

## COMPTE RENDU

NERSÈS OF LAMBRON, *Commentary on the Revelation of Saint John*, Translation of the Armenian text, notes and introduction by Robert W. THOMSON (*Hebrew University Armenian Studies*, 9), Leuven, Peeters, 2007. XII + 225 pages, ISBN 978-90-429-1866-5.

In his new book, Robert W. Thomson offers us an annotated translation of the Commentary on the Revelation of John by Nersēs of Lambron (1153-1198). In the Introduction, Nersēs's activity and thought, the reception of the Apocalypse in Armenia, as well as the textual history of Nersēs's work are discussed. Nersēs of Lambron was responsible for first integrating the Book of Revelation into the liturgical life of the Armenian Church: he made a new translation of this book, whilst his Commentary represents the first Armenian explanation of the Revelation of John. Nersēs's Commentary is an adaptation of that by Andrew of Caesarea (563-614), which had been the most widely used exegetical text on the Apocalypse in Byzantium and, as such, had also been translated into Georgian and Slavonic. Although, around 895, Aretas, the bishop of Caesarea, had edited an expanded version of Andrew's Commentary, Nersēs used for his version the original edition. Before Nersēs's time, the Book of Revelation had never been mentioned in any of the lists of canonical books found in the proceedings of church councils, either convoked in Armenia or recognised by the Armenian Church. Moreover, unlike the *Dormition of John*, the Apocalypse of John had not been used in the liturgical readings of the Armenian Church. It does not appear in the Biblical manuscripts until the 12<sup>th</sup> century, although there are some literary clues that point to a knowledge of the Apocalypse in Armenia at least by the 10<sup>th</sup> century.

Ordained as bishop of Tarsus in 1176, Nersēs participated at the pan-Armenian synod convoked three years later in the castle Hřomkla (Rum-Kale; on the westernmost bend of the Euphrates) which hosted the see of the Catholicos from 1150 to 1292/3. This synod had been prompted by the Emperor Manuel I Comnenos's request to resume discussions on ecclesiastical reunion, and Nersēs pronounced on this occasion an Oration in a spirit of charity and tolerance towards the Greeks, in which he deplored the antagonistic attitudes of Greeks and Armenians to each other and insisted on Christian unity. It was just a few months later that Nersēs composed at Hřomkla his Commentary on the Book of Revelation.

In a colophon attached to his Commentary, Nersēs explains that when he read the Book of Revelation for the first time, he was 'distressed at not knowing the solution to its amazing words'. He thereafter spent a long time seeking an explanation of this mysterious text in different places, in the Armenian, as well as in the Greek and in the Latin libraries, until he found, in a Greek monastery near Antioch, Andrew's Commentary. He then hastened with this book to the Catholicos 'who greatly rejoiced'. In 1179/80, thanks to the Catholicos's support and to the collaboration of the metropolitan of Hierapolis Kostandey, who was more fluent in Greek than was Nersēs, he adapted Andrew's Commentary

to Armenian (p. 17-19). The account of the composition of the Commentary – Nersēs’s distress, his search for a commentary in the monasteries belonging to different traditions, its discovery, Catholicos’s joy and the support offered by him for the translation, as well as Nersēs’s recourse to the assistance of an expert in Greek – resembles Koriwn’s account of the invention of the Armenian alphabet by Maštoc’. The parallels thus evoked by Nersēs clearly mean to indicate that he was guided in his enterprise by Providence: as Maštoc’ had made possible the interpretation of the Good News amongst the Armenians, so Nersēs enabled Armenians to understand a book whose author was commonly identified with the Lord’s beloved disciple.

R. Thomson indicates all the instances on which Nersēs parts from Andrew. Nersēs’s re-elaborations of Andrew’s Commentary echo his specific concerns. There are several hints in the text that he read verses 22.1-3 of the Apocalypse (which speak of an angel who seized the Devil and bound him for a thousand years, and who, after the thousand years had been completed, ‘loosed the Devil for a little while’), as well as verses 11.3 and 12.6 (in which appears the number ‘1260’), against the background of the recent events: indeed, Nersēs lived in the span between 1000 and 1260 years after Christ. Andrew asserts in his Commentary on verses 22.1,3 that, although a ‘thousand years is not the exact number’, it ‘is the time which is between the Incarnation of Christ up to the Antichrist’. Nersēs expands on Andrew’s explanation and asserts that ‘Satan was restrained from leading the nations astray, and the world blossomed with piety’ and that he ‘is to be released near to the end of the world’. He emphasises this theme also in his new Introduction to the Commentary: in the Apocalypse, says Nersēs, one may learn ‘of the bonds of the Devil and his temporary release’ (p. 42, 172-173; n. 919; p. 194; n. 1067). Nersēs’s insertion of Psalm 89.4, which speaks of ‘a thousand years in God’s sight’, into Andrew’s commentary on Christ’s promise of the Second Coming in Rev. 22.6-7, is probably another indication of his attempts to interpret his time in an eschatological sense. After the explanation of verse 12.12 (which speaks of the Devil descending to the earth and sea ‘for a little time’), Nersēs inserts a long section in which he notably affirms that ‘1260 years is the time of the world from the Resurrection of Christ until the Second Coming’ (p. 123). Indeed, the conquests in Syria by Saladin between 1174 and 1176, combined with the consolidation of the military potential of Egypt implemented by him, opened up the route to the Arab encirclement of *Outremer*; the defeat of Manuel Comnenos’s greatest military campaign in 1176 in Pisidia led the Byzantines to abandon once for all the hopes of recuperating the lost territories and facilitated further Turks advance in Anatolia. These events could give sufficient grounds to expect dramatic developments in the nearest future.

In another colophon, which is preserved in the manuscripts of both the Book of Revelation and the Commentary (and which incorporates Nersēs’s own note), Nersēs’s work is timed to two events: the ‘ravishing of Jerusalem from the service of Christians by the sword of the Ishmaelites’, i.e. the conquest of Jerusalem by Saladin in 1187, and the coronation of the Armenian Rubenid prince Leo II by the ‘emperors of Old and of New Rome’ in 1198/9 (p. 5-6). The appearance of Saladin is thus recognised as the Apocalyptic ‘loosing of the Devil for a little while’. The fall of the Christian kingdom in the Holy Land is followed, after a short interval, by the raising of the Armenian prince ‘to greater honour’, now recognised as king by the whole of Christendom. By juxtaposing

these two events, the author of the colophon implicitly confers on the Cilician kingdom a special status in the weakened Christian Levant and, more generally, amongst the Christian states. At the same time, he presents Nersēs's work as an anticipation of these two crucial events.

