



ARYS

ANTIGÜEDAD, RELIGIONES Y SOCIEDADES

VOLUMEN 16 • 2018

DEIS GRATIAS: DIVERSIDAD RELIGIOSA
Y POLÍTICA IMPERIAL EN EL SIGLO II D.C.
ROCÍO GORDILLO HERVÁS, JUAN MANUEL CORTÉS COPETE
Y JOAQUÍN LÓPEZ BENÍTEZ (EDS.)

ARYS

ANTIGÜEDAD, RELIGIONES Y SOCIEDADES

ARYS 16 - 2018



DEIS GRATIAS

DIVERSIDAD RELIGIOSA Y POLÍTICA IMPERIAL
EN EL SIGLO II D.C.

DIRECTOR
JAIME ALVAR
(Universidad Carlos III de Madrid)

COMITÉ CIENTÍFICO
RADU ARDEVAN
(Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca)
JUDY BARRINGER
(University of Edinburgh)
MARY BEARD
(University of Cambridge)
NICOLE BELAYCHE
(École Pratique des Hautes Études à Paris)
CORINNE BONNET
(Université Toulouse II Jean Jaurès)
ANTONIO GONZALES
(Université de Franche-Comté)
MARÍA JOSÉ HIDALGO DE LA VEGA
(Universidad de Salamanca)
RITA LIZZI
(Università degli Studi di Perugia)
MARÍA CLELIA MARTINEZ MAZA
(Universidad de Málaga)
FRANCISCO MARCO SIMÓN
(Universidad de Zaragoza)
JOHN NORTH
(University College London)
DOMINGO PLÁCIDO SUÁREZ
(Universidad Complutense de Madrid)
RUBINA RAJA
(Aarhus Universitet)
MARIO TORELLI
(Accademia Nazionale dei Lincei)
HENK S. VERSNEL
(Universiteit Leiden)
GREG WOOLF
(Institute of Classical Studies, London)

EDITA
Dykinson S.L. (www.dykinson.com)
Instituto de Historiografía Julio Caro Baroja
Universidad Carlos III de Madrid
Asociación ARYS

DISEÑO Y MAQUETACIÓN
Syntagmas (www.syntagmas.com)

SUBSCRIPCIONES
El precio anual de la suscripción es de 18€ (individual) y 30€ (instituciones). Para suscripciones fuera de España el precio es de 30\$ (individual) y 50\$ (instituciones). Toda la correspondencia para suscripción, permisos de publicación, cambios de dirección y cualquier otro asunto debe dirigirse a:

CO-DIRECTOR
JUAN RAMÓN CARBÓ GARCÍA
(Universidad Católica San Antonio de Murcia)

SECRETARIO
VALENTINO GASPARINI
(Universidad Carlos III de Madrid)

SECRETARIA TÉCNICA
BEATRIZ PAÑEDA MURCIA
(Universidad Carlos III de Madrid)
MARÍA FERNÁNDEZ PORTAENCASA
(Universidad Carlos III de Madrid)

CONSEJO DE REDACCIÓN
ISRAEL CAMPOS MÉNDES
(Universidad de Las Palmas de Gran Canaria)
MARÍA CRUZ CARDETE DEL OLMO
(Universidad Complutense de Madrid)
ROSA CID LÓPEZ
(Universidad de Oviedo)
ADOLFO DOMÍNGUEZ MONEDERO
(Universidad Autónoma de Madrid)
FERNANDO LOZANO GÓMEZ
(Universidad de Sevilla)
REBECA RUBIO RIVERA
(Universidad de Castilla-La Mancha)

ARYS

Volumen 16 - 2018 - ISSN: 1575-166X
Depósito Legal M-32333-2014

ARYS: *Antigüedad, Religiones y Sociedades* figura indizada en CIRC, Dialnet, DICE, ERIH PLUS, Interclassica, Latindex 2.0, MIAR, RESH, L'Année Philologique, ATLA RDB, Humanities Source Ultimate, MLA y EBSCO Discovery Service. Ha sido aprobada su inclusión en la próxima edición de CARHUS Plus+ y SCOPUS.

Reservados todos los derechos. No se pueden hacer copias por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopias, o grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistemas de recuperación sin permiso escrito de los escritores.

REVISTA ARYS
Biblioteca de la facultad de Humanidades
Universidad Carlos III de Madrid
C/ Madrid, 135
28903 Getafe (Madrid) ESPAÑA
E-Mail: imuro@db.uc3m.es
Tlfn: 916 24 92 07

ARYS

NÚMERO 16 - 2018

DEIS GRATIAS

DIVERSIDAD RELIGIOSA Y POLÍTICA IMPERIAL
EN EL SIGLO II D.C.

MONOGRÁFICO

INTRODUCCIÓN

Rocío Gordillo Hervás, Juan Manuel Cortés Copete
y Joaquín López Benítez.....9

CITOYENNETÉ, UNIVERSALISME ET

COSMOPOLITISME STOÏCIENS : LE CAS ROMAIN

Antonio Gonzales.....19

FRAGMENTS OF AN EMPEROR'S RELIGIOUS POLICY:

THE CASE OF HADRIAN

Greg Woolf.....47

*HERCULES ROMANUS, HERCULES GADITANUS, IOVIS
OLYMPIUS, SANDAN Y IUPITER VICTOR: CULTOS LOCALES Y
SELECCIONES IMPERIALES EN LA MONEDA DE ADRIANO*
Fernando López Sánchez.....63

**WHICH RELATIONSHIP BETWEEN GREEK GODS AND
ROMAN EMPERORS? THE CULTIC IMPLICATIONS OF THE
“ASSIMILATION” OF EMPERORS TO GODS
IN MAINLAND GREECE**
Francesco Camia.....105

**EDIFICI PER GLI DEI. EVERGETI PUBBLICI
E PRIVATI NEI SANTUARI DEL PELOPONNESO
DEL II SECOLO D.C.**
Annalisa Lo Monaco.....139

**COMPETING FOR THE EMPEROR:
GAMES AND FESTIVALS IN HONOUR OF HADRIAN**
Rocío Gordillo Hervás.....177

**HIST. AUG., HADR. 13, 6:
LA CONSAGRACIÓN DEL TEMPLO DE ZEUS OLIMPIO.
ADRIANO Y LA INTEGRACIÓN RELIGIOSA DEL IMPERIO**
Juan Manuel Cortés Copete.....207

**LA NASCITA DELL’IMMAGINARIO
CULTUALE DI ANTINOO**
Elena Calandra.....239

EMPEROR HADRIAN AND EGYPT. REMARKS ON THE MYTHICAL AND RELIGIOUS PERSPECTIVES Giuseppina Capriotti Vittozzi.....	267
IGNACIO DE ANTIOQUÍA INVENTÓ EL CRISTIANISMO: TRAJANO Y ADRIANO FRENTE A LOS CRISTIANOS Pedro Giménez de Aragón Sierra.....	289
CHRISTIAN APOLOGISTS AND THE ANTONINE EMPERORS Christopher P. Jones.....	333
LA POLITICA RELIGIOSA DI COMMODO Alessandro Galimberti.....	347
UNA CIGÜEÑA EN UNA HIGUERA, UN POTRO EN UN TEJADO, EL ESPEJO DE DIDIO JULIANO Y LA MÁSCARA DE HELIOGÁBALO. BIENVENIDOS AL MUNDO RELIGIOSO DE LOS SIGLOS II Y III D.C. SEGÚN LA <i>HISTORIA AUGUSTA</i> Juan Ramón Ballesteros Sánchez.....	367
 VARIA	
LOS VÍNCULOS ENTRE LA SAL Y EL DIOS HÉRCULES EN ROMA, OSTIA Y ALBA FUCENS David Serrano Ordozgoiti.....	395
WOMEN AND ISIS LOCHIA: COMMEMORATIONS OF DIVINE PROTECTION IN ROMAN MACEDONIA Dafni Maikidou-Poutrino.....	433

