

d'un lien hagiographique entre l'Église de Split et le siège de Rome, in *Hagiographica* 19, 2012, p. 83-126), soit bien antérieure au XI^e siècle. En l'absence de tradition manuscrite, M. Cerno donne des arguments historiques et idéologiques pour la ramener au VII^e-VIII^e siècle. Lidia Buono édite une *Inuentio siue translatio* écrite par Pierre Diacre, archiviste du Mont-Cassin (m. apr. 1159), en complément de la *Vie* qu'il avait imaginée pour un Marc galiléen fondateur du (pseudo-)siège épiscopal d'Atina. Pour finir, Lorenzo Saraceno (p. 367-384) invite à réfléchir une nouvelle fois à ce qu'est l'hagiographie : si la *Vie* de Romuald écrite par Pierre Damien est « hagiographique » puisqu'elle écrit *post mortem* la biographie d'un saint pour le donner en exemple, que dira-t-on de la *Vie des Cinq Frères* où Brun de Querfurt décrit de son vivant un Romuald « d'une vertu admirable et inouïe dans cette province » (*VCF* II, 1) ? L'un et l'autre texte témoignent en vérité de deux étapes d'élaboration d'une mémoire camaldule commune, où l'on se souvient de Romuald comme d'un maître. Marie-Céline ISAÏA.

Bassir AMIRI (ed.), *Migrations et mobilité religieuse. Espaces, contacts, dynamiques et interférences*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2020 (Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, 1505), 22 × 16 cm, 307 p., fig., 25 €, ISBN 978-2-84867-834-4.

Parmi les thématiques prisées par la recherche actuelle, celles de « mobilité » et de « migration » occupent incontestablement une place de choix. De nombreux séminaires et publications témoignent de l'intérêt croissant pour ces notions dans l'air du temps depuis le début de ce siècle et la parution de l'ouvrage abondamment commenté de P. Horden et N. Purcell (*The Corrupting Sea*, Oxford, 2000). En appliquant à l'Antiquité les théories des réseaux et des « world-systems », ce courant aboutit à l'image d'une Méditerranée connectée, constituée d'innombrables points de contact entre populations selon la logique du « middle ground ». Incontestablement, la thématique de la mobilité a donc le vent en poupe. Cet aspect dynamique et évolutif du monde antique trouve sa corrépondance dans les panthéons locaux et plus largement dans la conception polythéiste du divin, dont la plasticité n'est plus à démontrer. C'est dans ce cadre que s'inscrit la présente publication, dans la lignée d'ouvrages tels que celui édité par C. Bonnet et L. Bricault (*Quand les dieux voyagent*, Genève, 2016). Regroupées en trois ensembles, les interventions s'intéressent aux parcours des partenaires humains et divins, plus particulièrement à l'époque impériale. D. Praet, en revenant sur l'approche de F. Cumont, souligne la nécessité d'une réflexion terminologique préalable, tant le prisme des « religions orientales » a longtemps influencé la question des cultes dans l'Empire romain. À l'instar des dieux qui voyagent, la recherche a elle aussi fait du chemin. Cette première intervention rappelle que tout outil d'interprétation, en ce compris ceux en vogue dans la recherche actuelle, demeure tributaire d'un contexte d'écriture qui risque de fausser notre perception du monde antique. Les trois interventions suivantes proposent de réfléchir à cette idée d'une (dé)construction de la mobilité religieuse. La signification et les enjeux des Jours d'Hérode, fête « étrangère » célébrée à Rome, sont analysés par É. Parmentier en collaboration avec M. Attali. A.-F. Jaccottet, en s'intéressant à l'association dionysiaque des *Asianoï*, montre que l'appellation ne reflète nullement une origine géographique mais fait écho, sur le thème du transfert culturel, à la figure de Dionysos, ce dieu on ne peut plus grec et pourtant présenté comme le dieu étranger et mobile par excellence. Les constructions narratives relatives à la mobilité divine s'avèrent un outil politique et identitaire inestimable dont usa habilement la cité de Sinope : en récupérant un récit relatif à Sarapis, les autorités affirmèrent à la fois leur identité singulière et leur loyauté envers Rome (L. Bricault). Pour que des dieux voyagent,