The popularity in Armenia of the Commentary on the Apocalypse is attested by the large number of surviving copies: 95 manuscripts from the 13<sup>th</sup> to the 19<sup>th</sup> centuries. Tellingly, after the year 1500 copies proliferated in the Ottoman Empire. The only printed edition of the commentary, published at Jerusalem in 1855, is based on three manuscripts, the base copy being of 1306 and the other two from the beginning of the 19<sup>th</sup> century. Professor Thomson bases his translation of Nersēs's Commentary on his collation of the manuscript of 1284 of the Matenadaran collection (M 1422) against the edition of 1855.

Nersēs's additions give voice to an urgent eschatological expectation, and the Apocalyptic polarisation of the universe in the last days is expressed in his version of the Commentary in a sharper way than in the original. He admonishes the readers to vigilance and repentance, emphasises the increase of sin and the tribulations in the last days. He accords more attention to Christ's second awesome coming, the final judgement, the compensation, the glorification of the righteous, the Heavenly Jerusalem and the punishment of the impious. The release of the Devil near to the end of the world, his war against God and his faithful, as well as the role of the demons and the false Christ therein, are more prominent in his version than in Andrew. Moreover, in the commentary on Rev. 8.8-9 (and probably also in 16.12), Nersēs relates the description of catastrophic events to the present, and sees in them the beginning of the end of the world.

R. Thomson observes that Nersēs's new introduction to the Commentary also proposes a divergent exegetical theory. Whilst Andrew in his approach had relied on the correspondence between the three senses of the Scripture and the tripartite constitution of man, for Nersēs the descriptions referring to the material world found in the Apocalypse are symbols of invisible reality: an 'imprint of the Revelation formed by spiritual appearance before the sight of the inner man' (p. 40). In this he is consonant with the dominant perception expressed in Armenian theological texts. To articulate the idea of symbolic representation Nersēs recurs to twelve related Armenian terms, some of which are also found in different derivative forms: *xorhurd* (mystery; symbol) and *xorhrdacem* (interpret mystically), *apac'oyc'* (demonstration), *awrinak* (example), *patker* (image), *nkaragrut'iwn* (description; literally, 'imprint of picture') and *urwakan* (shadow, silhouette); two terms deriving from the root [*niš*]: *nšanak* (sign) and *nšanagir* (character; literally 'print of sign'); and three terms deriving from the root [*tip*]: *tip* (model, imprint), *naxatip* (prototype), *tpaworem* (impress). Such an accumulation of synonyms and related terms, meant to approach in different ways one key idea, is a frequent rhetorical device in Armenian literature. Having in mind such symbolic representation, Gregory of Narek († 1010) thus addresses Christ in his hymn for the Ascension: 'Light which has created its own imprint (*tip*), / Countenance (*patker*) impressed (*tpaworeal*) by the Light, / earthly Veil of the Solar Image (*kerp*), / Form (*kerparan*) of the Father, which has taken our [form]'<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Grigor NAREKACĪ, *Taler ev ganjer*, ed. A. K'YOŠKERYAN, Erevan, 1981, p. 103.

Nersēs also adds several references to liturgical celebrations, interpreted symbolically, and above all to the Eucharistic sacrifice, in accord with the development of liturgical piety in the course of the previous centuries. Influenced especially by Dionysius the Areopagite, he develops the descriptions of the heavenly hierarchy. Nersēs's attention to the Eucharist may, in particular, reflect his awareness of the contemporary Byzantine theological discussions in which Manuel Comnenos was personally engaged. Indeed, the two councils, convoked at Constantinople in 1156 and 1157, discussed the identity of the divine recipient to whom the Eucharistic sacrifice is addressed and also gave origin to the development of a general theory of the Eucharistic event in the light of the ancient Trinitarian and Christological definitions.

It is remarkable that commenting on the Apocalypse is, for Nersēs, also an occasion to reconfirm the Christological doctrine of his church, which ought to be considered in the context of the renewed Armeno-Byzantine ecclesiastical contacts. On several occasions, Nersēs modifies Andrew's text in order to rule out the Chalcedonian doctrine of 'two natures in Christ', as well as the charge of following Eutychius and Dioscorus, which the Byzantines had brought against the Armenians. He thus endeavours to reassert the consubstantiality of Christ's Body with humankind, excluding any difference in the humanity assumed by God the Son with respect to ours, as well as to exclude the apthartodocetist interpretation which once had its adepts in Armenia, yet was condemned by the council of Mantzikert (726). Nersēs seems in particular to refer to canons 2,7 and 8 of Mantzikert: like 'the smoking bronze in the midst of the incandescent furnace', Christ's Body is not consumed by the fire of his divinity (1.15); his Passion and death were real, yet God the Son has never detached himself from his suffering Body which in the Incarnation he had rendered 'his own', according to Cyril of Alexandria, and through which he trampled the Devil (1.5; 3.21-22); after his Resurrection Christ 'had the signs of the wounds' (5.6); the Body that Christ had before the Resurrection is identical to the Body in which he ascended to Heaven (3.21-22; 5.11-13).

In other instances, Nersēs tries to avoid every ambiguity in the Christological expressions found in Andrew's Commentary, even at the points on which there was no open disagreement between the Armenians and the Byzantines. It is a sign of the enduring actuality of Christological reflection in Armenia. Commenting on Rev. 19.12 ('And he had a name written which no one knows save only himself'), Andrew asserts that men may address the Second Person of the Trinity by kataphatic and even anthropomorphic names, such as 'Beneficent', 'Shepherd', 'Sun' and 'Life', 'in accordance with the Dispensation', i.e. only insofar God the Son has become incarnate; at the same time, Andrew goes on, Christ remains 'nameless by us, and only known to himself and the Father'. Here Nersēs finds necessary to make explicit that the second statement refers to 'his unbounded nature', i.e. to his divinity which, unlike the humanity, is ineffable. Such an asymmetric pair used for designating Christ's origins – the 'unbounded nature', denoting Christ's divinity, and the 'economy', referring to his humanity – is typical of Armenian authors who employed the expression 'Christ's [own] nature' as synonym of his divinity and always avoided speaking of 'two natures'. Commenting on Rev. 3.12, Nersēs explains that when Christ speaks of God the Father as 'his God', he does this 'according to the Dispensation', i.e. as God the Son become man (cfr also Nersēs's addition to the Com-

mentary on Rev. 19.16). Commenting on Rev. 22.2, Andrew speaks of Christ as 'the tree of life always strengthened by the Spirit'. At this point Nersēs similarly finds himself obliged to warn the readers that this activity of the Holy Spirit applies to Christ not as God but 'according to the Dispensation', i.e. to his humanity (p. 193; n. 1056). Since the Armenians refused to acknowledge 'two natures' after the union, Nersēs ought to warn his readers that certain expressions used in the New Testament may nevertheless be applied only to Christ's divinity, whereas some others belong only to his humanity.

