

COMPTES RENDUS

René LEBRUN et Agnès DEGRÈVE (édités par), *Deus Medicus. Actes du colloque organisé à Louvain-la-Neuve les 15 et 16 juin 2012 par le Centre d'Histoire des Religions Cardinal Julien Ries (Homo Religiosus Série II, 12)*, Turnhout, Brepols, 2013, 329 pages, 155 × 235 mm. ISBN: 978-2-503-54929-3.

Cet ouvrage, édité par René Lebrun et Agnès Degrève à la mémoire de son Éminence le Cardinal Julien Ries, a vu le jour suite au colloque organisé à Louvain-la-Neuve par le Centre d'Histoire des Religions de l'Université catholique de Louvain, les 15 et 16 juin 2012. Les treize contributions de ce volume, rédigées par des spécialistes belges, français et italiens, abordent la vaste thématique des dieux guérisseurs dans l'antiquité méditerranéenne.

Après l'avant-propos de René LEBRUN, président du Centre d'Histoire des Religions, l'ouvrage débute par l'article d'Hadrien BRU (*La mosaïque de l'eucharistie au monastère Mor Gabriel de Qartamin [Tur 'Abdin]*, p. 9-20). L'auteur y corrige avec raison la lecture donnée par Cyril Mango¹ en 1973 d'une inscription grecque sur une mosaïque endommagée du monastère de Mor Gabriel de Qartamin, datée du VI^e siècle et représentant un *ciborium*. L'article détonne un peu par rapport au thème général des divinités guérisseuses, mais on ne peut nier son intérêt scientifique.

L'égyptologue Christian CANNUYER (*Des dieux aux saints guérisseurs dans l'Égypte pharaonique et copte*, p. 21-48) analyse ensuite, dans la continuité d'une étude de Jan Quaegebeur², les analogies marquantes entre le culte voué à la Basse Époque égyptienne à certaines divinités spécialisées dans le domaine thérapeutique (Imhotep et Amenhotep), et la ferveur chrétienne vis-à-vis de certains saints guérisseurs plusieurs siècles plus tard (Cyr et Jean, Kollouthos, ...). L'auteur souligne dans sa conclusion, d'une part, une certaine permanence dans la manière de concevoir et de solliciter ces divinités ou ces saints chez les Égyptiens des différentes époques, d'autre part, la continuité de certains lieux de cultes dédiés à la guérison des maladies.

Pour l'Étrurie, un bilan comparatif des cultes guérisseurs nous est fourni par Marco CAVALIERI et Debora BARBAGLI (*Divinités et cultes guérisseurs en Étrurie : un état de la question*, p. 49-86). Les deux auteurs s'échangent la plume à plusieurs reprises pour tenter de comprendre le panthéon des divinités guérisseuses étrusques, par l'étude des centres cultuels, des sources littéraires et épigraphiques, ainsi que du matériel archéologique (offrandes votives anatomiques). Contacts, *interpretationes*, différences et ressemblances ont ainsi été mis en lumière, notamment par la comparaison avec les mondes grec et romain. Finalement, les auteurs se sont penchés sur les conséquences de la romanisation sur la pratique

¹ C. MANGO, *A Note on the Greek Inscription*, in *Dumbarton Oaks Papers*, 27 (1973), p. 296.

² J. QUAEGBEUR, *Les 'saints' égyptiens préchrétiens*, in *Orientalia Lovaniensa Periodica*, 8 (1977), p. 127-143.

des offrandes votives ainsi que sur l'analyse des différentes classes sociales perçues via les ex-voto.

Cet ouvrage fait la part belle aux divinités guérisseuses d'Anatolie. Dans ce registre, Matthieu DEMANUELLI (*Faveurs et protections divines en Tabal à l'âge du fer*, p. 87-139) aborde les grandes divinités louvites attestées dans l'anthroponymie ainsi que dans la cinquantaine d'inscriptions louvites hiéroglyphiques du I^{er} millénaire tabalien (Tarhunza, Sarruma, Runtiya, les « dieux-montagnes », ...). À travers les thématiques de la faveur, de la protection et de la guérison divine prise dans son sens le plus large, l'auteur met en relief les sphères de protection propres à chaque divinité. Il discerne *in fine* une certaine continuité avec les traditions hittito-hourrites du II^e millénaire, mais aussi quelques spécificités du Tabal liées à la transformation des mentalités et à l'apport de nouveaux groupes de populations au I^{er} millénaire.

Julien DE VOS (*Les Marins anatoliens et leurs divinités guérisseuses dans les sources égyptiennes*, p. 141-182) s'intéresse, pour sa part, à d'autres divinités anatoliennes (Santa, Runta et Kubaba) importées dans les ports du Delta égyptien par l'intermédiaire vraisemblable des « Keftiou », populations dont l'origine reste controversée mais que l'auteur situerait dans le sud-ouest de l'Anatolie. Cet article très documenté nous donne un bel aperçu des différentes mentions des populations anatoliennes dans les sources égyptiennes, mais l'on aurait souhaité de plus amples informations sur ce « *papyrus* à la vocation médicale incontournable » dans lequel sont citées les trois divinités louvites (p. 157).

En ce qui concerne la Grèce, Charles DOYEN (*La figure épique d'Amphiaraos. Archéologie d'un dieu guérisseur*, p. 183-203) compare les cycles épiques thébain et troyen pour en dégager les caractéristiques d'un héros appartenant au fonds commun de l'épopée grecque : le guerrier, devin et guérisseur Amphiaraos. Il est intéressant de constater les comportements assez similaires d'Achille dans l'*Iliade* et d'Amphiaraos dans la *Thébaïde*. L'auteur souligne ainsi le motif de la querelle entre le héros et le βασιλεύτατος, ou encore celui des hésitations du héros à prendre part à l'expédition.

Frédéric GANGLOFF (*Le Serpent d'Airain [2 Rois 18,4 & Nombres – 21, 4-9] : YHWH une divinité guérisseuse ?*, p. 205-217) traite, quant à lui, de la religion d'Israël et de la place peu présente qu'occupe Yhwh dans le domaine de la médecine dans l'Ancien Testament. Deux passages mentionnant le *Nehoustan* – un serpent de bronze qui aurait été façonné par Moïse – sont analysés plus particulièrement. Cette figure du serpent, symbole de guérison et de vie, va petit à petit être évacuée du judaïsme suite à différentes réformes culturelles entreprises entre le VIII^e et le VI^e siècle avant notre ère, réformes qui ne parviendront toutefois pas à l'éradiquer définitivement.

Stéphane LEBRETON (*La fontaine du sanctuaire de Zeus Asbama [Tyane]*, p. 219-243) nous ramène en Anatolie pour étudier la source « au pouvoir de guérison » située à proximité de Tyane et décrite par le Pseudo-Aristote « *De mirabilibus auscultationibus* », ainsi que par Philostrate, Ammien Marcellin, et peut-être Strabon. Selon l'auteur, qui reste toutefois prudent, ces descriptions doivent faire référence à des rituels et des traditions complexes plus anciennes dont on ne conserve que peu de traces. En lien avec ce dossier, la figure historique d'Apollonios de Tyane est également analysée.

Cet ouvrage n'aurait pas été complet sans une réflexion sur le dieu grec Asklèpios. René LEBRUN (*Réflexions sur l'origine du dieu Asklèpios*, p. 245-248)

y remédie par une étude sur l'étymologie du dieu guérisseur qui, tout comme le dieu Apollon et d'autres divinités « grecques », ne peut être expliqué par une étymologie grecque. L'auteur propose donc une explication du théonyme intéressante à partir des langues anatoliennes, renforcée par la présence de sanctuaires importants du dieu guérisseur sur le sol ionien ou dans les îles égéennes proches de la côte turque.

Le cas de la Mésopotamie est étudié par Maria-Grazia MASETTI-ROUAULT (*Justice divine, dieux guérisseurs, exorcismes et médecine : notes sur la gestion de la maladie en Mésopotamie ancienne*, p. 249-262), qui s'interroge sur la description faite par Hérodote des pratiques médicales en Mésopotamie, contrastant fortement avec l'aspect religieux ou magique bien connu dans les sources cunéiformes antérieures. L'auteur souligne une transformation des mentalités à partir du I^{er} millénaire, avec l'idée nouvelle d'un possible « retour à la vie », ce qui pourrait éventuellement corroborer le récit hérodotéen.

Émilie FIGUET (*Qu'est-ce qu'un dieu guérisseur ? Réflexions à propos des aspects guérisseurs du dieu anatolien Mèn*, p. 263-284) examine les stèles votives ainsi que les ex-voto de Lydie et de Phrygie pour déterminer si le dieu Mèn correspond bel et bien à la catégorie des dieux guérisseurs, comme l'affirmait dans un ouvrage récent C. Nissen³. L'auteur émet à ce propos de nombreuses réserves, de même que sur l'identification de centres thérapeutiques dans les sanctuaires de Mèn à Antioche de Pisidie et de Mèn *Caroura* en Carie. Au final, le culte de cette divinité – qui guérit autant qu'elle châtie – reste peu connu pour la période hellénistique.

Éric RAIMOND (*L'oracle sarpédonien dans La Vie et les Miracles de Sainte Thècle*, p. 285-297) pose l'hypothèse, dans le récit du combat entre Sainte Thècle et le démon Sarpédon, d'un mythe étiologique relatant le passage d'un mythe antique à un culte chrétien. Selon l'auteur, ce culte sarpédonien aurait pu être issu du culte d'un dieu LAMMA louvite, divinité des forces protectrices de la nature. La figure de Glaukos, cousin du Sarpédon homérique, est analysée en annexe. L'auteur, en p. 291, mentionne un oracle d'Artémis Sarpédonia, décrit par Strabon, précisant qu'il s'agit là d'un syncrétisme entre la déesse et le héros Sarpédon. Plutôt qu'un syncrétisme, ne pourrait-on pas considérer la deuxième partie du théonyme comme une épiclese d'origine louvite, à savoir Artémis « des lieux élevés » (*sar(i)-pedan*) ?

Dans le dernier article, Jacques VAN SCHOONWINKEL (*Le crocus et la déesse dans le monde cyclado-minoen*, p. 299-325), suivant une étude iconographique établie récemment par J. Day⁴, analyse le motif du crocus omniprésent dans l'art cyclado-minoen ainsi que, dans une moindre mesure, dans les tablettes en linéaire B. Cette plante, de par les vertus thérapeutiques du safran qui en était extrait, ainsi que par sa couleur qui pouvait symboliser la fécondité des femmes, fut identifiée à la déesse personnifiant la Nature, déesse qui aurait pu être une déesse de la santé.

Il faut encore mentionner la brève description du Centre d'Histoire des Religions, de ses objectifs ainsi que de ses membres, ajoutée en fin d'ouvrage (p. 327-329).

³ C. NISSEN, *Entre Asclépios et Hippocrate. Études des cultes guérisseurs et des médecins en Carie (Kernos suppléments, 22)*, Liège, 2009, p. 175-215.

⁴ J. DAY, *Crocuses in Context : A Diachronic Survey of the Crocus Motif in the Aegean Bronze Age*, in *Hesperia*, 80 (2011), p. 337-379.

Quant à la photo de couverture de l'ouvrage, il s'agit du détail d'une base de colonne provenant du temple d'Asclépios à Pergame.

En guise de conclusion, soulignons que ce douzième numéro de la collection *Homo Religiosus Série II* offre à un public scientifique ou moins informé une mise au point nécessaire au vu des récentes avancées dans cette discipline. Les régions concernées par les articles réunis dans cet ouvrage sont l'Égypte, l'Anatolie, l'Étrurie, la Mésopotamie ainsi que les mondes hellénique et biblique. Ce volume contribue ainsi à une meilleure compréhension de l'*Homo Religiosus*, objet d'étude du CHiR de l'UCL depuis 1970.

Étienne VAN QUICKELBERGHE (Louvain-la-Neuve)

Scott Fitzgerald JOHNSON (edited by), *The Oxford Handbook of Late Antiquity* (*Oxford Handbooks in Classics and Ancient History*), Oxford – New York, Oxford University Press, 2012, XLV-1247 pages, 180 × 255 mm. ISBN: 978-0-19-533693-1.

La collection des *Oxford Handbooks* donne d'ordinaire un état de la question d'une période ou d'un domaine donnés. Or, ce volume-ci entend privilégier une approche différente. Son éditeur, S.F. Johnson, en donne la justification dans la préface, où il insiste sur le caractère d'« Uniqueness of Late Antiquity ». Il est vrai que, contrairement à d'autres périodes, la définition de l'Antiquité Tardive (= AT) ne fait pas l'unanimité, tant du point de vue chronologique que du point de vue du champ géographique couvert. Cette question, qui fait toujours l'objet de débats, est visible dans l'évolution et les différences de perspectives des grands noms qui ont marqué l'étude de l'AT, depuis E. Gibbon (1776-1788), en passant par H. Pirenne (1937), A.H.M. Jones (1964), et P. Brown (1971), pour reprendre ceux qui sont rappelés par S.F. Johnson.