il faut du reste que des personnes circulent. Le rôle de ces agents et la manière dont ils interagissent font l'objet du second ensemble. La mobilité géographique et sociale des haruspices est discutée par Y. Berthelet, qui revient sur la distinction communément admise entre haruspices-*principes* de l'aristocratie étrusque et haruspices-appariteurs de magistrats romains dont le statut social serait plus modeste. La mobilité religieuse concerne d'ailleurs tous les niveaux de la société, depuis les empereurs Élagabal et Aurélien qui introduisent un culte solaire à Rome (N. Belayche) jusqu'aux commerçants d'Adriatique au sein du circuit maritime méditerranéen (F. Fontana) en passant par le personnel douanier de l'*Illyricum*, dont le rôle dans la diffusion du culte de Mithra doit être relativisé (F. Van Haepere). Les parcours suivis par les divinités sont quelquefois ponctués d'étapes, comme celle que constitua Antium sur le chemin qui mena Esculape à Rome (A. Bertrand). Le troisième ensemble aborde la question des dialogues et des influences à l'œuvre dans l'implantation des cultes. M. Bianco fournit comme premier exemple la capacité d'intégration et de conceptualisation des Phéniciens en territoire grec, qui parviennent à reformuler leur identité religieuse par l'emprunt de la notion grecque de *theoi patrioi*. L'adoption inattendue par quelques cités d'Asie Mineure du culte de Zeus *Kapitolios*, dont la documentation épigraphique est analysée par G. Frija, s'intègre dans un ensemble plus large d'honneurs envers Rome et la figure impériale. Le panthéon *a priori* extrêmement hétérogène de la colonie de Pisaurum réunit les figures divines jugées les plus appropriées à la conjoncture, au lieu et à l'identité de la communauté naissante (J.-C. Lacam). Enfin, l'article de F. Massa souligne le mouvement d'attraction que suscite le sanctuaire d'Éleusis à l'époque impériale ainsi que, en sens inverse, l'expansion du modèle éleusinien pour penser tout type de mystères et mettre en valeur des pratiques locales. Les notes introductives et conclusives, rédigées respectivement par B. Amiri et B. Poulle, fournissent une vue d'ensemble et permettent de multiplier les angles d'approche, nullement épuisés par le découpage tripartite. Les dieux voyagent en de multiples endroits, en passant par l'Adriatique, Antium ou les cités côtières de Mer Noire. Ces voyages peuvent être fictifs et intervenir dans l'imaginaire collectif, comme les *Asianoï* de Dionysos ou la tradition narrative dont s'emparent les autorités de Sinope. Dans ce monde connecté, Rome n'est en fin de compte qu'un point de contact parmi d'autres, certes important, mais dont la primauté ne doit pas être pré-supposée, comme le montre A. Bertrand dans le cas du culte d'Esculape à Antium. Pour reprendre B. Poulle, « tous les chemins ne mènent pas forcément à Rome, même s'ils y entraînent souvent » (p. 296). De cet ensemble ressort une impression de déplacements et d'influences pluridirectionnels, loin de l'idée d'un flux déferlant en ligne droite d'Orient vers Rome. Pourtant, aussi intense et répandue soit-elle, la mobilité religieuse n'est pas sans limites ni exempte de tout contrôle. La discussion de F. Massa sur la possibilité de célébrer les mystères éleusiniens en dehors d'Éleusis aboutit à une réponse négative, malgré les démarches de certains empereurs. Le traitement antinomique que reçurent Élagabal en 218 et Aurélien en 274 s'avère particulièrement intéressant pour réfléchir aux enjeux des transferts rituels : la différence de réception entre les deux dieux *Sol* s'explique non pas par leur origine ou leur rôle, d'ailleurs similaires, mais par le refus d'Élagabal d'intégrer ce nouveau culte dans des codes romains. Si l'empereur a subi l'ire de ces auteurs préoccupés à défendre le *mos maiorum*, et si plus généralement ces transferts ne sont pas à prendre à la légère, c'est parce qu'ils touchent à l'identité des communautés concernées. La question omniprésente de l'identité, constituée et renouvelée par les choix opérés au sein des panthéons locaux, constitue ainsi une autre grille de lecture sous-tendant l'ouvrage. Tout en montrant une fois encore combien la mobilité (supra)humaine est inhérente au monde méditerranéen, cet ensemble inspirant met en évidence la diversité des accueils que ces mouvements ont rencontrés ainsi que l'importance