In order to bring the Byzantine text closer to Armenian Christology, Nersēs also introduces into his version the term *xánumn* (mingling), which was characteristic of Armenian theological language but was contested by the Byzantines, instead of the *henôsis* (union) of Andrew's commentary, a term acceptable to both Byzantines and Armenians. He thus speaks of Christ as 'God-man' (*Astuacamard*) in whom 'the earthly body is flamed through the divine commingling' (p. 34). This rare wording recalls Vahan, an Armenian author who was also engaged in the theological exchange with the Byzantines at the council of Širakawan in 862, and who spoke of Christ as 'God-mingled man' (*Astuacaxaïn marđ*)<sup>2</sup>. Both authors resort to this terminology in the same semantic context: they endeavour to explain that the characteristics of humanity persist after its union with divinity in the Incarnation.

Always with the aim of bringing the Commentary into the bosom of the Armenian tradition, Nersēs re-interprets the liturgical hymn *Trisagion* in his explanation of Rev. 4.8. Whilst for Andrew the *Trisagion* is directed to the Trinity, for Nersēs, in accord with Armenian liturgical usage, it is directed to Christ. Like Vahan, and like Gregory of Narek, Nersēs avoids using the controversial formula of *mia physis* in his Commentary. At the same time, and again similarly to Vahan, while removing the main element of contestation, he is not ready to renounce the traditional vocabulary of the Armenian church, i.e. the terminology of 'mingling' and the Christological *Trisagion*.

Nersēs also elaborates on Andrew's commentary of Rev. 1.4-5. Andrew found in these lines a reference to the Trinity: 'He who is' denotes God the Father, and 'Who will come' may denote either the third Person of the Trinity or, again, the Father. In the latter case the 'Seven spirits', according to Andrew, indicate the Holy Spirit's activity. In either case, however, Christ, who is the second Person of the Trinity, appears in the third place, in Rev. 1.5, after the Father and the Holy Spirit. Nersēs decided to add to Andrew's words the following explanation: 'if [John] places the Spirit before Christ, do not be astonished; because the Apostles are indifferent to place [Christ and the Spirit] thus in many places' [of the New Testament]. This fact may reflect Nersēs's awareness of the ongoing Byzantine-Latin debate around the Latin addition of *Filioque* into the Creed, which involved the analysis of the Biblical expressions of the Trinity.

Another particularity of Nersēs's Commentary with respect to the original text resides in his taking the tabernacle of the Temple for the symbol of Christ deified in the body (Rev. 11.19; p. 34, 113). Nersēs could be led to such an association by the following circumstance. In the Armenian Bible, the root

<sup>2</sup> Cfr I. DORFMANN-LAZAREV, *Arméniens et Byzantins à l'époque de Photius*, Leuven, 2004, p. 127, 181.

*xañnem*, later assumed by technical Christological discourse, describes the drawing together of the curtains of the tabernacle in the sanctuary (Ex. 26.1-14). The tabernacle is considered as the figure of Christ by Gregory of Nyssa and Cyril of Alexandria. For the latter, in particular, the two sets of curtains forming one tabernacle prefigure the union of divinity and humanity in the Incarnation<sup>3</sup>.

Nersēs's numerous interventions in Andrew's text, and notably on the points regarding the Christological doctrine, contrast his treatment of the Apostle Thaddaeus and the king of Edessa Abgar, associated by Andrew with the chrysoprasus, one of the foundation stones of the new Jerusalem (Rev. 21.20). Although elsewhere in the Armenian tradition these two figures are considered to be the early evangelisers of Armenia, Nersēs by no means tries to spell it out. He thus seems to accord them even less attention than to Thomas, associated by Andrew with the beryl: indeed, whilst Andrew states that this Apostle 'preached the Gospel to the Indians', Nersēs adds that he also 'raised them up to Christ through their faith' (p. 189; n. 1035). No such addition is found in the former case. This aspect of Nersēs's Commentary needs to be re-examined in the context of a deepened study of ecclesiological ideas in Armenian Cilicia.

Igor DORFMANN-LAZAREV (Paris)

Joel Thomas WALKER, *The Legend of Mar Qardagh: Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq (The Transformation of the Classical Heritage, 40)*, Berkeley, University of California Press, 2006. xviii + 345 pages; maps, figures. ISBN 978-0-520-24578-5.

Walker's two-part book offers the first annotated, in the form of footnotes, translation of the 7<sup>th</sup> century Syriac legend of Mar Qardagh, a Sasanian Christian martyr under the reign of Shapur II, followed by a thorough discussion and contextualization of the legend's context. As Walker points out, his translation was based upon the J.B. Abbeloos's edition of the *History of Mar Qardagh*. Walker's study makes a valuable and important contribution to the marginalized study of Syriac and Sasanian Christian history.

Qardagh, according to the story, was a high government official who converted to Christianity and was martyred in the 4<sup>th</sup> century (358-59) during the great persecution of Shapur II (309-379). Except of the existence of Qardagh as a historical person, nothing else, in this story, points to authenticity. The modern vocabulary and comprehensive descriptions of the book's introduction welcome a wide audience. Walker's study is not only a *Vita's* translation into the English language; Walker complements his textual comparisons by using research on the topography and material culture of the area to help illuminate the legend's context further. One can say that Walker locates the text within the politics, social structures, and material culture of the Sasanian Empire in the hagiographer's time. On the basis of the five studies which comprise the second part of the book, Walker deals with hagiographical, political, social, philosophical, astronomic and cultural aspects of the Sasanian 7<sup>th</sup> century. Walker persuasively demonstrates that the seventh century Christian legend significantly and interestingly appropriates earlier Persian traditions: "From beginning to end, the heroism of Mar Qardagh echoes the conventions of Iranian epic narrative even as it seeks to subvert and rewrite them" (p. 163).

<sup>3</sup> Cfr *Ibidem*, p. 123-125.