Pour mieux illustrer le caractère toujours discuté des limites de l'AT, tout en tentant de donner l'image la plus complète possible de cette période, l'éditeur a voulu rendre compte, dans les différents chapitres et sections de l'ouvrage, des aspects les plus divers de l'AT : histoire de la vie privée, des peuples, de la civilisation et des arts, de la culture et de l'instruction, des religions et de la philosophie, de l'architecture et de l'économie, etc. ; bref, il a voulu donner l'image la plus complète possible de cette période dont le caractère crucial n'est pas toujours reconnu.

L'absence d'une définition exacte et admise par tous de la période a pour corollaire que les études qui s'y rapportent ne constituent pas un domaine institutionnalisé : comme le remarque S.F. Johnson, on choisit donc de travailler dans ce domaine parce que le matériel sur lequel on travaille l'exige. Et, selon lui toujours, cet inconvénient est compensé par une passion (*sic*) sans parallèle, qui dérive de la vitalité de la période elle-même (p. xxii). C'est pourquoi, il a demandé aux différents contributeurs d'avoir une attitude 'expérimentale', c'est-à-dire de ne pas se contenter de présenter des synthèses d'opinions reçues, mais de présenter leurs recherches personnelles. Le résultat ne se veut donc pas un ouvrage de référence tel qu'on l'entend d'habitude, même s'il cherche à englober le plus grand nombre possible d'aspects de la période concernée. Ainsi, certains sujets sont répartis dans différents chapitres et ne font pas l'objet d'un chapitre spécifique de synthèse, comme la Perse sassanide, par ex., ou les Juifs de l'AT.

La démarche est intéressante, mais on peut se demander si les *Oxford Handbooks* étaient les mieux placés pour l'accueillir. Les volumes de cette collection ont, en effet, plutôt vocation d'ouvrages de références ou de consultation. L'éditeur, quant à lui, voit ce volume-ci comme un complément à la « Cambridge Ancient History » et au nombre foisonnant de *Handbooks*, *Companions to*, et introductions diverses à la période (cités p. xxiii), même s'ils ne contiennent pas 'Late Antiquity' dans le titre ; sans oublier les volumes voisins de la série *Oxford Handbooks* (*Roman Studies* ; *Early Christian Studies* ; *Byzantine Studies*), qui touchent des sujets et thèmes voisins de l'AT.

Le caractère 'expérimental' de la démarche est mis en évidence dès la première contribution, qui sert d'introduction, et qui discute des conceptions tardo-antiques de l'AT (H. INGLEBERT, *Introduction : Late Antique conceptions of Late Antiquity*, p. 3-28). Malgré ce titre, l'A. poursuit d'abord la discussion amorcée dans la Préface sur les conceptions modernes de l'AT, et retrace l'apparition et l'évolution du concept même dans les études modernes : ainsi est-on passé de « bas-empire », « Spätromisch », et « late Roman », à « Antiquité tardive », « Spätantike », et « Late Antiquity ». Mais pour H.-I. Marrou (1949), par exemple, ces expressions s'appliquaient surtout à l'empire romain et à ses voisins immédiats, tandis que les historiens de l'art l'appliquaient aussi à des phénomènes attestés en Asie centrale. Plus tard, P. Brown (1971) décrivait l'AT comme un phénomène de longue durée (200-800 AD), où la dissolution de l'ancien monde méditerranéen a conduit à la création de trois civilisations, toutes également héritières de l'Antiquité : l'Europe occidentale, Byzance et l'Islam. Plus tard (1978), il proposait de définir l'AT par ses thèmes religieux et culturels, dans leur relation aux évolutions sociales au cœur du monde méditerranéen. Par la suite, l'AT a été conçue comme concernant une aire plus vaste, combinant les territoires romain et sassanide, et plus tard Omeyyade (Fowden, 1993), préservant sa « longue durée » (250-800) et les thèmes centraux qui le définissent (hellénisme, chrétienté, islam). Au cours des dix dernières années, cependant, certains chercheurs ont critiqué cette vision positive (Giardina, 1999) et n'hésitent pas à reprendre le concept de déclin, qu'ils opèrent une analyse région par région (Mazzarino) ou plus universalisante. Certains favorisent une nouvelle délimitation géographique et chronologique du « Later Roman Empire » ; d'autres en préservent l'étendue géographique mais limitent le cadre chronologique (400-800), et se contentent d'étudier les systèmes économiques et sociaux.

Le présent recueil collectif a choisi d'essayer d'intégrer tous les systèmes interprétatifs (économique, social, artistique, religieux, culturel), tout en maintenant la plus vaste perspective géographique (de l'Atlantique à l'Asie centrale). Il se présente comme un complément aux volumes 13 et 14 de la « Cambridge Ancient History », qui couvrent ensemble la période 337-600, mais mettent surtout l'accent sur l'historiographie classique (histoire politique, militaire, sociale, et institutionnelle), et délaissent le monde sassanide (pour lequel il faut consulter le troisième volume de la « Cambridge History of Iran »).

Du point de vue de la chronologie, il a été spécifiquement demandé aux contributeurs d'inscrire leurs chapitres dans la période qui s'étend « de Constantin à Mohammed ». Or, classiquement, le « Late Roman Empire » commence avec le règne de l'empereur Dioclétien (AD 284) et se termine, suivant les chercheurs, avec la mort des empereurs Justinien (AD 565), Maurice (AD 602), Phocas (AD 610) ou Héraclius (AD 641). Commencer par Constantin et terminer

par le prophète de l'islam est donc un choix qui favorise nettement les thèmes religieux. Avec l'avantage que, dans le débat sur la nature de l'AT, cette chronologie insiste sur la continuité, par opposition au changement drastique habituellement mis en avant pour passer d'une période à une autre.

En fait, aussi longtemps que l'évolution de divers thèmes diachroniques (religieux, politiques, militaires, sociaux, économiques ou culturels) n'est pas rendue de manière synchronique, il est inévitable que les périodisations varient en fonction des aspects mis en évidence (cf. p. 5). Ainsi, selon H. Inglebert, pour éviter que l'AT ne devienne qu'une projection d'idées contemporaines anachroniques (en rapport avec le multiculturalisme américain, ou avec les concepts d'Union européenne) ou un 'cadre prédictible d'érudition', l'historien n'a que deux solutions : soit articuler les divers systèmes en évolution non synchronique en une structure unifiée qui décrirait l'apparition, le développement et la disparition de l'AT et correspondrait à la raison d'être du terme lui-même ; soit décrire l'AT selon le point de vue des « mentalités » de l'époque (ou des 'représentations' de ses mentalités, à travers des représentations qui ne sont trop souvent comprises que comme des effets de discours). Cette approche donnerait à l'AT ce qu'on pourrait appeler une unité « psychologique » (cf. p. 5-6).

Toutefois, le monde de l'AT n'était pas homogène, que ce soit du point de vue culturel, politique, idéologique ou religieux ; il semble donc impossible de décrire une unité mentale ou psychologique. L'A. propose de pallier cette difficulté par le recours à deux catégories : soit celle des 'idées communes', soit celle des 'idées partagées'. Une 'idée commune' permet de définir une identité collective (ex. : les groupes chrétiens, à l'exception des gnostiques et des marcionites, avaient en commun l'idée que le Nouveau Testament et l'Ancien Testament étaient leurs textes révélés, ce qui dissuadait d'avoir des vues alternatives au sujet du statut de ces textes). Une 'idée partagée', en revanche, conduisait à la définition d'un commonwealth (par ex., l'idée que la vérité était contenue dans des textes religieux révélés, même si ces textes étaient différents, était une 'idée partagée' par les juifs, les chrétiens, les zoroastriens, les manichéens, les néoplatoniciens et les musulmans). L'AT n'était pas une 'civilisation commune', mais un 'commonwealth partagé' (p. 6).

Cependant, Rome, en tant qu'empire le plus ancien, le plus puissant et le plus prestigieux de l'AT, constituait le centre de gravité de ce monde mental. Et s'il est exact de penser que l'Empire romain d'Orient a pris le relais, il ne faut pas s'y arrêter : « l'AT a émergé de la redéfinition, de 312 à 632, du modèle idéologique impérial romain de la supériorité du 'Haut Empire', un empire qui voyait sa souveraineté contestée de tant de façons après 230 et que Constantin a reformulé d'un point de vue chrétien » (p. 7).

La reconstruction de l'univers mental de l'AT rencontre en outre trois difficultés d'ordre méthodologique : le problème du déséquilibre de l'origine géographique des sources (les sources émanant du monde romain sont de loin plus nombreuses) ; celui de l'origine sociale des sources (les sources écrites ne donnent accès qu'à une minorité de la population) ; enfin, les sources conservées fournissent davantage des représentations que des descriptions de la réalité (représentations qui ont, il est vrai, structuré les 'mentalités partagées').

Les 36 autres contributions sont distribuées en cinq parties, elles-mêmes divisées en un nombre relativement constant de chapitres : ainsi, la première partie (« Geographies and Peoples ») contient-elle neuf chapitres (les royaumes d'Occident ;

problèmes et approches des Barbares ; les Balkans ; l'Arménie ; l'Asie centrale et la route de la soie ; le syriaque et les 'Syriens' ; l'Égypte ; la tradition copte ; l'Arabie et l'Éthiopie) ; la deuxième partie (« Literary and Philosophical Cultures ») en contient huit (poésie latine ; poésie grecque ; historiographie ; l'hellénisme et ses insatisfactions ; parole, pensée, et socialisation par l'instruction ; monachisme et héritage philosophique ; physique et métaphysique ; voyages, cartographie et cosmologie) ; la troisième partie (« Law, State, and Social Structures ») en comprend huit également (trajectoires économiques ; affaires rurales ; mariage et famille ; pauvreté, charité, et l'invention de l'hôpital ; concepts de citoyenneté ; justice et égalité ; droit romain et culture légale ; communication dans l'AT), de même que la quatrième (« Religions and Religious Identity » : paganisme et christianisation ; leadership épiscopal ; falsification dans les argumentations théologiques ; espace sacré et art visuel ; théorisation du spectateur de l'AT ; l'Église en Orient dans l'AT, de Nisibe à Xi'an ; les débuts de l'islam comme religion de l'AT ; Mohammed et le Coran). La cinquième partie (« Late Antiquity in Perspective ») ne regroupe que trois contributions, qui regardent déjà dans l'avenir et sonnent comme une conclusion (l'Empire romain tardif dans le vaste monde ; l'AT à Byzance ; l'AT et la Renaissance italienne).

Un volume intéressant, donc, qui ne manquera pas de susciter le débat.

Véronique SOMERS (Louvain-la-Neuve)

Charles RENOUX, *Le lectionnaire albanien des manuscrits géorgiens palimpsestes N Sin 13 et N Sin 55 (x^e-xi^e siècle). Essai d'interprétation liturgique (Patrologia Orientalis, t. 52, fasc. 4, n° 234)*, Turnhout, Brepols, 2012, 196 pages [p. 533-723], 180 × 265 mm. ISBN: 978-2-503-54800-5.

L'introduction de cette nouvelle étude du renommé liturgiste Charles Renoux rappelle d'abord les circonstances de la découverte, à Sainte-Catherine du Sinaï, des deux codex géorgiens cités dans le titre. Ces deux codex n'en formaient qu'un seul au départ ; ils contiennent, en couche inférieure, 242 pages en écriture albannienne, qui représentent les seuls vestiges littéraires actuellement connus d'une littérature chrétienne médiévale dans cette langue du Caucase. De ces 242 pages, 112 au moins proviennent d'un Évangile selon Jean ; 126 autres contiennent dix fragments d'un lectionnaire liturgique, datant d'entre le vii^e et le x^e siècles. Ces documents ont déjà été publiés et traduits⁵ et Ch. Renoux précise que l'étude qui suit dépend entièrement de cette publication.

D'emblée, Ch. Renoux présente les résultats acquis par son travail : le lectionnaire liturgique albanien a sa source dans un lectionnaire liturgique de Jérusalem adopté par l'Église albannienne ; cependant, l'exemplaire qui nous est parvenu représente un lectionnaire volontairement déconstruit et réordonné.

Il présente ensuite brièvement l'ensemble des péripécies conservées dans l'Évangile de Jean, puis les péripécies conservées dans le lectionnaire, d'abord pour les Synoptiques, puis pour le reste du Nouveau Testament, des Psaumes et d'Isaïe.

⁵ Z. ALEKSIDZE, J. GIPPERT and W. SCHULZE, *The Caucasian-Albanian Palimpsest from Mt. Sinai. Edition and interpretation*, with an introduction by Jean-Pierre MAHÉ (*Monumenta Palaeographica Medii Aevi. Series Ibero-Caucasica*), Louvain, 2008.

