâce à laquelle furent produits l'édition moderne de la Règle de Jérusalem et tout le corpus des livres liturgiques.

L'histoire de la tradition liturgique en Russie peut ainsi être séparée en quatre périodes principales: primaire, studite, de Jérusalem première et deuxième. Deux rites – cathédral (paroissial) et monastique – existaient dans chacune de ces périodes. En Russie, le rite paroissial n'avait pas de traditions stables, comme le note Pentkovskiï, et présentait (et présente jusqu'à maintenant) une version adaptée du rite monastique, étant très fortement influencé par ce dernier.

Encore une fois, la plupart des réformes furent conduites sans aucune résistance ou mécontentement du peuple orthodoxe. Le changement de la langue de la liturgie n'est pas une question dogmatique et ne peut pas être considéré comme une hérésie. Pourtant, la liturgie, centrale pour la foi, appartient au domaine très rigide de la doctrine orthodoxe et, à cause de cela, chaque changement, même le plus insignifiant, ne peut qu'être reçu avec un grain de méfiance. Même si la question de la traduction n'est pas un problème dogmatique, il existe une ferme conviction aux yeux de l'Église que ce qui n'est pas interdit, n'est pas nécessairement utile.⁸¹ (Cf. Mefodii, 1999 : 106) Par conséquent, les débats sur la langue liturgique tournaient autour des avantages et des effets possiblement néfastes de la traduction russe dans la vie de l'Église.

⁸¹ « Tout est permis ; mais tout n'est pas profitable. Tout est permis ; mais tout n'édifie pas ». (1 Co 10 : 23)

Un problème plus sérieux vient du fait que les essais de traduction ont leur origine dans des entreprises correctives qui ont provoqué souvent des malentendus doctrinaux sinon dogmatiques.⁸² Cela explique la méfiance avec laquelle les deux types de changements (corrections et traductions massives vers le russe) furent reçus par une partie des croyants russes. Cette résistance ne fut ni toujours ni seulement le fait des conservateurs. Il est intéressant de noter que c'est le clergé allemand catholique qui a joué le rôle des conservateurs durant la première phase de traduction (par saints Cyril et Méthode). Dans l'histoire de Saint Maxime, ce furent des clercs ignorants qui accusèrent Maxime d'avoir commis des erreurs dogmatiques, condamnant le saint à l'exil et à la claustration. Ils furent eux-mêmes plus tard écartés de toute cette entreprise de traduction et même de l'administration ecclésiastique. Le déchaînement des passions liées aux corrections des textes sacrés atteint son paroxysme pendant les corrections du patriarche Nikon, partiellement parce que ces corrections furent menées sur une grande échelle, sans une bonne stratégie, en l'absence de textes fiables et corrects, et par des correcteurs qui n'avaient pas toujours les compétences et les talents requis. Le patriarche agissait au gré du tsar, mais son comportement maladroit et imprévoyant provoqua une tempête d'indignation contre l'activité même de correction. Au début du XX^e siècle, les demandes de corrections des textes liturgiques ont continué les pratiques de la traduction biblique du XIX^e siècle.⁸³ L'évolution de la traduction en Russie depuis le XIX^e siècle suit ce schéma : corrections des textes, traduction de la Bible, traduction de la liturgie.⁸⁴

La position favorable aux traductions ne va pas nécessairement de pair avec une attitude « libérale » envers d'autres questions de la foi ; au contraire, un libéral au plan de la correction des textes pouvait se montrer comme un vrai conservateur sur des questions de

⁸² Les hérésies des *strigolnik* (XIV^e s.), des *zidovstvuïouchtchii* (XV^e s.), de Bashkine et Kosoï (XVI^e s.) commencèrent toutes par des entreprises correctives.

⁸³ Il y a eu des tentatives pour introduire la Bible moderne russe dans les lectures liturgiques pendant la révolution de 1905, lors du Concile local russe de 1917-18 et durant le mouvement de renouvellement (*obnovlentskii*) des années 1920 jusqu'au début des années 30.

⁸⁴ Il faut se souvenir qu'au début du XIX^e s., les *Évangiles* parurent avec le texte parallèle russe, mais déjà l'édition suivante parut avec le texte russe seulement.

foi ou de morale. Les spéculations sur cette observation, étant un sujet pour une recherche séparée, seront évitées dans ce travail.

Les traductions de la liturgie en Russie (destinées à l'usage des foyers) ont fait leur apparition au milieu du XIX^e siècle suite aux travaux d'E. Loviagine (1822-1909), professeur de grec à l'Académie Ecclésiastique de Saint-Pétersbourg. Ses premières tentatives furent limitées à la publication d'un texte parallèle en russe seulement pour faciliter l'usage à la maison. Quelques années plus tard paraissait une édition monolingue russe. Des personnalités éminentes du monde orthodoxe russe, tel que le métropolite Saint Filarète de Moscou (1821-1867), l'évêque Innokentii (1797-1879), Saint Féofane le Reclus (*Затворник*) (1815-1894) – affirmèrent que les livres liturgiques contenaient « de graves erreurs graphiques et des expressions assez incompréhensibles » (cité par Korob'iin, 1999: 41, trad. AG). Saint Féofane écrit à propos de la correction des textes liturgiques : *«Книги богослужебные по своему назначению должны быть изменяемы. Следует об этом позаботиться и уяснить богослужебные книги... оставляя, однако, язык славянский, - и чтения из Ветхого Завета на вечернях перевода 70 толковников. Богослужебные книги надо вновь перевести, чтобы все было понятно»* [Les livres liturgiques doivent varier selon leur finalité. Il faut s'en occuper et rendre les livres liturgiques intelligibles... en maintenant tout de même la langue slavonne, de même que les lectures de l'Ancien Testament pendant les vêpres dans la traduction de la Septante (LXX). Il faut retraduire les livres liturgiques, pour que tout soit clair]. (Cité par Georgii, 1999 : 137). Il suggérait de retraduire les textes liturgiques (en slavon) et de faciliter ainsi l'accès des croyants aux livres : *«И хорошо бы приступить к делу. Начинайте переводить. Для издания составьте общество [...] Издавать каждую книгу отдельно и – как можно дешевле»* [Il serait bon de se mettre au travail. Commencez à traduire. Pour la publication organisez un comité [...]. Publiez chaque livre séparément et le moins cher possible]. (*Ibid.*, 1999 : 135)

La marque la plus caractéristique de cette période est sans doute l'appel à traduire en néo-slavon, une idée qui étrangement ne résonnera pas dans les débats du Concile local du XX^e siècle. Une figure de proue dans cette entreprise fut l'évêque Augustin (Goulïanitskii), qui forma des principes de correction dans les années 1880. Leur essence

peut être résumée dans les suggestions suivantes : abandonner la subordination “servile” aux originaux grecs et rapprocher la structure syntactique des traductions slavonnes à la façon de parler russe. Pour y arriver, l’évêque suggéra de remplacer les mots slaves archaïques et incompréhensibles ainsi que des hellénismes artificiels par des éléments lexicaux correspondants de la langue russe ; de simplifier la grammaire, en laissant tomber les formes grecques et slavonnes qui empêchent la compréhension ; et de corriger l’ordre des mots dans les textes slavons existants selon la logique syntaxique russe.⁸⁵

Les exemples historiques des IX^e-XIX^e siècles serviront de base pour comprendre les débats modernes sur la langue de la liturgie. Les travaux utilisés ici sont ceux des historiens russes renommés des XIX^e-XX^e siècles : l’archevêque Filarète (nom séculaire Dmitriï Grigor’evitch Goumilevskii, 1805 – 1866), fondateur de l’histoire ecclésiastique moderne ; l’académicien Goloubinskii Evgeniï Evsigneïevitch (1834 - 1912), professeur à l’Académie Ecclésiastique de Moscou ; le métropolite de Moscou Makariï (nom séculaire Mikhaïl Pïtrovitch Boulgakov, 1816 – 1882), auteur d’un ouvrage monumental sur l’histoire de l’Église russe ; Kartachev Anton Vladimirovitch (1875-1960), fils de paysan, très critique des faiblesses ecclésiastiques, qui forme le dernier maillon de cette chaîne du volet académique de la pensée ecclésiastique des XIX^e-XX^e siècles. Aucun ouvrage unique sur l’histoire universelle ecclésiastique russe n’a paru après Kartachev. Je présente aussi la revue donnée par Sergeï Mikhaïlovitch Solov’iov (1820-1879), célèbre historien russe, et par Talberg Nikolaï Dmitriïevitch (1886 - 1967), qui enseigna et publia à l’extérieur de la Russie à partir de 1922.

Leur témoignage n’a pas d’équivalent – ils représentent différentes écoles historiques, différentes approches et perspectives ainsi que différents points de vue sur des événements isolés. Par exemple, Filarète évalue très positivement la contribution de Saint Maxime, tandis que Makariï est plutôt critique, mais non sans objectivité. Talberg n’est pas un historien au sens propre, mais il donne un bon aperçu des recherches entreprises par d’autres.

⁸⁵ Résumé de Korob’iin (1999: 42-43).

Ces quelques exemples de l'histoire illustrent la vitalité de l'Église elle-même – le développement de la langue de la liturgie, l'évolution des normes de corrections, le courage et la fermeté de la hiérarchie dans sa volonté de mener des réformes. Une autre partie des fidèles comprendra son rôle comme étant de lutter pour la préservation des traditions. C'est dans le déroulement de l'histoire qu'on saura si les traditionalistes ou les réformateurs avaient raison.

2.1. Saints Cyril et Méthode

Нельзя достаточно оценить значение церковнославянского языка. Не человеческое творение он: Дух Святый осенял Кирилло-Методиевское начинание, которое трудно назвать «переводом», в такой мере было оно одновременно и созданием языка, на котором воспроизводилось в совершенной точности греческое слово Божие. Язык, славянскими первоапостолами созданный и их учениками воспринятый, по самой природе своей стал церковным, таковым и оставаясь. Это – единственное в мире явление, когда язык возник, нарочито создаваемый для того, чтобы быть словесным одеянием, словесным выражением, словесной плотью богомыслия, молитвы, в частности богослужебного славословия. [On ne peut assez apprécier la signification de la langue slavonne de l'Église. Elle n'est pas une création humaine : l'Esprit Saint couvrit l'entreprise de Cyril-Méthode, une entreprise qu'il est difficile d'appeler « traduction », à tel point qu'elle fut en même temps la création d'une langue dans laquelle la parole de Dieu fut reproduite avec une précise exactitude. La langue, créée par les apôtres slaves et assimilée par leurs étudiants, est devenue ecclésiastique dans sa nature, et est demeurée telle. Cela – un phénomène unique dans le monde quand la langue est parue, créée spécialement pour être l'habit verbal, l'impression verbale, la chair verbale de la théologie, de la prière, et en particulier des louanges liturgiques. (Tikhon, 1999 : 218)

Ainsi pense l'auteur du recueil conservateur *Богослужебный язык Русской Церкви. История. Попытки реформации* [La langue liturgique de l'Église russe. Histoire. Tentatives d'une réforme], publié en 1999. En utilisant des mots en slavon de l'Église et une syntaxe archaïque, il croit que la qualité supérieure du slavon de l'Église est sa capacité de reproduire exactement la grammaire et la syntaxe du grec. (Voir *ibid.*) La

croissance selon laquelle saints Cyril et Méthode ont créé une langue particulière, ecclésiastique, a un fondement de vérité, comme on le verra plus loin.

La description des événements historiques provient principalement de deux sources : *La Vie de Constantin-Cyril le Philosophe* (VC), dont le manuscrit date du XV^e siècle, et *La Vie de Méthode* (VM), de la collection de la cathédrale Ouspenskii à Moscou (fin du XII^e-début du XIII^e siècle), que j'utilise dans leur traduction russe faite par D. Likhatchov (Dinekov :1986).

Les traductions religieuses slaves ont précédé le baptême de Rus' (988) de plus d'un siècle et elles ont leur origine dans l'activité missionnaire de deux frères grecs, Saint Cyril (de son nom séculaire Constantin) et Saint Méthode, qui ont transmis la poésie byzantine liturgique en slave macédonien, aujourd'hui vieux slavon ou slavon de l'Église.⁸⁶

Constantin et Méthode naquirent dans une famille noble et riche de Solun (Thessalonique). Ils reçurent une excellente éducation et occupèrent des postes importants avant de répondre à l'appel de la vocation missionnaire. Vu que Solun était à la frontière du monde slave, tous deux possédaient une excellente connaissance de la langue slavonne, connaissance probablement équivalente à celle de leur langue maternelle. Autour de 825-30, l'empereur Théophile nomma Méthode gouverneur de la principauté slave sous juridiction byzantine à l'Est de Solun. Il atteignit le grade de stratège, mais il quitta son poste et devint moine, en abandonnant sa famille. Constantin continua son éducation à Constantinople, où, en compagnie du futur et illustre patriarche Photius et de Léon le Philosophe, futur directeur de l'Université de Constantinople, il étudia Homère, Sophocle, Platon et Aristote.⁸⁷ Il étudia aussi d'autres arts helléniques

⁸⁶ Rus' de Kiev – un pays des Slaves orientaux de l'est qui constitua la base du grand-duché de Moscovie et ensuite de Russie.

⁸⁷ Le patriarche Photius attira Constantin dans son cercle, ce qui ne pouvait qu'influencer la vision philosophique chrétienne du futur saint. Photius accordait une énorme importance au pouvoir de

comme la rhétorique, l'arithmétique, l'astronomie et la musique. (VC, ch. IV) Outre le grec et le slavon, il pouvait lire et écrire en latin et en hébreu. Il occupait le poste de bibliothécaire du patriarche. Constantin fut maître de polémique. Il mena des disputes avec Jean le Grammairien (patriarche-iconoclaste) (VC, ch. V), avec les Sarrasins en Arabie (VC, ch. VI), avec les Juifs et les Musulmans en Hazarie (VC, ch. IX-XI), et avec les "trilinguistes" à Venise (VC, ch. XVI). C'est ce dernier aspect qui retiendra notre attention.

En 862, Rostislav, prince de Moravie envoya une pétition à l'empereur de Constantinople, Michel III l'Alcoolique, lui demandant des missionnaires pour instruire son peuple.⁸⁸ Le fait que l'empereur (après avoir discuté avec le patriarche Photius) dit à Cyril qu'il était la seule personne capable d'exécuter la mission indique, selon A. Tachiaos, que Cyril avait été préparé spécialement et que son entraînement était destiné au service de l'empereur.⁸⁹ Méthode était son assistant. La sélection de Cyril et Méthode pour cette mission montre que les deux frères faisaient partie d'un dessein d'ensemble de la politique extérieure de l'Église et de l'État byzantin. (Tachiaos, 2001 : 41 ; Christou, dans Tachiaos, 1992)

Selon un consensus répandu aujourd'hui parmi les savants, l'alphabet composé par Constantin était glagolitique (le plus ancien alphabet slave), et non cyrillique, comme on l'avait cru auparavant. Ce dernier fut élaboré beaucoup plus tard par les étudiants de Cyril et Méthode.⁹⁰ La *Vie de Constantin* indique le caractère divin de l'origine de l'alphabet :

Пошел же Философ и по старому (своему) обычаю стал на молитву и с иными помощниками. И вскоре открыл ему их Бог, что внимает молитвам рабов своих, и тогда сложил письмена и начал писать слова Евангелия: «В

compréhension de la foi, et à l'intelligibilité de la langue utilisée pour les sermons et l'enseignement. (Voir V. Vavrinek, dans Drillock, 2000 : 377)

⁸⁸ L'Église de Moravie était sous l'autorité de Rome et déjà une partie du clergé allemand appartenait à la juridiction ecclésiastique de Bavière.

⁸⁹ A. Tachiaos est professeur émérite d'Histoire ecclésiastique slave à Thessalonique.

⁹⁰ Il aurait pu être composé par saint Clément, un missionnaire bulgare. Autour de 893, un concile bulgare réuni à Preslav décréta l'usage général de la langue slavonne dans l'Église et codifia l'alphabet cyrillique pour l'usage ecclésiastique et séculaire. (Dinekov, 1986: 49)

начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» и прочее. [Le philosophe alla et, selon sa vieille coutume, se plaça pour la prière avec les autres aides. Et bientôt Dieu lui révéla qu'Il écoute les prières de ses esclaves, et là, il composa les caractères et commença à écrire les mots de l'Évangile : « Au commencement était le Verbe et le Verbe était avec Dieu et le Verbe était Dieu », etc.] (VC, 121)

À l'instar de la langue qui acquiert au fil du temps une qualité sacrée (Smalley, 1991), l'origine de l'alphabet et des livres reçoit le même statut divin. Pourtant, l'analyse de la *Vita* faite par A. Tachiaos et C. Kostenecki indique le rôle important des associés de Constantin : selon Tachiaos, le mot « ici » dans la phrase « et *ici* Dieu révéla le script slave au Philosophe » signifie non seulement la place où le biographe travaillait avec Constantin, mais indique aussi que le biographe était un des associés.⁹¹ (Tachiaos, 2001 : 68) Kostenecki partage ce point de vue en montrant que même si Constantin tenait les rênes, il choisit ses hommes parmi les meilleurs représentants de l'élite intellectuelle de son entourage. (*Ibid.*, 69)

Les frères se dirigèrent vers la Moravie autour de l'année 863, où ils passèrent quarante mois à traduire «*весь церковный чин*» - le corpus complet des textes du service divin de l'Église.⁹² (Voir Dinekov, 1986 : note 2, 110, 111) Naturellement, le dialecte slave de Solun était la langue des nouvelles traductions.

Selon les études de Tachiaos, les méthodes et les principes de traduction documentés dans l'introduction de Constantin à l'*Evangeliarium* démontrent que le saint favorisait le sens plutôt que la lettre, sans négliger les qualités poétiques du texte. Voici l'explication que Cyril donna de sa méthode :

The words were not rendered blindly with their Slavic equivalents; for it was not the words that we required, but their meaning. For this reason, wherever the meaning in both Greek and Slavic chanced to coincide, we used the same word to translate it; but where the expression was longer or caused the meaning to be

⁹¹ Tachiaos fonde son interprétation sur la même histoire racontée dans la *VM* du manuscrit *Materialy* dans l'édition de Lavrov : "and those who were of the same spirit as themselves they applied themselves to prayer. And *here* God revealed the Slavic script to the Philosopher, and he at once composed the letters and wrote words". (Tachiaos, 2001 : 68)

⁹² Pourtant, cela était à peine possible. Comme le note H. Cooper (1997), les frères grecs (ou leurs disciples) ne traduisirent qu'une partie des textes liturgiques.

lost, we did not forsake the meaning, but rendered it with another word. When translated into another tongue, Greek cannot always be rendered in the same words, and this is true of all the languages into which it is translated. It frequently happens that a word which is elegant in one language is not so in another, and a word which is impressive in the one is not in the other, and a word which is of capital significance in the one is not in the other ...Thus, it is not always possible to follow the Greek expression, but what must be preserved is the meaning. (Cité par Tachiaos, 2001: 75)

Après avoir accompli leur travail missionnaire en Moravie, les deux frères furent appelés à Rome par le Pape Nicolas I (858-67), qui voulait voir ces « anges de Dieu ». ⁹³ (VM, 220) Nicolas mourut avant leur arrivée à Rome (fin 867- début 868), et Adrien II (867-72), son successeur, bénit les livres liturgiques traduits en les plaçant sur l'autel de la célèbre église Sainte Marie Majeure à Rome. Il permit aux frères et à leurs compagnons de célébrer la Liturgie en slavon. Après cela, les messagers reçurent l'autorisation de célébrer le service divin dans la Basilique Saint-Pierre puis dans l'église de Sainte-Pétronille, et le troisième jour dans l'église Saint-André et dans celle de l'Apôtre Paul. (VM, 128) L'accueil cordial peut aussi s'expliquer par le fait que Constantin apportait à Rome des reliques du pape Saint Clément, découvertes à Hersons, et qui avaient suscité des miracles en chemin. (CW, 242)

Constantin tomba malade à Rome à l'âge de quarante-quatre ans, prononça les vœux monastiques et prit le nom de Cyril. Il mourut cinquante jours plus tard en maudissant « l'hérésie trilingue » (VC, 129) et fut révééré comme saint tout de suite après (Tachiaos, 2001 : 90). Méthode retourna en Pannonie où il poursuivit son travail de missionnaire et fut nommé archevêque de Sirmium en 869. Il demanda à deux prêtres de traduire tous les livres du grec vers le slavon en six mois. «И Бог очень возрадовался, (видя) это, а дьявол был посрамлен» [Et Dieu se réjouit (en voyant cela), et le diable fut couvert de honte], dit l'auteur de la Vie. (VC, 122)

Même si le travail de Constantin et de Méthode fut très apprécié par Adrien II, la traduction était loin de faire consensus parmi le clergé. L'élément de mystère était

⁹³ Certains historiens doutent du caractère positif du désir du pape. Voir par exemple Drillock (2000 : 383).

évidemment si important pour certains que cela les amena à s'opposer à la traduction en vernaculaire. La croyance en la sacralité de la langue était si populaire qu'elle fut même à l'origine d'un enseignement médiéval connu sous le nom de *Trilinguisme* qui apparut en Occident en VII^e siècle sous l'influence d'Isidore de Séville selon qui seules trois langues étaient appropriées pour rendre grâce au Seigneur – l'hébreu⁹⁴, le grec et le latin, selon l'inscription que Pilate fit placer sur la croix du Christ.⁹⁵

La Vie de Constantin parut dans les années 70 du IX^e siècle, alors qu'il était important de défendre la mission de Cyril et Méthode aux yeux de la noblesse moravienne. L'auteur de la VC dépeint le clergé allemand, les ennemis de la traduction, presque comme des ennemis du christianisme, en qualifiant leur théorie d'« hérésie trilingue » (VC, ch. XVI). À Venise, les Allemands avaient approché Constantin et essayé de bloquer son travail en appelant à des autorités universellement respectées dans le monde chrétien : «*Скажи нам, как ты теперь создал для славян письма и учишь им, а их не обрел раньше никто другой, ни апостол, ни папа римский, ни Григорий Богослов, ни Иероним, ни Августин?...*» [Dis-nous comment tu as créé maintenant les caractères pour les Slaves et leur enseignes, alors qu'ils n'avaient été découverts par personne d'autre, ni par l'apôtre (*sic*) ni par le pape, ni par Grégoire le Grand, ni par Jérôme ni par Augustin ?..]. En opposant à l'autorité l'existence de la Liturgie en vernaculaire chez plusieurs peuples, Constantin répond : «*Мы же знаем многие народы, что владеют искусством письма, и каждый из них воздаёт хвалу Богу на своем языке. Известно, что таковы армяне, персы, абхазы, грузины, согдийцы, готы, авары, тюрки, хазары, арабы, египтяне, сирийцы и иные многие*»⁹⁶ [Mais nous connaissons plusieurs peuples qui possèdent l'art de l'écriture, et chacun d'eux rend grâce à Dieu dans sa langue. Ainsi

⁹⁴ Plus exactement, cela aurait dû être l'araméen.

⁹⁵ Il faut cependant noter que le point de vue extrême – chaque appel à Dieu n'est possible qu'en trois langues – fut condamné par l'Église catholique en 794 (Synode franc). Les décisions du synode depuis le IX^e s. (Aachen 802, Mainz 813 et d'autres) soulignaient l'importance de l'homélie en vernaculaire. Ils ordonnèrent aussi une traduction des écritures des Pères adressées aux laïcs en latin vulgaire ou allemand. Les gens qui ne connaissaient pas de latin avaient le droit de prier dans leur langue maternelle. Par contre, les services divins en vernaculaire n'étaient pas permis. (Dinekov, 1986 : note 4, 111)

⁹⁶ Constantin parle à partir de son expérience missionnaire et commet quelques imprécisions. (Voir Dinekov, note 4, 117-119)

font les Arméniens, les Perses, les Abkhazes, les Géorgiens, les Sogdiens, les Goths, les Avariens, les Turcs, les Khazars, les Égyptiens, les Syriens et maints autres]. Constantin devra disputer avec un synode sans doute convoqué spécialement dans ce but. Voilà comment il répond à ses opposants :

Не идет ли дождь от Бога равно на всех, не сияет ли для всех солнце, не равно ли все мы вдыхаем воздух? Как же вы не стыдитесь лишь три языка признавать, а прочим всем народам и племенами велите быть слепыми и глухими? Скажите мне, зачем делаете Бога немощным, как если бы не мог дать (народам своего письма) или завистливым, как если бы не хотел дать?.. [La pluie de Dieu ne tombe-t-elle pas également sur tous, le soleil ne brille-t-il pas pour tout le monde, ne respirons-nous pas tous le même air ? Comment n'avez-vous pas honte de ne reconnaître que trois langues, et de demander à tous les autres peuples et tribus d'être aveugles et sourds ? Dites-moi pourquoi vous rendez Dieu impuissant comme s'Il ne pouvait pas donner (l'écriture aux peuples), ou jaloux comme s'Il ne voulait pas (la leur) donner ?..] (VC, 124)

Constantin cite ensuite les Écritures Saintes (principalement les Épîtres de Saint Paul) et triomphe de ses ennemis. (VC, 124-127) Voici les arguments de Constantin, qui commencent par l'Ancien Testament et finissent par la parole de l'Apôtre.⁹⁷ Il insiste sur le caractère universel de la louange à Dieu :

Chantez à Yahvé un chant nouveau! Chantez à Yahvé, *toute la terre*! (Ps 96 (95): 1)

Acclamez Yahvé, *toute la terre*, éclatez en cris de joie! (Ps 98 (97) : 4)

Toute la terre se prosterne devant Toi, elle Te chante, elle chante pour Ton nom. (Ps 66 (65) : 4)

Alléluia! Louez Yahvé, *tous les peuples*, fêtez-le, *tous les pays*! (Ps 117 (116) : 1)

Que *tout ce qui respire* loue Yahvé! (Ps 150 (149) : 6 ; souligner AG)

Plus loin, il parle de la foi pour ensuite montrer les signes qui accompagnent ceux qui ont cru ainsi que les traits de ceux qui ont une fausse croyance. Il développe ensuite l'idée de parler « en langues » :

Mais à tous ceux qui l'ont accueilli, il a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu. (Jn 1 : 12)

⁹⁷ La traduction française est extraite de la Bible de Jérusalem (1997), Paris, Éditions du Cerf.

Je ne prie pas pour eux seulement, mais aussi pour ceux qui, grâce à leur parole, croiront en moi, afin que tous soient un. Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi ... (Jn 17, 20-21)

Tout pouvoir M'a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc, *de toutes les nations faites des disciples*, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit. Et voici que Je suis avec vous pour toujours jusqu'à la fin du monde. Amen. (Mt 28, 18-20)

Allez *dans le monde entier*, proclamez l'Évangile à *toute la création*. Celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé ; celui qui ne croira pas, sera condamné. *Et voici les signes qui accompagneront ceux qui auront cru : en mon nom ils chasseront les démons, ils parleront en langues nouvelles ...* (Mc 16, 15-17)

Malheur à vous, scribes et Pharisiens hypocrites, qui fermez aux hommes le Royaume des Cieux ! Vous n'entrez certes pas vous-mêmes, et vous ne laissez même pas entrer ceux qui le voudraient ! (Mt 23 : 13)

Malheur à vous, les légistes, parce que vous avez enlevé la clef de la science ! Vous-mêmes n'êtes pas entrés, et ceux qui voulaient entrer, vous les en avez empêchés ! (Lc 11 : 52)

Je voudrais, certes, que vous parliez tous en langues, mais plus encore que vous prophétisiez ; car celui qui prophétise l'emporte sur celui qui parle en langues, à moins que ce dernier n'interprète, pour que l'assemblée en tire édification. Et maintenant, frères, supposons que je vienne chez vous et vous parle en langues, en quoi vous serai-je utile, si ma parole ne vous apporte ni révélation, ni science, ni prophétie, ni enseignement ? Ainsi en est-il des instruments de musique, flûte ou cithare ; s'ils ne donnent pas distinctement les notes, comment saura-t-on ce que joue la flûte ou la cithare ? Et si la trompette n'émet qu'un son confus, qui se préparera au combat ? Ainsi de vous : si votre langue n'émet pas de parole intelligible, comment saura-t-on ce que vous dites ? Vous parlerez en l'air. Il y a, de par le monde, je ne sais combien d'espèces de langages, et rien n'est sans langage. Si donc j'ignore la valeur du langage, je ferai l'effet d'un Barbare à celui qui parle, et celui qui parle me fera, à moi, l'effet d'un Barbare. Ainsi de vous : puisque vous aspirez aux dons spirituels, cherchez à les avoir en abondance pour l'édification de l'assemblée. C'est pourquoi celui qui parle en langues doit prier pour pouvoir interpréter. Car, si je prie en langues, mon esprit est en prière, mais mon intelligence n'en retire aucun fruit. Que faire donc ? Je prierai avec l'esprit, mais je prierai aussi avec l'intelligence. Je dirai un hymne avec l'esprit, mais je le dirai aussi avec l'intelligence. Autrement, si tu ne bénis qu'en esprit, comment celui qui a rang de non-initié répondra-t-il " Amen ! " à ton action de grâces, puisqu'il ne sait pas ce que tu dis ? Ton action de grâces est belle, certes, mais l'autre n'en est pas édifié. Je rends grâces à Dieu de ce que je parle en langues plus que vous tous ; mais dans l'assemblée, j'aime mieux dire cinq paroles avec mon intelligence, pour instruire aussi les autres, que dix mille en langues. Frères, ne soyez pas des enfants pour le jugement ; des petits enfants pour la malice, soit, mais pour le jugement soyez des hommes faits. Il est écrit dans la Loi : C'est par des hommes d'une autre langue et par des lèvres d'étrangers que je parlerai à ce

peuple, et même ainsi ils ne m'écouteront pas, dit le Seigneur. Ainsi donc, les langues servent de signe non pour les croyants, mais pour les infidèles : la prophétie, elle, n'est pas pour les infidèles mais pour les croyants. Si donc l'Église entière se réunit ensemble et que tous parlent en langues, et qu'il entre des non-initiés ou des infidèles, ne diront-ils pas que vous êtes fous ? Mais si tous prophétisent et qu'il entre un infidèle ou un non-initié, le voilà repris par tous, jugé par tous ; les secrets de son cœur sont dévoilés, et ainsi, tombant sur la face, il adorera Dieu, en déclarant que Dieu est réellement parmi vous. Que conclure, frères ? Lorsque vous vous assemblez, chacun peut avoir un cantique, un enseignement, une révélation, un discours en langues, une interprétation. Que tout se passe de manière à édifier. Parle-t-on en langues ? Que ce soit le fait de deux ou de trois tout au plus, et à tour de rôle ; et qu'il y ait un interprète. S'il n'y a pas d'interprète, qu'on se taise dans l'assemblée ; qu'on se parle à soi-même et à Dieu. Pour les prophètes, qu'il y en ait deux ou trois à parler, et que les autres jugent. Si un autre qui est assis a une révélation, que le premier se taise. Car vous pouvez tous prophétiser à tour de rôle, pour que tous soient instruits et tous exhortés. Les esprits des prophètes sont soumis aux prophètes ; car Dieu n'est pas un Dieu de désordre, mais de paix. Comme dans toutes les Églises des saints, que les femmes se taisent dans les assemblées, car il ne leur est pas permis de prendre la parole ; qu'elles se tiennent dans la soumission, selon que la Loi même le dit. Si elles veulent s'instruire sur quelque point, qu'elles interrogent leur mari à la maison ; car il est inconvenant pour une femme de parler dans une assemblée. Est-ce de chez vous qu'est sortie la parole de Dieu ? Ou bien, est-ce à vous seuls qu'elle est parvenue ? Si quelqu'un croit être prophète ou inspiré par l'Esprit, qu'il reconnaisse en ce que je vous écris un commandement du Seigneur. S'il l'ignore, c'est qu'il est ignoré. Ainsi donc, mes frères, aspirez au don de prophétie, et n'empêchez pas de parler en langues. Mais que tout se passe dignement et dans l'ordre. (1 Co 14, 5-40)

... et que toute langue proclame, de Jésus Christ, qu'Il est Seigneur, à la gloire de Dieu le Père. Amen. (Ph 2 : 11)

Il semble bizarre que Constantin utilise à titre d'argument les strophes des Psaumes. De quelle façon le chant Dieu peut-il défendre la thèse d'une nécessité du service en vernaculaire ? Sans doute, il ne pouvait pas en être autrement pour l'intellectuel Constantin : chanter à Dieu n'est possible que raisonnablement, et chanter Dieu est le sens principal de la foi, comme il le dit dans son plaidoyer aux Allemands.

La mission bavaroise en Moravie suivit les lignes directrices des conciles locaux sur le sujet de la langue liturgique (voir note 13), ce qui est attesté par une série de traductions

vers le slavon écrites pour le quotidien en lettres latines. On présume, que les objections du clergé allemand furent possiblement dirigées contre la nouvelle façon d'écrire les textes slavons au moyen de lettres inconnues et contre l'exécution du service divin en slavon, mais non contre la traduction des textes sacrés comme telle. (Voir Dinekov, 1986 : note 4, 111) Une autre explication, plus vraisemblable, est la résistance du clergé allemand au rite byzantin. (*Ibid.*) Quoi qu'il en soit, la *Vie de Méthode* raconte que le clergé allemand accusa Méthode d'hérésie en donnant comme exemple sa pratique de servir Dieu en slavon.⁹⁸ Pourtant, le pape Adrien II permit les traductions slavonnes tout en ordonnant que *l'Évangile* et *l'Apôtre* soient lus d'abord en latin, et ensuite en slavon. (VM, ch. VIII)

Cependant, quand à la fin des années 870, la lutte s'accrut entre tenants et opposants de la langue slavonne écrite, Méthode fut emprisonné au monastère pendant deux ans et demi grâce au zèle du clergé allemand de Salzbourg sous prétexte qu'il avait violé la juridiction établie lorsqu'il devint archevêque. Grâce à l'intervention de Jean VIII (872-82), il fut libéré et retourna en Moravie avec des droits limités pour célébrer le service divin en slavon.⁹⁹

La Vie de Méthode fut probablement écrite entre 885 et 886 dans un contexte défavorable aux tenants du slavon en Grande Moravie. (Dinekov, 1986: 212) Il importait à l'auteur de la *Vie de Méthode* de montrer que la curie romaine non seulement avait permis les services divins en slavon, mais qu'elle envisageait même des sanctions sévères contre les opposants à l'alphabet slavon. (VM, ch. VI, ch.VIII)

Если же кто из собравшихся у вас учителей из тех, кто льстят слуху и от истины отвращают к заблуждениям, начнет, дерзнув, вносить к вам разлад, порицая книги на вашем языке, да будет отлучен не только от причастия, но и от церкви, пока не исправится ... [Si quelqu'un parmi les enseignants de chez vous qui flattent l'oreille et écartent de la vérité par leur erreur, ose semer la discorde parmi vous, en réprouvant les livres en votre langue,

⁹⁸ Le saint refusa d'accepter le *filioque*.

⁹⁹ L'auteur de VM évite de mentionner qu'en libérant Méthode, le pape ordonna qu'il ne célèbre pas les services divins en langues « barbares », en limitant son activité en slavon à l'homélie. (Voir VM, note 1, 223) Voir aussi Tachiaos (2001 : 100).

qu'il soit excommunié non seulement de la Communion, mais même de l'Église, jusqu'à ce qu'il se corrige...] (VM, 223)

Le nouveau pape, Jean VIII (872-82), rédigea une bulle ordonnant l'obéissance inconditionnelle à l'archevêque Méthode et l'excommunication de quiconque tenterait un schisme. Il répéta la prescription d'Adrien II de servir Dieu d'abord en latin et ensuite en slavon. (Dinekov, 1986 : note 2, 228 ; note 2, 219 et note 5, 225) En même temps, cependant, il nomma un évêque provenant du clergé allemand latin, Wihing, qui devint la personne habilitée à agir pour le roi allemand Arnolf. Wihing lança une bataille contre les successeurs de la mission de Cyril et Méthode. Même si Méthode se défendit avec succès contre les accusations d'hérésie et obtint d'être confirmé dans ses fonctions archiépiscopales, même s'il réussit à obtenir de la curie romaine le droit pour le clergé morave de célébrer les services divins en slavon, ses étudiants (environ 200) n'en furent pas moins persécutés après sa mort : certains furent jetés en prison, certains vendus en esclavage ou expulsés. *La Vie de Clément* relate les abus inhumains dont furent victimes les successeurs de Méthode : leurs habitations furent pillées, les vieux furent traînés nus sur des épines, les jeunes vendus aux Juifs. (Bujnoch, 1972 : 160) Le prêtre Clément et ses amis, Laurentius, Naum et Angelarios furent emprisonnés puis libérés grâce aux miracles racontés en détail dans la *La Vie de Clément*. (*Ibid.*, 160-163) Ils durent s'enfuir en Bulgarie, parfois habillés comme des voleurs. (*Ibid.*, 164) Ainsi, le christianisme slave fut transmis par ces réfugiés dans les autres pays slaves, la plupart disséminés travers la Bulgarie, où ils trouvèrent refuge auprès de Boris, le knias' – patron chrétien des arts et de l'érudition. Peu de temps après, la Moravie redevint complètement sous contrôle occidental.

Les textes byzantins parvinrent aux Slaves à partir de deux centres spirituels : de Constantinople au début et plus tard du Mont Athos (après le X^e siècle). Ensuite, ce fut principalement par la Bulgarie et la Serbie. Les textes liturgiques traduits furent transmis en Rus' ou furent traduits en Rus'. (Tachiaos, 2001 : 132, note 12, 191) Si Cyril et Méthode traduisaient le sens au détriment de la lettre, les Bulgares, au contraire, choisirent de préserver autant de détails de l'original que possible. (Cooper, 1991 : 81) Cette particularité de même que le manque de rigueur concernant les sources (manuscripts) aboutirent finalement au rite slave en Rus' kiévienne du début du IX^e siècle. (*Ibid.*) On

croit que la liturgie slave ainsi que les lettres cyrilliques furent importées en Rus' avant 1018 (destruction du premier empire bulgare), possiblement par les prêtres bulgares qui accompagnèrent l'armée de Svīatoslav lorsqu'il revint de Bulgarie à Kiev en 972. Après la destruction de l'empire bulgare, l'affluence des prêtres bulgares dut augmenter de manière considérable. Les réfugiés apportèrent avec eux toutes les œuvres littéraires importantes des écoles slaves produites sous les tsars Siméon (893-927) et Péter (927-989) et rédigées en dialecte macédonien, qui devint désormais la base de la langue littéraire de Russie. (Dvornik, 1970 : 273)

La mission de Moravie eut une influence déterminante pour le développement culturel des peuples slaves. Même si la mission échoua dans le pays où elle commença, l'effort des saints est devenu la base de la culture chrétienne et a produit des résultats fructueux parmi les Bulgares, les Serbes, les Croates, les Belarusses, les Ukrainiens et les Russes. La production écrite en langue russe s'est plus tard développée indépendamment de l'érudition ecclésiastique bulgare. Il n'y a pas de dates, de personnalités ou de noms associés spécifiquement avec la langue russe écrite. (Cf. Dinekov, 1986 : 10)

Ainsi, cette portion du débat a été résolue en faveur de la traduction. L'enjeu dépassait cependant de loin la seule question de la traduction. En 1968, Likhatchov, slaviste et historien littéraire éminent, exposa ses recherches durant un colloque à Prague. Son approche novatrice appela à abandonner le terme « influence » pour décrire la relation entre Byzance et la Rus' ancienne en faveur de la notion de « transplantation » de la culture byzantine sur le terrain russe. Son argument était que le terme « influence » ne peut s'appliquer que dans une situation où la culture spirituelle nationale est assez développée pour recevoir et incorporer des éléments d'une autre culture, ce qui n'était pas le cas de l'ancienne Rus'. Son rapport, publié après le colloque, provoqua une tempête de protestations parmi les slavistes (voir Tachiaos, 2001 : note 5, 189-190) et ne fut soutenu que par un nombre limité de savants (*ibid.*, 131). Pourtant, la vision de Likhatchov a transformé l'approche des spécialistes dans ce domaine qui, avant la Deuxième Guerre mondiale, ne s'étaient occupés que d'analyses concentrées sur des textes spécifiques ou des zones particulières de l'influence byzantine. (Tachiaos, *ibid.*,

130) I. Jeriõmine (1966), en s'opposant à Likhatchov, offre toutefois une interprétation différente. Il nie la profonde influence byzantine sur le monde slave : ni les travaux des philosophes classiques, ni des ouvrages contemporains comme ceux de Léon le Mathématicien, d'Arethas, de Michael Psellus, de Xiphilinus et d'autres n'étaient connus des Slaves. Les textes transmis étaient de nature historique et purement chrétienne (de la période primitive) plutôt que byzantine. (Dans Tachiaos, *ibid.*, 131) Tachiaos explique ce fait par l'absence des conditions culturelles préalables chez les Slaves:

The Slavs themselves made an active selection from the types and forms of Byzantine spirituality according to their degree of receptivity and their needs. The philosophical ideas and theological teaching circulating in Byzantium during the ninth and tenth centuries were very slow to make the transition to the Slavic countries; some, indeed, never did arrive there, owing to the simple fact that these countries lacked the spiritual and educational preconditions, the basic cultural substructure, to receive them. (2001 : 134).

La littérature originale qui apparut plus tard (IX^e siècle) était, selon Tachiaos, non pas une imitation servile des modèles byzantins, mais le produit de ce qu'il appelle l'« assimilation profonde » des éléments culturels byzantins. (*Ibid.*) C'est le début de la tradition proprement slave : ses limites auront des conséquences tragiques quelques siècles plus tard, quand l'emprunt du rituel sans fondement théologique solide mènera à une confusion entre l'essentiel et le superficiel de la foi.

L'alphabet créé par les frères Cyril et Méthode fut beaucoup moins important que la formation de la langue spirituelle et savante, une langue qui permit l'expression « des pensées complexes dans la forme exacte » (Dinekov, 1986 : 10, trad. AG). Après tout, ni les Tchèques ni les Serbes privés de l'alphabet cyrillique n'ont cessé d'être chrétiens, et même si l'orthographe d'un son slave avec quatre lettres latines pose certains désagréments, cela ne touche nullement l'essence de la foi. Les Slaves de l'Est avaient une langue écrite avant même l'activité traductrice de Cyril et Méthode.¹⁰⁰ Pourtant,

¹⁰⁰ Pour appuyer cette affirmation, Dinekov reprend le témoignage dans *Путешествии* (début du X^e s.) de l'auteur arabe Ibn-Fadlan dans *Книга ростици наукам* (X^e s.) et celui d'un autre écrivain arabe, Ibn-el-Nedim, et les contrats juridiques des Russes avec les Grecs. (1986 : 10)

comme le note D. Drillock, ils n'avaient pas le raffinement conceptuel de la philosophie grecque, ni ne possédaient de notions abstraites usuelles du christianisme. (2000 : 379-80)

Tachiaos confirme cette interprétation :

Apart from the alphabet, however the hardest task facing Cyril's team was to create a scholarly language for the Slavs, for they did not have one. A people without spiritual cultivation or education naturally lacked abstract concepts too, and it was precisely such concepts that had to be created in the Slavonic tongue so that they would then pass from Greek into Slavic. [...] In order to render the Gospel in Slavic, it was necessary to build up an enormous stock of abstract nouns and adjectives and even compound words, none of which existed in Slavic. [...] Cyril ... did not simply create an alphabet, but shaped the Slavic language in such a way as to enable it to assimilate the conceptual wealth of the Greek language; and this was much more important than devising the alphabet. (Tachiaos, 2001: 73)

Et encore :

It was thanks to the efforts of these two brothers... that the Slavic world acquired an alphabet and made the transition from the spoken to the written word. [...] Hitherto, they had expressed themselves through a relatively limited vocabulary, which chiefly concerned everyday agricultural and military life. They also had folktales and folksongs, which employed a vocabulary expressive of human emotions about life, death, love, and the exploits of heroic and mythical figures; but ... their language almost entirely lacked the abstract terminology so vital for spiritual life on a higher level. (Ibid., 128)

Pourtant, quand on parle de la création d'une langue savante, on ne veut pas dire, comme le note Tachiaos, une langue incompréhensible pour les gens ordinaires, mais plutôt une langue capable d'exprimer les subtilités et la profondeur de notions complexes (*ibid.*, 134). Les Slaves, rappelons-le, n'avaient pas d'« écriture globale et organisée pour le transfert des textes complexes de réflexion » avant Cyril et Méthode. (Dinekov, 1986 : 7)

De l'histoire de Cyril et Méthode on peut tirer les conclusions suivantes : les saints créèrent une langue livresque aux buts ecclésiastiques ; le slavon ecclésiastique originale n'est qu'un dialecte macédonien issu du vieux slavon ; de même, il n'y a rien de mystique dans l'alphabet cyrillique, qui fut développé par les étudiants de Cyril et Méthode ; ces derniers privilégièrent le sens sur la forme, et la langue qu'ils utilisèrent était une langue vivante, même si du registre élevé.

Dans l'histoire de Cyril et Méthode, la position rigide et prohibitive du clergé allemand est similaire à celle des "défenseurs de la tradition" aujourd'hui. Pourtant, il serait incorrect de compter les saints parmi les réformateurs. Ils étaient simplement les successeurs de la tradition apostolique qui consistait à prêcher aux gens dans leur langue maternelle, une tradition qui allait être bientôt oubliée.

2.2. *L'état du service divin au temps de Saint Maxime*

Il n'y eut pas de période dans la vie de l'Église où le service divin fut célébré comme il faut. Cette opinion est partagée même par les opposants aux réformes. (Pobedonostsev, 1999 : 75-77) P. Znamenskii signale que malgré l'importance accordée aux rites ecclésiastiques dans la société russe, les désordres dans ce domaine ne firent qu'augmenter vers le XV^e siècle. (1996 : 148) Après la période mongole, séparée de l'Église grecque depuis trois quarts de siècle (après l'union de Florence, 1439), la liturgie devait être purifiée de toutes sortes d'accrocs.¹⁰¹ Le problème principal était le manque de livres liturgiques, qui empira après le pillage mongol. Les manuscrits prenaient beaucoup de place, et pour cette raison on les séparait en différentes parties, ce qui facilitait leur perte. À cause de leur coût, même les églises des villes ne pouvaient pas les acheter en quantités suffisantes. (Talberg, 1959 : 155) Copier des livres fut considéré comme une tâche agréable à Dieu, mais souvent par manque de concentration ou d'éducation ou à cause de la précipitation du travail ou encore des ajouts arbitraires des copistes, des fautes s'introduisirent dans les livres. Les métropolites Alexii (XIV^e siècle) et Kiprian (fin du XIV^e siècle, début du XV^e siècle) se dédièrent à la correction des livres liturgiques : le premier s'attacha au Nouveau Testament, et le deuxième à l'*Euchologe*, au *Missel* et au *Psautier*. Mais les fautes n'arrêtaient pas de se propager.

¹⁰¹ L'invasion tatar-mongole date de 1237-1240 ; l'indépendance du knias' de Moscou du khan au mi-XV^e siècle ; l'indépendance juridique s'opère en 1480. Malgré les pillages et incendies des écoles et monastères russes et de leurs bibliothèques, ce qui était tout à fait typique des mœurs de guerre pour ces tribus nomades, les Tatar-mongols montrèrent une relative tolérance et même un respect envers l'Orthodoxie. En même temps, l'attention des Russes cultivés « fut tournée du livre à l'épée » (Znamenskii, 1996 : 123).

Comme le note N. Talberg, des divergences apparurent jusque dans le contenu des rites liturgiques. Cela arriva à cause de la traduction des nouveaux services qui se rapportaient à des époques différentes : ces nouveaux services venaient de Grèce et ne furent pas répandus tout d'un coup en Russie. (1959 : 155)

Une autre raison importante fut l'état transitoire du service divin russe. Depuis la deuxième moitié du XIV^e siècle on passait progressivement du rite studite au rite de Jérusalem de Saint Savva. Les pouvoirs ecclésiastiques furent par conséquent occupés à établir un ordre et à uniformiser le rite. (Talberg, *ibid.*, 156).

Quelques mots à propos des désordres du service divin en Russie à cette époque. Un de ces problèmes est l'apparition vers le XV^e siècle de ce qu'on appelle le chant *khomovii* (хоровое пение [prononcer séparément]), à savoir la distension des voyelles et leur insertion dans des mots où elles n'existaient pas. Les mots corrompus devenaient incompréhensibles.

Une autre particularité fut le *mnogoglasie* (многогласие [plusieurs voix, *polyphonie*]), qui servait à réduire le temps du service divin : un officiant lisait pendant qu'un autre chantait et qu'un troisième proclamait une ecténie, de telle façon qu'on ne pouvait plus rien comprendre.

Un troisième aspect est le mélange de l'essentiel avec l'inessentiel, du rite avec l'essence de la foi. En 1479, un débat s'ouvrit sur l'obligation ou non de suivre le soleil lors de la consécration des temples. En XVI^e siècle, on se demanda s'il fallait doubler ou tripler l'*alléluia* et le *signe de la croix*. Znamenskii vise en particulier deux œuvres de l'époque qui jouaient un rôle déterminant dans la formation de la conscience des gens et qui accordaient beaucoup d'importance au pouvoir de doubler l'alléluia en le rapprochant du mystère divin de la résurrection et de la force incroyable du salut, tandis que le triple alléluia était associé avec le Judaïsme et le Catholicisme, et même avec une révérence devant un dieu païen. (1996 : 149) L'historien note plus tard que la confusion entre l'essentiel et l'inessentiel mena à ce que toutes les coutumes locales russes furent jugées orthodoxes et correctes, tandis que les autres furent déclarées hérétiques et musulmanes. (*Ibid.*)

Saint Maxime le Grec protesta contre certaines de ces absurdités, et elles furent condamnées partiellement par le Concile *Stoglav*. Le travail de l'archimandrite Dionisiï et l'introduction de l'imprimerie en Russie visèrent à réduire ces divergences de pensée qui se traduisaient dans les textes. Finalement, malgré tous les essais, ces particularités menèrent au *raskol* (schisme) du XVII^e siècle, événement tragique de la vie russe.

Pourtant, les Russes n'aimaient rien de plus que la liturgie et faisaient de leur mieux pour l'exécuter de la manière la plus correcte possible. L'histoire de Maxime le Grec illustre bien le fait que les Russes, une fois conscients de leurs erreurs, essayaient à tout prix de les corriger. L'archevêque Filarète note un zèle ardent au service divin en Russie au XV^e siècle. (2001 : 399) À Novgorod à cette époque, il y avait quarante-quatre temples, où les services divins étaient célébrés quotidiennement. Même les grands knias' commençaient par assister à la liturgie avant d'entamer leur journée. (*Ibid.*, 242) Les peintres des icônes – en plus d'être maîtres de l'art – devaient mener une vie sans reproche. (*Ibid.*, 243, 399) Les traducteurs furent soumis aux mêmes exigences. Talberg cite le témoignage de Protestants qui visitèrent la Russie au XVI^e siècle :

Услышав это, мы так были поражены, что как-бы потерялись; так нечестива показалась нам жизнь наша в сравнении с этими христианами. Как нельзя тверже уверились мы, что мы, которые много говорим себе о плодах веры, по плодам далеко хуже их. [En entendant cela (ils parlent des jeûnes, de la règle de la prière et de l'amour des pauvres), nous fûmes tellement étonnés que nous en fûmes même troublés; à un tel point que notre vie nous parut impudique en comparaison avec celle de ces chrétiens. Il nous devint clair que nous qui parlons tant des fruits de la foi, sommes bien pires qu'eux selon nos fruits.] (1959 : 244-245)

Malgré tout, un défaut du caractère national gâchait le noble désir de perfection associé à la conviction d'être garants uniques de l'Orthodoxie : comme le note A. Kartachev, «недостаток просвещения и культуры был в вопиющем противоречии с претензиями мирового масштаба» [le manque d'instruction et de culture était en profonde contradiction avec leurs prétentions à être la mesure du monde]. (1959 : 86)

À propos de l'état des livres traduits, on peut faire quelques observations. Pour les traductions, on doit remercier les Bulgares et partiellement les Serbes. (Goloubinskiï, 1969 : 133) Depuis la fin du XIII^e siècle et le début du XIV^e siècle, les centres de

traduction étaient concentrés non seulement dans les pays slaves, mais aussi à Byzance (Constantinople, Mont Athos, Jérusalem et Mont Sinaï). La version russe du vieux slavon était maintenant complètement formée et se distinguait des autres versions de la langue slave. (Tachiaos, 2001 : 137) Malgré l'abondance de la littérature traduite dans la Russie de l'époque, la majorité écrasante du corpus des livres destinés à la Russie depuis les saints Cyril et Méthode était très homogène et presque exclusivement de caractère spirituel.

L'érudition livresque durant la période postmongole était rare, même parmi les moines, et alors d'autant plus chez les prêtres paroissiaux ou les laïcs, qui étaient souvent, comme le remarque E. Goloubinskii, presque illettrés. (1969 : 132) Seuls les prêtres des villes de cathédrales pouvaient obtenir de la lecture, alors que les prêtres des villages se contentaient de recueils contenant « tout ce qui tombait sous la main, vrai et faux, utile et vide, salutaire et nuisible ». (Filarète, 2001 : 395, trad. AG) Le knias' Kourbskii écrivit la même chose : *«мнимые учителя нынешняго века, грех наших ради, чаще занимаются болгарскими баснями или точнее, бабьими бреднями, чем услаждаются разумением великих учителей»* [les enseignants illusionnés de notre temps, à cause de nos péchés, s'occupent plutôt des fables bulgares ou plus concrètement des chimères du cotillon, qu'ils ne prennent plaisir à l'entendement des grands enseignants]. (Cité par Filarète, 2001 : 395) S. Solov'iov explique la nature de ces recueils :

Il fut facile pour les imposteurs-interprètes (*толковники-самозванцы*) de passer pour des enseignants, car qui pouvait vérifier la légitimité de leur titre ? Il suffisait de savoir lire et écrire, d'être commentateur, discoureur, afin d'avoir une autorité absolue parmi la foule des gens illettrés ou sachant peu lire. Il parle parfois de manière absurde, obscure, mais il parle de choses sublimes, inspirant la vénération de tout le monde, il invoque sans cesse des paroles de l'Écriture Sainte, des Pères de l'Église ; plus ses paroles sont obscures et incompréhensibles, plus il inspire le respect : cela s'appelait parler de manière élevée. Parfois tel homme sage ne se contenta pas de conversations verbales, mais écrivit un livre, et le livre fut honoré d'une réception aussi honorable, surtout si l'auteur même ou le copiste y avait inscrit le nom d'un illustre Père de l'Église. (1996 : VII, 10, trad. AG)

Non seulement les prêtres étaient peu lettrés, mais aussi les boyards et même les grands kniasi. (Goloubinskiï, 1969 : 132) Toutefois, il ne faut pas penser que c'était là un phénomène unique à la Russie. À la même époque, l'éducation était le fait d'une élite dans toute l'Europe. La Grèce était à peine mieux lotie : « Il est incontestable, écrit E. Denissoff, [...] que le niveau de l'instruction chez les Grecs était [...] très bas. Maxime en parle dans un de ses écrits : « Les sciences hellènes [...] étaient quasi éteintes et parvenues à leur dernier souffle. » » (1954 : 67) Et S. Averintsev affirme à propos même de l'Italie de l'époque, qu'elle était plongée dans l'irréligion et la superstition. (1995 : I, 248)

2.3. *Saint Maxime le Grec*

En 1518 Maxime (Mikhaïl Trevoles) fut appelé à Moscou de la Sainte Montagne de l'Athos selon la volonté du grand knias' Vasilïi III (1505-1533). Dans la bibliothèque du grand knias' se trouvait un grand *Psautier* raisonné.¹⁰² Pour sa traduction, le grand knias' et le métropolite Varlaam demandèrent aux monastères d'Athos de leur envoyer un moine éduqué. Le choix des hiérarques grecs s'arrêta sur Maxime. Né en 1475 d'une famille grecque pieuse, il fut éduqué en Italie. Il y assista à des cours de littérature, d'histoire, de philosophie et de théologie, connaissait plusieurs langues et passa quelques années à mener la vie intense et édifiante de moine. (Filarète, 2001 : 393)

Denissoff explique que le grand knias' s'adressa directement à Athos, et non au patriarche de Constantinople en raison des rapports troublés avec la Grèce depuis le Concile de Florence (1439) et la chute de Constantinople (1453) : « il était obligé d'avoir recours à l'Église grecque d'une façon discrète et de manière à ne pas donner l'impression de favoriser le retour de l'Église russe dans son giron ». (1954: 66)

¹⁰² Le livre des psaumes était la lecture favorite tant des moines que des laïcs (Makariï, 1996 : IV, 92).