Walker's discussion upon the topic of heroic narration in Medieval Persia of Sasanids is well documented, sometimes to the point of despair as when a mention of "impure dogs" in the text gives rise to a footnote on the reputation of dogs in various cultures. All the study is full of footnotes and references, to the point of giving footnotes for not so important aspects! This phenomenon is a remnant of the book's history as a PhD thesis as is the mandatory 'interdisciplinary' rhetoric in the introduction. The author should treat the subject with fewer footnotes and less bibliography in the footnotes, in a revised edition. However, none of the above touches the high quality of Walker's research.

This monograph makes a substantial contribution to scholarship on late antiquity, hagiography, and Syriac Christianity not only through its textual translation, but also through its pioneering study of East Syrian martyr oral literature and tradition on the eve of the Islamic conquest.

Spyros PANAGOPOULOS (Patras)

Ирина Геннадиева КОНОВАЛОВА, *Ал-Идриси о станах и народах Восточной Европы (Восточная литература)*, Москва, Издательская фирма [I.G. KONOVALOVA, *Al-Idrisi: au sujet des pays et des peuples de l'est de l'Europe*, Moskva, Izdatelskaya Firma], 2006. 325 pages, ISBN 978-5-02-018534-0.

Ce livre n'appartient pas à une collection de textes orientaux mais à une série d'ouvrages concernant les plus anciennes sources portant sur l'histoire de l'Europe orientale (*Drevneïchie istotchniki po istorii Vostotchnoi Evropy*), lancée en 1977 par V. T. Pashuto. Konovalova avait déjà publié en 1999 une étude de la géographie de l'Europe de l'Est chez al-Idrīsī (*Vostotchnaya Evropa v sotchineni al-Idrisi*, Moskva, Izdatelskaya Firma, 1999.) Elle s'attache ici à éditer, traduire et commenter le texte du *Nuzhat al-muštāq*. L'ouvrage suit un développement systématique rigoureux. Après l'avant-propos, nous avons une longue introduction (p. 1-74), puis le texte arabe (p. 75-107), sa traduction (p. 108-128) et son commentaire (p. 129-274). L'ouvrage se clôture sur une riche bibliographie (p. 277-297), des index de noms de personnes, de toponymes et de gentiles (p. 299-322) et enfin sur un résumé en anglais (p. 323-326). L'introduction, qui est subdivisée en seize courts chapitres, est en réalité une étude sur al-Idrīsī et son œuvre. Konovalova aborde ainsi la biographie de l'auteur mais oublie de parler de son ouvrage de pharmacopée, le *K. al-ġāmi' li-ṣifāt aṣiāt al-nabāt wa-ḍurūb anwā' al-mufradāt*, dont le texte donne parfois pour une plante une localisation si précise que l'on sent l'intérêt géographique de l'auteur<sup>4</sup>. Il n'est pas dénué non plus de renseignements biographiques puisqu'al-Idrīsī écrit «chez nous» *'inda-nā* ou «dans notre pays» *fī bilādīnā* quand il parle de l'est d'al-Andalus. Konovalova touche à la question du *Uns al-muhaġ*, mais la laisse ouverte: ce serait soit une anthologie, soit une œuvre de géographie. Pourtant, plus loin dans son texte (p. 163), elle utilise les données géographiques du «Petit Idrīsī» qu'elle connaît par l'extrait publié par Tallgren-Tuulio<sup>5</sup>. Konovalova poursuit par l'histoire de la diffusion ancienne de l'œuvre,

<sup>4</sup> AL-IDRĪSĪ, *Compendium of the properties of diverse plants and various kinds of simple drugs*, Frankfurt/M, 1995, 3 vols; I, p. 193, p. 195, p. 229 et p. 130 (renseignements topographiques); I, p. 13 et I, p. 117 (renseignements biographiques).

<sup>5</sup> AL-IDRĪSĪ, *La Finlande et les autres pays baltiques orientaux (Géographie VII, 4)*,

sa composition, les huit manuscrits du *Nuzhat al-muštāq*. Elle mentionne également les rédactions abrégées<sup>6</sup> mais oublie le *Kitāb al-ḤKRāfiyya* (pour *Ḡuḡrāfiyya*) révélé par Griffini<sup>7</sup> en 1910. Elle passe ensuite à l'historiographie des études idrisiniennes et en particulier en rapport avec l'Europe de l'Est. Elle poursuit en donnant les références bibliographiques des éditions et de la traduction complète de l'ouvrage, puis de l'édition et des traductions partielles concernant l'Europe de l'Est. Elle continue par la bibliographie de l'édition et de l'étude des cartes, et vu l'intérêt du matériel cartographique, Konovalova se propose de le publier dans un autre volume de la même collection. Enfin elle aborde le travail même d'al-Idrīsī, en étudiant ses sources, sa méthode et les problèmes d'anachronisme qui en découlent dans l'identification des toponymes et la confiance à accorder aux chiffres qu'al-Idrīsī avance. A ce propos, tout en citant Tomaschek et Lewicki<sup>8</sup>, elle ajoute qu'il faut vérifier les itinéraires dans le détail car ils ont sans doute été reconstruits par al-Idrīsī sur les dires d'informateurs utilisant des unités de distance différentes. Elle termine en synthétisant ses observations sur le texte et les cartes de l'Europe de l'Est dans le *Nuzhat al-muštāq*.

La deuxième partie de l'ouvrage donne le texte arabe selon l'édition de Naples<sup>9</sup>, et reprend ainsi un passage de l'introduction sur les mers, puis des parties des sections suivantes<sup>10</sup>: climat V, section 7; climat. VI, sections 3 à 8 et climat VII, sections 3 à 7. Le texte imprimé appelle plusieurs remarques. Si l'édition de Naples est suivie tant pour le texte que pour les variantes ainsi que les sigles des mss, il y a plusieurs coquilles qui entachent le texte comme notamment, p. 85, *ittiḏālihi* au lieu de *ittiṣālihi*; p. 90, *hādā al-dz* (?) au lieu de *hādā al-ḡuz*, sur la même ligne *mimmā* au lieu de *bimā*; p. 91, *wa-bayna* au lieu de *wa-min*; p. 96, *arḏ* (?) au lieu de *'a'raq*; p. 98, *al-manīna* au lieu de *al-madīna*. Le plus déroutant reste le choix éditorial de ne publier que les passages du texte arabe concernant stricto sensu l'Europe de l'Est au sens moderne, on a ainsi un texte arabe truffé de hiatus marqués par (...) alors que la traductrice indique ces suppressions dans la traduction par un court, voire elliptique résumé (les toponymes). Le texte d'al-Idrīsī donne l'impression d'être fragmen-

édition critique du texte arabe par O.J. TALLGREN-TUULIO et A.M. TALLGREN, Helsinki, 1930, p. 10 et O.J. TUULIO, *Du nouveau sur Idrīsī*, Helsinki, 1936, p. VIII.

