



TRADUIRE LE CONCEPT : RÉFLEXIONS AUTOUR DE LA TRADUCTION BULGARE DE L'ESSAI *LE SACRÉ ET LE PROFANE* DE MIRCEA ELIADE

Irena KRISTEVA & Zornitsa PETROVA

Sofia University St. Kliment Ohridski

E-mail: krustevagr@uni-sofia.bg; zepetrova.cult@gmail.com

TRANSLATING THE CONCEPT: REFLECTIONS ON THE BULGARIAN TRANSLATION OF MIRCEA ELIADE'S
ESSAY *THE SACRED AND THE PROFANE*

Abstract: This article addresses the translation challenges posed by humanities as far as the rendition of conceptual language is concerned. We begin by outlining the characteristics of humanities in contrast to natural sciences and literature, emphasising the primary role of concepts and their function as carriers of explicit and implicit intertextual references. We then proceed by juxtaposing some key concepts used in Mircea Eliade's essay *The Sacred and the Profane* with their Bulgarian equivalents proposed by the translator. The analysis aims to illustrate the importance of accuracy in concept translation and the significant changes in meaning that can occur when the original text is adapted to the local audience without regard to the research traditions of the particular field of knowledge to which the source belongs.

Keywords: Translation Studies, Humanities, Theory of Religion, Concept Translation, Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*

Citation suggestion: Kristeva, Irena, and Zornitsa Petrova. "Traduire le concept: Réflexions autour de la traduction bulgare de l'essai *Le sacré et le profane* de Mircea Eliade." *Transilvania*, no. 3 (2023): 17-27.
<https://doi.org/10.51391/trva.2023.03.02>.



La traduction en sciences humaines a été abordée à maintes reprises par bon nombre de chercheurs¹ dans l'objectif de donner des pistes possibles pour approcher ce type d'écriture et de formuler, à la base de l'expérience personnelle, des conseils à suivre pour réussir sa transmission dans une autre langue. Il s'agit sans doute d'un fondement utile qui aide à orienter le traducteur dans le domaine. Or, vu que les connaissances théoriques n'assurent pas tout le savoir-faire nécessaire pour rédiger une traduction adéquate, il serait judicieux de les associer à la pratique traductive et à l'examen des faits traductifs.

Cette étude se propose de réfléchir sur les enjeux de la traduction en sciences humaines afin d'explorer

ses singularités et de révéler les défis qu'elle pose au traducteur. À cet effet nous allons procéder à une analyse contrastive de quelques concepts clefs de l'essai *Le sacré et le profane* (1956) de Mircea Eliade et de sa version bulgare *Сакралното и профанното* (1998) sortie sous la plume de Georgi Angelov. Nous partons de la prémisse que, compte tenu de l'intérêt de l'ouvrage pour les études contemporaines en théorie de la religion, la qualité de sa traduction conceptuelle n'est pas indifférente. De surcroît, en prenant en considération « la capacité des sciences humaines à influencer sur les politiques publiques, et donc sur la vie de millions d'individus, il revient à l'éditeur et au traducteur de fournir une traduction la plus fiable possible »².

Ainsi, le texte source et le texte cible de l'essai de Mircea Eliade seront abordés sous l'angle du langage conceptuel en tant que trait distinctif des sciences humaines. Nous envisageons de circonscrire le rôle de la traduction dans la constitution du langage conceptuel en deux volets. Nous allons tenter d'esquisser, dans un premier temps, les spécificités langagières et stylistiques des sciences humaines du point de vue traductologique, en mettant l'accent sur la fonction des concepts. Nous allons nous focaliser, dans un second temps, sur le degré d'équivalence conceptuelle de la version bulgare de *Le sacré et le profane* afin de démontrer à travers des exemples les effets d'appauvrissement, voire de déformation, produits par une traduction inexacte ou incohérente. Notre hypothèse de départ consiste à supposer qu'en tant qu'ouvrage de popularisation, l'essai d'Eliade peut amener le traducteur à sous-estimer et à négliger une couche sémantique cruciale du texte source, et à adapter excessivement celui-ci à l'horizon culturel de ses lecteurs dans la langue cible, en altérant son contenu. Nous allons insister sur la visée éthique de la tâche du traducteur, autrement dit, sur la transmission du sens conformément à l'intention de l'auteur, en respectant l'étrangeté de l'original, car « [l]e traducteur qui traduit *pour* le public est amené à trahir l'original, à lui préférer son public, qu'il ne trahit d'ailleurs pas moins, puisqu'il présente une œuvre 'arrangée' »³.

Spécificités de la traduction en sciences humaines

L'expérience est considérée à juste titre comme un élément essentiel de l'activité traduisante, mais l'expertise théorique ne demeure pas moins indispensable à la pratique traductive dans la mesure où elle oriente la prise de décisions. Le but des études traductologiques serait, entre autres, d'encourager les traducteurs à réfléchir sur les raisons des choix opérés⁴. Avant de nous concentrer sur les défis que *Le sacré et le profane* pose devant le traducteur, il serait donc pertinent de porter attention à quelques points théoriques généraux concernant les sciences humaines afin de constituer un ensemble d'arguments pour soutenir notre analyse. Nous allons d'abord approcher les divers types d'écrits scientifiques du point de vue traductologique. Nous allons ensuite cerner le rôle du concept en sciences humaines. Nous allons enfin nous arrêter sur les particularités générales de la théorie de la religion pour contextualiser l'essai de Mircea Eliade.

Les traductologues dressent leurs typologies des ouvrages scientifiques selon plusieurs critères : la forme, le style, la fonction, le domaine de connaissance, etc. afin de définir leurs traits communs et de pouvoir formuler des prescriptions traductives appropriées à chaque type de texte. Dans son discours sur les différentes méthodes du traduire⁵, tenu à l'Académie des sciences de Berlin en 1813, Friedrich Schleiermacher distingue l'interprétation,

propre au domaine des affaires, de la traduction, pratiquée dans le domaine de la science (y compris la philosophie) et de l'art. Généralement opposés, la science et l'art sont classés dans la même catégorie, parce qu'ils partagent des caractéristiques communes : ils n'utilisent pas la langue comme un simple outil pour transmettre des messages puisque leur discours n'est pas forcément lié à des objets visibles ou à des faits objectifs qui doivent être simplement annoncés ou indiqués ; la science et l'art exercent une influence sur la langue. Peter Newmark propose, pour sa part, une division des textes en trois catégories : science et technologie ; textes institutionnels (sociaux, économiques et politiques) ; écrits littéraires et philosophiques⁶. La philosophie, à ce point, est opposée à la science et assimilée à la littérature. Cependant, un peu plus loin dans son ouvrage, en réfléchissant sur l'autorité des textes, Newmark introduit deux autres catégories : littérature d'imagination et déclarations qui font autorité⁷, c'est-à-dire des textes de nature différente (politique, scientifique, philosophique, juridique) dont l'autorité provient du haut statut ou de la crédibilité de leurs auteurs que ce soit des chefs de partis politiques ou des professeurs universitaires. À ce propos, Newmark note également que le traducteur de ce type de textes doit être particulièrement sensible à leurs spécificités, parce qu'ils portent l'empreinte de leurs auteurs qui est parfois aussi importante que leur contenu sémantique⁸.