RECENSIONES

- ADRYCH, PHILIPPA, BRACEY, ROBERT, DALGLISH, DOMINIC, LENK,
STEFANIE & WOOD, RACHEL (2017), *Images of Mithra*;
MASTROCINQUE, ATTILIO (2017), *The Mysteries of Mithras*;
PANAGIOTIDOU, OLYMPIA & BECK, ROGER (2017),
The Roman Mithras cult
Csaba Szabó.....467
- AGUSTA-BOULAROT, SANDRINE, HUBER, SANDRINE &
VAN ANDRINGA, WILLIAM (EDS.) (2017), *Quand naissent les dieux*
José Carlos López Gómez.....480
- BRØNS, CECILE & NOSCH, MARIE-LOUISE (EDS.) (2017),
Textiles and Cult in the Ancient Mediterranean
Pilar Pavón Torrejón.....489
- JAN-MATHIEU, PEELS-MATTHEY, SASKIA (EDS.) (2018),
Purity and Purification in the Ancient Greek World Carbon.
Miriam Valdés Guía.....494
- DUBOSSON-SBRIGLIONE, LARA (2018), *Le culte de la Mère
des dieux dans l'Empire romain*
Françoise Van Haepren.....498
- FERRER ALBELDA, EDUARDO & PEREIRA DELGADO, ÁLVARO (eds.) (2017),
Profecía y adivinación en las religiones de la Antigüedad
Miguel Requena Jiménez.....507

FRANKFURTER, DAVID (2018), <i>Christianizing Egypt</i> James B. Rives.....	510
KNAPP, ROBERT (2018), <i>The Dawn of Christianity</i> Larry W. Hurtado.....	517
MAIURI, ARDUINO (2017), <i>Antrum</i> Alberto Gavini.....	520
MOSER, CLAUDIA & KNUST, JENNIFER (EDS.) (2017), <i>Ritual Matters</i> Ioanna Patera.....	524
MUÑIZ GRIJALVO, ELENA, CORTÉS COPETE, JUAN MANUEL, LOZANO GÓMEZ, FERNANDO (EDS.) (2017), <i>Empire and religion</i> Ted Kaizer.....	528
PARKER, ROBERT (2017), <i>Greek Gods Abroad</i> Beatriz Pañeda Murcia.....	532
PLOEG, GHISLAINE E. VAN DER (2018), <i>The Impact of the Roman Empire on the Cult of Asclepius</i> Olympia Panagiotidou.....	545
WHELAN, ROBIN (2018), <i>Being Christian in Vandal Africa</i> María Fernández Portaencasa.....	550

INTRODUCCIÓN

DEIS GRATIAS ES UN MONOGRÁFICO DE LA REVISTA ARYS compuesto por trece contribuciones que abordan, desde diversas perspectivas y para distintos momentos del s. II d.C, un argumento común: la constitución de una nueva suerte de comunidad política, social, económica y cultural en el seno del Imperio Romano y la importancia que en ella tuvo la diversidad religiosa del Mundo Mediterráneo y tierras vecinas. En el s. II d.C. el Imperio Romano – que se había constituido como el resultado de la dominación de los ciudadanos romanos, de origen itálico – vivió, no ya el despertar, sino la pujanza de las provincias y, con ella, la progresiva integración social y política de los provinciales. Este proceso de integración alteró profundamente las estructuras políticas de la dominación, así como la realidad social de la oligarquía que gobernaba el Imperio. Puso en contacto, favoreciendo el intercambio de ideas, a personas con trasfondos culturales diferentes, que encontraron en la unidad política que otorgaba la ciudadanía romana y en la potencia intelectual del helenismo los instrumentos para la integración. Obviamente, este proceso de integración política, social y cultural – también religiosa – no produjo resultados homogéneos en el Imperio, pero sí fue capaz de articular una comunidad que finalmente adquirió plena naturaleza política con la *Constitutio Antoniniana*, en el 212 d.C. Como el propio emperador proclamó entonces, según se lee en el Papiro Giesen 40, la concesión universal de la ciudadanía estaba inextricablemente unida a la constitución de una comunidad religiosa que prestaba culto a todos, o algunos, de los dioses que la protegían. El Imperio Romano no sólo se había constituido como comunidad política, social y económica, sino que también era una comunidad religiosa. Esta comunidad religiosa se convirtió en universal en el momento en que se concedió a todos los habitantes del Imperio la ciudadanía romana. Política y religión eran caras de un mismo prisma.

Deis Gratias se concibió también con la intención de estudiar las acciones que los emperadores desarrollaron en favor de la integración religiosa del Imperio. Sin duda, es objeto de discusión académica la validez de expresiones tales como “política imperial”. Sin embargo, resulta imposible negar que los emperadores tuvieron una insólita capacidad para actuar y para influir en el devenir del Imperio. Gracias a los medios para la gobernación que estaban a su disposición – tanto aquellos que heredaron como los nuevos que crearon –, gracias a una potencia económica insuperable, gracias a su capacidad de convertirse en ejemplo para las oligarquías regionales y locales, los emperadores fueron uno de los primeros motores en la creación de una comunidad universal. Al fin y al cabo, el propio Caracalla es el que manifiesta su deseo de dar las gracias a los dioses inmortales – θ]εο]ις [τοι]ς ἀθ]αν]άτοις εὐχαριστή]σαιμι – con la concesión de la ciudadanía a los habitantes del Imperio.

Obviamente, entre todos los emperadores tiene una posición destacada el emperador Adriano, y así se refleja en el número de contribuciones de este monográfico de ARYS dedicadas a él, a su labor y a su influencia. Este número de la Revista nace como resultado principal del Proyecto de Investigación “Adriano y la integración de la diversidad regional. Una perspectiva Histórica e Historiográfica” (HAR2015-65451-c2-1 MINECO/FEDER), que durante tres intensos años nos ha ocupado. Los editores estamos convencidos que el reinado de Adriano supuso una reorientación del devenir del Imperio. Así lo pensamos porque, en buena medida, el propio emperador fue capaz de comprender el auge de las provincias, apreció la diversidad de sus tradiciones culturales y se vio obligado a crear una nueva base social para su poder, que había nacido amenazado por algunos sectores de la oligarquía romana. El nuevo soporte social del poder imperial lo encontró en las provincias y así, gracias a su particular sensibilidad hacia la diversidad cultural del Imperio, pudo trabar una sólida alianza con las oligarquías provinciales. El resultado de esta nueva e intensa vinculación entre el poder imperial y los poderes locales enriqueció el Imperio, abriendo las puertas a la puesta en común de dioses, cultos y ritos que hasta entonces habían vivido más o menos encerrados en sus territorios. Sin duda alguna, el proceso de difusión por el Imperio de las antiguas tradiciones y creencias religiosas regionales no fue la obra de ningún emperador en concreto y mucho menos, la obra exclusiva de Adriano. Sin embargo, sí es cierto que este supo alienar las acciones del gobierno imperial con el proceso, ya en marcha, de creación de una nueva comunidad ecuménica. Sin duda alguna, la fuerza del poder imperial contribuyó decisivamente a hacerla realidad.