<sup>6</sup> Elle mentionne le résumé fait à Naplouse en 944/1538 et les rédactions abrégées tardives intitulées *Ḡanī al-azhar min ar-rawḏ al-mi'tar*. Elle indique que le plus important date du XVII<sup>e</sup> siècle mais n'en précise pas la localisation, le sigle P majuscule indique qu'il s'agit du ms de Paris 4797, v. E. BLOCHET, *Catalogue des manuscrits arabes des nouvelles acquisitions (1884-1924)*, Paris, 1925, p. 20.

<sup>7</sup> E. GRIFFINI, *Nuovi testi arabo-siculi*, in *Centenario della nascita di Michele Amari*, Palermo, 1910, I, p. 425.

<sup>8</sup> W. TOMASCHKEK, *Zur Kunde der Hämus-Halbinsel, II: Die Handelswege im 12. Jahrhundert nach den Erkundigungen des Arabers Idrisi*, dans *SBAW. Phil.-hist. Cl.*, 113 (1887), n° 1, p. 287-288; LEWICKI, T., *La voie Kiev – Vladimir (Wladzimierz Wołyński) d'après le géographe arabe du XIII<sup>e</sup> siècle al-Idrīsī*, in *Rocznik Orientalistyczny*, 13 (1938), p. 98.

<sup>9</sup> AL-IDRĪSĪ, *Opus geographicum sive « Liber ad eorum delectationem qui terras peragrare studeant »*, Consilio et auctoritate E. CERULLI, F. GABRIELLI, G. LEVI DELLA VIDA et al., Neapoli-Romae, 1970-1984 (= AL-IDRĪSĪ, *Nuzhat al-muštāq*).

<sup>10</sup> AL-IDRĪSĪ, *Nuzhat al-muštāq*, p. 12, p. 13, p. 831-836, p. 882, p. 888-892, p. 896, p. 897, p. 899, p. 903-905, p. 907-926, p. 928, p. 929, p. 949, p. 952-960.



taire et le choix est de toutes manières subjectif. Cette méthode est justifiée par le caractère de la collection mais quand on passe au texte géographique et que l'on suit les itinéraires, on constate que des descriptions de villes sont ainsi oubliées. Par exemple, p. 80, al-Idrīsī commence par «*La route de QāW.N (Kovin) à la Hongrie se dirige d'abord vers le nord. La plus grande partie de la Hongrie se trouve sur les fleuves Š.N.T (Senta) et Tīsiyā (Tisza). Ils sortent conjointement des monts de K.R.kū (les Carpates), qui constituent une barrière entre la Hongrie, la Pologne et la terre des Mağūs. Ils coulent ensemble vers l'ouest puis se réunissent à huit jours de leurs sources pour former un fleuve unique. Celui-ci se dirige vers le sud pendant huit jours avant de se jeter dans le Danube, entre les villes de B.Q.šin (Pančevo) et de QāW.N (Kovin).*» Konovalova laisse un blanc et reprend par «*Elle est entourée dans toutes les directions par une montagne continue qui fait barrière entre elle et la Bohême, le pays de Š.Šūniya (la Saxe), et la Russie. Parmi ses rivières, on compte les fleuves Š.N.T et Tīsiyā. Ils sortent de la montagne qui la sépare de la Russie, s'étendant du sud au nord et qui s'appelle K.R.Kū (Carpates). Nous avons déjà évoqué ces deux rivières.*» Konovalova fait à nouveau une coupure et reprend par «*Depuis I.Q.rāqū (Cracovie) jusqu'à la ville de Ğ.nāza (Gniezno), il y a cent milles. Elle est à l'orient d'I.Q.rāqū (Cracovie). Ğ.nāza (Gniezno) est une belle ville prospère. De là jusqu'à B.R.T.Ş.lāba (Wrocław) il y a soixante milles et de là jusqu'à S.R.M.lī (Peremichl ou Przemyśl?), qui appartient au territoire de S.D.māra (principauté de Sandomierz) encore cent milles*». Konovalova fait encore une coupure avant de donner la dernière phrases du chapitre. Or dans le premier blanc, il y avait notamment les mentions des villes de Temesvar et de Cracovie avec quelques notes descriptives et des routes mais, surtout, le paragraphe qu'elle cite ensuite ne se trouve que dans les notes du texte arabe édité<sup>11</sup> car il est donné uniquement par le ms de Saint-Pétersbourg (anc. Leningradensis N.S. 176) et le deuxième de Paris (arabe 2222)! Finalement, dans la deuxième coupure, il y avait les itinéraires vers la Saxe.

Enfin, on constate des différences dans l'orthographe de certains toponymes entre le texte de Konovalova et l'édition de Naples, ces divergences résultent de la préférence donnée à une lecture plutôt qu'à une autre mais surtout à la fidélité aux mss plutôt qu'aux conjectures. Ainsi à la section 3 du climat VI, l'édition de Naples (p. 903) écrit RTŞLāBa et RMSLī mais Konovalova (p. 83) préfère BRTŞLāBa (forme non attestée dans les mss) et SRMLī. Elle se justifie (p. 149) en disant que BRTŞLāBa est une forme hypothétique rétablie sur la dénomination slave transmise aux Arabes, par les marchands slaves, de la ville de Wrocław, en Silésie. Pour SRMLī, elle explique que la forme RMSLī avait été préférée en supposant une forme non attestée \*Biramislī appuyant l'identification de la ville avec Peremichl au sud-ouest de Moscou ou Przemyśl en Galicie.

De même, p. 83, elle suit la variante du ms de Paris et lit BRMūnī lā ou l'édition de Naples préfère TRūBī. Elle s'en justifie, pp. 162-165, en arguant de raisons paléographiques et passe en revue les différentes lectures et identifications proposées pour le lieu, notamment celle de Tuulio qui lit TuRūbī et y voit Trembovla en Galicie et finalement celle de Lewicki qui préfère l'identifier avec

<sup>11</sup> Comparer I.G. KONOVALOVA, *Al-Idrisi*, p. 80, ligne 8 et AL-IDRĪSĪ, *Nuzhat al-muštāq*, p. 888, ligne 15, puis I.G. KONOVALOVA, *Al-Idrisi*, p. 80, ligne 9 AL-IDRĪSĪ, *Nuzhat al-muštāq*, p. 889, note de la ligne 13.

Turov sur le Pripet<sup>12</sup>. Konovalova, par une démonstration argumentée, conclut qu'il s'agit de la ville de Piatra Neamt, en Roumanie actuelle.