Le caractère scientifique des sciences humaines doit être reconnu de manière irréfutable parce qu'elles partagent un trait essentiel du domaine scientifique : l'aspiration à discerner les faits, à les analyser, à leur donner une signification et à en tirer des conclusions pour formuler les lois générales de l'existence. Toutefois, il existe une différence considérable entre les deux catégories de sciences : humaines et naturelles. Les sciences naturelles focalisent leurs efforts sur les faits dits « objectifs », c'est-à-dire visibles, susceptibles d'être mesurés et calculés à l'aide de formules mathématiques ou d'équipements technologiques, et ensuite classés en fonction d'indicateurs plus ou moins incontestables. Par contre, les sciences humaines ont pour objet des faits philosophiques, sociaux, psychologiques, anthropologiques, culturels, etc. dont les traits distinctifs sont loin d'être communs⁹. Or, il existe une différence encore plus importante : en général, les sciences naturelles se développent indépendamment de leur contexte politique ou social. « Les théories issues des sciences exactes atteignent communément un niveau élevé de généralité, proche parfois de l'universalité. Même si les sciences humaines aspirent à ce degré de généralité, elles sont souvent contraintes par leur environnement socioculturel »¹⁰. Il convient de souligner dans cette perspective que les textes de sciences humaines sont étroitement liés à leur époque, aux mœurs et à la vision du monde d'une société concrète à un moment historique donné. Voilà pourquoi



les arguments évoqués et les conclusions tirées par leurs auteurs sont souvent contestés ou rejetés par d'autres scientifiques issus soit d'un milieu différent soit d'une époque différente. Il est donc d'une importance capitale de tenir compte de l'origine et du temps de l'auteur au cours de la traduction puisque certaines affirmations peuvent y trouver leur explication.

La diversité, voire la contradiction, des champs des sciences humaines doit être également soulignée. Tout auteur tend à mettre en place des concepts originaux, à élargir la portée des notions et des idées empruntées à d'autres scientifiques, à faire revivre des mots triviaux, et même à créer des mots nouveaux afin de décrire le plus précisément et le plus minutieusement possible son objet. Le traducteur devrait être très prudent dans son activité, parce que « [l]e fait d'appliquer des termes, élaborés dans un contexte donné, à un autre contexte est source de traductions trompeuses puisque leur portée conceptuelle peut varier en fonction même du contexte »¹¹.

La tradition en sciences humaines ne peut pas être sous-estimée ou négligée en aucun cas car, pour donner du poids à ses réflexions, tout auteur les articule par rapports à des textes et à des appareils terminologiques antérieurs. Les sciences humaines sont rattachées entre elles par une chaîne d'autorité qui permet la circulation des concepts et des idées à l'intérieur du champ philosophique¹². Voilà pourquoi il est d'une importance cruciale pour le traducteur des textes de sciences humaines d'avoir une bonne connaissance non seulement de l'auteur de l'œuvre à traduire, mais aussi de l'école de pensée à laquelle celui-ci appartient et, de préférence, de tout le domaine en question.

Somme toute, bien qu'il n'y ait pas unanimité sur ce sujet, les sciences humaines ne devraient être classées ni parmi les sciences naturelles ni parmi les œuvres littéraires. Par conséquent, nous les considérons dans cette étude comme une catégorie indépendante ayant ses spécificités. Et même si les textes de sciences humaines partagent certains traits avec les ouvrages littéraires, scientifiques ou techniques, ils possèdent tous une particularité qui les distingue et qui fait le raisonnement théorique sur ce sujet nécessaire, voire indispensable : la mise en place de concepts.

Il serait alors opportun de définir le concept. *Le Dictionnaire de la Philosophie* en propose la définition suivante :

« On pourrait, en utilisant le terme général de *représentation* pour caractériser la connaissance, dire que l'intuition est une représentation singulière [...] et que le concept est une représentation générale [...]. Il subsume dans l'unité d'un point de vue généralisant la multiplicité [...] des cas individuels par rapport auxquels ce point de vue est pertinent »¹³.

Il y a lieu de conclure que le concept représente une vision générale sur un phénomène donné, qui réunit ensemble plusieurs caractéristiques, qui peut être jugée exemplaire et utilisée dans les raisonnements philosophiques sur un objet ou sur une idée. « [C]haque concept sera donc considéré comme le point de coïncidence, de condensation ou d'accumulation de ses propres composantes »¹⁴. *Qu'est-ce que la philosophie ?* de Gilles Deleuze et Félix Guattari jette de la lumière sur le sujet en question, en l'abordant d'un point de vue général afin de pouvoir couvrir tous les aspects fondamentaux de la discipline. Ce n'est pas par hasard que le début même de cet ouvrage attire l'attention sur la problématique du concept :

« Le philosophe est l'ami du concept, il est en puissance de concept. C'est dire que la philosophie n'est pas un simple art de former, d'inventer ou de fabriquer des concepts, car les concepts ne sont pas nécessairement des formes, des trouvailles ou des produits. La philosophie, plus rigoureusement, est la discipline qui consiste à *créer* des concepts »¹⁵.

La primauté du concept dans le discours philosophique est reconnue sans équivoque : « Le discours des sciences humaines tire [...] sa spécificité du fait qu'il se transmet par le truchement de concepts qui sont partagés (ou contestés) par une communauté de chercheurs ou par des groupes spécifiques »¹⁶. C'est notamment le trait essentiel qui caractérise ce type de textes et constitue sa particularité langagière qui exclue son assimilation à un autre type de textes. C'est aussi l'une des raisons pour lesquelles la traduction des écrits philosophiques est une tâche ardue et complexe qu'il ne faut pas sous-estimer. Voilà pourquoi il convient de tenir compte de cette problématique à chaque fois que la traduction en sciences humaines est en acte.

À la différence des sciences exactes qui présentent, en général, une terminologie universelle, les sciences humaines proposent des interprétations particulièrement variées des mêmes phénomènes. Il en résulte la mise en place de concepts différents ou identiques ayant une signification diverse en fonction du contexte. D'après Gilles Deleuze et Félix Guattari, « les concepts ont leur manière de ne pas mourir, et pourtant sont soumis à des contraintes de renouvellement, de remplacement, de mutation qui donnent à la philosophie une histoire et aussi une géographie »¹⁷. Friedrich Nietzsche estime, pour sa part, que les concepts établis présentent un héritage des ancêtres qui ont vécu dans un temps reculé et trop différent du nôtre. Par suite, au lieu de les considérer comme allant de soi et de les réutiliser aveuglément, les philosophes doivent s'en méfier et aspirer à créer de nouveaux concepts, suffisamment fiables pour qu'on puisse y faire confiance et les utiliser¹⁸. Les chercheurs en sciences humaines n'hésitent pas à

recourir à de vieux concepts, le plus souvent pour les réviser, mais ils inventent de même un grand nombre de concepts nouveaux, issus de leurs propres expériences.

Le concept possède un contenu sémantique qui est normalement dûment explicité par l'auteur du texte avant que le concept ne soit réutilisé. Ainsi, les trouvailles ou les idées empruntées à d'autres ouvrages sont modifiées au fur et à mesure que la pensée se développe pour être adaptées au nouveau contexte. Il importe alors que le lecteur ait une connaissance suffisante et détaillée du sujet traité, d'autant plus que les textes de sciences humaines ont la tendance à accumuler une grande quantité d'idées qui s'appuient réciproquement pour créer une vision de plus en plus complexe : « Dans un concept, il y a le plus souvent des morceaux ou des composantes venus d'autres concepts, qui répondaient à d'autres problèmes et supposaient d'autres plans. C'est forcé parce que chaque concept opère un nouveau découpage, prend de nouveaux contours, doit être réactivé ou retaillé »¹⁹. Il importe également que l'auteur du texte original ait la capacité d'expliquer clairement les concepts et les sujets qu'il aborde, et que le traducteur arrive à les rendre d'une manière précise s'il ne veut pas risquer de confondre le lecteur ou de faire perdre son intérêt à cause des lacunes et des ambiguïtés sémantiques du texte cible.