Makariï commente le choix des hiérarques comme étant basé sur la dignité spirituelle de Maxime, puisqu'il était «*искусного в Божественном Писании и способного к толкованию и переводу всяких книг: и церковных и глаголемых еллинских (языческих), ибо он возрос в них с ранней юности и научился им основательно, а не чрез одно продолжительное чтение, как другой кто-либо*» [habile en Écriture Divine et capable d'interpréter et de traduire des livres variés : ecclésiastiques et helléniques (païens), car il grandit avec eux depuis sa jeunesse et apprit d'eux à fond, et non à l'aide d'une lecture prolongée, comme quelqu'un d'autre]. (Makariï, 1996 : IV : I, 89)

Il fut envoyé en compagnie de deux moines, dont l'un dut lui apprendre le russe que Maxime ne connaissait pas. (Confirmé aussi par Kartachev, 1959 : I, 463) Le voyage prit plus de deux ans et Maxime arriva à Moscou en mars 1518 et fut accueilli avec tous les honneurs. Pour son travail, il reçut deux traducteurs de l'ambassade. Même s'il passa quelques années à apprendre le russe, il ne réussit jamais à le connaître suffisamment pour en faire la traduction. Il traduisait du grec vers le latin, et les traducteurs russes du latin vers le slavon. En moins d'un an et demi il traduisit le *Psautier* et fit d'autres travaux. Après cela, il demanda qu'on le laisse retourner à Athos, mais le grand knias' le retint, en laissant aller ses compagnons et en récompensant généreusement leur travail. En 1521, il traduisit la vie de la Toute-Sainte Mère de Dieu, le livre des Actes, ainsi que les interprétations de Saint Chrysostome sur les apôtres Matthieu et Jean. (Filarète, 2001 : 393) Il fut respecté par les boyards et par les magnats, et par le souverain lui-même, ainsi que par les représentants de l'Église – tout le Concile *Stoglav* (voir section 2.5) sollicita ses conseils. (Makariï, 1996 : IV : 1, 93)

Goloubinskii explique qu'on l'ait retenu par le fait que quelques Grecs, qui étaient arrivés avec Sophia Paléologue et restés en Russie, trouvèrent dans les livres liturgiques slavons une série de fautes hérétiques. Cela ne plut pas au grand knias', qui partageait l'opinion dominante en Russie à l'époque, à savoir que l'Orthodoxie ancienne était gardée dans toute sa pureté justement chez les Russes. (Goloubinskii, 1969 : III, 86-87, 238) La révision des livres fut confiée à Maxime, qui avait tout le respect du grand knias'. On sait qu'il révisa et corrigea la *Triode des Pâques*, l'*Horologe*, les *Évangiles* et l'*Apôtre*. Les erreurs qu'il trouva étaient graves. Mais les découvertes ne firent pas plaisir au grand

knias', d'autant moins que l'hagiorite parlait de ces erreurs et forma un cercle de personnes qui partageaient son opinion. Un membre du cercle disait même, en répétant probablement des mots de Maxime : *«Здесьния книги все лживыя, а правила не правила, а кривила. До Максима по тем книгам Бога хулили, а не славили»* [Les livres locaux sont tous faux, et les règles ne sont pas les règles, mais des iniquités. Avant Maxime, Dieu fut dénigré, pas glorifié]. (Cité par Znamenskii, 1996 : 150)

D'après Znamenskii, Maxime dans ses corrections ne se laissa plus guider par la méthode des correcteurs russes – comparer seulement avec les copies plus anciennes. Il mena tout son travail en fonction de la critique théologique et philologique. (1996 : 150) S. Solov'iov donne trois règles que Maxime utilisa pour la vérification des livres : 1. si le livre a été écrit par un écrivain pieux et connu de l'Église ; 2. s'il s'accorde avec la Sainte Écriture ; 3. s'il s'accorde à l'intérieur de lui-même. (1996 : V, 320) Ces mesures visèrent à dépister des ouvrages apocryphes, occultes (astrologie) et païens, largement répandus à l'époque. En plus de corriger, Maxime essayait d'expliquer différentes coutumes liturgiques qui avaient été mal comprises de même que certaines questions théologiques complexes. (*Ibid.*) Voici un extrait du « rapport » de Maxime :

Я учу всякого человека право мудрствовать о воплощемся Боге Слове, т.е. не глаголати Его *единого точию Человека*, по вашим Часословцам, но Бога совершенна и Человека совершенна во единой Ипостаси, единого Богочеловека. Также исповедую всею душою Того же Богочеловека воскресшим из мертвых в третий день, а не *бесконечною смертию умерша*, как проповедуют Его *везде* ваши толковые Евангелия. Я учу веровать и проповедовать, что Он по Божеству не создан, а не то, что *создан и сотворен*, как богохульствовал Арий и как проповедуют Его *везде* ваши Триоди. Я мудрствую и исповедую, что Он один рожден от Отца без матери прежде всех век; Отец же безмерным нигде в Писании не называется, Он безначален и нерожден... а ваши Часословцы проповедуют Его *созбездматерня Сыну*... Взяв в руки священную книгу Триодь, я нашел в 9-й песни канона Великого Четвертка, что несозданного естеством Сына и Слово пребезначального Отца воспевают *не суща естеством несозданна*, и не стерпел такой хулы, и исправил... Также в 3-й песни канона на неделю Фомины: «В гробе затворен быв описуемою плотию Своею неописанный Божеством» и пр. – некоторые из нынешних суетумудров вместо *описуемою плотию Своею* пишут дерзостно – *неописуемою*... [J'enseigne à toute personne le droit de raisonner de Dieu Logos incarné, c'est-à-dire, de ne pas Le considérer

uniquement comme *Homme seul*, comme le disent vos Horologes, mais Dieu parfait et Homme parfait dans la seule Hypostase¹⁰³, le seul Dieu-Homme. De même, je confesse de toute mon âme le Même Dieu-Homme ressuscité des morts au troisième jour, et pas *mort d'une mort infinie*, comme le propagent **partout** vos *Évangiles* raisonnés. J'enseigne à croire et à propager qu'Il n'est pas créé en étant Dieu, et pas qu'Il est *créé*, comme le blasphéma Arius et comme le propagent partout vos Triodes. Je raisonne et confesse, que Lui seul né du Père sans mère avant tous les temps ; le Père est toutefois n'est appelé sans limite nulle part dans les Écritures, Il est sans début et non-né... contrairement à vos Horologes qui le proclament comme *sans mère* avec le *Fils*... En prenant dans mes mains le saint livre Triode, j'y ai trouvé dans la neuvième ode du canon du Jeudi Saint, que le Fils et Logos du Père sans commencement est chanté comme *n'étant pas incréé dans sa nature*, blasphème et l'ai corrigé... Aussi dans la troisième ode du canon du dimanche de Thomas : « Dans le sépulcre (Il) fut enfermé avec sa chair descriptible avec la Divinité indescriptible », etc – certains des faux-sages de maintenant au lieu de la chair *descriptible* écrivent avec impertinence *indescriptible*...] (Les œuvres complètes de Maxime 1.28-30; 3.62, 63, 67 cité par Makariï, 1996 : IV-II, 52)

Makariï doute que les textes soient « partout » erronés, comme le prétend Maxime. Il soupçonne qu'en essayant de se défendre, Maxime a exagéré le nombre des fautes qu'il a rencontrées. En même temps, il ne faut nier ni la réalité, ni la gravité de ces erreurs, pense l'historien. (*Ibid.*) L'appréciation de Goloubinskii est encore moins bienveillante : il considère que Maxime « critique tout ce qui est nôtre » (*поричатель всего нашего*). Selon lui, Maxime possédait une « tendance irrésistible à la critique ». (*Ibid.*, 86, trad. AG) Le nouveau métropolite Danyil et la plupart des Russes étaient mécontents et disaient que Maxime ne faisait que gâcher les livres et, en les dénigrant, faisaient tort aux thaumaturges russes qui s'étaient sauvés par ces livres («*прилагает досаду*» *воссиявшим в нашей земле чудотворцами, которые именно «сицевыми священными книгами благоугодиша Богу»* [«couvre de mépris» les thaumaturges rayonnant dans notre pays, qui, précisément grâce à « ces saints livres contentèrent Dieu »], écrit Makariï en citant un contemporain, *ibid.*, 99). Makariï écrit que Maxime se permit d'attaquer les défauts et les vices modernes du peuple, des magnats et du clergé. Il alla encore plus loin en assimilant la pensée du vieillard Vassian Kosoï selon qui il était indécent pour les monastères de posséder des biens immobiliers (ainsi se mit-il à dos le grand knias' qui

¹⁰³ Pour explications des termes voir *Lexique orthodoxe* : <http://www.pagesorthodoxes.net/ressources/lexique.htm>

dota les monastères de nouveaux terrains).¹⁰⁴ (Makariï, *ibid.*, 100) Maxime s'éleva aussi contre les recueils répandus à l'époque en y découvrant des absurdités et des fautes, affirme Filarète. (2001 : 395) Makariï estime que ces accusations contre Maxime étaient fondées sur la réalité. (Makariï, *ibid.*, 102, 103)

Effectivement, Maxime courrouça le grand knias' en se permettant une critique inconsidérée des ordres existants en Russie, ce qui touchait Vasilii personnellement (en s'opposant par exemple au divorce du grand knias'). En même temps, il se trouva que, par ignorance du russe, il commit lui-même des fautes dans ses corrections, ce qui introduisit des idées hérétiques dans le service de l'Ascension. Au lieu de reconnaître son tort au Concile de 1525 (le premier qui le jugea), il se mit à défendre ses corrections. (Znamenskiï, 1996 : 238) Il fut déclaré hérétique par le Concile, et en plus on lui prêta des crimes politiques. L'hagiorite fut même accusé de sorcellerie. (*Ibid.*, 239) Il fut condamné par le Concile à l'excommunication et à la prison à perpétuité.

Maxime ne voulut pas se soumettre à la volonté du Concile, ne montra pas de repentance ni ne corrigea son comportement. Au contraire, il continua à écrire ses épîtres. Selon Makariï, il dit même : *«Я чист от чрева матери моей доныне от всякого греха, не имею на себе никакой вины, и меня напрасно держат без вины....Я учился философству, и на меня находит гордость; я знаю все везде, где что ни делается»* [Je suis pur du sein de ma mère jusqu'à maintenant de tout péché, je n'ai aucune faute, et on me retient injustement sans tort... J'ai appris la philosophie, et la fierté s'empare de moi ; je sais tout ce qui se passe partout]. (Makariï, *ibid.*, 103) Le saint ne pouvait sans doute pas se permettre d'aller si loin dans la conviction de son bon droit, mais il devait y avoir au moins un grain de vérité dans le témoignage de Makariï.

En 1531, Maxime subit un nouveau procès. Il fut accusé d'avoir omis des passages du texte slave dans la traduction et d'avoir dit trop de mal des précédentes traductions russes des livres liturgiques. Maxime dut faire face à trois fautes principales : contre le dogme de la Saint Mère de Dieu, contre le dogme du Christ comme Fils de Dieu et contre le dogme du Saint Esprit, accusations très graves. (Makariï, *ibid.*, 104-107) Les accusations

¹⁰⁴ Pour un exposé plus détaillé voir p. 116.

d'hérésie furent basées sur le fait que l'hagiorite avait erré en christologie et en mariologie en commettant quelques imprécisions dans sa traduction (les fautes, pour être justes auraient dû être attribuées aux aides de Maxime, qui étaient responsables de la version slavonne) :

Явились неточности, например об Иисусе Христе, вместо «сede одесную Отца» написано было «сeдел» как о мимошедшем факте, вместо «безстрастно Божество», «нестрашно Божество», в переводе жития Богородицы неловко употреблялось «аки» вместо «яко», например, перед словами «семени мужеского никакoже причастившихся», об Иосифе и Марии говорилось «совокупление же (вместо совещаение) до обручения бе». [Des imprécisions parurent, par exemple à propos de Jésus Christ, au lieu de « assis à la droite du Père » il fut écrit « fut assis » comme d'un fait anodin, au lieu de « Divinité impassible », « Divinité non-effrayante », dans la traduction de la vie de la Mère de Dieu « comme si » fut gauchement utilisé au lieu de « comme », et par exemple, avant les mots « en aucune façon communia à la semence de l'homme » de Joseph et Marie fut écrit « la copulation (au lieu de réunion) eut lieu avant les fiançailles.] (Znamenskii, 1996 : 151).

On lui reprocha sa polémique contre la propriété foncière des monastères que défendait âprement le métropolite Danyil. Maxime avoua son errement, mais pas plus qu'« en quelques petites fautes échappées à la plume » (*в неких малых описях*) pendant la traduction, et non à cause d'une hérésie ou d'une astuce, mais par hasard ou par oubli, ou à cause d'une affliction qui le troublait, ou parfois d'un peu trop de vin. (Makariï, *ibid.*, 107) Pourtant, Makariï vise des fautes plus graves que l'affirme Maxime. (*Ibid.*)

Après le procès, Maxime fut déporté au monastère d'Otrotch sans l'interdiction précédente de lire ou d'écrire des livres. Toutefois, on lui interdit toujours d'aller à l'église et de prendre la Sainte Communion. L'évêque de Tver' Akakii consolait le martyr. Le nouveau métropolite Ioasaf avait lui aussi du respect pour le prisonnier. Il lui écrivit : «*узы твоя целуем, яко единого от святых, пособити же тебе не можем*» [nous embrassons tes liens, comme seul parmi les saints, mais ne pouvons pas t'aider]. (Znamenskii, 1996 : 239) Le patriarche œcuménique Dionysius II (1546-1556) avait soin de lui, au nom du patriarche de Jérusalem Germain I^{er} (1537-1579) et soixante-dix autres

témoins.¹⁰⁵ (Makariï, *ibid.*, 155-156). L'année suivante, le patriarche d'Alexandrie Ioachim (1486–1567) eut soin de lui, mais tout cela en vain. (Makariï, *ibid.*, 156) Pourtant, Ioasaf réussit à obtenir une permission de Communion pour le futur saint. En 1551, celui-ci fut transféré au monastère du rév. Sergii à Moscou. Selon le témoignage de Filarète, on reconnaissait à Maxime le don de clairvoyance. Le saint fut accueilli au monastère avec honneur et y mourut en 1556. Il laissa de nombreux ouvrages apologétiques, politiques, moraux et doctrinaux.

Selon A. Sobolevskii, l'autorité de Maxime fut incontestable, même parmi ses contemporains : «Aucun d'entre eux n'osa s'opposer au Concile, et pourtant tous considèrent Maxime comme un « nouveau confesseur », pilier de l'Orthodoxie et « martyr pour la vérité ». (1903 : 260, trad. AG) Les générations suivantes oublièrent complètement sa condamnation par le Concile, et les auteurs des XVI^e et XVII^e siècles écrivirent : «*муж истинно-благочестив и ни единого в нем порока еретическа нет*»; «*Максим Грек инок благочестив и премудр был и словеснаго любомудрия зело преисполнен, священныя же философии до конца навикл, ибо святая божественная писания его яве свидетельствуют о нем и о премудрости и о разуме его и смысле*» [l'homme est véritablement pieux et n'est coupable d'aucune faute hérétique ; Maxime le Grec fut un moine pieux et sage, rempli d'amour pour le mot ; il fut parfaitement versé en philosophie sainte, car ses saintes et divines écritures en témoignent, ainsi que de son raisonnement et son sens]. (Cité par Sobolevskii, *ibid.*, 260)

La contribution de Saint Maxime n'est pas estimée de la même façon par les historiens. Ainsi, D. Geanakoplos, en s'opposant au travail de M. Haney, estime que son impact sur la société russe fut énorme : “*Thus, especially because of the ultimate success of much of his work in Russia, Maximos, I believe, should be regarded as one of the greatest Orthodox reformers of the Slavic Orthodox world, perhaps second only in importance to Cyril and Methodius*”. (Geanakoplos, 1992 : 463)

¹⁰⁵ Une série d'historiens pensent que Maxime en quittant Athos, avait une mission officieuse, celle de représenter le patriarche (voir par exemple Denissoff, 1954 : 68)

Les problèmes qui survinrent pendant l'activité de Saint Maxime sont largement dus à l'ignorance de la masse du clergé et à la mauvaise organisation du travail (traduction par étapes) qui résultèrent en fautes dogmatiques. Maxime contribua grandement aussi à sa propre condamnation par son refus du compromis et l'incapacité de se taire devant les grands de ce monde. Son travail de traduction cependant est une réussite qui dura jusqu'à Nikon.

Saint Maxime du Mont Athos, homme aux vastes connaissances et à l'expérience œcuménique, en restant très conservateur dans ses vues doctrinales et morales, est un successeur de la tradition apostolique qui cherchait à propager la Parole de Dieu en langue vivante, à combattre l'obscurantisme de la superstition et à garder la vérité de la foi épurée des balayures du temps.

2.4. *Stoglav*

La question de la correction des livres liturgiques fut soulevée de nouveau au Concile de *Stoglav* (Cent Chapitres), qui fut convoqué à l'initiative du tsar Ivan IV le Terrible en 1551 (sur l'avis de son conseiller métropolitain de Moscou Makariï) face au danger que des livres non corrigés se propagent.¹⁰⁶ Le nom du Concile vient des cent questions posées par le tsar et auxquelles a répondu l'assemblée. À part la codification et la sanction de certains livres sacrés et l'interdiction de ceux qui furent déclarés corrompus, le but du Concile fut aussi la standardisation des rites et des taxes de l'Église, l'amélioration du niveau d'instruction et de morale du clergé, ainsi que la sécularisation des terrains de

¹⁰⁶ Kartachev commente ce fait de la manière suivante : «Итак, в лице Ивана IV представители церкви идейно воспитали власть московского государя до такой высоты и абсолютизма, внушив ему сверх того мысль о пастырских правах в делах церкви, что, в случае какого-либо столкновения носителей высшей церковной власти с государями, первые не были гарантированы от катастроф самых неожиданных» [Ainsi, en la personne d'Ivan IV, les représentants de l'Église élevèrent idéologiquement le pouvoir du souverain moscovite à une telle hauteur et à un tel absolutisme, tout en lui inspirant de plus l'idée des droits pastoraux dans les affaires ecclésiastiques, que, en cas de conflit entre les porteurs du pouvoir ecclésiastique supérieur et les souverains, les premiers ne furent pas protégés des catastrophes les plus inattendues]. (1959 : I, 441)

l'Église et le transfert de la juridiction de l'Église à l'État. Les *diaks* (copistes) étaient chargés de soumettre un rapport à l'approbation des membres du Concile qui se fondaient sur l'Écriture Sainte, les décisions des Conciles précédents, les chartes russes, *etc.* Mais, comme l'écrit Znamenskii à propos de la correction des livres sacrés, «*по малому образованию членов этого собора, он оказался совершенно несостоятельным в решении такого сложного вопроса*» [à cause du manque d'instruction de ses membres, le Concile se retrouva sans aucune compétence pour résoudre une question aussi complexe] (Znamenskii, 1996 : 151). Évidemment, les *diaks* n'étaient pas capables de vérifier la justesse des citations en les confrontant aux originaux. Le produit du Concile fut rempli de fautes plus ou moins graves.¹⁰⁷ Par exemple, à cause d'une confusion causée par l'ignorance, on attribua à la coutume russe de porter la barbe la solidité d'une règle des Apôtres : celui qui se rase la barbe fut déclaré infidèle ; il fut interdit de lui dire l'office des morts, d'apporter pour lui un cierge ou une *prospore* à l'église.¹⁰⁸ (Stoglav, chap. XL) Seules deux citations sur trente-six reproduisirent exactement le texte de l'Écriture Sainte à cause d'une coutume de citer de mémoire. (Duchesne, 1920 : XXXIII) Les copistes perdirent la notion même de la traduction : «*Они стали употреблять его для обозначения просто чернильного перевода – переноса букв и слов с одного листа бумаги на другой*» [Ils commencèrent à l'utiliser pour définir une simple transcription des lettres et des mots d'une feuille à l'autre], écrit Kartachev (1959 : I, 87).

Une des résolutions du Concile, qui déterminera l'issue de l'affaire de Nikon, fut la condamnation du signe de la croix avec trois doigts et le triple alléluia. Ignorant que les deux coutumes – la croix avec deux et avec trois doigts, et le double et le triple alléluia – n'étaient que différentes formes orthodoxes à différentes étapes historiques, le Concile détermina les autres formes – la croix avec trois doigts et le triple alléluia – comme hérésies. Après un schisme et de nombreuses victimes, celles-ci seront déclarées les seules formes correctes par le Concile de Moscou (1666-1667). La décision sur le double

¹⁰⁷ Pour un résumé des erreurs, voir par exemple Duchesne (1920 : XXXII-XXXV).

¹⁰⁸ Pain levé employé pour le sacrifice eucharistique.

alléluia du Concile *Stoglav* n'avait à sa base qu'un rêve, raconté par un certain prêtre Vasilii. (Znamenskiï, 1996 : 236)

Voici les décisions du Concile concernant les corrections des livres sacrés :¹⁰⁹

Question 5 : Sur les livres divins.

Les livres divins sont transcrits par les copistes d'après des copies incorrectes : en les transcrivant, ils ne font pas de corrections. Les fautes s'ajoutent aux fautes : on constate des omissions, des points mal placés. Or ces livres incorrects servent à la lecture et au chant dans les églises de Dieu : ils sont utilisés par les élèves et on les recopie. Cette négligence, cette incurie impardonnable, qui est la nôtre, comment Dieu la punira-t-il d'après les règles divines ?

Chapitre XXVII. Sur les icônes saintes. De la nécessité de corriger les livres.

Les protopapes, les prêtres doyens, les prêtres désignés à cet effet, tous les prêtres, dans chaque ville, dans toutes les saintes églises, inspecteront [...] les livres sacrés des Saints Évangiles et des Apôtres, d'une façon générale, les livres saints admis par l'Église universelle. [...] S'ils trouvent, dans les églises, des livres saints, les Évangiles, les Apôtres, les Psautiers, etc., incorrects et fautifs, ils se réuniront pour les corriger, en les confrontant avec de bonnes copies, car les règles sacrées interdisent l'usage des livres incorrects, défendent de les introduire dans l'église, de s'en servir pour le chant.

Chapitre XXVIII. Sur les copistes.

Les copistes de manuscrits, dans les villes, devront aussi, sur l'ordre des prêtres, reproduire de bonnes copies. Les manuscrits, une fois copiés, doivent être corrigés : ils sont ensuite mis en vente. Il est défendu de les vendre avant de les avoir corrigés. Un copiste qui violerait cette prescription encourrait une peine sévère. L'acheteur sera également puni ; on l'empêchera ainsi de recommencer. Si le vendeur et l'acheteur commettent encore la même faute, on leur enlèvera les livres incorrects, sans indemnité, sans scrupule. Ces livres, une fois corrigés, seront donnés à des églises dont les bibliothèques sont mal fournies. Et c'est ainsi que votre surveillance inspirera à d'autres de la crainte.

Le Concile détermina donc entre autres de ne pas vendre, acheter ou utiliser dans des églises des livres sacrés non corrigés et de n'utiliser que de bonnes copies. Pourtant, il

¹⁰⁹ Cité par Duchesne (1920).

n'indiqua pas où prendre ces « bonnes » copies. Le Concile ne fit rien pour envoyer au moins une « bonne » copie à chaque paroisse. Ses résolutions ne firent presque rien pour prévenir la multiplication des copies corrompues parmi les lecteurs. (Averintsev, 1995 : I, 248) Cela mena à une corruption encore pire des livres. Quel était le critère de qualité d'un manuscrit ? Makariï pense que c'était probablement leur ancienneté. Et pourtant, continue-t-il, on sait que même les vieux manuscrits sont dissemblables et ne sont pas exempts d'erreurs. Il est aussi douteux, vu leur manque d'instruction, que les prêtres et encore moins les copistes aient été capables de choisir un bon manuscrit et de l'utiliser pour corriger les autres. (Makariï, 2000 : IV-II, 53)

Filarète explique les fautes dans les livres russes par le fait qu'après Saint Photius il n'y eut pas de métropolites grecs en Russie ; en même temps, les livres continuaient à se répandre. (2001 : 401-402) Auparavant, les pasteurs grecs déterminaient par leur autorité la confiance aux différents rites et s'opposaient à d'autres. Mais quand ni les pasteurs, ni leurs aides ne connaissaient le grec, ces différences mêmes devinrent inviolables. Au début, dans le premier cas comme dans le deuxième, on n'osa ni les approuver, ni les rejeter. Et pourtant, écrit-il, «le sens obscur, superstitieux agissant à sa guise ne se nourrit que de ces singularités, sans faire attention à la pure foi, ni aux meilleures coutumes ; il composa des recueils de chants et de prières selon le sentiment de piété, mais plus souvent seulement en imitant la piété, sans conscience pieuse ; de même, les compositions entrèrent dans l'usage ecclésiastique n'ayant pas de signification ecclésiastique et en étant même indignes ». (*Ibid.*, 404, trad. AG)

Cependant, Znamenskii ne partage pas cette opinion. Voici ce qu'il écrit à propos des protégés grecs :

Митрополиты, присылаемые из Греции, были люди чужие на Руси и по происхождению, и по языку, и по симпатиям. Поставленный с согласия чужого государя, зависимый от последнего, митрополит-грек не мог возбуждать полного доверия к себе ни в князьях, ни в народе. Нужно при этом иметь в виду и дурную репутацию, какой греки исстари пользовались на Руси [...] Притом же на русскую митрополию присылались даже не лучшие люди из греков. Из 25 митрополитов-греков в первые 4 с половиной века существования русской церкви не более 5-6 человек заявили себя просвещением и благочестием. [Les métropolites envoyés de Grèce furent des étrangers en Russie selon leur origine, et à cause de leur langue et selon leurs

sympathies. Nommés par un souverain étranger, dépendant de celui-ci, un métropolite grec ne pouvait pas susciter une confiance totale ni parmi les kniasi, ni dans le peuple. Il faut aussi garder à l'esprit la mauvaise réputation que les Grecs eurent de tout temps en Russie [...] De plus, ce ne furent pas les meilleurs parmi les Grecs qui furent envoyés dans la métropole russe. Sur les vingt-cinq métropolites grecs durant les quatre premiers siècles et demi d'existence de l'Église russe, pas plus de cinq ou six hommes s'illustrèrent comme des hommes d'instruction et de piété.] (2006 : 26)

Quoi qu'il en soit, plusieurs générations après Cyril et Méthode, les Russes ne se distinguaient pas par leur érudition. La coutume devint tradition, et, comme l'écrit Filarète, «*жить хотим по старому, т.е. с старою привычкою к дурному!*» [nous voulons vivre selon les temps anciens, c'est-à-dire selon la vieille habitude au mal !]. (Filarète, 2001 : 404) Cela explique pourquoi Saint Maxime, Dionisiï et ses compagnons furent des victimes, car « l'obscurité n'aime pas la lumière » (*мрак не любит света*). (Filarète, *ibid.*, 407)

Le *Stoglav* donna donc ordre de veiller sur les fautes, mais fut le premier à en commettre. Par exemple, ce fut la faute de *Stoglav* de légitimer le double signe de croix et d'interdire de se raser la barbe, deux résolutions conservées par les vieux croyants. Ces adversaires de la réforme de Nikon crurent même que l'image de Dieu se décomposerait en se rasant la barbe. (Filarète, *ibid.*, 654-657) Après ce Concile, il fallut penser moins aux corrections qu'à la prévention de nouvelles erreurs et de *lapsus calami*. L'imprimerie qui apparut à Moscou avait exactement ce but modeste.

2.5. L'imprimerie et le renouvellement des corrections

L'imprimerie apparut dans les pays slaves dès le XV^e siècle (Cracow, 1491). Pour prévenir les fautes, le tsar Ivan IV décida de fonder une imprimerie à Moscou, et, en 1548, fit venir d'Allemagne des typographes qui commencèrent le travail en 1553. Il se trouva que même en Russie il y avait des gens capables d'exécuter ce travail : le diacre Ioanne Fiodorov et Pïotr Timofeïev Mstislavets. En 1564 l'imprimerie publia *l'Apôtre* et deux ans plus tard, *l'Horologie*. Les lettres et le papier étaient magnifiques, note Filarète, mais l'orthographe était plutôt mauvaise. (2001 : 241) Le manuscrit slave ne fut pas confronté au texte grec. Après cela, tout s'arrêta – les copistes, dont le revenu dépendait de leur travail s'armèrent contre les imprimeurs. Ils les accusèrent d'hérésie au moment où l'hérésie de Bashkine se répandait justement dans le pays.¹¹⁰ Ioanne et Timofeïev furent obligés de s'enfuir en Lituanie. Le peuple, ayant entendu parler d'une hérésie, s'alarma, et comme résultat, l'atelier d'imprimerie fut incendié et brûla en une nuit avec tout l'outillage.

En 1568, l'imprimerie fut reconstruite à la demande du tsar. Un étudiant des premiers imprimeurs, Andronik Nevezha, publia deux éditions du *Psautier* (1569, 1578), sans non plus les confronter à l'original. Bien entendu, toutes les erreurs des manuscrits furent transférées dans les livres imprimés. (Znamenskii, 2000 : 152)

En 1613, année de l'avènement au trône de Mikhaïl Fiodorovitch (1613-1645), l'atelier d'impression fut restauré et l'on publia cinq livres. Encore une fois, on repensa à la correction. Arseniï Gloukhoï, vieillard et maître de chapelle (*канонарх*) de la Laure de la Sainte Trinité-Saint-Sergii, qui avait appris le grec par lui-même, ainsi qu'Ivan Nasedka, prêtre et supérieur du monastère Dionisiï, se partagèrent la tâche de corriger les livres slavons en les comparant aux originaux grecs. Un chemin épineux les attendait car « *дух болезненной ксенофобии и замкнутого слепого консерватизма особенно легко усвоится людьми узкими и невежественными* » [l'esprit de xénophobie malsaine et

¹¹⁰ Les hérésies de Bashkine et Kosoï s'appuyèrent sur l'enseignement de Maxime le Grec, mais en réduisant sa théologie à l'extrême. Il s'y mêlait en plus des éléments des hérésies des *zhidovstvujushïe* et des opinions protestantes : ils n'acceptaient pas la Divinité du Fils, croyaient que l'Eucharistie n'était que du pain, considéraient les icônes comme des idoles, niaient le mystère de la repentance, etc.

de conservatisme fermé et aveugle est approprié plus facilement par les gens bornés et ignorants] (Kartashev, 1959 : I, 89), parmi lesquels il fallait compter les adversaires de leur projet - le métropolite de Krutitsk, Iona et son entourage, l'adjoint du maître de chœur (головицк) de la Laure Loggine Korova et Filarète, le supérieur du chœur (уставщик), à peine lettrés. Ces activistes traitèrent l'humble archimandrite Dionisiï comme « un fou de Dieu » (как святого дурачка). (Kartachev, *ibid.*, 89) En 1616, le travail commença par la correction du *Missel*. Durant un an et demi ils suèrent sur la traduction, regardèrent plus de vingt textes slavons (les plus vieux dataient du temps de Maxime le Grec), et utilisèrent cinq éditions grecques imprimées. En plus du *Missel*, ils préparèrent aussi la *Triode de Pâques*, l'*Octoèque*, la *Ménée générale*, la *Ménée mensuelle*, le *Psautier* et quelques autres. Les changements furent nombreux, mais peu profonds. Les corrections les plus importantes furent apportées aux louanges à la Sainte Trinité à la fin des prières ainsi qu'au rite de la consécration de l'eau. Plusieurs prières finissaient mécaniquement par la formule de louange à la Trinité alors que la prière n'était adressée qu'à une seule personne de la Trinité, ou même à la Mère de Dieu. (Kartachev, *ibid.*, 89) Dans le rite de la consécration de l'eau les correcteurs effacèrent l'addition « et par le feu » causée par l'ignorance (Filarète, 2001 : 599). Quand le travail fut terminé en 1618, la date du procès ne tarda pas à venir, non pour vérifier la traduction, mais afin de juger les traducteurs comme hérétiques. Les accusateurs prononcèrent : «Имя Св. Троицы велел в книгах марать и Духа Святого не исповедует, яко огонь есть» [Il (Dionisiï) commanda d'effacer dans les livres le nom de la Sainte Trinité et ne confesse pas que le Saint Esprit est le feu]. (*Ibid.*, 90) La correction du texte mena aussi à un changement du rite, et cela rendit le travail des correcteurs beaucoup plus sensible qu'un remplacement formel de la lettre. Derrière la condamnation de la correction, écrit Kartachev, se cachait un procès en hérésie contre tous les livres grecs et un avertissement contre la violation de l'Orthodoxie russe, prototype des peurs qui menèrent au *raskol*. (*Ibid.*) Le vieillard Dionisiï fut condamné à une punition sévère : il fut contraint à une pénitence publique de mille génuflexions par jour, pendant quarante jours avec des coups de fouets. Dionisiï et Arseniï furent aussi soumis à d'autres tortures (par la fumée, par la

faim).¹¹¹ Pourtant, le vieil homme était solidement bâti – il tenta de se faire entendre de sa cellule. Il écrivit une justification adressée à tous les chrétiens orthodoxes. Arseniï écrivit lui aussi deux justifications. (Kartachev, 1959 : I, 91-93). N'étant pas toujours capables de se défendre, les persécuteurs embauchèrent le moine ambulant Antonii, qui se lança contre Ivan Nasedka. Il le dépeignit dans ses tracts comme une fine mouche, un aigrefin, un roublard (*пройдоха, ловкач*), un renard et un bouc, en le décrivant comme un hérétique qui ne reconnaît pas la grâce de l'Esprit Saint tel qu'il apparut aux apôtres sous la forme des langues de feu. Nasedka n'avait pas non plus la langue dans sa poche. En trente-cinq chapitres il défendit sa théologie et ne se gêna pas dans les épithètes injurieuses. En invectivant Antonii, il visait la majorité de ses compatriotes. (*Ibid.*, 92-94) Nasedka confronta aussi l'admiration aveugle de beaucoup devant le texte imprimé :

Ты отвергаешь все старые списки, греческие и русские, и веришь «внуке» одной печатной книге, Служебнику, а «мать и прабабу» не словом, но делом, блядею являешь: ибо все старые списки ни во что вменяешь. Веришь одному свидетельству печати, а на тысячу и тьму старых списков плюешь». [Tu rejettes tous les vieux manuscrits, grecs et russes, et crois seulement à la « petite-fille », le livre imprimé, l'Euchologue ; et tu représentes « la mère et la grand-mère » non en paroles mais en actes comme la salope : car tous les vieux manuscrits ne valent rien pour toi. Tu ne croies qu'au témoignage de l'impression, et tu craches sur les mille et une foules de vieux manuscrits] (Kartachev, 1959 : I, 93)

Le problème de l'imprimerie se ramenait au problème général de la copie et de la correction. Pourtant, l'imprimerie permettait tout de suite la correction à grande échelle – avec des conséquences plus vastes aussi, comme nous allons le voir dans l'histoire suivante.

¹¹¹ Kartachev (1959 : I, 90-91) pendant un an, Talberg (1959 : 409) pendant quarante jours.

2.6. L'état de la société et du service divin au temps du patriarche Nikon

L'histoire de Nikon et du *raskol* est caractérisée par le fait que jusqu'à récemment elle figurait dans les sources historiques sous un jour complètement différent de ce que les travaux des historiens du XX^e siècle ont révélé. Leur point de vue sera présenté plus loin.

On a tendance à idéaliser ce qu'on ne maîtrise pas. Cependant, pour une raison étrange, les Russes médiévaux choisirent de déifier le slavon plutôt que le grec. Les Russes du XV^e siècle se méfiaient des Grecs qu'ils trouvaient trop proches des Catholiques.¹¹² La situation empira après l'Union de Florence en 1439, quand les Grecs furent jugés hérétiques. Quand, en 1448, l'Église russe obtint la souveraineté et particulièrement après la chute de Constantinople en 1453, il devint clair pour les Russes qu'ils ne devaient plus regarder vers la Grèce pour leur direction spirituelle. Le seul lien qui unissait l'Église russe aux Églises orientales était les subventions annuelles pour lesquelles quelques hiérarques orientaux venaient régulièrement d'Athos, de Palestine, d'Égypte, de Serbie et d'autres pays orthodoxes.

Les Russes de l'époque se méfiaient aussi des connaissances. La rhétorique, la grammaire et la philosophie étaient associées au paganisme et au latinisme et, en ce sens, opposées au christianisme. (Ouspenskii, 1992 : 485, 486, 489) L'attitude envers les connaissances était plutôt méprisante, l'humilité et la vie ascétique étant considérées comme le comble du développement spirituel. Les livres ecclésiastiques comme le *Psautier*, l'*Apôtre* et les *Évangiles*, l'*Octoèque*, l'*Horologie* ou, pour les plus érudits, l'initiation aux œuvres des Saints Pères étaient à la limite des ambitions éducatives. Même les auteurs cultivés trouvèrent approprié de se faire plus ignorants qu'ils ne l'étaient. (Voir Ouspenskii, 1992 : 485-486) Un écrivain disait dans un de ses livres :

And I can testify that I have not myself studied grammatical trifles, nor rhetorical trivialities, nor heard high-sounding philosophy. My teacher is a simple man, yet wiser than all, who without book-learning can outshine all in wisdom; my teacher is a simple man who outdoes the fishermen in being a fisher of men...; mine is a

¹¹² Par exemple, il était usuel pour les Grecs instruits de l'époque d'acquérir leur éducation dans des écoles catholiques d'Italie.

*teacher who makes a mockery of philosophy by his very simplicity; mine is a teacher who vanquishes pride by humility. (Cité par Ouspenskii, *ibid.*, 486)*

Le raisonnement était que les connaissances seules n'achètent pas le salut de l'âme, tandis que la piété véritable donne beaucoup plus de chances d'être accueilli par le Christ, qui aime la simplicité.

L'enseignement était basé sur la lecture, ce qui, comme le note Ouspenskii, ne demande pas l'usage actif de la langue littéraire. (*Ibid.*, 493) Pourtant, les connaissances passives pouvaient mener à un problème quand un travail créatif (correction ou traduction) était exigé. De cette façon, la méthode d'assimilation passive du vieux slavon ne demandait pas de système de règles, ce qui déboucha sur une forme simplifiée, hybride du vieux slavon : «*This is completely natural in circumstances when rules are made more or less spontaneously on the basis of a passive knowledge of the language (from text to meaning), making for passable approximation to correct speech* ». (*Ibid.*, 493) Les gens du moyen-âge voyaient le sens dans la forme. Ouspenskii explique :

*Yet to the mediaeval thinking the world is a book – that is, it is a text containing a divine meaning. It is a book that is the symbol of the world, and not a system of rules. In other words, it is a text, not a model that symbolises the world. At the same time **grammar** is a model of the world, and like any model it allows for the creation of texts containing a new meaning, including texts which are demonstrably false in their content. (Ibid., 494)*

Par conséquent, aucune fausseté n'était possible en vieux slavon selon les bibliophiles médiévaux de Russie, « car c'est le véhicule de la révélation du saint message de Dieu ». (*Ibid.*, trad. AG) Selon une vue de l'époque, seule la connaissance du slavon de l'Église rendait la personne orthodoxe. (*Ibid.*, 495)

Filarète écrit que même l'homélie vivante se tut après le métropolite Photius, qui vint en Russie de Grèce pour remplacer le métropolite (saint) Kiprian, mort en 1406.¹¹³ (*Ibid.*, 391 ; cf. aussi Znamenskii, 1996 : 169) Une pensée se cristallisa même selon laquelle le sermon vivant était une forme d'hérésie. (Filarète, *ibid.*) Les lectures des enseignants

¹¹³ Saint Photius fut connu pour son savoir et la sainteté de sa vie. Il y eut pourtant des métropolites glorieux après lui, tels que Iona (1431-1461) et Philipp (1464-1473).

anciens les remplacèrent. (*Ibid.*) Makariï écrit que même les Grecs furent surpris par le bas niveau de l'éducation spirituelle dans le pays. (1996 : IV : I, 292)

La superstition se répandit avec une force dévorante. (Filarète, *ibid.*, 392-293 ; Znamenskii, *ibid.*, 122-169) Le bon sens ne parvenait pas à séparer des coutumes les vérités de la foi sanctifiées autant que les premières. On disait déjà : « tout ce qui est vieux est sacré ». (Filarète, *ibid.*, 393, trad. AG) Les semences du futur *raskol* étaient toutes présentes.

La direction dans laquelle allait la correction des livres après le Concile *Stoglav* ne changea pas jusqu'au milieu du XVII^e siècle. Les livres ne furent comparés aux *bonnes* traductions qu'exceptionnellement selon les manuscrits slavons et furent imprimés avec toutes leurs erreurs. Cela ne veut pas dire qu'ils n'y eut pas de tentatives pour corriger les livres du service divin en les comparant aux livres grecs, mais ce furent des entreprises marginales.

Le patriarche Iosaf (1634-1640) permit d'abord de publier sans changement *le Missel*, le *Typicon* et *l'Euchologue* de Filarète. Plus tard, il y apporta plusieurs modifications. Il enrichit les rites de prières et d'actions et supprima certaines autres actions. Les vérifications textuelles furent effectuées selon les manuscrits slavons ou selon le jugement personnel (*или только одним своим рассуждением*) (Kartachev, 1959 : II, 604).

Iosif (1642-1652), le patriarche suivant, montra beaucoup de ferveur dans la correction des erreurs, mais il confia le travail à des gens peu compétents et néanmoins « têtus dans les opinions nées de l'ignorance » (*упорным в мнениях невежества*) (Talberg, 1959 : 411). Ces gens ignares, écrit Kartachev, « malgré qu'ils manquaient de bon sens ainsi que de connaissances, ils se mirent à la correction des livres avec une telle ferveur qu'ils ne laissèrent en paix presque aucune ligne dans les vieux livres » (*несмотря на то, что были очень бедны и смыслом и познаниями, с такою смелостию принялись за переправку книг, что не оставили в покое почти ни одной строки в прежних*

книгах)¹¹⁴ (*Ibid.*, 605). De plus, ils ne consultèrent pas le texte grec, à cause de leur ignorance de la langue, mais n'eurent aucun respect non plus même pour les manuscrits slaves. Ils voulaient tout d'abord « élever les erreurs du temps, les opinions favorites des ingénus au niveau des pensées de la sainte foi » (*возвесь ошибки времени, любимые мнения простоты, на степень мыслей веры святой*), écrit Kartachev. (*Ibid.*, 606) Et les erreurs ne tardèrent pas à paraître : à propos du signe de la croix avec deux doigts, à propos de l'alléluia, de l'ajout du mot «véritable» (*истинный*) dans le Crédo.

Le patriarche Iosif fut le premier à prendre la décision d'exécuter les corrections systématiquement selon les livres et les rites grecs. Il se trouva même des gens avec le talent approprié – les moines de Kiev, qui furent appelés de là-bas en 1649 comme connaisseurs du grec. Mais des difficultés majeures se présentèrent – les Kiéviens étaient des étrangers et même si on ne pouvait se passer de leur aide, elle ne fut pas acceptée avec enthousiasme.¹¹⁵ Les Kiéviens à leur tour sautèrent peu à peu des corrections stylistiques ou grammaticales insignifiantes aux changements plus essentiels, qui, selon les conceptions de l'époque, furent qualifiées d'hérésies. (Talberg, 1959 : 415)

Un sentiment d'hostilité se manifesta aussi envers les Grecs à cause de l'Union de Florence et de la soumission aux Turcs. Arsenii Soukhanov, l'homme instruit, disait : « et le Pape n'est pas la tête de l'Église et les grecs ne sont pas la source, et même si ils étaient la source, elle est maintenant à sec » (*и папа не глава церкви и греки не источник, а если и были источником, то ныне он пересох*). (Talberg, *ibid.*, 415) L'idée répandue était que l'Orthodoxie n'était conservée qu'en Russie. Cette conception reçut le nom de *Moscou – troisième Rome*, les deux premières étaient tombées, et il ne pourrait pas y en avoir de quatrième.

L'attitude envers les Protestants fut plus tolérante qu'envers les Catholiques. Talberg l'explique par le fait que les représentants de la foi évangélique ne nourrissaient pas

¹¹⁴ L'historien parle du travail sur l'Apôtre en 1644.

¹¹⁵ L'animosité envers les savants de Kiev et leur science latine fut conditionnée par la trahison de l'Orthodoxie en 1596 à Brest. Comme conséquence, tout le clergé du sud-ouest fut soupçonné de latinisme. « Qui apprend le latin se détournera du droit chemin » (*Кто по латыни научится, тот с правого пути свернется*), disait un certain Luchka moscovite (*Лучка (Лукьян)*). (Talberg, 1959 : 415)

Il fut un modèle de piété, d'une telle dévotion mesurée et bien apprise, sur laquelle autant et si longtemps s'édifia la connaissance religieuse de la vieille Rus'. Il pouvait rivaliser dans l'art de prier et de jeûner avec n'importe quel moine : pendant le Carême et le jeûne Ouspenskiï le tsar mangeait les dimanches, les mardis, les jeudis et les samedis une fois par jour, et son repas se composait de chou, de champignons et de baies – tous sans huile ; les lundis, les mercredis et les vendredis pendant tous les jeûnes il ne mangeait ni ne buvait rien.¹¹⁷ Il restait debout dans l'église parfois pendant cinq ou six heures à la fois, faisait mille génuflexions jusqu'à terre, et parfois même mille cinq cents. Cela fut un fervent pèlerin russe, qui réunit dans l'exploit du salut de l'âme le travail corporel avec une acuité de la conscience religieuse de manière harmonieuse et intègre... (Cité par S. Solov'iov, 1996 : V, 337, trad. AG)

Ce fut le tsar lui-même qui – grâce à son caractère – plaça Nikon plut haut qu'aucun patriarche ou autre métropolitain avant lui, affirme Solov'iov. (*Ibid.*, 501) Aucune affaire d'État ne fut résolue sans la participation de Nikon. Le tsar et lui mangeaient et priaient ensemble. Le patriarche fut aussi le parrain des enfants du tsar.

Kartachev décrit Nikon comme un *bogatyr* au sens physique en raison de l'ampleur de ses projets.¹¹⁸ Jeune garçon, Nikita était déjà très grand, de constitution robuste et, en langage populaire, c'était un gaillard solide (*ражий*) qui devint un homme corpulent. (1959 : II, 131-133) Ses habits patriarchaux furent aussi herculéens. Le saccos de Nikon pesait quatre pouds, l'omophore autour d'un poud et demi.¹¹⁹ Nikita perdit sa mère quand il était très petit et passa son enfance sous le joug intolérable de sa belle-mère. (Znamenskiï, *ibid.*, 241) Il apprit à lire très jeune. À douze ans il s'enfuit dans un monastère, mais ses parents le retrouvèrent et le forcèrent à se marier. À l'âge de vingt ans il fut élu prêtre par les fidèles d'un village avoisinant, mais déjà deux ans plus tard il fut remarqué et emmené à Moscou par des marchands. Au bout de dix ans, ayant perdu tous leurs enfants, Nikita et sa femme prirent l'habit (d'où le nom de Nikon). En 1643, il

¹¹⁷ Dans l'Église russe il y a quatre jeûnes de longue durée : le Carême (sept semaines), le jeûne Petrov (durée et dates variables ; d'habitude il tombe en juin et dure trois à six semaines), le jeûne Ouspenskiï (deux semaines en août) et celui de Noël (cinq semaines). Le Carême (ou Grand Jeûne) et le jeûne Ouspenskiï sont stricts.

¹¹⁸ Bogatyr est un héros des épopées russes, possédant des forces fabuleuses.

¹¹⁹ Le saccos est une tunique courte fendue sur les côtés, de tissu cher, porté par l'archevêque. Un poud équivaut à 16,38 kg. L'omophore est une longue et large bande d'étoffe, ornée de quatre croix, portée par l'évêque en symbole de son rôle de bon pasteur, ramenant la brebis égarée vers le Père. (<http://www.pagesorthodoxes.net/ressources/lexique.htm>)

fut élu supérieur et, trois ans plus tard, Nikon, de passage à Moscou, fut remarqué par le tsar. Peu à peu il devint son ami et tous deux furent inséparables. En 1649, le tsar nomma Nikon métropolite de Novgorod. Il devint très respecté dans cette ville franche après une révolte l'année suivante. Là, en condamnant les rebelles, il fut battu comme plâtre. Après cela, le métropolite servit la liturgie à peine capable de rester debout et se rendit en procession religieuse (avec la croix et les bannières) dans la partie de la ville où la révolte était la plus forte. Étonnés de sa fermeté, les rebelles demandèrent pardon à Nikon et sollicitèrent sa protection auprès du tsar, ce qu'il fit avec toute sa générosité.

Depuis la fin du XV^e siècle, la Russie était prise par le conflit entre partisans et opposants de la sécularisation des terrains ecclésiastiques, ce même conflit qui avait déjà causé de graves problèmes à Saint Maxime. Le désaccord sur les terrains résultait de deux conceptions du monde différentes présentées par le Saint Nil Sorskiï et le Saint Iosif Volotskiï. Leurs discussions menèrent à la réforme civile de 1649, qui rendit possible la sécularisation de 1764, sans toucher encore la base agricole de l'Église. La sécularisation fut conçue comme une insulte à toute la hiérarchie, mais, comme le note Kartachev, seul Nikon fut capable d'opposer à cet événement toute une théologie... (1959 : II, 135) Il voyait le but principal de son service dans la victoire sur la conception profane du monde de l'État et des boyards, qui semblaient à Nikon indécentes et non-ecclésiastiques. La prépondérance de l'Église sur l'État lui paraissait tout à fait canonique et correcte. (Kartachev, *ibid.*)

En 1652, à la mort d'Iosif, Nikon fut le premier candidat au patriarcat. Dans la cathédrale Ouspenskiï de Moscou, le tsar prosterna devant Nikon, les larmes aux yeux, en lui demandant d'accepter la dignité patriarcale. Nikon se fit implorer. En échange de son accord, il posa quelques conditions :

Si vous désirez ... que je sois le patriarche, prononcez le vœu dans cette cathédrale... que vous allez garder les dogmes évangéliques et suivre les règles des saints Apôtres et saints Pères et les lois des tsars pieux. Si vous promettez de m'obéir comme votre archipasteur principal et père en tout ce que je vous annoncerai des dogmes de Dieu et des règles, si vous me permettez d'établir l'Église, moi, selon votre désir et demande ne vais plus renoncer à la grande épiscopie. (Kartachev, 1959 : II, 138, trad. AG)

Comme patriarche, Nikon se montra très énergique et tout le pays fut inondé par son activité. Jamais les recettes des pays ecclésiastiques ne furent aussi abondantes que pendant son patriarcat, note Znamenskii. (1996 : 245) Bien entendu, cela profita surtout au tsar. Nikon envoya jusqu'à 10 000 soldats à la bataille, et les monastères en firent autant. Il élargissait ses asiles de vieillards, distribuait des aumônes généreuses, faisait des dons pour améliorer les prisons. En même temps, il s'entoura de somptuosité, fit bâtir un nouveau palais, décora des cathédrales et ajouta de la splendeur et de la richesse à sa liturgie. Nikon demanda au clergé de tenir des sermons dans les églises en intensifiant sa propre ferveur dans l'art de prêcher. Il exigea une connaissance appropriée des Écritures et de la liturgie ainsi qu'un niveau convenable de vie chrétienne, afin de servir d'exemple pour les ouailles. Il établit des normes strictes dans les monastères et introduisit des moyens pour y maintenir un ordre exemplaire, mais cette activité déplut à bien des gens. Il lutta contre la nouveauté dans l'art de la peinture des icônes ; il résista contre l'emprunt à l'Occident. Il combattit le chant *khomovii* et *mnogoglasie*. Toute sa vie il resta un moine strict envers lui-même et assista à tous les services divins avec ferveur. (Talberg, 1959 : 346)

Pourtant, comme le note Znamenskii, l'autorité de Nikon reposait seulement sur sa force personnelle et sur l'amour du tsar, des fondements qui n'étaient pas assez solides. (1996 : 246). Son habitude de provoquer l'affrontement, y compris avec ceux au pouvoir, lui aliéna une grande partie des boyards. Il avait contre lui les Strechnev (parent du tsar du côté de sa mère), les Miloslavskii (parent de la première épouse du tsar), Morosov (beau-père du tsar) et même l'épouse du tsar, et bien d'autres encore. Un boyard, Semen Strechnev, haïssait Nikon à tel point qu'il appela son chien *Nikon* et lui apprit à imiter la bénédiction patriarcale. (Znamenskii, *ibid.*) Ensuite, il se fit des ennemis à cause de ses corrections ecclésiastiques, qui furent introduites très brusquement et sévèrement, « avec d'habituelle confiance en soi et tout le despotisme de l'autorité personnelle » (*с обычной его самоуверенностью и со всем деспотизмом личного авторитета*) (Znamenskii, *ibid.*). L'habitude de ne pas faire attention aux autres le mena à une situation des plus inconfortables, à savoir entre deux parties fortes – la partie de la nouveauté, se précipitant vers l'Occident, et la partie des vieux rites. De même, tout le clergé fut contre le patriarche à cause de ses innovations strictes, à cause de sa cruauté, de ses insultes, et de

ses impôts. Nikon remplit les prisons des membres du clergé, en les envoyant aussi loin que la Sibérie dont les prisons avaient été presque vides auparavant. Tous avaient peur de lui, tous caressèrent le rêve de se débarrasser de lui. Selon le témoignage des contemporains, les dignitaires avaient moins peur du tsar que du patriarche. (Znamenskiï, *ibid.*, 272) Seul le peuple aima Nikon et lui resta fidèle jusqu'à sa mort.

En 1655, le tsar partit en campagne et laissa à Nikon la régence de l'État, ce qui suscita un grand mécontentement des boyards notables. Après la campagne (1657), on note que le tsar commença à sortir de l'influence de son patriarche et on constate un changement dans le dessein du réformateur maladroit.

Dix ans avant cela (1648), Nikon avait entrepris ses premiers changements dans l'ordre du service divin, en tant que métropolite de Novgorod. En même temps, Arseniï Soukhanov fut envoyé en Grèce en 1649 pour vérifier si les accusations du patriarche de Jérusalem et d'un grec cultivé prénommé Arseniï quant à la fausseté des livres russes étaient fondées. En 1652 (1653), Arseniï revint et apporta ses réflexions sur les rites grecs, qui furent en grande partie négatives. Pourtant, Arseniï mentionna que les Grecs faisaient le signe de croix avec trois doigts et non deux comme en Russie. Nikon, toutefois, avait déjà sa propre opinion : *«справедливость требует от нас исправлять всякую новизну в церковных уставах, так как видим, что новизны бывают причиною смятения и разделений в церкви; надлежит следовать уставам святых отцев»* [la justesse nous demande de corriger chaque innovation dans les rites ecclésiastiques, parce que nous voyons que les innovations peuvent être la cause de la confusion et des schismes dans l'Église ; il faut suivre les rites de nos saints pères], dit-il (cité par Kartachev, 1959 : II, 612). En 1655, Arseniï fut renvoyé en Grèce, cette fois-ci pour apporter de vieux manuscrits grecs pour la comparaison. Il rapporta près de 500 livres anciens. Les hiérarques orientaux en envoyèrent encore 200. (Chiffres cités par Znamenskiï, 1996 : 285 et Makariï, 1996 : VII, 87-88) Nikon nomma deux personnes responsables de la correction des textes : un savant de Kiev, le moine Epifaniï Slavenitskiï et Arsenios le Grec (qui à cette fin fut libéré de prison, où il avait été mis par le patriarche Iosif qui le considérait comme transfuge de l'Orthodoxie au latinisme et

même à l'Islam). Arseniï Soukhanov, constructeur et ensuite garde-monastère (*келарь*) de la Laure Saint-Serge, de même que l'archimandrite du monastère Iverskiï d'Athos (arrivé à Moscou à 1655) et Dionisiï Svätogorets furent aussi impliqués.

Un des premières entreprises de Nikon (à la suggestion du tsar) fut le rassemblement du Concile dans le palais du tsar en 1654, ce même Concile qui commanda une correction des livres non d'après les manuscrits russes, mais selon les textes et les rites grecs. En 1654, le Concile comprenait 5 métropolitains, 4 archevêques, 11 archimandrites et supérieurs des monastères et 13 archiprêtres. Nikon voulait donner l'impression que son entreprise était approuvée non seulement par le clergé russe, mais par toute l'Église orthodoxe. (Makariï, *ibid.*, 2) Nikon posa la question suivante au Concile : quels livres doivent être suivis – les vieux grecs ou les slavons ? Le Concile répondit – les premiers. Seules trois personnes résistèrent aux corrections des livres : Pavel, l'évêque de Kolomna, Danyil, l'archiprêtre de Kostroma et l'archiprêtre Avvakoum. Ils furent renvoyés de Moscou, note Kartachev, à cause de leur obstination contre la vérité, et non à cause de leur manque de connaissances. (1959 : II, 617) L'*Euchologue* fut approuvé par le Concile et publié en 1655. Avant 1658, les livres suivants furent corrigés et publiés : la *Triode de Carême*, le recueil des prières et l'*Horologie*, l'*Irmologion*, le *Missel* et le *Psautier raisonné*.