Este volumen monográfico de la revista ARYS está compuesto, en buena medida, por contribuciones de miembros del proyecto “Adriano y la integración de la diversidad regional” (HAR2015-65451-c2-1 MINECO/FEDER). Han formado

parte de dicho proyecto, ya fuese como investigadores o como miembros del equipo de trabajo, los doctores G. Woolf (Institute of Classical Studies, UoL), F. Camia y A. Lo Monaco (Sapienza Università di Roma), E. Calandra (Istituto Centrale per l'Archeologia, Roma), A. Galimberti (Università Cattolica del Sacro Cuore), a los que se han sumado P. Giménez de Aragón, J. Ballesteros Sánchez, J. López Benítez, R. Gordillo Hervás y J. M. Cortés Copete, todos ellos investigadores de la Universidad Pablo de Olavide, institución en la que ha estado radicado el citado proyecto. Además de los miembros del proyecto, hemos tenido la fortuna de contar con las aportaciones de un notable grupo de investigadores que provienen de otras instituciones: A. Gonzales (Université de Franche-Comté), C.P. Jones (University of Harvard), F. López Sánchez (Wolfson College, Oxford), G. Capriotti Vittozzi (Italian Archaeological Centre, Cairo), D. Serrano (Universidad Complutense de Madrid), D. Maikidou-Poutrino (Aristotle University of Thessaloniki). A todos ellos queremos darles las gracias por su generosidad.

El volumen arranca con la contribución de A. Gonzales, *Cosmopolitisme ou universalisme stoïcien peuvent-ils légitimer philosophiquement le pouvoir de l'empereur?*, en la que se abordan los fundamentos filosóficos, de corte estoico, en los que se reconocía una parte de la oligarquía romana desde época republicana: cosmopolitismo y universalismo. Gonzales estudia la aplicación práctica de estas ideas filosóficas durante el Imperio romano, haciéndolo a través de dos fenómenos específicos. Por un lado, la paulatina extensión de la ciudadanía romana por todo el Imperio, proceso que afectó fundamentalmente a las élites provinciales hasta el Edicto de Caracalla de 212 d.C.; por otro, la integración –que no llegará a consolidarse totalmente– de los distintos panteones religiosos provinciales, convirtiendo a Roma en el centro religioso del Imperio y el culto imperial en la principal manifestación religiosa compartida por todos los habitantes. El resultado de esta aplicación no fue otro que la difusión, entre las élites, de un sentimiento de pertenencia a una comunidad mayor – el Imperio – en coexistencia con las identidades locales de cada territorio bajo el dominio de Roma. Le sigue una llamada a la cautela interpretativa de manos de G. Woolf, *Fragments of an Emperor's Religious Policy: The Case of Hadrian*. Advierte el autor sobre los peligros de utilizar conceptos como “Policy” o “Religion” para comprender las acciones de los emperadores individualmente. En línea con la tesis de F. Millar sobre el mecanismo de “Petition and Response” como instrumento fundamental de la gobernación del Imperio, Wolf señala lo inadecuado de atribuir a los emperadores, también a Adriano, un programa político a desarrollar en sus años de reinado. Quizás, la disponibilidad de dinero y el apego a los dioses tradicionales bastarían para explicar la consistencia que las acciones del emperador muestran a lo largo del tiempo y del espacio.

Se abre entonces un bloque de contribuciones dedicadas al estudio de las relaciones entre el poder imperial y las elites locales del Imperio. Los dioses y los templos fueron ámbitos para un diálogo que protagonizaron las oligarquías locales, muchas veces investidas de la autoridad sacerdotal. F. López-Sánchez, *Hercules Romanus, Hercules Gaditanus, Iovis Olympius, Sandan y Iupiter Victor: cultos locales y selecciones imperiales en la moneda en tiempos de Adriano*, propone reconocer, a través del estudio de las acuñaciones imperiales, dos grandes etapas en la concepción religiosa del poder imperial adrianeo. Una primera que estaría marcada por la identificación con Hércules y otra posterior en la que el referente pasaría a ser Júpiter. La activación del modelo Hércúleo, primero, y el paso al Joviano, después, están relacionadas con las sucesivas iniciaciones eleusinas del emperador. Para el autor, este doble modelo pervivió en la definición de la institución imperial hasta la Tetrarquía. Es precisamente la asociación, por asimilación, de los emperadores con los dioses griegos el asunto del trabajo de F. Camia, *The combination between gods and emperors in Greece: its cultic implications and the role of imperial priests*. El valor de la iconografía y del discurso son analizados en este proceso de asimilación que utilizaron también las elites locales para establecer una relación jerárquica entre dioses y emperadores que les permitió comprender la realidad del poder imperial a través de instrumentos tradicionales. La implicación de las oligarquías locales en la construcción religiosa de la comunidad imperial es también el asunto de capítulo escrito por A. Lo Monaco, *Edifici per gli dei. Evergeti pubblici e privati nei santuari del Peloponneso del II secolo d.C.* Evergetismo y monumentalización de las ciudades se unieron en el s. II d.C. para transformar profundamente el paisaje urbano y la vida cotidiana de las gentes de las provincias. Sin embargo, en este estudio centrado en el Peloponeso, se analizan las acciones evergéticas de los emperadores y su imitación y desarrollo por los benefactores locales para observar sus limitaciones tanto en el número como en la profundidad de los cambios. Salvo Adriano, no se encuentran testimonios de obras emprendidas por otros emperadores; paralelamente, los benefactores locales, a partir de mitad de siglo, prefirieron dedicar sus esfuerzos a los santuarios panhelénicos porque en ellos, posiblemente, encontraban una mayor repercusión de su generosidad.

La sección dedicada al emperador Adriano se abre con la contribución de R. Gordillo, *Competing for the Emperor: games and festivals in honour of Hadrian*. Analiza la autora la profunda vinculación del emperador Adriano con los *agones* griegos, certámenes en los que su presencia se hizo patente. Hubo ciudades que introdujeron en sus certámenes tradicionales nuevas pruebas dedicadas al emperador. Algunas ciudades organizaron nuevos juegos dedicados al emperador, a veces por una sola vez, otras con vocación de permanencia en el tiempo. Las más afortunadas de entre ellas consiguieron que sus juegos se incluyeran en el calendario de pruebas que el emperador organizó en el Imperio. Los juegos, atléticos y artísticos, se nos presen-

tan como un instrumento eficaz del diálogo en el poder imperial y las ciudades. De entre todas las ciudades griegas, Atenas ocupó un lugar muy especial en el reinado de Adriano. Y a ella va dedicado el capítulo J.M. Cortés Copete, *HA, Hadr. 13.6: la consagración del templo de Zeus Olimpio. Adriano y la integración religiosa del imperio*. En este capítulo se muestra cómo la consagración por el emperador del templo de Zeus Olimpio en el año 132 contribuyó a romper las barreras ideológicas y religiosas que separaban el suelo provincial del suelo propiamente romano. Se trató de una consagración a Zeus de un templo no inaugurado según las reglas romanas y ubicado en el suelo de una polis griega que tenía el estatuto de ciudad libre. Todo se hizo en presencia del Pontifex Maximus al que los griegos aclamaron entonces Olimpio.