Par ailleurs, la chaîne d'autorité relie les différents courants des sciences humaines, en créant une continuité. Ce mécanisme permet aux penseurs de s'appuyer sur leur tradition, en se référant aux textes antérieurs, pour mieux argumenter leurs propres idées. Il n'est pas rare de trouver dans les écrits philosophiques des formules telles que « au sens de Kant », « chez Derrida », etc., qui ne renvoient pas à des références exactes. Cela prouve que l'auteur considère ses lecteurs comme bien préparés et qu'il juge inutile de leur fournir des informations supplémentaires. En l'occurrence, la tâche du traducteur serait d'aller chercher dans la traduction officielle du penseur en question le concept mentionné et, s'il l'estime judicieux, compte tenu des compétences du public cible, d'ajouter une note explicative précisant sa signification. Cette opération est d'autant plus nécessaire qu'elle assure à la fois la continuité de la pensée philosophique et la contextualisation du texte. Il n'est pas rare non plus qu'un concept soit « masqué », c'est-à-dire inscrit dans le raisonnement sans être expliqué ni marqué en italique ou en gras. Cela arrive quand le concept est jugé suffisamment clair et connu ou bien quand l'auditoire cible est supposé être largement familiarisé avec le sujet traité.

La situation se complique d'avantage lorsque le concept utilisé « en cachette » correspond à un mot courant. Le traducteur doit être extrêmement prudent dans des cas pareils, parce qu'il se peut qu'il ne reconnaisse pas le concept en tant que tel et, par conséquent, omette inconsciemment une partie essentielle de son contenu

sémantique, en le traduisant par un mot courant qui ne tient pas compte de ses connotations. À cet égard, la parenté entre les sciences humaines et la littérature est incontestable : les écrivains recourent souvent, eux aussi, à des allusions intertextuelles pour inscrire leurs œuvres dans la continuité de leur tradition littéraire. Les traducteurs avisés doivent donc disposer d'une culture assez riche pour « identifier une citation intertextuelle et savoir comment la rendre évidente à leurs lecteurs [...]. Sinon, le renvoi intertextuel aurait été perdu »²⁰. Ainsi, pour ne pas induire les lecteurs en erreur et pour éviter toute confusion, le traducteur doit rendre aussi bien le sens que la forme du concept, autrement dit, utiliser son équivalent établi dans la langue cible, vérifié dans la traduction de l'ouvrage auquel le texte source fait référence.

Voilà pourquoi, comme le signale Immanuel Wallerstein dans l'essai « Concepts in the Social Sciences : Problems of Translation »²¹, quand il s'agit de traduire un texte philosophique, le dictionnaire, même le plus détaillé, n'est pas d'utilité satisfaisante parce qu'il ne procure pas d'information sur la tradition et les divers contextes d'usage d'un concept donné. Le seul moyen pour le traducteur de remédier au problème est de bien connaître le domaine en question²². De cette manière, il serait capable de repérer les emplois contextualisés des concepts au fur et à mesure de sa lecture attentive de l'ouvrage qu'il est en train de traduire. Et puisque l'acquisition d'une telle connaissance demande du temps et des efforts intellectuels, l'éditeur devrait, de préférence, engager un spécialiste du domaine pour faire la traduction spécialisée ou, au moins, assurer au traducteur des consultations régulières avec un expert en la matière.

Or, le « contexte disciplinaire dans lequel le texte s'élabore constitue un facteur implicite mais crucial du processus de traduction »²³. C'est d'autant plus vrai qu'il existe des spécificités qui se projettent sur tous les ouvrages et dont le traducteur doit tenir compte. Pour bien maîtriser le texte source et s'accoutumer à ses particularités, il faut observer l'ensemble de ses éléments constitutifs et identifier les fonctions que ceux-ci exercent. Ainsi, avant de procéder à l'examen des exemples retenus, il nous semble pertinent de nous arrêter brièvement sur le domaine auquel appartient l'ouvrage de Mircea Eliade, la théorie de la religion, pour en extraire quelques repères nécessaires pour mener à bien notre tâche.

Pour commencer, il serait opportun de faire la distinction entre la théorie de la religion et la théologie. La théologie est consacrée à la foi religieuse et aux Saintes Écritures : à leurs études, analyses et interprétations. Elle est guidée par la croyance personnelle de celui qui s'en occupe et contient un jugement de valeur, à savoir la conviction que la propre religion est la vraie. La théologie ne s'appuie pas sur la logique de la raison



pour prouver ses postulats, puisque la foi religieuse n'a pas besoin de se fonder sur des faits externes. C'est bien la théorie de la religion qui fournit un point de vue externe sur les croyances et les pratiques religieuses. Elle effectue une évaluation critique des phénomènes observés, en les superposant, pour en dégager les aspects communs dans le but d'en faire des analyses et d'en créer des taxonomies. Toute théorie représente en soi une tentative de comprendre et d'expliquer l'étrange, l'intrigant, le problématique. La théorie de la religion ne cherche pas une vérité transcendante et s'abstient d'exprimer des jugements de valeur. Elle aspire à donner aux problématiques qu'elle aborde des explications objectives d'ordre philosophique, anthropologique, social, éthique, etc., en mettant en place une terminologie externe au domaine de la foi religieuse. C'est notamment sur le côté « scientifique » de la religion que nous allons nous pencher, attendu qu'il réside au centre de l'intérêt d'Eliade. La théorie de la religion comporte deux aspects principaux : la spéculation philosophique et le raisonnement anthropologique. La spéculation philosophique se concentre sur les idées générales, abstraites, et utilise des concepts communs pour tous les cultes religieux tels que *la nature du divin, l'origine de la foi, la prière, le rituel*, etc. Le raisonnement anthropologique examine la forme des pratiques concrètes, leur influence sur la vie quotidienne de la communauté, la fonction des rituels pour la société et pour l'individu, ainsi que quelques autres phénomènes similaires. Il n'existe pas cependant de séparation nette entre ces deux aspects : chaque ouvrage les contient tous les deux, puisque les philosophes abordent aussi bien la pratique, tandis que les anthropologues utilisent et, si nécessaire, fabriquent des concepts généraux pour cataloguer tel ou tel phénomène. Si cette division artificielle doit être forcément appliquée, on dirait que *Le sacré et le profane* est plutôt orienté vers les aspects anthropologiques de la religion. À travers de nombreux exemples provenant de divers cultes du monde entier, il s'efforce de présenter le panorama des pratiques religieuses pour trouver les points principaux qui les unissent et leur donnent du sens.

Cet ouvrage, comme indiqué exprès dans l'introduction par Mircea Eliade, est conçu pour le grand public dans le but d'introduire les lecteurs « dans un domaine immense sans les accabler sous une documentation excessive ou des analyses trop techniques »²⁴. Il importe quand même de faire une distinction importante, au sens bermanien, entre vulgarisation et popularisation. La vulgarisation, comme souligné par le traductologue français, se soucie uniquement de la communication, alors que la popularisation « cherche une transmission répondant à la fois à la *nature* de cette langue [la langue de spécialité] et aux possibilités de *compréhension* des non-scientifiques. Cela exige une réflexion approfondie manquant totalement dans le cas de la vulgarisation »²⁵.