La copie de l'Évangile de Jean contient six brèves notations liturgiques marginales, sur lesquelles Ch. Renoux va s'attarder. Prenons pour exemple la première : « pour un défunt », au début du texte de Jean 5. Une annotation semblable se retrouve pour Jean 5 dans l'ancien rite grec de Jérusalem, attesté par l'Index des lectures évangéliques de Jean Zosime, dans le manuscrit géorgien de Lathal et dans les lectionnaires syriaques des VI^e-VII^e siècles, qui suivent le rite de Jérusalem. Le copiste de l'Évangile de Jean albanien connaît donc bien un lectionnaire de ce rite, et pourquoi faudrait-il supposer que ce lectionnaire ne soit pas albanien ? La deuxième notation, « pour Abraham », face à Jean 8, 30, renvoie à une fête d'Abraham, dont on sait qu'elle n'apparaît qu'après 439 : cette notation existe dans les lectionnaires géorgiens de Jérusalem, postérieurs à cette date, mais pas dans le lectionnaire arménien, qui lui est antérieur. La cinquième notation, « Pâques », face à Jean 13, 1, évoque le rituel du lavement des pieds, instauré lui aussi après 439. L'Évangile albanien de Jean était donc connu comme fournissant des lectures liturgiques indiquées dans un lectionnaire.

Vient ensuite une brève discussion sur la présence, dans l'Évangile de Jean albanien, de tildes et de tirets, dont le sens n'est pas clair, mais dont certains pourraient indiquer des *incipit* ou *desinit* de lectures liturgiques.

Ch. Renoux présente ensuite la lecture liturgique de l'Évangile de Jean dans l'antiquité chrétienne. Presque partout, l'Évangile de Jean est lu entre Pâques et Pentecôte. La lecture en continu de cet Évangile pendant cette période pourrait expliquer la présence, dans l'Évangile albanien, de tildes pour délimiter les péripopes. Ch. Renoux remarque en outre que le second palimpseste ne reprend aucune péricope du quatrième évangile – sans doute parce que celui-ci était lu en bloc pendant le temps pascal.

L'essentiel de l'ouvrage est consacré à l'étude des péripopes liturgiques du second palimpseste. Du fait des lacunes, celles-ci peuvent être regroupées en dix ensembles, dont six ne comprennent que des lectures des Évangiles synoptiques, et les quatre autres, des lectures des Actes, des Épîtres catholiques et de Paul, plus une lecture d'Isaïe et quelques versets des Psaumes – des textes qui se succèdent sans interruption aucune. Il n'y a donc pas, contrairement à ce qu'on trouve habituellement dans les lectionnaires, de succession de lectures différentes (AT, Épître, Évangile).

Ch. Renoux commence par expliquer ce qu'on peut savoir du lectionnaire albanien que l'auteur du second palimpseste a remanié. Le lectionnaire de Jérusalem postérieur à 439 (de type géorgien) a subi maintes modifications dans l'Église albanienne : suppression des indications spécifiques qui n'avaient de sens que dans le cadre d'une célébration liturgique à Jérusalem, insertion de nouvelles péripopes, modifications fréquentes des *incipit* et *desinit*, introduction de nouveaux chants précédant les lectures évangéliques, introduction de nouveaux communs de lectures. L'adaptation du lectionnaire de Jérusalem a donc été plus radicale en Albanie caucasienne qu'en Arménie et en Géorgie.

Ce lectionnaire est entièrement déconstruit dans le second palimpseste : aucune des quelques fêtes mentionnées n'est datée, les textes se succèdent sans aucun souci chronologique, on trouve mélangées des lectures de fêtes précises et des lectures tirées de communs de lectures, aucune thématique commune aux lectures n'apparaît. Des textes qui, d'après les indications liturgiques conservées dans le palimpseste, étaient lus pour la même fête, se retrouvent dans des ensembles

différents. L'ouvrage déconstruit n'est plus un lectionnaire liturgique, et l'intention de son auteur n'apparaît pas clairement.

En examinant, en six chapitres (un par ensemble) les lectures évangéliques du palimpseste, Ch. Renoux observe cependant que, généralement, celles-ci sont copiées selon un ordre qui correspond à celui du calendrier des fêtes célébrées à Jérusalem, tel qu'il est attesté par le lectionnaire géorgien postérieur à 439. Cette datation est confirmée, par exemple, par la mention d'une fête de la Transfiguration. Cependant, le lectionnaire albanien se démarquait du lectionnaire géorgien par nombre de détails (énumérés en pages 592-593, 598-599, 604-605, 612-613, 616, 620-621), qui manifestent la perspicacité biblique et liturgique de son rédacteur et lui donnent une physionomie spécifique. Le lectionnaire albanien diffère aussi des lectionnaires géorgiens plus tardifs, ce qui fait de lui le seul témoin connu de l'état du lectionnaire de Jérusalem entre 439 et 614 (614 étant la date où certaines églises mentionnées implicitement par le lectionnaire ont été détruites par les Perses).

Le chapitre suivant donne la liste des lectures dans l'ordre où le palimpseste les présente. Ch. Renoux montre que les dates des célébrations y sont enchevêtrées et que les lectures ne sont reprises que de façon sporadique. La compilation biblique du palimpseste était donc, en l'état, inutilisable pour une célébration liturgique.

L'analyse, en quatre chapitres, des ensembles de lectures non-évangéliques, montre elle aussi que le palimpseste y part d'un lectionnaire réel. Dans le premier ensemble, le rédacteur assemble en effet des lectures des Actes des Apôtres, des Épîtres catholiques et d'Isaïe qui, dans la tradition ancienne de toutes les Églises, sont lus pendant la cinquantaine pascalle. Mais l'assemblage réalisé par le rédacteur ne se retrouve dans aucun lectionnaire réel. Le deuxième ensemble regroupe des lectures pauliniennes dont certaines étaient lues, non plus au temps pascal, mais à différents moments de l'année liturgique, et dont d'autres sont nouvelles, ce qui atteste une fois de plus l'originalité du lectionnaire albanien, dont, ici encore, le rédacteur du palimpseste bouleverse la structure. C'est dans le troisième ensemble, contenant 18 lectures des Épîtres de Paul et de l'Épître aux Hébreux, que la proportion de lectures nouvelles est la plus élevée. La lecture d'Hébreux 11, 32-40 est exempte des nombreuses gloses insérées dans les plus anciens manuscrits géorgiens. Le quatrième ensemble est bref (seulement trois lectures).

La découverte du palimpseste albanien confirme l'exactitude historique de l'affirmation de l'existence d'un lectionnaire de Jérusalem en Albanie du Caucase au VII^e siècle par l'historien arménien Movsès Dasxuranc'i. Ch. Renoux montre ensuite que le lectionnaire albanien, traduit d'un modèle grec, ne reflète en rien l'évolution ultérieure des liturgies arménienne et géorgienne ; les adaptations dont il témoigne sont propres à l'Albanie. Ce lectionnaire a pu y être en usage dès le VI^e siècle. Il parvient même à reconstituer (p. 173-175), en partie seulement à cause des lacunes du palimpseste, l'année liturgique albanaïenne, qui, trait spécifique, ne comportait que des fêtes soit anciennes, soit à portée universelle (tous les éléments se rapportant aux célébrations locales propres à Jérusalem ayant été éliminés; tel n'est pas le cas dans les liturgies arménienne et géorgienne).

Reste à déterminer l'objectif visé par le rédacteur du palimpseste qui déconstruit ce lectionnaire. Ch. Renoux envisage deux hypothèses :

- 1) le regroupement des textes en deux catégories soutiendrait la préparation d'un ouvrage à but apologétique ou catéchétique. Hypothèse difficilement soutenable car, dans aucune des catégories, les textes ne sont regroupés de façon systématique ou progressive ; les versets psalmiques et la subsistance de rubriques liturgiques n'auraient aucun sens dans une telle perspective ;
- 2) le rédacteur du palimpseste aurait constitué une carrière de textes bibliques pour préparer la rédaction d'une liturgie albanaïenne différente de celle des Églises voisines, dans le cadre d'une affirmation plus insistante, historiquement avérée, de l'autonomie de l'Église albanaïenne.

Abordant cet ouvrage sans aucune formation de liturgiste autre que celle, limitée, que nous avons pu acquérir en parcourant des lectionnaires contenant des textes des Actes des Apôtres pour les étudier du point de vue de la critique textuelle du Nouveau Testament, nous restons émerveillés devant l'étendue des connaissances dont Ch. Renoux fait preuve, avec le plus grand naturel, dans le domaine des liturgies de l'ensemble du monde chrétien antique et médiéval. La quantité d'informations qu'il peut dégager, à partir d'un document unique et lacuneux, sur l'année liturgique albanaïenne, est vraiment stupéfiante. Manquant des compétences spécifiques pour nous prononcer en la matière, nous ne pouvons juger si d'autres liturgistes auraient pu tirer des données du palimpseste d'autres conclusions en matière de liturgie. Nous ne nous hasarderions pas non plus à proposer d'autres hypothèses sur l'intention propre du rédacteur du palimpseste. La seule chose que nous puissions faire, c'est confirmer, de par notre propre expérience de recherche dans les lectionnaires grecs, latins, syriaques, syro-palestiniens, arméniens et slaves, que la structure du palimpseste albanaïen est à notre connaissance effectivement unique. On pourrait, certes, toujours qualifier cette affirmation: unique, parmi les documents qui nous sont parvenus. Mais même si d'autres documents de types liturgiques disparus avaient eu la même structure (et le même projet ?) ailleurs qu'en Albanie, il resterait quand même douteux que le rédacteur du palimpseste puisse avoir voulu les traduire ou les imiter, dans une époque où l'Église albanaïenne voulait marquer son autonomie.

Une seule remarque négative sur cet ouvrage remarquable : les redites. L'auteur se répète souvent. C'est le seul élément qui rende, parfois, la lecture un peu fastidieuse.

Pour terminer, un mot de mise en garde pour éviter au lecteur un malentendu. Le fait que la structure du lectionnaire albanaïen reproduise un lectionnaire grec de Jérusalem ne permet pas de déduire que le texte biblique du lectionnaire albanaïen soit traduit du grec. C'est une question que Ch. Renoux n'aborde que peu, et je ne lui en fais pas grief : il n'est pas spécialiste de la critique textuelle de la Bible et il ne quitte guère le champ de sa spécialité, la liturgie, dans lequel il excelle. Néanmoins les remarques faites sur Hébreux 11, 32-40 orientent vers une exclusion de la première version géorgienne comme source de la traduction albanaïenne de la Bible : ce point devrait être confirmé par l'analyse textuelle détaillée d'autres péripécies, mais les remarques de Ch. Renoux ne pourront être ignorées. Le traducteur d'un lectionnaire a deux possibilités quand il s'agit des lectures bibliques. Ou bien il reprend les textes qu'il trouve dans sa Bible (l'Écriture est souvent traduite avant la liturgie), ou bien il traduit à nouveaux frais le texte biblique qu'il trouve dans le lectionnaire à traduire. Il peut aussi, évidemment,

adopter l'une de ces deux sources à titre principal, en étant subsidiairement influencé par l'autre. Nous ignorons encore quel a été le choix du traducteur du lectionnaire de Jérusalem en albanien, mais l'existence avérée d'un Évangile de Jean albanien en texte continu montre qu'il est au moins possible que ce traducteur ait connu et utilisé une Bible déjà traduite dans sa langue. L'origine des textes bibliques albanais est du ressort de la critique textuelle. C'est une question que nous entendons examiner dans l'avenir, dans notre champ de recherche : les Actes des Apôtres.

Jean-Louis SIMONET (Louvain-la-Neuve)

Neslihan ASUTAY-EFFENBERGER, Falco DAIM (Hrsg.), *Φιλοπάτιον. Spaziergang im kaiserlichen Garten. Schriften über Byzanz und seinen Nachbarn. Festschrift für Arne Effenberg zum 70. Geburtstag (Monografien des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, 106)*, Mainz, Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, 2012, ix-308 pages, 310 mm. ISBN: 978-3-88467-202-0.

Das Philopation war eine außerhalb Konstantinopels gelegene kaiserliche Garten- und Jagdanlage, in dem sich die Kaiser von der Last des Regierungsgeschäfts zu erholen pflegten. Ihr entsprach das Filubad vor den Toren Konyas, ebenfalls ein Ort des entspannenden Müßiggangs, dieses Mal für die Sultane. Mit der Festschrift dieses Namens wollen Schüler und Studienfreunde Arne Effenberg, dem langjährigen Leiter der byzantinischen Abteilung des Bode-Museums von Berlin und Professor für byzantinische Kunstgeschichte an der FU, zu seinem 70. Geburtstag gratulieren. Der Titel entspricht den weitgesteckten Interessengebieten des Jubilars. Sie reichen von Byzanz bis Ägypten, von der Spätantike bis zur Neuzeit, von Venedig bis Konya, wobei ihm Konstantinopel/Istanbul besonders am Herzen liegt.

Auch wenn sehr viele der in diesem Band versammelten Aufsätze kunstgeschichtlich bzw. archäologisch grundiert sind, so überschreiten sie doch die engeren Grenzen des Fachs und öffnen den Blick auf historische und kulturgeschichtliche Zusammenhänge. Um es gleich vorweg zu sagen, die Mehrzahl der Studien geht ikonographischen Problemen nach oder spürt interkulturelle Zusammenhänge auf. Der Rezensent wird nicht auf alle Studien, die in diesem Band versammelt sind, eingehen, sondern sich auf die beschränken, welche den Blick auf größere Zusammenhänge lenken.