Un des opposants à l'activité de correction fut Neronov, un vieillard très respecté. Quand, en 1656, le Concile prononça l'anathème contre les désobéissants de l'Église, Neronov reconnut son erreur, en disant qu'il s'était opposé au patriarche, mais jamais à l'Église. En retournant Neronov à l'Église, Nikon pleura. Et puis, «*вопроси некогда старец Григорий патриарха: иностранные власти наших служебных не хулят. И патриарх рече; по коим хочешь, по тем и служишь*» [jadis le vieillard Grigoriï demanda au patriarche : il n'est pas bon que les étrangers réprimandent nos livres de service. Et le patriarche répondit : sers selon les livres qui te plaisent]. Ce fait démontre la tolérance de Nikon, ce qui permet à Makariï de spéculer que si Nikon était resté

patriarche, il n'y aurait pas eu de *raskol* et toute l'affaire des corrections aurait pris une direction différente.¹²⁰ (1996 : VII, 119)

Toute l'activité de Nikon se déroula par conséquent avec l'approbation du tsar et des Conciles. Toutes les corrections furent menées avec le soutien des représentants du clergé russe et oriental. Et pourtant, une autre perspective sur l'activité de Nikon ne voit en lui que l'auteur de tous les ennuis. Nikon se mit à corriger non seulement des fautes, mais des coutumes. Les changements dans les textes des chants non habituels, l'interdiction du signe de croix avec deux doigts, la forme différente de la croix sur les prosphora, tout cela confondit les gens qui étaient encore plus attachés aux rites que leurs pasteurs. (Znamenskiï, 1996 : 286) Makariï témoigne :¹²¹

Nikon s'éleva avec zèle contre les icônes d'écriture latine, mais même ici il agit trop brusquement et sévèrement. Il ordonna qu'on enlève par force les icônes latines de toutes les maisons privées, et de gratter les images des saints sur les unes, ou sur les autres crever les yeux des saints et de promener ces icônes ainsi défigurées par les rues de Moscou. Les Orthodoxes, ayant une profonde révérence devant les saintes icônes et en grande partie ne sachant pas distinguer les icônes russes des latines, furent choqués et virent dans Nikon un iconoclaste. Et quand ... bientôt après cela la grande peste arriva, ... ils voulurent tuer Nikon... (1996 : VII, 348, trad. AG)

À partir de 1657, le destin de Nikon changea. (Filarète, 2001 : 497). Le tsar sortit peu à peu de son influence jusqu'à ce qu'une rupture dans leur relation se présente, une rupture que Nikon ne tenta pas de réparer à cause de son orgueil, en espérant que le tsar ferait le premier pas vers la réconciliation. En restant loin du tsar, Nikon creusa sa propre tombe, car les boyards ne cessèrent pas d'exciter le tsar contre lui. Ils le convinquirent d'abord que Nikon foulait aux pieds la dignité tsariste. Neronov rapporta même les paroles que le patriarche aurait prononcées en présence de tout le Concile : «*Мне-де царская помощь негодна и ненадобна, да тако-де на нее и плюю и сморкаю*» [L'aide du tsar, dit-il, ne me convient pas et est inutile, et moi, dit-il, je crache et je me mouche dessus]. (Cité par

¹²⁰ Nikon ne tenait pas fortement aux coutumes si le prêtre se soumettait au pouvoir ecclésiastique. (Cf Makariï, 1996 : VII, 119)

¹²¹ Les événements datent de 1655.

Makariï, *ibid.*, 155) Le tsar, n'aimant pas les confrontations directes, choisit d'éviter Nikon. Ce dernier, souffrant du revirement de son meilleur ami, annonça publiquement en juin 1658 qu'il n'avait plus envie d'être patriarche et partit sans autorisation dans son monastère personnel de Voskresenskii.¹²² Il espérait que le tsar regretterait son comportement et le supplierait encore une fois de revenir sur le trône patriarcal. Mais les événements prirent une autre tournure. En février 1660, un Concile des hiérarques russes et grecs (alors à Moscou) fut convoqué. Nikon fut privé de la dignité épiscopale par la majorité. Pourtant, le tsar se mit du côté de la minorité et n'exécuta pas la décision du Concile. Le pays resta donc sans patriarche pendant plusieurs années et graduellement le ressentiment s'amplifia jusqu'à ce que finalement les boyards demandent un nouveau patriarche. À la fin de 1666, les patriarches Païsios I^{er} d'Alexandrie (1657–1678) et Michael III d'Antioche (1648-1672) arrivèrent. Le Concile des pasteurs orientaux et russes de 1666 comprenait cinq métropolites et cinq archevêques.¹²³ Nikon n'ayant pas trouvé la place patriarcale passa dix heures debout. Il se tint de manière arrogante, ne fit aucun pas vers la réconciliation et ne voulut pas se soumettre même devant le tsar. (Znamenskii, 1996 : 253) Nikon fut accusé des torts suivants : 1. Laisser la maison patriarcale sans autorisation et partir au monastère Voskresenskii ; 2. Porter préjudice à beaucoup de gens ; 3. Causer des ennuis au souverain, se quereller avec le Concile et ne pas montrer de soumission ; 4. Traiter le métropolite de Gaza d'hérétique et de révolté ; 5. Soumettre certains évêques à l'interdiction sans cour synodique et leur enlever les diocèses ; 6. Punir sévèrement certains de ses subordonnés. Le verdict du Concile fut le retrait de la dignité patriarcale et la déportation vers un monastère isolé dans l'habit d'un simple moine.

Le procès de Nikon fut seulement une partie de l'activité du Concile, dont le but consista aussi à émettre un jugement sur l'ignorance du clergé russe, qui « sont incapables de conduire un troupeau, d'autant moins les gens » (*ниже скоты пасту умеют, кольми паче людей*) (cité par Znamenskii, 1996 : 257).

¹²² Nikon partit à pied parce que le peuple lui avait enlevé son carrosse pour le forcer à rester.

¹²³ Znamenskii donne dix métropolites, sept archevêques, trente archimandrites, neuf supérieurs de monastères, *etc.* (1996 : 253)

Après le jugement de Nikon et la nomination de Iosaf comme patriarche en 1667, le Concile décida, à propos de la réforme liturgique, d'approuver tous les livres corrigés et imprimés par Nikon ainsi que les livres publiés après son départ ; de réitérer la condamnation de toutes les opinions superstitieuses déjà condamnées par Nikon et par le Concile en 1666. Le Concile continua ses réflexions et approuva la même année le livre *Жезл Правления* [Le sceptre du pouvoir], contenant la polémique des réformateurs. Voici comment les pasteurs de l'Église décrivent leur activité de correction :

...мы испытывали подробно и долгое время новоисправленные и вновь переведенные печатные книги, рассматривали и старые, харатейные, славяно-русские рукописи. И не нашли в новых книгах ничего противного вере, а по всему увидели их согласными с старыми славяно-русскими харатейными книгами... [nous avons testé en détail et longuement les livres imprimés, corrigés et traduits de nouveau, nous avons regardé aussi les vieux manuscrits slavons-russes. Et nous n'avons rien trouvé dans les nouveaux livres de contradictoire à la foi, mais nous les avons vus conformes en tout aux vieux manuscrits slavons-russes...] (Cité par Filarète, 2001 : 624)

Cette présentation est importante parce qu'elle sera contestée par les recherches de Meyendorff, discutées plus loin.

À propos des schismatiques, le Concile de 1666-1667 prit les mesures suivantes : en 1666 il appela les enseignants du *raskol* l'un après l'autre, les écouta et les dénonça, les exhorta à se repentir, lança l'anathème et les envoya au monastère. Le Concile de 1667 condamna de nouveau tous les adeptes du *raskol* et demanda qu'on les soumette à la punition ecclésiastique et civile. Le Concile résolut d'ôter à Avvakoum son sacerdoce et de jeter l'anathème contre lui. Avvakoum présenta sa condamnation comme une persécution contre la vérité de la foi : «*за сию истину стражду и умираю, братия, и за прочие догматы церковные*» [pour cette vérité je souffre et meurs, mes frères, et pour les autres dogmes ecclésiastiques] (cité par Talberg, 1959 : 439). De cette façon, écrit Filarète, « l'activité du Concile russe, qui appela le cri des superstitieux le chuchotement de satan, fut le début du dernier coup terrible porté à la superstition par l'Église » (*деяние русского собора, назвавшего крик суеверов шептанием сатаны, было началом последнего грозного удара суеверию со стороны церкви*). (2001 : 625)

La correction des livres d'après les textes grecs continua. En 1670 la *Triode de Pâques* fut publiée, et en 1672 la *Triode de Carême*, qui avait été retraduite du grec.

Le *raskol* comme tel ne commença qu'après le patriarcat de Nikon. Makariï réfléchit à propos des schismatiques :

Les schismatiques non seulement s'opposèrent à l'Église, mais ils la nièrent complètement, renoncèrent à elle, et, selon leurs convictions furent déjà totalement détachés d'elle. Il fallut que l'Église de son côté déclare publiquement qu'elle ne les acceptait pas comme ses enfants non plus, c'est-à-dire, qu'elle jetterait l'anathème et éloignerait ceux qui déjà auparavant s'étaient détachés d'elle et étaient devenus ses ennemis. Dès cet anathème ... le *raskol* se présenta donc comme une communauté particulière des fidèles, appelée par eux-mêmes les vieux croyants, complètement séparée de l'Église orthodoxe et hostile à elle. Ce ne fut pas l'Église qui les rejeta et les rejette, mais eux-mêmes qui avaient repoussé l'Église et n'arrêtèrent pas de la rejeter, en la qualifiant de salope spirituelle et en appelant tous les Orthodoxes, fils de l'anarchie, valets de l'antéchrist. (1996 : VII, 442-43, trad. AG)

La guerre contre le monastère de Solovki, qui refusa en 1657 d'accepter les nouveaux livres, est parmi les plus fameuses. Le siège du monastère dura plusieurs années, en partie parce que l'État était alors occupé par la révolte de Razine. Quand, finalement, en 1676, plus de mille *strélets* réussirent à prendre le monastère, les victimes furent innombrables. Toutefois, le *raskol* continua de se répandre. Échappés du tribunal, les opposants de la réforme se cachèrent dans des forêts où ils organisèrent l'activité de propagande contre l'État et l'Église. Au sud, le *raskol* trouva des adhérents parmi les *cosaques* du Don. Les enseignants du *raskol* encouragèrent le suicide, en considérant cela comme un martyre pour la foi. Les cas de suicide par le feu et par enterrement se comptèrent par centaines de milliers. En 1681, « à cause de grands dénigrement de la famille du tsar » (*за великие на царский дом хулы*) Avvakoum et les autres meneurs du *raskol* (Lasar', Fiodor et Epifaniï) furent brûlés. En 1682, le *raskol* s'alluma à Moscou parmi les *strélets* et menaça la famille tsariste. Cette révolte éteinte, les règles contre le *raskol* devinrent encore plus sévères en 1685.

L'essence de l'enseignement schismatique consiste dans l'affirmation que les livres russes ecclésiastiques imprimés avant Nikon étaient tout à fait corrects, orthodoxes et n'exigeaient pas de corrections ; que le Concile de Moscou de 1654 fut un concile illégal; que les livres grecs, selon lesquels Nikon corrigea les livres, étaient corrompus et remplis d'hérésies, et que les patriarches grecs eux-mêmes, en étant sous le joug des infidèles,

s'écartaient de l'Orthodoxie. (Talberg, 1959 : 436-437) Les *raskolnik* rétorquent que l'Église présente n'est pas l'Église, les mystères n'y sont pas des mystères ; le baptême n'est pas le baptême ; les archiprêtres ne sont pas des archiprêtres ; tout y est incorrect, impur et contraire à la piété. (Talberg, *ibid.*, 437 ; Filarète, 2001 : 621) Meyendorff ajoute les arguments suivants des *raskolnik* : les correcteurs eux-mêmes, en particulier Arsenii le Grec, étaient des hérétiques et les nouveaux livres n'étaient pas cohérents avec eux-mêmes. (1991 : 29) Ainsi, selon eux, Nikon détruisit l'Orthodoxie parfaite et invariable en introduisant des innovations hérétiques fondées sur des sources corrompues et les différences ne furent causées que par la trahison des Grecs envers l'Orthodoxie. On reviendra plus loin sur la validité de ces accusations. Selon les sources historiques traditionnelles, les vieux croyants pensaient que les apparences exprimaient par elles-mêmes le contenu de la foi de sorte qu'ils voyaient tout changement comme hérétique.

Les défenseurs de la réforme affirmèrent que les Grecs étaient tout à fait orthodoxes et que ce furent les Russes qui introduisirent les innovations pendant la période où les deux Églises furent isolées l'une de l'autre, en particulier après que les Russes proclamèrent leur indépendance ecclésiastique au milieu du XV^e siècle. La réforme des livres liturgiques est basée sur les sources primitives grecques et slavonnes qui étaient en accord total les unes avec les autres. L'analyse des historiens modernes permettra de juger si c'est vrai. Comme le note Meyendorff, aucun côté n'avait une conception du développement liturgique et ne pouvait par conséquent expliquer les différences de rites que comme des erreurs commises par le côté adverse. (1991 : 29)

Les conséquences des réformes se font sentir jusqu'à présent. Les livres imprimés sous Nikon sont essentiellement restés intacts jusqu'aujourd'hui. (Meyendorff, 1991 : 31) Le langage utilisé par les correcteurs de Nikon est caractérisé par un extrême littéralisme ; la grammaire est principalement celle de l'école de Kiev. (Sove, 2004 : 159) Les vieux croyants survécurent au XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles et représentaient autour de 10% avant la révolution de 1917. Ils ont manifesté une force non seulement religieuse, mais culturelle, économique et politique. Ils ont si bien résisté au tourbillon des événements

historiques qu'ils ont survécu même aux communistes : leur population en Russie représente aujourd'hui près d'un pour cent.¹²⁴

L'analyse de Meyendorff montre que les changements apportés par les correcteurs de Nikon furent minimes, de peu d'importance théologique. La plupart de ces changements furent stylistiques, grammaticaux et orthographiques, mais le sens fut rarement changé. (1991 : 32) Comme le note Meyendorff, le résultat de la réforme fut conforme au but initial, à savoir une standardisation des livres liturgiques et leur correspondance aux éditions grecques. Cependant, le prix de ce succès fut élevé. Meyendorff pense qu'une des raisons les plus importantes d'une telle difficulté dans l'exécution de la réforme fut l'absence de mesures éducatives qui auraient dû préparer les gens aux changements.¹²⁵ Nikon ne croyait jamais utile d'expliquer les motifs de ses actions, à part le fait de déclarer leur nécessité à cause des erreurs dans les livres slavons. Ainsi, pense Meyendorff, les livres de Nikon furent imposés de force et la résistance fut réprimée de manière brutale. (*Ibid.*)

La leçon la plus importante dans l'histoire de Nikon réside dans les conséquences d'une réforme menée par la hiérarchie sans préparation adéquate, en rupture avec les fidèles et le clergé. En négligeant l'importance des traditions pour les gens, l'Église a payé la réforme au prix des millions de vies. Le bénéfice de toutes ces corrections est douteux, comme on le verra ultérieurement. Nikon fut-il un réformateur ou un traditionaliste ? La réponse est complexe. D'un côté, il ne voulut pas introduire de nouveautés, mais seulement se débarrasser des incorrections qui s'étaient accumulées pendant des siècles. De l'autre côté, il n'ignorait pas l'extrême sensibilité au problème d'un grand nombre d'Orthodoxes et devait se rendre compte que ceux-ci considéraient le recours aux textes grecs comme une trahison de l'Orthodoxie. Aux yeux de ceux qui vont s'appeler les vieux croyants, il était sûrement un réformateur. Nikon est aussi considéré comme tel par les réformateurs d'aujourd'hui, partisans des traductions liturgiques. (Korob'ïin, 1999 : 16)

¹²⁴ http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Article/Fil_StatRossRel.php

¹²⁵ De telles mesures ont été prises en Ukraine par Petro Mohyla.

Chapitre 3

Les débats modernes

Les corrections presque ininterrompues exécutées par des moines et des prêtres au XVI^e et au XVII^e siècle cessèrent durant les deux siècles qui suivirent le schisme des vieux croyants.¹²⁶ (Sove, 2004 : 151 ; Pletneva, 2004b : 278) Certains livres liturgiques utilisés aujourd'hui dans les églises russes (le *Typicon* par exemple) ne sont que des réimpressions de l'édition de 1695. (Sove, 2004 : 155-156)

Depuis la fin du XIX^e siècle, des membres de l'Église attirent l'attention sur les fautes de traduction dans les textes liturgiques. Comme le note V. Petchatnov (2004), le slavon de l'Église ne fut jamais une langue parlée. Mais après le développement en Russie de la langue littéraire, à partir de la deuxième moitié du XVII^e siècle, et surtout après l'introduction de l'alphabet russe au début du XVIII^e siècle, le slavon de l'Église fut repoussé exclusivement dans le domaine du service divin. (Ouspenskii, dans Petchatnov, 2004 : 224) En revanche, la langue russe s'appropriâ les caractéristiques d'une langue évoluée, dans sa forme parlée et littéraire. Si au XVII^e siècle la question principale fut

¹²⁶ Certaines activités eurent lieu au XVIII^e siècle, mais elles ne furent pas couronnées de succès. (Sove, 2004 : 162-165)

celle de la correspondance des textes avec les originaux grecs ou avec les traductions slaves de l'époque de Cyril et Méthode, le souci au XIX^e siècle devint l'intelligibilité du sens textuel. (Kravetskii, dans Petchatnov, 2004 : 225) En 1904, le tsar Nikolaï II signa un édit selon lequel l'Orthodoxie n'était plus la religion exceptionnelle du pays. Plusieurs questions jusqu'alors discutées de manière officieuse firent surface dans la presse. (Pletneva, 2004a : 265)

Une distinction sera faite ici entre les débats modernes de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle et les débats contemporains des années 1990.

Les deux ouvrages principaux pour aborder les débats modernes sont le recueil conservateur, *Богослужебный язык Русской Церкви*, publié en 1999 sous la direction de l'archimandrite Tikhon (Chevkounov) par le monastère Sretenskii à Moscou, et l'ouvrage de l'archiprêtre Nikolaï (Balachov), *На пути к литургическому возрождению* [Vers la renaissance liturgique], publié à Moscou par une maison d'édition privée «Духовная библиотека», qui représente le point de vue opposé. Le recueil de Tikhon consacre une petite partie à l'histoire, une autre aux articles du début du XX^e siècle, et le reste regroupe des articles des traditionalistes modernes. Le livre de Balachov ne se limite pas à la question de la langue et donne un aperçu du travail du Concile local de Moscou (1917-1918). Le premier ouvrage fut publié avec la bénédiction des autorités de l'Église, tandis que le livre de Balachov (deux fois plus coûteux que celui de Tikhon) est un travail intellectuel solide, qui fait partie de la série sur les *Réformes ecclésiastiques dans l'Église russe*. Il faut souligner que même si souvent les autorités ecclésiastiques ne lisent pas ce qu'elles approuvent, leur bénédiction a un poids définitif pour les masses de fidèles : une publication sans bénédiction de l'Église sera lue comme une opinion personnelle de l'auteur, qui alors ne représente pas le point de vue l'Église, mais le sien propre.

3.1. Correction des textes liturgiques au XIX^e siècle

Plusieurs hommes de l'Église du XIX^e siècle ont reconnu la nécessité de corriger les textes liturgiques. Parmi eux, les métropolites Féofan le Reclus et Innokentiï Moskovskii, l'évêque Augustin (Gouljanitskii) d'Ekatérinoslav, les prêtres Alexander (Nevostrouïev), Tarasiï (Seredinskii), Mikhaïl (Bogolubskii), Sergiï (Smirnov), A. Goloubtsov, professeur à l'Académie Ecclésiastique de Moscou, et quelques autres. (Balachov, 2001 : 182).

Le métropolite Innokentiï fonda un comité de correction en 1869 à Moscou et un autre à Saint-Pétersbourg dans les années 1880. L'évêque Augustin travailla pendant plusieurs années sur les méthodes de traduction (voir 2.1.) ; Nevostrouïev s'acharna sur les passages des livres liturgiques qui exigeaient des corrections, mais, comme le note Balachov (*ibid.*, 183), tous ces efforts ne reçurent aucun écho ecclésiastique et furent par conséquent enterrés.¹²⁷ En 1881, le comité dirigé par l'évêque Sergiï (Liapidevskii) reprit le travail du métropolite Innokentiï (les *Évangiles*, l'*Euchologue* et le *Missel*), mais sans résultat. Comme l'écrit B. Sove, « l'existence même de ce comité fut reçue avec inquiétude, opposition et circonspection par la hiérarchie et la frange conservatrice des fidèles ». (2004 : 191, trad. AG) Il y eut un certain appui du côté de la Direction Suprême Ecclésiastique (DSE, *BLV*), mais l'activité de correction amorcée au milieu du XIX^e siècle ne donna aucun résultat concret.¹²⁸ (Balachov, *ibid.*, 85, 183)

Les dissensions parmi les partisans de la correction entravèrent son efficacité. Ainsi, l'archiprêtre Nevostrouïev privilégia la correction des fautes dans les traductions à partir du grec. L'évêque Augustin et le métropolite Féofan, estimant que la priorité devait être de faciliter la compréhension du texte slavon pour les fidèles russes, s'efforcèrent de simplifier et de russifier la syntaxe et remplacèrent notamment les mots caducs. N. Ilminskii désirait quant à lui un retour aux formes les plus anciennes du vieux slavon, remontant à l'époque de Cyril et Méthode. (Balachov, *ibid.*, 183)

¹²⁷ Nevostrouïev donna aussi une classification des traductions mauvaises ou erronées, qui, à son avis, sont la raison de l'incompréhension des livres liturgiques. (Voir dans Sove, 2004 : 179)

¹²⁸ La DSE est formée du Saint Synode avec le Patriarche en tête.

Dans l'attente du Concile local annoncé, toutes les discussions sur la correction des textes reçurent une nouvelle impulsion.

3.2. *Préparations pour les corrections au XX^e siècle*

Les publications les plus notables au début du XX^e siècle furent les articles du prêtre Iakov (Izvekov), de M. Dobronravov et de l'archiprêtre Dmitriï (Megorskiï). Les trois hommes essayèrent d'attirer l'attention de l'opinion publique sur l'état déplorable des textes liturgiques. Leur programme reposait sur les méthodes de l'évêque Augustin et l'attitude de Féofan le Reclus. Dobronravov proposa la méthode de correction suivante :

- Corriger les erreurs de traduction à partir du grec ;
- Remplacer par des synonymes les mots purement slavons peu compréhensibles et les mots qui ont changé de signification ;
- Changer l'ordre des mots selon la syntaxe russe ;
- Remplacer en certains endroits le duel accusatif et le duel nominatif par l'instrumental ;
- Choisir des adjectifs courts et longs détachés de l'original grec ;
- Rendre le datif indépendant par des phrases subordonnées dans certains cas ;
- Supprimer les pronoms *уже*, *яже*, *еже* partout où ils figurent dans le sens de la syntaxe grecque. (Balachov, 2001 : 185)

Le milieu ecclésiastique resta indifférent à l'activité de ces trois hommes. (Balachov, *ibid.*) Pourtant, ils servirent d'inspiration pour toute une série de débats qui suivirent. Les réflexions sur la correction des livres liturgiques publiées en 1906 dans le cadre du recueil *Commentaires du clergé diocésain* (*Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе*) (voir plus bas) sont particulièrement intéressantes.

3.3. Corrections au début du XX^e siècle

L'activité du comité pour la correction des livres liturgiques est étroitement liée au travail de Megorskiï (1841-1909) et de Evgraf Loviagin (1822-1909), tous deux professeurs de grec à l'Académie Ecclésiastique de Saint-Pétersbourg. Le comité reçut l'autorisation de commencer le travail en 1907 dans le but de corriger la traduction de Nikon et de l'adapter aux fidèles modernes qui perçoivent le service divin à l'oreille. Le comité se libéra du devoir de déterminer le texte « authentique » (*подлинный*) de la liturgie. Les membres du comité jugèrent que la littéralité de la traduction était responsable du problème de l'incompréhensibilité. (Balachov, 2001 : 202-206) Il est à noter qu'à la tête du comité se trouve le recteur de l'Académie Ecclésiastique de Saint-Pétersbourg, Sergiï (Stragorodskiï) (1867-1944), le futur et mal famé patriarche de Russie (1943-1944).

Vers le printemps 1909 la correction de *la Triode du Carême* fut terminée. Le résultat de cet effort fut la publication en trois mille exemplaires de la *Triode* en 1913. Aucun avis de corrections ne se retrouva dans les nouvelles éditions. En 1914 et en 1915, on reprit l'édition de 1913. Vers février 1917, environ 2500 exemplaires de l'édition de 1913 furent vendues et seulement une centaine de copies de l'édition plus chère de 1915. La correction de la *Triode de Pâques* parut en 1915 au tirage de 5000 exemplaires. Le travail sur l'*Octoèque*, qui dura de 1911 à 1914, fut publié en 1916. Les *Ménées* corrigées, à ce qu'il paraît, ne furent jamais envoyées à la typographie. (Balachov, *ibid.*, 244) Selon Balachov, le caractère secret du travail du comité explique que les réactions dans la société furent peu nombreuses. (*Ibid.*, 245) Korob'iin note en revanche que la vente fut lente et que les livres corrigés ne furent pas implantés parce que les chanteurs utilisaient encore les vieux livres. Ainsi, le peuple russe voyant une russification apparente des textes, les rejeta consciemment. (1999 : 52) Plus tard, note-t-il, quand le Patriarcat de Moscou réimprima les livres dans les années 1970, ce furent les éditions du XVII^e siècle qu'ils choisirent, et non la version de Sergiï de 1912-1913. (*Ibid.*, 53) Parfois, on ignore pourquoi telle ou telle traduction n'a pas de succès. La correction effectuée sous la direction de Sergiï fut soutenue par les autorités ecclésiastiques et les meilleurs

représentants du monde universitaire y prirent part.¹²⁹ Pourtant, le résultat de leur travail fut un échec du point de vue de la diffusion des livres traduits. Pletneva écrit : « La correction des livres est la principale forme d'évolution de la langue liturgique. Une correction réussie crée une nouvelle norme langagière ». (2004b : 285, trad. AG) Paradoxalement, cela se produisit suite aux corrections moins scrupuleuses de Nikon, mais pas après les corrections méticuleuses de Sergii.

Même si les documents contenant les principes de correction ont été perdus, on peut conclure à partir des résultats du travail accompli que le comité utilisa les principes d'Augustin pour son travail. (Selon Korob'iin, *ibid.*, 52) Selon A. Kravetskiï et A. Pletneva, les spécialistes du comité donnèrent la priorité au sens plutôt qu'à la lettre. (Voir Korob'iin, *ibid.*, 53) Cette activité, qui reprenait l'approche de Cyril et Méthode, fut néanmoins considérée par certains fidèles comme une déviation de la tradition (à savoir de la longue tradition littéraliste). La conception de la traduction de Cyril et Méthode oubliée, les représentants de cette approche littérale (la seule qui s'est perpétuée) se proclamèrent "défenseurs de la tradition" (Korob'iin, *ibid.*, 63) et avancèrent des arguments basés en grande partie sur la croyance en la sacralité du slavon de l'Église, position prise par le clergé allemand au IX^e siècle.

¹²⁹ A. Dmitriïevskiï, N. Gloubokovskiï, I. Karabinov, l'évêque Anastasiï (Alexandrov) et d'autres participèrent au travail du comité.

3.4. Mouvement liturgique et préparations pour le Concile local

Au XX^e siècle, les débats entre les traditionalistes et les réformateurs procédèrent selon la séquence suivante : *Commentaires du clergé diocésain* (1906), *Réunion préconciliaire* (1906), *Concile pré-local* (1917) et *Concile local* (1917-18).

La tension dans la controverse du XX^e siècle fut grandement conditionnée par la présence d'un activiste conservateur proéminent, l'*ober-procureur* K. Pobedonostsev (1827-1907) qui, grâce à ses fonctions, exerça une grande influence sur le cours des événements. Les débats prirent une tournure libérale après sa mort et surtout après la révolution de février, quand le Concile local, non approuvé par le tsar avant la révolution, put avoir lieu. Ils se turent peu de temps après la révolution d'octobre.

Les débats sur la langue liturgique furent d'autant plus animés qu'ils firent partie des demandes de réformes liturgiques générales et de la structure ecclésiastique, telles que les concessions en matière de jeûne, du mariage, de la longueur des services divins, de l'autonomie ecclésiastique (*местная соборность*), de la participation et du rôle des femmes et du mariage de l'épiscopat.¹³⁰

Le mouvement ecclésiastique, qui commença à la fin du XIX^e siècle et qui devint pleinement actif vers 1905, visait une révision critique de différents aspects de la vie de l'Église. Parmi les défauts de la pratique du service divin on nomma d'abord l'incompréhensibilité des textes liturgiques pour les fidèles (et parfois même pour le clergé), l'inaccessibilité des textes liturgiques, l'éloignement entre les serviteurs du culte et les participants dès lors passifs ainsi que le fossé entre les normes de l'Église et les nouvelles conditions de vie. (Balachov, 2001 : 5, 22, 23) Une particularité des débats menés dans les publications de l'époque et dans les comités de préparation au Concile pendant une décennie fut que les opinions y étaient très variées et parfois même diamétralement opposées. Par conséquent, les solutions offertes furent également différentes, allant des plus conservatrices jusqu'aux plus progressistes. (Cf. Balachov, *ibid.*, 5, 23)

¹³⁰ Voir Firsov (2002 : 211, 554, 561).

Commentaires du clergé diocésain (1906)

En 1905, la question de la langue liturgique ne figura pas comme problème sauf dans la liste des questions envoyées aux évêques par le Synode. Pourtant, vingt-huit des quatre-vingts évêques commentèrent l'incompréhensibilité du slavon de l'Église pour les fidèles. Les améliorations ne furent pas suggérées dans l'anonymat - garantissant la pleine liberté du vote. Cependant, la majorité des évêques furent d'accord sur les principes du néo-slavon d'Augustin. Seuls trois évêques (parmi lesquels Sergii Stragorodskii) insistèrent sur la russification de la liturgie.

Les *Commentaires du clergé diocésain* occupèrent quatre volumes visant à servir de base pour l'imminent Concile. La référence 31 suggère d'inscrire à l'ordre du jour du Concile la question de la langue et des textes liturgiques. Cette question fut jugée importante par environ la moitié des évêques. Balachov affirme que le clergé s'inspira des publications sur ce sujet (voir plus bas), avec plusieurs voix exprimant le souhait qu'on traduise la liturgie. (2001 : 25)

Voici les soucis exprimés par les pasteurs de l'Église : « ...Nos livres liturgiques [...] sont traduits dans une langue qui ne fut jamais utilisée oralement par un Slave. C'est une langue de bibliophiles (книжников), souvent aussi peu compétents en slavon qu'en grec.... » (Mikhaïl Temnorousov, l'évêque de Minsk, cité par Balachov, *ibid.*, 28, trad. ici et plus loin AG) ; « ...Le slavon de l'Église n'est pas compris par plus de la moitié de Russes... » (Tikhon Troïtskii, archevêque d'Irkoutsik, cité par Balachov, *ibid.*, 29).

Comme le note Balachov, après une interruption de deux siècles, le premier Concile local ne put discuter que des problèmes les plus importants. (*Ibid.*, 31) Il est à noter que presque la moitié des évêques considérèrent comme importante la question de l'incompréhensibilité de la langue liturgique. Les solutions avancées se divisent en cinq catégories :

- Correction du texte liturgique : garder le slavon comme langue liturgique, mais le rendre plus compréhensible. Pour arriver à ce but, une révision et une correction des textes liturgiques s'imposent.

- Nouvelle traduction du texte : se rapprocher du néo-slavon au moyen d'une construction syntaxique correcte, d'une substitution du vocabulaire suranné par des synonymes slavons plus compréhensibles, ou même par un vocabulaire moderne. La syntaxe du néo-slavon devrait se rapprocher au maximum de la syntaxe russe. On suggère aussi des emprunts lexicaux et syntaxiques au russe moderne.
- Révision et publication des textes liturgiques pour les rendre accessibles à tous, sans déterminer d'avance que cela doit se faire en passant par le néo-slavon ou par le russe moderne.
- Usage partiel de la langue russe pendant les lectures de l'*Apôtre*, de l'*Évangile* et du *Psautier*.
- Passage graduel à l'usage du russe moderne dans la liturgie en considérant le souhait des paroisses - point de vue basé sur des considérations missionnaires.

Le noyau du problème fut présenté par l'évêque Ioannikiï d'Arkhangelsk dans le rapport «О желательной постановке миссионерского дела в соответствии с манифестами 17-го апреля и 17-го октября 1905 года» [Sur l'organisation à privilégier dans les affaires missionnaires conformément aux manifestes du 17 avril et du 17 octobre 1905]. En rappelant l'édifiante signification religieuse et morale de la liturgie («Chantez Dieu de manière raisonnable » (*Пойте Богу разумно*) selon la Sainte Écriture), et en soulignant l'existence de la Liturgie en letton, ziryène (зырянский), mordve, ainsi que la russification de la Liturgie chez les sectateurs, il suggéra d'introduire le russe graduellement et de manière libre : « ...Un transfert soudain au russe serait lourd et désagréable. En effet, **nous ne pouvons pas vraiment prier en russe...** ». (Cité par Balachov, *ibid.*, 29-30, soulignement AG) De quels changements pouvons-nous donc parler ? Il ne s'agit que d'une traduction missionnaire pour les néophytes.

Les débats parmi le clergé paroissial, plus proche des fidèles, furent menés pendant *Les congrès et les réunions du clergé*.

L'opinion des prêtres et des laïcs variait selon les diocèses. (Balachov, *ibid.*, 32-43) Quelques diocèses suggérèrent de traduire graduellement en russe courant. (*Ibid.*, 32) Pourtant, le souhait exprimé que l'usage des livres liturgiques en russe soit laissé à l'appréciation de chaque paroisse fit l'affaire de tout le monde. (*Ibid.*, 33) Le résultat du

vote de Kostroma fut surprenant, comparé à celui des autres diocèses : on y prononça une mise en garde contre l'introduction du russe, craignant une opposition ouverte de la part de ceux qui demeurent attachés aux traditions établies depuis des temps immémoriaux et qui y verraient une perte possible de la grandeur du service divin. Selon eux, cette opposition risquait d'être particulièrement intense dans les localités où l'on trouve une forte concentration des vieux croyants. (*Ibid.*, 34)

Les solutions visant une meilleure compréhension de la langue liturgique varièrent selon les interprétations suivantes :

- Rapprocher la langue du service divin de la langue du peuple (Kiev, 1908, 640 participants, dont 35 archiprêtres). (Balachov, *ibid.*, 38-39)
- Réserver le russe à l'usage du foyer. (Kostroma)
- Corriger les textes et effectuer une traduction partielle dans certaines paroisses («*в тех приходах, в которых от этого не произойдет соблазна*» [dans les paroisses où la traduction ne provoquera pas de tentations], Balachov, *ibid.*, 35). La priorité est donnée à l'effet éducatif de la liturgie. (Simbirsk)
- L'opinion de Moscou (quatre réunions en nov-déc. 1906, approximativement 500 membres) fut étonnamment plus froide que celle de la province. Même les membres du *groupe 32* (appelés vers 1906 «*Братство ревнителей церковного обновления*» [Fraternité des zéloteurs du renouveau ecclésiastique], voir 2.2.) n'exprimèrent pas de ferveur pour le renouvellement de cette question : «*Молитвы, переведенные на обычный разговорный и будничный язык, которым мы изрыгаем брань и хулу и разные нечистые слова, несколько ослабят свое впечатление на религиозное чувство, а потому достаточно лишь ограничиться уяснением и упрощением славянского языка...*» [La traduction des prières dans la langue commune parlée quotidiennement, dans laquelle nous crachons jurons et dénigrement ainsi que toutes sortes de mots impurs, affaiblira le sentiment religieux. C'est

pour cela qu'il faut se limiter à l'interprétation et à la simplification du slavon...] (Cité par Balachov, *ibid.*, 36) De même, lors des réunions politiques de l'époque, comme le *Congrès de toute la Russie* (*Всероссийский съезд русских людей*) d'avril 1906, on décida qu'il n'y avait pas lieu de réformer la langue, mais qu'une correction graduelle des textes était souhaitable. Le clergé de Saint-Petersbourg fut en général du même avis que celui de Moscou. Un prêtre de la capitale, opposé à tout changement des livres liturgiques, dit à propos du chant *Cherubicon* : «*Лучших слов [...] и придумать нельзя. Тут самое непонятное в сознании верующей души представляется чем-то неземным, величественным, святым и страшным – на языке обыденном непередаваемым*» [On ne saurait trouver de meilleures paroles [...] . Ici, le plus incompréhensible dans la conscience de l'âme du fidèle figure comme quelque chose de sublime, de majestueux, de saint et d'effrayant – ce qui n'est pas transmissible dans la langue quotidienne]. (Cité par Balachov, *ibid.*, 37, trad. AG)

- La résistance à la traduction, si étrange que cela puisse paraître, est venue du milieu des philologues. (Balachov, 2001 : 40-41) Les raisons d'une telle attitude furent : 1. les difficultés pratiques de la traduction, et 2. les considérations esthétiques (« beauté »), ainsi que les difficultés liées à ces deux aspects, à savoir l'instabilité et la fausseté des traductions improvisées. (Citations sur la beauté : Balachov, *ibid.*, 17, 21, 40, 77 ; Andronik, 1999 : 129 ; Troïtskiï, 1999 : 133)

Selon Balachov, les membres de l'Église (clergé et laïcs) vivement intéressés par la traduction furent d'abord ceux qui s'occupaient de l'activité missionnaire. (*Ibid.*, 37) L'incompréhensibilité du slavon de l'Église fut considérée comme la raison principale du succès du sectarisme. (Cf. Balachov, *ibid.*, 27, 38, 39) Depuis le XIX^e siècle, l'utilisation par certains prêtres d'une traduction partielle dans la liturgie était généralement bien accueillie parmi les paroissiens et soutenue par la hiérarchie. (Balachov, *ibid.*, 41-43)

Discussion dans les publications ecclésiastiques (1905-1917)

Ce sont les périodiques de l'époque qui éclairent les débats de la manière la plus complète. La plupart des publications sont de l'année 1906, faisant suite aux premières publications de 1905 qui influencèrent les *Commentaires du clergé diocésain*, lesquels à leur tour provoquèrent une réaction tant des réformateurs que des conservateurs. Balachov cite dans son ouvrage 150 publications de la période, dont les deux tiers sont en faveur de la traduction ou correction. (2001 : 46) Il note que la frontière entre les réformateurs (qu'il appelle novateurs) et les traditionalistes (conservateurs) est floue et mobile. (*Ibid.*, 47-48, 137) L'attitude envers le slavon et le russe fut hétérogène parmi les représentants du même groupe (traditionalistes ou réformateurs). (Voir aussi *ibid.*, 80) Son schéma conventionnel (arguments des réformateurs – objections des conservateurs – contre-arguments des réformateurs) se heurte à trois objections principales : premièrement, il est trop éparé, sans référence à une base commune pour les deux côtés ; deuxièmement, il évacue la distinction entre les arguments de l'incompréhensibilité (c'est-à-dire l'inaccessibilité et l'état problématique des textes, la manière de lire, *etc.*) et l'intelligibilité textuelle comme telle. Troisièmement, la distinction entre l'incompréhensibilité et les méthodes avancées pour corriger ce problème n'est pas claire. Cependant, et il importe de s'en rendre compte, certaines citations peuvent être lues comme des arguments en faveur de la traduction, alors qu'elles proviennent de gens qui n'en voulaient absolument pas. Cela tient au fait que les problèmes des textes liturgiques étaient reconnus même par les conservateurs les plus invétérés. (Cf. *ibid.*, 63) Aussi, Balachov donne parfois l'impression qu'il y avait plus de gens en faveur de la traduction lorsqu'il assimile la traduction avec la volonté modeste de correction. Il faut aussi garder à l'esprit que Balachov utilise souvent les mêmes auteurs pour des arguments différents (p. Siline, p. Drozdov, p. Samuïlov, *etc.*), ce qui peut donner l'impression d'une multitude de voix libérales. On trouvera ci-après un schéma plus compact qui correspond à une autre vision des raisonnements des participants au débat. Il apparaît clairement que le souci principal des réformateurs a été l'incompréhensibilité du slavon de l'Église. La réaction des traditionalistes, même si une grande partie d'entre eux niait ce fait, est toutefois plus complexe : beaucoup d'entre eux se rendaient compte du problème, mais proposèrent d'autres moyens pour corriger la situation. Les arguments principaux des

traditionalistes se concentrèrent sur les qualités du slavon de l'Église : ses avantages lexicaux et grammaticaux, sa beauté et son caractère mystérieux ; les difficultés de la traduction et l'imperfection du russe furent utilisés pour démontrer la nécessité de garder la tradition. Les réformateurs, quant à eux, tenaient aussi la tradition (Tradition) en haute estime. Pourtant, leurs arguments furent d'une autre nature : en se basant sur la Sainte Écriture et la Tradition, ils montrèrent le danger de voir les laïcs s'éloigner du clergé et du service divin pour se convertir à d'autres confessions. Le danger étant réel, les traditionalistes donnèrent leur interprétation de la Sainte Écriture et rappelèrent l'histoire du schisme de Nikon pour appeler à la prudence en matière de réforme. La référence des uns et des autres à l'expérience d'autres peuples servit à étayer le point de vue des opposants respectifs.

Voici les arguments détaillés :

1. In/compréhensibilité.

Les arguments des réformateurs :

- L'inaccessibilité totale ou partielle des textes et de la Parole de Dieu en slavon ecclésiastique pour la plupart des laïcs réduit l'effet pédagogique du service divin orthodoxe : « ...La plupart de nos chants et prières liturgiques sont composés de telle façon qu'ils deviennent clairs seulement après l'interprétation (*толкование*) la plus méticuleuse... », écrit un prêtre. (Cité par Balachov, 2001 : 50) « N'est-il pas bizarre, écrit un autre prêtre, qu'on doive « expliquer » la prière ? La prière ne doit-elle pas être un appel libre de l'esprit et du cœur à Dieu ? (*Ibid.*) Les difficultés de compréhension furent ressenties tant par les prêtres (*ibid.*, 52) que par les laïcs éduqués (*ibid.*, 53) : « ...les Russes éduqués et pieux, écrit un prêtre de Saint-Pétersbourg, n'apprennent de la beauté de notre admirable service divin qu'en le lisant dans la traduction allemande ou française. » (*Ibid.*) Une compréhension erronée, pensent certains prêtres et laïcs, est plus dangereuse qu'un manque de compréhension, puisqu'elle favorise une propagation des superstitions et des hérésies : « ...Est-il possible que la Sainte Écriture en russe perde son inspiration divine (*боговдохновенность*)? » (*Ibid.*, 54)

Les arguments des traditionalistes :

- L'incompréhensibilité du slavon ecclésiastique est fortement exagérée. Plusieurs opposants contestent la thèse principale des réformateurs quant à l'incompréhensibilité du slavon. Pobedonostsev, par exemple, écrit que la thèse de l'incompréhensibilité est sans fondement (*ни на чем не основанное*) (Tikhon, 1999 : 79) ; pourtant, une ligne plus haut il écrit : «*растерялось знание славянского*» [la connaissance du slavon s'est perdue]! Beaucoup affirment que le slavon est incompréhensible seulement pour l'intelligentsia : « les intellectuels russes [...] ne peuvent pas parler russe non plus... ». (Balachov, *ibid.*, 68-69) Mefodii discute davantage du vocabulaire pour prouver qu'il est presque identique au vocabulaire russe. (1999 : 108 *et passim*)
- Un certain degré d'incompréhensibilité est reconnu par les traditionalistes, mais n'est pas considéré comme un grave problème. D'autres moyens que la traduction sont suggérés pour corriger la situation: l'amélioration du chant, des lectures, de l'enseignement de la langue slavonne dans les écoles, des éclaircissements durant les sermons, la propagation de la littérature explicative. Certains établissent des comparaisons avec les Catholiques, mais pour démontrer que ces derniers prient en latin de manière pieuse et raisonnable à l'aide de textes parallèles en vernaculaire. Des prêtres, des professeurs et même des gens simples trouvent que les difficultés de compréhension ne sont pas si importantes ; ce qui importe, c'est « l'esprit général, le caractère et le sens » des lectures et des chants, vu que les choses sacrées sont comprises par le cœur et non par la raison. (*Ibid.*, 71) Comme les enfants, qui ne comprennent pas les textes, nous devrions nous laisser attendrir par le service divin. (*Ibid.*) L'effet émotionnel est jugé par certains comme suffisant, avec un argument fort : les gens simples comprennent mal le slavon, mais cela n'empêche pas les paysans d'être plus religieux que les gens cultivés. (*Ibid.*, 72) Un prêtre affirme même qu'une compréhensibilité totale nuit au sentiment religieux – «*при полном понимании пропадет поэтический восторг*» [le ravissement poétique se perd quand la

compréhension est totale]. (Cité par Balachov, *ibid.*, 73, voir aussi citations 74, 103 sur la mystère) Et voilà un argument du cœur : «...*есть какое-то особенное удовольствие в том, чтобы не понять смысла церковных песнопений с высоко-глубоким содержанием...*» [il y a un plaisir spécial quand on ne comprend pas le sens des chants ecclésiastiques au contenu élevé et profond...], vérité exprimée par un prêtre. (*Ibid.*, 73) On évoque le problème de l'analphabétisme : même les livres de prières accompagnés de textes parallèles en russe n'aideront pas les gens qui ne savent pas lire. Selon Balachov, l'attitude négative envers les traductions en russe des prières et des chants publiés dans des livres de prières raisonnés fut probablement causée par le prosaïsme séculaire de ces traductions. À son avis, ce fut probablement la raison de l'attitude négative envers les traductions. Par conséquent, la thèse principale des conservateurs est la suivante : «*Нужно народ возвышать до понимания всего в религии, а не религию подгонять под уровень понимания народа*» [Il faut élever le peuple jusqu'à la compréhension de sa religion, et non ajuster la religion au niveau de la compréhension du peuple]. (*Ibid.*, 75)

Contre-arguments des réformateurs :

- Reconnaissant que beaucoup d'expressions et de mots slavons sont compréhensibles, les partisans de la langue russe estiment que son utilisation aiderait à ce que non pas « quelque chose, mais la totalité du service divin entre dans l'âme » (Drozdov, cité par Balachov, *ibid.*, 91)
- Les réformateurs avouent que le cœur est plus important pour la prière, mais insistent sur le fait que la compréhension ne porterait nullement préjudice à l'âme. D'autres auteurs réfutent l'opposition, qu'ils jugent fausse, entre l'intelligence et l'âme. (Siline, cité par Balachov, *ibid.*, 92)

2. Éloignement des laïcs du clergé et de la prière. Peur de la conversion dans d'autres confessions et du schisme.

Les arguments des réformateurs :

- L'incompréhensibilité de la parole du service divin mène à la perte du sentiment d'union dans la prière ecclésiastique, à un éloignement des laïcs du clergé, et fait naître soit une « croyance aveugle au rite » (*слепое обрядоверие*), soit une froideur envers la prière. Un signe éloquent de ce phénomène est contenu dans la langue russe même et les expressions figées se rapportant au service divin : « *обедня отошла* », « *отстояли всенощную, обедню, молебен* » [la liturgie/la messe étant passée, sont restés debout durant la vigile de toute la nuit, liturgie/messe, office d'intercession] entre autres. (Cité par Balachov, *ibid.*, 56) Selon un prêtre, nos services divins, à cause de l'incompréhensibilité de la langue slavonne, « forment plus la patience religieuse du peuple qu'ils ne l'édifient » (*больше вырабатывают в народе религиозное терпение, чем глубоко назидают его*). (*Ibid.*) D'après un évêque, « le malheureux peuple russe est condamné à un exploit qui dépasse toutes capacités – celui de prier avec l'esprit seulement, sans rien comprendre de la liturgie » (*[На] несчастный русский народ наложен тяжкий подвиг сверх сил – молиться только духом, ничего почти не понимая из богослужения*). (*Ibid.*) La croyance aux rites (*обрядоверие*), le formalisme et la perte de l'attitude filiale envers Dieu sont notées par d'autres prêtres (Samuïlov, par exemple). (*Ibid.*, 57) Un traditionaliste, Mefodiï, dit lui-même (avec fierté) qu'une langue de la Sainte Écriture est ancienne de 900 ans (1999 : 109-110), et il décrit ensuite les complexités de l'original. (*Ibid.*, 110)
- L'incompréhensibilité devient une des raisons fondamentales de la désaffection des chrétiens orthodoxes pour l'Église et leur indifférence religieuse ou leur conversion à d'autres confessions.
- Balachov exagère le piètre état de la liturgie à l'aide de citations. Il compare le slavon de l'Église au latin (*ibid.*, 59), il souligne l'adhésion active des laïcs aux églises catholiques et évangéliques (*ibid.*), espérant même qu'un miracle

sortira de la traduction (*ibid.*, 60). Que le miracle ne soit pas arrivé dans l'Église catholique après la réforme de la langue, on le verra dans la dernière partie de cette étude, mais il demeure que l'Église russe perd des milliers de fidèles en faveur des Protestants.

Les arguments des traditionalistes :

- Le danger d'une rupture de la paix et de l'unification dans l'Église, qui peut mener à l'indignation des fidèles et peut-être au schisme. L'habitude, l'attachement depuis l'enfance sont difficiles à surestimer. Le professeur V. Pevnitskiï pense que la traduction étant une concession inutile aux gens peu religieux (*малоцерковные*), « ferait offense aux pieux sentiments de ceux qui sont le sel de la terre ». (2004 : 66) Une concession dans le domaine de la langue peut en provoquer d'autres, jusqu'aux « nouvelles catastrophes religieuses » selon l'expression d'un prêtre. (*Ibid.*) « Une toute petite nouveauté suffit pour que la masse des gens se précipite hors des temples orthodoxes vers les maisons de prières des vieux croyants », avertit un autre prêtre. (*Ibid.*, 83) Seuls le consentement et le désir du peuple permettront effectuer une telle réforme, pense un troisième. (*Ibid.*, 84)
- La diffusion du sectarisme peut résulter d'une telle réforme. On redoute que la réforme langagière soit regardée comme une capitulation de l'Orthodoxie devant le sectarisme. (*Ibid.*, 85)

Contre-arguments des réformateurs :

- L'argument le plus solide des traditionalistes est le danger des schismes et des troubles à l'intérieur de l'Église et celui d'un renforcement du schisme des vieux croyants. Les partisans des réformes sont conscients de ce danger, d'où leurs appels à la prudence pastorale et à l'instauration graduelle des changements, ainsi que leur assentiment à résoudre les problèmes dans un esprit de *sobornost'*. (*Ibid.*, 111, 113-117). Un prêtre rappelle qu'une uniformité complète de la liturgie n'a jamais existé dans l'Église. (*Ibid.*, 114) Le prêtre Sergèi Samuïlov offre les suggestions les plus élaborées : introduire la liturgie en russe dans des villes où il y a plusieurs temples, pour ne pas léser

ceux qui préfèrent la liturgie en slavon ecclésiastique ; introduire le russe seulement avec le consentement de la majorité des fidèles, après les enseignements de l'ambon et dans les conversations avec les fidèles ; après le premier service en russe, continuer en slavon ecclésiastique, et sonder entre temps l'opinion des paroissiens ; si les adversaires des réformes commencent à inciter les gens au schisme, maintenir un temps le slavon ; les expériences avec le russe peuvent être recommencées un ou deux mois plus tard en cas de réception favorable. (*Ibid.*, 115-116)

3. Tradition.

Les arguments des réformateurs :

- Les fondements théologiques et historiques de la traduction se retrouvent dans la pratique missionnaire de l'Église Orthodoxe, dans le service des apôtres et des saints Pères, dans l'événement de la Pentecôte et finalement dans l'image du service terrestre du Seigneur. La vie de Jésus Christ qui propagea en langue quotidienne, le témoignage du Nouveau Testament (« Malheur à vous, scribes et Pharisiens hypocrites, qui fermez aux hommes le Royaume des Cieux ! Vous n'entrez certes pas vous-mêmes, et vous ne laissez même pas entrer ceux qui le voudraient ! » Mt 23 : 13), le travail missionnaire de Cyrille et Méthode et surtout l'événement de la Pentecôte sont interprétés par les réformateurs de la manière suivante : le service divin doit viser à « satisfaire les demandes religieuses modernes » (*удовлетворять современным религиозным потребностям*) et il ne faut pas faire passer la priorité de l'inconditionnel et de l'essentiel aux choses conditionnelles et auxiliaires. (Balachov, *ibid.*, 67) Les réformateurs se permettent même une petite crise de panique : «Если мы не вступим на путь реформы, через 10 лет церкви будут пустыми!» [Si nous ne nous mettons pas sur la route de la réforme, les églises seront vides dans dix ans] (Cité par Balachov, *ibid.*, 139)

Les arguments des traditionalistes :

- La langue du sermon diffère de la langue de la prière dans l'activité missionnaire de notre Seigneur et des apôtres. Un évêque avoue que Jésus

Christ et les apôtres ont propagé effectivement la foi en langues modernes, mais selon lui, ils priaient dans la langue des auteurs bibliques.¹³¹ La grâce de la Pentecôte est un phénomène exceptionnel dans la vie de l'Église primitive, disent les traditionalistes (*ibid.*, 89); les peuples convertis ne peuvent pas être comparés aux Russes, puisqu'ils se trouvent au niveau débutant dans leur vie historique (lire : religieuse, chrétienne) et puisque le slavon de l'Église est pour eux très difficile, ce qu'on ne peut pas dire des Russes; la traduction pour eux est une concession comme un procédé temporaire ecclésiastique-didactique. (*Ibid.*) Le lien avec la tradition cyrillo-méthodique est aussi réfuté à cause des conditions différentes de la vie moderne. (*Ibid.*, 90)

4. Raisons pour abandonner/garder le slavon de l'Église : les qualités du slavon de l'Église et les qualités du russe. Problèmes de la traduction.

Les arguments des traditionalistes :

- Le slavon de l'Église possède des qualités dont la langue russe est privée. Des professeurs, des évêques et des prêtres avancent des arguments de caractère linguistique, esthétique et même moral (« ils (les mots) sonneraient de manière indécente » (*звучали бы неприлично*). (Balachov, *ibid.*, 76-77) D'autres problèmes mentionnés sont ceux de l'euphonie et même de la dignité dogmatique : «Его красота, глубина мысли, его церковность и умиленность» [Sa beauté, la profondeur de sa pensée, son caractère ecclésiastique et attendrissant]. (*Ibid.*, 77) Un argument intéressant de la langue sacrée, hiératique, que nous connaissons déjà depuis le XVI^e siècle est le suivant : «Где у нас на Руси для целей религиозных вместо славянского употребляют русский язык, там уже нет православия» [Là où chez nous en Russie on utilise le russe au lieu du slavon à des fins religieuses, il n'y a plus d'Orthodoxie]. (*Ibid.*, 78) La peur que le sécularisme (*обмирщение*) de la vie ecclésiastique, qui peut suivre la réforme langagière risque d'apporter plus d'inconvénients que d'avantages est très prononcée (professeur Pevnitskiï).

¹³¹ Balachov conteste cette thèse. (2001 : 89)

(*Ibid.*) Contrairement aux auteurs traditionalistes qui essayent de démontrer la vitalité du slavon, certains autres trouvent la grâce dans la langue morte : ainsi, quelques évêques pensent que la langue figée est capable d'exprimer des concepts de manière plus précise. (*Ibid.*, 79) Un dernier argument du genre pratique est le manque d'accord sur la forme du russe dans laquelle on devrait traduire. La langue littéraire est largement incompréhensible aux gens simples, et la langue de l'intelligentsia est fortement corrompue par des mots empruntés. (*Ibid.*, 81) Des qualités humaines sont attribuées à la langue : on parle de langue surhumaine (*сверхчеловеческий язык*). (*Ibid.*, 82) L'évêque Mefodii écrit que chaque lettre dans la Sainte Écriture a été « bénie par la lecture et l'écoute comme la parole divine » (Mefodii, 1999 : 109) et le sermon ecclésiastique gardera son « esprit d'onction » (*дух помазанности*) aussi longtemps que le slavon restera la langue ecclésiastique (*Ibid.*, 114) L'évêque note le caractère stable du slavon comme son « grand avantage » (*высокое преимущество*), même les hellénismes et les hébraïsmes sont organiquement inscrits dans cette langue. (*Ibid.*, 111).