Aunque el atractivo y la potencia de la cultura griega eran enormes, Egipto ejerció una irresistible fascinación sobre muchos espíritus romanos, también sobre Adriano. El viaje del emperador al Valle del Nilo, en compañía de Sabina, Balbila y Antinoo, es uno de los acontecimientos más relevantes de su reinado, también por sus consecuencias en el ámbito religioso. A la muerte trágica de Antinoo, ahogado en el río, y su posterior divinización está dedicado el capítulo de E. Calandra, *La nascita dell'immaginario culturale di Antinoo*. Se analizan los testimonios sobre la muerte y divinización de Antinoo, tanto las fuentes históricas como las inscripciones jeroglíficas del obelisco del Monte Pincio (Roma), donde se de cuenta del ascenso a los cielos de Antinoo. Se incluyen también los testimonios poéticos que ayudaron a crear el mito de la muerte y divinización de Antinoo. La muerte y resurrección es asimismo el tema de la contribución de G. Capriotti Vittozzi, *Emperor Hadrian and Egypt. Remarks on the mythical and religious perspectives*. El Ave Fénix fue un motivo querido por el emperador, que lo incluyó en sus monedas, así como en una crátera preciosa que proviene de Villa Adriana. Como insiste la autora, quizás uno de los elementos más relevantes de este uso de motivos egipcios es que fue el resultado de la colaboración de gentes de diverso origen, algunos de ellos egipcios, que supieron aportar al emperador, y con él al Imperio, las tradiciones culturales en las que se habían formado.

En la diversidad religiosa del Imperio cobraron especial relevancia, a lo largo del siglo s. II, algunas religiones monoteístas. La integración de los provinciales en el Imperio no siempre ofreció campos para el acuerdo, semejantes a los que las tradiciones griega y egipcia protagonizaron. El problema del cristianismo se aborda en la contribución de P. Giménez de Aragón, *Ignacio de Antioquía inventó el Cristianismo: Trajano y Adriano frente a los Cristianos*. Sostiene el autor que el cristianismo no consigue identificarse como una religión propia hasta el siglo II, momento en el que Ignacio de Antioquía habría acuñado el término “Cristianismo” no sólo para separarse de los judíos sino también como vía para presentarse ante el Imperio y el emperador. Esta presentación ante el emperador es precisamente

el tema que se estudia en la contribución de C.P. Jones, *Christian Apologists and the Antonine Emperors*. La necesidad de marcar distancias con el judaísmo y de oponerse al paganismo marcaron el inicio de una literatura apologética con la que los cristianos pretendían “defenderse”, presentándose como una auténtica filosofía. Que el encuentro con la nueva religión que estaba tomando conciencia de sí misma no fue pacífico lo muestra el nuevo auge de la persecución en tiempos del emperador Marco Aurelio, el emperador filósofo, y su hijo Cómodo.

Es precisamente la actitud de Cómodo ante los dioses el tema que centra el interés de A. Galimberti en su contribución *La Política Religiosa di Commodo*. Su respeto por los dioses ancestrales de Roma, tales como Júpiter, Marte, Minerva, Mercurio y Apolo Palatino, su devoción por dioses “orientales” ya bien incorporados al panteón romano, como Cibele y Serapis, y su voluntad de presentarse como *Hercules Romanus*, hablan de una respuesta, construida desde el tradicionalismo, a las dificultades que vivía el imperio, dificultades que eran militares, financieras y también religiosas. Se cerraba así el s. II, un tiempo en el que el Imperio se había abierto a las provincias y se había avanzado en la creación de una comunidad universal. Sin embargo, la dificultad del proceso y las contradicciones que encerraba no dejaban de anunciar futuras complicaciones.

El monográfico de la revista cierra con la contribución de J. Ballesteros, *Una cigüeña en una higuera, un potro en un tejado, el espejo de Didio Juliano y la máscara de Heliogábalo. Bienvenidos al mundo religioso de los siglos II y III d.C.... según la Historia Augusta*. El proyecto de investigación que está en el origen de este número de la revista tenía como objetivo ofrecer una perspectiva histórica e historiográfica del reinado de Adriano y, por extensión, de todo el siglo II. Es la historiografía antigua el foco del estudio de Ballesteros que asume el estudio de algunos pasajes de la Historia Augusta en los que se tratan asuntos relacionados con la religión. El humor y la crítica sarcástica parecen constituir algunos de los vértices sobre los que se articularon estos relatos contenidos en las series de biografías imperiales.

Los editores de este volumen, titulado *Deis Gratias*, no queremos terminar sin dar las gracias. Por supuesto, nuestro primer agradecimiento va dirigido a todos los que han contribuido al volumen y a todos aquellos a los que les hubiera gustado contribuir y que, por una razón u otra, les ha sido finalmente imposible. Sin su dedicación y paciencia este libro no hubiese existido. Es también de justicia dar las gracias a quienes, con su trabajo constante, han hecho posible la edición de *Deis Gratias*: Juan Ramón Carbó García y Valentino Gasparini. Ellos han asumido con valor, y no poco estoicismo, el proceso de modernización de la revista para mejorar su proyección internacional, lo que nos ha obligado a todos a algunos cambios durante el proceso de edición del libro. El resultado merecerá el esfuerzo.

Por último, también queremos mostrar nuestro agradecimiento a un grupo de pioneros, visionarios quizás, que a finales de la década de los años ochenta del siglo XX decidieron constituir la asociación Antigüedad, Religiones y Sociedades, que está en el origen de la Revista que lleva su nombre. Algunos de ellos ya no están entre nosotros, aunque su memoria nos acompañe; otros siguen en activo y acumulando años y sabiduría. Todos fueron autores de una rara institución de la Historia Antigua en España: ¡una asociación de estudiosos que lleva viva y activa treinta años! ARYS se fundó con la vocación de dar, también, la primera voz a los jóvenes que pretendían dedicarse al estudio de las religiones en la Antigüedad, mezclando en el mismo foro maestros y aprendices, profesores y estudiantes, unidos por el afán de conocimiento. No es fácil encontrar un mejor ejemplo del espíritu universitario, que todavía se mantiene vivo en sus reuniones y publicaciones. Recordar por su nombre a aquellos pioneros es una tarea que supone un riesgo de ingratitud que no estamos dispuestos a asumir. Si alguno de ellos lee este párrafo, sólo deseamos que se vea reconocido en él. Sin embargo, no queremos dejar pasar la ocasión sin mencionar a quien, con su esfuerzo, inteligencia, y saber hacer, con su simpatía y empuje incansable, ha sabido mantener viva y coleando la Asociación y la Revista: el Prof. Jaime Alvar Ezquerro, presidente (a lo que se ve) perpetuo de la asociación. *Deis Gratias* es también un pequeño homenaje a todos vosotros.

ROCÍO GORDILLO HERVÁS
JUAN MANUEL CORTÉS COPETE
JOAQUÍN LÓPEZ BENÍTEZ

MONOGRÁFICO

DEIS GRATIAS.
DIVERSIDAD RELIGIOSA
Y POLÍTICA IMPERIAL
EN EL SIGLO II D.C.