Ein beeindruckendes Beispiel für *intercultural exchange* bietet Neslihan ASUTAY-EFFENBERGER, *Könnten sich ihre Wege wieder gekreuzt haben? Der Architekt Kaloyan-ül Konevi und Kaiser Michael VIII. Palaiologos*, p. 1-9. Sie stellt darin einen der wichtigsten Künstler des Sultanats Konya vor, vor allem bekannt als Baumeister der Gök-Medrese von Sivas. Wie sein Name zeigt, war er griechischer Herkunft. Zusammen mit seinem Freund, dem Maler Ayn-ül Devle, ebenfalls griechischer Herkunft, gehörte er zum Freundeskreis des großen Mystikers Mevlâna Celâledin Rûmi, ohne aber zum Islam zu konvertieren, wie es schließlich sein Freund Ayn-ül Devle tat. Am Hof in Konya wird er die Bekanntschaft des späteren byzantinischen Kaisers Michael VIII. Palaiologos gemacht haben, der um 1256 nachweislich in der Hauptstadt der Rum-Seltschuken weilte. Es gibt einige indirekte Hinweise, daß sich der Kaiser nach der Rückeroberung Konstantinopels 1261 Kaloyans erinnerte und ihn mit der Wiederherstellung der ruinierten Moschee in Konstantinopel betraute.

Rainer WARLAND, *Kappadokien und Kleinarmenien. Transkulturelle Verflechtungen im 13. Jahrhundert*, p. 217-227, weist auf einen regen kulturellen Austausch zwischen Armenisch-Kilikien und dem von den Seltschuken beherrschten Kappadokien hin, der sich im Burgenbau, in den Wandmalereien kappadokischer Höhlenkirchen und der kilikischen Buchmalerei niederschlug.

Auf Kontinuitäten in der Zeremonialtopographie Konstantinopels macht Paul MAGDALINO, *The „Columbs“ and the Acropolis Gate: A Contribution to the Study of Byzantine Constantinople*, p. 147-156, aufmerksam. Nur auf die Kombination verschiedener Quellen sich stützend, mögliche archäologische Zeugnisse sind bis auf wenige Überbleibsel entweder zerstört oder durch spätere Überbauten nicht mehr zugänglich, rekonstruiert er eine *via triumphalis* vom *Acropolis Gate* zur Hagia Sophia, entsprechend der anderen, berühmteren Prozessionsstraße Konstantinopels, die durch das *Goldene Tor* in der Landmauer die *Mese* entlangführte. Der vom Autor eruierte Weg, den der triumphierende Kaiser von seinen Feldzügen zurückkehrend vom Bosphorus zur Hagia Sophia entlang zog, könnte sogar seinen Ursprung bereits in der vorkonstantinischen Zeit von Byzanz gehabt haben. Die in ihrem Bereich errichtete Gotensäule des Kaisers Claudius Gothicus wäre dann ein Hinweis, daß ihr schon damals eine kultischen Bedeutung zukam. Schade, daß dieser Aufsatz nicht eine Kartenskizze aufweist, sie würde dem mit der Topographie weniger vertrauten Leser helfen, den Darlegungen des Autors leichter zu folgen.

Unsere Vorstellung von byzantinischer Kunst ist geprägt von der Annahme, byzantinische Künstler und Handwerker hätten immer mit großem Geschick kostbare Materialien, wie Elfenbein, Edelsteine, Perlen, Silber und Gold verarbeitet. Daß sie auch in der Lage, bzw. gezwungen waren, auf mindere Rohstoffe zurückzugreifen zeigen zwei Aufsätze: Antony CUTLER, *Neglected Bones: Images of Saints in a disregarded Medium*, p. 45-54, lenkt den Blick auf Exemplare byzantinischer Knochenschnitzerei. Bei der Mehrzahl handelt es sich um Beschläge von sog. „Elfenbeinkästchen“, aber es finden sich auch Flügel von Klappikonen und der Beschlag eines Bema-Tores darunter. Obwohl für die Darstellung von Heiligen meistens Elfenbein verwendet wurde, gab es doch auch Ausführungen in Knochenschnitzerei. Ein vom Autor vorgestelltes Exemplar, es handelt sich um ein Fragment einer Darstellung des Heiligen Georg, kann sich durchaus, was die Qualität der Ausführung angeht, mit den besseren Produkten der Elfenbeinschnitzerei vergleichen lassen.

Der zweite Aufsatz widmet sich der Keramik: Beate BÖHLENDORF-ARSLAN, *Byzantinische Glasurkeramik: „Billige Imitate“ oder „Volkskunst“?*, p. 79-94. Vom 12. Jahrhundert an sind bestimmte Produkte der byzantinischen Keramik, die sog. „feine Sgraffitoware“, bemüht, in Form und Aussehen Silberschalen zu imitieren. Im 14. Jahrhundert nahm die Varianz der Formen und Gattungen byzantinischer Tischkeramik zu, während die Verwendung von Metallgeschirr abnahm. Die Autorin deutet mittels eines Quellentextes an, daß dieser Befund mit einer generellen Verarmung des Reiches und seiner Bewohner zusammenhängen könnte.

Einem der berühmtesten Bauten des normannischen Siziliens sind zwei Studien gewidmet. Beat BRENK, *Zum angeblichen Prothesis-Raum im Nordquerhaus der Capella Palatina in Palermo*, p. 11-28, weist dem Nordquerhaus der Palastkapelle von Palermo eine ganz andere Bedeutung zu, als es bisher geschah. Wurde es früher als *Prothesis-Raum* der Choranlage gedeutet, so diente es nach

B. Brenk Roger II. als Privatkapelle, denn der Raum war durch eine Tür an der Nordwand betretbar, die auf einen Hof und die sich anschliessende königliche Wohnung führte. Zusätzlich deutet das Programm der Mosaiken im nördlichen Querhausraum, besonders der an der Stirnwand dargestellte Johannes der Täufer und die *Hodegetria* auf einen Raum der persönlichen Andacht. Der Aufsatz beschränkt sich aber nicht nur auf die Interpretation eines Raumteils der Capella Palatina. Die Beobachtungen anderer Autoren bemüht, stellt er den Begriff der *Prothesis* als Bezeichnung des nördlichen oder südlichen Nebenraums der Apsis griechischer Kirchen in Frage. Wahrscheinlich waren solche Nebenräume, die in der Kunstgeschichtsschreibung mit *Prothesis* und *Diakonion* bezeichnet werden, nichts anderes als zusätzliche Absiden.

Thomas DITTELbacher, *Ekphrasis und Herrscherlob. Zwei arabische Inschriftfragmente aus Palermo*, p. 29-43, stellt zwei Marmorplatten vor, die auf der Vorderseite Fragmente arabischer Inschriften tragen. Die Inschriften, Bruchstücke eines Herrscherlobes, und die sie begleitenden Rankenornamente sind in rotem und grünen Porphyr ausgelegt. Beide Fragmente wurden im 19. Jahrhundert in der Capella Palatina gefunden, wo sie zweckentfremdet verbaut gewesen waren. Der Autor rekonstruiert sie als Teile eines Portals, welches zum Grabdenkmal Rogers, des erstgeborenen Sohnes König Wilhelms I., in der Unterkirche der Palastkapelle führte. Es passt in diesen Zusammenhang, daß zu Lebzeiten König Wilhelms I. der arabische Einfluss auf das normannische Hofzeremoniell auf seinem Höhepunkt angelangt war. Bewundernswert ist, wie der Autor archäologisch-kunstgeschichtliche Beobachtungen, Formen des Herrscherlobes und historische Verhältnisse miteinander kombiniert. Der Autor deutet die Verwendung roten und grünen Porphyrs für die Darstellung der arabischen Schrift bzw. des sie begleitenden Ornaments zusammen mit den Marmorplatten als bewußt gewählte antike Spolien, welche das Herrscherlob dem Auge sichtbar machen sollten. Beide Aufsätze stellen an geringfügig erscheinenden Details byzantinische und arabische Elemente als konstitutiv für den *Normannischen Stil* heraus. Die Capella Palatina erscheint so als hybrides Kunstprodukt einer Mischkultur, welche von den Herrschern benutzt wurde, den Glanz und die Memoria ihrer Dynastie hervorzuheben.

Ebenfalls ein Problem der politischen Ikonographie greift Ulrich REHM, *Herkules und der Löwe des heiligen Markus. Der mittelalterliche Transfer „paganer Antike“ an der Fassade von San Marco in Venedig*, p. 165-182, auf. Sein Untersuchungsgegenstand sind zwei Reliefs an der Westfassade der Markuskirche. Beide stellen Taten des Herkules dar. Während das eine, welche den Triumph des Helden über den erymanthischen Eber zum Inhalt hat, von Panowsky und Saxl als römisch angesehen wurde (beide ordneten es dem 3. Jahrhundert n. Chr. zu), galt das andere, Herkules mit der Hirschkuh von Keryneia und der Hydra, als typisch mittelalterlich. Panowsky und Saxl hatten die zwei Reliefs als Beispiele herangezogen, wie das Mittelalter mit der Darstellung heidnischer Inhalte umging. Nach ihrer Meinung konnte im Mittelalter eine Darstellung *heidnischer* Mythen nicht mit den Mitteln des antiken Formenkanons wiedergegeben werden, obwohl dieser durchaus zur Verfügung stand, wie es die verschiedenen *Renaissancen* in der abendländischen Kunst des Mittelalters beweisen⁶. Antike Inhalte mussten in ein mittelalterliches Formengewand gehüllt werden, zu groß wäre die Scheu vor

⁶ E. PANOFsky – F. SAXL, *Classical Mythology in Medieval Arts*, in *Metropolitan Museum Studies*, 4 (1932-33), p. 228-280.

einer allzu großen Nähe mit der *heidnischen* Antike gewesen. Die Gültigkeit dieser *Disjunktionsthese* wird von Ulrich Rehm sowohl in Bezug auf die genannten beiden Reliefs wie auch im Allgemeinen angezweifelt. Für ihn ist das zweite Relief nicht minder antikisierend als das erste, wenn auch eher in einem byzantinischen Sinne. Die römische Herkunft des zuerst genannten Reliefs wird von ihm, wie es schon andere getan haben, in Frage gestellt. Das würde bedeuten, daß es bewußt auf *antik* gemacht worden war. Er unterstellt den zwei Reliefs, die an den beiden äußeren Enden der Fassade angebracht wurden, zum einen eine apotropäische Bedeutung, auf der anderen Seite sollte dem Betrachter vorgeführt werden, auf welche Kulturen sich die Republik von San Marco berufen wollte: Auf die der römische Antike und die des byzantinischen Reiches. Das Löwenfell des Herkules auf dem ersten Relief sollte zudem in einen Zusammenhang mit dem allgegenwärtigen Markuslöwen gebracht werden und erhielt damit eine quasi „heraldische Qualität“.

Antony EASTMOND, *Byzantine Oliphants*, p. 95-118, untersucht vier Exemplare elfenbeiner Jagdhörner, sog. Oliphants, die in früheren Studien wegen der auf ihren Wandungen dargestellten Wagenrennen und Circusdarbietungen als byzantinisch eingeschätzt wurden. Nach Untersuchung des Stiles und der Ikonographie kommt Eastmond zu einem anderen Ergebnis. Sicher, auch für ihn würden diese Objekte auf Konstantinopel anspielen, aber das Bild, welches sie von den Darbietungen im Hippodrom bieten würden, entspräche nicht der byzantinischen Ikonographie, für welche die Circusspiele in erster Linie eine Demonstration kaiserlicher Macht waren, während auf den Oliphants der sportliche Aspekt betont wird. Für Eastmond spiegeln die Hörner ein *Byzanz aus zweiter Hand*, so wie Konstantinopel von westlichen Reisenden als Ort exotische Lustbarkeiten wahrgenommen wurde. Wahrscheinlich in Süditalien für Franken gefertigt, die aus dem Rhomäerreich oder dem Heiligen Land zurückkehrten, könnten diese Oliphants als *mittelalterliche Reisesouvenirs* angesehen werden.

Michael GREENHALGH, *The Roman d'Énéas and the Marble Walls of Carthage*, p. 183-206, stellt die Frage, ob die Architekturbeschreibungen in den mittelalterlichen Romanen um Aeneas und die Kämpfe um Troja nicht auf eigenem Augenschein beruhen. Bislang wurden sie als reine Phantasieprodukte abgetan. In den epischen Werken werden die Stadtmauern und Paläste von Karthago und Troja als Bauwerke dargestellt, die aus verschiedenfarbenen Marmorblöcken, verziert mit Säulen und figürlichen Reliefs errichtet wurden. Der Autor plädiert dafür, daß dabei sowohl den Verfassern wie den Zuhörern die aus Spolien zusammengesetzten Mauern aus spätantiker bzw. byzantinischer Zeit vor Augen standen, wie sie noch während der Kreuzfahrerzeit rund um das Mittelmeer anzutreffen waren. In diese Mauern waren Säulenschäfte als Widerlager eingemauert, um sie gegen eine Unterminierung zu stärken. Der Aufsatz ist in vielfacher Hinsicht interessant, er unterstellt der mittelalterlichen Epik einen größeren Realitätssinn als bisher geschehen, er geht der Faszination des Mittelalters für antike Bauwerke nach und er umreißt das Schicksal der antiken Städte Nordafrikas, von deren Verfall wie auch von deren Glanz noch mittelalterliche Autoren zu berichten wußten, während sie heute fast all ihrer marmornen Kostbarkeiten beraubt sind.