- Les difficultés du travail de traduction sont insurmontables. Cette traduction exige d'être faite par un poète religieux, vu que les traductions didactiques ne conviennent pas. En plus, on a besoin du savoir, ce qui est un problème de type pratique.
- Il est difficile d'accorder le nouveau texte avec la musique. Cette question d'ordre pratique devrait se poser à propos des compositions ecclésiastiques célèbres de musiciens géniaux. (Balachov, *ibid.*, 86)
- La traduction n'est pas la solution. On ne résoudra pas la complexité du service divin avec l'aide de la seule traduction. Une clarté complète est seulement possible par l'éducation théologique, une vaste érudition, les connaissances de la structure et de l'ordre du service divin, la communication constante avec la matière cantique, *etc.* (*Ibid.*, 87) Il s'agit d'un problème de contenu, non de forme. (*Ibid.*, 88) La solution possible est de ne traduire que certaines parties, et pour certaines paroisses.

Les arguments des réformateurs :

- Problèmes de l'enseignement de la langue slavonne. Le temps passé à enseigner la langue pourrait être investi dans l'enseignement de la foi. Les difficultés provenant de la langue sont des difficultés inessentiels. (Balachov, *ibid.*, 92) L'échec de l'enseignement en province est noté par plus d'un prêtre. (*Ibid.*)
- L'ancienneté du slavon de l'Église, l'habitude et la richesse des associations de la prière ne sont pas des obstacles décisifs contre l'usage du russe dans la liturgie. Le prêtre Dimitriï (Siline) (2004) parle ardemment du pseudo-ecclésiastisme (*псевдоцерковность*) des traditionalistes et de leur adoration de la lettre (*буквоклонство*). La naissance de nouvelles associations religieuses et l'éducation des enfants au fait que le contenu est plus important que la forme ne prendront pas si longtemps, pense un prêtre : « La création de nouvelles associations ne prendra que quelques années, et pour la génération à venir, la langue maternelle se présentera aussi sainte que le slavon l'est pour nous. De plus, en comprenant le service divin, nos enfants et nos petits-enfants associeront certains sentiments et états d'esprit religieux avec le contenu des prières et des chants, et pas seulement avec leur expression extérieure, comme cela se fait maintenant. » (Cité par Balachov, *ibid.*, 94)
- Les qualités esthétiques de la langue russe ont amené les réformateurs à en défendre les mérites, et parfois même à contester les louanges unilatérales des traditionalistes en faveur du slavon de l'Église. Ils affirment que la sonorité et l'air majestueux du slavon de l'Église sont plutôt rendus par des particularités de la perception, qui sont liées au contexte ou aux coutumes et aux symboles du service divin – c'est une langue qui nous semble majestueuse grâce à son usage dans la liturgie, et non l'inverse (c'est-à-dire elle n'est pas utilisée dans la liturgie à cause de ses qualités superbes). La langue russe est sans doute plus parfaite, simple et élégante que le slavon de l'Église. (*Ibid.*) Siline donne des exemples de prières en russe accueillies avec admiration. (*Ibid.*, 95) La langue de la traduction liturgique doit être basée sur la littérature classique

russe (le russe est né du slavon), comme ce fut le cas avec la traduction de la Bible. (*Ibid.*, 96, 97) La possibilité de créer un style ecclésiastique liturgique à partir du russe pour éviter la profanation du texte sacré est exprimée par un prêtre. (*Ibid.*, 96) L'auteur fait remarquer l'absence de volonté des réformateurs de rompre complètement avec le slavon. (*Ibid.*) Personne ne voudra de changements anarchiques « dans l'esprit d'une révolution de voyou et de la Réforme » (*в духе хулиганской революции и реформации*), dit Siline. (*Ibid.*, 99) Certains réformateurs pensent que la russification pourrait déjà se réaliser en remplaçant la terminaison de certains adjectifs ou adverbes (*омверзѣ узма мѡу*). (*Ibid.*, 98) On connaît bien la capacité du russe d'emprunter et d'assimiler le vocabulaire nécessaire, y compris de s'enrichir à l'aide du slavon ecclésiastique. Le vocabulaire de ce dernier est très répandu chez les auteurs classiques russes et plusieurs mots slavons sont bien connus des Russes. (*Ibid.*, 97) On pourra donc garder le vocabulaire slavon compréhensible ainsi que certains traits de la grammaire (le vocatif par exemple). Les contraintes imposées au traducteur sont très exigeantes, comme on peut voir : le style de la langue choisie doit être élevé ; les gens de science et les « peintres du mot » doivent être impliqués dans la traduction pour favoriser l'expression artistique et pour éviter la trivialité de la prière ; les traducteurs doivent être « animés par l'esprit de la créativité religieuse ». (*Ibid.*, 99-101) La nouvelle traduction doit être libre, et non littérale, en prenant en considération la stylistique et la rythmique. (*Ibid.*, 99-100) Le prosaïsme de la langue parlée est toujours déplacé dans un temple. (*Ibid.*) On ne peut pas désigner des traducteurs ; en fonction des circonstances et de leur nécessité ils vont se présenter. L'Église pourra soit approuver soit rejeter les fruits de leur activité. (*Ibid.*, 100) Le prêtre Nikolai (Drozdov) allègue que le slavon de l'Église est aussi une traduction et, pour être conséquent, il faut apprendre le grec classique pour retraduire à partir de l'original. (*Ibid.*, 101-102)

- La valeur de l'argumentation esthétique est mise en doute par les réformateurs. L'argument principal est que les considérations pastorales ont

préséance sur les considérations esthétiques. (*Ibid.*, 102) Les considérations esthétiques sont opportunes pour la philologie slave, mais elles ont peu de valeur pour l'Église. La beauté du slavon de l'Église ne peut pas être appréciée par ceux qui ne comprennent pas la langue. (*Ibid.*, 102) Le temple n'est pas un théâtre et la foi ne doit pas être tournée en « Orthodoxie stylisée », fondée sur l'éducation classique (antique). (*Ibid.*, 103)

- Critique de l'idée d'une langue sacrée particulière. L'archevêque de Kharkiv Antonii (Khrapovitskii) déclare : «*Все великие нации молятся не на том языке, на каком говорят на базаре*» [Toute les grandes nations prient en une langue différente de celle qu'ils utilisent au marché]. (*Ibid.*, 124) « Mais jusqu'à quel point, demande Balachov, le principe de la division de l'existence humaine entre la sphère sacrée et la sphère profane correspond-t-il à l'essence de la foi chrétienne, de la foi à l'Incarnation ? Les références à d'autres traditions religieuses sont-elles à la bonne place (*уместны*) ? La langue de l'Église ne doit-elle pas être la langue de la vie même ? » (*Ibid.*, 104) Siline concède que la langue sacrée crée un état d'esprit spécial dans le temple, qui est différent de celui que les gens éprouvent dans la vie. Mais, à son avis, c'est justement cette particularité qui est dangereuse : il ne faut pas établir de rupture entre la vie et l'Église. Le bilinguisme a toujours été un synonyme de duplicité, d'inconséquence et d'hypocrisie, pense-t-il (*ibid.*, 104) : «*Для людей живого религиозного чувства Отец Небесный ближе земного; и наряжаться пред Ним в архаическую речь для них кажется особенно странным и неестественным, противным живому порыву живой нужды и искреннему благоговению*» [Pour les gens qui ont un vif sentiment religieux, le Père du Ciel est plus proche que celui de la terre; il semble donc particulièrement bizarre et artificiel de se parer devant Lui d'une parole archaïque, qui est contraire à l'élan vital, au besoin vivant et à la vénération sincère]. (*Ibid.*, 105) Siline pense que le dédoublement langagier (*языковая раздвоенность*) empêche la christianisation de la vie ordinaire. (*Ibid.*, 131) Un prêtre compare même les adhérents à l'idée de la langue sacrée

aux « paters romains » (*sic.*) qui furent appelés « pilatniks » par Saint Cyril. (*Ibid.*, 106)

- Les réformateurs comprennent les difficultés de la traduction, mais ils considèrent que les obstacles sont surmontables par des ressources créatives dans l'Église. « Si notre Rus' ancienne n'eut pas peur de tels exploits – sans les moyens scientifiques que nous possédons aujourd'hui - et entreprit à plusieurs reprises la correction des livres, aucun prétexte de ce genre ne peut être accepté par nous qui avons quatre académies », écrit un réformateur. (*Ibid.*, 107) D'autres affirment que la traduction complète pourrait prendre plus de cent ans. (*Ibid.*) Mais les lectures sont prêtes et ont seulement besoin d'une mise en forme stylistique. (*Ibid.*, 108)
- Il ne faut pas exagérer les difficultés du transfert musical. Si l'on ne parle pas d'un usage universel du russe, plusieurs chants peuvent rester inchangés. (*Ibid.*, 108) De plus, le chant traditionnel n'est pas si compliqué. Le chant ne doit pas être théâtral et ressembler à des « numéros de concert » (*концертных номеров*). (*Ibid.*) Drozdov entre en polémique avec Pobedonostsev en contestant que la musique et le texte sont indissociables. (*Ibid.*, 108-109)
- La traduction russe ne résout effectivement pas tous les problèmes de la perception des textes liturgiques. Pourtant, la différence sera grande et positive avec l'introduction du russe. (*Ibid.*, 109-110)

5. Unité et expérience d'autres peuples.

Les arguments des réformateurs :

- On invoque le précédent des traductions en langues étrangères et dans les langues des peuples de l'Empire russe qui eurent du succès. La liste des heureux possesseurs de la liturgie traduite est longue : les Abkhazes, les Altaïs, les Bouriates, les Oudmourtes, les Komis (*удмурты*), les Caréliens, les Kirghizes, les Lapons, les Moldaves, les Mordviniens, les Finlandais, les Tchouvaches, les Tchouktchi, les Maris (*черемисы*), les Estoniens, et d'autres. « Seul le peuple russe, comme s'il n'avait pas mérité cela [c'est-à-

dire, la traduction], croupit dans l'ignorance », remarque le prêtre Alexander (Likhovitskiï). (Cité par Balachov, 2001 : 64)

Les arguments des traditionalistes :

- Le slavons de l'Église est un moyen d'unification spirituelle de tous les peuples slaves. Selon un évêque, « partout dans les temples saints où un chrétien orthodoxe entend maintenant la parole de Dieu et les prières ecclésiastiques dans la langue slavonne ecclésiastique qui lui est accessible, il ressent clairement son union spirituelle avec le Seigneur Dieu et les gens ». (Cité par Balachov, *ibid.*, 81)

Les contre-arguments des réformateurs :

- L'unification des peuples slaves n'est pas une raison satisfaisante pour renoncer au service divin en russe. Est-ce que les intérêts politiques doivent venir avant les intérêts pastoraux ? L'argument démocratique est aussi présenté – il y a plus de Russes que de Slaves qui assistent à la liturgie, Pourquoi doit-on les priver à cause de la présence possible d'un « Monténégrin » parmi eux ? (*Ibid.*, 110)

La plupart des conservateurs avouent l'état peu satisfaisant des livres ecclésiastiques. Leurs suggestions varient quant au degré des corrections de certains passages obscurs et vont jusqu'à envisager une révision totale des textes du service divin comme une meilleure alternative à la traduction en russe. (Balachov, *ibid.*, 90) « Notre service divin, écrit Pobedonostsev, est [...] l'enseignement de la foi (*вероучение*) et l'affirmation de la foi". (1999 : 78) Le russe est la langue ordinaire. Le remplacement du slavons par le russe provoquera, selon N. Pokrovskiï, une banalisation inutile de la parole. (1999 : 84) La traduction abîmera la beauté divine, émouvante et joyeuse des chants slavons, pense l'évêque Andronik. (1999 : 129)

La discussion dans la presse qui suivit les *Commentaires du clergé diocésain* pendant plus de dix ans révéla la nécessité de réviser les livres liturgiques et fit ressortir les principales objections des adversaires de la réforme, telles que les conséquences potentiellement négatives pour l'union ecclésiastique et prise en considération pastorale des sentiments des fidèles qui ont l'habitude du service divin en slavon et qui ne sont pas prêts au changement, ou encore les difficultés réelles de traduire et de créer en russe un texte qui serait à la hauteur des critères esthétiques requis. (Balachov, *ibid.*, 118) Dans ce dialogue, les réformateurs réussirent eux aussi à formuler des programmes d'action précis et réfléchis sur la méthode de traduction et l'exécution pratique de la réforme : « Ce fut un débat sur la langue de l'Église dans ses relations avec l'entourage et sa culture, sur la compréhension de la tradition et sa pertinence pour la créativité » (*Ibid.*, 118). L'auteur souligne les deux grandes orientations du débat : pour l'une, il importe de *défendre* et de *sauvegarder* ; pour l'autre, l'essentiel est dans l'*apport* et le *transfert*. D'un côté, l'accent est mis sur la beauté, la profondeur et l'unité du service divin ; de l'autre, on insiste sur son caractère édifiant, efficace et didactique. Les premiers privilégient l'abandon des vanités du monde et le repos de l'âme dans l'atmosphère sainte du temple ; les seconds visent à une consécration du profane, à une transformation du monde, à un ecclésiastisme de la vie (*воцерковлению жизни*). (*Ibid.*, 118-119) Comme le note Balachov, il s'agit au fond du refus ou de l'acceptation du monde. (*Ibid.*, 119)

3.5. Concile local de Moscou 1917-1918.

Le département «Du service divin, de la prédication et de l'art ecclésiastique» (*О богослужении, проповедничестве и церковном искусстве*) fut établi durant la *Réunion préconciliaire*. Une sous-division aborda le problème langagier. Du 9 au 26 septembre 1917, elle tint cinq réunions. Les laïcs furent autorisés à participer aux séances. Les voix se répartirent de la manière suivante : cinq évêques appuyèrent le slavon de l'Église ; onze des quinze prêtres se prononcèrent pour la traduction vers le russe moderne ; les voix des laïcs se divisèrent en deux.

Le rapport de la sous-division fut entendu par le Concile le 26 août (11 septembre) 1918 et soumis au *Concile des Évêques* (9 (22) septembre).¹³² Ce dernier demanda que le rapport soit adressé à la Direction Suprême Ecclésiastique (DSE). Dans le tourbillon des événements, la décision du Concile sur l'autorisation de la langue russe dans la liturgie ne fut jamais prise.

Voici le déroulement détaillé des événements.

La veille du Concile

Les *congrès du diocèse* fournirent au Concile des recommandations divergentes. (Balachov, 2001 : 120) En voici quelques-unes :

- Simplifier le slavon ecclésiastique. (Diocèse de Donsk)
- Traduire les parémies, psaumes, *Apôtre* et *Évangile* en russe, là où les fidèles le désirent. (Diocèse de Kursk)
- Faire une traduction libre en russe moderne à partir du grec. (Diocèse de Novgorod)
- Réviser le slavon de l'Église.¹³³ (Vladivostok, Vologodsk, Pskov)
- Garder le slavon de l'Église maintenant et dans l'avenir. (Kalouga)

¹³² La différence entre les dates est due à l'adoption par les bolchéviques, après la révolution de 1917, d'un nouveau calendrier qui s'est substitué à l'ancien calendrier de l'Église orthodoxe.

¹³³ Voir les thèses de Lebedev pour la défense du vieux slavon. (Balachov, 2001 : 122-123)

Le Congrès de toute la Russie réunissant le clergé et les laïcs le 11 juin 1917 proposa que le Concile suivant inscrive la question de la langue liturgique dans son programme.

Conseil préconciliaire

Ce conseil avait pour mission de préparer le programme du Concile Local. Il était composé de 12 archiprêtres, 10 prêtres et 40 laïcs, en majeure partie des universitaires et professeurs des académies ecclésiastiques. (Balachov, 2001 : 125) La section 6 du conseil s'occupait des affaires du service divin, de l'union ecclésiastique (*единоверие*) et des vieux croyants. P. Koudriavtsev, professeur de l'histoire de philosophie à l'Académie Ecclésiastique de Kiev, soumit un rapport le 10 juillet. Selon Koudriavtsev, l'admissibilité du service divin en russe s'imposa à l'évidence. La question n'était donc pas s'il le fallait ou non, mais plutôt « comment ? ». (*Ibid.*, 126) Le problème fut défini de la manière suivante : 1. L'habitude des gens (le slavon de l'Église est intimement proche (*интимно-близкий*)) ; 2. Le style des traductions existantes est insatisfaisant (jargon bureaucratique du séminaire théologique utilisé dans la traduction synodale de la Bible (*семинарско-канцелярский жаргон Синодального перевода Библии*)) ; 3. La traduction peut rompre la liaison des éléments de l'éthique du temple : « Si vous remplacez le slavon ecclésiastique par le russe, le service divin ne s'harmonisera ni avec l'architecture du temple, ni avec la peinture des icônes... ». (Cité par Balachov, *ibid.*, 127) Pourtant, ce n'est pas une raison pour abandonner la créativité liturgique, et cette dernière devint le motif central du rapport de Koudriavtsev. Le principe orthodoxe de *synergia*, selon le professeur, présuppose ceci : « c'est précisément dans la créativité que l'être humain atteint à la ressemblance de Dieu et accède à la plus grande joie sur la Terre ». (*Ibid.*, 128) Et pourtant, la vraie création ecclésiastique n'est possible que si elle se fonde sur l'héritage soigneusement préservé. (*Ibid.*) Le rapport conclut que le remplacement immédiat et universel du slavon ecclésiastique par le russe est irréalisable et indésirable. L'usage partiel du russe dans le service divin (les lectures, le remplacement de certaines expressions, l'introduction des nouvelles prières en russe suite à l'approbation de l'Église) est admissible, et dans certaines circonstances, il est souhaitable. Les demandes

des paroisses d'entendre le service divin en russe doivent être satisfaites dans la mesure du possible. (*Ibid.*, 128-129)

Pendant la même réunion, Andronik, l'évêque de Perme, présente un point de vue opposé dans son rapport. La langue du dialogue avec Dieu doit être particulière. Comme celui de Koudriavtsev, l'argument de l'évêque est de caractère esthétique, mais il trouve ces obstacles insurmontables. Il avertit aussi de l'indignation dans les paroisses et de la possibilité du schisme. Comme solution, l'évêque suggère que l'on poursuive la correction des livres liturgiques en slavon et qu'on publie la traduction en russe des parties importantes du service divin pour l'éducation à la maison, l'explication de la liturgie dans les sermons, un meilleur enseignement du slavon dans des écoles, *etc.* (*Ibid.*, 129-130) Evlogii (Georïievskii), archiprêtre de Volyn, appuie le rapport de Koudriavtsev : « La créativité liturgique, dit-il, est l'expression naturelle de la vie de l'Église » (*Ibid.*, 130) Mais on doit écouter l'opinion du peuple de l'Église. Le premier pas serait de pouvoir suivre l'Écriture Sainte dans une langue compréhensible. L'archiprêtre Sergii de Finlande et de Vyborg se prononce pour une révision et une simplification du texte slavon. «*Чем выше праздник, тем непонятнее служба*» [Plus la fête est élevée, plus le service est incompréhensible], remarque-t-il avec regret. (*Ibid.*, 130)

La réunion finit par l'approbation complète des thèses de Koudriavtsev, si ce n'est que l'évêque Andronik a voté pour une traduction réservée à l'usage des foyers. (Balachov, *ibid.*, 132). Les thèses suivantes sont ajoutées :

- La créativité liturgique est permise et possible.
- Les travaux ultérieurs du Comité Spécial pour la traduction, la rédaction et la simplification du slavon dans les livres ecclésiastiques sont souhaitables.
- Les travaux de l'archevêque Sergii dans ce domaine sont souhaitables.

Discussions au Concile local

La *Section sur le service divin, la prédication et le temple* fut une des vingt-trois sections fondées dans le cadre du Concile local ouvert le 15 août 1917. Le président de la section, l'archevêque Evlogii, devint un réformateur. La section était composée du tiers de tout le concile – 171 membres, dont 33 archiprêtres. La sous-section sur la langue liturgique était conduite par Mefodii. Elle travailla du 9 au 26 septembre 1917 et tint cinq réunions regroupant 39 participants. De ces 39 membres, 20 s'exprimèrent *pour* et 16 *contre* l'usage liturgique du russe. Les résultats de la discussion furent exposés dans le rapport soumis au Concile et rédigés sous forme de thèses :

1. La langue slavonne du service divin est un grand bien sacré de nos chers temps anciens ecclésiastiques, et pour cela elle doit être gardée et soutenue comme la langue principale de notre service divin. (Selon Balachov, « principale » implique une possibilité d'usage parallèle du russe).
2. Dans le but de rapprocher notre service divin ecclésiastique de la compréhension par le simple peuple, les droits de la langue russe [...] pour l'usage liturgique sont reconnus en principe.
3. Le remplacement immédiat et universel du slavon ecclésiastique par le russe [...] est irréalisable et indésirable.¹³⁴
4. L'usage partiel du russe dans le service divin (lectures de la parole de Dieu, certains chants et prières, remplacement de certains mots et expressions, etc.) *afin d'obtenir une compréhension claire du service divin*, est admissible sous réserve d'approbation par les pouvoirs ecclésiastiques, et, dans certaines conditions, il est souhaitable. (Souligné dans le texte)
5. Dans la mesure du possible, il faut acquiescer à la demande d'une paroisse d'entendre le service divin en russe [...] *avec l'approbation de la traduction par les pouvoirs ecclésiastiques*.
6. Le Saint *Évangile* doit être lu dans ce cas dans les deux langues, le slavon et le russe [...]
7. Il est nécessaire d'avoir un comité spécial au niveau de la Direction suprême ecclésiastique, comme pour la simplification et la correction du texte slavon ecclésiastique, ainsi que pour la traduction du service divin en russe [...].

¹³⁴ Cette thèse ne provoqua pas de disputes. (Balachov, 2001 : 141).

8. La publication des livres du service divin en deux langues parallèles – slavon et russe, - est souhaitable [...], ainsi que la publication de livres distincts avec des textes parallèles, comprenant les prières ecclésiastiques du service divin.
9. Une étude plus approfondie du slavon ecclésiastique par son apprentissage dans les écoles ainsi que par l'apprentissage des chants ecclésiastiques généraux avec les paroissiens est souhaitable.
10. L'usage des hymnes ecclésiastiques et populaires en russe dans des entretiens hors du service divin avec l'approbation du pouvoir ecclésiastique est jugé utile.
11. La traduction russe du texte sage (*бogosмыслных*) LXX de la Bible doit être publiée. La traduction doit indiquer les variantes, les passages obscurs et figurés selon la Bible russe à partir de l'hébreu. (Balachov, 2001 : 136-147)

Balachov pense qu'en comparaison avec les thèses de la sous-section du Concile, ces thèses du Conseil préconciliaire montrent un renforcement des positions conservatrices. (*Ibid.*, 145) Le slavon y figure comme la langue principale de la liturgie. Balachov note aussi l'absence de la thèse sur la créativité ecclésiastique. (*Ibid.*) Les raisons qu'il donne d'un tel changement de cap sont les suivantes : vers la fin de septembre 1917, les conséquences néfastes des événements politiques pour l'Église devinrent de plus en plus évidentes ; à la différence des membres du Concile, le corps du conseil préconciliaire fut invité par le Synode ou choisi dans les universités, ce qui réduisit l'éventail des positions.

Pourtant, le devoir de rapprocher la langue liturgique de la langue vivante du peuple fut jugé opportun. Les conditions autorisant l'introduction de la liturgie en russe furent aussi établies : le désir de la réforme par la paroisse ; le contrôle du pouvoir ecclésiastique sur la qualité de la traduction ; la prudence et le caractère progressif de la réforme ; la conservation des éléments du slavon de l'Église dans le service divin, avec lecture obligatoire de l'Évangile dans les deux langues. (Balachov, *ibid.*, 146)

L'examen du rapport

L'activité du Concile reprit en janvier 1918. Vers l'été, il ne restait plus que 23 participants. Ni le président, l'archevêque Evlogii, ni Koudriavtsev, ni l'évêque Mefodii ne purent s'y présenter. Seules cinq personnes du nouveau groupe avaient pris part à la discussion précédente. Vers le mois d'août, le comité compta jusqu'à 40 participants. Les thèses citées plus haut furent acceptées avec les corrections suivantes (rapporteur A. Novoselskii ; le rapport fut discuté entre le 23 juillet (5 août) et le 30 juillet (12 août) 1918):¹³⁵

1. La langue slavonne du service divin est un grand bien sacré de nos chers temps anciens ecclésiastiques, et pour cela elle doit être gardée et soutenue comme la langue principale de notre service divin.
2. Dans le but de rapprocher notre service divin ecclésiastique de la compréhension par le simple peuple, les droits de la langue russe **commune** [...] pour l'usage liturgique sont reconnus **en principe**.
3. Le remplacement immédiat et universel du slavon ecclésiastique par le russe [...] est ~~irréalisable~~ **indésirable** et ~~indésirable~~ **irréalisable**.
4. L'usage partiel du russe dans le service divin (lectures de la parole de Dieu, certains chants et prières, remplacement de certains mots et expressions, *etc.*) afin d'obtenir une compréhension claire du service divin, sous réserve d'approbation par les pouvoirs ecclésiastiques, est admissible ~~et sous certaines conditions~~, et il est souhaitable **même à présent**.
5. Dans la mesure du possible, il faut acquiescer à la demande d'une paroisse d'entendre le service divin en russe **général** [...] ~~avec~~ **après** approbation de la traduction par les pouvoirs ecclésiastiques.
6. Le Saint *Évangile* doit être lu dans ce cas dans les deux langues, le slavon et le russe [...]
7. Il est nécessaire d'**organiser tout de suite** ~~avoir~~ un comité spécial au niveau de la Direction suprême ecclésiastique, comme pour la simplification et la correction du texte slavon ecclésiastique, ainsi que pour la traduction du service divin en russe **général** [...] **et en d'autres langues utilisées dans l'église orthodoxe russe, tout en prenant en considération les expériences existantes de ce type de traduction ainsi que les traductions nouvellement parues.**

¹³⁵ Les ajouts du comité sont en caractères gras, et les mots enlevés sont biffés.

8. ~~Il est souhaitable~~ La Direction suprême ecclésiastique doit se soucier **immédiatement** d'une publication des livres du service divin en deux langues parallèles – slavon et russe [...], **et d'autres langues utilisées dans l'église orthodoxe russe**, ainsi que d'une publication de livres distincts avec ~~des textes parallèles, comprenant~~ des prières **et des chants** ecclésiastiques **sélectionnés** du service divin.
9. **Il est nécessaire de prendre des mesures** visant une étude plus approfondie du slavon ecclésiastique par son apprentissage dans les écoles, ainsi que par l'apprentissage des chants ecclésiastiques généraux avec les paroissiens ~~est souhaitable~~
10. L'usage des **poèmes**, hymnes ecclésiastiques et populaires en russe **et en d'autres langues** hors du service divin avec l'approbation du pouvoir ecclésiastique est jugé utile **et souhaitable**.
11. ~~La traduction russe de la Bible du texte Богомыслие LXX est à publier. La traduction doit indiquer les variantes, les passages obscurs et figurés selon la Bible russe à partir de l'hébreu. (Ce point fut enlevé suite à la création par le Concile d'une section spéciale Biblique, où la question fut discutée.) (Balachov, *ibid.*, 153-155)~~

Selon l'ordre établi, le rapport devait être transféré au Conseil du Concile, mais pour sa discussion il n'y eut ni temps ni moyens. Comme le note Balachov, les comptes bancaires de l'Église furent bloqués dès l'été, l'édifice du séminaire où résidaient les participants du Concile fut réquisitionné pendant les dernières séances, et la nourriture fut confisquée. (*Ibid.*, 155) Le 12 septembre, le rapport fut soumis à la Délibération des évêques, qui décida de le soumettre à l'examen de la Direction Suprême Ecclésiastique, ce qui fut fait le 15 octobre 1918.

En analysant les recherches de V. Kott et A. Kravetskii, Balachov tire ses propres conclusions sur le sens de la décision des évêques : 1. le rapport ne fut pas accepté par la DSE ; 2. le transfert à la DSE signifiait que le Saint Patriarche et le Saint Synode pouvaient suivre les suggestions de la section, mais qu'ils n'y étaient pas obligés.¹³⁶ (*Ibid.*, 156-157) Tikhon conclut pour sa part que le projet de la résolution sur la langue

¹³⁶ Kravetskii conclut que le document autorisa les pouvoirs ecclésiastiques à permettre les traductions pour l'usage ecclésiastique. (<http://www.philology.ru/linguistics2/kravetsky-97.htm>) Le fait de transférer le rapport à la DSE signifiait qu'il pouvait être mis en pratique sans discussion à la réunion générale. Selon les canons, la décision des évêques équivaut à une décision du concile. (Dans *Язык Церкви*, 1997, 2 : 71 ; voir aussi la note 92)

liturgique n'avait été approuvé par aucun pouvoir ecclésiastique (Concile local, Conseil des Évêques, DSE). (1999: 146)

3.6. *Après le Concile*

Le destin ultérieur de la langue liturgique n'est pas homogène. De pair avec l'usage partiel du russe dans les temples de Petrograd et de Moscou, il y eut des cas de retour au slavon de l'Église, par exemple par l'archiprêtre Mikhaïl (Tcheltsov), qui renonça à la nécessité de la traduction et se mit à voir des qualités esthétiques dans le slavon de l'Église. (Balachov, 2001 : 159) Certaines discussions sur la langue liturgique eurent lieu dans les années 1920. Le problème ne cessa pas d'être considéré comme important et pressant jusqu'aux années 1970. (*Ibid.*, 160-161, 167) Cependant, les humeurs et les actions libérales furent refroidies par le discours du patriarche Tikhon prononcé le 17 novembre 1921.¹³⁷ Après l'arrestation du patriarche, toutes ses déclarations furent reprises par son successeur, le métropolite Agafangel, dans son encyclique à tous les membres de l'Église Orthodoxe Russe du 18 juin 1922. En soulignant l'espoir exprimé par l'appel du Concile, le métropolite demanda en même temps de s'abstenir pour un temps des innovations non autorisées, car celles-ci « pourraient provoquer le désarroi des fidèles, un schisme funeste parmi eux, une dégradation des mœurs et un chagrin inconsolable ». (Cité par Balachov, *ibid.*, 164, trad. AG) L'activité des innovateurs (*обновленцы*) eut comme conséquence l'ordonnance du métropolite Piotr de Moscou en septembre 1925, dans laquelle il déclarait inadmissible l'introduction du russe dans la liturgie. (*Ibid.*)

¹³⁷ Voir la lettre du patriarche dans Balachov (2001 : 161-163).

3.7. *Obnovlentshestvo* (Обновленчество)

L'aspect politique de l'*obnovlentshestvo*, mouvement de bolchevisme ecclésiastique, prend tellement de place qu'il éclipse le domaine strictement liturgique. Il n'est donc pas possible de tirer quelque conclusion que ce soit en se limitant au programme liturgique des réformes des *obnovlentsy*, d'autant que malgré toutes leurs intentions, aucun changement dans le domaine de la langue ne suivit pendant les vingt ans de leur activité. Je me restreins donc à un bref aperçu de l'histoire de l'*obnovlentshestvo* dans son rapport à la langue liturgique, puisque ce mouvement fut justement celui qui compromit l'idée même d'un renouvellement pour tout le siècle :

Нововведения «обновленцев», опиравшихся на конъюнктурную поддержку органов безбожной власти, предпринимались без должного уважения и бережности к церковной традиции [...] С тех пор в сознании верующих людей, сохранивших верность гонимой Церкви, надолго утвердилась стереотипная ассоциация обновления церковной жизни и всяческих изменений в ней (в том числе литургических) с «обновленчеством», то есть расколом, предательством и изменой. [Les innovations des obnovlentsy, qui étaient soutenus de manière circonstancielle par les pouvoirs athées, furent menées sans la prudence et les égards dus à la tradition ecclésiastique [...] Désormais, le renouvellement de la vie ecclésiastique et tous les changements dans ce domaine (y compris la liturgie) furent associés automatiquement à l'obnovlentshestvo, c'est-à-dire au schisme, à la trahison et à la félonie. Ce lien s'établit fermement dans la conscience de ceux qui restaient fidèles à l'Église persécutée.] (Balachov, 2001 : 6 ; voir aussi 164, trad. AG)

Certains intellectuels peu scrupuleux font remonter le mouvement de l'*obnovlentshestvo* jusqu'à l'époque de la première révolution (1905). (Boufeïev, 1999 : 150, 154 ; voir aussi 170-171, 179) Effectivement, déjà en 1905 il y eut un groupe actif à Saint-Petersbourg, le *groupe des 32* prêtres qui réclamèrent le renouvellement de la vie ecclésiastique. Par la suite, ce groupe, sous la protection du métropolite de Saint-Petersbourg, Antonii (Vadkovskii), fut rebaptisé «Союз церковного возрождения» [Union de la renaissance ecclésiastique]. Mais il n'y eut aucun membre du *groupe des 32* parmi les *obnovlentsy* des années 1920, tandis que les partisans de la réforme des textes liturgiques virent allonger la liste des martyrs. (Kott, 2004a : 313-316)

Pendant le Concile local, il n'y eut que quelques personnes isolées qu'on pourrait qualifier de radicales (l'évêque Antonine (Granovskii), le prêtre Alexander

(Vvedenskii)). Elles représentaient l'extrême gauche dans le groupe de ceux qui désiraient les réformes. Cependant, après la révolution d'octobre, un groupe de prêtres qui avaient conclu un marché avec les pouvoirs soviétiques, et qui avaient d'abord créé des organes de gestion alternatifs, essayèrent de s'emparer de la direction ecclésiastique. Après l'arrestation du patriarche Tikhon en 1922, les *obnovlentsy* chantèrent leur victoire totale. Ces événements ont fait que l'opposition de la société aux changements est beaucoup plus profonde que celle qui touche les seules réformes liturgiques. La haine du peuple chrétien fut dirigée contre les traîtres de l'Orthodoxie.¹³⁸ Voici ce qu'écrit Kravetskii à propos de la date du schisme des *obnovlentsy* :

L'*obnovlentchesvto* des années 20 ne doit pas être envisagé comme une continuation directe des discussions préconciliaires. Sous le nom de bolchevisme ecclésiastique, ce mouvement apparaît tout de suite après la révolution et tombe sous la condamnation du Concile de 1917-18. Ce fut précisément le Concile, et non les groupements ecclésiastiques politisés, qui fut le porteur des idées du renouvellement ecclésiastique véritable. (Dans Balachov, 2001 : 165, trad. AG)

V. Kott prend une position encore plus radicale : il affirme que le lien des *obnovlentsy* avec le mouvement du renouvellement ecclésiastique du début du siècle, ainsi que l'entreprise des réformes du service divin par les *obnovlentsy* sont deux mythes fabriqués par les *obnovlentsy* eux-mêmes alors qu'ils travaillaient main dans la main avec le *Politburo* (Политбюро) et la *tchéka* (ЧК) bolchéviques. (2004 : 313) Il va même jusqu'à affirmer qu'il n'y eut aucun cas connu de bénédiction du service divin en russe par la direction des *obnovlentsy*. (*Ibid.*, 314) Les raisonnements de Kott sont les suivants : l'État athée (богостореческий), qui avait préparé et provoqué le schisme, n'était pas intéressé par un service divin qui rapprocherait les gens de Dieu et de l'Église ; les pouvoirs athées se rendaient compte qu'il ne fallait pas permettre de vrai renouvellement

¹³⁸ L'article du périodique «Живая Церковь» (1922) défend l'activité des «révolutionnaires ecclésiastiques» : de l'évêque Antonin, de l'archiprêtre Vvedenskii, des prêtres Kalinovskii, Krasnitskii, Belkov, et d'autres qui composèrent la DSE. Il est possible que ces activistes, ayant comme but «обновление церкви на евангельских началах» [le renouvellement de l'église sur les principes évangéliques], furent sincèrement convaincus des principes chrétiens du génie communiste. (Tikhon, 1999 : 369-373, voir l'explication des raisons invoquées par les *obnovlentsy*, *ibid.*, 370) Le peuple (surtout les femmes) réagit toutefois aux innovations (le remplacement du slavon par le russe, l'ouverture des portes royales, etc.) avec une haine ouverte. (*Ibid.*, 371) À en juger par les notes des fidèles aux *obnovlentsy*, leurs malédictions et leurs jurons, le motif principal de l'aversion fut l'insubordination des *obnovlentsy* envers Tikhon et leur acceptation du «pouvoir diabolique» des Soviets. (*Ibid.*, 370-373)

ni de renaissance dans l'Église et que c'était dans leur intérêt d'inciter à la haine de chaque réforme ecclésiastique. (*Ibid.*, 314-315)

Vers les années 1920, l'*obnovlentschestvo* se scinde en deux grands courants : «Живая Церковь» [L'Église vivante] et СОДАЦ (*Союз общин древлеапостольской Церкви*) [*SODAZ*, L'union des communautés de l'Église apostolique ancienne].¹³⁹ En 1922, les membres de l'Église vivante eurent une assemblée constituante, où ils adoptèrent un programme de réformes ecclésiastiques. La langue utilisée dans le document et l'attitude manifestée (réforme dogmatique, éthique, liturgique, canonique et paroissiale) ne diffèrent pas beaucoup des clichés soviétiques, basés sur la philosophie marxiste-léniniste. Certains paragraphes peuvent être interprétés et utilisés de manière large. Voici les paragraphes de la réforme liturgique :

§ 1. Révision de l'ordo (*литургия*) ecclésiastique et élimination des modifications tardives (*наслоения*) apportées au service divin orthodoxe durant la période dépassée (*пережитый*) de l'union de l'église et de l'État, et garantie de la liberté de créativité pastorale dans le domaine de la liturgie.

§ 2. Élimination des coutumes qui sont des vestiges de la conception de l'ancien monde païen.

§ 3. Lutte contre les superstitions, les préjugés religieux et les signes (*приметы*) qui ont poussé sur le sol de l'ignorance des masses et de l'exploitation par les moines du sentiment religieux des masses crédules.

§ 4. Accès à la compréhension du service divin par le peuple, simplification du rite liturgique, réforme de l'ordo liturgique, en accord avec les conditions locales et modernes.

§ 5. Élimination du service divin des expressions et des idées opposées à l'esprit d'amour miséricordieux du Christ.

§ 6. Engagement vaste des laïcs dans la liturgie incluant l'enseignement ecclésiastique.

¹³⁹ Il importe de ne pas oublier que la droite de l'Église de l'époque fut aussi ébranlée. L'Église des catacombes ayant plus de 20 courants, tels que les *iosifliane* (*иосифляне*), les *grigoriane* (*григориане*), les *klementovtsy* (*кленентовцы*), les *iaroslavtsy* (*ярославцы*) et d'autres. Ces groupes furent largement détruits par les bolcheviques déjà dans les années 1925-27, avec des répressions de masse dans les années 1930 (pour *ИПХ* (*Истинно православное христианство*) ainsi que dans les années 1943-46). Ils cessèrent la plupart de leurs activités dans les années 1930, mais certains survécurent jusqu'à la *pérestroïka* (*ИПЦ* (*Истинно Православная Церковь*) – 20 000 membres, *ИПХ* – 200 000, données de Dmitriï Taïevskii, <http://religion.babr.ru/>)

§ 7. Réforme fondamentale de l'homélie comme partie obligatoire de la liturgie, suppression de la scholastique et rapprochement de la simplicité évangélique. (Tikhon, 1999 : 375, trad. AG)

En 1923, les deux courants des *obnovlentsy* tinrent un concile connu sous le nom de «II Всероссийский Поместный Собор Православной Церкви» [II^e Concile Local de toute la Russie de l'Église Orthodoxe]. Le groupe *SODAZ* inscrit à l'ordre du jour « la nécessité de la créativité liturgique, le rapprochement de la langue liturgique de la vie, l'émancipation de l'être humain dans sa communion avec le Divin » (*необходимость богослужебного творчества, приближение к жизни литургийного языка, раскрепощение человеческого в общении с Божеством*). (Dans Boufeïev, 1999 : 167) Le groupe *Église vivante* fut préoccupé par l'aspect social et politique des problèmes du jour. (*Ibid.*) Une série de réformes fut également proposée en 1924 au Concile de «Союз церковного возрождения» [l'Union pour le renouveau ecclésiastique]. Mais, comme le note Balachov, « malgré leurs déclarations, en réalité la réforme liturgique ne fut jamais conduite par les *obnovlentsy*. Exception faite de paroisses isolées et de groupes peu nombreux et marginaux, [...] les travaux de traduction ainsi que la rédaction des textes liturgiques ne furent pratiquement pas entrepris ». (*Ibid.*, 165, trad. AG) L'activité du comité pour la correction des livres ne commença qu'après la célèbre déclaration de Sergii, en 1927, mais aucune publication ne suivit. (*Ibid.*) Pourtant, on ne peut pas passer sous silence l'expérience de traducteur du prêtre Vasilii (Adamenko), qui publia ses traductions en russe de l'*Euchologe* («Служебник на русском языке», 1924) contenant le déroulement (*чинопоследование*) des trois liturgies, les vêpres et les matines («Порядок всенощного богослужения на русском языке» [L'ordre du service des Heures en russe], 1925), le *Missel*, et un recueil des services divins («Сборник церковных служб, песнопений главнейших праздников и частных молитвословий Православной Церкви на русском языке» [Recueil des services ecclésiastiques, des chants des fêtes principales et des prières privées de l'Église orthodoxe en russe], 1926). (Dans Boufeïev, 1999 : 180-181) Cet immense travail tomba malheureusement dans l'oubli.

Déjà au milieu des années 1920, on remarque un éloignement massif du mouvement d'*obnovlentchestvo* et un échec total des innovations. En voyant qu'ils perdaient des

fidèles, les *obnovlentsy* retournèrent à des formes liturgiques de plus en plus traditionnelles. En 1923, un des plus fervents *obnovlentsy*, Sergii (Stragorodskii), fit pénitence publique devant Tikhon et toute l'Église pour le péché du schisme de l'*obnovlentchestvo*. Depuis cette date et jusqu'à sa mort, il ne se manifesta plus comme réformateur. Concrètement, il refusa complètement son ancienne intention de mener une réforme liturgique dans l'Église russe. Cela explique en partie pourquoi le synode des *obnovlentsy* ne sanctionna pas l'usage liturgique des traductions d'Adamenko : les fidèles quittèrent les temples où les services divins étaient célébrés en russe. Il est intéressant de noter qu'après la pénitence, en 1930, de Vasilii Adamenko pour le péché d'*obnovlentchestvo*, il fut accepté dans la communion par le métropolite Sergii, qui bénit les services divins en russe du prêtre. Toutefois, son travail n'eut pas de suite : Adamenko fut arrêté l'année suivante et exécuté au camp de Karaganda. Son successeur, p. Vasilii (Aboïmov), fut arrêté peu de temps après.

Chapitre 4

Les débats contemporains

Rien n'a changé formellement dans l'attitude des pouvoirs ecclésiastiques par rapport aux textes liturgiques à partir du début du XX^e siècle, mais les événements qui suivirent – répressions, confiscation des biens de l'Église (y compris des imprimeries), schisme de l'*obnovlentchestvo*, etc. – mirent fin aux débats (ainsi qu'aux publications). D'après les études de Kravetsii, l'impossibilité de publier les textes ecclésiastiques mena à une décentralisation de la correction des livres.¹⁴⁰ Les nouveaux services (surtout les acathistes) se répandirent sous forme d'exemplaires dactylographiés.¹⁴¹ (*Ibid.*) La plupart du matériel de cette période fut irrévocablement perdu, affirme l'historien. (*Ibid.*)

Le dégel de la fin de la guerre eut notamment comme résultat de rendre possible la parution de quelques titres. Jusqu'à la perestroïka (1985-87), la maison d'édition du patriarcat de Moscou fut la seule sur tout le territoire de l'URSS, ce qui joua un rôle sûrement unificateur. (Kravetskii, *ibid.*) Toujours selon Kravetskii, les questions de

¹⁴⁰ <http://www.philology.ru/linguistics2/kravetsky-97.htm>

¹⁴¹ Voir : <http://www.pagesorthodoxes.net/ressources/lexique.htm>

langue et de correction des livres furent discutées périodiquement pendant les sessions du Synode, mais sans qu'on touche à leur aspect linguistique. (*Ibid.*) Le comité du calendrier et du service divin, fondé en 1957, s'occupa surtout des problèmes du rite (*ycmas*). Cependant, la présence dans le comité de l'évêque Afanasii (Sakharov), un des seuls survivants du Concile local de 1917, eut pour effet la correction de certains textes et, à un degré moindre, de la langue des *Ménées*. (*Ibid.*) Quelques années plus tard, une correction de l'*Euchologue* fut effectuée d'après les textes grecs. Les textes de l'*Euchologue* ne furent pas publiés, alors que les *Ménées* corrigées échappèrent à la censure soviétique (dont les membres n'étaient pas compétents en slavon de l'Église) et parurent entre 1978-1988. (Kravetskii, *ibid.*)

Dans les années 1950, libérés des camps, les archimandrites Tavrion (Batotskii) et Boris (Kholtchev) utilisèrent le russe dans le service divin (par exemple, les canons des fêtes dans la traduction de Loviagine). (Kott, 2004a : 316) Dans les années 1960, et jusqu'à aujourd'hui, l'archiprêtre métropolit Nikodim (Rotov), l'archevêque Mikhaïl (Moud'iugine), l'évêque Alexander (Semenov-T'an'-Shanskii) perpétuent cette pratique. (*Ibid.*, 317) Le spécialiste des cultures et célèbre traducteur, l'académicien Sergei Averintsev (mort en 2004), commence à transmettre en russe la poésie liturgique byzantine et syrienne.

La période de décentralisation qui suivit la perestroïka fut marquée, selon Kravetskii, par une dissimulation des normes du slavon de l'Église (*размывание норм*) ; la plupart des traductions de cette période ne sont que « des expériences peu professionnelles, qui ont une importance marginale et sont en recul par rapport aux traductions analogues du début du siècle ». (Kravetskii, *ibid.*, trad. AG)

Dans les années 1990, une série de conciles eurent lieu en Russie. En 1988, le colloque de Leningrad fit éclater une polémique non seulement parmi le clergé, mais aussi entre les linguistes : ainsi, Geliane Prokhorov s'opposa à Averintsev et soutint que le problème de la compréhension peut être résolu par l'apprentissage du slavon de l'Église par ceux qui en ont besoin. (Kyrlezhev, 1997 : 139) La question de la langue fut aussi effleurée pendant le travail du Concile National Mondial Russe. Lors de la première séance «Российская соборная мысль» [La pensée synodique russe] (26 - 28 mai 1993), on

discuta l'état contemporain du russe (le document «О защите и возрождении русского языка» [De la défense et de la renaissance de la langue russe] ; lors de la deuxième séance « Через духовное обновление к национальному возрождению » [La renaissance nationale à travers le renouveau spirituel] (1 - 3 février 1995), on aborda les problèmes de l'éducation nationale (document « Национальное образование и воспитание » [L'éducation nationale]) ; la troisième séance « Россия и русские на пороге XXI века » [La Russie et les Russes à l'aube du XXI^e siècle] (6 décembre 1995) fut consacrée aux questions de culture (financement et octroi de crédits aux moyens de communication de masse, édition, préservation de l'enseignement secondaire obligatoire, apprentissage des sujets de nature religieuse dans les écoles). Les conciles épiscopaux (six depuis 1992) et les séances annuelles du Saint Synode ne permettent pas vraiment d'affirmer que la question de la langue est un problème essentiel, à part le concile épiscopal du 29 novembre au 2 décembre 1994, où le patriarche Alexii a abordé la question du service divin et proposé de former un comité synodique spécial qui continuerait le travail commencé par le Concile Local de 1917-1918 afin de mettre de l'ordre dans la pratique liturgique et de terminer la rédaction des textes liturgiques.¹⁴² Cependant, le travail du comité se limite depuis des années aux nouveaux textes.¹⁴³

De l'avis des spécialistes, les discussions des années 1990 ont été provoquées par l'activité traductrice du prêtre Georgii (Kotchetkov). (Pletneva, 2004b : 280 ; Tabak, 1997 : 29) Il ne faut cependant pas minimiser le rôle que joua le discours de Kiril (Goundiaïev), archevêque de Smolensk et Vyborg, au colloque ecclésiastique de Leningrad en 1988, où il a fortement critiqué la langue liturgique. L'activité de Kotchetkov demeure toutefois marquante de nos jours et mérite d'être présentée en quelques mots.

Après ses études universitaires en génie, Georgii (Jurii) Kotchetkov (né à Moscou en 1950) entre à l'Académie Ecclésiastique de Saint-Petersbourg en 1980. Par ordre du KGB, il en est exclu à sa dernière année et se retrouve sans travail. Il continue sa thèse de

¹⁴² <http://www.sedmitza.ru/index.html?sid=49&did=14>

¹⁴³ <http://www.sedmitza.ru/index.html?sid=88&did=114> et les réunions suivantes.

maîtrise qu'il défend à l'Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge à Paris en 1993. Il obtient finalement une paroisse près de Moscou en 1988, et, en 1989, le droit de terminer sa formation à l'Académie Ecclésiastique de Zagorsk. Depuis 1988, il est recteur de l'École supérieure théologique qui fut légalisée en 1900 sous le nom d'École supérieure orthodoxe chrétienne de Moscou.¹⁴⁴ Depuis 1990, il est l'archiprêtre (*настоятель*) du temple *La rencontre de l'icône de la Mère de Dieu de Vladimir* (*Сретения Владимирской иконы Божией Матери*) de l'ancien monastère Sreten' à Moscou, première paroisse de type missionnaire d'une communauté. Il est aussi le rédacteur en chef du périodique «Православная община» [La communauté orthodoxe]. En 1997, Kotchetkov fut interdit de service divin en raison d'un conflit avec le prêtre Mikhaïl (Dobrovitskiï). Le décret du patriarche parle d'un comité théologique chargé d'analyser les recherches théologiques (*анализ богословских изысканий*) du prêtre et leur conformité à l'enseignement de la foi orthodoxe, à l'héritage des Saints Pères et aux traditions de l'Église Orthodoxe russe.¹⁴⁵ Le 12 mai 2000, le patriarche signe le décret gracieux le prêtre Georgii Kotchetkov et ses douze paroissiens. Dans la presse, Kotchetkov fut surtout critiqué pour sa fierté personnelle et pour sa traduction des textes liturgiques. Au plan politique, dogmatique et doctrinal, il ne se distingue d'aucune façon particulière : il ne s'est pas ingéré dans le conflit des prêtres Gleb (Jakounine), Alexander (Borisov) ou Alexander (Men') dans les années 1990 et il s'est tenu à distance de l'activité œcuménique. Il faut se rappeler que la conception de Kotchetkov est seulement une des multiples possibilités d'ajustement de la liturgie aux fidèles au moyen de la traduction.

Selon Pletneva, la question principale dans les débats actuels reste la même qu'au début du XX^e siècle : *la langue slavonne de l'Église est-elle compréhensible pour les fidèles ?* (2004b : 289) Les débats du début du siècle tournaient autour de la langue russe, indépendamment du fait que la liturgie a longtemps été traduite en d'autres langues

¹⁴⁴ L'École supérieure orthodoxe est devenue l'Institut orthodoxe chrétien Saint-Filarète (*Свято-Филаретовский православно-христианский институт*) (voir p. 17).

¹⁴⁵ Ordre 2187 du patriarche du 5 mai 2000.

européennes. Selon Pletneva, les traditionalistes et les réformateurs de la fin du XX^e siècle présentent les mêmes exigences face à la langue de la liturgie : elle doit être compréhensible et parfaite au niveau esthétique. Même si les réformateurs insistent plutôt sur l'intelligibilité et que les traditionalistes invoquent plutôt la beauté, de part et d'autre on s'occupe de ces deux objectifs, chacun à sa façon. La préférence tient seulement au choix de la langue : soit le slavon de l'Église, soit le russe selon les critères mentionnés. Pletneva fait une remarque intéressante en soulignant que les traditionalistes comme les réformateurs regardent le slavon de l'Église à travers le prisme du russe, qu'ils perçoivent comme la norme. De cette façon, depuis la deuxième moitié du XIX^e siècle et surtout au XX^e siècle, une nouvelle attitude s'est formée dans les cercles intellectuels de Russie : *«Языковое сознание не воспринимает церковнославянский язык как замкнутую самодостаточную систему : фоном для оценки тех или иных языковых фактов является русский литературный язык. Для справщиков, переводчиков и участников дискуссий русский язык был той точкой отсчета, к которой стремились приблизить (или отдалить от нее) язык богослужения»* [La conscience religieuse ne perçoit pas le slavon de l'Église comme un système langagier fermé : la base sur laquelle on évalue tels ou tels faits langagiers est la langue littéraire russe. Pour les correcteurs, les traducteurs et les participants au débat, le russe fut le point de départ par rapport auquel on essaya de rapprocher (ou d'éloigner) la langue du service divin]. (*Ibid.*, trad. AG) Kott soutient en revanche que cette nouvelle conscience ne s'est cristallisée qu'après la révolution. À son avis, la particularité importante des débats de la fin du XX^e siècle est qu'avant la révolution, l'objet principal des discussions était le slavon de l'Église, et non comme aujourd'hui le russe. La deuxième différence frappante est qu'avant la révolution, la langue liturgique « ne faisait pratiquement l'affaire de personne, tandis que maintenant, elle fait pratiquement l'affaire de tout le monde ». (2004a : 317, trad. AG)

Malgré l'opinion de Pletneva, il semble que la question principale en débat aujourd'hui est moins de savoir si *la langue slavonne est compréhensible*, mais plutôt la suivante : *peut-on traduire la liturgie en russe et comment ?* Les débats font aussi apparaître que, depuis le début du XX^e siècle, la vision du problème aussi bien que les solutions et les arguments des traditionalistes n'ont pas changé autant que ceux des réformateurs. La clé

des débats contemporains, serait la réponse à la question : *comment prier correctement* ? C'est un changement marquant par rapport aux débats précédents.

En réalité, il y a beaucoup plus d'adversaires de la traduction que d'adeptes, mais ces derniers sont plus conscients de leur activité, plus enthousiastes dans l'expression de leur voix et ont plus de publications, ce qui crée l'impression que leur opinion l'emporte. Leurs arguments se distinguent par leur caractère péremptoire, par exemple, lorsque Kott déclare que presque aucun fidèle ne connaît aujourd'hui le slavon de l'Église et ne comprend donc la liturgie (*ibid.*, 317), cela ne peut que provoquer une réaction forte du lecteur et à cause de cela sera retenu dans la mémoire.¹⁴⁶

Une autre marque distinctive des débats contemporains par rapport aux débats antérieurs (modernes) est l'afflux des néophytes après la perestroïka.¹⁴⁷ Leur ferveur est hors de doute, leur connaissance du slavon de l'Église est très inférieure à celle que possédaient les Russes avant la révolution, alors que le slavon de l'Église était enseigné dans les écoles. En même temps, au début du XXI^e siècle, l'analphabétisme n'est plus un obstacle à l'acquisition de la littérature classique ou à la lecture individuelle de la Bible. Aujourd'hui, l'obstacle tient plutôt aux contenus de l'instruction publique. Malgré le niveau minimal de l'enseignement élémentaire, la majorité de la population reste éloignée de la culture classique russe (Kostromine souligne par exemple « la chute catastrophique du niveau de la culture de la parole chez les locuteurs du russe » (1997 : 115, trad. AG)), sans parler de l'ignorance de la littérature de l'ancienne Rus'.

On laissera aussi de côté l'argument des traditionalistes sur l'unité des Églises orthodoxes slaves – les Églises de Serbie, de Bulgarie, de Roumanie et d'Ukraine, par exemple, célèbrent la liturgie dans leurs langues nationales, sans que l'unité des Églises slaves en ait souffert. La suggestion de traduire en néo-slavon, une langue allégée, n'est pas présente dans les débats contemporains non plus. Il s'agit seulement de corriger les erreurs et la syntaxe ou la traduction vers le russe. Pour une raison qui échappe,

¹⁴⁶ Bien sûr, par cette affirmation Kott creuse sa propre tombe, car en disant que les fidèles ne comprennent rien et vont quand même au service divin, il prouve que l'intelligibilité ne fait pas problème.

¹⁴⁷ Il s'agit de nouveaux convertis, qui ne furent pas élevés dans la foi, mais qui sont venus au sein de l'Église à l'âge adulte.

l'argument des traditionalistes sur la beauté du slavon de l'Église semble disparaître, et réapparaît paradoxalement du côté des réformateurs. Ceux-ci abandonnent la critique des critères esthétiques dans leurs discussions.¹⁴⁸

Les arguments contemporains se caractérisent tantôt par une profondeur inopinée, tantôt par leur étroitesse et leur simplisme tout en offrant une vaste conception du monde. Leurs représentants contemporains sont le métropolite Antonii (Bloom), l'archiprêtre Alexander (Schmemmann) et quelques autres. Les participants du débat contemporain seront présentés là où c'est pertinent, d'abord parce que les voix ne sont pas toutes aussi importantes, et ensuite parce que l'appartenance au domaine religieux ou philologique joue un rôle dans la perception du problème.