À la p. 85, ligne 1, Konovalova donne la leçon *al-baḥr al-Nīḥī* et à la ligne 6 *al-baḥr al-Nīḥī*, et elle traduit dans le texte russe, p. 114, *al-Nitasi* (sans diacritique ni longueur) là où l'édition de Naples donne *al-baḥr al-BNTSĪ*. On peut considérer la graphie de la ligne 1 comme une coquille. L'éditrice justifie sa lecture, p. 129-130, en disant que la forme grecque Pontos a bien donné le nom arabe Buntus (pour Bunṭus) mais que les auteurs arabes des IX<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles l'ont parfois déformé en Nitas/Nitaš (Nīṭas/Nīṭaš). C'est notamment le cas d'al-Idrīsī dont tous les mss donnent Nīṭas ou une variante. Dans l'édition de Naples, alors que les éditeurs choisissent Nīṭas dans l'introduction (p. 12) mais c'est la forme conjecturale Bunṭus qui est rétablie abusivement ailleurs. Konovalova reste fidèle à la leçon des mss.

À la p. 87, l'éditrice lit l'énigmatique gentilice *al-NBāRiyya* selon les mss, là où l'édition de Naples, en fait Lewicki suivant Nedkov, donne, p. 910, la lecture conjecturale *al-SBāRīna* (qui serait alors les Slovènes de l'Ilmen). Konovalova s'en explique p. 188-191 en passant en revue les différentes hypothèses émises depuis Lelewel jusqu'à Pritsak mais préfère rester fidèle aux mss. Elle rapproche ensuite la graphie d'al-NBāRiyya de l'ancienne forme de Novgorod telle qu'on la trouve dans les sagas: Nógardar. Pour l'éditrice, ce dernier toponyme aurait pu donner la forme arabe non attestée \*N<sup>h</sup>āRDah, déformée en NBāRiyya et comprise comme un gentilice. Cela nous semble paléographiquement difficile.

À la p. 88, elle écrit *BRMūNSa* selon les mss, là où l'édition de Naples, p. 912, préfère *TRūBĪ* pour Turov sur le Pripet. Elle transcrit Baramunisa et s'en justifie p. 206 mais refuse de l'identifier avec Rietchitsa en Biélorussie comme l'a proposé avec réserve Rybakov<sup>13</sup>.

À la page 91, à propos d'une rivière qu'al-Idrīsī décrit comme un bras du fleuve Atil qui se jette dans la mer Noire, l'éditrice préfère lire *SQīR* (rivière Sakir dans la traduction) là où l'édition de Naples (p. 916) préfère *SQīW* sans indiquer de variante. Dans la longue note, p. 221-224, qu'elle consacre ensuite à ce cours d'eau, Konovalova ne justifie pas vraiment cette lecture se limitant à mentionner pour le ms. de Paris qui porte *SQīW* la possibilité paléographique de lire un *wāw* comme un *rā'*. En revanche, elle explique que par son embouchure dans la mer Noire, cette rivière doit être identifiée au Kouban tandis que par sa représentation sur la carte et une partie de sa description dans le texte comme rivière d'Atil, on peut y voir le Don dont un méandre se rapproche de la Volga, avant de se jeter dans la mer d'Azov.

À la page 93, l'éditrice préfère pour Kiev suivre la graphie des mss et écrire *Kūkiyāna* au lieu de la forme attendue de *Kūyāba* que donne l'édition de Naples. L'auteur s'en explique p. 232 en disant que la forme retenue diffère de *Kūyāba*, effectivement donnée par les auteurs du IX<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles, mais qu'elle lui est peut-être tout à fait étrangère et n'en est pas, comme le pensait Beĭlis<sup>14</sup>, une déformation due à Ibn Ḥawqal ou à la transmission manuscrite.

<sup>12</sup> O.J. TUULIO, *Du nouveau sur Idrīsī*, p. 149-150 et p. 153-154; T. LEWICKI, *Polska i kraje sąsiednie w świetle « Księgi Rogera » geografą arabskiego z XII w. al-Idrīsī'ego*, Cz II, Warszawa, 1954, p. 193-195.

<sup>13</sup> B.A. RYBAKOV, *Rouskie zemli po karte Idrīsī 1154 goda*, in *Kratkie soobchtchenia o dokladakh (...)*, 43 (1952), p. 32-33.

<sup>14</sup> V.M. BEĪLIS, *Al-Idrīsī (XII v.) o vostotchnom Pritchernomorie i iougo-vostotchnoi okraïne rouskikh zemel (Drevneïchie gosoudapctva na territorii SSSR)*, 1982, p. 214.

Pour conclure, l'ouvrage a tout de l'édition critique et de l'étude exhaustive d'un texte géographique ancien. Le plan est rigoureux et la bibliographie remarquable (317 titres en russe, articles et livres confondus, et 181 titres en arabe, français, allemand, polonais, roumain, bulgare, italien, espagnol, langues scandinaves et latin!). On peut déplorer cependant les critères qui ont présidé au choix du texte commenté car c'est un texte fragmentaire et peu représentatif d'al-Idrīsī qui en découle. Et vu l'érudition de l'auteur, il lui aurait été possible de commenter les passages délaissés. Par ailleurs le texte arabe est entaché par plusieurs fautes d'impression et on regrettera aussi que cela ne soit pas un alphabet russe de transcription qui ait été utilisé dans la traduction et le commentaire. Dans le cas présent, les consonnes emphatiques et les voyelles longues ne sont pas notées. Ces réserves faites, c'est une étude remarquable tant du travail d'al-Idrīsī que de la topographie historique de l'Europe de l'Est. Dans l'établissement du texte, l'éditrice justifie toujours ses choix quant à la graphie des toponymes. Dans l'étude des sources, il revient à Konovalova d'avoir attirer l'attention sur al-Battānī à propos du nord de la mer Noire. L'auteur montre aussi que, parmi les régions étudiées, ce sont celles bordant la mer Noire et le bassin du Dniepr qui reçoivent un traitement le plus à jour de la part d'al-Idrīsī, sans doute par l'entremise de commerçants grecs ou slaves. Quand elle aborde le travail de composition de l'ouvrage, elle montre aussi qu'al-Idrīsī dut réarranger son matériel pour incorporer les nouvelles informations qu'il recevait sur fond remontant à Ptolémée par al-Ḥwārizmī et qui concerne surtout l'orographie et l'hydrographie. A ce propos, elle met en évidence l'aspect artificiel et faux de certains éléments de l'hydrographie, qui résulte des conjectures de l'auteur confronté à ses différentes sources d'information<sup>15</sup>.