qu'ils ont revêtue aux yeux des groupes concernés. Une identité peut être façonnée, adaptée, renouvelée, mais jamais elle ne peut être reniée. Elie PIETTE.

Georgia BANDINI, *Titus Maccius Plautus. Menaechmi*, Urbino, Argalia, 2020 (Editio Plautina Sarsinatis, 10), 24 × 17 cm, 123 p., 25 €, ISBN 978-88-32241-02-0.

The *Menaechmi* is one of Plautus' best-loved comedies. Young Menaechmus accompanied his father on a business trip, but was kidnapped and raised in Epidamnus. His twin, Sosicles, remained in Sicily, but was renamed Menaechmus out of respect for the lost brother. As an adult, he goes on a long journey to find this brother. On arrival in Epidamnus, he is surprised that everybody seems to know him by name. After many hilarious confusions, he is reunited with his twin, and the two decide to travel back to Sicily together. Georgia Bandini's recent edition of this play for the Sarsina series follows the conventions established by Cesare Questa, the late grandmaster of Plautine manuscripts and metre. It will become an indispensable tool for anyone working on this play. I am in awe of the sheer effort that went into this edition, even though I am not entirely happy with the resulting text. This review contains an outline of the structure and principles of the edition, as well as a brief assessment of its merits. However, since this work is a major scholarly achievement, a more detailed discussion of textual problems will follow in the "Notes et discussions" section of the next issue of *Latomus* (80/3). Let us begin with the structure of the work and editorial principles. As with all Sarsina editions, the text is preceded by a very detailed and useful bibliography consisting of two parts: a complete list of previous editions, and an even longer array of any book or article relevant to the Latin text from the sixteenth century to the present. What follows is a list of the *sigla*, which shows how thorough Bandini's manuscript work was, and the critical text. The text is presented in what I would call the 'Sarsina orthography': each word is spelled in accordance with the most archaic manuscript readings, but since the Ambrosian Palimpsest dates back to late antiquity and all other manuscripts are medieval, this means that we find a handful of pre-classical spellings and many more classical, late antique, and medieval spellings side by side. Such juxtapositions can be jarring, especially when some apparent spelling archaisms are actually misleading: thus, the future perfect is written as *reuertereis* by Bandini in 256, but the spelling *-ei-* to indicate a long vowel cannot be Plautine because in this period the future perfect always had a short vowel, and the perfect subjunctive, which did have an originally long vowel, would not have been written as a diphthong because *-ī-* and *-ei-* were still distinct in pronunciation. However, we cannot reconstruct Plautine spelling with a high degree of accuracy because inscriptions from Plautus' era are not uniform and because all manuscripts are so late, and so there simply is no perfect orthography for a Plautine edition. The advantage of the Sarsina orthography is that this faithfulness to manuscript readings occasionally helps us to find emendations to corruptions more easily. On the other hand, the great variation does not aid readability or electronic searches. Bandini's critical apparatus is truly wonderful. It falls into three parts, one for speaker assignment and text layout in the manuscripts, one for line divisions (extremely important for the sung passages), and one for the actual text. The detail and clarity of the apparatus is a huge achievement. No one will have to collate the manuscripts again for a critical edition of the *Menaechmi*. Another extremely useful feature of Bandini's work is the complete collection of testimonia; the entire secondary transmission is presented. And finally, there is a helpful *conspectus metrorum*, telling the reader which metre is used for which line. All of this bodes well, but as I said initially, I am not entirely satisfied with the resulting text. To be more precise, what I do not like about this edition is how textually conservative