Les deux côtés présentent des jugements judicieux dans l'ensemble, même si un petit nombre d'entre eux sont à la limite de l'insensé et le fait d'extrémistes. Ainsi, les réformateurs ont été accusés d'hérésie par leurs opposants, qui jugent que tout écart du slavon de l'Église constitue une trahison de la culture russe (*Язык Церкви*, 1997a : 4) ou une apostasie (*богоотступничество*) (Korob'iin, 1999 : 10). Le réformateur Lapkine soutient que la ruine de la Russie a été provoquée parce que l'Évangile était masqué par le slavon de l'Église, que les prêtres et le peuple ignorant sans compter les hypocrites ne firent qu'embrasser l'Évangile sans le lire, séculariser l'Église et détruire les âmes, et cætera. (1997 : 46) Le traditionaliste Nosov classe le métropolite Nikodim (Rotov) parmi les *obnovlentsy* de la nouvelle vague moderniste et œcuménique (Nosov, 1999 : 190). Il affirme que la communauté de Kotchetkov s'est mise sur la route des sectateurs qui rejettent la Tradition et détruisent les traditions de l'Église dans le but de créer un schisme. Dans la communauté de Kotchetkov, soutient-il encore, règnent « un esprit d'originalité arrogante (*дух высокомерной исключительности*), un faux charisme, l'illusion spirituelle (*прелесть*) et l'exaltation ». (*Ibid.*, 192, trad. AG). Mamonov, un traditionaliste, croit à la théorie de la grande conspiration du monde occidental et des cultes diaboliques orientaux contre l'Orthodoxie, de sorte que la langue unie de la liturgie

¹⁴⁸ Pourtant, la beauté du slavon est sous-entendue dans les références des traditionalistes aux qualités linguistiques et théologiques de cette langue. Voir Balachov (2001 : 168-170) pour un aperçu d'autres changements.

peut être la plus importante garantie de stabilité du monde orthodoxe. (1999 : 267) Ces exemples sont tirés de revues sérieuses. Que dire des gens qui s'expriment sur Internet ? Avant de passer aux débats des années 1990, je me permets une courte digression pour signaler quelques voix qui réussirent à contourner la censure au milieu du XX^e siècle. Elles sont importantes pour voir qu'il n'y a pas eu de rupture et que le débat s'est poursuivi même pendant l'ère communiste.

Débats du milieu du siècle

Deux articles, qui précèdent la discussion contemporaine, ont paru sur la langue liturgique au milieu du siècle, l'un du réformateur G. Fedotov (1938) et l'autre du traditionaliste L. Pariïskii (1946) :

Pariïskii (1892-1972), professeur et inspecteur à l'Académie Ecclésiastique de Leningrad, soutient la vieille thèse des traditionalistes, à savoir que les persécutions de l'Église commencèrent par les attaques contre le slavon. La langue slavonne, continue-t-il, n'est ni morte ni étrangère (il affirme que le livre le plus compliqué, le *Psautier*, ne contient pas plus de cent mots qui demandent une traduction). Il faut, dit-il, préserver cette langue pour garder le service divin dans son ensemble stylistique. Pariïskii en voit le moyen dans le façonnement de la conscience des masses.¹⁴⁹

Fedotov (1886, Saratov-1951, USA), philosophe et historien résidait à l'extérieur de l'Union Soviétique et pouvait donc se permettre des pensées plus originales. En voici quelques points essentiels. La problématique vient de trois caractéristiques religieuses du slavon de l'Église : 1. Le slavon est un obstacle majeur sur la route de l'évangélisation ; 2. Néanmoins, la tradition millénaire est un fondement solide du rite qu'il serait très difficile d'abandonner ; 3. L'aspect le plus profond est celui du mysticisme liturgique (*литургическомистический*). Cette dernière qualité se fonde sur les valeurs esthétiques, précisément comme outil de l'art magique (*средство художественной магии*). Fedotov pose donc la question des avantages et des inconvénients respectifs du slavon et du russe

¹⁴⁹ http://www.spbda.ru/theology/liturgics_list/pariyskiy1.php

du point de vue purement esthétique. Il accepte « inconditionnellement » la sublime beauté et le pouvoir du slavon, et, en comparant une traduction russe du Psaume 90 avec la version slavonne, il avoue que c'est « le ciel et la terre ». Et pourtant, depuis le XVIII^e siècle, le russe est devenu une grande langue culturelle qui peut être placée parmi les langues classiques de la littérature mondiale. Le slavon reste, malgré tous les changements historiques, la langue d'un peuple barbare tel qu'il fut découvert par Saint Cyril. Depuis ses débuts, le slavon est artificiel, ni complètement vivant, ni complètement mort – d'où sa différence principale avec le latin, qui fut une langue vivante pour une société instruite. Le slavon ne fut jamais destiné à des compositions originales. Ses victoires ne survinrent que lorsque le russe vivant brisa sa dimension de savoir livresque : *«Чем ученей, тем мертвее, чем неграмотнее, тем выразительнее. Таков закон древнерусской письменности»* [Plus elle est savante, plus elle est morte ; plus elle est illettrée, plus elle est expressive. Telle est la loi de l'écriture ancienne russe]. (1938 : 8) En même temps, le slavon, étant artificiel, put endurer plus de violences, y compris le littéralisme, qui est d'habitude un mauvais choix de traduction pour une langue vivante. De plus, la grande richesse du contenu lexical, les épithètes somptueux et tant d'autres traits de l'héritage hellénique du slavon de l'Église lui confèrent une supériorité distinctive. D'autres particularités du slavon comprennent sa capacité de créer un style solennel et un meilleur rythme musical. Fedotov remarque une particularité négative du slavon que peu d'auteurs ont soulignée : sa limitation et sa monotonie stylistiques. Il semble que le slavon de l'Église n'exprime qu'un seul style (solennel), ce qui devient ridicule dans le cas de plusieurs types de textes utilisés dans la poésie liturgique grecque. L'échec des traductions russes du XIX^e et du XX^e siècle, selon Fedotov, est dû au fait qu'elles ont été faites non par des artistes du mot, mais par des philologues savants, qui connaissaient mal leur langue maternelle du point de vue de ses qualités créatives. Ils s'en servirent comme d'un instrument mort pour transférer des concepts.¹⁵⁰

¹⁵⁰ http://www.krotov.info/library/21_f/fedotov_27.html

Les arguments présentés ici proviennent en grande partie des publications suivantes. C'est d'abord l'ouvrage conservateur de Tikhon *Богослужебный язык Русской Церкви* (1999).¹⁵¹ La voix des réformateurs se fait entendre surtout dans la série «Язык Церкви», publiée par l'Institut orthodoxe chrétien Saint-Filarète sous la direction de Kotchetkov. C'est une collection d'articles réimprimés, la plupart reflétant le point de vue réformateur. Beaucoup de publications et de discussions sont par ailleurs en ligne. On se réfère aussi au débat entre philologues et traducteurs qui s'est déroulé l'an dernier dans des groupes Internet du *Live Journal* (*prav_perevod*, *ustav*, *portal_besedka*, *pravoslav_ru*) et sur le forum de l'Institut Saint-Filarète. Les opinions très diverses qui se sont exprimées se caractérisent d'abord par leur approche pratique voire terre-à-terre. Elles seront présentées plus loin.¹⁵²

Une dernière catégorie regroupe des opinions difficiles à rapporter soit aux traditionalistes soit aux réformateurs. Ces points de vue seront redistribués entre ces deux catégories principales. Certains arguments normalement typiques pour un groupe sont parfois utilisés par le groupe adverse. En cas de conflit entre les idées et la personne qui les exprime, c'est l'idée qui aura priorité, et elle sera rangée du côté des arguments qui lui sont apparentés. Ces participants – laïcs orthodoxes - sont pour la plupart des traducteurs professionnels qui travaillent indépendamment de l'Église. Contrairement aux débats théoriques qu'on trouve dans les publications, leur approche est pragmatique.

Voici les arguments des réformateurs et des traditionalistes résumés par ordre d'importance.

¹⁵¹ Plus précisément, la section V des articles contemporains.

¹⁵² Pour les références des forums, voir la *Bibliographie*.

4.1. Arguments dans les publications

Les arguments des réformateurs :

1. La bonne prière.

La prière doit être authentique, elle ne peut pas être une convention, soutient le métropolite de Sourozh Antoniï (Bloom). Le but de la liturgie est de transmettre l'expérience religieuse, ce qui ne passe pas seulement par les propositions mentales, mais par un ensemble symbolique de paroles, de musique, de gestes, *etc.* Le symbole doit être pertinent et transparent pour être efficace ; il doit correspondre aux associations de la personne moderne. Si la liturgie devient obscure, les émotions qu'elle suscite ne sont-elles pas artificielles, relevant non de Dieu, mais de l'être humain, dès lors, elles ne servent qu'à faire plaisir aux gens sans les appeler à la pénitence ? Leur siège n'est plus en Dieu, mais dans la personne qui prie. (1997 : 7-9)

Notre Église est une Église de prière, écrit Kotchetkov. La prière est indestructible, elle est éternelle, vivante et passionnante ; elle est le gage de l'unité ecclésiastique dans l'Esprit. Cela nous confère la grande responsabilité de préserver ce trésor et de faire attention à chaque changement dans la forme existante de la tradition et de la loi de la prière. Il faut essayer de ne rien perdre, mais de révéler de la meilleure manière ce qui existe dans notre Tradition. (1997a : 12-13) Cette conception peut être également rangée parmi les arguments des traditionalistes, c'est souvent la nature des réflexions contemporaines.

2. La voix de l'Église.

Ce qui constitue la voix de l'Église et qui doit parler au nom de l'Église sont des questions essentielles dans les argumentaires des réformateurs.

L'Église a une qualité particulière – parler toujours et partout dans sa langue. Aujourd'hui pourtant, c'est un problème, pense Kotchetkov. Très souvent, ceux qui parlent au nom de l'Église lui sont étrangers. Le résultat est que l'Église ayant longtemps vécu avec un bâillon sur la bouche, continue de s'en accommoder par

inertie, ce qui peut laisser penser qu'elle n'a plus rien à dire, que tout relève du passé ou du pouvoir de la hiérarchie ou encore des hommes de science, philosophes, théologiens, voire des visions et révélations de vieillards, pèlerins ou estropiés. Et pourtant, la langue de l'Église, c'est la langue des saints, et comme tout le monde est appelé à la sainteté dans l'Église, chaque langue est agréable à Dieu et peut être la langue liturgique. (*Ibid.*, 13)

3. La volonté du Seigneur et des apôtres.

Les paroles du Seigneur sont claires sur ce point : « Écoutez et comprenez ! » dit-Il au peuple (Mc 7 : 14 ; Mt 15 : 10) et encore : « Quelqu'un entend-il la Parole du Royaume sans la comprendre, arrive le Mauvais qui s'empare de ce qui a été semé dans le cœur de cet homme... » (Mt 13 : 19), affirme Kott. (2004a : 290) L'activité de traduction de l'Église consiste, selon lui, précisément dans la réalisation de cette volonté. (*Ibid.*)

4. La critique du slavon de l'Église comme élément des problèmes ecclésiastiques ou liturgiques plus généraux.

La critique la plus sévère vient de Bloom. Le métropolite estime qu'une crise sévit dans la liturgie. Cette crise est provoquée d'abord par le fait que les formes liturgiques actuelles ont été composées dans l'Antiquité et expriment l'expérience religieuse des gens de cette époque. La conscience et la perception de la vie (*мироощущение*) des contemporains ne correspondent plus aux sentiments des Anciens, ce qui prive de force l'expression de leur expérience religieuse dans les formes anciennes. Or, la langue joue ici un grand rôle. Le problème principal, c'est l'évolution du sens des mots : la personne qui prie ne se pose plus la question du sens, mais en donnant aux mots une signification erronée, elle ne comprend pas le vrai sens des prières. (1997 : 5-6)

Kott explique le problème de compréhension par le manque d'intérêt des fidèles pour le service divin – une affirmation provocante. (2004a : 318) Il constate une rupture avec la tradition ecclésiastique (par opposition à l'attitude du début du XX^e siècle). Le changement est dû au fait que le fidèle moderne accomplit le

commandement « aime ton Dieu » hors du temple. De cette façon, la liturgie et la vie suivent leurs propres chemins. (*Ibid.*) Il accuse l'Église de vivre les nouvelles traditions déficientes du phénomène de jeunes moines ou prêtres qui se prétendent être des anciens (*младославянство*), d'avoir perdu l'esprit de créativité et ainsi de suite. (*Ibid.*, 319-320) Elle doit d'abord corriger ses défauts avant de retourner aux traditions orthodoxes – et de traduire la liturgie. (*Ibid.*)

« Notre vie ecclésiastique se trouve dans une crise profonde, notre église est dans le trouble, aujourd'hui « Dieu pleure » pour elle », remarque pathétiquement Kotchetkov, en citant le prêtre hollandais Werenfried van Straaten, mais il est possible que la tristesse de Dieu concerne ici l'Église catholique.¹⁵³ (Trad. ici et plus loin, AG)

Par définition, la première partie de la liturgie (celle de la Parole) a une visée missionnaire, comme doit être en partie missionnaire n'importe quel service divin, pense Koval'djy.¹⁵⁴ Le slavon ne répond pas à cet objectif. (*Ibid.*)

5. L'intelligibilité : priorité au sens.

« La parole incompréhensible convainc mieux que la parole claire », écrit le professeur et archiprêtre Georgii (Mitrofanov)¹⁵⁵, ce qui fait que l'incompréhensibilité du service divin est le témoignage de son authenticité pour les gens ignorants. (*Ibid.*) Le problème actuel pour notre clergé, peu importe qu'il soit traditionaliste ou réformateur, est qu'il connaît mal le slavon de l'Église. Les examens que passaient les chantres (*псаломщики*) avant la révolution ne seraient réussis par aucun séminariste d'aujourd'hui, affirme Mitrofanov. (*Ibid.*)

La liturgie ne se réduit pas à la seule expérience mystique, mais vise à introduire la personne aux fondements de la foi. (Verechtchagine, 1997 : 69) Le degré de compréhension de la liturgie n'est pas partout homogène dans le service. Comme

¹⁵³ http://www.sfi.ru/ar.asp?rubr_id=453&art_id=2911

¹⁵⁴ http://www.sfi.ru/rubrs.asp?rubr_id=192&art_id=6879&page=1&print=1

¹⁵⁵ http://www.sfi.ru/rubrs.asp?rubr_id=192&art_id=6277&page=1&print=1

le note l'archevêque de Saint-Petersbourg, Mikhaïl (Moud'iugine), il dépend de la répétition de tel ou tel texte liturgique et de son exécution. Ainsi les chants exécutés une seule fois par an se trouvent dans l'état le plus désavantageux. (Mikhaïl, 1997 : 61-62) Le lexique archaïque ou peu usité et la syntaxe étrangère, même en faible densité, créent une gêne mentale d'une phrase à l'autre et, en fin de compte, le fidèle ne peut pas saisir le sens général du texte. (*Ibid.*, 63)

Kott se risque à affirmer : «On peut dire en toute responsabilité : sauf exception, parmi les fidèles modernes, dont la plupart sont des néophytes, ne connaissent pas le slavon de l'Église et ne comprennent donc presque rien au service divin ». (2004a : 317) Il cite la parole du saint archiprêtre Alexander Hotovitskii «*мы бережем золотник, а теряем пуд*» [nous gardons la pièce d'or, mais perdons le poids], pour illustrer l'inaptitude des pouvoirs ecclésiastiques à s'orienter dans leurs priorités. (*Ibid.*, 309)

Selon Kotchetkov, l'intelligibilité n'est pas une fin en soi dans l'Église. Le but principal et le critère de qualité est l'efficacité du service divin. Kotchetkov avertit contre l'esprit rationaliste et pratique d'un côté et contre le spiritualisme de l'autre. Les chrétiens doivent s'occuper non seulement de l'Esprit, mais du Sens : «*Увы, надо признать, что наше богослужение, оставаясь духовно-благодатным и молитвенным, скорее стало похоже на романтические развалины, прекрасные лишь при полной луне, но не на солнце, дающем «свет разума»*» [Hélas! On doit avouer que notre service divin, en restant spirituellement salutaire et plein de prières, commence à ressembler davantage à des ruines romantiques qui ne sont belles que pendant la pleine lune, mais pas au soleil qui donne « la lumière de raison »]. (1997a : 14)

6. La critique de l'idée de la langue sacrée.

La séparation du monde entre sacré et profane est fortement critiquée dans le cercle des réformateurs. (Mikhaïl (Moud'iugine)), 1997 : 64 ; Innokentii (Pavlov), 1997 : 50 ; Januarii (Ivlijev) (2005) et d'autres) L'idée d'une langue réservée au culte est étrangère à l'Église chrétienne, contrairement à l'Islam ou au judaïsme. La vraie langue de l'Église, écrit l'académicien Averintsev, n'est pas « *son*

dialecte préservé avec fierté, mais la parole, intelligible pour ceux qui sont sauvés (*спасаемые*) ». (1997 : 10) Kotchetkov explique que dans la compréhension de l'Ancien Testament ou de l'Islam « chaque lettre descend du Ciel, préparée dans le silence éternel de la conception Divine » (1997c : 65), mais que cette approche n'est pas acceptable pour les Chrétiens. Chaque langue qui parle du sacré peut être sacrale. (*Ibid.*) L'idée de la langue sacrée est étrangère à l'Orthodoxie, d'abord parce que la langue, comme n'importe quel autre objet du monde créé, ne peut pas être source de sainteté : « Si le slavon de l'Église créait automatiquement la sainteté, la terre russe embaumerait déjà depuis longtemps », écrit-il. (*Ibid.*, 109) Et plus tard : « La sacralisation aboutit toujours à la sécularisation, et le raisonnement séculaire accueille toujours la sacralisation, parce qu'elle expulse Dieu de la vie des gens ». (*Ibid.*, 113)

En situation missionnaire, le slavon de l'Église n'a pas de priorité sur le russe pour les raisons suivantes : si nous aimons le peuple, il faut l'aimer non seulement pour ses réalisations historiques et culturelles du passé, mais aussi dans son présent, ce qui veut dire qu'il faut s'adresser à lui en russe ; le corps des peuples de la Fédération de Russie est très mélangé : le motif de la succession historique ne vaut pas pour tout le monde. (*Ibid.*, 111)

Seidenberg fait un parallèle entre le slavon de l'Église et le russe, d'un côté, et Jean le Baptiste et Jésus Christ, de l'autre : le sens de la langue sacrée est l'ombre de la sainteté, tandis que la vraie langue de l'Église est la sainteté même, sans aucune réflexion de transcendance, de l'altérité (*инаковость*). La langue de l'Église n'est pas simplement divine, elle est incarnée (*богочеловечен*)!¹⁵⁶

¹⁵⁶ http://www.sfi.ru/ar.asp?rubr_id=625&art_id=3199&print=1

7. La réalité historique. Développement du service divin. Tradition et renouvellement.

Notre conscience n'est plus historique ; elle est plutôt devenue mythologique, pense Mitrofanov.¹⁵⁷ L'ignorance totale de l'histoire ecclésiastique fait que la question de la langue devient un test de la pureté de l'Orthodoxie.

L'analyse historique est étroitement liée à la question de l'intelligibilité du slavon de l'Église. Tabak, s'autorisant en partie de A. Bem, montre l'absence d'identité entre le slavon de l'Église et la langue parlée. Contrairement au latin, le slavon de l'Église n'est jamais devenu la langue de la science théologique, et à partir du XIX^e siècle, il a pratiquement cessé d'influencer la langue vivante russe. Le résultat est qu'il est devenu de plus en plus incompréhensible pour des gens ordinaires. (Tabak, 1997 : 34-35 *et passim*)

P. Meyendorff démontre comment l'incompréhension de la structure initiale de la liturgie suscite des explications mythologiques à des actions liturgiques.¹⁵⁸ En même temps, il met en garde contre des changements brusques ou radicaux qui risqueraient d'entraîner une rupture. (*Ibid.*)

Bloom écrit : « L'Esprit Saint reste Lui-Même et souffle dans l'Église. Le Christ est Lui-Même et réside dans l'Église ». (1997 : 9) Ce fait est la condition principale pour renouveler la liturgie, et tant que l'Esprit reste avec nous, la possibilité de la création est entre nos mains : « [... nous] devrions apprendre, d'un côté, le dévouement synodique à la vérité et à l'expérience ecclésiastique, et de l'autre, l'audace de l'esprit ardent, qui ne se contentera jamais d'une simple répétition ». (*Ibid.*) Le métropolite pose la question en deux volets : l'usage de la langue vivante au lieu de la langue morte, et le renouvellement du texte même, c'est-à-dire des images, des expressions, de l'iconographie qui ne provoquent plus les mêmes réactions, ou – au pire – éveillent des sentiments de perplexité ou

¹⁵⁷ http://www.sfi.ru/rubrs.asp?rubr_id=192&art_id=6277&page=1&print=1

¹⁵⁸ <http://kiev-orthodox.org/site/events/701/>

d'embarras. (*Ibid.*, 6) Les deux aspects ne se rapportent qu'à la forme de la liturgie, et pourtant, c'est l'approche la plus courageuse parmi les réformateurs.

Ecclesia semper reformanda (l'Église se renouvelle toujours) écrivirent les Saints Pères (Cyprien de Carthage et Jean Chrysostome), et ce renouvellement du Corps vivant du Christ n'a rien à voir avec l'*obnovlentschestvo*, répète Kotchetkov sans relâche. (1997a : 15) L'activité du Concile du Moscou de 1917-1918 garde son autorité pour notre église. Les décisions du Concile n'ont jamais été annulées. Le temps est donc venu de les mettre à exécution. (*Ibid.*) « Dans la conscience des chrétiens, l'Église a toujours été associée à la continuation de l'Incarnation de Dieu. Elle est le « Corps vivant du Christ ». Cette vie dans l'Esprit Saint se manifeste dans son renouvellement constant », écrit Kotchetkov.¹⁵⁹ Si l'Église ne se renouvelle pas, ne se réforme pas, elle n'est plus le Corps vivant, continue-t-il. (*Ibid.*) Le même action de l'Esprit Saint qui mène l'Église sur la voie du renouvellement continu s'appelle la Tradition ecclésiastique. Comme le renouvellement, la préservation de la Tradition exige la *synergia*, un élément de grâce divine et du travail responsable de l'être humain. Il faut se rappeler que là où il n'y a pas de limites, il ne peut y avoir de responsabilité. (*Ibid.*) Cela veut dire que « toutes les réformes ecclésiastiques doivent être traditionnelles, et les traditions ecclésiastiques doivent apporter un renouvellement et avoir la capacité d'être renouvelables elles-mêmes (должны быть обновляющими и обновляющимися), car le sens de la Tradition ecclésiastique est le renouvellement (réforme) de l'Église dans l'action de l'Esprit Saint ». (*Ibid.*)

La traduction pose la question de l'identité de l'Église orthodoxe elle-même, au-delà des changements historiques. Le slavon de l'Église est-il un élément constitutif de l'identité orthodoxe ?

¹⁵⁹ http://www.sfi.ru/ar.asp?rubr_id=453&art_id=2911

8. La critique philologique. Kotchetkov et autres traducteurs.

Januariï (Ivlijev), professeur et archimandrite, s'oppose à la conception selon laquelle il y a une langue uniforme de l'Église Orthodoxe russe. (2005) La langue n'est pas homogène dans les aspects suivants du service divin : l'Écriture, la prière et la poésie liturgique, la théologie, l'homélie, la langue séminariste, *etc.* (*Ibid.*) Peu importe la forme que le christianisme accepte et bénit, aucune n'a de valeur absolue comme dans d'autres systèmes religieux (l'Islam ou le Judaïsme). Pour le chrétien, ce n'est pas le texte ou la parole qui existent éternellement (*предвечно*), mais le Fils de Dieu. Il n'y a aucun fondement théologique ou mystique pour justifier la sacralisation du slavon de l'Église, cette « traduction au carré » (de l'araméen vers le grec, du grec vers le slavon). (*Ibid.*)

Pendant la traduction, nous devons partir non seulement de l'expérience du passé, mais aussi de l'expérience que le Seigneur nous ouvre maintenant, écrit Kotchetkov.¹⁶⁰ Le traducteur a-t-il le droit d'effacer des passages maladroits, des expressions gauches, ou parfois même décider de ne pas traduire tel ou tel texte, s'il voit que la vie les a délaissés ? La traduction offre une bonne occasion de réviser notre tradition (*предание*). La brièveté de la vie nous oblige à nous consacrer avant tout à l'essentiel, et, même pour un saint ou un génie, il n'est pas possible de transférer simultanément la rythmique, les images, les couches linguistiques et toutes les nuances polysémiques d'un même texte. (*Ibid.*)

La critique des traductions concrètes prend une grande place dans les discussions des réformateurs. Paradoxalement, Kotchetkov fut critiqué même par la « gauche » : un traducteur biblique réputé, Innokentii (Pavlov), supérieur d'un couvent, trouve des faiblesses dans le travail du missionnaire de Moscou. Son objection majeure est l'approche que Kotchetkov utilise pour résoudre le problème de la traduction. Selon Innokentii, le travail sur les textes liturgiques doit commencer par une traduction de qualité de la Bible, qui est présentement

¹⁶⁰ http://www.sfi.ru/rubrs.asp?rubr_id=853&art_id=7083&page=1&print=1

absente en Russie. La Bible est la base des chants et des textes pendant la liturgie. Les lectures de l'Écriture Sainte, de l'*Apôtre* (Actes et Épîtres des Apôtres) et du *Psautier* sont une composante essentielle du service divin. Et pourtant, la traduction existante de la Bible dans l'Église orthodoxe russe jusqu'à présent est l'édition synodique (en slavon) qui remonte à l'époque de l'impératrice Elizabeth (1741-1761). Bien entendu, cette traduction – à part son obscurité et ses erreurs de transfert de certains passages importants pour la foi – est devenue obsolète dans sa langue ainsi qu'à la lumière des études bibliques contemporaines. (1997 : 47-48) Le deuxième point essentiel de la critique d'Innokentii est l'approche de Kotchetkov face à la langue russe : le russe dans son état actuel ne convient pas à l'usage liturgique (ce dernier terme est utilisé par Kotchetkov pour désigner une langue spéciale, différente de la langue de la communication ordinaire). Au fond, il s'agit ici d'une langue « sacrée », sauf que Kotchetkov, à la différence des traditionalistes, voit cette fonction remplie par le russe, et non par le slavon. (*Ibid.*, 49) Le désir de Kotchetkov de créer une langue russe adaptée aux fins liturgiques contredit l'approche chrétienne, où il ne peut pas y avoir de distinction entre le profane et le sacré quant au support de la pensée. (*Ibid.*, 50) Innokentii est catégoriquement contre l'idée de Kotchetkov de chercher un « style élevé » pour rendre la parole de Dieu. (*Ibid.*, 51-54) C'est justement la langue vivante qui doit être la langue de la Parole de Dieu. (*Ibid.*, 56)

On trouve souvent la critique d'un autre traducteur connu, le prêtre ĭakov (Krotov).¹⁶¹ Par exemple, Koval'djy juge ses traductions sans méthode (plusieurs slavismes incompréhensibles sont laissés, tandis que certaines constructions claires sont traduites, *etc.*).¹⁶² D'autres traducteurs (Anna Vinogradova, Averintsev) reçoivent des remarques positives, alors que leurs traductions sont jugées inconvenables pour le service divin.

¹⁶¹ Voir son site : <http://www.krotov.info/>

¹⁶² http://www.sfi.ru/rubrs.asp?rubr_id=192&art_id=6879&page=1&print=1

9. Les propositions de réforme langagière.

Le russe comme langue liturgique doit être créé, mais il doit être créé dans l'Église, non à l'extérieur d'elle ; c'est là l'opinion centrale de Kotchetkov. (1997a : 13) Tous les fidèles doivent prendre part à la liturgie. (*Ibid.*, 18) La prière doit être comprise à l'oreille. (*Ibid.*, 19) Moud'ïugine tient pour une nécessité absolue que la direction ecclésiastique prenne l'initiative des changements essentiels dans le domaine de la langue et des textes liturgiques. (1997c : 66) La traduction systématique et organisée du corpus des livres liturgiques vers le russe reste en suspens. La solution du problème de la compréhension dans les circonstances actuelles serait de lire la Parole de Dieu en traduction russe. En même temps, l'importance de l'édification des paroissiens est difficile à surestimer : « ...la personne orthodoxe vient dans le temple pour la prière et l'instruction, pas pour apprendre telle ou telle langue, ni pour admirer les beautés de cette langue ». (*Ibid.*, 67)

En parlant de la langue du catéchumène, Kotchetkov offre une double approche : d'un côté, il faut garder le plus possible la langue de la personne pour qu'elle puisse suivre les rites, les causeries éducatives, le texte de l'Écriture et des sermons ; de l'autre côté, il faut tâcher d'instruire les néophytes pour les conduire à l'être nouveau. (1997b : 52)

Schmemmann accentue l'importance de la compréhension pendant l'apprentissage de la liturgie.¹⁶³ Cette compréhension n'est possible que grâce à des efforts spirituels et intellectuels. L'apprentissage doit viser à expliquer comment tout dans la liturgie nous touche comme Église de Dieu, comment nous devenons le Corps vivant du Christ et comment tout est pertinent pour nous comme membres de ce Corps. La compréhension de la liturgie doit mener à la connaissance des dogmes chrétiens et à la vie chrétienne. (*Ibid.*) Ni la solennité ni la beauté ne sont comme telles le but du service divin : « Bien trop de nos églises semblent refléter

¹⁶³ <http://kiev-orthodox.org/site/worship/1107/>

la fierté et la fatuité humaine plus que la beauté céleste du Royaume de Dieu », écrit-il. (*Ibid.*)

Un aperçu méticuleux des fondements conceptuels de la traduction est donné par Andreï Desnitskiï.¹⁶⁴ Koval'djy, tout en se rendant compte de la valeur du travail de Desnitskiï, tient pour une condition *sine qua non* que la conception de la traduction ne doit plus être discutée ; il faut tout simplement la rendre disponible, parce qu'elle ne peut jamais être idéale et convenir tout le monde.¹⁶⁵ Tous les arguments pour et contre sont connus depuis longtemps, sur les méthodes, les approches et les traductions elles-mêmes. Le problème est mûr depuis un siècle, les discussions peuvent continuer de tourner en rond. Maintenant, on n'attend plus que les décisions d'en-haut ; l'opinion publique ne peut plus rien faire. (*Ibid.*)

La rançon d'une langue d'évangélisation artificielle, « angélique », a été que le charisme chrétien fut remplacé par le sermon empreint d'une obscurité mystérieuse et d'une beauté spéciale qui provoquaient « un frémissement sacré », pense Ivlijev. (2005) Le résultat est que le peuple russe a besoin de nouvelles méthodes d'instruction et de baptême. Puisque ni la liturgie, ni même l'Écriture ne peuvent répondre aux besoins missionnaires d'aujourd'hui, il ne reste que la parole du sermon évangélique. (*Ibid.*)

Kotchetkov refuse l'obligation faite au traducteur d'être un génie ou un saint – il pense que la sainteté se révèle pendant la traduction et non vice versa.¹⁶⁶ Les traducteurs n'étaient souvent ni saints ni théologiens, mais tout simplement des gens de talent. Sa réponse à la question « qui peut traduire » est simple : celui qui ose le faire. (*Ibid.*)

¹⁶⁴ <http://www.kiev-orthodox.org/site/worship/1120/>

¹⁶⁵ http://www.sfi.ru/rubrs.asp?rubr_id=192&art_id=6879&page=1&print=1

¹⁶⁶ http://www.sfi.ru/rubrs.asp?rubr_id=853&art_id=7083&page=1&print=1

10. Les traditionalistes taxés de mauvais chrétiens.

La tentation est forte de qualifier les traditionalistes de pharisiens (par exemple, Averintsev, 1997 : 10) ou de les insulter : Les traditionalistes, selon Kott, «*ревнуют не о чистоте, а о темноте церковнославянского языка*» [aspirent non à la pureté, mais à l'obscurité du slavon de l'Église]. (2004 : 305) Mais la critique la plus substantielle vient des principes d'amour et de liberté, critique développée surtout par Kotchetkov. Sans l'amour et la liberté, il n'y a pas d'Église de Dieu dans le Christ et le Saint Esprit, écrit le prêtre. Ce principe se reflète dans des attitudes bien connues : « aime Dieu et fais comme tu veux », « dans l'essentiel – l'unité (d'esprit), dans le secondaire – la liberté (diversité des formes d'expression), et dans tous – l'Amour ». (1997a : 12)

Cet argument est assorti d'une mise en garde contre certains dangers. Averintsev croit que la barrière langagière provoque des tentations : pour les esthètes c'est « d'écouter les paroles sacrées comme de la musique, qui crée un « état d'esprit » (*настроение*), mais n'oblige à rien » ; pour les gens simples, le danger est de se soumettre à l'idée que tout se passe entre le prêtre et Dieu, et qu'il ne lui reste qu'à mettre un cierge et prier silencieusement, ou, pire encore, de ne pas se sentir le bienvenu à l'église. (1997 : 11)

Les arguments des traditionalistes :

1. La langue sacrée. Séparation souhaitable et nécessaire des sphères du sacré et du profane.

La conviction de l'existence d'une langue sacrée ou sacrale semble être partagée par beaucoup de traditionalistes. Kamchatnov, doyen de la faculté d'histoire et de philologie de l'Institut Théologique Orthodoxe Saint-Tikhon raisonne ainsi :¹⁶⁷

¹⁶⁷ L'Institut, *Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет*, fondé en 1992 avec la bénédiction du patriarche à Moscou est un des premiers établissements d'enseignement supérieur pour les laïcs en Russie.

« La langue slavonne est l'icône verbale, dont le « peintre » est le Saint Esprit [...] Du point de vue du dogme, cela peut se justifier de la même façon que la vénération des icônes : [...Nous] n'adorons donc pas les sons et les formes grammaticales, mais l'image perçue ; nous adorons l'Image originelle qui ne s'entend pas (*неслышимый Первообраз*) ». (1999 : 229) Il résout habilement le problème de l'hérésie trilingue : la condamnation de l'hérésie veut simplement dire qu'il n'y pas de limite à la quantité des langues capables d'exprimer la vérité révélée par Dieu (*бogoоткровенная*). Mais la langue « qui l'a véritablement exprimée devient par là-même sacrée ». (*Ibid.*) Korob'iin et Mikhaïlova affirment que « la nature divine du culte favorise l'invariabilité de la langue sacrée qui fut pour la première fois utilisée pour l'écriture (ou la traduction) des livres liturgiques » (*божественная природа культа способствует неизменности того священного языка, на котором впервые были написаны (или переведены) богослужебные книги*). (1999 : 10)

Mourav'iov, du même Institut Saint-Tikhon, nie l'existence de l'opposition *sacrum-profanum* dans l'Orthodoxie, mais pense que la Tradition connaît l'idée de divinisation et de sanctification, selon laquelle le monde est la création de Dieu, et se trouve dans le mal et le péché, tandis que l'Église le sanctifie et l'édifie. Par conséquent, la langue est la création de Dieu ; elle est sanctifiée par l'Église aux noms des Saints Pères et les fidèles doivent la « garder comme partie de l'ordre canonique de l'église et comme moyen consacré de la communion à Dieu (*бogoобщение*) », au même titre que les saintes icônes. (1999 : 239) L'archimandrite Sofronii (Sakharov) ne mentionne pas explicitement le terme « sacré », mais selon sa théorie, il faut distinguer entre la langue liturgique, qui est donnée par l'au-delà et relève de la sphère du Divin, et la langue humaine, l'utilisation de laquelle pendant la Liturgie au lieu de stimuler notre nature spirituelle, provoque nos réactions du plan physique bas. (1999 : 274-275) D. Nazvanov, qu'on ne peut pas taxer d'ignorant, vu sa connaissance philologique considérable de l'histoire du grec et du slavon, fait une distinction entre l'ecclésiastique et le théâtral (la sphère ecclésiastique et la sphère séculière). (1999 : 281-283) La langue slavonne est la « source écologiquement pure, qui ne

contient aucune addition insalubre ni altération du sens ». (*Ibid.*, 307) Un autre argument important est la « langue priante », emplie de prière (*намоленный язык*) (Likhatchov, 1999 : 277, Kamtchatnov, 1999 : 228), qui relie la langue et l'icône. Selon Kamtchatnov, ceux qui désirent abandonner la langue slavonne s'en remettent à la nature arbitraire et conventionnelle du signe langagier, un « préjugé partagé par la masse des intellectuels » et qui s'est répandu sous l'influence de Ferdinand de Saussure. (*Ibid.*) Contrairement à la théorie orthodoxe, qui affirme le caractère ontologique de la langue, l'enseignement de Saussure est le fruit de la théologie protestante, qui « a psychologisé tous les événements spirituels, intellectuels et langagiers » établissant de cette façon une compréhension superficielle de la langue qui s'exprimerait comme quelque chose d'externe et même d'arbitraire par rapport à la pensée et à l'esprit. (*Ibid.*)

2. L'Orthodoxie demande des efforts.

Ce sujet est soulevé par plusieurs traditionalistes sous une forme ou une autre, de manière sous-entendue ou explicite. Kamtchatnov considère l'appel des réformateurs à la traduction comme une manifestation de l'esprit petit-bourgeois qui dit « mettez-moi à l'aise ! » et n'exprime rien d'autre que de la paresse spirituelle. (1999 : 231) Ce n'est pas l'Église qui doit s'incliner devant le philistin, pense l'académicien Likhatchov, mais le philistin devant l'Église. Celui qui essaie de comprendre le sens du service divin effectue peut-être un travail spirituel pour la première fois. Pourquoi donc faire des concessions ? (*Ibid.*, 277)

Ce point de vue est partagé par certains autres philologues : « En ce qui concerne la poésie raffinée et complexe [de la liturgie], l'élévation de ceux qui viennent d'entrer au sein de l'Église est préférable à l'abaissement de cette poésie à leur niveau », écrit Pletneva. (1997c : 102)

3. La beauté et le caractère artificiel du slavon.

Certains sont fiers de rappeler que Cyril et Méthode traduisirent non en langue parlée, mais en langue spéciale visant seulement le transfert de la Sainte Écriture et du service divin byzantin. (Asmus, 1999 : 224 ; Mourav'iov, 1999 : 242) La

précision et la beauté sont notées comme des qualités frappantes du slavon par le professeur de grec Kozarjevskii. (1999 : 234) Fait intéressant, les critères esthétiques peuvent aussi être valorisés par les réformateurs : dans une entrevue, Kotchetkov concède l'importance de la beauté pour le service divin. À son avis, la liturgie doit être belle (*прекрасный*), puisque la beauté vient de Dieu. La liturgie est source de beauté et d'inspiration. Pourtant, l'esthétique peut varier : elle ne doit pas être une fin en soi, détachée du sens, de la bonté, « car la beauté et la bonté sont les deux côtés de la même médaille ». (1997c : 63) Un autre réformateur, Ivlijev, reconnaît au slavon de l'Église des avantages inégalés, en plus de sa beauté, de sa noblesse et de sa majesté. (2005)

4. La tradition et la peur d'un *néo-obnovlentshestvo*.

Plusieurs en appellent à la tradition pour garder la langue slavonne. « La liturgie est la tradition (предание) vivante, l'intervention chirurgicale n'est pas une méthode appropriée », écrit W. Grisbrooke.¹⁶⁸ Les réformes romaines ont été préparées pendant un demi-siècle, et pourtant les changements furent trop brusques et aboutirent ici et là à l'anarchie. Cette expérience nourrit les doutes des Orthodoxes : des réformes étroites et non mûries sont plus préjudiciables que bénéfiques. (*Ibid.*)

Le terme de *néo-obnovlentshestvo* (неообновленчество) est utilisé par quelques traditionalistes, surtout en référence à l'activité de Kotchetkov. (Nosov, 1999 ; Boufeïev, 1999, alors que d'autres parlent des « obnovlentsy modernes », Korob'iin, 1999) Comme nous l'avons vu, cette peur est provoquée par les violences contre l'Église commises dans les années 1920-1930 et par l'association dans l'imaginaire entre le mouvement d'*obnovlentshestvo* du début du siècle et l'activité de traduction de certains prêtres contemporains.

¹⁶⁸ http://www.sfi.ru/ar.asp?rubr_id=567&art_id=3074&print=1

5. L'intelligibilité est possible (et même plus efficace) au niveau spirituel. La traduction ne suffit pas pour assurer la compréhension.

L'incompréhension provient de l'ignorance du slavon de l'Église, pense Likhatchov, et d'une ignorance des fondements de l'enseignement orthodoxe. La compréhension de la culture russe, de la culture morale est sur le point de se perdre et se perdra tout à fait dans la traduction. Le lien avec la tradition sera donc brisé en vain. Le slavon de l'Église est la source constante de la compréhension de la langue et de la culture russe ; c'est la langue d'une culture morale. Si nous abandonnons le slavon, les auteurs classiques russes seront perdus pour nos enfants. (1999 : 276-279) La même pensée est partagée par une autre philologue réputée, Pletneva : c'est grâce au slavon de l'Église que le texte de Pouchkine ne demande pas de traduction. Si la traduction du service divin a lieu, nos petits-enfants seront obligés de lire la littérature du XIX^e siècle en version traduite ou adaptée. (1997c : 105) La traduction n'aidera pas ceux qui ne connaissent pas la Sainte Écriture, soutient Korob'ïin citant de mauvaises traductions du XIX^e-XX^e siècle. (*Ibid.*, 35-39) Pletneva analyse elle aussi l'aspect poétique des textes possédant un contenu biblique. Elle estime que pour les textes de ce genre, la traduction ne résout pas le problème de compréhension. Le service divin russifié n'est pas, à son avis, absolument clair et transparent. (1997c : 101) Schmemmann tient pour admis que pour la compréhension de la liturgie, il ne suffit pas de traduire les textes : il faut étudier leur forme et leur contenu biblique, c'est-à-dire, les images, les comparaisons, les références, et en général tout l'ensemble des expressions prises de la Bible.¹⁶⁹

Les plaintes concernant l'incompréhensibilité viennent d'abord de l'intelligentsia, qui est déjà loin de l'Église, pense Korob'ïin. (1999 : 64, 66) Le slavon de l'Église est une merveille qui « vit dans nos gènes », pense Kozarjevskii. Sa difficulté et son inaccessibilité sont fortement exagérées. Elles proviennent moins

¹⁶⁹ <http://kiev-orthodox.org/site/worship/1107/>

de la langue que du style de l'auteur. (1999 : 234-235) Les gens, selon lui, saisissent non la subtilité, mais l'essentiel. (*Ibid.*, 235)

6. La critique philologique. Problèmes techniques de traduction. Critique de Kotchetkov.

Le prêtre Kozlov présente des réflexions de nature théorique, pratique (concrète) et critique sur la correction des textes russifiés.¹⁷⁰ Il se demande si la langue employée depuis 1100 ans peut vraiment être considérée comme inapte et inutilisable et si les difficultés de compréhension et d'apprentissage du slavon de l'Église sont insurmontables. Ses conclusions sont négatives : malgré toutes les obscurités, le slavon est compréhensible. De cette façon, la traduction ne serait qu'une affirmation contraire, à savoir que le slavon est incompréhensible. Son deuxième point est que la russification des textes slavons n'est pas la seule solution au problème de la compréhension. La russification ne serait que la traduction d'une traduction et qu'elle ne correspondrait pas à ses propres critères sur ce que doit être une traduction. Selon ces mêmes critères, il n'y aurait pratiquement aucune chance de trouver un traducteur digne et capable d'exécuter la tâche. (1997 : 22-23) Sa troisième critique vise le choix des parties de la liturgie destinées à la traduction. Effectivement, la communauté de Kotchetkov garde les chants en slavon, mais récite en traduction russe le corpus répétitif de la Liturgie. D'où la question rhétorique de Kozlov : pourquoi traduire ce qui est déjà connu par cœur par ceux qui assistent à la liturgie régulièrement ?

Pletneva considère la traduction comme une affaire impossible. Elle se demande pourquoi traduire vers l'anglais ou l'allemand est beaucoup moins compliqué que traduire vers le russe. Les lois de la stylistique russe assurent que les slavismes ne sont pas un corps étranger, mais font partie du style élevé. (1997b : 104) Un autre problème est lié à la traduction de la terminologie et des définitions dogmatiques. Puisque la langue slavonne fut créée précisément pour traduire la théologie

¹⁷⁰ Seuls ses réflexions théoriques sont ici prises en compte.

byzantine, son système terminologique correspond parfaitement au système grec. (*Ibid.*, 105, 106)

7. L'unité stylistique (du code liturgique).

Le style du texte et du service tout entier doit être unique et homogène. Vu que pendant la traduction (ou la correction) les mots ne sont pas tous remplacés, un conflit stylistique se produit, qui consiste en un mélange de lexique élevé et profane. (Korob'iin, 1999 : 39) Le changement de langue modifie inévitablement le style de la vie ecclésiastique et du régime liturgique habituel, confirme Kyrlezhev. (1997 : 41)

8. Les suggestions concrètes pour améliorer la compréhension.

Kamtchatnov suggère de poursuivre les recherches sur l'histoire de la Bible slavonne et sur sa publication critique afin de perfectionner la traduction. Il suggère encore d'augmenter l'édition des livres en slavon avec des commentaires linguistiques, mais sans texte parallèle en russe (sauf pour les éditions pédagogiques) et nécessairement en caractères cyrilliques (non civils). Il faut indirectement introduire le slavon dans les écoles, suggère Likhatchov ; les *Évangiles* en russe pour l'usage individuel doivent se distinguer par une clarté de sens et une précision de l'expression ; les deux langues doivent coexister, chacune ayant sa place et son rôle. (1999 : 279)

Kozlov préfère se limiter à la correction et entreprendre des éditions commentées de la liturgie. (1997 : 24)

9. Les réformateurs taxés de mauvais chrétiens.

Certains traditionalistes déclarent que la raison véritable qui anime le désir des changements est la lutte contre l'Orthodoxie et l'envie de détruire l'unité ecclésiastique (Korob'iin, 1999 : 48 ; Nazvanov, 1999 : 304) ou encore la lutte de la culture humaniste d'Europe occidentale contre l'Église dans le but d'éliminer la « prédominance du clergé » pour ensuite remplacer l'Église elle-même par des valeurs culturelles. (Nazvanov, 1999 : 289, *ibid.*)

4.2. *Le débat sur Internet.*

La discussion sur Internet est difficile à suivre et à présenter, car les pensées, le langage et même les opinions ne sont pas aussi policés que dans les publications. Il n'est pas toujours possible non plus de trouver les références auxquelles on nous renvoie. Pour donner un exemple, les messages sont bâtis de la manière suivante : Mikhaïl Zeleny dans son message du 07.09.2007 commente les idées des autres. Il reconnaît qu'il n'est pas convaincu par le point de vue selon lequel la liturgie en slavon est la raison principale de l'éloignement de la foi par les masses russes. Beaucoup de facteurs ont mené à ce phénomène. Ses arguments principaux sont les suivants : les Catholiques sont passés aux langues vernaculaires, mais cela n'a pas empêché les masses de s'éloigner de l'Église en Occident ; le slavon de l'Église est une langue livresque et il est tout à fait naturel qu'il soit perçu difficilement par les gens ordinaires (la même chose est vraie pour la littérature classique russe qui est incompréhensible pour ceux qui n'ont pas d'instruction) ; la diglossie est un phénomène ni bon ni mauvais : c'est une particularité de la culture, et les particularités qui se sont formées sur plus de mille ans ne peuvent pas être changées tout d'un coup. En même temps, Zeleny n'est pas d'accord avec ceux qui affirment que toutes ces expériences de russification proviennent d'abord du désir de ne pas faire « comme les autres », de montrer leur méga-érudition, et que cela prouve encore une fois l'intention de l'intelligentsia de se distinguer et de suivre sa propre voie. Le problème, à son avis, n'est pas celui des textes stables qu'il faut comprendre une fois pour toutes, mais celui des textes variables. Zeleny affirme que la situation qui prévaut maintenant en Russie n'est pas la diglossie, mais celle d'un vrai bilinguisme.¹⁷¹ Ceux qui commentent le message de Zeleny reprennent ses raisonnements et en ajoutent d'autres ; ils renvoient à ce qu'ils ont dit il y a trois ans, ou accentuent le fait que depuis ce temps-là ils ont changé d'opinion, ou déclarent tout simplement que leur opinion est sans pertinence par rapport aux messages précédents. Je vais néanmoins essayer de suivre la logique de ces argumentaires.

171

http://community.livejournal.com/portal_besedka/tag/%D1%8F%D0%B7%D1%8B%D0%BA+%D0%B1%D0%BE%D0%B3%D0%BE%D1%81%D0%BB%D1%83%D0%B6%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D1%8F

1. Quelle sorte de compréhension est possible et efficace ?

Il y a des gens qui « comprennent avec le cœur » ou veulent se réserver le droit de ne pas comprendre autrement. Cette position est souvent soumise à la critique et à la raillerie : le conseil d'aller plus souvent au temple, pensent-ils, laisse entendre que l'obscurité grandira au contraire avec l'habitude ; « comprendre avec le cœur » revient à dire que les gens qui ne comprennent pas commenceront à ajouter leurs propres interprétations aux textes. Parmi ceux qui veulent comprendre avec le cœur, la plupart sont des femmes et des gens ayant une nature artistique. Les hommes, surtout ceux qui ont fait des études techniques ou physico-mathématiques, préfèrent rechercher le sens, surtout parce que personne n'a jamais composé de non-sens euphonique : tous les textes ont été écrits avec un sens bien défini et compréhensible. (*ailoyros*)

Ann_vinogradova rappelle encore une fois le danger de se méprendre sur les mots qui ont changé de sens. À son avis, une telle compréhension est pire qu'une absence totale de compréhension.

Une opinion radicale est présentée par *kiram*¹⁷² à propos de ceux qui défendent la beauté du slavon de l'Église : ce sont des gens qui veulent se cacher derrière le beau paravent d'une vie chrétienne authentique. Tant que tout reste obscur, on n'est pas obligé de changer quoi que ce soit dans sa vie. Tandis qu'un texte clair ébranle les stéréotypes habituels ; il interpelle et demande des changements.

Gsm2015 déclare que la profondeur de la foi dépend du cœur et non de la raison. Le slavon de l'Église est assez compréhensible pour que celui qui fréquente l'Église depuis l'enfance comprenne presque tout. (*Ibid.*)

¹⁷² Mozgov K. A. cite son rapport à Brühl, 2005 au séminaire de Syndesmos, publié dans le journal «Киѳа» ; version électronique : <http://gazetakifa.ru/content/view/1569/19/>.

2. Le problème de départ : une traduction est-elle nécessaire ?

La question est celle de la nécessité, de la possibilité voire du caractère souhaitable d'une traduction pour suivre le service divin. Une série de participants au débat contestent la nécessité de traduire. On ne trouve sûrement plus l'argument ancien de la sacralité de la langue, mais les raisons principales sont les suivantes : le slavon de l'Église étant une langue sœur est déjà assez compréhensible, surtout si on l'apprend un peu ; l'absence d'un texte liturgique en russe est déjà accepté ; l'idée d'une traduction en russe est impopulaire dans le milieu ecclésiastique. Les objections sont diverses. L'intelligibilité est un mythe : il suffit de demander à un russe (même instruit) de traduire un texte liturgique ; déjà vers le XV^e siècle, la langue slavonne vivante a perdu le duel, l'aoriste, l'imparfait, le plus-que-parfait, *etc.*, mais le slavon de l'Église les a gardés jusqu'à maintenant (*kiram*). Le deuxième problème est reconnu par les polémistes, mais leurs conclusions sont très différentes, depuis le rejet du principe même d'une traduction vers le russe jusqu'à la nécessité urgente d'un grand nombre de traductions.

Le sens est la pierre d'achoppement en matière de traduction : voulons-nous vraiment transférer le sens placé dans le texte il y a mille ou deux mille ans ? Le désir de corriger, préciser, rapprocher le sens moderne ne surgit-il pas dans la tête du traducteur ? Où est le juste milieu ? demande *kiram*. (*Ibid.*)

Même si le service divin est traduit, les lectures de l'Apôtre et de l'Évangile s'adressent aux gens et l'homélie est prononcée tout de suite après ; cela ne changera donc rien, pensent certains. (*nat_i*) L'Église demande non des actions séparées du reste, mais une catéchisation sérieuse, une renaissance des communautés et des confréries, une plus grande responsabilité des jeunes dans la vie de l'Église. (*Ibid.*) Mais, rétorque *kiram*, même si le problème de la langue n'est pas le seul et n'est même pas central, il y a des conditions nécessaires et il y a des conditions suffisantes. La question de la langue se rapporte aux conditions non suffisantes, mais nécessaires. Pourquoi ériger des murs qui empêchent la compréhension ?

3. La compréhension commune de la nature de la langue.

Sans une compréhension commune ou au moins compatible de la nature de la langue, de la nature de la traduction, *etc.*, nous ne pouvons pas débattre de manière féconde, pense *ailoyros*. La langue est un instrument, c'est-à-dire qu'il n'y pas de langue qui en soi exprime des concepts ; ceux-ci sont transférés par celui qui parle et il n'y pas de langue qui contienne déjà tous les concepts nécessaires – ces concepts naissent de nouveau pendant la traduction.

4. La prière et la langue.

Ce problème alarme plusieurs débatteurs. *Algo_man* s'indigne qu'on puisse prier Dieu dans une langue qu'on n'utilise pas pour réfléchir. Dieu est-Il un étranger pour que je doive traduire mes prières vers « sa langue vieille slavonne maternelle » ? Le russe ne possède-t-il pas de mots dignes de Dieu ? Si je ne parle pas à un autre être humain en langue morte, comment puis-je l'utiliser pour parler à Dieu ? Un tel dédoublement ne nous conduit à rien de bien. Il se répand sur toute la vie ecclésiastique. (*Ibid.*)

5. Le degré de nécessité de la langue sacrée et de l'esthétique.

Fr_spyridon estime que la beauté et la sacralité sont toutes les deux importantes pour les fidèles, parce que l'être humain possède trois composantes : l'esprit, l'âme et le corps, et c'est pour cela que les lois esthétiques fonctionnent dans la société. Même les communautés qui (comme en Occident) se sont écartées des langues sacrées sentent tôt ou tard la nécessité de retourner aux formes traditionnelles, peut-être moins compréhensibles, mais beaucoup plus belles.

6. Les problèmes concrets et les solutions pratiques.

Les difficultés principales de la traduction du slavon de l'Église sont formulées ainsi par *opetros* : à cause de la structure de la musique et des chants mise aux tons, la traduction réduira les chants à un seul canon. De plus, en traduisant un texte, ne perdons-nous pas les composantes de la langue, tels que son lien avec la culture et la tradition ? L'écart complet entre le russe et le slavon de l'Église

jusqu'à un état d'incompréhensibilité totale est-il possible ? Une traduction littérale est-elle bonne et une traduction non littérale n'est-elle qu'une interprétation? Quel est le rôle de la langue dans le service divin? Quel est la proportion de mots inconnus ? Les réponses à ces questions devraient influencer les choix du traducteur.

Ailoyros trouve que le problème de la traduction s'est inutilement compliqué : il y a des méthodes, des modèles et des théories. En les étudiant, en les discutant et en les comparant, on peut choisir la meilleure et se contenter de l'appliquer. Le principe intuitif du « j'aime ça » ou « je n'aime pas ça » sera remplacé par un critère objectif : « quel est notre but et quelle est la solution optimale ? ».

Une chose très importante à faire sans trop de problèmes serait de lire la Sainte Écriture en russe ou au moins de la lire en parallèle après la version slavonne, pense Zeleny. La correction est importante par rapport à l'hymnographie, de même que la russification pour l'Écriture. L'Écriture se distingue par son principe poétique : elle est basée non sur le rythme et le mètre, mais d'abord sur le parallélisme du sens. Pour cette raison, elle se rend assez facilement par le russe.

Certains s'opposent à la russification des textes slavons. Ils accentuent l'importance d'une traduction directement à partir du grec vers le russe. (*kiram*) *Kiram* suggère d'accélérer l'activité des traducteurs, de composer différentes traductions, d'élargir le cercle de communication des traductions et de susciter dans les églises une demande de telles traductions, tout cela afin de créer le russe liturgique contemporain.

En gros, tous sont d'accord pour évaluer les traductions selon leur qualité et non selon le principe du « phylétisme ». ¹⁷³ (*n_nastusha*) Certains pensent pourtant que la question de la traduction ne doit pas se réduire à la qualité, vu que « la beauté véritable du mot n'est pas seulement déterminée par l'euphonie et la mélodie ». (*v_leria*) Les recommandations sur le choix des traductions doivent être faites par

¹⁷³ Ici – raisonnements du type « j'aime », « je n'aime pas ».

le comité synodique du service divin, mais celui-ci ne montre pas beaucoup d'intérêt pour cette activité. (*algo_man*)

7. La critique des traductions existantes et l'attitude face aux événements liturgiques du présent.

Certains débatteurs pensent que parmi les textes russes du service divin, les traductions littérales prennent jusqu'à 95%. *Ann_vinogradova* juge que ce sont précisément ces traductions qui ont compromis l'entreprise de traduction.