Il serait donc pertinent de considérer l'essai de Mircea Eliade comme correspondant au deuxième type désigné par Antoine Berman, c'est-à-dire écrit d'une manière accessible, épuré de descriptions et de réflexions trop verbeuses, s'abstenant d'une terminologie trop lourde pour qu'il puisse être lu aisément. *Le sacré et le profane* n'est pas du tout privé pour autant des particularités inhérentes au discours des sciences humaines. Bien au contraire, il possède les mêmes caractéristiques langagières et pose les mêmes exigences de précision. Du reste, il doit être considéré aussi bien comme une initiation au langage conceptuel que comme une transition vers l'essai philosophique à proprement parlé.

Déformations du langage conceptuel de Mircea Eliade dans la traduction bulgare de son essai *Le sacré et le profane*

Nous avons abordé la problématique du concept du point de vue traductologique sans pouvoir l'épuiser à cause de sa complexité. Nous allons maintenant examiner dans quelle mesure les caractéristiques essentielles du concept, que nous venons de cerner, sont prises en considération dans la traduction bulgare de l'ouvrage de Mircea Eliade. Destiné aux lecteurs peu familiarisés avec son sujet, *Le sacré et le profane* présente plusieurs concepts importants du domaine de la religion. Ce type de textes spécialisés est plus accessible que les textes philosophiques purement spéculatifs, parce qu'il examine des phénomènes plus ou moins objectifs (pratiques culturelles, ouvrages sacrés, fonction sociale des rites, etc.) communs à toute l'humanité. Et puisque la théorie de la religion se trouve au carrefour de plusieurs sciences (la philosophie, l'anthropologie, la sociologie, l'histoire et les études culturelles), elle observe ses objets de points de vue divers. La lecture de ce type de textes est intéressante, mais elle pose néanmoins des défis devant les lecteurs, parce qu'elle exige des connaissances dans plusieurs domaines des sciences humaines. Nous allons donc analyser la traduction de Georgi Angelov par rapport au texte original, mais aussi en essayant de la disposer dans le champ des sciences humaines et de percevoir les références intertextuelles évoquées dans l'essai de Mircea Eliade.

Peter Newmark compare l'opération traduisante à un *iceberg*. Le visible, c'est-à-dire le produit délivré au public, les mots écrits sur la page, n'est que le sommet de l'iceberg. Bien qu'elle prenne parfois dix fois plus de temps et d'efforts que la traduction elle-même, toute autre activité que le traducteur effectue au fur et à mesure de son travail (les recherches, les consultations, les lectures complémentaires, etc.) reste cachée et, en général, peu valorisée²⁶. Ces activités sont quand même nécessaires, voire indispensables, quand le texte source est rédigé en un langage spécialisé qui exige de la part du traducteur la précision et l'acquisition de connaissances

supplémentaires.

Newmark distingue trois types d'opérations traduisantes : l'étude, la recherche et l'art. La traduction est considérée comme une étude si les difficultés du texte source sont liées au domaine de connaissance auquel il appartient ou nécessitent la rédaction de commentaires et de notes explicatives. La traduction est qualifiée comme une recherche quand elle exige d'approfondir l'expertise scientifique du traducteur afin de produire le texte cible le plus fiable possible. La traduction représente une forme d'art lorsqu'il s'agit d'œuvres abondant en figures de style propres à leurs auteurs²⁷. Compte tenu de ses spécificités langagières et de son domaine, sa traduction de *Le sacré et le profane* demande à appliquer conjointement les deux premiers types d'opérations. À ce titre, à travers l'observation de quelques concepts clefs mis en place par Eliade, nous allons démontrer l'implication indispensable du processus « invisible » de la recherche dans l'activité traduisante en sciences humaines pour pouvoir rédiger une traduction conceptuelle adéquate.

Comme son titre le suggère, l'idée fondamentale que sous-tend l'essai de Mircea Eliade est l'opposition entre « les deux modalités d'expériences, le sacré et le profane » (p. 19). Littéralement présents à chaque page de l'ouvrage, ces deux concepts, ainsi que leurs dérivés, déterminent la structure même du texte. Il est donc essentiel et bien évident que, dans l'intérêt de l'exactitude, leur traduction doit être précise et cohérente afin d'éviter tout manque de clarté susceptible de confondre le lecteur. Il convient alors d'essayer de formuler, en quelques lignes, les définitions de ces concepts afin de trouver les ressemblances et les différences de leurs contenus sémantiques et de démontrer l'importance de leur distinction terminologique. « L'adjectif 'sacré' signifie une mise à part, une séparation avec le monde ordinaire »²⁸ C'est la qualité divine par excellence, à la fois fascinante et effrayante, qui est « radiée » par un objet ou une place particulière. L'opposition entre le *profane* et le *sacré* réside au cœur de la structuration du monde pour l'homme religieux : elle détermine la division des sphères entre le quotidien, l'ordinaire et l'utilitaire, d'une part, et l'exceptionnel, l'inhabituel et le symbolique, de l'autre.

L'équivalent bulgare adopté du *sacré* est « свещен »²⁹. Or, depuis quelque temps s'impose aussi le mot « сакрален » qui est une translittération bulgarisée du concept, introduite dans la langue bulgare sous l'influence du français (*sacré*) et de l'anglais (*sacred*). L'utilisation simultanée de deux équivalents dans le cadre d'un même texte nous semble inappropriée, parce qu'elle implique l'idée de l'alternance de deux concepts, ayant un contenu sémantique différent, ce qui n'est pas le cas de l'essai d'Eliade. Il serait donc convenable de ne garder que l'une des deux formes : soit le mot bulgare utilisé par l'Église orthodoxe et préféré par les militants

pour la pureté de la langue ; soit la translittération, dont l'emploi, quoique moins pertinent, n'est pas sans raison, étant donné que l'autre concept constituant du couple *sacré / profane* n'est pas non plus d'origine bulgare.

En l'occurrence, le concept de *profane* ne pose pas de problèmes : faute d'un mot d'origine bulgare, le traducteur a opté pour la seule possibilité acceptable, l'emprunt « профанно ». Il existe cependant un autre couple de concepts aussi importants dans la logique de l'ouvrage, qui pose des difficultés : *sacré / saint*. Après avoir fait quelques remarques sur le *sacré*, occupons-nous maintenant de l'autre concept problématique du binôme, le *saint*. Tandis que le *sacré* manifeste un aspect objectif (matériel) et peut être vécu par l'homme sous la forme d'une révélation ou d'une forte émotion, c'est-à-dire d'une expérience, le *saint* représente ce qui est intouchable et interdit, parce qu'il appartient à l'ordre transcendant et relève de la relation entre l'homme et le divin. Le *saint* est du domaine de la *sainteté* en tant que réalité absolue (le divin), alors que le *sacré* est plutôt orienté vers l'homme et sa vénération pour Dieu³⁰. Le concept équivalent bulgare « свят » (saint) devrait donc être mis en place et bien différencié de « свещен » (sacré) afin de sauvegarder cette nuance sémantique essentielle pour les études religieuses.