Mit dem christlichen Orient und seinen Beziehungen zu Byzanz beschäftigen sich folgende Abhandlungen: Thomas F. MATHEWS, *Icons in early Armenia and the Tryplich of Dvin*, p. 207-216. In dieser Studie bemüht sich der Autor um den Nachweis, daß es in Armenien im 6. Jahrhundert sehr wohl Ikonen gab, auch

wenn sich kein einziges Exemplar erhalten hat. Er beruft sich dabei zum einen auf den Traktat gegen die Ikonoklasten (604-607), welcher von einigen Forschern dem Vrtanes Kertol zugeschrieben wird. In ihm findet er viele Hinweise auf die Existenz von Ikonen in der armenischen Kirche. Zum andern verweist er auf einige Reliefs aus dem 6/7. Jahrhundert, die seiner Meinung nach in ihrer etwas unbeholfenen Ausführung als Übertragungen gemalter Sujets in Stein zu verstehen sind. Ihre Vorlagen, so Matthew, können nur Ikonen des frühen Typus gewesen sein, wie sie im Katharinenkloster oder in Rom (St. Maria della Trastevere) noch zu finden sind, während sie in den anderen Gegenden des byzantinischen Reiches den Ikonoklasten zum Opfer fielen. Seine Schlußfolgerung läuft darauf hinaus, daß sich Armenien auch nach Chalcedon von der Entwicklung der übrigen ostchristlichen Welt nicht so total abschottete, wie es bisher angenommen wurde. Die kunstgeschichtlichen Erklärungen des Autors erscheinen durchaus einleuchtend. Was er nicht erklärt ist die Tatsache, warum sich – abgesehen von den von ihm so eingeschätzten steinernen *Kopien* – in Armenien keine Beispiele für diese frühen Ikonen erhalten haben. Er hat, was die literarischen Quellen angeht, auch nicht den Aufsatz von Andrea Schmidt herangezogen, in welchem die sog. *Bilderrede* des Vrtanes einem anonymem Autor der Jahre um 678 zugeschrieben und in dem der Raum der Auseinandersetzung in das kaukasische Albanien und nicht in Armenien verortet wird⁷.

Nina IAMANIDZE, *From Byzantium to the Caucasus: Some Aspects of Cultural Relations and Artistic Influences in Early Medieval Georgia*, p. 229-246, spürt den Phasen und Einfallsschnitten nach, in welchen sich byzantinische Bildvorstellungen in der georgischen Kunst (vor allem in der Bildhauerkunst) vor der offiziellen Übernahme byzantinischer Liturgie in der georgischen Kirche bemerkbar machten. Eine besondere Bedeutung kommt dabei byzantinischen Elfenbeintrypticha zu, die in's Große übertragen, die Reliefs an den Altarschranken georgischer Kirchen beeinflussten. Im späten 10. und frühen 11. Jahrhundert waren die Region Djavakietie und das Fürstentum Tao-Klarjetie die Einfallstore, durch die byzantinische Bildformen nach Georgien gelangten.

Zwei Studien gelten den Beziehungen zwischen dem Königreich Ungarn und Byzanz. Günter PRINZING, „*The Esztergom Reliquary Revisited*“ Wann, weshalb und wem hat Kaiser Isaak II. Angelos die Staurothek als Geschenk übersandt?, p. 247-256. Der Autor bekräftigt noch einmal seine Datierung der in der Schatzkammer der Kathedrale von Esztergom aufbewahrten Staurothek, die Kaiser Isaak II. dem Primas der ungarischen Kirche als diplomatisches Geschenk um das Jahr 1190 zukommen ließ. Beide standen miteinander in einem Briefwechsel, von dem ein Schreiben des Kaisers erhalten ist. Prinzing bringt auf überzeugende Weise die Korrespondenz und das erwähnte Geschenk in Zusammenhang mit den Vorbereitungen eines Treffens zwischen Isaak III. und König Bela III. 1191/1192 in Zemun. Demgegenüber hatte Peter Wirth betont, das Reliquiar wäre bereits 1185 anlässlich der Verhandlungen über die Eheschließung Isaak III. und Margarethe/Maria, Tochter König Belas III., als Gabe an den ungarischen König überreicht worden. Über den König wäre die Tafel später in den Besitz der Kathedrale von Esztergom gelangt.

⁷ A.B. SCHMIDT, *Gab es einen armenischen Ikonoklasmus? Rekonstruktion eines Dokuments der kaukasisch-albanischen Kirchengeschichte*, in R. BERNHARDT (SJ), *Das Frankfurter Konzil von 794*, Teil II., Mainz, 1997, p. 947-964.

Stefan ALBRECHT, *Das griechische Projekt Andreas' II.*, p. 257-271, geht dem Problem nach, ob der ungarische König ernsthaft die Krone des lateinischen Kaiserreiches anstrebte. Der Autor macht klar, daß die Vermutung sich nur auf einen Brief Papst Honorius' III. vom 30. Januar 1217 an Andreas stützen kann, in welchem der Papst dem ungarischen König in einem etwas mürrischen Ton dazu gratuliert, daß ihm die Barone des lateinischen Kaiserreiches die Nachfolge des verstorbenen Kaisers Balduin II. angetragen haben. Als Lateiner den Kaiserthron von Konstantinopel besteigen zu können, solche Pläne wurden im späten 12. und frühen 13. Jahrhundert mehreren westlichen Herrschern unterstellt. Für die Arpaden, die in mehr als in einer Hinsicht Beziehungen zu Byzanz unterhielten, liegen solche Ambitionen besonders nahe. Dennoch, Albrecht ist der Meinung, Andreas habe sich nur deswegen der Karte des Anspruchs auf den Thron bedient, um Venedig, einen seiner politischen Gegner in der Adria, unter Druck setzen zu können. Es wäre ihm zum Ersten darum gegangen, den Einfluss der Serenissima einzudämmen, und andererseits von ihr eine günstige Passage für den eigenen Kreuzzug zu erhalten.

Aber unterstellt eine solche Einschätzung dem König nicht eine sehr realistische Wahrnehmung seiner Möglichkeiten, bzw. ein raffiniertes außenpolitisches Kalkül? Urteile über die Fähigkeiten Andreas' II. driften ziemlich auseinander⁸. Zudem kann die Heiratspolitik des Königs, die er während seines Orientaufenthaltes betrieb, durchaus mit seiner Kandidatur auf den Thron von Byzanz in Verbindung gebracht werden. In dem Sinne nämlich, daß durch die familiären Verbindungen mit Nicäa, mit Kilikisch-Armenien, mit Bulgarien und vielleicht sogar mit dem Sultanat von Konya ihm als Kaiser von Konstantinopel einen Kranz wohlwollend eingestellter Staaten rund um die eigene Herrschaft eingebracht hätte. Meiner Ansicht nach ist es bezeichnend, daß Andreas, nachdem sich seine Ambitionen auf die Kaiserkrone zerschlagen hatten, die Verbindungen mit den Orient wieder kappte. Die vertraglich fixierte Eheabredung zwischen seinem jüngeren Sohn mit der armenisch-kilikischen Thronerbin Zabel wurde gelöst und seinen älteren Sohn Bela wollte Andreas dazu bringen, sich von der Tochter des Kaisers von Nicäa wieder scheiden zu lassen.

Die Beiträge sind reich bebildert. Alle Studien weisen eine ausführliche Bibliographie und einen Abstract in englischer Sprache auf. Ein Verzeichnis der Arbeiten des Jubilars und die Adressen der Autoren runden die Veröffentlichung ab.

Zusammenfassend lässt sich sagen, daß die Beiträge dieser Festschrift die große Faszination, die von Byzanz auf die benachbarten Völker, Kulturen und Staaten ausging, in den verschiedensten Facetten deutlich machen.

Peter HALFTER (Louvain-la-Neuve)

⁸ H. ZIMMERMANN, *Der Deutsche Orden in der Geschichtsschreibung*, in K. GÜNDISCH (Hrsg.), *Generalprobe Burzenland. Neue Forschungen zur Geschichte des Deutschen Ordens in Siebenbürgen und im Banat (Siebenbürgisches Archiv, 42)*, Köln – Weimar – Wien, 2013, p. 196-209, hier p. 208 deutet an, daß dieser König die gute Presse, der er sich wegen der Goldenen Bulle und des Goldenen Freiheitsbriefes erfreut, nicht verdient. Andreas II. wäre ein zwiespältiger Charakter gewesen, er habe sowohl in der Außen- wie Innenpolitik sehr schwankend agiert. Zimmermann hat eine Abhandlung zu diesem Thema angekündigt.

Martin HEIDE (Hrsg.), *Das Testament Abrahams. Edition und Übersetzung der arabischen und äthiopischen Versionen* (Aethiopistische Forschungen, 76), Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2012, xi-186 pages, 170 × 245 mm. ISBN: 978-3-447-06744-7.

The Testament of Abraham (henceforth TeAbr) is an apocryphal writing mainly Christian in character. It is introduced as “the departure [assumption] and exit from the body of Abraham...” in the Arabic version (1:2), “the migration [assumption] and exit of Abraham...”, in Gə’əz (1:2). نَيْح “death” is a technical term very common in hagiographical texts⁹. “Heimgang” (p. 149) is not a literal rendering of **ፀአተ** “exit”. The resurrection of the body and the judgment after death, are in fact the centerpiece of the story. Like the New Testament, the TeAbr too is profoundly rooted in the Old Testament. Last meal, farewell and statement of will, description of the personage’s death, in the case of Jesus with an account of resurrection and ascension, do feature prominently in the Bible. Gen 49, Dt 33 and the last meal of Jesus Christ in which he gave his final instructions to his disciples and sealed his will (especially Jn 13-17), are some of the biblical items that have inspired the TeAbr. The oft repeated “father” referred mainly but not exclusively to Abraham mirrors Christian theology. The Testaments of the 12 Patriarchs, the role of the angels, in this specific case, the mediation of the archangel Michael are some of the extra-biblical elements appearing in the TeAbr. The TeAbr is a witness of an early brand of Christian eschatology¹⁰. The exit of the souls from their bodies and subsequent journey to their day in the divine court, the selection of the souls that deserve salvation and those to be sent to eternal perdition, after “an elder read from a book he was holding on his hand, their earthly deeds” (10:3) mirror Christian and old Egyptian eschatology. In chapter 14, in the dialogue between Abraham and death, when the patriarch asks death: “Are you so good O death?!” (v. 5) the latter declares: “I go in this aspect only to the righteous, but as to the sinners I go to them in a wicked and frightening aspect and I swallow them when I drag them out from their bodies” (v. 7). The horror imagery associated with death’s fatal visit continues in ch. 15:1ff. The *Doctrina Arcanorum*¹¹ uses these images, and the first Copt to write in Arabic, Sawirus Ibn al-Muqaffa’, Bishop of al-Ašmūnayn (10th/11th cent.), will adopt and elaborate them further. These eschatological views will become part and parcel of Ethiopian Christian theological treatises. The final days and the encounter with death as described in TeAbr are themes that have influenced Islamic works as well. *Tārīkh al-Rusul wa-al-Mulūk*, by the historian Muḥammad bin Ġarīr al-Ṭabarī (838-923), and *Kitāb ‘Atf al-Alif al-Ma’lūf ‘alā al-Lām al-Ma’ṭūf*, a treatise on mystical love, by the Šufī writer Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Muḥammad, Daylamī (11th cent.) are some of them.

There is a detailed list of the various ancient versions of the TeAbr and of its translations in modern languages in *Clavis Apocryphorum Veteris Testamenti* (n. 88)¹². There are two Greek recensions of the TeAbr: a long (2nd cent.?) and

⁹ GRAF, *Verzeichnis*, p. 114.

¹⁰ For more on the subject, cf. the exhaustive and well documented book of GIAMBERARDINI, *La Sorte dei Defunti*.

¹¹ Known also as *Mystagogia*, for a summary cf. BURTEA, *Təmhərtä ḥəbu’at*.