Jean-Charles DUCÈNE (Bruxelles)

*Cahiers de linguistique de l'INALCO, 2003-2005/5. Linguistique arabe*, édités par Georgine AYOUB et Jérôme LENTIN, INALCO, Paris, 2008. 202 pages, ISSN 1298-9851, ISBN 978-2-85831-168-2.

Ce numéro des Cahiers de linguistique de l'INALCO présente huit études de linguistique arabe: les auteurs sont E. Benmamoun, P. Larcher, K. Versteegh, C. Taine-Cheikh, J. Lentin, A. Levin, A. Płonka, G. Ayoub.

Une remarque s'impose dès que l'on aborde la première étude: E. Benmamoun, «The Syntax of Arabic Tense», p. 9-25: même si la théorie linguistique chomskyenne est largement diffusée et connue, une liste explicative des abréviations (anglaises) utilisées dans cet article et relatives à cette théorie eût été bienvenue à la fin de cet article: TP, T', Spec, V', NP etc. ne sont pas nécessairement des abréviations connues de tous les lecteurs, même anglophones, et à fortiori non-anglophones. Une deuxième remarque concerne les présupposés de cette étude. Quand l'auteur écrit (p. 21): «Since negation is located higher than the VP, the pronominal subject ends up encliticizing on *laysa* and *laazaala*, exactly on a par with the perfective verb», il suppose connue du lecteur la con-

<sup>15</sup> Konovalova avait déjà traité du sujet dans: I.G. KONOVALOVA, *Toponim kak sposob osvoïeniia prostranstva «Rousskaïa reka» al-Idrisi*, in *Dialog so vremenem: Almanakh intellektoualnoï istorii*, 6 (2001), p. 192-219. Remarquons que Hunwick a développé le même propos pour l'Afrique occidentale, J.O. HUNWICK, *A region of the mind: medieval Arab views of African geography and ethnography and their legacy*, in *Sudanic Africa*, 16 (2005), p. 103-136.

ception de la tradition grammaticale arabe quant au contenu de la notion de pronom personnel, celui-ci pouvant être soit apparent relié (*ḍamīr bāriz muttaṣil*) dans p.ex. *lastu* «je n'ai pas été» et *ziltu* «j'ai cessé», soit apparent séparé (*ḍamīr bāriz munfaṣil*) comme dans *'anā* «moi» et «il n'y a donc pas de place dans cette analyse pour la notion de suffixe personnel dans une conjugaison»<sup>16</sup>, ce qui n'est pas évident pour le lecteur non-arabophone et aurait dû être formulé explicitement.

La deuxième étude («Qu'est-ce que l'arabe du Coran? Réflexions d'un linguiste», de P. Larcher) présente de façon très claire et en quelque sorte, pédagogique, les problèmes linguistiques que soulève le texte coranique, si on considère que la langue arabe qu'il utilise fait partie de la «*koinè* poético-coranique», appellation traditionnelle donnée par les arabisants à la langue arabe dite classique. En réalité, montre P. Larcher, l'arabe dit classique constitue une formalisation tardive et qu'on a voulu figée pour des raisons dogmatiques (intangibilité du message d'Allah transmis à son prophète), intégrant l'*'rāb* ou flexion casuelle et modale, qui n'appartenait originellement qu'aux Tamīm de l'est de la péninsule arabique, et non à la langue du Ḥiǧāz qui ne la possédait plus. De fait on constate en lisant le Coran que la flexion désinentielle et modale n'y est pas vraiment pertinente, alors que la rime (y compris la simple assonance) et la pause le sont. Enfin, P. Larcher insiste sur le fait que certaines «pseudo-corrrections» apparaissent dans la langue coranique, sans doute parce que cette langue reflète surtout un état pré-classique et en tout cas montre que l'arabe a toujours été un ensemble relativement hétérogène du point de vue linguistique.

Dans «Some remarks on verbal serialization in Arabic dialects», K. Versteegh examine les groupes asyndétiques composés d'un verbe 1 à l'accompli (= V1), suivi d'un verbe 2 à l'accompli (= V2). L'ensemble a fait l'objet dans plusieurs langues d'une grammaticalisation, celle-ci aboutissant à créer un syntagme *sui generis* où la coordination n'existe que virtuellement, du type *ḍahabtu ṣallaytu* «je suis allé (et) j'ai prié» (p. 55). Si l'existence de telles constructions est mal attestée en arabe classique, elle est fréquente en moyen arabe et plus encore en arabe dialectal. Alors que M. Woidich, dans son article de 2002 «Verbalphrasen mit asyndetischem Perfekt im Ägyptisch-Arabischen» (référence bibliographique, p. 69) estime qu'il ne s'agit pas, en arabe égyptien, de «mise en séquence verbale» (verbal serialization) au sens où l'entendent P. Seuren (1990, référence p. 69) et M. Sebba (1987, référence p. 69) pour des langues autres que l'arabe, K. Versteegh pense néanmoins que la notion de mise en séquence verbale serait applicable à l'arabe égyptien, comme elle l'est à l'arabe tchadien et nigérien (p. 63). La discussion implique des choix théoriques au niveau de la diachronie et ceux-ci semblent liés à la situation de départ dans laquelle se trouvent les locuteurs, soit arabophones natifs, soit arabophones ayant acquis l'arabe comme langue seconde, et c'est dans ce dernier cas surtout que la mise en séquence verbale finit par jouer un rôle supplétif, en particulier dans les pidgins où manquent, par exemple, les prépositions. En somme, la lecture de cette étude stimulante nous confirme dans l'idée que la notion de coordination primitive

<sup>16</sup> J. GRAND'HENRY, *Grammaire arabe à l'usage des Arabes*, traduction française et commentaires des *Éléments d'arabe, morphologie et syntaxe, II*, de Rachid Chartouni (Beyrouth), (Série Pédagogique de l'Institut de Linguistique de Louvain, 24), Louvain-la-Neuve, 2000, p. 55-56 (= SPILL 24)

parfois supposée dans de tels syntagmes, qu'il s'agisse ou non de mises en séquence verbale, dans le cas de l'arabe, ne semble pas confirmée par l'examen approfondi des faits en arabe et dans les autres langues.