Commençons par observer les équivalents du substantif *sacré*, proposés par Georgi Angelov. Ce qui frappe dès le début du texte cible ce sont les différents équivalents employés par le traducteur pour rendre ce concept. La traduction la plus fréquente, comme le titre bulgare l'indique, est l'emprunt « сакрално ». Toutefois « свещено », le mot bulgare qui désigne le sacré, est utilisé lui aussi bien souvent : par exemple, « l'effroi devant le sacré » (p. 15) est rendu par « ужас пред свещеното » (l'effroi devant le saint) (p. 5), « la pierre sacrée » (p. 18) est traduite par « свещен камък » (la pierre sainte) (p. 7), « le Temps sacré » (p. 63) par « свещено Време » (le Temps saint) (p. 48), etc. Il existe également des cas où l'adjectif *sacré* est rendu différemment : par exemple, « les piliers sacrés » (p. 36) sont devenus dans la version bulgare « ритуални стълбове » (les piliers rituels) (p. 23). En ce qui concerne la traduction de *saint*, on constate le même manque de cohérence dans la manière de rendre ce concept en bulgare. Bien qu'il manifeste une nette préférence pour la variante « свят » (saint), le traducteur opte de temps en temps pour quelques autres équivalents de ce concept et de ses dérivés : « la sainteté de l'œuvre des dieux » (p. 36) est rendue par « сакралното творение на боговете » (l'œuvre sacrée des dieux) (p. 23), « un lieu saint » (p. 39) par « свещено място » (un lieu sacré) (p. 26), « le lieu saint par excellence » (p. 57) par « истинското сакрално място » (le véritable lieu sacré) (p. 41), etc. Apparemment, le traducteur considère les deux concepts comme des synonymes et les utilise en alternance, probablement dans le but de réduire les répétitions.



Il y a lieu de ponctuer que le *sacré* et le *saint* ont un contenu sémantique proche et s'utilisent souvent comme des synonymes dans le langage courant. Or, pour un texte scientifique il est requis de s'en tenir à l'exactitude et d'éviter toute sorte de déformation du sens. Il faut d'ailleurs souligner que les significations des deux concepts en question sont effectivement différentes, mais non contraires. Les deux concepts représentent en fait les deux aspects du même phénomène qui se complètent mutuellement, en restant néanmoins séparés. Par conséquent, ils ne doivent pas être réduits l'un à l'autre. À chaque fois qu'ils sont confondus, le sens est altéré. Ceci n'est pas aussi superflu et insignifiant qu'il ne le semble, au moins pour les spécialistes du domaine, et peut induire en erreur le lecteur qui n'a pas accès au texte original pour s'y référer, le cas échéant.

Le sacré et le profane fait référence à un autre couple de concepts, plutôt implicite, qui mérite de l'attention : *rite* / *rituel*. Effectivement, beaucoup de chercheurs, même des plus éminents, ne font pas la distinction entre ces deux mots. D'après la définition de l'anthropologue britannique Victor Turner, le *rituel* représente une séquence d'actions stéréotypées qui comprend des gestes, des mots et des objets, effectuées dans un lieu séquestre et ayant pour but d'influencer des êtres ou des forces surnaturels³¹. L'ethnologue Arnold van Gennep, dont Victor Turner subit directement l'influence, préfère employer le concept de *rite* quand il parle des fameux *rites de passage*³² qui sont ensuite discutés et analysés par nombre de scientifiques, y compris Mircea Eliade. D'aucuns « justifient la différence entre rite et rituel par la dichotomie religieux / profane. Le 'rite' correspondrait à tout ce qui relève du religieux et du sacré, et le 'rituel' serait associé à tous les actes profanes »³³. C'est une distinction vague et imprécise, parce que de nos jours beaucoup de rites initialement religieux sont vidés de leur connotation spirituelle et pratiqués dans les sociétés laïques sous forme de fêtes (presque) séculières. Pourtant, la tradition en sciences humaines en a établi un certain mode d'emploi quoi qu'il n'existe pas de paradigme bien défini. Ainsi, James Frazer³⁴ et Marcel Mauss³⁵ parlent de *rites magiques*, tandis que Mircea Eliade lui-même fait référence à des *rites d'ascension* (p. 102) ou bien au *rite baptismal* (p. 116). En revanche, le mot *rituel* est souvent utilisé dans des contextes laïques. À cet égard, David Kertzer parle de *rituel politique*³⁶ dont le but serait de maintenir l'ordre social, alors que Sigmund Freud introduit le concept de *rituel pathologique*³⁷ en liaison avec le trouble obsessionnel compulsif – une condition psychique de l'anxiété qui se caractérise par des pensées et des actes itératifs. Précisons tout de même que ces deux phénomènes ne font aucune référence au transcendant. Bref, bien qu'ils ne soient pas explicitement distingués par Mircea Eliade, il conviendrait de différencier les concepts de *rite* et de *rituel*. Le « rite » est traditionnellement traduit

en bulgare par « обред »³⁸, tandis que le « rituel » est traduit par l'emprunt « ритуал ». S'il est vrai que cette distinction est plutôt artificielle, elle ne reste pas moins une approche possible de la part du traducteur afin de garder les nuances lexicales du texte source. La décision de Georgi Angelov de les traduire tous les deux par « ритуал » (rituel) conduit à l'appauvrissement du texte cible.

Arrêtons-nous aussi sur la traduction proposée du concept *faits religieux* (p. 21 et p. 22) – « религиозни практики » (pratiques religieuses) (p. 10, p. 11). Le mot « pratique » est utilisé souvent dans le langage courant en opposition avec la « théorie » considérée comme purement spéculative. La pratique renvoie à des actions ou à des activités concrètes qui peuvent être accomplies par un individu (la pratique professionnelle) ou bien par une communauté plus ou moins large (les bonnes pratiques). Ce substantif ne porte pas en soi un contenu conceptuel particulier. Il n'est pas non plus rattaché à une école de pensée. Dénué de connotations scientifiques, il est donc en quelque sorte neutre. Le mot « fait » est d'un ordre différent. Il renvoie à l'origine de la sociologie, et plus précisément aux recherches d'Émile Durkheim, l'un des pères fondateurs de cette discipline. Le penseur français introduit le concept « fait social » pour désigner tous les phénomènes qui « consistent en des manières d'agir, de penser et de sentir extérieures à l'individu, et qui sont douées d'un pouvoir de coercition en vertu duquel ils s'imposent à lui »³⁹. C'est la catégorie principale de la sociologie durkheimienne à travers laquelle le sociologue appréhende la société. C'est également un concept fondamental qui a été repris et modifié plusieurs fois par un nombre de scientifiques provenant non seulement du domaine de la sociologie, mais aussi des domaines des autres sciences humaines. Dans son raisonnement sur les formes élémentaires de la vie religieuse, Durkheim observe que « le fait religieux est fondamentalement un fait social : même lorsqu'il est vécu comme une foi intime, il a une réalité indépendante de la conscience individuelle »⁴⁰. Le sociologue français entend la religion comme un phénomène social, en laissant de côté les questions liées aux aspects de la croyance personnelle en tant que telle. Il vise plutôt le rôle des systèmes religieux comme facteur important pour la consolidation des individus autour d'un système de valeurs et pour leur solidarité mutuelle. De surcroît, Durkheim considère le fait religieux comme « la chose commune de l'humanité »⁴¹.

C'est notamment en tenant compte de cette longue tradition sociologique qu'Eliade fait référence aux *faits religieux*. Bien que la provenance de ce concept puisse être considérée comme relativement incertaine, car le nom de Durkheim n'est pas mentionné et Eliade n'a pas fourni des explications complémentaires à ce sujet, *Le sacré et le profane* en contient quelques indices révélateurs qui peuvent être par le lecteur averti. Ainsi

par exemple, l'auteur y déclare d'envisager les *faits religieux* « dans la perspective historico-culturelle » (p. 21) et ensuite, dans la phrase suivante, il fait référence à Tylor et Frazer qui ont travaillé dans le domaine de l'anthropologie culturelle et sociale, tous les deux contemporains de Durkheim. Un peu plus loin, en traitant toujours le même sujet, il estime que « tous ces faits relèvent d'un même comportement, qui est celui de l'*homo religiosus* » (p. 22), ce qui est en liaison directe avec la conclusion durkheimienne citée ci-dessus : le fait religieux est une chose partagée par les hommes.