¹² HAELEWYCK, *Clavis Apocryphorum Veteris Testamenti*, n° 88, p. 56-61.

short one (3rd cent.?). The *editio princeps* based on both recensions was published by Montague Rhodes James in 1892. Since then the TeAbr has been translated into French, German and Italian, and researches have been done on the Greek and Slavonic (Rumenian) texts. In the introductory paragraph: Zum Ursprung und zur Editions-geschichte der orientalischen Versionen des Testaments Abrahams, Heide points to the shorter recension as the source of the Sahidic, Bohairic, Arabic, and Ethiopic versions (p. 4 ff.). I think it is worth remembering that it is questionable to classify the Coptic languages as Oriental languages. The differences between them and Arabic and Ethiopic are as sharp as between chalk and cheese. They have different alphabets, vocabulary and syntax. Heide states that his work is the first critical edition of the Arabic and Ethiopic texts (p. 5). As editions of the TeAbr in both languages were already published, “critical edition” is a useful specification. The book consists of two main parts: Introduction (p. 1-59), and the Edition-Translation of the Arabic and Gəʾəz texts. The Introduction is divided into six sections (with sub-sections) which deal with: 1) the versions of the TeAbr; 2) the Oriental text-witnesses; 3) linguistic characteristics of the Arabic and Gəʾəz manuscripts; 4) supplement to the Testament of Isaac and Jacob (why in this edition and not, for instance in a separate article?); 5) the literary genre of the TeAbr and its transformation (Wandlung) into different versions; 6) introductory remarks to the editions and translations. In the second part, the edition of the Arabic text runs from p. 63 to 91, whereas the First Gəʾəz Recension goes from p. 93 to 132 and the second Recension from p. 129 to 132, followed by the German translations of the Arabic, from p. 133 to 148, then of the Gəʾəz First and Second Recension, from p. 149 to p. 167. The book ends with a bibliography (p. 169-182) and an index of quoted biblical passages. The first manuscript in the list of the Arabic witnesses of the TeAbr, is a 15th cent. codex from the monastery of Saint Macarius in Wādī al-Naṭrūn, Hag. 38. While underlining the seniority of this codex and the clarity of its ductus, Heide says (p. 8-9) that the manuscript is damaged by humidity and that only around one third of the text of the TeAbr is preserved, namely, “arabTestAbr 10:12-15:18”. Heide lists as witnesses for his edition six other manuscripts: Biblioteca Vaticana Syr 199; Cairo Coptic Museum, Hist 485 = Graf 729; Hist 54 = Graf 611 (actually, the Editor has “used” only the *incipit* presented by Graf); Bibl 185 = Simaika 118; Bibliothèque Nationale de France, Paris, Ar. 132; Ar. 4785. Heide says that “Hag. 38 and Hist. 485 offer the best Arabic text of TestAbr” (p. 53). Biblioteca Vaticana Syr 199 is in Karshūnī¹³. On p. 53, there are three quotations written in Arabic characters. It is not clear how it is represented in the Edition of the TeAbr. There is a list of Gəʾəz manuscripts with Recension I of TeAbr, namely: Gunda Gunde 142, 15th cent.; Gunda Gunde 67, 18th cent.; EMMML 1496, according to Getatchew Haile, of the 14th-15th cent., while Macomber ascribes it to the early 16th cent. Heide says that the paleography of this manuscript places it “ohne Zweifel” in the II Period (of Uhlig’s periodization), i.e. end of the 14th and beginning of the 15th cent. Then Heide lists “Dabra Şəyon 15th cent. TestAbr fol. 10-?” which does not seem to feature in the edition; EMMML 1480, 15th cent.; EMMML 8812, 18th-19th cent.; EMMML 7040, 18th-19th cent. This list is followed by seven manuscripts coming

¹³ Cf. GRAF, *GCAL*, 1, p. 204.

from the Betä ʿIsrael, their senior being EMMML 7703bis, 18th cent. Heide states rightly that the Recension (both the Christian and Betä ʿIsrael witnesses) “is characterized by a literal rendering of the Arabic texts” (p. 12)¹⁴. This is indeed mostly a paratactic version from the Arabic, frequently at the expense of a fair handling of Gəʿəz (e.g. 13:2 ፬፬፩ : ፬፬፩፩፩ (حول مضجعي)). The vocabulary and syntactic constructions (e.g. the well known use of the auxiliary كان) are the evidence. There are also mistakes, like ነቢይ “our prophet”, a likely misreading of أبينا “our father” (6:7) that point to an Arabic *Vorlage*. The Gəʿəz version has done some editing. The intentional omission of the gruesome detail of a woman who killed her daughter to grab her husband in 10:9, is one example, duly highlighted by the Editor on p. 157, n. 59. The Second Recension is based on Bibliothèque Nationale de France, Paris, Éthiopien 134, 15th cent. The supply of the specimen of some manuscripts, namely, one from the monastery of St. Macarius, one from the Coptic Patriarchate in Cairo for the Arabic TeAbr and nine Gəʿəz exemplars is commendable. It gives the user the opportunity of relating to the witnesses somehow more directly. Unfortunately, for the Gəʿəz there is no reproduction of the presumed 14th-15th cent. manuscripts. This leaves the reader with question marks on the dating of those manuscripts, also because in the edition, as it is presented by Heide, there is little compelling evidence of older Gəʿəz, with some exceptions, such as the imperative form ሐር for ሐር, or መእመን for ፬፬፩፩፩ (11:3). Heide has divided the Arabic and Gəʿəz texts into chapters and brief verses. While this operation helps one to quote the text with precision, the way it has been split often badly disrupts the flow of the thought, e.g. 15:14 እስመ : 15:15 ናሁ. Moreover, providing the numbers of the chapters in the header of every page would have made the reading easier. Before commenting on Heide’s work I ought to say that editing critically a text and translating it is difficult even for seasoned scholars. The remarks of this review presuppose appreciation of Heide’s complex work. Professor Kh. Samir has written a rich and accurate contribution on how to edit critically Arabic Christian texts in *Actes du premier congrès international d’études arabes chrétiennes*¹⁵. The choice of the sigla and the arrangement of the critical apparatus seems to be perplexing, particularly for the Arabic. There are too many numerals: for instance, Bibl. 185 (Simaika 118) Kopt. Patriarchat, Sigel 18. The critical apparatus of the Arabic is swamped with two types of Arabic numerals (with occasional errors in the sequence of the numbering, e.g. on p. 89 there is a leap from ٧٥ to ٧٧). In the thick forest of Eastern and Western Arabic numerals, pursuing “the soldiers” is tantalizing. Would it not have been better to use letters of the alphabet, A a, B b? From the body texts it is impossible to know which manuscript(s) is (are) used in the edition, as no folia numbering is provided. There is a difference between the setup of the critical apparatus of the Arabic and of the Gəʿəz: the former is a manual composition, whereas the Gəʿəz seems to be an automatic footnoting in two columns. Putting the Arabic and Gəʿəz texts side by side would have helped the reader to see more easily the relationship between the two versions. Even though Heide has tried to flag the omissions, additions, and differences between the Arabic and the Gəʿəz texts, more items are unaccounted for. Often, especially when more than

¹⁴ For an update of Gəʿəz manuscript attestation of the Testaments of the Three Patriarchs, cf. ERHO, *New Ethiopic Witnesses*.

¹⁵ SAMIR, *La tradition arabe chrétienne*, p. 74-85.

one word of the body text is treated, the editor reports large portions of the text in the apparatus, thus, perhaps, inflating needlessly the whole edition. As a matter of fact, some of the repetitions in the apparatus are bemusing: e.g. on p. 74, n. ٣١, the text of 32 is identical with the reading that immediately precedes it. The differences among the witnesses, which sometimes do amount to long sections, raise the question of viability of an apparatus with so many disparate recensions. At the beginning of the Arabic version, the body of the text consists of two lines, the apparatus of seventeen. Would it not have been better to edit the recensions separately? For the Arabic, most of the readership would have been helped, if the text was vocalized more extensively, given also the fact that the TeAbr is a short text. Vocalization is not a luxury but rather an imperative. In 7:4 we read عرفنا “we knew” for “let (you) us know” عرفنا. In the past, composing Arabic texts with vowels by printing machines was an expensive operation and perhaps a tedious one. That was probably one of the main reasons that discouraged editors from vocalizing: with modern technology things have changed for the better. It appears that the Editor has vocalized some entries albeit with minimal consistency and accuracy. This applies especially to *shaddah*, *tanwīn* (and often the *hamzah*); marks which do not feature in the manuscripts. It is obvious though that the text has been implicitly vocalized as it can be deduced from the translation. The entries that have been vocalized display some problems, right from the beginning. Heide writes أَب referring it to Abraham (in the title) and he applies it to God “the Father”, immediately after, in the first line. God “the Father” is always written آب, to distinguish it from human fathers; هؤلاء for هؤلاى (6:15) and حواسى for حواسى (12:6) are a couple of many more miswriting involving vowels. Discernment of diacritical marks is one of the challenges faced by readers of Arabic manuscripts. The classical example is the confusion between جمل “camel” and حمل “lamb”. In his extraordinary Italian version from Gʿaz of As-Ṣafi’s collection of laws, the *Fetha Nāgāst*, Ignazio Guidi provides an extensive commentary which among other issues, deals with the misreading of the vowels of the Arabic. Yet re-reading the Gʿaz against the Arabic, shows that however impeccable a research may be, some loopholes are inevitable. For instance, in the chapter on monastic life, التجارة “trade”¹⁶, is taken for النجارة “carpentry”¹⁷. No wonder then that in Heide’s edition too there are problems related to spelling. Thus, in 2:5 برجلها “in its saddle”, appears as برجلها “in its foot”. In the translation, Heide renders it with “ein Reittier” but in the footnote, probably supposed to correct it, he writes again برجلها. The same is true as far as the employment of the *alif* is concerned. 4:1 reads بصلاح “in the goodness”, instead of بإصلاح “in the preparation”. As a matter of fact, the German rendering of 4:1 “Während sie nun beide dies gut zubereiten” does not correspond to the Arabic text: بينما هما مهتمّين بصلاح ذلك “while the two were busy in the goodness of that”. Beside the awkward بينما (the normal form being بينما), بصلاح, should have been emended, as the omission of an *alif* falling between other letters is common in Arabic manuscripts. In Christian and Islamic texts there is often قيمة “value” for قيامة “resurrection”. Critical editions have to emend, or at least to provide a note on such obvious lapses. There are other anomalies related to

¹⁶ Cf. ĞIRĠIS, *Kitāb al-qawānīn*, p. 101.

¹⁷ GUIDI, II “*Fetha Nagast*”, p. 125, translates “lavoro di falegname”. The free English translation of TZADUA, *The Fetha Nagast*, p. 73, too reads “carpentry”.

spelling. Often we encounter word splits like لما ذا instead of لماذا, e.g. 6:7.17 (and elsewhere), as well as ما عند for عندما; سدوم instead of سدوم “Sodom” 6:16. In 7:15, Heide translates غناء “song” with “Reichtum” which is a rendering that corresponds to the context but he should have emended it or justified his change of غناء into غنى “richness”. There are two types of the same verbal forms at a short distance from one another: 10:4 لم يكون 10:6 لم يكن (right form). In 10:9 أنتي ... وقفتي وخاطبتني, the final ي is not right. There are misspellings in the body of the text with the correct reading in the apparatus: 10:14 لي for 11:4 إلي; the body of the text reads: أجابه “he answered omit to him”, translated “brachte ihn”, the same as جابه “brought to him”, corresponding to manuscript 99. Heide does not explain that he has changed أجابه into جابه in the translation. Since I could not see the manuscripts for myself, it is impossible to decide whether the defect belongs to them or not. The edition of 11:2 reads: اخنوخ الكاتب الأشرار translated: “Henoch der Schreiber des Bösen”. In footnote n. 68 on p. 143, Heide mentions the Bohairic and Greek texts in which Henoch is qualified as “the writer of justice”. There is also a reminder that in the First Gōʿəz Recension, Henoch is left without a title whereas the Second Recension reads Ḥḥḥ : Ḥḥḥ (here Heide writes Ḥḥḥ) “the writer of the commandment”. In the same footnote however, there is no mention of the variant n. 99 السر “the secret”. As the specimen from manuscript 38 (p. 10) shows, copyists used to put two slanted strokes over the س, as its distinguishing mark. This is a common practice attested in several Arabic manuscripts. The first three lines of 38 read: هذا النفوس فقال لي الملاك ميكايل هذا اخنوخ الكاتب السر لما راه الله انه انسان امين تركه يكتب صالحات وشر كلما تصنعه الناس. There are two upper strokes on the س, whereas the ش at the end of the third line of the manuscript is written with three clear diacritical dots. Thus Henoch is “the writer of secrets” rather than “the writer of the evil [ones]”. A look at the Book of Henoch would help the reader realize that the epithets of the TeAbr regarding Henoch are borrowed from the text carrying his name. 1Hen 12:4; 15:1, state that Henoch is “the scribe of justice”, and 1Hen 41 insistently portrays Henoch as “the seer of the secrets” of the cosmic principles. An attentive reading of the two specimens the Editor has provided offer some food for thought. In manuscript 18 the name of the archangel Michael is consistently written ميخايل, a form that does not show up in the edition. The problem with the registration of the variants starts from يدخلوا, the first word of the specimen, which does not appear in the apparatus. 9:1 reads ميخايل الملاك ... هؤلاء while the edition has ميكايل ... هؤلاء. 9:6 reads صغار. These readings do not feature in the apparatus. In 9:7, 18 omits الباب الضيق “the narrow gate”; 9:8, 18 has الحياه الابديه “eternal life”, while the body of the text reads الأبدية الحية “eternal snake”, translated with “das ewige Leben”. 10:1, 18 writes هذا, not هذا as in the apparatus number 9. In the same verse: متحدثين بها, a sequence that differs from the body text بها متحدثين. These handpicked examples, on the one hand, point to the predicament of dealing with Arabic script and on the other, it will raise the question as to whether the manuscripts used in the collation have been aptly represented. The Editor has not corrected, and rightly so, the frequent discrepancy between the number and gender of the verb and of the nouns referred to, as well as of the *consecutio temporum*. In Arabic, the verb at the beginning of a sentence is virtually always in the singular. In the TeAbr, however there are instances of this rule being bypassed. They would have deserved a paragraph or some information in the footnotes to

highlight the phenomenon. There are some copying oversights which seem to belong to the Editor. 10:9 **الأَوَّلُ** انظري, should have come right at the beginning of p. 81. Some lexical and syntactic peculiarities would call for a comment. In 11:3, n. ١٢ of manuscript 18 reads **واشياء**, an exceptional variant of the common **الأشياء**. 12:2 (p. 83) instead of **لا أشاء** the text reads **ليس أشاء**. The Editor does not draw a *stemma codicum*.

