

et le deuxième au XVIII<sup>e</sup> siècle et au début du XIX<sup>e</sup> siècle, en traitant l'historiographie moldo-valaque, l'École Transylvaine et l'intérêt de ses représentants envers les Slaves, ainsi que les débats latinisme versus slavonisme, graphie latine versus graphie cyrillique. La deuxième partie comprend un seul chapitre, *The Birth of Romanian Slavic Studies. The Political Framework* (p. 149–189), dans lequel l'auteur réalise un panorama des relations sociopolitiques slavo-roumaines à partir du XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'en 1918. L'ouvrage traite ensuite « la naissance de la slavistique roumaine » d'une double perspective, celle des institutions et celle des personnalités. *The Institutions* (troisième partie, p. 193–282) présente les préliminaires et le processus de l'institutionnalisation de la discipline, à travers l'organisation des départements universitaires de « philologie slave » de Bucarest, Cluj, Iași et Tchernovtsy. La quatrième partie, *The People* (p. 285–456) est centrée d'une part sur l'activité de B.P. Hasdeu et d'autres philologues et historiens de la même époque qui s'intéressaient à la slavistique et, d'autre part, sur l'activité de Ioan Bogdan et de son école. Le dernier chapitre du livre, *The Role of European Slavic Studies in the Development of Slavic Studies in Romania* (p. 425–426), est une analyse des études roumaines de slavistique, qui se sont développées en relation directe avec la slavistique européenne de l'époque, notamment avec la *Wiener Schule* (Jernej Kopitar, Franz Miklosich, Vatroslav Jagić et Konstantin Jireček) et l'école russe (Yuri Venelin, A. Yatsimirsky ou Polikhron Syrku). Dans le volume du professeur Radu Mârza, la vue d'ensemble sur l'histoire des études slaves sur le territoire roumain est doublée de toute une série d'événements et de portraits qui complètent le tableau général de l'histoire de la culture roumaine. Le livre s'achève avec une riche bibliographie et un indispensable index de noms topiques et de personnes.

Le grand mérite de l'ouvrage est de mettre en évidence non seulement l'importance des études de slavistique dans la culture roumaine, mais aussi la contribution de plusieurs grandes personnalités à une bonne connaissance des relations slavo-roumaines. En concluant, nous ne pouvons que nous réjouir de la publication de cette synthèse écrite par un historien (la slavistique ayant été auparavant un « privilège » des linguistes) et du fait qu'elle soit accessible dans une langue de circulation internationale.

Ruxandra Lambriu

Steven M. OBERHELMAN, *Dreambooks in Byzantium. Six Oneirocritica in Translation, with Commentary and Introduction*, Aldershot, Ashgate Publishing Ltd., 2008, 251 p.

Les « clefs des songes » (gr. *oneirocritica*), codifications d'une technique interprétative analogue aux autres arts divinatoires (astrologie, géomancie, cléromancie, etc.) que Byzance hérite de la tradition hellénique et partage avec l'Islam médiéval, n'ont suscité jusqu'à récemment qu'un intérêt très limité parmi les byzantinistes. F. Drexl avait édité, aux années 20 du siècle dernier, quatre clefs des songes byzantines dont le célèbre *Oneirocriticon* d'Achmet, mais elles ont tardé à trouver des lecteurs jusqu'à la fin des années 70 quand G. Guidorizzi, en Italie, et S. M. Oberhelman, aux États-Unis, se penchèrent indépendamment l'un de l'autre sur cette littérature. Une étude de G. Dagron sur « le rêve et son interprétation d'après les sources byzantines », publiée en 1985, divulgua cette littérature aux non-spécialistes, mais elle aussi resta sans écho notable jusqu'à ce que Maria Mavroudi n'ait pas mis l'*Oneirocriticon* d'Achmet et l'étude de ses sources au centre d'un travail remarquable sur les échanges intellectuels entre Byzance et les Arabes au Moyen Âge (Leyde 2002). La thèse de S. M. Oberhelman, *The Oneirocritic Literature of the Late Roman and Byzantine Eras of Greece* (University of Minnesota 1981), comprenant des traductions de tous les textes publiés par Drexl et de trois autres clefs des songes byzantines, est restée pourtant inédite, et donc relativement inaccessible à la communauté scientifique qui ne disposait que de sa traduction anglaise du livre d'Achmet (Lubbock 1991) et de quelques articles de synthèse qui ne donnaient qu'une image imparfaite de son contenu. Le présent ouvrage vient précisément à remédier à cet inconvénient et à mettre en circulation la traduction (révisée) de ces textes, abondamment annotée et utilement accompagnée d'éclairages philologiques et historiques (p. 1–58).