Tout compte fait, la décision du traducteur de rendre ce concept par la formule neutre « религиозни практики » (pratiques religieuses) est loin d'être pertinente, quoiqu'elle s'inscrive bien dans le contexte et rende le texte plus lisible. Dans ce cas-là, la traduction bulgare établie, à savoir « религиозни факти » (faits religieux)⁴², est la seule possibilité pour transmettre cette idée, en gardant toutes ses connotations superposées. L'omission du concept résulte inévitablement en la perte d'une couche signifiante importante et conduit à l'appauvrissement du texte cible. C'est du reste un bon exemple pour illustrer que les textes de popularisation, qui sont rédigés en un langage courant, cachent souvent des « pièges » faciles à être négligés.

Une autre idée importante dans la logique de l'ouvrage de Mircea Eliade concerne le *numineux* (p. 15, p. 16) qui est rendu en bulgare par « нумично » (*numique) (p. 4, p. 5). Le concept est forgé par Rudolf Otto en 1917. Le théologien et philosophe allemand introduit ce néologisme qui dérive du mot latin *numen* (dieu, divinité) en relation avec l'épiphanie divine et, plus précisément, avec l'effet que cette « rencontre » provoque sur l'individu. Le *numineux* est d'un ordre radicalement différent et sa révélation à l'être humain change totalement la vie et les perceptions de celui-ci, en déclenchant la fascination et l'effroi provoqués par l'écrasante majesté et la terrible puissance divine. D'après Otto, seule une personne qui a eu une telle expérience peut comprendre vraiment la religion, étant donné que cette dernière, contrairement à la science, ne peut pas être expliquée de manière rationnelle⁴³. Cette expérience, qui peut être vécue sous la forme d'une révélation mystique au sens de William James au cours d'un rite religieux ou sous l'effet de quelque drogue, s'avère fondamentale pour le croyant, puisque la seule lecture des Saintes Écritures n'est pas en mesure de lui procurer un sentiment religieux à proprement parler.

Il y a lieu de reconnaître que les écrits de Rudolf Otto apparaissent assez récemment en bulgare, à partir de 2004. Il ne serait donc pas juste de reprocher au traducteur d'avoir rendu incorrectement un concept qui n'était pas encore officiellement adopté et mis en circulation au moment de la publication de sa traduction. Il convient pourtant de signaler que, bien qu'introduit par Rudolf Otto, le concept du *numineux* est

effectivement popularisé par les travaux de Carl Gustav Jung. En s'appuyant sur les idées d'Otto, le psychiatre suisse transpose l'expérience religieuse dans le domaine de la psychologie pour observer son influence sur les processus conscients et inconscients. Jung affirme que le *numineux*, qui se manifeste comme une cause externe provenant soit d'un objet visible soit d'une présence invisible, prend le contrôle sur l'individu qui en est la victime et non pas le créateur⁴⁴. Le psychiatre suisse recourt souvent à ce concept dans ses écrits pour désigner la valeur émotionnelle qu'apportent à l'individu certains symboles ou phénomènes. Dans *Aïon. Études sur la phénoménologie du Soi*, Jung utilise le terme en question à plusieurs reprises pour décrire le caractère fondamental des archétypes. La traduction bulgare de l'ouvrage, publiée en 1995⁴⁵, se caractérise par un emploi cohérent du couple « нуминозен / нуминозност » (numineux / numinosité). C'est aussi bien la forme choisie par Guergana Dineva dans sa traduction de Rudolf Otto déjà mentionnée, qui s'est imposée par la suite dans les textes en sciences humaines⁴⁶. Afin de garder la cohérence conceptuelle, il est donc préférable d'utiliser le concept établi au lieu d'en produire une variante. En parlant des pratiques religieuses de Kwakiutl, une tribu de l'Amérique de Nord, Mircea Eliade fait référence à leur *maison culturelle* (p. 37) qui serait la place où se trouve l'*axis mundi* (le centre du monde). Il s'agit d'un concept particulièrement important dans la logique de la réflexion de l'essai *Le sacré et le profane* car il rend compte de la manière dont les religions dites « primitives » construisent l'espace. Par conséquent, Mircea Eliade y revient à plusieurs reprises. Malheureusement, le traducteur bulgare n'a pas rendu ce concept de manière cohérente : dans un même paragraphe, il le traduit une fois par « култовата къща » (maison culturelle) et deux fois par « ритуалния дом » (demeure rituelle) (p. 24).

Il s'impose à ce point la nécessité de différencier les concepts de *culte* et de *rituel*, utilisés par Georgi Angelov comme des synonymes interchangeable. Le *rituel* religieux a une signification plus étroite et plus concrète que celle du *culte* : c'est un comportement strictement formalisé et stéréotypé⁴⁷ ; une activité symbolique régulièrement répétée par la communauté ; une sorte de « spectacle » particulier dont l'aspect extérieur joue un rôle essentiel. La cérémonie rituelle est accompagnée de gestes et de paroles explicitement prescrits. Grâce à sa pérennité, elle a pour fonction d'assurer la stabilité, la continuité des traditions et la préservation de l'ordre social. La portée sémantique du *culte* est de loin plus étendue. Il comprend toutes les formes collectives de la religion, à savoir les normes de comportement, les valeurs partagées, le respect des interdictions prescrites, etc., qui n'appartiennent pas au domaine de l'utilitaire ; les observances rituelles de la vénération de forces ou d'objets surnaturels ou de leur représentation symbolique. Il importe de souligner toutefois qu'il



ne s'agit pas uniquement d'activités rituelles, mais aussi bien de croyances et de mythes rattachés à ces pratiques⁴⁸. Somme toute, le *rituel* fait partie du *culte* sans recouvrir tous les aspects de ce dernier.

Le traducteur bulgare a limité non délibérément la portée conceptuelle de la « maison culturelle », probablement afin d'éviter les répétitions. Compte tenu du fait qu'il est question du lieu sacré où se situe le centre du monde pour les Kwakiutls, et donc de leur point de repère par excellence, il est naturel que ça soit également le lieu central de leur culte en général et non seulement le lieu de la performance de quelques rituels concrets. Cette *realia* nécessite alors l'utilisation d'une notion plus englobante que celle du rituel et, dans l'intérêt de l'exactitude, il convient de respecter le parti pris de l'auteur et de garder partout, même au risque d'une répétition, « КУЛТОВ/а » (culturel/le).

Bien que l'ouvrage d'Eliade abonde en concepts issus de différentes sciences humaines, nous espérons que les réflexions exposées ci-dessus ont été suffisamment pertinentes pour démontrer l'importance de la précision dans la traduction conceptuelle. Mais aussi pour illustrer la nécessité d'un effort de recherche de la part du traducteur pour produire un texte cible suffisamment fiable, sans omettre les connotations superposées des concepts mis en place par l'auteur du texte source.

Conclusion

Afin de ne pas accabler le lecteur de mots et d'expressions inhabituels ou peu communs, Georgi Angelov a opté pour la normalisation du langage et la transmission du sens global de l'essai de Mircea Eliade, sans tenir toujours compte des choix linguistiques de celui-ci. Il en résulte la fausse illusion qu'il s'agit d'un texte rédigé dans la langue cible. La suppression de toute marque de l'étrangeté de l'ouvrage⁴⁹ aboutit à la réécriture d'un texte bulgarisé, privé de ses particularités non seulement linguistiques et stylistiques, mais aussi du domaine de spécialité.