The German translation of both languages is often a paraphrase rather than a literal rendering of the body of the text. 7:5 **አንሰ : ልሳንዮ : አይትራድኒ**, three terms rendered with “Meine Zunge kann mir nicht dabei behilflich sein”. Eight words. 7:8 (nahm) “hinweg” ... “wandte sich” are not present in both versions. There are also variants tacitly adopted in the translation. The translation of the variants seems to be at the discretion of the Editor. Heide chooses to translate into German only one of the large chunks he has placed in the apparatus of the edition, namely, the homily contained in manuscript 32. Heide provides reasonably ample comments on the text in which among other issues, such as a constant reference to the Bohairic source, there are remarks on the vocabulary and grammar of the texts. The necessity of some of those comments is questionable. There is no apparent need to justify the use of **جَحِيم** in 10:17 as it appears in the Bible, cf. Mt 11:23, and is widely used in the liturgy and in Christian writings. The Eucharistic prayer ascribed to St. Basil the Great, says: **ونزل إلى الجحيم من قبل الصليب** “He descended to Hades through the cross”. 10:14 **الشكر** “thanksgiving”, the “translation” is “die Eucharistie”. Graf is called in as witness in footnote n. 63, on p. 143, yet manuscript 18 supplies a variant that enlightens the text: **اسرائير** “the mysteries”, a term used for the Eucharist especially in Coptic-Arabic texts. On the other hand, some passages would have needed comments: e.g. 1:5 “I have found this [text] in an ancient treasury of knowledge ...” is a literary device well known in Arabic Christian and Islamic writings. It is virtually impossible that a translation can reproduce perfectly the original and satisfy every specialist. Comments on the taste of the translator would therefore be misplaced. Objections on the substance of the rendering though are legitimate. Thus, even though lexica can give several meanings of **معدن**, in 14:15 it is “nature” rather than “Grube” (p. 147)¹⁸.

As far as the Gəʿəz part is concerned, the first question concerns the characters the Editor has chosen: there are many vowel markers fallen apart from their consonants. It is an eyesore to see **ወፀዓቶሙ** for **ወፀአቶሙ** (1:1). There is no reason to write **እግዚአብሔር** for **እግዚአብሔር** (1:9; 2:1 ...); **ሐቢነ** for **ኅቢነ** (3:5; 5:2 ...). In 7:15 the same verb is written with two spellings, first (rightly) **ይነሥእዎ** then **ይነስእዎ**; 8:8 **ይስቅሕ** for **ይሥቅሕ**. Promiscuity among the gutturals, dental, and sibilant letters is so commonplace that editors should not have qualms of conscience in emending the misspellings after having informed the user either in the general introduction or in the description of the manuscripts. One simple example: the user who wants to check **አስበጡ** in 6:15 will probably be in trouble as the entry is registered under **ሠበጡ**, not under **ሰበጡ** (cf. DL 248-49). There are plenty of orthographic variants of no textual relevance in the critical apparatus. The size of the apparatus would have been much slimmer had it been spared from the many trivial readings. Footnote n. 13 on p. 121 indicates

¹⁸ *Al-Munğid*, p. 957. Cf. TRAINI, *Vocabolario*, p. 901.

a dittography but it is unclear to which part of the text it is referring. On the translation: “Heimgang” “going home” for **ፀአት** “exit” (from 1:2 throughout the book) is an interpretation rather than a translation. The same is true of 2:1 as a whole. 2:5 “und bringe ein Reittier” (the same rendering of the Arabic) for **ወአምጽእ : እንስሳ : በእገረሃ** “bring the animal by its feet”. The source of the confusion has already been considered above in the comments on the Arabic text. Footnote n. 12 on p. 150 which refers to DL 804 does not justify the German translation. 2:8 “Kenntnis über sein Hinscheiden” for **ጥበበ : ፀአቱ** “the wisdom of his exit”. 3:3 **ድምፀ : ነፋሳት** is “sound of winds”. 3:5 **ወአቅርብ : ሥያሐ : ማየ** “and prepare a cup of water”. The spelling of the entry is **ሰያሕ** not **ሥያሕ**, cf. DL 392-393. 3:5 **ከመ : ይትሐፀብ : እገረሁ : ለዝንቱ : ብእሲ** “that this guest may wash his feet” (“feet” missing in the translation). In this context **ለዝንቱ** is a grammatical error, not falling into the category of *lectio difficilior*, but plausibly a copying mistake which should have been avoided. The text should have been written as: **ከመ : ይትሐፀብ : እገረሁ : ዝንቱ : ብእሲ**. 3:6 **እገረ** (: **ብእሲ**), is “foot” rather than “Füße”. In 3:7 there is a gap between “was ist das für eine herzzerreisende Rede und Weinen” and **ምንትነ : ዝነገር : ኅበጠ : ልብ : ወብካይ** “what is this matter? The swelling of the heart and crying”. 7:12 the blood relationship of the protagonists and the hierarchy of meanings of **ደቂቅ** “sons, children” exclude the option for “Knecht”. 8:2 **ወይሴሎ : ነባቢ : ለሚካኤል** ... “the speaker told Michael” an exact reproduction of the Arabic: فقال المكلّم لميكايل, Heide writes: “Der sprach zu ihm, sich mit dem Erzengel Michael unterredend”, and puts in the footnotes the literal translations (n. 47, p. 140; n. 45, p. 155). 10:9 “Sogleich stellten sich vor sie Zeugen auf” for **ወሶቢሃ : ቆመ : ላቲ : ሰማዕት** “and immediately a witness stood up for her”. Manuscripts C Fc read **ቆመ : ባቲ** “stood up against her”. Footnote 65, on p. 158: Wört. “Richter der Gerechtigkeit” should have come earlier on to justify the translation of “the judge of justice” in 10:6. In 10:17, “ihr Mund verstummte” for **ወተፈጽመት : አፋሃ** “her mouth was made perfect”. Heide’s German translation is **ወተፈጽመት : አፋሃ** “her mouth was shut”, the reading of manuscript 40. 11:6 “und bereitete ein Gastmahl” for **ወአሠነየ : ምሳሐ** “and he made a beautiful lunch”. 1:4 **ሐዋርያት**; 1:5 **አእምሮ**; 6:3 **ኅቡረ**; 12:4 **እምግቦሁ**, are some of the parts missing in the German translation. As already stated, generally the Gəʿəz version is a literal rendering of the Arabic both in word order and in morphology: e.g. 2:6 **ወንትዓረክ : ኅቡረ** “that we may reciprocate friendship in common” for جنيعاً ونصطحب, 4:11 **ረሲ : ነፍሰከ : ከመ : ዘትበልዕ** for تأكل أنك نفسك اجعل. There are also occasional differences, like, 3:8 Arabic “I don’t know”; Gəʿəz “I know”; 6:15 **دعوة** “invitation” (rendered with “Gastmahl”) for **ምሳሐ** “lunch”. The Gəʿəz version of the TeAbr contains some rare words: 2:2 **ምዝራእ** “field”; **አተል** “tamarisk” 3:2 (corresponding to **أثل** cf. Gen 21:33; 1Sam 22:6; 31,13; in Van Dyck’s Bible); **አእባል** “body parts” 8:13. Punctuation seems to be an element that the Editor has chosen to leave out.

The Edition offers some biblical references; more can be added, e.g. 4:13 “Abraham is my friend and I appeared to him under the oak tree” echoes Gen 18:1ff.; Is 41:8; 2Chro 20:7; James 2:23. In 6:10, “The capture of Lot, son of Abraham’s brother” is taken from Gen 14:11-16. The addition of “and his sons” is to be sought in apocryphal writings, as Lot has had two daughters only. For “May your entering and your going out be blessed” in 6:12, cf. Dt 28:6. The motif of the “two gates, a great and small one” in TeAbr 8:6.9-10, comes

from Mt 7:13-14 which in its turn echoes Dt 30:15ff and is repeated in the *Didache*, in its opening words “on the doctrine of the two ways”. The primary source of the figure in 15:10 of the First and Second Recension, where it is said that the length of Abraham’s days was 175 years is Gen 25:7. The *transitus* of Abraham, Isaac, and Jacob is read in the Coptic and Gə’əz liturgies, from the Synaxarion of Mesori – Nāḥase 28.

Bibliography

- BURTEA, *Təmhərtä ḥəbu’at* = B. BURTEA, *Təmhərtä ḥəbu’at*, in *Encyclopedia Aethiopica*, vol. 4, p. 914-915.
- DL = A.F.W. DILLMANN, *Lexicon linguae aethiopicae cum indice latino*, Lipsiae, 1865.
- ERHO, *New Ethiopic Witnesses* = T. ERHO, *New Ethiopic Witnesses to Old Testament Pseudoepigrapha*, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 76 (2013), p. 90-95.
- GIAMBERARDINI, *La Sorte dei Defunti* = G. GIAMBERARDINI, *La Sorte dei Defunti nella tradizione copta*, Cairo, 1965.
- ĞIRĞIS, *Kitāb al-qawānīn* = M. ĞIRĞIS, *Kitāb al-qawānīn allaḍī ḡamma’ahu al-ṣayḡ al-ṣaḡī al-‘Ālim ibn al-‘Assāl min kutub al-qawānīn wa-allafahu fī sanat 955 lil-ṣuhadā’ al-aṭḥār*, Cairo, 1927.
- GRAF, *GCAL*, 1 = G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, vol. 1 (*Studi e Testi*, 118), Città del Vaticano, 1944 (reprint 1959).
- GRAF, *Verzeichnis* = G. GRAF, *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini* (*CSCO*, 147; *Subsidia*, 8), Louvain, 1954.
- GUIDI, *Il “Fetha Nagast”* = I. GUIDI (ed. tra.), *Il “Fetha Nagast” o “Legislazione dei Re”, codice ecclesiastico e civile di Abissinia*, Roma, 1899.
- HAELEWYCK, *Clavis Apocryphorum Veteris Testamenti* = J.-C. HAELEWYCK, *Clavis Apocryphorum Veteris Testamenti*, Turnhout, 1988.
- Al-Munḡid* = *Al-Munḡid fī al-luḡah al-‘Arabīya al-mu’āṣira*, Beyrout, 2001.
- SAMIR, *La tradition arabe chrétienne* = S.Kh. SAMIR, *La tradition arabe chrétienne. État de la question, problèmes et besoins*, in IDEM (éd.), *Actes du premier congrès international d’études arabes chrétiennes (Goslar, septembre 1980)* = *Orientalia Christiana Periodica*, 218 (1982), p. 21-120.
- TRAINI, *Vocabolario* = R. TRAINI, *Vocabolario Arabo-Italiano*, Roma, 1969.
- TZADUA, *The Fetha Nagast* = P. TZADUA (transl.) – P.L. STRAUSS (ed.), *The Fetha Nagast / The Law of the Kings*, Addis Abeba, 1968.

Tedros ABRAHA (Roma)

Jan SCHMIDT, *A Catalogue of the Turkish Manuscripts in the John Rylands University Library at Manchester (Islamic Manuscripts and Books, 2)*, Leiden – Boston, MA, Brill, 2011, xx-357 pages, 23 fig. n/b., 160 × 240 mm. ISBN: 978-90-04-18669-9.

Les manuscrits décrits dans le catalogue préparé par Jan Schmidt représentent les domaines les plus divers de la culture manuscrite dans le monde turc, avec des textes en turc, chagatay et azeri, en écriture arabe et latine. La plus grande partie des volumes ici catalogués est constituée par les manuscrits turcs de la Bibliotheca Lindesiana, et reflète l’intérêt particulier pour le monde moyen-oriental montré au XIX^e s. par Alexander et James Ludovic Lindsay, comtes de Crawford.

Cette collection, acquise par la John Rylands University Library au tout début du ^{xx}e s., et qui y constitue désormais la « Turkish Collection », est ici entièrement décrite (Part I, p. 27-284), y compris deux manuscrits non turcs qui y sont inclus (no. 69 et 105). Le catalogue, financé par le John Rylands University Library Research Fund et la British Academy in London, ne se limite pas à cette collection : il décrit également une vingtaine de manuscrits turcs faisant partie d'autres collections à la John Rylands University Library (Arabic, Chetham, Gaster et Persian ; Part II, p. 285-330).