Les traducteurs individuels font l'objet de critiques négatives ou positives. (Borisov : critiques en général positive ; Krotov : totalement négatives ; Kotchetkov : entre les deux).

Comme les débatteurs des forums du *Live Journal* sont en grande majorité des traducteurs et des poètes, certains textes russifiés ne provoquent chez eux qu'une réaction semblable à celle « du fer sur le verre » (*acereta*), surtout quand il s'agit des chants. La qualité va de pair avec la beauté, qui est hautement estimée par les participants (*berggeist*). À leur avis, la langue des traductions est fortement prosaisée et parfois même bureaucratisée et ne tombe pas bien dans la rythmique. (*Ibid.*) On doit posséder un sentiment poétique raffiné pour traduire la poésie liturgique, pense *acereta*. Les violations de la grammaire russe sont aussi mentionnées : mauvaises tournures syntaxiques, expressions non existantes, etc. (*acereta, n_nastusha*)

8. Les prévisions pour l'avenir du service divin.

Kiram affirme que le russe est aujourd'hui réclamé dans les églises et qu'une nouvelle langue liturgique, malgré toutes sortes de résistances, est en train de naître.

Malgré la valeur de certains arguments, il apparaît que les débats sont arrivés à une impasse, et qu'ils ne changeront rien au service divin dans un avenir proche. Comme le remarque justement Koval'djy (p. 22), l'affaire dépend maintenant de la Direction

Ecclésiastique Suprême et des pouvoirs ecclésiastiques, qui pourraient choisir l'inaction pour des raisons politiques ou pour ne pas antagoniser le peuple ecclésiastique. Dans un cas comme dans l'autre, il n'est plus possible de justifier leur hésitation à faire connaître leur position. Une implantation rapide de l'activité missionnaire édifiante parmi les fidèles semble le premier pas vers des changements, mais cela dépend maintenant de la décision des pouvoirs ecclésiastiques.

Chapitre 5

Réflexions sur les débats

Après une longue période sous le joug communiste, l'Église russe retrouve finalement la liberté. Comment va-t-elle renouveler sa vie ecclésiastique ? La langue liturgique sera-t-elle parmi les questions essentielles à résoudre ? Quelle sera l'approche de la hiérarchie : ira-t-elle main dans la main avec la Tradition, en écartant les erreurs doctrinales au profit des besoins pastoraux ? Cherchera-t-elle à faire renaître l'esprit apostolique et le meilleur de la pensée orthodoxe ancienne et moderne ? La hiérarchie préférera-t-elle une approche timide et passive en oubliant que « les plus grands auteurs et que les plus grandes traductions ne naissent pas de la prudence » [« *the greatest authors and the greatest translations do not occur at times of caution* »] (Ugolnik, 1998 : 57) ? Son comportement sera-t-il au contraire hâtif et irréfléchi ?

Le but de ce chapitre est d'apporter un éclairage sur la question de la langue liturgique en Russie. De l'histoire des débats, je dégagerai les arguments qui relèvent de la tradition et de la doctrine orthodoxe, d'une part, et les arguments qui ne sont pas pertinents à la voie orthodoxe, d'autre part. L'expérience de la traduction de la Liturgie par les Catholiques et les Protestants permettra d'indiquer les avantages et les inconvénients des actions entreprises. Le but des débatteurs orthodoxes examiné précédemment aidera aussi à identifier quelle approche semble la plus raisonnable dans les circonstances actuelles. Selon le but qui anime la décision de traduire ou non la liturgie, les débats seront évalués

d'abord en fonction des arguments théologiques (doctrinaux) et ensuite en fonction des autres arguments, par exemple de nature philologique.

Des réflexions sur l'avenir de la langue liturgique en Russie seront présentées à partir d'exemples tirés de l'expérience de l'Église évangélique, de l'expérience de l'Église catholique et de celle de l'Église orthodoxe à l'extérieur de la Russie. Dans ce qui précède, on a vu comment les débats ont évolué jusqu'à la période actuelle. L'état de la question sera au cœur de l'analyse qui va suivre.

L'expérience évangélique de la révision de la Bible pour l'usage liturgique au XX^e siècle est important pour nous parce qu'elle traite d'abord du problème de l'intelligibilité qui est au cœur des débats russes modernes. L'histoire de la révision de la Bible de Luther permet aussi d'éclairer les autres composantes essentielles du débat russe, à savoir le rôle du mystère et de la beauté dans la compréhension des textes.

L'expérience de la réforme de la langue liturgique au sein de l'Église catholique romaine importe surtout ici, parce qu'avant le Concile Vatican II, l'Église romaine était l'Église la plus proche de l'Église orthodoxe sur le plan de la doctrine, de la morale et de la liturgie. Concrètement, son adhésion à la Tradition était l'un de ses piliers fondamentaux.¹⁷⁴ De plus, au moins en théorie, la liturgie pour les Catholiques occupe une place centrale dans la foi et, par conséquent, dans les débats.¹⁷⁵ La réaction des théologiens catholiques à la réforme liturgique des années 1960 servira donc d'exemple, le *leitmotiv* principal étant celui de la participation, question parmi les plus éclatantes dans les débats russes contemporains. La sacralité et la beauté de la langue liturgique seront également intégrées à la discussion.

Il demeure que c'est avant tout la discussion dans le monde orthodoxe byzantin qui est pertinente pour nous, car cette discussion est au centre des réflexions sur l'avenir des

¹⁷⁴ « ...For Catholics, traditions have always been venerated as expressions of, and witnesses to, the great Tradition: the Deposit of Faith. Continuity must be the rule for all evolution, just as some evolution is necessary if Tradition is to remain living. » (Drew, 1998 : 57)

¹⁷⁵ « Liturgy is at the centre of all the other current debates in the Church concerning doctrine and pastoral strategy. » (*Ibid.*, 49) Voir aussi Jean-Paul II « On Active Participation in the Liturgy » (<http://www.adoremus.org/JPIIadlim1198.html>).

traductions liturgiques en Russie. L'évêque Hilarion (Alfeïev) (1999) porte un jugement critique sur le développement actuel de la théologie en Russie et conclut que la renaissance liturgique n'est pas possible sans assimiler l'héritage patristique, la contribution des théologiens russes prérévolutionnaires et de ceux qui se trouvent à l'extérieur de la Russie (surtout l'école de Paris) : *"The heritage of Russian theological scholarship offers a vast field for further theological creativity. The pre-Revolutionary Orthodox scholars and the theologians of the Russian diaspora have prepared the soil on which a genuine revival of Russian theology could take place today. It suffices to use the fruits of their work, to bring their inheritance to life and to continue the work which they began"*.¹⁷⁶ Les réflexions des théologiens et des hiérarques orthodoxes à l'extérieur de la Russie n'ont pas encore été mises en relief par les débatteurs russes à l'égard de la décision sur la traduction en Russie.

5.1. Saints Cyril et Méthode.

Le débat entre les saints byzantins et le clergé latin germanique s'est soldé par la victoire des premiers. Comme nous l'avons vu, la parole de l'Apôtre et la tradition orthodoxe de propager la foi en langue nationale ont triomphé des raisonnements des Catholiques. D'une part, le clergé allemand en appelle à la tradition occidentale et à l'autorité des saints occidentaux :¹⁷⁷

- *Dis-nous comment tu as créé maintenant les caractères pour les Slaves et leur enseignes, alors qu'ils n'avaient été découverts par personne d'autre, ni par l'apôtre, ni par le pape, ni par Grégoire le Grand, ni par Jérôme ni par Augustin ?..*

D'autre part, Constantin en appelle à la tradition orientale (à l'exception des Goths qui sont Occidentaux) de la liturgie en vernaculaire :

¹⁷⁶ <http://orthodoxeurope.org/print/11/1/1.aspx>

¹⁷⁷ Les citations qui suivent viennent du chapitre 2.1.

- *Mais nous connaissons plusieurs peuples qui possèdent l'art de l'écriture, et chacun d'eux rend grâce à Dieu en sa langue. Il est connu que tels sont les Arméniens, les Perses, les Abkhazes, les Géorgiens, les Sogdiens, les Goths, les Avariens, les Turcs, les Khazars, les Égyptiens, les Syriens et maints autres.*

Constantin s'appuie sur le sens commun et son observation des lois de la nature, sur sa conception de Dieu comme être juste et miséricordieux, ainsi que sur ses connaissances logiques.

- *La pluie de Dieu ne tombe-t-elle pas également sur tous, le soleil ne brille-t-il pas pour tout le monde, ne respirons-nous pas tous le même air ? Comment n'avez-vous pas honte de ne reconnaître que trois langues, et de demander à tous les autres peuples et tribus d'être aveugles et sourds ? Dites-moi pourquoi vous rendez Dieu impuissant comme s'Il ne pouvait pas donner (l'écriture aux peuples), ou jaloux comme s'Il ne voulait pas donner ?..*
- Le recours de Constantin à la Sainte Écriture est essentiel car il permet de ranger les arguments par ordre de priorité. Il est évident que Constantin rejette l'argument des Germaniques de la tradition non parce qu'il s'agit de la tradition occidentale et des saints occidentaux, mais parce que la tradition elle-même doit accorder la priorité à l'Écriture. Ce qui est également remarquable de la part de Constantin, c'est l'absence totale de toute conception sacrée de la langue. Il ne voit dans le trilinguisme qu'une corruption de la nature de Dieu.

Constantin pose séparément la question des « nouvelles langues ». Cette distinction permet aux opposants modernes à la traduction de prétendre que même si le vernaculaire doit être employé pour propager l'Évangile, les apôtres n'ont pas indiqué qu'il fallait l'utiliser pour la Liturgie.

D'abord Constantin cite l'évangéliste Marc sur la question du « parler en langues » :

Et voici les signes qui accompagneront ceux qui auront cru : en mon nom ils chasseront les démons, ils parleront en langues nouvelles ... (Mc 16 : 15-17)

Il est difficile de dire si l'Apôtre parle du don de l'Esprit Saint pendant la Pentecôte ou de la capacité de parler des langues étrangères, c'est-à-dire de la connaissance des langues humaines, d'une traduction ou d'une interprétation. Dans le domaine de l'exégèse

biblique, ce passage est le sujet de débats non résolus. La plupart des commentateurs (y compris patristiques) sont d'avis que le discours de Saint Paul a pour objet les langues étrangères (même dans le cas de la Pentecôte).¹⁷⁸ D'autres estiment qu'il s'agit d'une glossalie inconnue, une forme de parole mystique qui joua un rôle au début de l'histoire de l'Église et qui s'éteignit ensuite (Saint Jean Chrysostome).¹⁷⁹ Ce qui importe davantage, c'est l'interprétation que donne Constantin de ce passage.

Il est surprenant que Constantin ne cite pas l'Apôtre plus tôt, à partir du verset 14 : 1 de l'Épître aux Corinthiens :

Recherchez la charité ; aspirez aussi aux dons spirituels, surtout à celui de prophétie. Car celui qui parle en langues ne parle pas aux hommes, mais à Dieu ; personne en effet ne comprend : il dit en esprit des choses mystérieuses. Celui qui prophétise, au contraire, parle aux hommes ; il édifie, exhorte, reconforte. Celui qui parle en langues s'édifie lui-même, celui qui prophétise édifie l'assemblée.

L'Apôtre insiste sur le caractère édifiant de l'activité missionnaire, mais d'aucune façon il ne défend la prière en langue « étrangère », c'est-à-dire mystique et incompréhensible. En fait, il fait une distinction entre la prière d'une part (« parler en langues ») et la prédiction (« prophétie ») de l'autre. Cette distinction n'était probablement pas importante pour Constantin, puisqu'il laisse tomber ce passage. Il commence par citer la première Épître aux Corinthiens à partir du verset 14 : 5, où l'Apôtre insiste sur la priorité de la prophétie sur le don de « parler en langues » à Dieu. Saint Paul n'interdit pas la prière dans une langue incompréhensible aux autres, mais il encourage les apôtres à expliquer et à enseigner dans des langues que les gens comprennent. Le « parler en langues » ne peut pas être utilisé pour l'usage liturgique des langues vernaculaires, puisqu'il ne s'exprime que dans la solitude de la prière. Voilà ce qui fut essentiel pour Constantin. Évidemment, la liturgie visait pour lui la prophétie à l'intention du peuple et non l'expression de la foi personnelle devant Dieu.

¹⁷⁸ Voir Clark (1991 [1975] : 219). Cette vision a été adoptée par les missionnaires protestants.

¹⁷⁹ John Chrysostom (1889) ; Jewett (1998: I, 293) ; Conzelmann (1967 : 192).

5.2. *Saint Maxime*

Après la Sainte Écriture, ce sont les enseignements des Saints Pères qui ont de la valeur pour les Orthodoxes. Regardons quel type d'arguments fut important pour Saint Maxime dans sa défense de la traduction. Il faudrait plutôt parler de la défense de sa méthode, puisque personne ne niait à l'époque la nécessité de la traduction (ou de la correction) proprement dite.

Comme le démontrent les citations de Maxime, le fondement de son approche de la traduction (et de la correction) repose sur la justesse des énoncés doctrinaux. On peut en tirer la conclusion que les textes contenant des erreurs graves n'ont pas leur place dans le service divin. Par conséquent, corriger est de la première importance pour le traducteur-théologien.

Ses méthodes de traduction, considérées comme progressistes pour son temps et grandement appréciées par les historiens russes appellent toutefois une remarque : comment un homme si sage, traducteur expérimenté et théologien méticuleux pouvait-il entreprendre une correction des livres liturgiques en passant par des interprètes (intermédiaires) ? Parmi les historiens russes, seul Makariï pose cette question. (1996 : IV-II, 346-347) Sa critique est basée toutefois sur le fait que Maxime, à son avis, ne connaissait presque pas le russe. (*Ibid.*) Et pourtant, nous savons grâce au témoignage des historiens (y compris Makariï lui-même), que Maxime avait dû étudier le russe pendant au moins deux ans avant d'arriver en Russie. Même s'il ne se sentait pas à l'aise pour entreprendre la traduction tout seul (ce qui était une décision raisonnable), il était sans doute assez sûr de ses connaissances pour vérifier la correction du travail des intermédiaires. Mais cette méthode devait rapidement révéler ses limites.

Maxime écrit que les fautes dans les livres viennent non seulement des copistes ignorants, mais aussi des traducteurs anciens et respectés, d'où son appel à consulter non seulement les anciennes copies slavonnes, mais aussi les textes grecs. (Makariï, *ibid.*, 347) Pour effectuer ce travail, le traducteur doit avoir, selon Maxime, des connaissances en grammaire, en versification, en rhétorique et philosophie et dans d'autres disciplines pertinentes. (*Ibid.*, 348) Il prépare même une série de traductions pour tester ceux qui voudraient un jour s'occuper des traductions en Russie : pour réussir le test, le traducteur

devait expliquer la mesure et le mètre des poèmes, distinguer la mesure de six pieds de celle du pentamètre et se conformer à la traduction de Maxime. Makariï regrette que Maxime n'ait pas subi lui-même une telle épreuve de ses connaissances du russe (*ibid.*), mais bien entendu, s'il y avait eu un homme en Russie capable de tester Maxime, ce dernier n'aurait pas été invité depuis le Mont Athos.

Pour notre analyse, Saint Maxime est intéressant non tellement en ce qui concerne ses méthodes, mais surtout pour son absence de doute sur la question de la traduction et de la correction, sa détermination à lutter pour imposer la juste doctrine dans les textes et pour le fait qu'il néglige la notion de langue sacrée.

5.3. Nikon

Ce qui suit repose en grande partie sur les recherches de Meyendorff (1991), qui lui-même s'appuie sur les travaux des historiens russes de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle : N. Kapterev, A. Petrovskii, I. Mansvetov, S. Belokourov, mais surtout Dmitrievskii, grâce à qui une nouvelle théorie sur l'histoire du *raskol* fut introduite.¹⁸⁰ Comme le note Meyendorff, les savants subirent des attaques, car les résultats de leurs recherches appuyaient les affirmations des vieux croyants et sapèrent donc la position officielle de l'Église. (1991 : 30) La révolution de 1917 mit fin aux recherches pour de bon.

La décision de traduire précède l'histoire de la correction sous Nikon et, au milieu du XVII^e siècle, comme dans le cas de Saint Maxime, le problème qui surgit est un problème pratique : d'une part, on constate la nécessité d'introduire des corrections à partir de textes soigneusement vérifiés, et de l'autre, on se retrouve toujours devant l'absence de tels textes.

¹⁸⁰ Pour la contribution des historiens russes et celle de Meyendorff, voir Meyendorff (1991 : 29-31).

Les préfaces aux livres liturgiques de l'époque de Nikon présentent les réformes à la fois comme une « correction » et comme un « retour aux sources ». Le compte rendu a pour but de justifier les réformes et de les faire passer pour légitimes en montrant que :

1. L'Église russe doit être en accord avec l'Église grecque dans chaque détail ;
2. La réforme a été sanctionnée par les évêques des Églises russe et grecque ;
3. Ces derniers ont étudié les manuscrits anciens slavons et grecs apportés par Arsenii Soukhanov ;
4. Ils ont conclu que les livres russes exigeaient des corrections ;
5. Les corrections furent par conséquent entreprises sur la base de ces sources anciennes. (Meyendorff, *ibid.*, 219)

Depuis ce temps-là, cette perspective prédomine dans la littérature spécialisée. En analysant les changements introduits dans l'*Euchologe*, Meyendorff montre que la réalité fut complètement différente, à savoir que la réforme ne fit rien d'autre que de remplacer la pratique russe par l'usage grec en vigueur au XVII^e siècle. Aucun manuscrit grec ancien ne fut utilisé par les correcteurs de Nikon. La comparaison des textes de la Liturgie de Saint Chrysostome effectuée par Meyendorff montre que la réforme fut en fait basée sur l'*Euchologe* de 1602 publié à Venise, ainsi que sur les livres « lituaniens » publiés à Striatin et à Kiev, c'est-à-dire des livres latinisés, comme l'affirmaient les vieux croyants. Quant aux événements qui sous-tendent la réforme, à savoir les conciles et les lettres des patriarches orthodoxes, eux aussi, selon Meyendorff, paraissent remettre en doute l'entreprise de Nikon.¹⁸¹ Ainsi, les Actes du Concile de Constantinople de 1593, cités par Nikon afin de soutenir sa réforme, n'exigeaient l'unité que dans les affaires de la foi et non dans les questions rubriques (règles du service divin). Cela vaut aussi pour la lettre conciliaire que Nikon envoya au patriarche Païsios de Constantinople en 1655. Nikon prit donc lui-même l'initiative d'étendre les conseils sur l'unité dogmatique aux rites liturgiques particuliers.

Sa réaction aux dissidents fut prompte et brutale. Pavel de Kolomna, le premier évêque qui osa s'opposer à Nikon sur un sujet trivial de la réforme liturgique, fut privé de sa

¹⁸¹ Par ailleurs, Makariï, Kartachev et d'autres font référence à différentes transgressions par Nikon des suggestions des hiérarques.

dignité.¹⁸² Il disparut peu de temps après. Les évêques grecs, qui dépendaient financièrement du patriarche, se rallièrent à la nouvelle pratique des autorités russes. Le seul concile à se tenir à l'extérieur de Moscou (composé d'évêques grecs) s'occupa spécifiquement de la réforme et prévint Nikon d'un conflit possible sur des questions ne relevant pas directement de la doctrine. Cet avertissement fut ignoré lui aussi.

Les évêques qui assistèrent au Concile de Moscou en 1655, affirme Meyendorff, n'étudièrent pas les manuscrits anciens apportés du Mont Athos par Arseniï Soukhanov, pour la raison suivante : ce concile d'une semaine ne permit pas d'étudier 498 manuscrits. Selon les recherches de Belokourov et B. Fonkitch, il n'y avait que trois manuscrits des *Euchologues* parmi les manuscrits apportés par Arseniï et aucun ne contenait les changements introduits par les correcteurs de Nikon.

De cette façon, les opposants à la réforme étaient tout à fait fondés à dire que les correcteurs de Nikon avaient utilisé les éditions vénitiennes et non les livres anciens slavons ou grecs. Spécifiquement, la source principale de la réforme fut l'*Euchologue* édité à Venise en 1602. Selon Meyendorff, on a complètement adopté des coutumes grecques. (*Ibid.*, 220) L'amour de Nikon pour toutes les choses grecques, qu'il ne cachait pas, et sa manière despotique d'imposer des pratiques étrangères, aliéna les classes riches et provoqua l'indignation de la population russe. Les corrections de Nikon restèrent l'entreprise personnelle de Nikon, étrangère à la hiérarchie et au clergé. (Kartachev, 1959 : II, 155, 157) L'objectif personnel de Nikon était d'établir la suprématie de l'Église sur l'État.¹⁸³ Il n'était pas l'initiateur de la réforme, ni ne comprenait ce qui se passait au niveau des traducteurs, et croyait évidemment que les nouveaux livres étaient effectivement basés sur les sources anciennes. Son rôle personnel fut limité à des changements superficiels (le signe de croix, le nombre de prostrations pendant la Prière de Saint Ephrem et le style des vêtements), afin de rendre les rites plus grecs d'apparence. Le contenu de la réforme l'intéressait peu. Pourtant, ce fut

¹⁸² Il s'agissait d'abandonner la vieille pratique russe des seize prostrations pendant la Prière de saint Ephrem.

¹⁸³ Sur l'idée du Royaume Mondial Orthodoxe de Moscou et l'alignement des rites et des coutumes sur ceux des Grecs, voir aussi Kartachev (1959 : II, 148).

précisément les changements de rites qui furent reçus avec méfiance, et non les corrections des livres comme telles - ces dernières ne constituaient pas une innovation pour les Russes. (Cf. Kartachev, *ibid.*, 155, 164)

Le tsar Alexeï fut le véritable initiateur de la réforme. Il choisit Nikon pour implanter son programme qui visait à modifier la vision russe de l'hérésie des Grecs en alignant les rites russes sur ceux des Grecs, dans l'idée de former un nouvel empire byzantin avec le tsar russe à sa tête. Ce fut la volonté d'Alexeï de déposer Nikon du Concile de Moscou de 1667, mais de défendre quand même la réforme liturgique. Cette dernière était nécessaire pour le tsar, car les Russes confondaient les rites avec le dogme et considéraient les Grecs comme des hérétiques :

Fondé sur ...la conviction orthodoxe que l'église est sainte et divine non seulement dans son origine mystérieuse, mais même dans ses formes visibles, le schisme dans sa spécificité nationale, privé de la conception vraie du divin comme de l'universel, ne put pas reconnaître précisément **quelles** formes sont visibles et pourquoi elles sont divines, et pour cela mélangea le divin avec l'humain, l'éternel avec le temporel, le particulier avec l'universel. (V. Solov'iov¹⁸⁴, 1966 : III, 245-246, trad. AG)

Le fait que les Russes étaient aussi attachés aux rites s'explique, nous l'avons vu, par l'histoire. Ils adoptèrent le christianisme des Grecs sans recevoir le riche héritage théologique qui soutenait la tradition liturgique byzantine, de sorte qu'ils acquirent plutôt une série de pratiques liturgiques sans en comprendre l'essence doctrinale. D'où cette confusion entre l'apparence (rites et rubriques) et l'essence de la foi. En l'absence d'une conception de l'évolution liturgique, ils ne pouvaient considérer le changement que comme une trahison de leur passé et de leur conviction voulant que Moscou soit une troisième Rome. (Meyendorff, *ibid.*, 223)

Comme le note Kartachev, l'*Euchologue* de Venise ne fut pas la seule édition selon laquelle les changements furent introduits, d'où les différences entre les six éditions de l'*Euchologue* publiées sous Nikon. Les vieux croyants en imputèrent également la responsabilité à Nikon. Évidemment, au meilleur de leur jugement ou de leur intuition, les correcteurs utilisaient des manuscrits à leur gré. Aucun principe qui aurait permis de

¹⁸⁴ Vladimir Sergeïevitch Solov'iov (1853-1900) – philosophe, poète, critique littéraire.

discerner une unité dans cette correction ne fut découvert après le Concile de 1667. (*Ibid.*, 162-163).

Un autre problème fut la personnalité des traducteurs eux-mêmes : même s'ils étaient très instruits, Arsenios le Grec et Epifaniï Slavinskiï n'étaient pas spécialistes de la liturgie, observe Meyendorff. Ils étaient donc incapables de travailler avec les manuscrits anciens ou d'en faire une évaluation critique. Ils furent choisis seulement pour leur connaissance du grec. À cause peut-être de leur insécurité théologique, ils suivirent l'original de la manière la plus littérale possible, en gardant l'ordre des mots et en créant des calques. De plus, aux yeux des Russes, Arsenios incarnait les vices grecs et personnifiait la décadence de leur Église. Une personne corrompue comme Arsenios ne pouvait pas produire de livres liturgiques irréprochables. Son implication même discrédita la réforme. (Meyendorff, *ibid.*, 224-225 ; Kartachev, *ibid.*, 161, 163)

Pour toutes ces raisons, écrit Meyendorff, la réforme de Nikon ne peut d'aucune manière être considérée comme une « correction ». La seule correction significative se trouve dans l'article huit du Credo. Les autres changements ne furent que des innovations. La réforme ne fut donc rien d'autre qu'une « transposition acritique de la pratique grecque contemporaine sur le terrain russe ». Mais c'était précisément son intention ». (Meyendorff, *ibid.*, trad. AG) Et pourtant, on peut conclure en toute certitude que la réforme, telle qu'elle avait été conçue par le souverain et le patriarche, eut des conséquences non voulues et même non anticipées. Elles sont le produit d'une mauvaise appréciation du climat culturel et religieux provenant du despotisme absolutiste qui négligeait l'esprit synodique.

Ce qui importe pour nous, c'est de voir que le problème des textes liturgiques ne se limite pas à la désuétude de la langue slavonne et ne commence pas au XIX^e siècle. Les livres liturgiques qui furent corrigés par des gens peu compétents, à partir de textes mal vérifiés, sont remplis de fautes. Avec les petits changements qu'ils ont subis à travers les siècles, ces livres se sont frayé un chemin jusqu'au service divin russe moderne. Et même si les fautes ne sont pas de nature dogmatique ou doctrinale, elles sont nombreuses et entachent le texte, le style et la grammaire. La décision de traduire devrait donc commencer par la préparation de textes dûment vérifiés, qui malheureusement font toujours défaut.

5.4. Débats modernes

Comme nous l'avons vu, diverses tentatives de traduction et surtout de correction des textes liturgiques furent menées depuis le XIX^e siècle dans l'Église russe. La question de la traduction vers la langue vernaculaire fut mise à l'ordre du jour du Concile convoqué pour réformer la vie ecclésiastique et fut même presque résolue en faveur de cette dernière. Il n'y avait donc pas de forte résistance à la traduction avant la révolution. Durant les deux siècles qui suivirent les réformes de Nikon, on put remarquer un manque d'intérêt envers les textes liturgiques, mais la résistance principale au renouvellement des textes avant la révolution venait moins de la hiérarchie que des partisans d'un courant traditionaliste à l'intérieur de l'Église. Cette résistance se fondait d'abord sur la croyance en la sacralité de la langue slavonne. D'autres motifs de résistance portaient sur la méthode – corriger ou traduire, traduire vers le néo-slavon ou vers le russe, *etc.* Ce type de résistance était rarement lié à la sacralité et, par conséquent, n'eut pas à lutter contre l'obstacle d'une impossibilité de modifier les textes.

L'argument de la sacralité de la langue, qui apparaît pour la première fois dans les débats modernes et prend tout de suite une place dominante, est-il proprement orthodoxe ? Je fais ici l'hypothèse que l'idée de la sacralité fut importée sur le terrain russe par l'éducation théologique formelle qui, à partir de l'époque de Pierre I^{er}, devint de plus en plus latinisée. L'ascension de l'Académie Ecclésiastique de Moscou depuis 1700 fut liée à l'activité de Palladiï Rogovskii, qui commença sa transformation selon le modèle du collège kiévien (catholique) : depuis les enseignements et jusqu'aux règles, la division des classes, le contenu du cours et même les entreprises de loisirs tout fut mené selon l'approche latine. (Znamenskii, 2006 : 405-406) Georgii (Florovskii) observe que, déjà au milieu du XVIII^e siècle, le système éducatif de Féofane Prokopovitch (1681-1736), basé sur la théologie catholique, fut introduit dans l'usage en Russie.¹⁸⁵ (2006 : 105 ; aussi voir Znamenskii, 2006 : 474 -475) Dans les séminaires, la théologie fut étudiée selon Thomas d'Aquin, la philosophie d'après les manuels des Jésuites polonais, et ensuite, sous

¹⁸⁵ Georgii Florovskii (1893-1979) - prêtre, théologien et historien russe connu pour son activité œcuménique.

l'influence de Féofane, la transition se fit de Thomas d'Aquin à Féofane, d'Aristote à Wolff, et voilà que commence « la domination de la scholastique latine-protestante ». (*Ibid.*, 106) À cette époque, le grec cesse d'être obligatoire. (Florovskii, *ibid.*, 107) La figure principale de l'instruction du XVIII^e siècle fut Platon Levchine (1737-181), aussi éduqué dans l'esprit latin et peu ecclésiastique (*ibid.*, 113) qui se battit pour l'établissement de l'ordre latin. Concrètement, il supprima l'enseignement en russe là où il subsistait encore. (*Ibid.*, 113-114) En passant, cela eut comme conséquence la régression de la langue théologique scientifique russe. (*Ibid.*, 115) L'influence catholique (plus précisément jésuite) ne cessa pas non plus au XIX^e siècle. (*Ibid.*, 136) Les réformes des écoles ecclésiastiques sous Alexandre I^{er} (1801-1825) eurent pour but d'affaiblir la prédominance du latin dans l'enseignement, mais cela ne toucha pas la théologie ni la philosophie. (*Ibid.*, 142) Le système d'éducation, officiellement réformé en 1808 sous la direction de M. Speranskiï, ne pouvait pas, malgré son élan, changer le caractère général de l'approche traditionnelle. De plus, Florovskii note l'expansion de la mode mystique (surtout du mysticisme franc-maçon), du romantisme anglais, de l'idéalisme allemand, ainsi que de la philosophie et du piétisme allemands qui influencèrent la haute société russe pendant très longtemps. (*Ibid.*, 147, 149) Le début du XIX^e siècle fut marqué par un phénomène d'occidentophilie (*западничество*) : l'enseignement fut donné entièrement selon les manuels étrangers, où la langue principale était l'allemand. La philosophie resta en latin jusqu'en 1840, quand le russe fut légalisé pour tous les sujets et le latin devint une discipline séparée.¹⁸⁶ (*Ibid.*, 205, 207) En pratique, cette règle fut appliquée seulement à Saint-Petersbourg où travaillait N. Protasov, l'*ober-procureur* de l'Académie Ecclésiastique. (*Ibid.*, 226) L'expérience éducative occidentale servit aussi dans le cadre des réformes préparées durant la seconde moitié du XIX^e siècle. (*Ibid.*, 348) Florovskii note que l'objectif de la science de l'époque était de « rattraper » l'instruction occidentale. (*Ibid.*, 357) Tout cela eut comme résultat que les traits spécifiques de la doctrine, mais surtout les particularités de la conception spirituelle, pénétrèrent les esprits des prêtres en formation. Les personnes chargées des manuels théologiques publiés en Russie veillèrent à ce que les différences théologiques apparentes n'entrent pas dans la

¹⁸⁶ Voir la liste des manuels et des discours à l'intention des séminaristes. (Florovskii, *ibid.*, 198-199)

matière étudiée, et pourtant, ils furent beaucoup moins attentifs aux différences sur le plan de la vie spirituelle, sur ce qu'on appellerait maintenant la conception du monde. A. Osipov, professeur à l'Académie Ecclésiastique de Moscou, insiste sur le fait que certaines conceptions catholiques et protestantes font toujours partie du programme des écoles théologiques en Russie. Les étudiants acquièrent ainsi des connaissances sur les concepts fondamentaux du christianisme tels que le salut, la nature du péché ou l'Église, sans être en mesure de faire les distinctions subtiles qui s'imposent entre la compréhension orthodoxe, catholique ou protestante.¹⁸⁷

Quels sont les autres arguments importants des débats modernes ? Dans le camp adverse, les réformateurs avancent l'argument de l'incompréhension (voir *Commentaires du clergé diocésain*). Même s'il a été utilisé par Constantin, et ne peut donc pas être considéré comme étranger à l'esprit orthodoxe, cet argument doit être envisagé avec précaution : quel type et quel degré d'intelligibilité (comment la définir) sont-ils conformes à la tradition orthodoxe ? Mes arguments seront illustrés par l'exemple de la révision de la Bible allemande. Il faut noter que ce qui nous intéresse ici est la traduction de la Bible en usage dans le service divin en Allemagne. Beaucoup des arguments utilisés par les Orthodoxes (traditionalistes et réformateurs) sont partagés par les Évangéliques, dont l'expérience se révèle donc partiellement valable pour l'Église russe.

C'est un stéréotype fréquent, surtout parmi les traductologues, de considérer l'Église évangélique allemande comme une Église très souple et ouverte aux changements. N'est-ce qu'un mythe ?

L'originalité de l'approche de Luther quant à la traduction tient à sa proximité avec la langue du peuple. Pourtant, une fois traduite, sa Bible est devenue « sacro-sainte » peu de temps après sa mort. (Meurer, 2001 : 19) Pendant des siècles, chaque changement dans sa traduction fut considéré comme un « sacrilège ». (*Ibid.*) Résultat : trois cents ans plus

¹⁸⁷ <http://osipov.orthodoxy.ru/> (à downloader).

tard, sa traduction était devenue difficile à comprendre. La révision de sa traduction de la Bible, qui est à la base de la liturgie en Allemagne, a duré plus d'un siècle (entre 1850 et 1984).¹⁸⁸ Si la révision de la Bible exige autant de temps dans un pays aussi bien organisé que l'Allemagne et qu'elle rencontre une telle résistance de la part des Protestants dont la pensée est beaucoup plus libérale, à quoi peut-on s'attendre dans l'Église russe ?

Luther se rendait compte que sa traduction ne durerait pas toujours, que peu de temps après lui il y aurait de nouveaux traducteurs, de nouveaux théologiens et de nouveaux livres. (Luther, cité dans Killy, 1981 : 49) La nécessité de rendre l'œuvre de Luther plus compréhensible fut déjà reconnue au milieu du XIX^e siècle. La situation ne changea pas au début du XX^e. (Lueken, 1922) Et pourtant, la décision de mettre à jour la Bible de Luther fut le résultat d'un processus long et pénible, en premier lieu à cause de la résistance des *Landeskirchen* :¹⁸⁹ „Man darf den Verdacht äußern, daß die Kirchen wohl kaum von sich aus in der Lage erwesen wären, die Initiative zu einer Revision der Lutherbibel zu ergreifen“ [On soupçonne que les églises n'étaient pas capables de prendre l'initiative d'une révision de la Bible de Luther], écrit S. Meurer. (2001 : 20) L'initiative de réviser la Bible ne vint pas non plus des facultés de théologie, mais, fait intéressant, des sociétés bibliques dans le cadre de leur activité missionnaire, qui était supposée éveiller un renouvellement spirituel. (Meurer, *ibid.*, 21) Et pourtant, la décision d'effectuer une révision n'est que le premier pas sur la longue route d'une nouvelle traduction. Les hiérarques de l'Église russe hésitent encore à faire ce pas.

Pourquoi donc une telle résistance ? Meurer allègue les raisons suivantes :

1. La langue de Luther est une langue particulière forgée pour la traduction. Luther était une personne sans doute poétiquement extrêmement douée. Meurer reconnaît à cette langue des qualités comme son caractère imagé, la clarté, l'univocité et la concision de l'expression, la beauté poétique des tournures langagières, le rythme de la langue et l'aisance dans la communication [*Klarheit, Eindeutigkeit, Bildhaftigkeit, die zupackende Art des sprachlichen Ausdrucks, die dichterische Schönheit der sprachlichen Wendungen, der Sprachrhythmus, die Sprechbarkeit*]. (*Ibid.*, 18) Luther a « regardé le peuple parler » (*dem Volke aufs Maul gesehen*

¹⁸⁸ Voir en annexe l'aperçu chronologique.

¹⁸⁹ *Landeskirche* - Église évangélique d'un *Land* (province).

hat) et, selon l'expression de Meurer, il a conquis « l'âme du peuple allemand ». (*Ibid.*, 18, trad. AG) Il s'agit aussi d'un fait linguistique très important, à savoir, une contribution de Luther à l'uniformisation de la langue allemande.

2. La Bible de Luther a forgé la piété évangélique. Le répertoire des chants évangéliques (*das evangelische Liedgut*), les prières protestantes, la musique ecclésiastique, les cantates, l'art oratoire, les passions – tous sont basés sur la langue de la Bible de Luther.
3. La traduction est indissolublement liée à la figure même de Martin Luther et à la Réforme allemande.
4. La théologie du grand réformateur se reflète dans sa traduction. Les écarts par rapport à l'original, l'interprétation de l'Ancien Testament à partir du Nouveau, et par conséquent l'uniformité de la Sainte Écriture, qui n'existe pas dans l'original ni dans d'autres traductions, tout cela mena à une reconnaissance du texte de Luther comme « authentique ».¹⁹⁰
5. Le protestantisme allemand était peu homogène. La révision avait besoin toutefois d'une approbation des *Landeskirchen*, ce qui était difficile au plus haut point. (*Ibid.*, 20)

C'est pour cela que le processus de révision qui commença en 1855 ne se termina qu'en 1984 avec une publication par des *Landeskirchen* et par des sociétés bibliques d'une Bible uniformisée, soit 450 ans après la première traduction de Luther.

Cette édition fut destinée au service divin, à l'enseignement et à l'assistance morale (*Seelsorge*). (Zippert, 1985 : 31) Depuis le début des corrections jusqu'à la fin en 1984, le but de l'entreprise fut très clair : conserver la Bible de Luther (sauf peut-être pour la révision de 1974 orientée vers l'allemand moderne).¹⁹¹ La condition posée aux traducteurs fut de conserver le plus possible l'héritage de Luther. C'est en 1984 que la traduction devant s'être conformée à cette condition fut enfin acceptée par toutes les églises d'Allemagne. Pourquoi donc cet attachement à la traduction de Luther jugé comme étant de première importance ? La réponse est imprévue : „*Denn an Schönheit und Kraft der Sprache kommt keine andere Übersetzung der Lutherbibel gleich*“ [Car

¹⁹⁰ Sa liberté de remplacer des concepts centraux par des concepts chrétiens, sa christianisation (*Verchristlichung*) de l'Ancien Testament, surtout du *Psautier*, qui fut transformé en livre de prières chrétien.

¹⁹¹ Sur les principes du travail de la révision de 1928, voir Anderegg (1981 : 519).

quand il s'agit de la beauté et de la force de la langue, aucune traduction n'est comparable à la Bible de Luther]. (Lohse, 1976 : 11)

Après un bref aperçu historique j'examinerai plus concrètement la révision de 1974. Ce compte rendu se limitera à la discussion des philologues et linguistes allemands. Dans les années 1960, un débat éclata dans le cercle des linguistes allemands autour d'un article d'un spécialiste renommé, F. Tschirch (1963). L. Schmidt (1966) fut parmi ceux qui le soutinrent. La polémique continua jusqu'aux années 1980. L'argument principal de Tschirch était celui de la compréhension du texte (*Textverständnis*) ; plus concrètement, celui du « vieillissement du ton luthérien » (*Überalterung des Lutherschen Wortlauts*). D'où la pertinence de ce débat. Selon Tschirch et Schmidt, le noyau de toutes les difficultés résidait dans la vétusté de la langue utilisée pour la version révisée de 1956. (Schmidt, 1966 : 103) La solution envisagée par les deux philologues était une nouvelle révision. (*Ibid.*, 110) Tschirch fondait son attitude sur une approche fonctionnaliste (*Sprache ist ein lebendiges Gebilde, eine Funktion des Menschen* [la langue est une figure vivante, une fonction de l'humain] (*ibid.*, 32)) et sur une comparaison méticuleuse de la langue de Luther et de la langue allemande contemporaine dont les aspects suivants ont évolué : l'emploi du mot et sa signification (*Wortgebrauch und Wortbedeutung*), la syntaxe et l'ordre des mots (*Ausbildung des Nebensatzes, Stellung des Verbums, Verwendung des Konjunktivs, Bedeutung der Formwörter*), la grammaire, la stylistique, le rythme et la ponctuation (*Verschleifung uniertoner Silben, Zeichensetzung*). La traduction finale devait, d'après la parole célèbre de Tschirch, « être habillée dans la forme langagière de la deuxième moitié du XX^e siècle de manière décisive et conséquente » (*entschlossen und folgerichtig in die Sprachgestalt der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts umgekleidet werden*). (*Ibid.*, 76) Conformément à son approche fonctionnaliste, Tschirch ne voit aucun avantage dans la langue de Luther par rapport à la langue allemande contemporaine (*ibid.*), car chaque langue de chaque époque mène « directement à Dieu » (*unmittelbar zu Gott*) (*Ibid.*, 77).¹⁹²

¹⁹² Voir les idées similaires de Schmidt (1966 : 90) et son analyse de la langue de la Bible de 1956.

Les objections se divisèrent entre le point de vue rationnel-pragmatique, présupposant que le contenu biblique peut s'exprimer dans n'importe quelle forme, un point de vue analogue où la forme devait néanmoins correspondre au caractère sublime du contenu, et finalement le refus de la séparation entre la forme et le contenu. (Cf. Kramp, 1965 : 49).

Ces points de vue se fondaient sur les arguments suivants :

- La langue de Luther, réduite à la pauvreté de notre parole contemporaine, ne sera pas vraiment compréhensible (Kramp, 1965), car le rapport entre le sens et l'image sera détruit. Le facteur esthétique n'est donc pas insignifiant ; il exprime la profondeur et la vérité de l'existence même (*ibid.*, 50-52, 53) ;
- L'affirmation de Tschirch, selon laquelle il existe une forme de l'allemand de la deuxième moitié du XX^e siècle [*Sprachgestalt der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts*] fut jugée douteuse, car dans chaque langue contemporaine il existe toujours une abondance d'éléments historiques et anachroniques, sans lesquels la langue contemporaine n'est ni cohérente ni compréhensible (Killy, 1981 : 52-55) ;
- Plus encore, le monde moderne est divisé en plusieurs sphères et en une variété de langues à cause de la sécularisation et ne peut être aussi efficace que la langue de Luther qui reflète le monde de la Bible dans toute sa totalité : son symbolisme et « atmosphère », ses aspects théologiques et herméneutiques (Kramp, 1965 : 53-57 ; Killy, *ibid.* 56, 69) ;
- L'approche de Tschirch est jugée simpliste, romantique et téléologique (*fortschrittsgläubig*). Elle est romantique à cause de la personnification mythique de la langue - « *unser Deutsch* », « *die Sprache* », « *von innen heraus wirkende Kraft* ». Elle est téléologique dans la mesure où la langue chercherait continuellement à atteindre une meilleure transmission - „*höchstmögliche Genauigkeit*“. Elle est simpliste, enfin, parce qu'elle nie l'autorité d'Aristote et de Thomas, de Platon et d'Augustin, des prophètes, des évangélistes et des Pères de l'Église, tout en confondant la traduction avec l'interprétation (Kramp, 1965 : 51 ; Killy, *ibid.*, 56-58) ;
- La thèse de Schmidt selon laquelle la version de 1956 est grammaticalement erronée et stylistiquement mauvaise ne tient pas debout – la preuve en est la liste des violations des « règles » stylistiques par les auteurs allemands classiques (*ibid.*, 58-59) ; les problèmes de compréhension sont largement écartés par une lecture sérieuse et rigoureuse (*ibid.*, 69).

Cette discussion servit à préparer la version de 1974 du Nouveau Testament, résultat d'un travail soigneux des théologiens et des philologues pendant près de vingt ans (surtout pendant les deux dernières années). Ses fondations apparemment solides tenaient aux recherches modernes dans les domaines de la linguistique et de l'herméneutique biblique.

Cinq principes et dix critères de qualité furent à la base de cette traduction :

1. La Bible selon la traduction de Luther demeurera sans doute pour longtemps la Bible de la chrétienté (*Christenheit*) germanophone évangélique. Son usage pendant le service divin ne doit pas se compliquer sans nécessité.
2. D'autre part, il n'y a pas de réflexions fondamentales contre l'usage des nouvelles traductions de la Bible dans le service divin. Les traductions actuelles ont aussi besoin d'une mise à l'épreuve pendant le service divin.
3. La traduction de la Bible à utiliser pour le service divin doit être testée et décidée au cas par cas à l'aide de différents critères.
4. Cette décision ne doit pas s'en tenir à la conformité aux règles. La responsabilité est celle des pasteurs, des prédicateurs et des lecteurs qui peuvent s'en charger seulement en conversant avec la direction ecclésiastique ou entre collègues.
5. La mise au point d'une nouvelle Bible uniforme (*Einheitsübersetzung*) possiblement approuvée par toutes les églises germanophones est une tâche urgente.

Les critères de la nouvelle traduction peuvent être lus comme des arguments sur l'impossibilité de remplacer la Bible de Luther. (Zippert, 1985 : 32)

1. Ceux qui écoutent et lisent doivent se retrouver dans une langue uniforme qui unit le plus de gens possible. Certains mots et concepts sont donc compris par tous quand ils rappellent des expériences familières et provoquent des associations similaires.
2. Ce qui se lit bien ne se parle ni ne s'entend nécessairement bien de la même façon.
3. Les traductions doivent être correctes du point de vue philologique sans que l'érudition philologique ne devienne une fin en soi.
4. Il importe d'écarter la traduction libre (par exemple, une Bible pour les enfants). Il doit s'agir d'une vraie traduction de la Bible utilisée pour le service divin qui soit interprétée ou paraphrasée le moins possible.
5. La Bible rend compte d'un monde et raconte des expériences qui ne sont pas à proprement parler les nôtres. Cette distance ne doit pas être effacée. Ce qui nous importe n'est pas seulement d'atteindre une compréhension claire (*Vergegenwärtigung*), mais de préserver l'étranger : le nouveau ne naît pas des choses connues et habituelles. Il naît aussi de la rencontre avec l'étranger.
6. Notre langue actuelle est marquée par une grande différenciation (*Differenziertheit*) et un vieillissement rapide. Une traduction des textes bibliques doit toutefois pouvoir être reproduite (*wiederholbar*) et résister à l'usure du temps.

7. Le critère qui correspond au point de vue de la reproduction fréquente (*häufigen Wiederholbarkeit*) est celui d'une capacité d'être retenu facilement (*Einprägsamkeit*). Beaucoup de passages bibliques doivent être retenus pour passer dans l'usage. La relation méditative avec la Bible suppose un texte qui peut être appris par cœur et gardé au cœur.
8. Différents milieux de la société parlent des langues différentes, chaque catégorie d'âge ayant sa manière spécifique de s'exprimer. La lecture biblique pendant le service divin ne peut toutefois pas s'orienter vers un seul milieu ou une seule catégorie d'âge. Elle demande à être une maison commune, où chacun peut se sentir chez soi pendant sa vie. Sans une telle complicité, il est difficile d'arriver à un accord malgré les différences.
9. Seules les traductions qui présentent le texte original complet sans rien couper de choquant ou de difficile à comprendre peuvent être utilisées dans le service divin. Les auditeurs ont droit à une rencontre avec la Bible qui ne soit ni réduite ni censurée.
10. Dans le cas où les paroisses exercent leurs compétences sur des questions de foi, une transmission compétente de la Bible dans une traduction généralement acceptable est nécessaire pour développer le jugement (*Urteilsbildung*). Qui veut avoir des paroisses majeures doit leur donner un critère décisif pour l'approbation et la critique. De plus, le développement d'une expérience spirituelle commune demande aussi un texte commun de la Bible. (Zippert, 32-33, trad. AG)

Ce sont là de beaux principes, mais quand en décembre 1976 le „Luther-NT 1975“ « se trouva littéralement sur la table, la frayeur fut grande » (Zippert, 33, trad. AG). Avec le compte rendu suivant : « ce n'est plus Luther, rien de vraiment nouveau, ni chair, ni poisson » (*nicht mehr Luther, nichts wirklich Neues, weder Fisch noch Fleisch*) (*ibid.*), la nouvelle édition fut un échec. La première réaction dans les médias fut surtout négative : la langue du Nouveau Testament de 1975 est ennuyeuse ; son ton rappelle la bureaucratie plutôt que l'écriture religieuse ; son style ne correspond ni aux demandes du service divin ni aux attentes des lectures individuelles ; le rythme de Luther, sa force évocatrice (*Bildkraft*) sont perdus et en général cette traduction n'a rien à voir avec Luther. De deux choses l'une : ou bien les traducteurs n'ont pas suivi les principes, ou bien ceux-ci étaient viciés à la base.

Les réviseurs et autres défenseurs de la révision se mirent de la partie :

- Il ne s'agit pas par cette traduction de garder l'ancien et le familier ; la Bible n'est pas un monument ;

- Il s'agit de l'essentiel et non de faire plaisir avec de belles paroles et un rythme berçant ;
- La révision a été entreprise non pour les esthètes éduqués, mais pour les jeunes d'aujourd'hui qui avaient perdu l'accès à la Bible de Luther à cause des difficultés langagières ; il faut donc accueillir la traduction actuelle avec courage.

La critique des directives linguistiques et littéraires qui sous-tendaient la position du Synode prise en décembre 1978, vient d'abord du germaniste J. Anderegg (1981). Son article vise à montrer que la dimension poétique de la langue est pertinente sur le plan théologique et liée directement au problème de la compréhension : „Wenn die jüngste Revision der Lutherbibel um der Verständlichkeit willen das Poetische beseitigt, so verbaut sie den Zugang zu dem, was eigentlich verstanden werden sollte“ [En éliminant la poétique au profit de l'intelligibilité, la dernière révision de la Bible de Luther empêche l'accès à ce qui devrait être compris]. (Anderegg, 1981 : 515) La multi-dimensionalité de la langue présuppose aussi le rôle important de la stylistique, de la philosophie de la langue et de l'esthétique. (*Ibid.*, 517) La révision de 1974 s'appuyait fortement sur l'argument de l'intelligibilité. Cette approche rationnelle visait surtout la grammaire et le lexique, et pourtant, comme le note Anderegg, c'est la stylistique qui les unit et qui crée une langue vivante, en utilisant le système de règles et de signes de différentes façons. (*Ibid.*, 528) Cet aspect de la langue ne fut justement pas favorisé par les auteurs du NT 75 selon Anderegg, car il ne se laisse pas définir de manière scientifique ; c'est tout simplement une question de goût. (*Ibid.*) Avec cette approche, les réviseurs furent contraints à n'utiliser que le haut allemand parlé communément (*mittlere öffentliche Hochsprache*) qu'ils nommèrent *la langue d'aujourd'hui*. Un problème suit l'autre : les méthodes de la modernisation de la langue, basées largement sur les travaux de Tschirch et Schmidt, suivent les règles grammaticales de la langue contemporaine allemande ; pourtant, le nombre de ceux qui peuvent se servir du *Hochdeutsch* de manière active est limité. Anderegg avance ici l'argument de la participation : „Den einen ist sie Indiz sozialer Distanz, anderen ein Zeugnis geographischer Ferne, und für viele hat sie ... den Charakter des Öffentlichen und Offiziellen und damit des Fremden. Die mittlere öffentliche Hochsprache ist nicht eine Sprache, mit der man sich leicht und gern

identifizieren wollte, nicht eine Sprache, die einem nahe wäre“ [Pour certains c’est l’indication d’une distance sociale, pour les autres c’est un signe d’éloignement géographique et pour beaucoup elle a ... un caractère public et officiel et dès lors étranger. Cette langue publique centrale allemande n’est pas une langue à laquelle on voudrait s’identifier, qui serait proche de soi].¹⁹³ (*Ibid.*, 525) C’est une langue des médias (*ibid.*, 527), une langue qui laisse froid (*ibid.*, 526). Ce n’est pas par hasard que la langue du NT 75 est souvent caractérisée comme banale et ennuyeuse. On se borne ici à transmettre de l’information au lieu d’un engagement et d’une expérience. (*Ibid.*)

Un autre aspect perdu de vue par les réviseurs du NT 75 est l’historicité (*Geschichtlichkeit*) : en enlevant les mots anciens, ils ont provoqué un détachement de leur propre histoire, car la Bible se réfère au monde historique, et les termes du vocabulaire de la *mittlere öffentliche Hochsprache* n’offrent pas de notions adéquates. Cette langue, « polie et simplifiée » (*geglättet und vereinfacht*), n’apporte par conséquent « aucune contribution substantielle à l’allègement de la compréhension » (*kein wesentlicher Beitrag zur Verständniserleichterung*). (*Ibid.*, 530) L’impuissance des réviseurs devant l’aspect poétique (*ibid.*, 532-540 et *passim*) les a obligés à recourir à une interprétation. L’usage de la langue dans le NT 75 relève par conséquent de l’adaptation (*ibid.*, 540, 542), un échec total du point de vue théologique.

Les conséquences qu’en a tirées le Synode se résument ainsi :

- La nouvelle révision du Nouveau Testament s’est permis des interventions si considérables dans la langue de Luther qu’elle ne peut plus être considérée comme Luther-NT...
- L’introduction universelle du « Nouveau Testament 1975 » ne peut pas être recommandée. [...] La question de son utilisation dans le service divin doit être testée et décidée au cas par cas à l’aide de différents critères, ainsi qu’à l’aide d’autres traductions nouvelles...
- Une révision prudente, qui contient la traduction par Luther du Nouveau Testament en accord avec la révision de l’Ancien Testament reste toujours possible et souhaitable...

¹⁹³ Anderegk lie les protestations des jeunes à l’insatisfaction provoquée par la neutralité de la langue, qui vise à une neutralité plus générale, à savoir l’indifférence sociale. (1981 : 526)

- Dans la situation qui prévaut après la révision de la Bible de Luther, la préparation « d'une nouvelle traduction uniforme, possiblement approuvée par toutes les églises germanophones » (Gutachten 1974) est devenue encore plus urgente. Dans cette perspective, les commissions compétentes de l'Église Évangélique d'Allemagne ont demandé de toute urgence de vérifier la « traduction uniforme » catholique adoptée en février 1978 et de l'inclure dans les consultations et les décisions à venir. (Zippert, 1985 : 34)

La version de 1974 fut évidemment un échec. Elle était basée sur les principes de l'« équivalence dynamique » de Nida et elle rencontra une résistance dans les milieux philologiques et ecclésiastiques. B. Stolt démontre que l'effet de l'original sur les lecteurs du passé est extrêmement difficile à établir. (1980 : 113 *sq.*) Elle (Stolt) refuse de limiter la langue à son aspect dénotatif (comme seulement porteuse d'information) et affirme que le problème principal de la traduction biblique est la capacité de la langue d'éveiller des sentiments et de s'adresser aux profondeurs de la conscience. (*Ibid.*, 113, 130) La perte de l'expérience métaphysique à cause de la sécularisation et de la rationalisation crée un abîme entre le monde moderne et le monde biblique qui n'est pas surmontable par des moyens strictement linguistiques. (*Ibid.*, 114, 130) Et pourtant, l'aspiration des gens au type de récit mythologique (par opposition au modèle scientifique) et à la langue sacrée peut expliquer le recours à l'occultisme, leur préférence pour la *King James Bible*, et la popularité des auteurs comme Tolkien qui créent une langue mystique religieuse, artificiellement archaïque et stylisée. (*Ibid.*, 115-117) L'intellectualisation du texte biblique mène aussi à sa banalité, à un appauvrissement de la langue et à une perte des valeurs poétiques et émotives. (*Ibid.*, 128)

La tentative d'« habiller la traduction de Luther dans une forme langagière de la deuxième moitié du XX^e siècle de manière résolue et cohérente » (*[Luthers Übersetzung] entschlossen und folgerichtig in die Sprachgestalt der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts umzukleiden*) donna donc de piètres résultats : „Dabei waren behutsames Abwägen und Kompromißbereitschaft wichtiger als Entschlossenheit und Folgerichtigkeit. So entsprach es der zwiespältigen Maßgabe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, der dem Kriterium „Treue gegen Luthers Sprache“ das gleiche Gewicht zugemessen hatte wie dem Kriterium „Verständlichkeit“.“

[Ici, l'évaluation prudente et la disposition à faire des compromis furent plus importantes que l'esprit de décision et la cohérence. Le Conseil de l'Église évangélique d'Allemagne s'est laissé guider par le critère de la « fidélité à la langue de Luther » auquel il a attribué le même poids qu'au critère de l'intelligibilité]. (Zippert, *ibid.*)

La version de 1984 continuera de suivre les principes de 1974, mais retournera cette fois à la première édition de Luther (1522) (d'abord en ce qui concerne l'ordre de mots), en accordant la priorité au premier principe - la fidélité à l'original – et en second lieu seulement à la compréhension et à la lisibilité pour un public moderne (*Lesbarkeit*). (Zippert, *ibid.*, 38)

S'agit-il vraiment d'intelligibilité ou bien s'agit-il de la fidélité au texte de Luther ? Dans ce dernier cas, les aspects de beauté ou de sacralité ne deviennent-ils pas plus importants que la compréhension ? Qu'est-ce qui importe le plus pour les chrétiens évangéliques, demande A. Lüdeke, la langue de Luther ou la parole de Dieu ? (1981 : 93) À son avis, les traducteurs s'occupent plus de garder le plus possible ce qu'ils ont appris par cœur comme enfants que de rendre le texte en termes modernes et compréhensibles. (*Ibid.*, 94) Les expressions connues depuis l'enfance leur rappellent que le monde est ordonné (*ibid.*), surtout quand il s'agit de la pratique musicale (motets, cantates, oratorios) qui reste inébranlable dans l'Église évangélique jusqu'à aujourd'hui. En accord avec l'approche de Luther et la conception évangélique de la vérité, la solution de Lüdeke serait d'abandonner complètement la traduction de Luther et de produire une bonne traduction moderne, comme celle produite en 1979 par les Évangélistes et les Catholiques. Une traduction en langue moderne n'équivaut pas nécessairement au haut-allemand public (*mittlere öffentliche Hochsprache*), comme le remarque Anderegg. (*Ibid.*, 527) Ce qui est important pour lui, c'est d'affirmer clairement que l'aspect poétique de la traduction ne tient pas aux traits superficiels et superflus que le traducteur peut ajouter ou non selon son humeur, mais qu'il forme l'essence du texte : „*Die Sprache ist uns nicht nur Mitteilungsinstrument, sondern Medium zur Konstituierung von Wirklichkeit*“ [La langue ne nous sert pas seulement comme instrument de communication ; elle est aussi un moyen de construire la réalité] (*Ibid.*, 535). Les

constituants de la poétique sont ici la beauté et le mystère (peu importe comment on l'appelle – l'aspect mythologique, le registre élevé ou archaïsé de la langue, le caractère imagé ou pittoresque) et ils sont sans aucun doute importants pour les gens, même pour les Protestants.¹⁹⁴ Toute tentative de parler de Dieu dans une langue univoque et transparente semble échouer (cf. Anderegg, *ibid.*, 541) ; une certaine modestie intellectuelle est par conséquent nécessaire de la part des traducteurs dans leur quête d'intelligibilité. Ce qui n'est pas vécu et compris ne peut pas être transmis et accepté de manière émouvante.