Les six *oneirocritica* traduits dans ce volume sont attribués par la tradition au prophète Daniel, aux patriarches Germain (715–730) et Nicéphore (806–815), à Manuel II Paléologue (1391–1425), à un personnage obscur nommé Astrampsychus et à un anonyme. L’attribution d’une clef des songes au prophète Daniel est due sans doute à sa réputation d’interprète de rêves (*Daniel* 2 et 4), alors que la présence des patriarches parmi les auteurs de tels écrits a servi fort probablement à écarter la suspicion qu’ils devaient susciter auprès des autorités ecclésiastiques. Il n’est peut-être pas anodin qu’il s’agisse de deux patriarches iconophiles, car les songes, comme les icônes sont des « images divines » et leur légitimité est donc mutuelle. Astrampsychus est un mage perse censé avoir vécu avant Alexandre le Grand et qui est crédité comme auteur d’ouvrages de géomancie, d’astrologie, d’oracles et de charmes, portrait baroque qui faisait de lui un candidat fiable comme auteur d’une clef des songes. Par contre, il y a de fortes chances que l’empereur Manuel II Paléologue soit l’auteur de l’*oneirocriticon* qui lui est attribué, car son intérêt pour l’Antiquité et en particulier pour l’oniologie est bien attesté et les dates des manuscrits correspondent bien à son *floruit*.

La datation de ces écrits n’est pas toujours facile. L’*oneirocriticon* de Daniel est, semble-t-il, le plus ancien, « post-Hellenistic or proto-Byzantine » (p. 2), fort probablement postérieur à Artémidore. Le texte fut traduit en latin au haut Moyen-Âge (VII<sup>e</sup>–IX<sup>e</sup> s.) et connu, sous le nom de *Somniale Danielis*, une fortune inouïe pendant tout le Moyen Âge latin quand il fut retraduit dans la plupart des langues vernaculaires occidentales. Le texte grec original a fort probablement servi de base pour la clef des songes du Pseudo-Nicéphore qui inspira à son tour celles attribuées au patriarche Germain et à Astrampsychus, cette dernière n’étant en fait qu’une compilation de vers tirée d’une des versions de la clef du Pseudo-Nicéphore. L’*oneirocriticon* attribué à Nicéphore est certainement antérieur au XI<sup>e</sup> siècle, date du premier témoin manuscrit conservé, mais alors que G. Guidorizzi opte pour une date située entre le VII<sup>e</sup> (en raison d’une allusion à l’invasion arabe) et le milieu du IX<sup>e</sup> siècle, S. Oberhelman le situe plutôt dans la période postérieure au second iconoclasme (seconde moitié du IX<sup>e</sup> ou début du X<sup>e</sup> siècle) notamment sur la base de l’argument selon lequel un tel écrit « with its emphasis on symbolism and imaginary representation » conviendrait mal à la période iconoclaste (p. 9). L’auteur souligne également l’absence de toute référence à Achmet (X<sup>e</sup> siècle), largement utilisé dans les clefs attribuées à Germain et à Astrampsychus, ce qui semble dénoter une date antérieure au X<sup>e</sup> siècle. Notons pourtant que l’intérêt pour les arts divinatoires n’est pas incompatible avec l’iconoclasme si l’on songe à des figures comme Jean le Grammairien et Léon le Mathématicien, et qu’au IX<sup>e</sup> siècle il est surtout l’apanage de ce milieu intellectuel où, comme l’a souligné récemment P. Magdalino, « l’orthodoxie des iconoclastes s’entendait très bien avec l’orthodoxie des astrologues » (*L’Orthodoxie des astrologues*, Paris 2006, p. 67). D’autre part, certains iconophiles fervents comme le patriarche Méthode se montraient fort méfiants à l’égard des productions oniriques (*Vie d’Euthyme de Sardes* 47, éd. Gouillard).

Les six *oneirocritica* se présentent comme des tentatives plus ou moins systématiques de christianiser une discipline « païenne », illustrée notamment par Artémidore, qui est restée une source constante d’inspiration pour les clefs des songes byzantines, mais que les Arabes cultivent également, et l’*oneirocriticon* d’Achmet témoigne de la tentative de rendre accessible à un public chrétien un savoir marqué par les références à l’Islam. Les auteurs byzantins manifestent cependant peu d’intérêt pour les discussions théoriques sur la causalité des rêves et les méthodes d’interprétation qu’on retrouve chez Artémidore et, à l’exception d’Achmet, ils ne prennent pas en général en considération le statut social et le sexe du rêveur, en se limitant à fournir des interprétations elliptiques et universelles. Néanmoins, dans la pratique les deux démarches coïncident et un lecteur d’Artémidore saura facilement reconnaître dans les *oneirocritica* byzantins les mêmes procédés associatifs fondés sur l’analogie, la similitude, l’antinomie, l’étymologie et la ressemblance phonétique. Si les principes sont largement les mêmes, les interprétations d’un même phénomène peuvent diverger (cf. Pseudo-Daniel, n° 78, p. 69 n. 88 ; n° 275, p. 92 n. 290 ; n° 340, p. 99 n. 356, etc.), et ces différences reflètent parfois des variations culturelles : le porc, par exemple, est un signe de profit chez Pseudo-Daniel (n° 454, p. 112 n. 471), mais il est un mauvais présage chez Achmet, sans doute en raison de l’attitude des Arabes à l’égard de cet animal ; voir un eunuque est un bon augure chez Pseudo-Nicéphore (n° 33a, p. 121 n. 33), tandis qu’il est un mauvais signe pour Artémidore. Les clefs des songes byzantines