L'article de Catherine Taine-Cheikh intitulé «De la réciprocité à l'extensivité. Pour une approche renouvelée des verbes à 1<sup>ère</sup> voyelle longue (arabe *ḥassāniyya*)» examine un ensemble de verbes de formes III et VI en arabe mauritanien. Un certain nombre de verbes de sens réciproque de forme VI sont signalés ailleurs en arabe maghrébin, mais il faut noter qu'en arabe mauritanien, les nuances abondent, de sorte qu'on peut distinguer des *classes* de réciprocité (verbes naturellement réciproques, verbes causatifs réciproques, événements en chaîne – succession, progressivité dans l'action ou l'état –, actions en groupe, similarité d'un procès avec un autre, ajustement des actants les uns aux autres). Là où le *ḥassāniyya* exprime plus l'extensivité que la réciprocité, on peut distinguer des verbes exprimant des mouvements (empathiques) de l'un vers l'autre, des mouvements à l'encontre de l'autre, des mouvements collectifs de rapprochement et d'éloignement, des mouvements (continus) d'obtention et de rétention. Une telle vitalité et productivité des formes III/VI en arabe mauritanien invite à réfléchir sur l'abondance de ces formes (que j'appellerais quant à moi plutôt «coextensives» qu'«extensives») dans une société où le mode de vie bédouin et les valeurs/rerelations de type collectif sont encore très présents.

Dans «Datif éthique, datif coréférentiel et voix moyenne dans les dialectes arabes du *Bilād al-Šām* et quelques problèmes connexes», Jérôme Lentin examine un ensemble de constructions typiques des dialectes arabes orientaux (mais on trouve des équivalents, quoique moins fréquents et moins variés, dans quelques dialectes maghrébins), constructions qui ont pour point commun de marquer une référence (typique de la langue parlée plutôt qu'écrite) à un interlocuteur fictionnel (cas du datif 'éthique') ou pour référer au sujet du verbe et conférer à celui-ci une valeur de moyen (cas du datif 'coréférentiel') (p. 115). Cette étude, très bien documentée, montre clairement que les datifs coréférentiels et éthiques sont non seulement présents dans toutes les variétés de l'arabe (dialectal, classique, moyen), mais aussi dans les tours familiers de beaucoup d'autres langues (du type: «si on se buvait un petit verre?» en français familier).

L'étude de Aryeh Levin intitulée «The *ʿĀmil* of the *Ḥabar* in old Arabic Grammar» montre une évolution intéressante entre la théorie des anciens grammairiens arabes et celle des grammairiens arabes tardifs, en ce qui concerne le rapport étroit qui existe entre le régissant et l'informant. Le point essentiel pour Sībawayhi p. ex. est de savoir s'il y a identité logique entre l'un et l'autre, c'est-à-dire s'ils sont en quelque sorte interchangeable, comme dans *Zaydun ʾaḥūka* (Zayd est ton frère). Quand il n'y a pas cette identité logique, le régissant (au nominatif) engendre un informant à l'accusatif du type *Zaydun ḥalfaka*, *ʾanta ʾl-raḡulu ʾilman* (tu es l'homme en ce qui concerne la science). On voit apparaître la notion selon laquelle c'est l'*ʾibtidāʾ* (litt. le «commencement» au sens syntaxique) qui peut être le *ʾāmil* du *mubtadaʾ* et du *ḥabar* (p. 138). D'autres grammairiens tardifs estiment que le *ʾāmil* du *ḥabar* est le *mubtadaʾ* et le *ḥabar*. Certains enfin estiment que le *ʾāmil* du *ḥabar* est *al-ibtidāʾ bi-wāsiṭati-l-mubtadaʾ*. Une autre vision des choses consiste à utiliser le *taqdīr* d'une construction virtuelle qui explique que dans *Zaydun ḥalfaka* (Zayd est derrière toi), il faut restituer *Zaydun mustaqirrun ḥalfaka* (Zayd se tient derrière toi), et

bien sûr, dans ce cas, le *mubtada'* : *Zayd* n'est plus le *'āmil* du *ḥabar*: *ḥalfaka*, mais du *ḥabar*: *mustaqirrun*.

L'étude qui suit est écrite par Arkadiusz Płonka et consiste dans une fine analyse lexicologique et, peut-être plus exactement, psycho-lexicologique, sur le vocabulaire agressif et ordurier des combattants de la droite et de l'extrême-droite libanaise au cours de la longue guerre qui a déchiré le Liban à partir de 1975. Cette littérature a trouvé un exutoire dans des journaux ultra-nationalistes où s'expriment des formes de *libanisme*, de *maronitisme* et de *phénicisme*. On y recourt à l'expression de la dépréciation physique, à l'accusation de saleté, à la minorisation de l'autre (= l'Arabe) par l'emploi de diminutifs dévalorisants et à l'homonymie qui joue sur les mots, dont un homonyme à connotation sexuelle dépréciative.

La dernière étude de ce recueil est «L'inscription de l'énonciateur dans son énoncé en arabe écrit et parlé: étude de quelques marqueurs (*'an*, *'in*, *'anna*, *'inna*, (*'ə*)*n*, *'ənn-u*)» par Georgine Ayoub. L'auteur considère *'an* comme «l'image du premier énonciateur». Cet élément se retrouve dans les pronoms de dialogue: *'an-ā* (première personne), *'an-ta* (deuxième personne), *'a-* (préfixe de la première personne de l'inaccompli). Dans toutes les langues sémitiques, on a un *'an* initial d'énonciation dans les pronoms de la première et de la deuxième personnes. Le *n-* préfixe de la première personne du pluriel pourrait être un résidu de *'an* (p. 157). Un aspect essentiel de cette étude est qu'elle met l'accent sur le fait qu'avec *'i* (de *'in*, *'inna*) «le premier énonciateur construit lui-même la prédication» avec *'a* (*'an*, *'anna*), «il rapporte une prédication construite par un autre» (p. 163). G. Ayoub voit un rapport étroit entre *'an(-na)* particule et *'an(-na)* suffixe du mode énergique de l'inaccompli: on y retrouve les notions de modalité et d'énonciation. L'auteur étudie ensuite les emplois de *'an* dans le Coran, voyant essentiellement dans *'an* la forme non marquée de C (= le complémentateur). L'étude est fouillée et bien documentée, mais on aurait souhaité qu'elle précisât quelle place occupent dans sa théorie les *ḥurūf nāṣiba bi 'an muqaddara*: *ḥattā li-'l-ta'īl*, *ḥattā li-'ntihā' l-ġāya*, *li li-'l-ta'īl*, *li li-'l-ġuhūd*, d'usages courants en arabe standard moderne (voir *SPILL*, 24, p. 80, 2.299).

J. GRAND'HENRY (Louvain-la-Neuve)