CITOYENNETÉ, UNIVERSALISME ET COSMOPOLITISME STOÏCIENS : LE CAS ROMAIN

CITIZENSHIP, UNIVERSALISM AND STOIC
COSMOPOLITANISM: THE ROMAN CASE

ANTONIO GONZALES

UNIVERSITÉ DE FRANCHE-COMTÉ
ANTONIO.GONZALES@UNIV-FCOMTE.FR

RÉSUMÉ

La question de la citoyenneté a très vite dépassé dans le cadre de l'empire territorial romain le problème du simple statut juridique pour poser la question de l'articulation philosophique et politique d'une citoyenneté en quelque sorte déterritorialisée puisqu'être citoyen romain ne signifie plus forcément habiter Rome ou venir exercer ses droits civiques à Rome.

L'extension territoriale et l'intégration plus ou moins rapide des populations a suscité une réflexion sur le rapport entre l'individu citoyen et le groupe civique désormais dispersé à l'échelle de l'empire. S'il existe des citoyens romains sur l'ensemble territorial de l'empire, la citoyenneté est-elle simplement une citoyenneté romaine qui se répand dans l'espace impérial en conservant la centralité romaine ou, au contraire, est-elle en train d'acquérir une spécificité

ABSTRACT

The question of citizenship very quickly went beyond the problem of simple legal status within the Roman territorial empire to raise the question of the philosophical and political articulation of a somewhat deterritorialized citizenship, since being a Roman citizen no longer necessarily means living in Rome or coming to exercise your civil rights in Rome.

The territorial extension and the more or less rapid integration of populations has prompted reflection on the relationship between the individual citizen and the civic group now dispersed throughout the empire. If there are Roman citizens throughout the empire, is citizenship simply a Roman citizenship that spreads throughout the imperial space while preserving Roman centrality or, on the contrary, is it acquiring such a specificity that

telle qu'elle peut être comprise comme une citoyenneté supra-civique qui acquiert un caractère universel tout en gardant ces spécificités initiales ou alors devient-elle une citoyenneté qui se substitue à l'idée même du civique ? Les débats sur ces mutations potentielles ont agité les juristes, les philosophes et les hommes politiques entre République et Empire.

it can be understood as a supra-civic citizenship that acquires a universal character while retaining its initial specificities or does it become a citizenship that replaces the very idea of the civic? The debates on these potential changes have stirred up lawyers, philosophers and politicians between the Republic and the Empire.

MOTS CLÉ

Citoyenneté, Rome, Universalisme, Cosmopolitisme, Stoïcisme

KEYWORDS

Citizenship, Rome, Universalism, Cosmopolitanism, Stoicism

Fecha de recepción: 20/12/2018

Fecha de aceptación: 01/04/2019

LES ROMAINS SE SONT INTERROGÉS TRÈS TÔT SUR L'APPARTENANCE à un groupe identifié comme porteur de valeurs particulières sur le plan civique et culturel auquel on pouvait agréger d'autres individus. Les problèmes posés par la diffusion de la citoyenneté romaine vont les contraindre à évaluer la valeur intégrative, universelle ou cosmopolite de celle-ci. Si, durant la période républicaine, la conquête de la Péninsule italienne et du Bassin méditerranéen pose la question de la citoyenneté de manière collective plutôt qu'à titre individuel en raison de l'intégration de peuples entiers dans l'empire, la création du Principat et la stabilisation des frontières conduisent progressivement à envisager la citoyenneté romaine comme une potentielle citoyenneté commune (*communis patria*) aux hommes libres à laquelle on pourra parvenir soit par étapes, soit par l'exercice des magistratures supérieures dans les cités, soit encore en fonction d'une décision juridique de l'empereur.

Il n'est pas question d'aborder ici l'histoire de la citoyenneté romaine et de sa diffusion dans le temps et dans l'espace durant près d'un millier d'années. Il s'agit plutôt de mener une réflexion sur les circonstances intellectuelles, sociales et politiques qui ont conduit non seulement à la possibilité d'une diffusion de la citoyenneté romaine, mais aussi à la définition progressive d'une citoyenneté romaine comme aboutissement de l'intégration. Les hommes libres peuvent-ils alors constituer une communauté unique soudée par la *ciuitas romana* en oubliant leurs origines diverses ? Un cosmopolitisme romain est-il possible ? Nous allons essayer ci-après de donner quelques pistes de réflexion qui ne peuvent, en aucun cas, avoir la prétention à l'exhaustivité.

Si la question de la nature et du sens du cosmopolitisme est déjà ancienne dans l'histoire de la pensée grecque lorsqu'elle se pose à Rome, puisque la naissance même du terme *κοσμοπολίτης* pourrait remonter soit au V^e siècle, soit au IV^e siècle avant notre ère si l'on fait abstraction d'une possible origine héraclitienne du terme,¹ l'émergence et la constitution d'un empire territorial à l'échelle méditerranéenne vont

1. Brown, 2006, pp. 549-558 ; Long, 2008, pp. 50-58 ; Konstan, 2009, pp. 473-484.

confronter Rome à la question du changement d'échelle pour le contrôle et la gestion de ce vaste empire. L'idée d'une association des vaincus s'impose d'abord pour les élites puis, plus largement, pour les populations libres des provinces. Si cette association se fait, au fil des siècles, selon une stratégie qui maintient l'essentiel des citoyens dans une citoyenneté « secondaire » qui est la citoyenneté latine ou en marge de la romanité avec le statut de pérégrin, les promotions civiques finissent par poser la question du rapport entre citoyenneté romaine et citoyenneté latine et de leur imbrication juridique et politique. Si ces deux formes de citoyenneté restent « terrestres » en plaçant le citoyen en deçà du *ciuis mundi* de Cicéron ou du *πολίτης του κόσμου* d'Épictète, il n'est pas impossible que la citoyenneté romaine ait été pensée progressivement comme l'équivalent d'une forme supérieure de citoyenneté, ce qu'elle était effectivement juridiquement et politiquement. Cicéron, dans les *Lois*, en donne d'ailleurs une explication qui s'adresse à l'homme sage : « cet homme, quand il aura observé à fond le ciel, la terre, les mers et la nature universelle ; qu'il verra d'où viennent toutes ces choses, où elles doivent aller, quand, comment elles périssent, ce qu'il y a en elles de mortel et de fragile, ce qu'il y a de divin et d'éternel ; quand il saisira pour ainsi dire le dieu qui en est le régulateur et le maître, qu'il reconnaîtra qu'il n'est plus borné par les murs d'une cité, habitant d'une région limitée, mais concitoyen du monde entier comme d'une ville unique (*sed ciuem totius mundi quasi unius urbis agnouerit*) ; au milieu de toute cette grandeur, dans cette vision et cette connaissance de la nature, ô dieux immortels, comme il prendra conscience de lui-même ! Comme il dédaignera, regardera de haut et tiendra pour néant les choses que la masse appelle les plus grandes ! ».² Rédigé sans doute lors de l'été 52 à la suite du *de Republica*, il fait ici un point sur les droits des « concitoyens » à un moment où il est tenu à l'écart des grandes responsabilités politiques. Cette réflexion qui consolide l'idée d'un droit naturel reprend l'idée partagée par les stoïciens d'une raison qui est la Loi naturelle d'une cité commune aux hommes et aux dieux³ ayant aboli les « murs », privilège des cités libres, de la cité terrestre pour se fondre dans une cité unique. Cette dernière idée est particulièrement mise en avant par Arius Didyme, l'un des précepteurs du futur Auguste. Ce dernier fonde le Principat avec l'objectif de réunir les hommes autour et sous la tutelle du *Princeps* garant terrestre de l'ordre cosmique.