recourent sur ce point l'hagiographie où il n'est pas rare de retrouver les eunuques, *analogon* terrestre des anges, parmi les protagonistes des visions et des songes prophétiques. Peindre une icône en rêve (Pseudo-Daniel, n° 223, p. 86) est également un motif largement exploité dans l'hagiographie post-iconoclaste (cf. A. Timotin, « Rêves de peintres. Culte des saints, piété familiale et visions à Byzance aux IX<sup>e</sup>–XI<sup>e</sup> siècles », *RESEE* 45, 2007, p. 117–134). Hagiographie et *oneirocritica* ne se recourent pas toujours. La figue, pour prendre un seul exemple, apparaît comme un fruit paradisiaque dans l'*Histoire des moines en Égypte* (10, 21–22, éd. Festugière), mais elle dénote une calomnie pour Manuel Paléologue (p. 203 n. 60), sans doute sur la base d'un jeu de mots associant *sykon* (figue) et *sykophantia* (calomnie).

De toute manière, les données des *oneirocritica* mériteraient d'être confrontées avec les récits de songes et de visions présents dans la littérature byzantine. L'hagiographie et les chroniques contiennent également des renseignements utiles sur les onirocrités et sur un art herméneutique qui n'est d'ailleurs pas leur lot exclusif. Une telle analyse permettrait de mieux situer ce genre littéraire dans son contexte historique, à mettre en évidence ses enjeux politiques, à reconstruire son univers intellectuel. D'autre part, l'auteur a raison de souligner l'importance particulière que les *oneirocritica* ont pour l'étude de la vie quotidienne à Byzance (p. 58), et à ce titre on peut regretter que l'étude de P. Schreiner, « Traumbücher und Alltagsleben in Byzanz », in A. Avraméa, A. Laiou, E. Chrysos (éd.), *Byzantium, State and Society. In Memory of Nikos Oikonomides*, Athènes 2003, p. 451–458, n'a pas été utilisée.

Un index général et un index de symboles oniriques achèvent cet ouvrage qui représente, il faut le souligner, une véritable mine d'informations. Il n'arrive pas souvent qu'un ensemble de sources d'une telle richesse et d'un tel intérêt historique et philologique soit mis à disposition des chercheurs.

*Andrei Timotin*

Antonia GIANNOULI, *Die beiden byzantinischen Kommentare zum Großen Kanon des Andreas von Kreta. Eine quellenkritische und literarhistorische Studie* (Wiener Byzantinistische Studien, XXVI), Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2007, 427 p.

Eirini AFENTOULIDOU-LEITGEB, *Die Hymnen des Theoktistos Studites auf Athanasios I. von Konstantinopel. Einleitung, Edition, Kommentar* (Wiener Byzantinistische Studien, XXVII), Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2008, 245 p.

L'Institut für Byzantinistik und Neogräzistik de l'Université de Vienne vient de publier deux importants ouvrages sur l'hymnographie et sur l'exégèse hymnographique à Byzance aux XIII<sup>e</sup>–XIV<sup>e</sup> siècles. À partir de l'époque Comnène, le déclin du genre hymnographique, qui continue pourtant avec des personnalités comme Jean Mauropus ou Nicéphore Blemmydes, est accompagné de la naissance d'une série de commentaires des œuvres hymnographiques des siècles précédents (Jean Damascène, Cosmas le Mélode, Romain le Mélode, André de Crète) dus à des figures comme Jean Prodromos, Gregorios Pardos, Eustathios de Thessalonique (au XII<sup>e</sup> s.), Nicéphore Kallistos, Markos Eugenikos ou Manuel Philes (au XIII<sup>e</sup> s.). Antonia Giannouli édite et analyse deux commentaires moins connus du Grand Canon d'André de Crète que la tradition manuscrite attribue à Jean Damascène et à un certain Akakios Sabaïtes. L'auteur montre que le commentaire circulant sous le nom de Jean Damascène est en réalité l'œuvre d'un auteur anonyme du XIII<sup>e</sup> siècle, et qu'il a été utilisé par Akakios Sabaïtes qui a rédigé son commentaire en Palestine, dans le célèbre monastère de Saint-Sabas, le plus probablement entre 1219 et 1261.

Le second ouvrage représente l'édition commentée d'une œuvre hymnographique de l'époque Paléologue due à Théoctiste le Stoudite (XIV<sup>e</sup> s.), figure connue notamment comme auteur d'une *Vie* et d'un recueil de miracles posthumes du patriarche Athanase I<sup>er</sup> de Constantinople (1289–1293, 1303–1309) publiés respectivement par H. Delehaye et A. Papadopoulos-Kerameus (la *Vie*) et par