Les manuscrits de la collection turque n'avaient fait l'objet jusqu'ici que d'une description brève dans un inventaire datant de 1898 (*Bibliotheca Lindesiana. Hand-list of Oriental Manuscripts*, basé sur un inventaire de 1892, cf. ici, p. 1), et le catalogue fourni aujourd'hui permet de découvrir enfin dans son ensemble la richesse de la collection. Celle-ci renferme des textes relevant des sujets les plus divers (cf. description générale, introduction, p. 6-7) : catalogues de bibliothèques (no. 24-28) ; collections de lettres et de traités (cf. entre autres no. 37, 40, 42, 43, 44) ; modèles épistolaires (cf. no. 70, 168) ; dictionnaires biographiques (cf. no. 72, 149, 150) et biographies de personnages particuliers (par ex., une copie du *Selīm-nāme*, no. 158-159) ; recueils de fatwas (cf. no. 39, 89, 95, 104, 125 ; notez en particulier no. 145, apparemment le carnet de notes d'un *cadi*) ; *vakfiyes* (no. 144) ; recueils de traditions (cf. en particulier no. 80, où les traditions données en arabe sont suivies d'un commentaire en turc) ; textes relevant de la mystique (cf. entre autres no. 86, 91, 103, 137, 143) ; itinéraire pour le *hajj* (no. 88, de Üsküdar au mont Arafat) ; relations d'ambassades et de voyages (cf. entre autres no. 9-11, 134, 142, 154) ainsi que d'expéditions militaires (cf. no. 128, 141) ; dictionnaires (persan-turc, no. 34 et 115 ; turc-persan, en vers, no. 63 et 64 ; arabe-turc, no. 167) ; pronostics (no. 38) ; prières (cf. entre autres no. 41) ; quelques textes relevant de la médecine (no. 94), des mathématiques (no. 106), des instruments de mesure (no. 107, 124), de la musique (no. 22, 148) ; un almanach sur un rouleau de parchemin (no. 157). L'histoire est également représentée : pour ce qui est de l'histoire encyclopédique et des cosmographies, on soulignera en particulier une copie datée 1001/1593 du *Netāyicü l-fünūn*, la cosmographie de Nev'ī (m. 1007/1599, no. 83), et une copie de 1084/1673 du *Nuḥbetü t-tevārīḥ* de Mehmed d'Edirne (m. 1050/1640, no. 123) ; l'histoire locale est aussi abondamment présente (cf. entre autres no. 76, sur la dynastie shaybanide). Les œuvres littéraires comprises dans la collection représentent une variété de genres : recueils d'historiettes (dont les célèbres anecdotes mettant en scène Naṣruddīn Ḥōca, no. 5-7, ou Avicenne, no. 31) ; recueils de fables (cf. entre autres no. 135, 152, 155) ; recueils de chansons (cf. no. 170-174) ; recueils de poésie dont différents *divāns* de poètes des ^{xv}e, ^{xvi}e et ^{xvii}e s. (cf. no. 62, 81, 84, 93, 102, 169 ; pour le ^{xviii}e s. : cf. no. 96, 122, 127). Pour ce qui est des cycles poétiques, on trouve entre autres une version turque de *Yūsuf u Züleyhā* (no. 15 et 61, la seconde copie illustrée), un volume d'une copie du ^{xv}e siècle en chagatay de *Leylā vu mecnūn* (no. 3 ; d'autres volumes de la même copie se trouvent à la Bodleian à Oxford), le *Hümāyūn-nāme*, une version en turc des histoires de *Kalīla et Dimna* (no. 59, 60, 108), un extrait d'une version turque du cycle des *Mille et une nuits* (no. 75). C'est dans ces recueils de poèmes que se rencontrent le plus de copies enluminées (cf. no. 3 et 61), outre les albums de miniatures et recueils d'images (cf. no. 2 et 4 ; sur les illustrations dans les manuscrits ici catalogués, voir introduction, p. 5).

Un aspect particulièrement remarquable de la collection est à souligner ici : nombres de manuscrits témoignent de l'intérêt porté par les Occidentaux pour la langue, la culture et les affaires turques, et plus généralement, les relations entre Occidentaux et Turcs. On retrouve dans les collections ici décrites un certain nombre de copies de dictionnaires et de lexiques : français-turc (no. 23) ; allemand-turc (no. 153) ; lexique turc-français d'un texte relatant une ambassade en France par Mehmed Efendi en 1720 (no. 10). Mais les éléments les plus intéressants sont les inscriptions en marge de certaines copies (souvent la traduction de mots du texte), qui témoignent d'une lecture par des lecteurs européens, souvent français, comme par exemple au no. 152, ainsi que les minutes de décisions judiciaires (spécialement, no. 45, une collection de certificats et de décisions judiciaires concernant des Français, dont le titre en français se lit : « Pièces de chancellerie en turc », f. 1r*). Les manuscrits provenant d'un interprète des Habsbourgs, Franz von Dombay (1758-1810), comprennent également des copies de traités et de lettres échangés entre la maison des Habsbourgs et la Porte (no. 51-53). On retrouve également des copies témoignant de l'activité missionnaire d'Occidentaux dans les territoires ottomans, comme la traduction de morceaux choisis de l'évangile, notamment « pour confondre les Arméniens hérétiques » comme l'indique une note dans le no. 23, qui contient, outre un dictionnaire français-turc, un recueil de textes traduits au XVIII^e s. par Désiré de Cambrai, comprenant « plusieurs passages de l'évangile très utiles tant pour converser que pour exhorter après la confession » (p. 327). On remarquera également une copie autographe de la traduction en français du *Livre des quarante vizirs* de Şeyh-zâde par François Pétis de la Croix (1653-1713), « dragoman de France » (no. 8), divers carnets de notes (comme les no. 56-58), une collection de prières et de formules magiques en allemand et en turc (no. 153). Parmi les manuscrits turcs conservés dans d'autres collections que celle provenant de la bibliothèque des Lindsay, on notera un dictionnaire grec-turc (ms. Gaster 1523, p. 299-300) et une importante collection de lettres et documents, comprenant une partie de la correspondance de Golius (ms. Persian 913, décrit ici p. 314-330 ; pour Golius, p. 323-325). Sur ceci, voir aussi l'introduction, p. 12-15.

L'introduction présente la collection, en indiquant l'historique de sa formation et de son acquisition par la Rylands University Library (p. 17-23), et en décrivant la collection elle-même (sujets abordés dans les textes contenus dans les manuscrits ; datation des manuscrits ; autographes et manuscrits remarquables). Le sens du détail montré par le catalogueur tout au long de son ouvrage se trouve ici encore illustré, notamment par l'exposé qui est donné au lecteur concernant les prix indiqués dans les manuscrits (p. 23-25). Vingt-trois planches en noir et blanc donnent à voir les éléments visuels les plus remarquables de la collection. L'index général fourni à la fin de l'ouvrage permet une variété de recherches, notamment par sujets et par noms de personnes (comprenant non seulement ceux des auteurs mais aussi ceux des copistes et des possesseurs). Le codicologue regrettera l'absence d'entrées relatives aux aspects matériels des manuscrits, pourtant bien décrits dans les notices, en dehors des miniatures. En particulier, il aurait été judicieux d'inclure une entrée reprenant les filigranes des papiers utilisés, soigneusement mentionnés dans les descriptions, ou indiquant simplement quels sont les manuscrits sur papier filigrané ; une entrée appropriée permettrait également de repérer aisément les rares rouleaux de parchemin. De même, il aurait été judicieux de joindre, outre l'exposé donné dans l'introduction

(p. 5-6), une liste des manuscrits datés (la plupart des copies sont non datées ; mais tout de même, comme il est écrit dans l'introduction, la collection comprend 79 manuscrits datés sur 196 ; pour un exemple de copie datée, voir no. 61, daté 965/1558 ; no. 128, daté 1095/1684 ; les deux plus anciens manuscrits datés remontent au ^{xv}^e s., no. 3 et 148). On regrettera également, dans un livre de la maison Brill qui a habitué ses lecteurs à une relecture de qualité, un certain nombre de coquilles (certaines fréquentes, comme « conists » pour « consists » ou « conisting » pour « consisting », p. 149, 160, 161).

Cécile BONMARIAGE (FNRS, Louvain-la-Neuve)

Roberto TOTTOLI, Maria Luisa RUSSO and Michele BERNARDINI (eds.), *Catalogue of the Islamic Manuscripts from the Kahle Collection in the Department of Oriental Studies of the University of Turin (Series Catalogorum, 4)*, Roma, Istituto per l'Oriente "C.A. Nallino" – Paris, CNRS "Mondes iraniens et indien", 2011, 548 pages, fig. n/b. et 12 pl. coul., 210 × 300 mm. ISBN: 978-88-900597-6-6.

Les catalogues des fonds de manuscrits de la sphère culturelle arabo-islamique se multiplient ces dernières années, et l'on ne peut que s'en réjouir. Ce sont ici 274 manuscrits, écrits en arabe, persan et turc ottoman, acquis par l'Université de Turin en 1967(!) qui sont décrits. L'introduction explique les péripéties de l'acquisition par l'Université de Turin des archives et de la collection de manuscrits réunie par Paul Kahle (1875-1964). Elle précise également ce que l'on sait de l'acquisition des manuscrits par Kahle : ce qui ressort des pages retraçant l'histoire assez compliquée de la formation de la collection (p. 12-16), est que cette dernière est formée de plusieurs groupes distincts, certains manuscrits ayant été acquis par Kahle pour lui-même, d'autres en vue de leur vente par un libraire apparenté à l'orientaliste, Rudolph Haupt, un dernier groupe enfin, plus restreint, reprenant une série de manuscrits inclassables dans les deux premiers groupes.

L'origine de la plupart des manuscrits semble la même pourtant : à part les manuscrits de la dernière catégorie, dont l'origine est plus imprécise, ils ont été acquis lors du séjour de Kahle au Caire de 1903 à 1908. Les manuscrits ainsi acquis par le jeune Kahle sont originaires principalement d'Égypte, ainsi que de Syrie et de Palestine. À croire l'index qui en est donné à la fin du catalogue (p. 531), les mentions précises de lieu de copie restent rares toutefois. La dernière catégorie de manuscrits inclut quant à elle des manuscrits venant d'autres parties du monde arabo-islamique, en particulier de l'Inde. La recherche entreprise à Turin pour exploiter les archives de Kahle pourrait apporter prochainement de nouveaux éléments concernant l'origine de ces manuscrits et les circonstances de leur acquisition.

La plupart des textes sont écrits en arabe. Les sujets abordés couvrent les domaines classiques de la culture arabo-islamique, à l'exception semble-t-il des sciences naturelles. Une description succincte des sujets abordés et des manuscrits les plus remarquables dans chacun des domaines représentés est donnée dans l'introduction (p. 17-24 pour les textes en arabe ; p. 24-28 pour la trentaine de manuscrits turcs et persans). C'est cette division par sujet qui préside à la classification du catalogue, qui choisit une description par texte plutôt que par

volume. Pour les volumes comprenant plusieurs textes, qui sont peu nombreux, la notice décrivant le premier texte du volume contient la description matérielle du manuscrit dans son ensemble.

Les auteurs parviennent à maintenir le difficile équilibre entre description du contenu des volumes et description matérielle, avec une attention particulière pour le papier et les reliures (on trouvera un exposé succinct sur ces aspects dans l'introduction, p. 29-34). Précise, la description comprend une identification du texte copié, avec mention du début et de la fin du texte, suivies quand cela est possible d'une bibliographie concernant le texte et des références d'éventuelles éditions ; la partie codicologique des notices comprend les éléments habituels : une description de l'écriture, de l'encre, du papier et de la disposition de la page d'écriture, de la composition des cahiers, des signes utilisés pour marquer l'ordre des feuillets, etc., accompagnée d'une description approfondie de la reliure ainsi que d'une note sur l'état de conservation du volume (un exposé des éléments repris dans la description matérielle des volumes est donné dans l'introduction, p. 36-38). Chaque manuscrit est illustré par une image choisie, qui complète avantageusement la description. La reproduction de reliures remarquables de la collection dans les illustrations données dans les planches insérées dans l'introduction est à souligner. On remarquera également une précieuse liste des sceaux dont on trouve l'impression dans les manuscrits de la collection (p. 39-47) : 95 sceaux sont décrits, avec photo, transcription de la légende et identification de la personne auquel le sceau appartient quand celle-ci est connue. Un détail toutefois : on pourrait souhaiter la mention de la dimension des sceaux.

Il est dommage que ces données, d'une qualité remarquable, ne soient pas accompagnées d'un index reprenant les noms des possesseurs antérieurs mentionnés dans les notices. On les retrouvera toutefois pour la plupart dans l'index général mais sans précision sur leur rôle. Le catalogue est accompagné de différents index : auteurs, titres, copistes, lieux de copie, manuscrits datés par date. On regrettera, mais il semble que ce soit habituel dans les catalogues de manuscrits en écriture arabe, l'absence d'index des incipits, ainsi que d'index reprenant les données matérielles si précisément collectées dans les notices.

Cécile BONMARIAGE (FNRS, Louvain-la-Neuve)