L'idée du cosmopolitisme à Rome a parfois été interprétée comme instrumentale, puisqu'elle n'aurait servi qu'à légitimer sa domination sur son empire en y

2. Cic., *Leg.* I 61. Trad. de Plinval.

3. Diels, *Dox. Graec.*, frag. 29.

associant les élites au détriment de la masse de la population libre.⁴ Cette question est encore à l'ordre du jour, lorsque Marc-Aurèle s'interroge : « si l'intelligence nous est commune, la raison, qui fait de nous des êtres raisonnables, nous est commune. Ceci admis, nous est de même commune cette raison dont c'est le rôle de prescrire ce qu'il faut faire ou non. Ceci admis, la loi aussi nous est commune. Ceci admis, nous sommes concitoyens. Ceci admis, nous faisons partie d'un même corps politique commun. Ceci admis, le monde est comme une cité. De quel autre corps politique commun dira-t-on, en effet, que tout le genre humain fait partie ? C'est de là-haut, de cette cité commune, que nous viennent l'intelligence elle-même, la raison et la loi ; sinon, d'où viendraient-elles ? ».⁵ Pense-t-il aux sages, aux membres des élites civiques ou à l'ensemble des hommes ? Les stoïciens⁶ envisageaient le cosmopolitisme comme le moyen normatif d'inclure les sages dans une même conception de l'être et du mode de vie universel soumis à une même loi comme les membres d'un troupeau paisant ensemble. Plutarque avait déjà moqué, dans *La fortune ou la vertu d'Alexandre*, « la République, tant admirée, de Zénon, fondateur de l'École stoïcienne, [qui] tend en somme vers un seul but ; à ce que nous ne vivions plus séparés en cités ou en communautés régies par des lois différentes, à ce que nous considérions l'humanité tout entière comme une seule communauté politique, à ce qu'il n'y ait plus qu'un mode de vie, qu'un ordre unique, comme d'un grand troupeau vivant sur le même pâturage. Zénon, dans son ouvrage, a donné forme au rêve confus d'une constitution parfaite fondée sur la philosophie... ».⁷ Pourtant, l'idée d'une loi commune à tous (**κοινός νόμος**) qui s'exprimait chez Cicéron, philosophe non stoïcien, à travers l'idée d'*humanitatis societas*⁸ et de *commune humanitatis ius*⁹ laissait entrevoir une

4. Diogène de Sinope lorsqu'il s'était qualifié de citoyen de l'univers – si nous accordons foi à nos sources – englobait semble-t-il sinon l'ensemble des hommes du moins la totalité des citoyens et non une fraction seule.

5. M. Aur., *Med.* IV 4, 1-5. Trad. Trannoy.

6. Dont Zénon de Kition s'il a réellement soutenu l'idée d'un cosmopolitisme. Sur Zénon et les « Zénoniens », cf. Shaw, 1985, p. 21 qui accorde une place importante à l'origine géographique et au statut juridique des premiers maîtres de la *Stoa*.

7. Plut., *De Alex. fort.* I 6. Trad. Froidefond. Le titre grec est Περὶ τῆς Ἀλεξάνδρου Τύχης ἢ ἀρετῆς. Épictète (Arr., *Epict. diss.* II 14, 24-29) qui utilise l'idée de troupeau et celle de grand marché aux idées : « Ainsi en est-il dans cette foire du monde où nous vivons... ». Trad. Souilhé. Cf. Shaw, 1985, pp. 20-21 et 28, n. 24. Sur l'idée de « pâturage commun », voir Africa, 1959, p. 463, nn. 2 et 4 qui voit un calembour entre νόμος (loi) et νομός (pâturage). Sur la transmission du cosmopolitisme de Zénon à travers Plutarque jusque vers Kant et Habermas, voir Pagden, 2000, pp. 3-22.

8. Cic., *Rep.* II 26.

9. Cic., *Fin.* II 24.

évolution vers l'idée d'un monde commun régi par une même loi sans nier les cités concrètes, terrestres et historiques. Sénèque rappellera : « [...] qu'il y a deux républiques : l'une, grande et vraiment publique (commune, universelle), embrasse les dieux et les hommes ; nous ne nous y confinons pas dans tel ou tel coin particulier, et la cité que nous habitons n'a de bornes que celles du soleil ; l'autre, celle à laquelle nous attache le hasard de la naissance (ce sera Athènes, Carthage ou n'importe quelle autre ville), ne comprend plus tous les hommes, mais un groupe d'hommes déterminé. Il y a des gens qui donnent leurs soins à la fois aux deux républiques, à la grande et à la petite ; d'autres seulement à la petite, d'autres seulement à la grande. Cette grande république, nous pouvons la servir même dans l'oisiveté, et mieux peut-être dans l'oisiveté, en recherchant par exemple ce qu'est la vertu...».¹⁰ L'idée de cité (πόλις, *ciuitas*) n'est pas une idée obsolète. Elle se renforce par le déploiement de multiples formes statutaires à travers l'empire comme l'a pensé Aulu-Gelle à propos des colonies projection de Rome lorsqu'il écrit dans ses *Nuits attiques* que les *Coloniae quasi [populi romani] effigies paruae simulacraque esse quaedam uidentur*.¹¹ Les colonies ne sont pas Rome et pourtant elles portent en elles tous les ingrédients de la romanité : enceinte, forum, basilique, capitole, institutions romaines, citoyenneté, etc. L'uniformisation urbaine à travers l'empire renforce l'idée d'une appartenance commune à un même ensemble y compris chez les Grecs à compter du II^e siècle de notre ère du moins dans les éloges de Rome dont on ne pouvait attendre moins.

L'idée d'un monde commun dominé par Rome qui diffuse ses valeurs a pris forme progressivement. Tout aussi progressivement progresse l'idée d'un destin commun de Rome et des parties de son empire. Ce n'est pas du cosmopolitisme, mais le cadre territorial de l'empire favorise l'émergence d'un sentiment d'appartenance à un même monde, du moins pour les élites. Si le terme de κοσμοπολίτης ne semble plus être utilisé par les cyniques et les stoïciens des II^e et I^{er} siècles avant notre ère, cela ne veut pas dire que l'idée n'ait pas été discutée dans les écoles philosophiques ou dans certains cercles politiques comme celui des Scipions à Rome.¹² De même, si les stoïciens sont mentionnés à Rome avec l'ambassade de 155 avant notre ère,¹³ de quoi parlait-on vraiment dans ces discussions ? Les divergences philosophiques ont-elles été tuées dans la perspective de la défense des intérêts d'Athènes auprès des

10. Sen., *De otio* IV 1-2. Trad. Waltz.

11. Gell., *NA* XVI 13, 9.

12. Shaw, 1985, p. 27 qui cite Finley, 1975b, p. 199.

13. Cette ambassade réunit l'académicien Carnéade et le péripatéticien Critolaus permet à Diogène de Babylone de diffuser les thèses stoïciennes auprès du Sénat lorsqu'ils plaident la cause d'Athènes accusée de pillage par Oropos.