Comme nous l'avons vu, les débats modernes dans l'Église russe se divisent entre les adhérents à l'aspect esthétique et les tenants de l'aspect pastoral : pour les premiers c'est la beauté, la profondeur et l'unité qui importent le plus dans la langue liturgique, alors que pour les derniers, c'est le caractère édifiant, efficace et didactique de la liturgie qui n'est pas séparable de la compréhensibilité textuelle (y compris la disponibilité de ces textes, leur clarté et leur compréhension correcte). Le compromis aurait été beaucoup plus facile si les deux camps s'étaient rendu compte que l'un n'exclut pas nécessairement l'autre et que la langue poétique constitue une partie intégrante du sens du service divin. On a vu qu'il s'agit au fond du refus ou de l'acceptation du monde (Balachov, 2001 : 119) : les premiers privilégient la possibilité d'un retrait des vanités du monde et du repos de l'âme dans l'atmosphère sainte du temple, tandis que les autres visent à une consécration du profane, à une transformation du monde, à un ecclésiastisme de la vie. (*Ibid.*, 118-119) Prises séparément et dans leur forme extrême, ces deux voies contredisent la vérité de la Tradition orthodoxe en ce qu'elles nient les présupposés fondamentaux de l'Orthodoxie : le monde fut créé bon à l'origine, mais il s'est corrompu et fut ensuite sauvé par le Christ. La première conception refuse de voir que le monde a été sanctifié ; la seconde nie que le monde, tout en demeurant sacré, est tombé. En d'autres termes, la beauté ne doit pas exclure la compréhension textuelle : la traduction

¹⁹⁴ Cet argument rejoint celui des traditionalistes russes vu précédemment : le « ravissement poétique est perdu avec une compréhension totale » ou « il y a un plaisir spécial quand on ne comprend pas le sens des chants ecclésiastiques au contenu élevé ».

est possible à des fins pastorales selon des critères esthétiques. Les précautions contre une entreprise hâtive et peu réfléchie sont déjà contenues dans les écrits des membres de l'Église du début du XX^e siècle.¹⁹⁵ L'importance de la traduction, rappelons-le, est pourtant reconnue à des fins surtout missionnaires. Par conséquent, parmi les solutions des participants aux débats, la plus importante est de laisser la décision sur la traduction à l'appréciation de chaque paroisse (voir *Congrès et réunions du clergé*) et bien sûr aussi de permettre qu'on utilise la traduction de manière graduelle et locale.

Les philologues, quant à eux, sont dans la plupart des cas contre la traduction en raisons des difficultés pratiques et des considérations esthétiques (« beauté »), problèmes auxquels s'ajoutent l'instabilité et l'inexactitude des traductions improvisées. Dans leur cas également, la résistance serait plus facile à briser s'il n'y avait pas d'opposition entre beauté et compréhension. Les difficultés pratiques de la traduction sont surmontables avec de l'effort et de la patience et surtout avec la modestie intellectuelle qui accepte l'imperfection et l'impossibilité d'une clarté absolue.

¹⁹⁵ « ...Un transfert soudain en russe serait lourd et désagréable. En effet, nous ne pouvons pas vraiment prier en russe... » et voir ci-après *Les congrès et les réunions du clergé*.

5.5. *Débats contemporains.*

La thèse des traditionalistes insiste sur la patiente sobriété (*неспешиность*) et la prudence qui doivent présider à la réforme. Par opposition, on donnera un exemple d'une réforme précipitée n'ayant pas suivi ces exigences et dont les résultats ont laissé à désirer. La discussion se limitera au monde anglo-saxon. Un bref aperçu du mouvement liturgique et de l'histoire de la réforme liturgique au sein de l'Église catholique précèdera l'examen de leurs conséquences. Le *leitmotiv* est la participation des fidèles, un argument majeur aussi dans les débats contemporains russes.

Dans ce qui suit, ce sont surtout les aspects négatifs de la réforme du Vatican II qui sont abordés, sans que cela implique quelque jugement d'ensemble sur cette réforme dont les conséquences sont considérées bénéfiques par un grand nombre d'auteurs catholiques. Même si l'attitude négative par rapport à ce Concile prévaut en Russie, il y a également des Orthodoxes qui évaluent les effets du Concile de manière positive. (Voir Pelikan, 2003) Le point de vue critique a cependant plus de pertinence pour l'argument qui est présenté ici.

Le mouvement liturgique qui s'était amorcé en France avec l'activité de Dom Lambert Beauduin a servi d'incitation immédiate aux changements qui suivirent dans les années 1960. Le but du mouvement était de renouveler la liturgie et de la replacer au centre de la vie religieuse. Contrairement à ce qu'on pourrait penser, les partisans de ce mouvement n'étaient ni sécularistes, ni schismatiques. S. Keleher décrit ainsi les traits et les valeurs du mouvement : l'esprit profond de fidélité à l'Église ; une révérence irrépressible envers la liturgie ; un lien étroit avec la tradition patristique et monastique ; le désir de propager une meilleure compréhension de la liturgie ; un effort d'incorporer la Liturgie des Heures dans le service divin ; une appréciation de la musique liturgique authentique; un intérêt profond pour les Églises orientales et la révérence des Saintes Écritures. (1998b : 70-72) Au fond, tout cela indique une chose : le mouvement liturgique catholique était profondément traditionnel. (*Ibid.*, 72)

Quand Jean XXIII (1958-1963) succéda au conservateur Pie XII, les changements ne tardèrent pas à venir. L'ouverture en 1962 du Concile de Vatican II rassembla plus de deux mille ecclésiastiques et experts non catholiques. Le Pape voulait adapter le message de l'Église au monde moderne pour le rendre plus proche des fidèles. Il prépara la réunion des chrétiens, supprima des textes liturgiques les termes offensants pour les Musulmans, les Juifs et les païens et se préoccupa davantage des pauvres, une politique que poursuivra également Jean-Paul II.¹⁹⁶ Du même souffle, les jeûnes et les vêtements ecclésiastiques des prêtres dans la vie quotidienne (mais aussi peut-être la norme concernant les vêtements féminins à l'église) furent abandonnés.¹⁹⁷ Jean XXIII planifia aussi des réformes au plan de l'attitude de l'Église sur l'avortement et la régulation des naissances dans le cadre de la Commission d'étude instituée en 1963.¹⁹⁸ C'est dans ce contexte de la pensée chrétienne catholique que la Constitution conciliaire *Sacrosanctum concilium* sur la Sainte Liturgie parut en 1963. Les messes seront désormais dites dans des langues usuelles et non plus en latin.¹⁹⁹

Le débat sur la divergence entre la langue du peuple et celle de la liturgie s'échauffa juste avant le Concile de Vatican II. Selon certains chercheurs, ce problème fut soulevé par les missionnaires catholiques. Certaines concessions avaient été accordées dans le passé par le Saint-Siège pour l'utilisation partielle de la langue du peuple dans la liturgie : une traduction de grande ampleur avait été entreprise par les missionnaires jésuites en Chine.

¹⁹⁶ Cf. Russeil (1995 : 2) ; Bastien (1981 : 302).

¹⁹⁷ *Code de Droit Canonique*. http://www.vatican.va/archive/FRA0037/_P4L.HTM

¹⁹⁸ Paul VI formula les réserves suivantes au sujet des travaux de la Commission : « Les conclusions auxquelles était parvenue la Commission ne pouvaient toutefois être considérées par Nous comme définitives, ni Nous dispenser d'examiner personnellement ce grave problème, entre autres parce que le plein accord n'avait pas été réalisé au sein de la Commission sur les règles morales à proposer; et surtout parce qu'étaient apparus certains critères de solutions qui s'écartaient de la doctrine morale sur le mariage proposée avec une constante fermeté par le Magistère de l'Eglise. » (1968, 6)

¹⁹⁹ Voir le document de Vatican II *Dei verbum* : « Les paroles de Dieu, en effet, exprimées en des langues humaines, se sont faites semblables au langage humain, tout comme autrefois le Verbe du Père éternel, ayant pris la chair de la faiblesse humaine, s'est fait semblable aux hommes » (§13) et le document *Sacrosanctum concilium* : « Toutefois, soit dans la Messe, soit dans l'administration des sacrements, soit dans les autres parties de la liturgie, l'emploi de la langue du pays peut être souvent très utile pour le peuple: on pourra donc lui accorder une plus large place, surtout dans les lectures et les monitions, dans un certain nombre de prières et de chants, conformément aux normes qui sont établies sur cette matière dans les chapitres suivants, pour chaque cas ». (§36, #2)

(Venturi, 1992 : 618) L'Église sentait la nécessité de réajuster ses pratiques pastorales afin d'améliorer ses résultats d'évangélisation. En concevant la Constitution, le Vatican déclara pour objectif la « restauration » et le « progrès » de la liturgie afin de faire « progresser la vie chrétienne » en respectant la tradition ; de « mieux adapter aux nécessités de notre époque » certaines institutions de l'Église ; de favoriser tout ce qui peut rapprocher les chrétiens et de fortifier tout ce qui peut attirer les gens dans le sein de l'Église.²⁰⁰ (Préambule de la Constitution) Parmi les changements effectués par l'Église, la « noble simplicité » des rites prend une grande place. Ces derniers sont simplifiés pour s'adapter « à la capacité des fidèles ». Pour y arriver, toutes les « répétitions inutiles » sont abandonnées et les procédures sont raccourcies pour être comprises sans « nombreuses explications ». (§34)

En ce qui concerne la traduction, l'article 36 de la Constitution illustre bien la volonté du Vatican de simplifier les rites et d'adapter la liturgie à la capacité des fidèles. Tout en conservant l'usage de la langue latine pour les rites latins, le Vatican reconnaît explicitement pour la première fois l'utilité de la langue du pays pour le peuple et encourage les traductions à des fins pastorales. L'usage de la langue du pays et la façon dont elle est utilisée doivent toutefois être ratifiés par le Siège apostolique. (§36, #3) Les traductions des textes latins à employer dans la liturgie doivent être approuvées par l'autorité ecclésiastique en vigueur sur le territoire. (§36, #4) La Constitution établit aussi des normes pour « adapter la liturgie au tempérament et aux conditions des différents peuples », puisque l'Église, « dans les domaines qui ne touchent pas la foi ou le bien de toute la communauté, ne désire pas, même dans la liturgie, imposer la forme rigide d'un libellé unique : bien au contraire, elle cultive les qualités et les dons des divers peuples et elle les développe... ». (§37) Le Vatican affirme que selon les traditions et la « mentalité » d'un peuple, leurs particularités culturelles peuvent être incorporées dans la liturgie. Pendant le mystère de l'Eucharistie, une place est accordée à la langue du pays (§54) et pour les autres sacrements, l'emploi de la langue du pays est encore plus étendu (§63). La langue à employer pendant l'office reste le latin pour les clercs sauf dans les cas

²⁰⁰ Voir le document du Concile de Vatican II *Apostolicam Actuositatem*.

individuels où un empêchement physique leur interdit de le faire. Toutefois, la langue du pays est permise pour les moniales et les membres (non clercs) des instituts des états de perfection. (§101) Le Vatican montre aussi une tolérance envers la liberté de style (§123), s'inspirant de Thomas d'Aquin pour qui « le genre employé ne répugne en rien à la sainteté ni à la vérité de Dieu » (Pie XII, 1943, §37).

La Constitution est un produit des changements doctrinaux amorcés par Jean XXIII. La contrainte fondamentale – la langue latine comme langue divine de la liturgie – n'appartient plus à la zone rigide de la doctrine. La déclaration principale du *Sacrosanctum Concilium* était la « participation pleine, consciente et active aux célébrations liturgiques ». (§14) Le raisonnement étant que, si les fidèles comprennent mieux la liturgie, ils s'y intéresseront davantage.²⁰¹ Le latin resta quand même dans le rite latin : « L'usage de la langue latine, sauf droit particulier, sera conservé dans les rites latins » (SC, §36) ; mais les extensions ne tardèrent pas à suivre. En 1965, le Pape Paul VI permit la vernacularisation de l'introït de la Messe, ensuite (1967) de tout le Canon et des prières d'ordination ; en 1971, la Congrégation pour le Culte Divin chargea les conférences épiscopales d'utiliser le vernaculaire dans tous les textes de la Messe. Le document « Instruction sur la traduction des textes liturgiques pour la célébration avec une congrégation » (1969), autrement appelé *Comme le prévoit*, servit de guide pour la traduction des textes liturgiques durant plus d'une décennie. Au cours des quarante années suivantes, cinq documents intitulés *Instruction pour l'exécution (ou pour la juste application) de la Constitution sur la Sainte Liturgie* seront publiés.²⁰² Le but de ces documents est d'interpréter la Constitution dans le contexte moderne. Vers 1980, le Saint Siège publia dix-huit documents séparés régulant la traduction des livres liturgiques en vernaculaire. L'usage et l'adaptation du vernaculaire dans la liturgie ont été menés en parallèle avec les traductions bibliques et catéchétiques. (Ostdiek, 2001) De nombreux forums, comités, réunions et colloques ont eu lieu au sein de l'Église pour promouvoir le « plaisir » (*enjoyment*) de la participation des fidèles. (*Ibid.*)

²⁰¹ http://www.ciel-uk.org/html/ciel_leaf-may05.html

²⁰² *Inter Oecumenici* (1964) ; *Tres abhinc annos* (1967) ; *Liturgicae instaurationes* (1970) ; *Varietates legitimae* (1994) ; *Liturgiam authenticam* (2001).

Toute cette activité fait ressortir le travail sérieux des théologiens, des hiérarques, des philologues et des biblistes catholiques dans le domaine de la traduction et le fait assez évident que les laïcs occidentaux avaient maintenant tout ce qu'ils pouvaient souhaiter à l'égard de la vernacularisation de la liturgie. Chose certaine, le mouvement liturgique en Occident a été couronné de succès : les textes sacrés sont traduits, le service divin est simplifié et ajusté aux besoins culturels et intellectuels des masses, pour que tous participent activement au service divin. Bien que la langue de la liturgie ne soit qu'un élément pouvant avoir contribué à la désaffection, il n'en demeure pas moins que, paradoxalement, la lutte pour la participation des laïcs au service divin n'a pas augmenté l'assistance à la Messe et n'a pas attiré de nouveaux fidèles. Au contraire, la participation a décliné dans les pays traditionnellement catholiques de l'Occident : pour l'Angleterre et la France, par exemple, l'annuaire catholique officiel indique que le nombre de pratiquants était en 1964 de 2 111 219 contre 1 111 077 en 1996, soit une réduction de moitié !²⁰³ Le sondage entrepris par le professeur M. Searle auprès de milliers de paroisses des États-Unis, vingt ans après Vatican II, arrive à la conclusion suivante : « *Rarely was there an atmosphere of deeply prayerful involvement* » (cité par Keleher, 1998b : 69). Bien entendu, on ne peut pas parler d'une participation pleine et active sans engagement dans la prière : « *any so-called active participation in the liturgy in the absence of deeply prayerful involvement is nonsense and blasphemy* », conclut Keleher. (*Ibid.*, 69) De plus, une série de théologiens et de hiérarques confirment une crise liturgique dans l'Église catholique d'aujourd'hui. (Drew, 1998: 50) Les résultats de la réforme liturgique semblent être au plus bas dans les paroisses par opposition aux monastères : « *Truncated and mutilated celebrations, rites and texts subjected to unauthorised and inept 'adaptation', liturgical songs of execrable taste and unashamedly secular content, often indeed expressing heterodox notions, all conspire to bear out what Louis Bouyer said in the 1970s: that in the Catholic Church at present there is little which merits the name of 'liturgy'* » (*ibid.*, 50-51). Le cardinal Ratzinger décrit l'état

²⁰³ Les données du Centre International d'Études Liturgiques (CIEL, 1998 : 183).

liturgique comme ‘globalement négatif’.²⁰⁴ (Cité par Drew, 1998 : 59, trad. AG) Le colloque organisé en 1996 par le *Centre for Faith and Culture* au Westminster College d’Oxford constate aussi “*the widespread unease in the Church, at least in the Anglo-Saxon world, with the current state of the vernacular Mass, an unease which intensifies with each new report of decline in church attendance, particularly amongst the young*” (Zealley, 1998 : 2). Ce malaise est lié à la particularité du catholicisme moderne : “[*to focus*] primarily on the rational grounds and moral requirements of the faith, while allowing the mystical and devotional dimension only a secondary status. [This] can possess only limited appeal or at least constitutes a failure to draw on all the resources of tradition in the cause of evangelisation (Zealley, *ibid.*, 2).²⁰⁵

Même si la beauté n’est pas un but en soi, la laideur n’a pas d’attrait immédiat non plus : “*deprived of the sacred, sometimes without even knowing what it is they instinctively miss, many abandon religious practice. A whole generation of young people is growing up believing that the essential purpose of the liturgy is didactic; they get bored quickly and stay away*” (Drew, 1998 : 51).

Voici quelques exemples :

L’homme qui rompit le pain n’est plus devant nos yeux.
C’est pour nous de prendre sa place [*sic*],
Pour que rien de lui ne s’efface. (Cité par Drew, 1998 : 67, cantique accompagnant la distribution de la Communion, approuvé par le Centre National de Pastorale Liturgique)

Le grand vide que j’ai au-dedans de moi,
mon problème : la drogue, le sexe, la boisson...,
mon problème, prends-le, Seigneur. (Aubin, 2005 : 158, extrait de la prière pour les jeunes)

Virgin of all virgins blest!
Listen to my fond request:
Let me share your grief divine.

²⁰⁴ Voir aussi sa critique du *novus ordo* dans son *Der Geist der Liturgie* (2006).

²⁰⁵ Un autre souci des Catholiques est l’amplification de sa rupture avec les Églises orthodoxes, étant donné que « la nouvelle liturgie telle qu’on la célèbre actuellement constitue un sérieux obstacle au progrès de l’œcuménisme ». (Zealley, 1998 : 3, trad. AG)

*Let me to my latest breath,
In my body bear the death
Of that dying Son of yours.* (Lectonnaire, 1970)²⁰⁶

L'analyse par E. Duffy des traductions de la Messe romaine effectuées par l'ICEL (*International Commission on English in the Liturgy*) en 1973 montre une rupture avec la tradition catholique de l'adresse à Dieu et un déplacement théologique substantiel, un état général qu'il appelle "*englishing the Liturgy*" (1998 : 101).²⁰⁷ Précisément, Duffy note un procédé systématique des traducteurs de l'ICEL qui consiste à enlever les marques d'humilité devant Dieu, cette particularité distincte du canon romain. Il indique aussi des synonymes rationalisés, des répétitions éliminées et des adverbes et des adjectifs de révérence simplifiés ou effacés (tels que *most merciful*, *holy*, *venerable* ; la phrase *supplices rogamus ac petimus* rendue par *we ask* ; *awe* rendu par *lasting affection*, etc.). Il insiste sur le fait que l'humilité du latin n'est pas un élément marginal dans le texte, mais implique des réflexions théologiques. Quant aux prières riches en contenu théologique, Duffy ne cache pas que sa perception de ces traductions est « déprimante ». (*Ibid.*, 107) Il les qualifie de pélagianisme et refuse même de les appeler « traduction » : "*it is a loose and flaccid paraphrase*".²⁰⁸ (*Ibid.*) Privé de « sobriété et de sens » (*ibid.*, 106), le rite romain est maintenant rempli de « sentiments libéraux » (*ibid.*, 114), il est inadéquat et inexact (*ibid.*, 111) ; les prières ont perdu leur précision et leur énergie (*ibid.*, 109). Le travail de l'ICEL n'est pas un malentendu ou un hasard, selon Duffy, c'est un sabotage conscient et délibéré en accord avec l'esprit sémi-pélagien des années 1960 (*ibid.*, 111, 121) : "*The Missal of 1973 represents a massive and avoidable failure not merely of translation, but a failure of episkope, a failure of oversight on the part of those charged with the responsibility of passing on 'the Catholic faith, which comes to us from the Apostles'. The Church is poorer, possibly permanently poorer, because of it*" (*ibid.*, 123).

²⁰⁶ <http://www.adoremus.org/1101whenbeauty.html>.

²⁰⁷ Les traductions de l'ICEL furent critiquées par beaucoup de Catholiques : voir par exemple <http://www.adoremus.org/CDW-ICELtrans.html>, http://www.adoremus.org/98-01_cdwobserve.htm, http://www.adoremus.org/98-01_cdwletter.htm, http://www.adoremus.org/1205Bishops_Translations.html.

²⁰⁸ Le pélagianisme est une « hérésie chrétienne du moine Pélage, qui minimisait le rôle de la grâce et exaltait la primauté et l'efficacité de l'effort personnel dans la pratique de la vertu ». (Larousse, 1998)

Le noyau de la critique du *novus ordo* par les traditionalistes porte principalement sur le nouveau Missel : “ [They] protestantised the notion of the Mass by systematically suppressing or toning down references to the Mass as a sacrifice, and by reducing expressions of reverence and adoration toward the Blessed Sacrament” (Drew, 1998 : 53). Déjà, la *Troisième instruction pour l’application de la Constitution sur la Liturgie* (1970) reconnaît les conséquences non voulues par la Constitution, à savoir les tendances novatrices qui permettent à certains clercs d’effectuer d’autres changements de manière arbitraire, malgré l’avis disciplinaire explicité dans la deuxième *Instruction* : « Le résultat est que certains en sont venus à des initiatives personnelles, à des compositions hâtives, parfois fantaisistes, à des créations, des additions ou des simplifications qui sont souvent contraires aux règles fondamentales de la Liturgie ». ²⁰⁹ Le Vatican proclame donc une règle de « liberté dans l’obéissance », ce qui signifie la préservation de la nature sacrée des rites. Les actions liturgiques sont réduites à « des formes de plus en plus simples », sans que cela n’implique de renouvellements fréquents des règles liturgiques. On y souligne que « la reconstitution personnelle des rites sacrés blesse la dignité des fidèles » et mène à l’arbitraire qui ne relève pas de l’autorité de l’Église. (§1) Le §2 condamne la pratique des prêtres qui utilisent des textes d’auteurs profanes, anciens ou modernes pendant la lecture des Saintes Écritures de même que l’intervention des fidèles durant les lectures. Les traductions doivent correspondre à des exigences de « beauté reconnue qui, par leur dignité, leur rythme, leur élégance, la richesse du discours et du style, puissent promettre un usage prolongé, tout en étant en parfaite harmonie avec la richesse intérieure du contenu » (§11) Le même appel s’entend dans de nombreuses encycliques de Jean Paul II. ²¹⁰

²⁰⁹ http://www.ceremoniaire.net/depuis1969/docs/liturgicae_inst.html

²¹⁰ <http://www.adoremus.org/0601popetrans.html>, <http://www.adoremus.org/1201-0102PopeJPiILitAssemb.html>, <http://www.adoremus.org/0606LiturgicalTranslations.html>, <http://www.adoremus.org/JPIIadlim1198.html>, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_02071988_ecclesia-dei_fr.html.

Le résultat de la réforme catholique fut l'introduction universelle du vernaculaire dans toutes les parties de la Messe romaine, avec la qualité des traductions souvent déficiente au moins en ce qui concerne le monde anglo-saxon. (Duffy, 1998 : 100) Comment cette situation s'est-elle présentée ? Le mouvement liturgique s'est-il trompé ? La Constitution *Sacrosanctum concilium* était-elle mal formulée ? Mgr Gamber parle de la liturgie comme d'une patrie (*Heimat*), un lieu où les gens se sentent chez eux depuis l'enfance. Quand ce lieu est détruit en quelques années, cela ne peut que produire un bouleversement dans leur vie. (Voir *Ibid.*, 59) Drew confirme cette explication : "*The reforms themselves were too hastily conceived and implemented, and most of all – they went far beyond what the Council itself had mandated. An entire generation saw the entire edifice of the liturgical tradition of the Latin Rite, formerly regarded as sacrosanct, demolished in the space of less than ten years*" (*ibid.*, 52 ; voir aussi Adoremus).²¹¹ Il semble que le problème tienne à la raison suivante : la permission initiale accordée aux diocèses a été comprise comme une règle d'application générale. La permission est devenue une obligation (*Ibid.*, 54) et la possibilité du vernaculaire dans certaines paroisses a été remplacée par un abandon total du rite latin. Ce fut le début de ce qu'on appelle maintenant l'« anarchie liturgique » et la « tolérance officielle de l'expérimentation liturgique » (*ibid.*, 55). Certains théologiens cherchent la réponse à l'extérieur de la liturgie : "*The cultural climate of the 1960^s and 1970^s – conducive to the 'hijacking' of the reform by those whose agenda was secularising and politicising [...] In France the intellectual hegemony enjoyed by Marxism in the post-war period played a capital role: beauty was stigmatised as elitist and bourgeois, the sense of the sacred as obscurantist. Salvation had to be thought of in social and economic terms.* (Drew, *ibid.*, 51) Résultat : "*the fundamental perception of the liturgy for the average practising Catholic has undergone a radical change. The liturgy is seen more and more as the self-expression of a Church conceived of more as a human assembly than as a mystical, heaven-sent and ultimately transcendent reality. Congregations seem more interested in celebrating their collective identity and subjective religious experience than the Redemption accomplished by Christ on the Cross*" (*ibid.*, 55).

²¹¹ http://www.adoremus.org/Arinze_StLouis06.html, points 5 et 6.

La réponse est peut-être contenue dans le document *Comme le prévoit*, qui comprend le texte liturgique comme un signe rituel, « un support de la communication orale » [*a medium of spoken communication*] (§5). Ce principe est devenu l'objectif de la traduction (§7, 14) avec pour méthode celle de l'équivalence dynamique de Nida (§6). La langue choisie est la langue « commune » (§15a), “*suited to the greater number of the faithful who speak it in everyday use, even “children and persons of small education [...] No special literary training should be required of the people; liturgical texts should normally be intelligible to all, even to the less educated”*”. (*Ibid.*) Ce n'est pas surprenant que le principe de fidélité littérale au texte devait céder à l'adaptation et que la langue hiératique devait être abandonnée. (§§21, 34, 37)

Évidemment, les traditionalistes se sentent frustrés dans leurs attentes. À quoi s'attendaient-ils ? Keleher explique : “*We never dreamed that it would occur to anyone to forbid the celebration of the Latin Mass! [...] Still less did we realise that ‘vernacular’ was going to mean a cross between computerese and newspaper jargon.*” (1998b : 83) Il note que ce fut une erreur de mettre les traductions catholiques existantes à la base de la liturgie, étant donné leur fonction différente. On aurait dû utiliser les traductions anglicanes, éprouvées par le temps. Les traductions de l'ICEL sont marquées par le sécularisme et ne correspondent en aucune façon aux buts ecclésiastiques.²¹²

Aujourd'hui, cinq courants majeurs s'opposent à l'état liturgique dans l'Église catholique. Ils vont des plus conservateurs (comme les disciples de Mgr. Lefebvre) jusqu'à ceux qui souhaitent une nouvelle inculturation de la réforme ou qui continuent les réformes commencées par la Constitution sur la Sainte Liturgie. (Mannion, 1998a : 12-31) En 1995, deux groupes conservateurs se sont formés aux États-Unis : *Adoremus* : *The Society for the Renewal of the Sacred Liturgy* et *The Society for Catholic Liturgy* (SCL).

²¹² L'archevêque Annibale Bugnini, chargé des traductions de l'ICEL dit : “*the norm for the liturgy and for church renewal is modern Western man, because he is the perfect man, and the final man, and the everlasting man.*” (Cité par Keleher, 1998b : 83) Selon Keleher, la sécularisation pour Bugnini fut “*a necessary process, something the Church needed to accept and embrace*”. (*Ibid.*) Il continue : “*[Bugnini] held to the philosophical view that man is made without God and does not need God. Such a mindset necessarily excludes anything resembling hieratic or sacral speech. ICEL objects to hieratic language not because ‘it cannot be understood’, it objects because such language is redolent of the sacred. Such language is not horizontal; it leads the worshipper to elevate his heart and soul to the transcendent God*” (*ibid.*, 83).

Adoremus est marqué par son orientation scientifique et une approche plus radicale. Son but est d'informer les fidèles de la Messe à l'aide de publications didactiques et de promouvoir une belle et fidèle célébration de la liturgie.²¹³ L'activité du CIEL (Centre International d'Études liturgiques) en Europe est similaire.²¹⁴

Pour ceux qui croient que le passé catholique n'est qu'un obstacle et un fardeau, le retour aux traditions par le Pape Jean Paul II (voir *Liturgiam authenticam*, 2001) n'est pas un hasard. Le Pape Benoît XVI poursuit sur la même lancée avec les normes pour la traduction de 1997 basées sur les principes d'exactitude et de fidélité à l'original en tenant compte du contexte, de la totalité et de l'unité des Écritures, sans « correction » ou « amélioration » d'initiative individuelle. (Cité par Keleher, 1998b : 385-387) En juillet 2008, le Pape a élargi la possibilité de célébrer la Messe Tridentine, “*a rite which stands at the endpoint of a line of authentic liturgical development*”, selon l'expression de Zealley. (1998 : 7) Le Pape a enjoint le haut clergé de mettre fin aux abus liturgiques.²¹⁵ Ces actions résultent du mouvement de renouvellement mené dans l'Église catholique depuis les dernières décennies.

Ainsi, la réforme liturgique menée par les autorités ecclésiastiques catholiques pendant des décennies après une préparation d'un demi-siècle s'attire de nombreuses critiques. Tout semble revenir encore à la beauté et la sacralité. Caldecott conclut des résultats de la réforme : “*By now it has become clear that use of the vernacular alone is not enough to ensure the continuing ‘active participation’ of the laity... What we seem to be seeing is a growing awareness that **beauty** is a vital aspect of liturgical performance, conducive to ‘active participation’ in the deepest sense*” (1998 : 152). Hans Urs von Balthasar lance un appel passionné en faveur de la beauté dans le culte :²¹⁶

²¹³ <http://www.adoremus.org/faq.htm> ; voir aussi Caldecott (1998 : 4).

²¹⁴ <http://www.liturgie.fr/fra/leciel.htm>

²¹⁵ « Lettre apostolique en forme de *Motu Proprio* sur l'usage de la Liturgie romaine antérieure à la réforme de 1970 ».

²¹⁶ Balthasar est le principal théologien qui se consacre à l'esthétique théologique (*théologie de la beauté*) qui s'est formée dans les dernières décennies dans l'Église catholique et anglicane. On peut encore citer A. Nichols, C. Schönborn, J. Saward, F. Brown, N. Wolterstorff, R. Harries, J. Riches et F. Mannion. (Mannion, 1998b : 1)

No longer loved and fostered by religion, beauty is lifted from its face as a mask, and its absence exposes features on that face which threaten to become incomprehensible to man. [...] Beauty is the 'neglected sister' of Truth and Goodness, the three transcendental properties of Being. Without her, we lose them too. We may still be able to speak the truth in syllogisms, like an infallible computer, but 'the logic of these answers is itself a mechanism which no longer captivates anyone'. (Cité par Caldecott, 1998 : 155)

Caldecott sous-entend que la raison de l'échec se trouve dans la nature humaine des croyants : *"Religious consciousness in general is mystical, poetic, sensitive to the many-layered meanings of symbolism, aware of the correspondences and analogies which bind the universe together. Catholicism and Orthodoxy provide a home for such a consciousness by being essentially sacramental"* (ibid., 153).

Quand la liturgie est réduite aux demandes d'une compréhension immédiate, voici ce qui risque d'arriver : « Offerte aux regards profanes comme une vierge déshonorée, dès ce moment, la liturgie a perdu son caractère sacré, et le peuple jugera bientôt que ce n'est pas trop la peine qu'il se dérange de ses travaux ou de ses plaisirs pour aller entendre parler comme on parle sur la place publique ». (CIEL, 1998 : 184) La participation n'est probablement pas la clé du succès d'une réforme : « L'importance excessive accordée à la participation peut avoir pour effet pervers d'anéantir le résultat recherché, ou, plus précisément, que l'interprétation donnée à l'*actuosa participatio* à laquelle appelait le magistère récent était gravement erronée dans la mesure où elle n'envisageait, presque exclusivement, que son aspect d'activité, et que, par excès, on peut détruire la participation » (ibid.).

Le refus de s'aligner sur la tradition semble avoir miné le fondement doctrinal et sacramental du Catholicisme. Il est possible que – dans le cadre du travail missionnaire – les Chinois n'aient pas pu s'approprier la complexité de la liturgie romaine. Cependant, l'histoire des conversions entendue sur deux mille ans démontre que la langue latine n'a pas été un obstacle. À la rigueur, l'Église aurait pu faire une concession comme dans le cas de la Chine et traduire seulement certaines parties de la liturgie ou utiliser la langue du pays parallèlement au latin, ou enfin ne traduire que dans certains pays ou dans certaines paroisses. Une traduction aurait aussi plus de succès si la langue vernaculaire

n'équivalait pas au jargon informatique et médiatique (*computerese and newspaper jargon*). Il semble plus probable toutefois que la vraie poussée réformatrice soit venue des pays industrialisés, où l'Église perdait son autorité. Les Occidentaux modernes n'étaient pas moins capables de comprendre des rites qui avaient convenu aux gens pendant des siècles. Ils étaient seulement moins empressés de le faire. L'Église a tenté en vain d'obtenir leur adhésion.

L'histoire des réformes catholiques révèle ainsi des conséquences non voulues par le Vatican, dont les causes sont attribuées, à tort ou à raison, au manque d'équilibre entre ces quatre domaines d'importance : la participation active des fidèles, la tradition, la beauté et le mystère. Il apparaît que l'importance de la participation a été surestimée dans l'Église catholique ou peut-être mal interprétée. Il est erroné de conclure qu'un fidèle en prière, même en l'absence de gestes apparents, soit un participant passif :

...full participation does not mean that everyone does everything, since this would lead to a clericalizing of the laity and a laicizing of the priesthood [...] Active participation does not preclude the active passivity of silence, stillness and listening: indeed, it demands it. Worshippers are not passive, for instance, when listening to the readings or the homily, or following the prayers of the celebrant, and the chants and music of the liturgy. There are experiences of silence and stillness, but they are in their own way profoundly active. (Jean-Paul II, "On Active Participation",²¹⁷ 1996 : §3)

En revanche, on ne saurait surestimer la prudence et la patience dans l'exécution de la réforme. Les aspects esthétique et sacramental sont les fondements d'une traduction à des fins ecclésiastiques.²¹⁸ L'élan révolutionnaire des réformes a fait oublier que la liturgie ne peut pas être faite par les forces humaines limitées, elle doit, selon l'expression du cardinal Ratzinger, être reçue de la Tradition et constamment revitalisée. (Caldecott, 1998 : 154)

²¹⁷ <http://www.adoremus.org/JPIIadlim1198.html>

²¹⁸ Ou encore le *mystère*, terme utilisé auparavant (voir *Note stylistique*) et qui sous-tend une langue hiératique comprenant des traits anciens et une noblesse d'expression.

5.6. *Que faire ?*

Les réflexions sur la traduction des théologiens orthodoxes et de quelques catholiques pratiquant le rite byzantin, de même que l'expérience des Orthodoxes russes en matière de liturgie en anglais aux États-Unis sont encore plus pertinentes pour ce débat que l'expérience catholique. Afin d'illustrer cette expérience, j'aimerais signaler les exigences et les problèmes posés aux traducteurs qui ont démontré leur validité depuis longtemps et qui proviennent de l'expérience vivante de la célébration de la liturgie en anglais depuis un siècle. Contrairement aux deux cas précédents, l'expérience de la célébration de la liturgie byzantine en anglais est plutôt positive. Elle s'est accomplie tout naturellement et n'a provoqué ni protestations impétueuses ni schismes formels.²¹⁹

Contrairement à l'Église catholique, il n'y a pas eu de réforme officielle dans l'Église orthodoxe pour sanctionner la traduction de la liturgie en anglais. Bien plus, il n'y eut ni colloque, ni réunion du Saint Synode qui aurait suivi des discussions et des demandes soutenues pour qu'une telle décision ait lieu. Les traductions entreprises sont dues à l'initiative individuelle d'un évêque, Nicholas (Ziorov) (1851-1915), qui toutefois, ne fit qu'exprimer une nécessité pastorale urgente dans le contexte inédit de la vie à l'extérieur de Russie. Paradoxalement, la traduction des textes liturgiques russes fut confiée à une femme épiscopaliennne, Isabel Hapgood (1850-1928), traductrice, journaliste et quelque peu écrivaine. Le résultat de son travail fut le *Service Book of the Holy Orthodox-Catholic (Greco-Russian) Apostolic Church* (1906), qui est en usage jusqu'à présent. (Meyendorff, 1998 : 60)²²⁰ Ce livre regroupe en un seul volume plusieurs livres liturgiques russes, ce qui est un trait particulier de l'œuvre de Hapgood (approche bien sûr approuvée par l'évêque). La traduction reprend la pratique slavonne russe ; les lectures bibliques sont empruntées à la *King James Bible* et les psaumes au *Book of*

²¹⁹ Voir surtout les *Proceedings of the International Symposium on English Translation of Byzantine Liturgical Texts* qui eut lieu à Stamford (Connecticut) en 1998. Les deux volumes des actes du colloque comprennent non seulement des articles, mais aussi la transcription des discussions qui suivirent les présentations.

²²⁰ Ici, « catholique » signifie « universelle ». Ne pas confondre avec le Catholicisme romain.

Common Prayer.²²¹ Meyendorff note pourtant quelques défauts de cette traduction : son langage archaïque, ses références insuffisantes au grec (« traduction à partir d'une traduction », *ibid.*, 61-63), qui firent qu'une nouvelle traduction devint nécessaire et parut effectivement en 1967 comme fruit du travail du comité spécialement nommé à cette fin par l'épiscopat de l'OCA (*Orthodox Church in America*). Suivant la pratique slavonne, la traduction repose sur l'original grec et utilise la version RSV (*Revised Standard Version*) pour les lectures bibliques. À part la mise à jour de la langue, la traduction est marquée par une omission importante : selon Meyendorff, toutes les prières silencieuses omettent la mention de cette pratique. (*Ibid.*, 69) Les débats qui suivirent cette édition eurent peu à voir avec l'exactitude de la traduction et beaucoup à voir avec le style (archaïque – moderne) (*ibid.*, 71), ce qui entraîna la publication d'une nouvelle traduction peu de temps après. Ce fut l'évêque Dimitri qui, au bout de quatorze ans, soumit sa traduction au jugement du Saint Synode en 1972. Sa traduction fut approuvée pour l'usage des prêtres et reçut le nom du *Priest's Service Book*. Les discussions sur la langue continuèrent, car de plus en plus le clergé privilégiait l'anglais contemporain (le débat tourna d'abord autour de la question des pronoms archaïques, comme *Thou*). Selon Meyendorff, la situation au sein de l'OCA est à présent confuse : incohérence entre le style que les prêtres et le chœur utilisent (*ibid.*, 72) et absence d'uniformité sur l'approche (*ibid.*, 73). Comme le démontre un sondage récent, environ 75% des membres du clergé utilisent le texte de 1967 tandis que 11% préfèrent le *Priest's Service Book* de l'évêque Dimitri. (Voir Meyendorff, *ibid.*, 73)

Les discussions dans le monde orthodoxe à l'extérieur de Russie peuvent être ramenées aux thèmes suivants :

- Réflexions sur la langue et sur la traduction
- Buts de la traduction
- Exigences de la traduction

²²¹ Livre liturgique des Anglicans.

- Normes et principes de traduction
- Problèmes de traduction

Les réflexions générales sur la langue et la traduction occupent une place centrale dans la pensée des théologiens et sont étroitement liées à ce qu'on attend de la traduction. Certains théologiens estiment que les traductions sont toujours des approximations (Lash, 1998 : 192-197), chaque traduction étant une interprétation sans que puisse exister une traduction absolument identique à l'original (Lash, *ibid.* ; Taft, 1998 : 167). Et pourtant, il faut tâcher d'avoir des traductions exactes (*accurate*), puisque le service divin est le moyen le plus direct de transmettre la tradition aux fidèles. Il faut aussi garder à l'esprit que toutes les traductions sont provisoires et demandent une expérience liturgique vécue (*lived liturgical experience*). (Lash, *ibid.* ; Chrysavgis, 1998 : 87, 96) Chaque traduction doit être testée par la pratique des fidèles et des prêtres, c'est-à-dire devant l'autel et dans l'église. (Chrysavgis, *ibid.*)

Une autre conception qui surgit dans les débats contemporains est le rejet de l'existence d'une langue sacrée : « *only God is sacred, languages are not* », écrit Taft. (1998 : 160) L'idée de la sacralité de la langue présuppose une incompréhensibilité qui n'a rien à voir avec le mystère chrétien, pense Taft : “*the mystery remains a mystery long after all attempts to explain it have failed*” (*ibid.*, 162). En reprenant quelques idées du cardinal Godfried Danneels, Taft poursuit :

...Ignorance of the language of the liturgy is obfuscation, not mystery, and attempts to justify the use of a dead and no-longer understood liturgical language by appeals to the apophatic nature of mystery are misplaced. If ignorance of the language contributed to protecting the mystery, then the churches of the Byzantine tradition should obviously forbid the study of Greek. [...] To translate liturgy is not to deny in any way that the liturgy, as the epiphany of God's dealings with humankind in His Church, remains a mystery with depths one can never fully grasp, but only enter and receive in faith. (Ibid., 162)

Selon l'évêque Kallistos (Ware), les trois composantes d'une bonne traduction liturgique sont la clarté, la vérité et la beauté.²²² La clarté, avec la sobriété et la simplicité, forment les traits distinctifs de la spiritualité orientale chrétienne (du grec νηπις qui signifie lucidité et vigilance). (1998 : 7) La simplicité s'oppose à un langage qu'il juge controuvé (*far-fetched*) - les perles comme "*coformative, demiurgic, equipotent Spirit*", écrit l'évêque, ne relèvent ni de la tradition ni de l'anglais moderne. Mais simplicité ne veut pas dire simplification excessive ni réductionnisme. (*Ibid.*, 8-9) Le but recherché est celui de la vérité exacte et précise, sans littéralisme excessif. (*Ibid.*, 9) D'où sa suggestion de ne pas utiliser de paraphrases sans nécessité, ni de retenir les particularismes, ni encore de niveler les choses. (*Ibid.*, 10)

Sa conception de la beauté dans la traduction vient de l'association avec la beauté divine : "*God is not only truth; He is beauty*". (*Ibid.*, 11) La beauté est appréciée aussi par Anthony Ugolnik : notre but dans la traduction ne vise pas seulement la fidélité à l'original, mais aussi la texture et la beauté de notre propre langue (1998 : 40) : "*We need the skill to translate, but also the imagination to surrender to an image... to beauty as a window to the soul*" (*ibid.*, 46). J. Chryssavgis appuie cette approche en liant la beauté au mystère : "*The aesthetic element is an essential part of the liturgy, rooted in the very nature of the mystery and revealing the very beauty of the Kingdom. Liturgical texts are not merely statements that convey a teaching, but songs of wonder that communicate a world of beauty*" (*ibid.*, 96). C'est pourquoi les traductions liturgiques ne s'élaborent pas entre les quatre murs d'un bureau. Selon Papadeas, la question de la traduction liturgique ne réside pas dans le choix entre le vieux et le nouveau, mais dans une langue « adéquate au Mystère » : "*It is not enough that it be accurate, though certainly it must faithfully convey the original : it must have the grace and cadence of poetry, be able to satisfy the intellect, but also speak to the heart*" (cité par Chryssavgis, 1998 : 99). Naturellement, ces exigences peuvent être présentées – et réalisées dans n'importe quelle langue occidentale. Aucune langue ne peut être considérée comme fondamentalement supérieure

²²² Trois autres qualités d'une traduction liturgique sont suggérées par Chryssavgis : « humilité, savoir véritable (*genuine scholarship*), sensibilité, qualité d'une spiritualité authentique et créativité, qualité d'une communication véritable » (1998 : 87).

à une autre ; l'anglais ne doit pas être considéré comme un parent pauvre du grec ou de l'hébreu. Chaque langue est différente, mais les vertus de l'original sont perdues pour ceux qui n'en connaissent pas la langue. (Ugolnik, 1998 : 34)

À partir de ces idées sur la langue et sur la traduction, la question légitime qui se pose est celle de l'objectif de la traduction : pour qui traduisons-nous, dans quel but, selon quels critères ? (Keleher, 1998 : 389) Si la fonction de la langue est la communication (comme c'est le cas dans la réflexion de Taft, 1998 : 159), et si c'est vrai aussi de la liturgie, il est alors important de se rappeler que la communication est dirigée vers nous-mêmes, et non vers Dieu, car il n'y a pas de nécessité de dire à Dieu ce qu'Il sait déjà.²²³ Par conséquent, une traduction adéquate à sa fonction est ici d'être fidèle à deux langues, la langue de départ et la langue d'arrivée. Mais en cas de conflit, cette dernière doit avoir la priorité. (Taft, *ibid.*, 159) Le but de la traduction est de rendre le texte en anglais, et non d'homogénéiser toutes ses particularités. (*Ibid.*, 170) Bien entendu, pour respecter les particularités il faut les connaître, et donc concrètement tenir compte de l'érudition (*scholarship*) liturgique contemporaine. (*Ibid.*, 171)

Les exigences de la traduction découlent de la fonction qu'on lui assigne. Comme le montre Taft, les difficultés d'une traduction responsable et utile des textes liturgiques se trouvent à trois niveaux : problèmes de transfert, problèmes liturgiques et problèmes de l'idéologie. Ici, la question centrale pour la langue d'arrivée est la question du style : dans quelle variété d'anglais faut-il traduire ? L'anglais liturgique n'est pas l'anglais d'une traduction scientifique ou d'un roman policier, pense Taft. Ce n'est pas l'anglais d'un dialogue narratif ou de la poésie de Hopkins ou d'Eliot. Ce doit être l'anglais d'aujourd'hui et non celui du XVI^e siècle : *"Translating for use in liturgy is a very serious enterprise requiring a lot of hard-headed reflection and difficult, objective decisions, and both must be carried out without the ethnico-confessional hysteria (sic), ideologizing, and sheer intellectual arrogance with which altogether too many enterprises in the Christian East are rife"*. (*Ibid.*, 157) Ware, par contre, privilégie

²²³ Les développements de la pragmatique linguistique indiquent que la fonction de la langue est beaucoup plus diverse et complexe.

l'anglais traditionnel par opposition à l'anglais moderne, étant donné que la position de la plupart des fidèles orthodoxes, qui rejettent la langue moderne en raison de son association au compromis théologique, au libéralisme et à la sécularisation, ne peut pas être écartée à la légère. (1998 : 12-15) Pour Chrysavgis, la langue moderne doit nécessairement comprendre deux aspects pertinents de la vie occidentale moderne : la langue inclusive qu'elle appelle "*a challenge, not an error*" (1998 : 103-104, voir aussi 180) et l'effacement de tous les traits d'antisémitisme (*ibid.*, 105). Présentement, il n'y a pas de consensus sur le style de la langue au sein de l'OCA : certains diocèses ont choisi le style moderne, d'autres s'en tiennent au langage hiératique. (Keleher, 1998 : 362)

La fonction assignée à la traduction et la conception de la langue qui l'accompagne mènent à une autre réflexion : nous traduisons non des mots en d'autres mots, mais des textes en d'autres textes, c'est-à-dire des textes qui s'inscrivent dans un contexte culturel. D'où le principe que la nature et le style de la traduction liturgique doivent être déterminés par l'usage du texte pour la célébration liturgique dans la langue d'arrivée (l'anglais) et non par le grec byzantin. (Taft, 1998 : 158-159) Un ajout important est ici de caractère idéologique : il faut faire très attention à ne pas interpréter le texte grec à partir de nos propres convictions idéologiques et théologiques. (*Ibid.*, 177) Par ailleurs, l'interprétation (ou la traduction) traditionnelle n'est pas nécessairement correcte. Quant au style, il faut se souvenir que la liturgie originale grecque contient une grande variété de styles. (*Ibid.*) Ainsi, la traduction liturgique doit suivre une série de contraintes : les structures liturgiques, le style de l'original, le contexte de la Septante et du Nouveau Testament du grec biblique (*ibid.*, 173), et – chose importante, les sources patristiques (Lash, 1998 : 215) et surtout les choix idéologiques (Taft, *ibid.*, 175 sq.).

Les textes liturgiques à leur tour influencent la culture dans laquelle ils apparaissent (Taft, 1998 : 182) : "*Translations will, by their very nature, impact on liturgical practice throughout the Archdiocese, whether positively or negatively. Areas of impact include the inclusion or exclusion of specific prayers and petitions, and the favour or disfavour of specific customs. In this sense, any translation is invariably formative and reformatory, corrective or not, by the very choice of its contents and the text that is followed*" (Chrysavgis, 1998 : 86).

Quant au problème d'intelligibilité, quelques suggestions importantes ont été faites. Il faut d'abord éviter la mystification, mais accepter en revanche que la compréhension n'exige pas que chaque mot soit clair pour tous en même temps. En fait, le texte de la liturgie ne sera jamais instantanément intelligible pour tout le monde : *"Not everything can be expressed in words of one syllable or sentences of four words"*, écrit Ware. (1998 : 9) La traduction comme telle ne peut pas tout rendre clair. Traduire vers l'anglais ne résout pas la totalité de nos problèmes, peu importe le style de l'anglais. (*Ibid.*, 27) Nous devons aussi faire une distinction entre traduction et catéchisme. Les problèmes qui mènent à une baisse de participation des fidèles sont nombreux : ils vont de l'impact du texte traduit sur la forme musicale (Bailey, 1998) jusqu'à la construction des bancs d'église (*ibid.*, 28) .

Il est intéressant que le modèle à suivre soit ici la tradition anglicane de la traduction vernaculaire, qui est fidèle et belle en même temps. (Voir aussi Ware, 1998 : 11) La traduction anglicane fournit six critères de succès. D'où l'importance de la coopération : les Anglicans (ou les Catholiques) et les Orthodoxes doivent travailler ensemble pour que « le patrimoine byzantin puisse briller en notre temps de manière belle et intelligible ». (Ugolnik, 1998 ; Griffith, 1998 : 264, 371 ; voir aussi les suggestions d'incorporer les principes de traduction anglicans (Ugolnik, 1998 : 45) et les principes de traduction de Ratzinger, par Keleher, 1998 : 387)

La liturgie doit être traduite dans toute son intégrité. (Ware, 1998 : 116) Un bon exemple est l'expression grecque εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Selon Keleher, aucune traduction anglaise ne correspond parfaitement à la notion exprimée par le grec : *"Each of these substitute phrases fails to represent or convey the Judæo-Christian concept of linear time, time which began and which will end. Instead, these phrases, particularly "for ever and ever", savor of the pagan Hellenic idea of time as an endless cycle, repeating itself over and over and never reaching any destination. Such an idea of time is unbiblical and un-Christian, and should have no place either in a translation of the Bible or in texts for Christian worship."* (1998 : 286) Le même problème survient avec d'autres termes grecs, θεοτόκος étant le plus connu.

Parmi les problèmes de traduction, la question de la multitude des versions actuellement en usage est probablement la plus essentielle. (Ware, 1998 : 6) Quelle traduction choisir ? Ici, la « canonisation » du goût individuel et l'exclusion des entreprises des autres est une donnée réelle de la société américaine, où les mots *I did it my way* extraits d'une chanson connue "*succinctly capture a culture that prevails in American society*". (*Ibid.*) Il semble que la traduction doive être dirigée par les autorités de l'Église et ne pas être laissée au gré des initiatives privées : "*Leaving this work to the initiative of monasteries and private individuals means that the translators can choose whatever criteria and functional variety of language they like [...] It would be impossible and pointless to translate, publish and market four or five competing "official translations" of the twelve-volume Menaion*" (Keleher, 1998 : 363-364). Parmi d'autres problèmes, Lash mentionne paradoxalement la bonne connaissance de la langue de départ et de la langue d'arrivée par le traducteur : "*the greater the translator's knowledge of the relevant languages, the greater the difficulty of translation*" (1998 : 197). À son avis, un traducteur qui sait combien on perd dans la traduction essaie de résoudre le problème par la paraphrase ou par un autre moyen qui entraîne un manque de précision. Un autre problème noté par Lash est celui de la connotation (ou parfois de la dénotation) dans une langue morte. (*Ibid.*, 198-207) Parmi les questions qui se posent pendant la traduction, Lash énumère les suivantes : les traducteurs doivent-ils essayer de préserver les moyens rhétoriques de l'original ; doivent-ils respecter la structure musicale ; jusqu'à quel point doivent-ils prendre en compte la rectitude politique (*political correctness*), par exemple la langue inclusive ? (*Ibid.*, 217)

Les arguments du début du siècle en Russie accordent, nous l'avons vu, une grande importance à la sacralité de la langue, tandis que la critique de la notion de sacralité n'est posée qu'une seule fois, par le prêtre Dmitriï (Siline). Mais plus on avance l'argument de la sacralité, plus cet argument est critiqué. Les discussions contemporaines en Russie

manifestent déjà une résistance puissante à cette conception, qui reste néanmoins vigoureuse.²²⁴

Au final, la question qui traverse les débats contemporains comprend deux volets : doit-on traduire la liturgie et peut-on le faire ? La deuxième question dépend évidemment de la première. Pourtant, l'importance que prennent les débats sur l'aspect pratique de la traduction démontre que cet aspect est essentiel. L'expérience de la traduction vers l'anglais de la liturgie byzantine a montré qu'une traduction réussie est possible. Les arguments des traditionalistes russes peuvent – et doivent – être respectés. Les arguments des philologues ne doivent pas être négligés non plus, si on ne veut pas que langue moderne soit synonyme de jargon informatique et médiatique (*computerese and newspaper jargon*). Il reste à déterminer si la traduction est nécessaire et quel est le degré de compréhension nécessaire ?