La tentative de rendre le texte plus lisible n'est pas forcément un défaut en soi. En revanche, la normalisation du langage qui facilite la lecture dans la langue cible n'est pas acceptable, puisqu'elle entraîne l'appauvrissement et la déformation du texte source. Un ouvrage en sciences humaines dépourvu de sa couche conceptuelle et de son intertextualité perd effectivement son statut « scientifique » et se dévalorise. Une telle approche de l'essai d'Eliade risque de corrompre la volonté de celui-ci d'introduire le lecteur à la théorie de la religion. L'omission des éléments essentiels du texte empêche l'initiation du lecteur au domaine. Elle contredit, en outre, la visée éthique du traduire, puisque, pour reprendre les propos bermaniens, « il n'y a de fidélité – dans tous les domaines – qu'à la lettre. Être 'fidèle' à un contrat signifie respecter ses stipulations, non l'esprit' du contrat. Être fidèle à l'esprit' d'un texte est une contradiction en soi »⁵⁰.

Malgré le présupposé que le langage conceptuel constitue l'une des caractéristiques essentielles des sciences humaines, il ne faut pas réduire les écrits issus de ce domaine à une simple séquence de concepts reliés. Ces ouvrages, et en particulier ceux de popularisation comme *Le sacré et le profane*, sont riches en passages descriptifs ou suggestifs et se distinguent par un style propre à chaque auteur, qui les rapproche parfois davantage aux textes littéraires qu'aux traités scientifiques. Et bien que dans ce domaine le langage soit traité comme un outil pour transmettre les idées des penseurs et non pas comme une valeur esthétique en soi, les choix linguistiques des auteurs déterminent le style et le niveau de lisibilité de leurs œuvres. Voilà pourquoi il convient au traducteur de préserver la fidélité au texte source et à la manière d'écrire de son auteur afin de livrer au public une version aussi précise et complète que possible. Sinon, pour citer de nouveau Antoine Berman, « la captation du sens ne saurait nous fournir qu'un message brouillé, déformé »⁵¹.

Notes

1. Michael Heim and Andrzej Tymowski, *Recommandations pour la traduction des textes de sciences humaines*, trans. Bruno Poncharal (New York: American Council of Learned Societies, 2006); Anthony Pym, "Philosophy and Translation," in *A Companion to Translation Studies*, ed. Piotr Kuhiwczak and Karin Littau (UK: Cromwell Press Ltd., 2007); Immanuel Wallerstein, "Concepts in the Social Sciences: Problems of Translation," in *Translation Spectrum: Essays in Theory and Practice*, ed. Marilyn Gaddis Rose (New York: State University of New York, 1981), pour ne citer que quelques-uns.
2. Heim and Tymowski, *Recommandations*, 7.
3. Antoine Berman, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain* (Paris: Éditions du Seuil, 1999), 71-72.
4. Cf. Mona Baker, *In Other Words. A Coursebook on Translation* (London/New York: Routledge, 1992), 1-2.
5. Friedrich Schleiermacher, *Des différentes méthodes du traduire*, trans. Antoine Berman (Paris: Éditions du Seuil, 1999).
6. Cf. Peter Newmark, *A Textbook of Translation* (New York/London/Toronto/Sydney/Tokyo: Prentice Hall, 1988), 3.
7. *Ibid.*, 162.
8. *Ibid.*, 39.

9. À l'exception de la philosophie qui prend naissance dans l'Antiquité grecque, les autres sciences humaines sont relativement récentes et leur enseignement dans les universités n'est pas tout à fait structuré. L'orientation des formations en sciences humaines dépend de la faculté où elles sont enseignées : certaines universités disposent d'une faculté de philosophie autonome, tandis que d'autres tendent à unir les études littéraires et philosophiques ; la sociologie est parfois enseignée aux départements de sciences politiques; l'anthropologie et l'ethnologie font généralement partie des curricula des facultés d'histoire, etc.
10. Heim and Tymowski, *Recommandations*, 4.
11. Ibid.
12. Cf. Anthony Pym, "Philosophy and Translation", 24.
13. Jean Ladrière, "Concept," *Dictionnaire de la Philosophie: Les Dictionnaires d'Universalis*, accessed December 14, 2022, <https://www.universalis.fr/encyclopedie/concept/>.
14. Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?* (Paris: Les Éditions de minuit, 2005), 25.
15. Ibid., 10.
16. Heim and Tymowski, *Recommandations*, 4.
17. Deleuze and Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, 13.
18. Cf. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Vintage Books Edition, 1968), 220-221.
19. Deleuze and Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, 23.
20. Umberto Eco, *Dire presque la même chose*, trans. Myriem Bouzaher (Paris: Grasset, 2007), 255.
21. Cf. Immanuel Wallerstein, "Concepts in the Social Sciences: Problems of Translation," 88-96.
22. Ibid., 88.
23. Heim and Tymowski, *Recommandations*, 5.
24. Mircea Eliade, *Le sacré et le profane* (Paris: Gallimard, 1965), 10.
25. Berman, *La traduction et la lettre*, 72.
26. Cf. Newmark, *A Textbook of Translation*, 12.
27. Ibid., 37-38.
28. Christian Duquoc, "Du sacré au saint," *Lumière & Vie*, no. 279 (2008): 31-40.
29. Miroslav Bachev, "Свято и свещено. Рудолф Ото и 'Das Heilige,'" *Liter.Net* 194, no. 1 (20 January 2016), <http://litenet.bg/publish30/miroslav-bachev/rudolf-otto.htm>.
30. Miroslav Bachev, "Свято и свещено. Рудолф Ото и 'Das Heilige'".
31. Cf. Victor Turner, "Symbols in African Ritual," *Science, New Series* 179, no. 4078 (16 Mar 1973): 1100-1105.
32. Cf. Arnold Van Gennep, *Les rites de passage* (Paris: Picard, 2011).
33. Lucie Bujon, "Les rituels de la politesse : analyse pragmatique des interactions lors de l'offre d'un cadeau" (PhD diss., Université Lumière Lyon 2, 2008).
34. James Frazer, *The Golden Bough. A Study of Magic and Religion* (USA: The Floating Press, 2009).
35. Marcel Mauss, "Esquisse d'une théorie générale de la magie," in *Sociologie et Anthropologie* (Paris: Presses universitaires de France, 1973).
36. David Kertzer, "Rituel et symbolisme politiques des sociétés occidentales," *L'Homme* 32, no. 121 (1992): 79-89.
37. Sigmund Freud, *A General Introduction to Psychoanalysis*, trans. Stanley Hall (New York: Boni & Liveright, 1980), 228.
38. Voir par exemple la traduction bulgare de *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* – Victor Turner, *Ритуалният процес*, trans. Antoaneta Nikolova (Sofia: Lik, 1999), 95.
39. Émile Durkheim, "Qu'est-ce qu'un fait social?," *Cahiers de Psychologie Politique*, no. 6 (2005).
40. Pierre Hayat, "Laïcité, fait religieux et société. Retour à Durkheim?," *Archives de sciences sociales des religions*, no. 137 (2007), 9-20.
41. Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris: Les Presses universitaires de France, 1968), 400.
42. Voir la traduction bulgare du livre: *Елементарни форми на религиозния живот*, trans. Maria Serafimova and Lilina Yanakieva (Sofia: Sofia S.A., 1998), 20.
43. Rudolf Otto, "Свещеното: Върху ирационалното в идеята за божественото и отношението му спрямо рационалното," trans. Gergana Dineva, *Filosofski alternativi*, no. 2 (2006), 8.
44. Cf. Carl Gustav Jung, *Psychology and Religion* (New Haven: Yale University Press, 1966), 4.
45. Carl Gustav Jung, *ЕОН. Изследвания върху символиката на цялостната личност*, trans. Margarita Dilova (Pleven: Evrazia Abagar, 1995).
46. Voir Miroslav Bachev, "Рудолф Ото и подходите към религията," *Hristiyanstvo i kultura* 99, no. 2 (2015); Krasimir Delchev, "Отслабването на личната памет в постмодерната технизирана съвременност и пресъхването на възвишените романтични чувства," *Literaturen klub* (7 November 2010), http://www.litclub.bg/library/fil/delchev/lichna_pamet.html.
47. Cf. Denise Lawman, *Illustrated Dictionary of Anthropology* (New Delhi: Lotus Press, 2004), 143.
48. Cf. Ram Narayan Das, *Sterling Dictionary of Anthropology* (New Delhi: Sterling Publishers Private Limited, 1997), 37.
49. Cf. Berman, *La traduction et la lettre*, 76.
50. Ibid., 77.
51. Ibid., 46.