élites romaines ? Cette ambassade a-t-elle été aussi l'occasion d'envisager une nouvelle conception des rapports entre le modèle poliade et Rome ? Si Carnéade fait scandale en critiquant l'impérialisme romain, Critolaos et Diogène de Babylone séduisent l'aristocratie romaine en diffusant leur philosophie sans doute beaucoup plus conservatrice et favorable au maintien des structures sociales et politiques en place. La crise du système de la πόλις et les tensions sociales internes aux cités grecques ont dû interpeller les interlocuteurs romains dont Scipion Émilien. Les tensions sociales, politiques et militaires à Rome, dans les décennies 150 à 130, vont favoriser l'émergence de discussions et de propositions alternatives y compris stoïciennes que les débats philosophiques ont dû nourrir. Sur le plan factuel, selon Iseltreut Hadot, c'est une divergence d'interprétation sur le régime lacédémonien qui aurait été la base du conflit, en 134, entre les Gracques soutenus par les Scaevolae ainsi que Blossius de Cumes et Scipion Émilien, représentant du parti conservateur dont un des proches est Panétius.¹⁴ Un autre élément de controverse entre stoïciens reposait, selon Diogène Laërce, sur l'interprétation par Sphairos du sens à donner à l'idée de la cité cosmique dans *Sur la constitution politique des Lacédémoniens*.¹⁵ Ce texte aurait inspiré Agis et Cléomène et conduit à une réponse aux problèmes liés à la citoyenneté à Sparte si l'on en croit les *Vies* de Plutarque, mais les problèmes étaient sans doute plus liés à la question de la propriété et du service militaire.¹⁶ Or, un siècle plus tard, parallèlement aux problèmes sociaux et à ceux de la propriété de la terre auxquels les Gracques vont tenter de répondre, se pose à Rome la question de la diffusion de la citoyenneté. Cette dernière, romaine complète (*ciuitas Romana optimo iure*), incomplète (*sine suffragio*) ou latine, est pensée par Rome en fonction de ses intérêts directs, malgré une évolution des structures politiques et territoriales vers une uniformisation qui ne sera réelle pour l'Italie qu'après la Guerre sociale (91-89) et la diffusion par Rome de la citoyenneté romaine à tous les Italiens. Il faudra attendre, par ailleurs, 49 avant notre ère pour que toute la péninsule soit couverte par la citoyenneté romaine, alors même que Rome expérimente dans le cadre provincial, occidental essentiellement, une nouvelle forme de propédeutique civique avec le modèle de la citoyenneté latine (*ciuitas Latina per honorem*). Cette diffusion de la citoyenneté romaine et des étapes qui peuvent y mener n'est pas sans poser des problèmes politiques, mais aussi juridiques et philosophiques sur l'articulation entre les appartenances locales et romaine.

14. Dudley, 1941, pp. 95-99 ; Becker, 1964, pp. 125-134 ; Hadot, 1970, pp. 133-179 ; Shaw, 1985, pp. 45-46 ; Nicolet, 1965, pp. 142-159.

15. Diog. Laert., VII 178. Trad. R. Goulet. Le troisième livre est cité par Athénée, *SVF I* 630.

16. Plut., *Cleom.* 2, 2-3 ; 10, 11 ; 11, 4 ; *Agis* 2, 7. Sur les liens entre les stoïciens et les mouvements réformateurs, voir Shaw, 1985, p. 27, n. 20 et p. 45 ; Africa, 1959, pp. 461-469.

C'est à ce défi que doit répondre Rome en pratiquant, à travers la gestion impériale, une politique de la hiérarchie des citoyennetés en plaçant au sommet la citoyenneté romaine sans nier les modalités civiques locales, ce que les historiens Jane Burbank et Frederick Cooper ont qualifié, à partir d'une étude globale sur les empires, de « *politic of difference* ». Pour ces derniers, « dans certains empires, la politique de la différence fut synonyme de reconnaissance, dans la multiplicité des populations et la diversité de leurs coutumes, d'une réalité ordinaire de l'existence ; dans d'autres, elle servit à tracer des frontières strictes entre les indifférenciés de l'intérieur et les « barbares » de l'extérieur ».¹⁷ De toute évidence, la politique romaine sur la longue durée relève de la deuxième catégorie. En effet, on peut aisément comprendre que Rome, sur un spectre impérial de plus d'un millier d'années, eut pour pratique de rapprocher le statut politique des individus en séduisant d'abord les élites. Cette homogénéisation des points de vue acquise pour les élites conduisit à une extension territoriale et démographique de la citoyenneté romaine et de sa diffusion. La généralisation progressive de la citoyenneté latine jusqu'en 212 de notre ère et l'édit de Caracalla conditionnèrent culturellement les habitants de l'empire pour l'acquisition de la citoyenneté romaine, à l'exclusion des Barbares, des déditices et des esclaves résidant sur le sol romain. Puisque sous l'Empire et jusqu'à Caracalla, les élites locales peuvent accéder à la citoyenneté romaine grâce au *ius ciuitatis per magistratum adipiscendae*, l'exercice des magistratures locales sur le modèle de celles de Rome va constituer un parcours civique et un apprentissage de la *Romanitas*. Rome maintient ainsi les élites provinciales et favorise l'émergence d'une hérédité fonctionnelle et sociale aussi bien en Occident qu'en Orient, rapprochant, malgré les différences structurelles et culturelles, les deux principaux pôles de l'empire. De ce point de vue, ce ne sont pas les élites provinciales qui ont voulu devenir romaines, c'est Rome qui a décidé de s'appuyer sur les élites locales pour adapter les institutions au modèle romain et à la domination de l'*Vrbs*.¹⁸ Il n'y a donc de cosmopolitisme possible, d'après ce schéma, que pour les élites. Le reste de la population y compris lorsqu'elle est libre en est de fait exclu politiquement mais pas culturellement, au même titre que les étrangers, les esclaves, etc.

L'assimilation des élites et la subordination des populations a été la première étape de la construction de l'idée d'un pouvoir impérial « cosmopolite », ce qui ne fait pas du cosmopolitisme romain une dévalorisation de la citoyenneté locale, mais plutôt une extension du champ de la citoyenneté romaine à l'empire. Toutefois, les

17. Burbank et Cooper, 2011, p. 28.

18. Voir la discussion dans Ando, 2016, pp. 182-185 ; *contra* Brunt, 1976, pp. 161-173.

réflexions théoriques sur la citoyenneté mondiale d'un Cicéron ou d'un Épictète s'appuie plus sur l'idée du κόσμιος socratique. Déjà, lorsqu'« on demandait à Socrate de dire où il était citoyen. « Citoyen du monde » fut la réponse : c'est le monde entier en effet qu'il considérait comme son pays d'origine et sa cité « *mundanum* » *inquit ; totius enim mundi se incolam et civem arbitratur* ». ¹⁹ Être citoyen du monde relève d'une autre conception d'échelle que celle du Κοσμοπολίτης de Diogène de Sinope. Cicéron utilise d'ailleurs le terme *mundanus*, non attesté avant lui me semble-t-il, pour transposer en latin le terme socratique κόσμιος. Cette conception est reprise par Épictète dans ses *Entretiens* (διατριβαί) :