²²⁴ Voir les exemples suivants : « *Благодать Божия поставила славянский язык наряду с тремя священными языками...* » [La grâce de Dieu a mis la langue slavonne sur le même plan que les trois langues sacrées...] (Tikhon, 1999 : 216) ou l'article de Staromysl, où les catégories grammaticales sont chargées d'une signification mystique : le masculin, le singulier et l'aoriste sont égalés à Dieu ; le féminin, le pluriel et le parfait sont associés à satan. Par conséquent, le russe se trouve incapable de saisir la plénitude de la Révélation Divine. (<http://www.kiev-orthodox.org/site/worship/1120/>)

Conclusion

La question de savoir s'il faut traduire et comment est liée à celle de la foi chrétienne. Autrement dit, la traduction favorise-t-elle le cheminement vers Dieu ? C'est le fondement, le point de repère et le but principal de l'Orthodoxie suite auquel les réflexions sur la traduction acquièrent leurs sens. La conscience orthodoxe rejette toute tentative de traduction qui viserait seulement l'utilité ou l'efficacité. Il est important pour les Orthodoxes que les arguments pour ou contre une traduction correspondent à l'essence de la foi chrétienne. Schmemmann appuie ce point :

*For Christianity **help** is not the criterion. Truth is the criterion. The purpose of Christianity is not to help people by reconciling them with death, but to reveal the Truth about life and death in order that people may be saved by this Truth. (1973 : 99)*

La vérité pour les chrétiens réside premièrement dans la Tradition, à savoir les Saintes Écritures (d'abord dans les *Évangiles*, ensuite dans les épîtres des Apôtres), dans les décisions des conciles, puis dans les textes liturgiques et finalement dans les écrits des saints Pères.²²⁵ En second lieu, elle réside dans les traditions.²²⁶ Or, ces traditions

²²⁵ Cf. http://www.orthodoxinfo.com/phronema/st_ch5.aspx.

²²⁶ Voir *supra* 1.3.

changent au fil du temps. La traduction pose donc la question de l'identité même de l'Église orthodoxe russe et de sa permanence au-delà des changements historiques. Le slavon de l'Église est-il un élément constitutif de l'identité orthodoxe russe, c'est-à-dire de ses traditions ? L'Église russe ne peut s'écarter des lois qui valent pour toute l'Orthodoxie : entre les traditions et les Saintes Écritures, nous choisissons les Écritures. La question est dans la nécessité de la traduction et dans les méthodes pour la réaliser. Il est regrettable qu'en presque deux siècles de débats, on n'ait pas véritablement étudié les réflexions des Pères de l'Église sur la traduction. Cette lacune doit être comblée avant que soit prise une décision réfléchie et pondérée sur la traduction liturgique.

Bien que nous ne connaissions pas suffisamment la position des Pères de l'Église sur cette question, nous pouvons tout de même nous interroger sur le degré de compréhension souhaitable dans la liturgie : que répondre à ceux qui affirment qu'un laïc moderne ne comprend « rien » et à ceux qui insistent pour dire qu'ils comprennent « tout » ? À partir des débats modernes et jusqu'à aujourd'hui l'importance du travail missionnaire est clair : la nécessité d'une traduction partielle ou complète vers le russe moderne est évidente. S'agissant de la mission de l'Église dans le monde, on ne peut pas exclure ceux qui n'appartiennent pas encore à l'Église. En prenant connaissance des problèmes liturgiques généraux (arguments des réformateurs contemporains) il s'ensuit qu'une lecture de l'Apôtre et des *Évangiles* en russe est obligatoire pour tous. Dans les paroisses des ecclésiastisés (воцерковленные), ceux qui comprennent tout, est en majorité, on n'aura besoin que d'une version corrigée des textes liturgiques. De cette façon, on revient à la vieille tradition orthodoxe de diversité et de variété des rites liturgiques, et à une suggestion fort à propos du missionnaire Kouraïev :

Il ne peut y avoir aucun tabou dans l'Église sur le changement des formes de sa vie et de son enseignement. Il est naturel pour les choses vivantes de changer. Seules les choses sans vie qui sont restées dans le passé appartiennent au musée pour une conservation délicate. Elles ne peuvent pas se garder elles-mêmes et pour cela elles ont besoin de notre sollicitude. [...] Personne n'est appelé de devenir le dernier chrétien dans le monde. La tradition demande à être transmise à d'autres. L'Église est apostolique.... Le christianisme est ecclésiastique et cela veut dire qu'il est social, supra-individuel. [...] Par conséquent, la question se pose : comment conjuguer l'ouverture de l'église pour les gens qui cherchent, la compréhension de son enseignement et de son service avec cette « complexité fleurie » qu'ont priée (намоленный) plusieurs générations et qui est si chère à

ceux qui sont déjà entrés dans le temple ? [...] C'est donc qu'il faut une diversité dans la vie ecclésiastique de nos villes. ... [...] L'abnégation du missionnaire (кенотичность миссионерства) présuppose le refus des choses qui te sont chères et habituelles pour donner quelque chose de plus important aux autres. Il est plus difficile pour moi de prier en russe qu'en slavon de l'Église. Mais si pour beaucoup le slavon entrave leur cheminement vers l'église, il vaut mieux sacrifier la plénitude de mes propres expériences spirituelles et morales que de sacrifier le salut de milliers de personnes. (1997 : 28-34, trad. AG)

Il faut se souvenir que cette attitude n'est pas nouvelle et qu'elle reflète le vieux principe *In necessariis – unitas, in dubiis – libertas, in omnibus – caritas*, qui correspond tout à fait à l'esprit du Nouveau Testament.²²⁷

La liberté de l'Église ne réside pas dans des règles strictes imposées à tous, mais dans le choix volontaire des formes rituelles en accord avec la Tradition : *"...the language of the Church must remain an invitation, not an imposition...It is far from certain that modern Christians will remain faithful to their commitment if they refuse to listen humbly to the agony, the pain and the questions of the modern world"* (Papathanassiou, 1999 : 42). En même temps, la liberté se comprend comme la capacité de « suivre sa propre tradition, de se bâtir à partir d'elle et non des modes idéologiques ou culturelles qui changent régulièrement dans le monde séculier » (Kouraïev).²²⁸

La chose la plus importante est d'éliminer l'erreur de compréhension, c'est-à-dire qu'il faut effectuer des corrections. Ensuite, il faut éliminer l'incompréhensibilité totale qui ferme la porte aux néophytes. Les hiérarques ne doivent pas oublier que la liturgie est étroitement liée à la mission de l'Église, qui est d'évangéliser.

Le triomphe permanent de l'Orthodoxie est indissolublement lié à l'avenir de la langue liturgique. Après la perestroïka, des milliers de Protestants américains appartenant à de multiples courants et orientations se sont précipités en Fédération de Russie pour sauver

²²⁷ « Dans les choses nécessaires, l'unité; dans le doute, la liberté; en tout, la charité ».

²²⁸ « Il me semble que quand l'Église maintient tous les détails de sa vie dans le monde moderne et prend une position entièrement conservatrice, c'est précisément d'être fou en Christ (юродство) – elle sacrifie sa réputation aux yeux d'une grande partie de la société [...] Mais toute personne a le droit très important de rester un être humain, le droit que Marina Tsvetaïeva a appelé « le droit de ne pas être la proie de l'actualité » (*право не быть собственностью современности*). Ce droit est de « tomber du nid », le droit d'être soi-même. (<http://www.kiev-orthodox.org/site/faithbasis/298/>)

les âmes des masses ignorantes ruinées par le régime soviétique. Sans beaucoup de retenu, leur promotion du Christ dans les rues s'apparenterait davantage à une entreprise commerciale. Pour mettre fin à cette pratique, le gouvernement a pris un décret en 1997 interdisant l'activité de certains groupes protestants dans le tiers du pays.²²⁹

On peut dire que les Protestants ont été freinés seulement en partie : en pénétrant dans des régions où le décret n'est pas en vigueur ou même en travaillant dans les endroits interdits, ils se dissimulent sous des étiquettes différentes : activistes scientifiques ou médicaux, commerçants ou défenseurs des droits de l'homme. Ils ont continué et continuent encore à trouver des moyens pour faire avancer le prosélytisme protestant.²³⁰ Surtout, ils pénètrent dans les écoles, où officiellement ils enseignent l'anglais. Le caractère néfaste de cette activité consiste non pas dans la transmission de la Parole de Dieu auprès des enfants, mais dans le fait qu'en combattant l'Orthodoxie, ils mènent un travail de sape à l'intérieur même de la culture qui est basée sur l'Orthodoxie.

Déjà depuis les débats du XIX^e siècle, nous voyons les avertissements multiples des participants orthodoxes au débat contre l'activité missionnaire des sectes. Bien sûr, la question de la langue n'est pas le seul élément de leur succès, mais il est tout de même très important. La langue est pratiquement la première chose qui accueille la personne qui franchit le seuil du temple ; et malgré toute la splendeur du service divin orthodoxe, il faut avouer que l'archaïsme de l'ambiance et l'obscurité des rites et des louanges ne favorisent pas l'accueil des néophytes. Ajoutons à cela les « méchantes » *baboushkas* qui font des observations sévères et l'absence de vie sociale paroissiale, et on ne peut qu'être étonné que quelqu'un puisse parvenir à la foi à travers les périlleux sentiers du temple orthodoxe russe.

En attendant, les Protestants veillent. Au milieu des dizaines de milliers de fanatiques peu instruits, on trouve de brillants savants, des brasseurs d'affaires perspicaces et de fins connaisseurs du cœur humain, tous possédés par la même idée – sauver l'humanité, ce

²²⁹ Loi fédérale «О свободе совести и о религиозных объединениях» [De la liberté de conscience et des communautés religieuses] : <http://www.sovetnik.ru/documents/religious/>. Voir aussi Elliott (1999).

²³⁰ Voir Peyrouse (2004, 2007).

qui signifie pour les Protestants faire connaissance avec les Écritures. Il ne faut pas sous-estimer leurs capacités et notamment le travail de *SIL International*, inoffensif acronyme du *Summer Institute of Linguistics*, institution supposément vouée à l'apprentissage des langues, mais en vérité un carrefour de missions protestantes actives. Ainsi, après quelques années de travail missionnaire au Kazakhstan, le nombre de personnes gagnées au protestantisme est passé de quelques douzaines à plusieurs milliers.

Pendant que les prêtres russes triomphent tout doucement la Semaine de l'Orthodoxie dans la tranquillité des temples à moitié vides, les groupes protestants ne cessent de renouveler leurs méthodes de conversion. Au lieu des vieilles traductions bibliques, ils misent sur les récits oraux et leur cible missionnaire est constituée d'illettrés.²³¹ Au lieu de la vieille approche consistant à propager la Bible en commençant par la création du monde, ils commencent par l'histoire de Jonas.²³² Leur objectif est de briser la résistance de la population locale (qui considère que chaque peuple a son dieu et ses propres récits) et de présenter le Seigneur des chrétiens comme le Dieu unique. Les missionnaires protestants veulent *changer la vision du monde* des peuples non christianisés. (Chiang, 2005 : 41-48) Leur but est sérieux et leurs méthodes sont solides.

Il est évident que par nature, l'Orthodoxie ne peut avoir ni l'approche des Protestants, ni leurs méthodes : l'Orthodoxie ne considère pas le sermon aux incultes comme la condition *sine qua non* du salut de l'âme. Fondée sur l'érudition livresque, elle ne peut pas mener un travail missionnaire en rupture complète avec cette tradition.

Et pourtant, une grande partie des habitants du Kazakhstan sont Russes (quatre millions).²³³ Ils sont capables de recevoir l'enseignement orthodoxe, mais à une condition – leur conversion n'aura pas lieu au moyen du slavon de l'Église quand, à côté, de jeunes Protestants enthousiastes chantent le Christ avec des guitares dans une langue compréhensible pour tout le monde.

²³¹ Voir S. Chiang (2005) ; W. Ong (1982).

²³² Le livre de Jonas met en relief l'universelle miséricorde de Dieu en même temps qu'il prépare la révélation évangélique de l'amour de Dieu.

²³³ Peyrouse (2007: 28)

Le Nouveau Testament nous enseigne que le Christ et ses apôtres n'étaient pas ennemis de la raison. Dans cet esprit, la tradition orthodoxe manifeste sa bonne volonté de traduire la liturgie en langue vernaculaire. Cette même tradition montre aussi que la langue dans la plupart des rites de la liturgie orthodoxe reste hiératique.²³⁴ Tandis que saints Cyril et Méthode ne se privèrent pas d'utiliser une langue complexe et élevée à l'intention des Slaves, la notion de langue sacrée n'apparaît que tardivement dans les débats du XIX^e siècle. Elle n'appartient donc pas à la tradition orthodoxe et devrait être récusée. L'exigence d'une langue hiératique, en revanche, est en vigueur depuis Cyril et Méthode et elle est confirmée par l'expérience du clergé orthodoxe à l'extérieur de Russie aussi bien que par l'exigence d'une langue liturgique dotée d'une qualité poétique.

L'histoire des corrections de Nikon indique les problèmes des textes liturgiques utilisés couramment dans les services divins en Russie. Une correction soignée basée sur des textes vérifiés s'impose, peut-être surtout dans les paroisses des *воцерковленные* où une traduction n'est pas forcément nécessaire, contrairement aux paroisses des néophytes.²³⁵ Une meilleure connaissance de l'expérience des groupes linguistiques protestants fortifierait l'efficacité du travail missionnaire au sein de l'Église russe. Les réflexions et l'expérience vécue des théologiens orthodoxes à l'extérieur de Russie pour ce qui concerne la traduction de la liturgie seraient également d'un grand secours.

Comme on a vu, les suggestions qui furent issues des débats sont plutôt complémentaires que mutuellement exclusives. De plus, on peut clairement constater une évolution du débat ancien que la traductologie essaie de reformuler : l'opposition réductrice empruntée

²³⁴ Le colloque biblique qui s'est déroulé à l'Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge en février 2008 l'a encore prouvé : « Au niveau de la méthode de traduction, l'Orthodoxie est peu disposée à introduire des traductions modernes en langues vernaculaires dans la « Divine Liturgie ». Le désir qui s'exprime ainsi est de maintenir une continuité « organique » avec les traductions anciennes. Le fait de conserver dans les traductions un style littéral et un langage archaïque n'est pas seulement un choix d'ordre linguistique, mais le reflet de toute une tradition d'interprétation » (http://www.saint-serge.net/article.php3?id_article=194).

²³⁵ Le métropolite Filarète de Moscou remarquait déjà il y a plus d'un siècle : «*Несчастье нашего времени в том, что количество погрешностей и неосторожностей, накопленное не одним уже веком, едва ли не превышает силы и средства исправления*» [Le malheur de notre temps est que la quantité de fautes et d'imprudences accumulées au cours de plusieurs siècles surpassent peut-être désormais les forces et les moyens de la correction] (Cité par Kouraïev, 1997 : 47).

à Schleiermacher et ses adeptes modernes, entre *domesticating* et *foreignizing* a été abandonnée (une opposition qui consiste soit à privilégier l'intelligibilité du texte pour ses utilisateurs, soit à rapprocher le texte de son auteur, dans notre cas, du divin). Au lieu de cette position intenable, différentes solutions offertes sont guidées par le principe fonctionnaliste sous-tendant le modèle du *skopos* de la traduction. Il s'agit d'une approche où la forme et le contenu du texte ciblé sont basés sur la fonction spécifique du texte traduit dans la culture cible. Les décisions sont basées sur ses utilisateurs actuels, leurs besoins et caractéristiques spécifiques. Dans le cas qui nous occupe, chaque forme de la traduction suggérée par les participants aux débats est clairement une fonction du contexte particulier, de l'usage et de l'auditoire des textes liturgiques.

En dernier ressort, la décision ultime relève de la *Direction Ecclésiastique Supérieure* : « L'Église est bâtie à partir du haut, de la Tête, et pas du bas, de la terre », insiste Kouraïev, soulignant le caractère non démocratique de l'Église russe. (2005 : 28, trad. AG)

Bibliographie

- BJ* (1990) - La Bible de Jérusalem [1955, 1973]. C.D. Stampley Entreprises.
- Всенощное бдение и Литургия* (2004). Moscou, Изд. совет Русской Православной Церкви, 2^e éd.
- CD-ROM* (2003)- Delisle, Jean, Lafond, Gilbert. *Histoire de la traduction*. Ottawa, Université d'Ottawa, École de traduction et d'interprétation.
- CIEL (Centre international d'études liturgiques) (1998). *Sacerdoce hiérarchique et sacerdoce commun dans la célébration eucharistique : actes du quatrième Colloque d'études historiques, théologiques et canoniques sur le rite catholique romain*. Poissy, octobre.
- (*VM*) *La Vie de Méthode* (Collection du cathédral Ouspensii, Moscou, fin de XII^e - début XIII^e s.), en traduction russe, 94-180.
- (*VC*) *La Vie de Constantine-Cyril le Philosophe* (XV^e s.), en traduction russe, 212-232.
- (*CW*) *Le Mot louable à Cyril et Méthode* (*Похвальное слово Кириллу и Мефодию*) (Bulgarie, IX^e s.), en traduction russe, 233-246.
- dans Dinekov Piotr et Dmitriï Likhatchov *et al.* (dir.) (1986). *Жития Кирилла и Мефодия*. Moscou, Книга; Sofia, Наука и искусство.
- Logos, A Journal of Eastern Christian Studies* (1998a). Proceedings of the International Symposium on English Translation of Byzantine Liturgical Texts. Stamford, Connecticut, du 17 au 20 juin 1998, partie 1, v. 39, nn. 2-4.
- “----“ (1998b). Proceedings of the International Symposium on English Translation of Byzantine Liturgical Texts. Stamford, Connecticut, du 17 au 20 juin 1998, partie 2, vv. 41-42.
- Stoglav*, dans E. Duchesne (1920).
- Язык Церкви* (1997a). Moscou, Свято-Филаретовский православно-христианский институт, n. 1.
- Язык Церкви* (1997b). Moscou, Свято-Филаретовский православно-христианский институт, n. 2.

Références pour les discussions dans les forums :

portal-besedka :

http://community.livejournal.com/portal_besedka/50862.html

http://community.livejournal.com/portal_besedka/50959.html

prav_perevod :

http://community.livejournal.com/prav_perevod/1804.html

ustav :

<http://community.livejournal.com/ustav/105095.html>

pravoslav_ru :

http://community.livejournal.com/pravoslav_ru/1769288.html

Difficultés de la traduction :

http://community.livejournal.com/prav_perevod/3283.html

http://community.livejournal.com/prav_perevod/2708.html

- Aland, Kurt (ed.) (1983). *Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 11 vol.
- Anderegg, Johannes (1981). „Über Verständlichkeit oder: angepaßte Sprache im religiösen Gebrauch. Am Beispiel der revidierten Lutherbibel“, dans *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, n. 4, 515-542.
- Andronik, évêque (1999). «Нужно ли переводить на русский язык православное богослужение?», dans Tikhon (1999), 129-132.
- Antonii, métropolite de Sourozh (Bloom) (1997 : 1). «О богослужении и стиле христианской жизни», dans *Язык Церкви* (1997a), n. 1, 5-10.
- Appiah, Kwame Anthony (2000 [1993]). “Thick Translation”, dans Laurence Venuti (dir.). *The Translation Studies Reader*, 389-401.
- Arnold, Jochen (2004). *Theologie des Gottesdienstes. Eine Verhältnisbestimmung von Liturgie und Dogmatik*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Asmus, archiprêtre V (1999). «О церковнославянском языке», dans Tikhon (1999), 223-227.
- Attridge, Derek (1995). *Poetic Rhythm: An Introduction*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Attwater, Donald (dir.) (1941). *A Catholic Dictionary*. New York, The Macmillan Company.
- Aubin, Hervé (2005). *Livret de prières et de célébrations*. Trois Rivières, Sanctuaire Notre-Dame du Cap.
- Averintsev Sergei et al. (dir.) (1995). *Христианство. Энциклопедический словарь*. Москва, Научное издательство «Большая Российская энциклопедия», 3 vol.
- Averintsev, Sergei (1997). «О языке литургии», dans *Язык Церкви* (1997), n. 1, 10-12.
- Balachov, Nicolaï (2001). *На пути к литургическому возрождению*. Moscou, Духовная библиотека.
- Bailey, Mark (1998). “The Impact of Translated Text on Musical Form in Byzantine Liturgical Practice”, dans *Logos* (1998b), 129-155.
- Balfour, David (1984). “Review Article: Translating the Liturgy”, dans *Sobornost: Incorporating Eastern Churches Review*, n. 6, 84-96.
- “---“ (1985). “Comment On a Comment: ‘Translating the Liturgy’”, dans *Sobornost: Incorporating Eastern Churches Review*, n. 7, 76-78.
- Bastien, Conrad (1981). *Les 262 papes : les souverains pontifes de l'Église catholique romaine et apostolique*. Montréal, Ville-Marie.

- Batalden, Stephen K. (1999). "Modern Russian Bible Translation: Four Questions That Prevent Consensus", dans *East-West Church & Ministry Report*, n. 7 (printemps), 9-10.
- Benoît XV (1920). *Spiritus Paraclitus* (Sur Saint Jérôme) : http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xv/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_15091920_spiritus-paraclitus_en.html
- Benjamin, Walter. (1971). *Oeuvres I. Mythe et Violence*. Trad. Maurice de Gandillac. Paris, Denoël, 261-275.
- “---“ (1972). „Die Aufgabe des Übersetzers“, dans *Gesammelte Schriften*. Rolf Tiedemann et Hermann Schweppenhäuser (éd.) avec la collaboration de Theodor W. Adorno et Gershom Scholem, Frankfurt am Main, Suhrkamp, v. 4/1, 9-21.
- “---“ (1992). „The Task of the Translator“, dans *Theories of Translation. An Anthology of Essays from Dryden to Derrida*. Rainer Schulte et John Biguenet (éd.). Trad. Harry Zohn. Chicago, The University of Chicago Press, 71-82.
- Berman, Antoine (1984). *L'Épreuve de l'étranger*. Paris, Gallimard.
- “---“ (1999). « L'Age de la traduction : 'La Tâche du traducteur' de Walter Benjamin. Un Commentaire », dans Martine Broda (dir.) *La traduction Poésie. À Antoine Berman*. Presse de l'Université de Strasbourg, 11-37.
- Bieritz, Karl-Heinrich (2004). *Liturgik*. Berlin, Walter de Gruyter.
- Black, Matthew et William A. Smalley (dir.) (1974). *On Language, Culture, and Religion: in Honor of Eugene A. Nida*. The Hague, Mouton.
- Bouyer, Louis (1990). *Dictionnaire théologique*. Paris, Desclée.
- Bratsiotis, Panagiotis P. (1960) "The Fundamental Principles and Main Characteristics of the Orthodox Church", dans *Ecumenical Review*, 12, n. 2 (janvier), 154-163.
- Brisset, Annie (1990). *Sociocritique de la traduction : Théâtre et altérité au Québec (1968-1988)*. Montréal, Le Préambule/Balzac.
- Boudon, Raymond (1990). *L'art de se persuader des idées fausses, fragiles ou douteuses*. Paris, Fayard.
- Boufeïev, K. (1999). « Патриарх Сергей, обновленчество и несостоявшаяся реформация Русской Церкви XX века », dans Tikhon (1999), 149-189.
- Bujnoch, Josef (1972). *Zwischen Rom und Byzanz*. Graz, Wien, Köln, Styria.
- Caldecott, Stratford (dir.) (1998). *Beyond the Prosaic. Renewing the Liturgical Movement*. T&T Clark, Edinburgh.
- “---“ (1998). "Conclusion: The Spirit of the Liturgical Movement", dans Caldecott (1998), 149-161.
- Cheung, Martha (2008). « On Thick Translation as a Mode of Cultural Representation », dans Dorothy Kenny (dir.). *Crossing Boundaries*. London, Continuum.
- Chiang, Samuel et al. (éds.) (2005). *Making Disciples of Oral Learners*. ION/LCWE. Première édition Lausanne Occasional Paper, n. 54, group n. 25.
- Chouraqui, André (1974). *La Bible. Traduite et présentée par André Chouraqui*. Paris, Desclée, De Brouwer.

- Chrysavgis, John (1998). "Liturgical Translations of the Greek Orthodox Archdiocese of America: Personal Reflections", dans *Logos* (1998b), 83-117.
- Clark, Gordon H. (1991 [1975]). *First Corinthians : a contemporary commentary*. Jefferson, Trinity Foundation.
- Conzelmann, Hans (1967). *Théologie du Nouveau Testament*. Trad. Etienne de Peyer. Paris, Centurion.
- Cooper, Henry R., Jr. (1991). "Bible, Church Slavonic", dans Paul Steeves (dir.). *The Modern Encyclopedia of Religions in Russia and the Soviet Union*. Adademic International Press, v. 4, 75-89.
- " (1997). "The Translation of the Bible into the Slavic Languages: Biblical Citations in the *Lives of Cyril and Methodius* and the First Slavic Bible Translation", dans *Slavica Tergestina* 5.
- " (2003). *Slavic Scriptures: The Formation of the Church Slavonic Version of the Holy Bible*. Madison, Farleigh Dickinson University Press.
- Chupungco, Anscar J. (1997). "The Translation of Liturgical Texts", dans *Handbook for Liturgical Studies I: Introduction to the Liturgy*, Anscar J. Chupungco, O.S.B. (éd.), Collegeville ; Minneapolis, The Liturgical Press, 381-97.
- Crisp, Simon (2002). "Icon of the Ineffable? an Orthodox View of Language and its Implications for Bible", dans *Bible Translation on the Threshold of the Twenty-first Century*. London, New York, Sheffield Academic Press, 36-49.
- Dabney, J. P. (1968). *The Musical Basis of Verse: A Scientific Study of the Principles of Poetic Composition*. New York, Greenwood Press.
- Delisle, Jean (2005). « Les nouvelles règles de traduction du Vatican » dans *META*, v. 50, n. 3 (1, 3/4), 831-850.
- Denissoff, Élie (1954). « Une biographie de Maxime le Grec par Kourbski », dans *Orientalia Christiana Periodica*, 21 vol, v. 20.
- Derrida, Jacques (1985). « Des Tours de Babel », dans Joseph Graham (éd.). (1985) *Difference in Translation*. Ithaca, Cornell University Press.
- Destivelle, Hyacinthe (2006). *Le concile de Moscou (1917-1918)*. Paris, Éditions du Cerf.
- Dinekov, Pïotr et Dmitriï Likhatchov *et al.* (dir.) (1986). *Жития Кирилла и Мефодия*. Moscou, Книга; Sofia, Наука и искусство.
- Drew, Mark (1998). "The Spirit or the Letter? Vatican II and Liturgical Reform", dans Caldecott (1998), 49-69.
- Drillock, David (2000). "Early Slavic Translations and Musical Adaptations of Byzantine Liturgical Hymnody", dans *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 44, nn. 3-4, 375-407.
- Duchesne, Eugène (trad., avec introd. et commentaire) (1920). *Le Stoglav ou les cent chapitres : recueil des décisions de l'assemblée ecclésiastique de Moscou, 1551*. Paris, Champion.
- Duffy, Eamon (1998). "Rewriting the Liturgy: The Theological Implications of Translation", dans Caldecott (1998), 97-127.
- Dvornik, Francis (1970). *Byzantine Missions among the Slavs. SS. Constantine-Cyril and Methodius*. New Brunswick, Rutgers University.

- Elliott, Mark et Sharyl Corrado (1999). "The 1997 Russian Law on Religion: the Impact on Protestants", dans *Religion, State and Society*, v. 27, n. 1, 109-134.
- Elsas, Christoph et al. (dir.) (1994). *Tradition und Translation: zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene*. Berlin, Walter de Gruyter.
- Eusebius Hieronimus (Saint Jérôme) (1976). *To Pammachius: on the Best Method of Translating*. Trad. de la lettre LVII Louis G Kelly. Ottawa, Université d'Ottawa, École de traduction et d'interprétation.
- "---" (1949-1963). *Lettres de Saint Jérôme*. Texte établi et trad. Jérôme Labourt. Paris, Belles Lettres.
- Evdokimov, Paul (1959). *L'Orthodoxie*. Paris, Delachaux et Niestlé.
- Even-Zohar, Itamar et Gideon Toury (dir.) (1981). *Translation Theory and Intercultural Relations*. Special issue of *Poetics Today* 2 (4).
- Even-Zohar, Itamar (1978, 1990, 2000). "The Position of Translated Literature Within the Polysystem", dans Lorenzo Venuti (dir.). *The Translation Studies Reader*. London ; New York, Routledge.
- Fedotov, Georgii (1938). « Славянский или русский язык в богослужении » :
<http://www.krotov.info/library/f/fedotov/langue.html>
- Filarète, archev. (2001). *История Русской Церкви*. Moscou, Сретенский монастырь, réimpr.
- Firsov, Sergei (2002). *Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х-1918 гг.)*. Moscou, Духовная библиотека.
- Florovskii, Georgii (2006). *Пути русского богословия*. Изд. Белорусского Экзархата.
- Galadza, Peter (2005). "Principles Applied in the Compilation and Translation of The Divine Liturgy: An Anthology for Worship", dans *Studia Liturgica*, n. 35, 81-99.
- Geanakoplos, Deno (1992). "Maximos the Greek: His Mission and Aspects of His Reform of Orthodoxy in Muscovite Russia", dans Anthony-Emil Tachiaos (1992), 449-463.
- Gentzler, Edwin (1993). *Contemporary Translation Theories*. London ; New York, Routledge.
- Georgii (Tertyshnikov), archim. (1999). *Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении*. Moscou, Правило веры.
- Getcha, Job (2003). *La réforme liturgique du métropolitain Cyprien de Kiev*. Paris, l'Institut Saint-Serge.
- Goloubinskii, Evgenii (1969). *История Русской Церкви*. Paris ; The Hague, Mouton, 5 vol.
- Griffith, Daniel (1998). "Survey of Translations: Antiochian Orthodox Church", dans *Logos* (1998b), 117-129.
- Guardini, Romano (2000). "The Playfulness of the Liturgy", dans Dwight W. Vogel (2000), 38-45.
- Gutt, Ernst-August (1987). „Applying Relevance Theory to Bible Translation“. Paper prepared for the Consultant Seminar Dallas, May 1987, présentation non-publiée.
- "---" (1992). *Relevance Theory: a Guide to Successful Communication in Translation*. Dallas, Summer Institute of Linguistics; New York, United Bible Societies.

- Hoenig, Hans G. (1998). "Positions, Power and Practice: Functionalist Approaches and Translation Quality Assessment", dans Christina Schäffner (dir.). *Translation and Quality*. Philadelphia, Multilingual Matters, 6-34.
- Hopko, Thomas (1997). "The Liturgical Sermon", dans *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 41 nn. 2-3, 175-182.
- Innokentii (Pavlov) (1997). «"...Чтобы всем учиться и ободряться"», dans *Язык Церкви* (1997a), n. 1, 47-61.
- Januarii (Ivlijev) (2005). «Язык Церкви», dans son discours aux «Беседы любителей русского слова: православное духовенство о языке», Saint-Pétersbourg, 24 octobre 2005 : http://www.sfi.ru/rubrs.asp?rubr_id=192&art_id=6276&page=1&print=1
- Jakobson, Roman (1966 [1959]). "On Linguistic Aspects of Translation", dans Brower, Reuben (dir.) *On Translation*. Oxford, Oxford University Press, 232-239.
- Janssen, Guthrie E. (1988). "The Language of the Liturgy", dans *Sourozh: A Journal of Orthodox Life and Thought*, n. 33, 32-36.
- Jewett, Robert (1997). "Corinth, Corinthian Correspondence" dans Everett Ferguson (dir.) (1998). *Encyclopedia of Early Christianity*. 2^e éd., 290-293.
- John Chrysostom (1889). *Homilies on the Two Epistles to the Corinthians*. Transl. H.K. Cornish, J. Medley and J. Ashworth, NPNF, ser. 1, v. XII.
- Kamtchatnov, A (1999). «Сакральный славянский язык в Церкви и культуре», dans Tikhon (1999), 227-233.
- Kartachev, Anton (1959). *Очерки по истории Русской Церкви*. Paris, YMCA-Press, 2 vol.
- Kaufmann, Francine (1998). «Traduire la Bible et le Coran à Jérusalem : André Chouraqui», dans *Meta, La traduction et l'interprétation en Israël*, vol. 43, n. 1, mars 1998, 142-156.
- Kavanagh, Aidan (2000). "On Liturgical Theology", dans Dwight W. Vogel (2000), 91-100.
- Kazhdan, Aleksander (1991). *The Oxford Dictionary of Byzantium*. Oxford, Oxford University Press, 3 vol.
- Keleher, Serge (1998a). "Ukrainian Catholics: Four Translations of the Divine Liturgy Some Early Translations", dans *Logos* (1998a), 267-403.
- (1998b). «Whatever Happened to the Liturgical Movement? A View from the East», dans Caldecott (1998), 69-97.
- Killy, Walter (1981). „Philologische Bemerkungen zur Revision des Neuen Testaments 1975“, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, n. 5, 49-74.
- Kirk, Peter (2005). "Holy Communicative? Current Approaches to Bible Translation Worldwide", dans Lynne Long (2005), 89-103.
- Korob'iin, Georgii et Natalia Mikhaïlova (1999). «Исправление богослужебных книг. Исторический обзор за период с XV до начала XX века», dans Tikhon (1999), 9-73.
- Koroloevskii, Cyril (1955). *Liturgie en langue vivante : Orient et Occident*. Paris, Éditions du Cerf.
- Kostromine, A. (1997). «О переводе богослужебных текстов: pro и contra двух языков», dans *Язык Церкви* (1997b), n. 2, 108-116.
- Kotchetkov, Georgii (1997a). «Язык Церкви», dans *Язык Церкви* (1997a), n. 1, 12-22.

- “---“ (1997b). «О языке оглашения», dans *Язык Церкви* (1997b), n. 2, 52-54.
- “---“ (1997c). «Язык Церкви – язык общения». Беседа со священником Георгием Кочетковым на радио «София» (1996 г.), dans *Язык Церкви* (1997b), n. 2, 54-66.
- Kott, Victor (2004). «”Мы бережем золотник, а теряем пуд”. Очерк истории русского богослужебного языка», dans Victor Kott (2004b), 290-323.
- “---“ (dir.) (2004). *Язык Церкви*. Moscou, Свято-Филаретовский православно-христианский институт, n. 3.
- Kouraïev, Andreï (1994). *Все ли равно как верить? Сборник статей по сравнительному богословию*. Klin, Братство Святителя Тихона.
- “---“ (1997). «Обновление традиции», dans *Материалы международной богословской конференции «Живое предание»* (1999). Moscou, octobre. Издательство свято-филаретовской московской высшей православно-христианской школы. 27-49.
- “---“ (2005). *Искушение, которое приходит «справа»*. Изд. Совет Русской Православной Церкви, Moscou.
- Kozarjevskii, A (1999). «Церковнославянский язык – это чудо», dans Tikhon (1999), 233-238.
- Kozlov, Maxime (1997). «По поводу практики использования «русифицированного» богослужебного текста в храме Сретения Владимирской иконы Божией Матери», dans *Язык Церкви* (1997a), n. 1, 22-29.
- Kramp, Willy (1965). „Sprache und Säkularisation. Zum Problem der Bibelrevision“, dans *Quatember*, 49-57.
- Kromminga, H. John (1973). “Mysticism”, dans Carl F. H. Henry (dir.). *Baker’s Dictionary of Christian Ethics*. Michigan, Canon Press, 440-441.
- Kyrlezhev, A (1997). «Понимает ли Бог по-русски?», dans *Язык Церкви* (1997a), n. 1, 39-44.
- Ladmiral, Jean-René (1981). «Entre les lignes, entre les langues», dans *Revue d’esthétique* (1981), n.1, 67-78.
- “---“ (1990). «Pour une théologie de la traduction», dans *TTR. La Traduction des textes sacrés : le domaine biblique*. (1990) 3/2, 121-138.
- Lapkine, I (1997). «О русском языке», dans *Язык Церкви* (1997a), n. 1, 44-47.
- Lash, Ephrem (1998). “Translating Liturgy”, dans *Logos* (1998a), 191-225.
- Lefevere, André (1983). “The Notion of Constraint in Translation”, dans *Translation in Foreign Language Teaching/La Traduction dans l’enseignement des langues*, table ronde, Paris, 17-19 mars 1983 ; publication de la Fédération internationale des traducteurs, 18-28.
- “---“ (1992). *Translating Literature. Practice and Theory in a Comparative Literature Context*. New York, Modern Language Association.
- Likhatchov, Dmitriï (1999). «Русский язык в богослужении и в богословской мысли», dans Tikhon (1999), 276-280.
- Likhovitskii, A. (prêtre) et N. Pokrovskii (1999). «О богослужебном языке Русской Православной Церкви», dans Tikhon (1999), 83-87.
- Lohse, Eduard (1976). „Keine Sakralsprache in der Luther-Bibel“, dans *Rheinischer Merkur*, le 17.12, 11-12.

- Long, Lynne (2005). *Translation and Religion. Holy Untranslatable?* Clevedon, Buffalo ; Toronto, Multilingual Matters.
- Losskiï, Vladimir (1967). « La Tradition et les traditions », dans *À L'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, Aubier, 139-166.
- Lüdeke, August (1981). „Die Lutherbibel im Gottesdienst von heute“, dans *Quatember*, n. 48 (janvier), 93-96.
- Lueken, Wilhelm (1922). „Kultusreliquie oder Dolfsbuch ?“, dans *Die Christliche Welt*, n. 26, 466-472.
- Makariï (Boulgakov) (1996). *История Русской Церкви*. Moscou, Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 12 vol.
- Mamonov, D. (1999). «О языке богослужения», dans Tikhon (1999), 266-274.
- Mannion, M. Francis (1998a). “The Catholicity of the Liturgy : Shaping a New Agenda”, dans Caldecott (1998), 11-49.
- “---“ (1998b). “Liturgy and Beauty”, dans *Antiphon* (1998), v. 3, n.2, 1-3.
- Mares, Francis W. (1992). “The New Russian Church Slavonic and its Relation to Greek”, dans Anthony-Emil Tachiaos (1992), 33-37.
- Margot, Jean-Claude (1979). *Traduire sans trahir : la théorie de la traduction et son application aux textes bibliques*. Lausanne, L'Âge d'Homme.
- Marsili, Salvatore (1969). “Liturgical Texts for Modern Man”, dans *Concilium*, n. 2, 26-35.
- Mayer, Frederick E. (1956). *The Religious Bodies of America*. Saint Louis, Concordia, 2^e éd.
- Mefodiï, évêque (1999). «О богослужебном языке Церкви в связи с другими соприкосновенными вопросами церковной реформы», dans Tikhon (1999), 105-129.
- Meschonnic, Henri (1970). *Les cinq rouleaux : le chant des chants. Ruth, Comme, ou les Lamentations, Paroles du Sage, Esther*. Paris, Gallimard.
- “---“ (1973). *Pour la poétique II*. Paris, Gallimard.
- “---“ (1999). *Poétique du traduire*. Verdier.
- Meurer, Siefried (1983). „Geist und Buchstabe“, dans *Evangelische Kommentare*, le 16 janvier, 116-117.
- “---“ (2001). „Vorwort“, dans *Die Geschichte der Lutherbibelrevision von 1850 bis 1984*, Fricke, Dietrich et Siegfried Meurer (éds.), Stuttgart, 13-32.
- Meyendorff, John (1988) «Об изменяемости и неизменности православного богослужения», dans Вестник РХД. Paris, n. 153, 62-68.
- Meyendorff, Paul (1998). “Liturgical Translations of the Orthodox Church in America”, dans *Logos* (1998b), 59-83.
- “---“ (1991). *Russia, Ritual and Reform*. New York, St. Vladimir's Seminary.
- Mikhaïl, archevêque (Moud'ïugine) (1997). «К вопросу о богослужебном языке Русской православной церкви», dans *Язык Церкви* (1997a), n. 1, 61-68.
- Mohrmann, Christine (1957). *Liturgical Latin: its Origins and Character*. Washington, Catholic University of America.

- Mourav'iov, Alekseï (1999). «"Священный" язык в историко-церковной перспективе», dans Tikhon (1999), 238-247.
- “---“ (2006). *Мир Афрем Нисиинский (прп. Ефрем Сирий). Юлиановский цикл*. Фонд «Наследие Православного Востока», Братство святителя Григория Паламы, Российская академия наук, институт всеобщей истории. Moscou, Инфорес.
- Munday, Jeremy (2001). *Introducing Translation Studies: Theories and Applications*. London et New York, Routledge.
- Murray, Placid (1970). “The Language of Christian Worship”, dans *Concilium*, n. 2, 143-46.
- Nazvanov, D (1999). «Почему нельзя служить Богу на языке мира сего», dans Tikhon (1999), 280-308.
- Neher, André (1969). *De l'hébreu au français. La traduction*. Paris, Klincksieck.
- Nelson, Thomas (1961-1971). *A Catholic Dictionary of Theology: a Work Projected with the Approval of the Catholic Hierarchy of England and Wales*. London, Thomas Nelson.
- Nida, Eugene (1966 [1959]). “Principles of Translation as Exemplified by Bible Translating”, dans Reuben A. Brower (dir.). *On Translation*. New York, Oxford University Press, 11-31.
- “---“ (1969). *The theory and practice of translation*. Leiden, E. J. Brill.
- “---“ et Jan de Waard (1986). *From one language to another: functional equivalence in Bible translating*. Nashville, Nelson.
- Nida, Eugene et Charles Taber (1982). *The Theory and Practice of Translation*. Leiden, Brill.
- Nikolaïev, Sergeï (1998). *Задолго до свадьбы. О браке. Домашние заботы*. Moscou, Даниловский благовестник.
- Nikolskiï, Konstantin (1907). *Пособие к изучению Устава Богослужения Православной Церкви*. Saint-Petersbourg, Синодальная Типография, 7^e éd.
- Nosov, S (1999). «Современное обновленчество и богослужебный язык», dans Tikhon (1999), 189-205.
- Ong, Walter J. (1982). *Orality and Literacy: The Technologizing of the World*. London et New York, Routledge.
- Ostdiek, Gilbert (2000). “Principles of Translation in the Revised Sacramentary”, dans *Liturgy for the New Millennium: A Commentary on the Revised Sacramentary: Essays in Honor of Anscar J. Chupungco, O.S.B., Mark R. Francis, C.S.V. and Keith F. Pecklers, S.J.* (éds.). Collegeville ; Minneapolis, Liturgical Press, 17-34.
- “---“ et al. (2001). *The Voice of the Church. A Forum on Liturgical Translation*. Washington, United States Catholic Conference.
- Ouspenskiï, Boris (1989). «Языковая ситуация и языковое сознание в Московской Руси: восприятие церковно-славянского и русского языка»:
http://www.krotov.info/libr_min/u/uspens_b2.html
- “---“ (1992). “The Attitude to Grammar and Rhetoric in Old Russia of the 16th and 17th Centuries”, dans Anthony-Emil Tachiaos (1992), 485-497.
- Papathanassiou, Athanassios (1999). “The Language of the Church and the Language of the World : an Adventure of Communication, or Conflict?”, dans International Consultation

of Orthodox Theological Schools par Syndesmos, Saint-Pétersbourg, du 20 au 26 janvier, 36-43.

Pelikan, Jaroslav (2003). *Credo: Historical and Theological Guide to the Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition* (New Haven: Yale University Press.

Pentkovskii, Alexeï (2001). «Литургические реформы в истории Русской Церкви и их характерные особенности», dans *Журнал Московской Патриархии*, n. 1. <http://212.188.13.168/izdat/JMP/01/2-01/13.htm>

Petchatnov, Valentin (2004). «Вопрос о богослужебном языке: дискуссия в русской печати в 1905-1906 гг.», dans Victor Kott (2004b), 224-265.

Pevnitskii, Vasilii (2004). «О церковно-богослужебном языке», dans Victor Kott (2004b), 61-81.

Peyrouse, Sébastien (2004). "Christianity and Nationality in Soviet and Post-Soviet Central Asia: Mutual Intrusions and Instrumentalizations", dans *Nationalities Papers* (2004), v. 32, n. 3, septembre.

“---“ (2007). “The Relationship between Church and State in the Post-Soviet World: The Case of Christianity in Central Asia”, dans *Journal of Church and State*, v. 49, hiver, 97-115.

Pittenger, Norman W. (1943). “The Spirit of Eastern Orthodoxy”, dans *Christendom*, 8, automne, n. 4, 503-513.

Pletneva, Alexandra et Alexander Kravetskiï (2001). *История церковнославянского языка в России: конец XIX-XX в.* Moscou.

“---“ (2005). *Церковнославянский язык*. Moscou, Изд. совет Русской Православной Церкви, 3^e éd.

Pletneva, Alexandra (2004a). «Дискуссии о переводе богослужения на русский язык 1905-1914 гг.», dans Victor Kott (2004b), 265-278.

“---“ (2004b). «Церковнославянский язык в XX веке», dans Victor Kott (2004b), 278-290.

“---“ (1997c). «К проблеме перевода богослужебных текстов на русский язык», dans *Язык Церкви* (1997b), n. 2, 98-108.

Pobedonostsev, K. (1999). «О реформах в нашем богослужении», dans Tikhon (1999), 73-83.

Pym, Anthony (2000). *Negotiating the Frontier : Translators and Intercultures in Hispanic History*. Manchester, St. Jerome.

Reiss, Katharina et Hans J. Vermeer (1984). *Grundlegung einer allgemeinen Traslationstheorie*. Tuebingen, Max Niemeyer Verlag.

Robinson, Douglas (2003). *Performative Linguistics. Speaking and Translating as Doing Things with Words*. London ; New York, Routledge.

Roty, Martine (1980). *Dictionnaire russe-français des termes en usage dans l'Église russe*. Paris, Institut des études slaves.

Russeil, P. Jean-Paul (1995). « Comment est né le Concile Vatican II » : <http://www.diocese-poitiers.com/fr/documents/vatican2.html>

Schäffner, Christina (1998). « Skopos Theory », dans Baker, Mona (dir.), *The Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, London et New York, Routledge, 235-238.

- Schleiermacher, Friedrich (1999 [1813]). *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*. Trad. Antoine Berman. Paris, Éditions du Seuil.
- Schmemmann, Alexandre (1966). *Introduction to Liturgical Theology*. London, Faith.
- “---“ (1969). *Le grand carême : ascèse et liturgie dans l'Église orthodoxe*. Spiritualité orientale, n. 13.
- “---“ (1973 [1963]). *For the Life of the World*. New York, St. Vladimir's Seminary Press, 2^e éd. (éd. russe (1983). *За жизнь мира*. New York, Religious Books for Russia).
- “---“ (1988). *The Eucharist*. New York, St. Vladimir's Seminary Press.
- “---“ (1990). *Liturgy and Tradition*. New York, St. Vladimir's Seminary Press.
- Schmidt, Lothar (1966 [1963]). „Kirchensprache in der Gegenwart. Kritische Betrachtungen“, dans : *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 88-133, 200-233.
- Sherrard, Philip (1964). “The Sacraments”, dans Angelos J. Philippou (dir.). *The Orthodox Ethos: Essays in Honour of the Centenary of the Greek Orthodox Archdiocese of North and South America*. Oxford, Holywell, 133-139.
- Siline, Dimitriï (2004). «Печальное недоразумение. По вопросу о церковно-богослужебном языке», dans Victor Kott (2004), 81-127.
- Smalley, William Allen (dir.) (1991). *Translation as mission: Bible translation in the modern missionary movement*. Macon, Mercer.
- Sobolevskii, Alexei (1903). *Сборник Отделения Русского Языка и Словесности Императорской Академии Наук*. Saint-Petersbourg, Имп. Академия Наук.
- Sofronii, archimandrite (Sakharov) (1999). «Литургический язык», dans Tikhon (1999), 274-276.
- “---“ (2004b). «Церковнославянский язык в XX веке», dans Victor Kott (2004b), 278-290.
- Solov'iov, Vladimir (1966). *Собрание сочинений*. Brussels, 2^e éd., St. Pétersbourg, réimpr., v. 3.
- Solov'iov, Sergei (1996). *Собрание сочинений. История России с древнейших времен*. Moscou, 18 vol.
- Sove, Boris (2004). «Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX-XX веках», dans Victor Kott (2004b), 151-224.
- Sperber, Dan (1996). *La contagion des idées : théorie naturaliste de la culture*. Paris, O. Jacob.
- Stolt, Birgit (1980). „Bibelübersetzung. Ihre philologische Genauigkeit und Verständlichkeit“, dans *Möglichkeiten und Grenzen einer Revision des Luthertextes*. Erlangen, v. 1, 113-132.
- Tachiaos, Anthony-Emil (1992). *The Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow: Proceedings of the International Congress of the Millennium of the Conversion of Rus' to Christianity*. Thessaloniki, du 26 au 28 novembre (1988). Thessalonike, Hellenic Association for Slavic Studies.
- “---“ (2001). *Cyril and Methodius of Thessalonica*. New York, St. Vladimir's Seminary.
- Tabak, Juriï (1997). «Альтернативы нет», dans *Язык Церкви* (1997a), n. 1, 29-39.
- Taft, Robert F. (1998). “Translating Liturgically”, dans *Logos* (1998a), 155-191.

- “---“ (2001). *Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding*. Rome, Pontifical Oriental Institute, Orientalia Christiana.
- Talberg, Nikolaï (1959). *История Русской Церкви*. Jordanville, Holy Trinity Monastery.
- Tikhon (Chevkounov), archim. (dir.) (1999). *Богослужебный язык Русской Церкви. История. Попытки реформации*. Moscou, Сретенский монастырь.
- Tincq, Henri (2005). « Sait-on traduire la Bible ? » dans *Le Monde* 2, n. 51, 17-25.
- Thiselton, Anthony C. (1986). *Language, Liturgy and Meaning*. Bramcote ; Nottingham, Grove Books.
- Toury, Gideon (1978). “The Nature and Role of Norms in Literary Translation”, dans *Literature and Translation: New Perspectives in Literary Studies* (dir.). James S Holmes, José Lambert, Raymond van den Broeck, Leuven, acco, 83-100.
- “---“ (1995). *Descriptive translation studies and beyond*. Amsterdam; Philadelphia, J. Benjamins.
- Toporoski, Richard (1977). “The Language of Worship: Can It Be Denied that the New Liturgical Translations Inculcate a Different Understanding of God’s Relation to Man?”, dans *Communio: International Catholic Review*, n. 4, 226-60.
- “---“ (1978). “The Language of Worship”, dans *Worship*, n. 52, 489-508.
- Troïtskiï, N. (1999). «Славянский язык как национально священный», dans Tikhon (1999), 132-137.
- Tschirch, Fritz (1963). „Die Sprache der Bibelverdeutschung Luthers heute. Eine Apologie der Bibelrevision von 1954-64 durch Besinnung auf ihre sprachgeschichtlichen Voraussetzungen“, dans *Die Bibel in der Welt*, v. 6, Stuttgart, 32-77.
- Ugolnik, Anthony (1998). “Englishing the Byzantine”, dans *Logos* (1998b), 29-59.
- Venturi, Gianfranco (1992). « Langue/Langage liturgique », dans Sartore, D. et al. (dir.) (1992). *Dictionnaire encyclopédique de la Liturgie*. Brepols, Montréal, Science et culture, 610-618.
- Venuti, Lawrence (1998). *The Scandals of Translation. Towards an Ethics of Difference*. London, Routledge.
- Verechtchagine, Evgeniï (1997). «Переводы с церковнославянского на немецкий: анализ опыта в свете перспектив переводов на русский», dans *Язык Церкви* (1997a), n. 1, 68-89.
- Vermeer, Hans J. (1992) *Skizzen zu einer Geschichte der Translation*. Frankfurt/M., Interkulturelle Kommunikation.
- “---“ (1996). *Skopos und Translationsauftrag*. Heidelberg, TextconText.
- Vogel, Dwight W. (dir.) (2000). *Primary Sources of Liturgical Theology*. Collegeville, Liturgical Press.
- Viller, Marcel (1932-1995). *Dictionnaire de spiritualité*. Paris, Beauchesne, 17 vol.
- Ware, (évêque) Kallistos (1998b). “Clarity, Truth and Beauty in Liturgical Translations”, dans *Logos* (1998b), 5-29.
- Williams, Alan (2004). “New Approaches to the Problem of Translation in the Study of Religion”, dans *New approaches to the study of religion. Textual, comparative*,

- sociological, and cognitive approaches*. Antes, Peter (dir.), v. 2, 13-44. Berlin ; New York, Walter de Gruyter.
- Witherup, Ronald (1996). *A Liturgist's Guide to Inclusive Language*. Collegeville ; Minneapolis, The Liturgical Press.
- “---“ (2000). “ICEL and Liturgical Translations: Seven Basic Principles for Biblical and Liturgical Translation”, dans *America*, octobre.
- Worth, Roland H. (1992). *Bible translations: a history through source documents*. Jefferson, McFarland & Co.
- Zealley, Christopher (1998). “Introduction”, dans Caldecott (1998), 1-11.
- Zippert, Christian (1985). „Ein Text für Gottesdienst und Seelsorge“, dans Meurer, Siegfried (dir.) (1985). *Die neue Lutherbibel, Beiträge zum revidierten Text 1984. (Die Bibel in der Welt, v. 21)*, Stuttgart, 31-39.
- Znamenskii, Pïotr (1996). *История Русской Церкви (Учебное руководство)*. Paris, Bibliothèque Slave de Paris; Moscou, Крутицкое патриаршее подворье.
- “---“ (2006). *Руководство к русской церковной истории*. Белорусский экзархат.

Annexe I : Familles liturgiques²³⁶

Familles liturgiques orientales	Familles d'Antioche	Famille d'Antioche de l'Ouest
		Famille d'Antioche de l'Est
	Familles d'Alexandrie	Famille d'Alexandrie copte du Nord
		Famille d'Alexandrie éthiopienne du Sud
Familles liturgiques occidentales	Familles catholiques	Famille gallicane
		Famille romaine
	Familles réformées	Famille luthérienne
		Famille réformée (protestante)
		Famille protestante des Églises libres
		Famille anglicane

²³⁶ Bieritz, 2004 : 32, 34, trad. AG.

Association liturgique d'Antioche

Familles liturgiques d'Antioche de l'Ouest	
Famille syriaque antiochienne	Jacobites (Église syriaque non chalcédonienne) ; rite syriaque antiochien de l'Église unie à Rome
	Liturgie syriaque antiochienne maronite (Maronites du Liban unis à Rome)
	Liturgie syriaque antiochienne pré-indienne (les Hindous de l'Inde qui furent attachés au patriarche d'Antioche au XVI ^e siècle) ; une partie d'entre eux s'est unie à Rome depuis 1930 (le rite malankar)
Famille arménienne	Église arménienne ; Arméniens unis à Rome (rite arménien)
Famille byzantine	Églises grecque, russe, romaine orthodoxe, et autres Églises orthodoxes ; Melkites de Syrie et d'Égypte (rite melkite) ; Ruthènes d'Ukraine unis à Rome (rite ruthène).

Annexe II : Aperçu chronologique des révisions de la traduction de Luther²³⁷

- 1855 Carl Mönckeberg, un pasteur de Hambourg, fait sensation en demandant un texte uniforme de la Bible de Luther.
- 1855 Le professeur Ernst Bindseil termine une édition critique du texte de Luther de 1545.
- 1856 Les sociétés bibliques s'entendent pour propager un texte uniforme révisé.
- 1863 Le colloque des *Landeskirchen* à Eisenach adopte le projet de révision de la Bible de Luther et en fixe les directives.
- 1867 Publication d'un échantillon du Nouveau Testament.
- 1892 Achèvement de la première révision ecclésiastique.
- 1912 Achèvement de la deuxième révision ecclésiastique.
- 1921 Les sociétés bibliques allemandes décident d'entreprendre un renouvellement de la vieille Bible de Luther.
- 1928 Les nouveaux principes de la révision sont élaborés par les sociétés bibliques et la direction de l'Église d'Allemagne.
- 1938 Des échantillons du Nouveau Testament et des Psaumes paraissent et soulèvent de multiples réactions.
- 1949 Publication d'une version manuscrite du Nouveau Testament.
- 1956 Première partie de la troisième révision : texte révisé de 1956.
- 1964 Deuxième partie de la troisième révision ecclésiastique : texte révisé de l'Ancien Testament de 1964.

²³⁷ Meurer, 2001 : 33-34, trad. AG.

- 1969 Le professeur Fritz Tschirch, germaniste de Cologne, critique les « inconséquences » de la révision de 1956 et ouvre la voie à une nouvelle révision du Nouveau Testament.
- 1970 Troisième partie de la troisième révision ecclésiastique : Apocryphes, texte révisé de 1970.
- 1975 Quatrième partie de la troisième révision ecclésiastique : Nouveau Testament révisé de 1975.
- 1977 À cause d'une forte critique, la direction de l'Église évangélique décide d'intégrer toutes les expériences au texte de 1975 et de réexaminer la question au bout de cinq ans.
- 1981 La direction de l'Église évangélique commande une nouvelle révision du Nouveau Testament. La fidélité à la langue de Luther doit être aussi importante que l'intelligibilité. Les synodes de l'Église évangélique d'Allemagne accueillent favorablement cette décision.
- 1984 Achèvement de la version complète de la troisième révision ecclésiastique : le Nouveau Testament révisé est accepté et recommandé par le Conseil de l'Église évangélique d'Allemagne pour l'usage ecclésiastique.