Bibliography

- Bachev, Miroslav. "Рудолф Ото и подходите към религията" [Rudolf Otto and the approaches to religion]. *Hristiyanstvo i kultura* 99, no. 2 (2015): 100-113.
- Bachev, Miroslav. "Свято и свещено. Рудолф Ото и 'Das Heilige'" [The Holy and the Sacred: Rudolf Otto and *Das Heilige*]. *Liter/Net*, no. 1, vol. 194 (20 January 2016), <http://litenet.bg/publish30/miroslav-bachev/rudolf-otto.htm>.
- Baker, Mona. *In Other Words: A Coursebook on Translation*. London/New York: Routledge, 1992.
- Berman, Antoine. *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain* [Translation and the Trials of the Foreign]. Paris: Éditions du Seuil, 1999.
- Bujon, Lucie. "Les rituels de la politesse : analyse pragmatique des interactions lors de l'offre d'un cadeau" [The Rituals of Politeness: A Pragmatic Analysis of the Interactions in the Course of Gift-Giving]. PhD diss., Université Lumière Lyon 2, 2008.
- Das, Ram Narayan. *Sterling Dictionary of Anthropology*. New Delhi: Sterling Publishers Private Limited, 1997.
- Delchev, Krasimir. "Отслабването на личната памет в постмодерната технизирана съвременност и пресъхването на възвишените романтични чувства" [The Weakening of Personal Memory in the Contemporary Postmodern Technological Age and the Vanishing of Sublime Romantic Feelings]. *Literaturen klub* (7 November 2010), http://www.litclub.bg/library/fil/delchev/lichna_pamet.html.
- Deleuze, Gilles and Félix Guattari. *Qu'est-ce que la philosophie ?* [What Is Philosophy?]. Paris: Les Éditions de minuit, [1991] 2005.
- Duquoc, Christian. "Du sacré au saint" [From the Sacred to the Saint]. *Lumière & Vie*, no. 279 (2008): 31-40.
- Durkheim, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse* [The Elementary Forms of Religious Life]. Paris: Les Presses universitaires de France, [1912] 1968.
- Durkheim, Émile. *Елементарни форми на религиозния живот* [The Elementary Forms of Religious Life]. Translated by Maria Serafimova and Lilina Yanakieva. Sofia: Sofia S.A., [1912] 1998.
- Durkheim, Émile. "Qu'est-ce qu'un fait social?" [What Is a Social Fact?]. *Cahiers de Psychologie Politique*, no. 6 (2005), https://doi.org/10.34745/numerev_488.
- Eco, Umberto. *Dire presque la même chose* [To Say Almost the Same Thing]. Translated by Myriem Bouzaher. Paris: Grasset, [2003] 2007.
- Eliade, Mircea. *Le sacré et le profane* [The Sacred and the Profane]. Paris: Gallimard, 1965.
- Frazer, James. *The Golden Bough. A Study of Magic and Religion*. USA: The Floating Press [1890] 2009.
- Freud, Sigmund. *A General Introduction to Psychoanalysis*. Translated by Stanley Hall. New York: Boni & Liveright, [1920] 1980.
- Hayat, Pierre. "Laïcité, fait religieux et société. Retour à Durkheim?" [Secularism, Social Fact, and Society. Returning to Durkheim?]. *Archives de sciences sociales des religions*, no. 137 (2007): 9-20.
- Heim, Michael and Andrzej Tymowski. *Recommandations pour la traduction des textes de sciences humaines* [Guidelines for the Translation of Social Science Texts]. Translated by Bruno Poncharal. New York: American Council of Learned Societies, 2006.
- Jung, Carl Gustav. *EOH. Изследвания върху символката на цялостната личност* [Aion: Researches into the Phenomenology of the Self]. Translated by Margarita Dilova. Pleven: Evrazia Abagar, [1951] 1995.
- Jung, Carl Gustav. *Psychology and Religion*. New Haven: Yale University Press, 1966.
- Kertzer, David. "Rituel et symbolisme politiques des sociétés occidentales" [Political Ritual and Symbolism of Western Societies]. *L'Homme* 32, no. 121 (1992): 79-89.
- Ladrière, Jean. "Concept." *Dictionnaire de la Philosophie: Les Dictionnaires d'Universalis*. Accessed December 14, 2022, <https://www.universalis.fr/encyclopedie/concept/>.
- Lawman, Denise. *Illustrated Dictionary of Anthropology*. New Delhi: Lotus Press, 2004.
- Mauss, Marcel. "Esquisse d'une théorie générale de la magie" [A General Theory of Magic]. In *Sociologie et Anthropologie*. Paris: Presses universitaires de France, [1902] 1973.
- Newmark, Peter. *A Textbook of Translation*. New York/London/Toronto/Sydney/Tokyo: Prentice Hall, 1988.
- Nietzsche, Friedrich. *The Will to Power*. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books Edition, [1901] 1968.
- Otto, Rudolf. "Свещеното: Върху ирационалното в идеята за божественото и отношението му спрямо рационалното" [The Sacred. On the Irrational in the Idea of the Divine and Its Relation towards the Rational]. Translated by Gergana Dineva. *Filosofski alternativni*, no. 2 (2006): 40-55.
- Pym, Anthony. "Philosophy and Translation." In *A Companion to Translation Studies*. edited by Piotr Kuhiwczak and Karin Littau, 24-44. UK: Cromwell Press Ltd., 2007.
- Schleiermacher, Friedrich. *Des différentes méthodes du traduire* [On the Different Methods of Translation]. Translated by Antoine Berman. Paris: Éditions du Seuil, [1813] 1999.
- Turner, Victor. "Symbols in African Ritual." *Science, New Series* 179, no. 4078 (16 Mar 1973): 1100-1105.
- Turner, Victor. *Ритуалният процес* [The Ritual Process]. Translated by Antoaneta Nikolova. Sofia: Lik, [1969] 1999.
- Van Gennep, Arnold. *Les rites de passage* [The Rites of Passage]. Paris: Picard, [1909] 2011.
- Wallerstein, Immanuel. "Concepts in the Social Sciences: Problems of Translation." In *Translation Spectrum: Essays in Theory and Practice*, edited by Marilyn Gaddis Rose, 88-96. New York: State University of New York, 1981.