« S'il est vrai qu'il y a une parenté entre Dieu et les hommes, comme le prétendent les philosophes, que reste-t-il à faire aux hommes, sinon d'imiter Socrate, c'est-à-dire de ne jamais répondre à qui leur demande quel est leur pays : « Je suis citoyen d'Athènes ou citoyen de Corinthe, mais je suis citoyen du monde ? » Pourquoi se dire, en effet, Athénien, plutôt que simplement de ce coin de terre où ton pauvre corps a été jeté à sa naissance ? N'est-il pas clair que tu dois ton nom à une origine plus importante, qui embrasse non seulement ce coin de terre, mais encore ta maison tout entière, et, en un mot, le pays où tes ancêtres se sont perpétués jusqu'à toi, d'où vient que tu peux t'appeler Athénien ou Corinthien ? Si l'on s'est donc rendu compte de l'organisation de l'univers, si l'on a compris que, « de toutes les choses, la principale, la plus importante, la plus universelle, c'est le système composé de Dieu et des hommes, que de là proviennent les semences génératrices non seulement de mon père ou de mon grand-père, mais de tout ce qui sur terre a vie et croissance, spécialement des êtres raisonnables, car seuls, par nature, ils participent à la société divine, liés qu'ils sont à Dieu par la raison », - pourquoi ne se dirait-on pas citoyen du monde ? Et pourquoi pas fils de Dieu ? Pourquoi redouter les vicissitudes humaines quelles qu'elles soient ? Mais la parenté avec César ou avec quelque puissant à Rome suffira à permettre de vivre en sûreté, de se mettre au-dessus de tout mépris, au-dessus de toute crainte, et le fait d'avoir Dieu pour créateur, pour père, pour protecteur, ne pourrait donc suffire à nous délivrer des chagrins et des terreurs ?

- « Et comment mangerai-je, dit-on, si je n'ai rien ? »
- Et comment font les esclaves, comment font les fugitifs ? En quoi placent-ils leur confiance quand ils quittent leurs maîtres ? En leurs champs, en leurs serviteurs, en leur argenterie ? En rien de tout cela, mais en eux-mêmes ». ²⁰

19. Cic., *Tusc.* V 108. Trad. Humbert ; cf. Diog. Laert., VI 63.

20. Arr., *Epict. Diss.* I 9, 1-6. Trad. Souilhé.

La conception développée par Épictète ne condamne pas le pouvoir et n'exclut pas l'empereur rendant ainsi le cosmopolitisme compatible avec l'empire, patrie commune de tous les hommes qui considèrent qu'ils sont les citoyens de la cité de Zeus comprenant hommes et dieux. Certes, mais qu'est-ce que le bon gouvernement d'une cité, d'un royaume ou d'un empire ? Celui d'un roi, d'un empereur conseillé par un stoïcien ou empreint de stoïcisme lui-même ? D'emblée la question du régime démocratique pourrait sembler incongrue puisque pour les stoïciens seuls les sages doivent gouverner. Or, si le propre d'une démocratie est de confier la gestion au choix du plus grand nombre constitué d'insensés pour un stoïcien, elle serait donc le régime le moins à même de convenir. Si le stoïcisme reconnaît à chaque individu la possibilité d'atteindre la vertu et si, pour Zénon, seuls les sages sont citoyens,²¹ Épictète précise néanmoins à propos du sage :

« tu es citoyen du monde et partie de ce monde, non pas une des parties subordonnées mais une des parties dominantes ; en effet tu es capable de suivre et de comprendre l'administration divine et de réfléchir à ses conséquences. Quelle est donc la profession du citoyen ? De n'avoir aucun intérêt privé, de ne délibérer sur rien comme s'il était isolé, mais plutôt de la manière suivante : si la main ou le pied étaient doués de faculté de raisonner, qu'ils comprenaient et suivaient l'ordre de la nature, jamais ils ne se mettraient en mouvement ou ne désireraient autrement qu'en se rapportant au tout ».²²

On notera que pour Épictète la citoyenneté est celle du Tout et non celle d'une cité quelconque. Dans ce contexte, le régime politique de la cité est affaire de circonstances auxquelles la cité démocratique ne peut répondre que partiellement et imparfaitement eu égard aux rapports entre petite cité et cité absolue. La démocratie antique supposait l'*ἰσωνομία* et l'*ἰσηγορία* sur la base d'une égalité devant la loi et de compétence des citoyens. Or, si homme, femme, esclave peuvent accéder à la vertu, ce n'est pas pour autant qu'ils sont sages : ils demeurent pour le plus grand nombre des insensés incapables de distinguer le bien du mal, ce que Laélius précise dans le *De Re publica* de Cicéron de la manière suivante :

« ... il existe certes une vraie loi, c'est la droite raison ; elle est conforme à la nature, répandue chez tous les hommes ; elle est immuable et éternelle ; ses ordres appellent au devoir ; ses interdictions détournent de la faute. Si toutefois elle n'adresse jamais en vain aux honnêtes gens ses ordres et ses interdictions, elle ne peut, par ces moyens,

21. Diog. Laert., VII 33.

22. Arr., *Epict. Diss.* II 10, 1-11. Trad. Souilhé, citée par Veillard, 2017, p. 11 ; Shaw, 1985, pp. 29-30.

faire impression sur les malhonnêtes. C'est un sacrilège que de la remplacer par une loi contraire ; il est interdit de n'en pas appliquer une seule disposition ; quant à l'abroger entièrement, personne n'en a la possibilité. Ni le sénat, ni le peuple ne peuvent nous soustraire à l'autorité de cette loi ; il est inutile de chercher un Sextus Ælius pour l'expliquer et l'interpréter ; elle sera la même à Rome et à Athènes ; la même maintenant et plus tard. Bref, cette loi unique, éternelle et immuable s'imposera à toutes les nations et à tous les temps, et un seul dieu commun à tous sera comme l'éducateur et le chef de tous. C'est lui qui a fait cette loi, qui l'interprète et nous l'a proposée. L'homme qui refusera de lui obéir devra se fuir lui-même et, comme il a méprisé la nature humaine, il subira les plus cruels châtiments, même au cas où il aurait échappé à tout ce que l'on considère comme un supplice ».²³

Un autre point doit être précisé. Contrairement à une idée assez diffusée, le cosmopolitisme ne naît pas de l'effondrement du modèle de la πόλις et/ou des conquêtes d'Alexandre.²⁴ Présente dans la pensée présocratique²⁵ et, comme le pense E. Brown, à propos de la base intellectuelle de la philosophie de Diogène de Sinope, chez Socrate lui-même bien qu'il reconnaisse la prévalence des lois civiques d'Athènes,²⁶ le cosmopolitisme ne serait pas non plus une spécificité cynique, mais aurait été partagé par les philosophies présocratique et stoïcienne. L'épicurisme de l'époque hellénistique, comme le précise A.A. Long,²⁷ aurait été peu sensible à cette dimension. L'amplitude de la pensée cosmopolite montre en tout cas l'importance de cette idée que Rome va reprendre en tant que discours « universaliste » et « cosmopolite ».

Si « universalisme » et « cosmopolitisme » ne sont pas synonymes, les notions d'« empire » et de « cosmopolitisme » ne le sont pas plus. Si les empires ont besoin de développer un discours et des outils d'échange pour fonder une communauté « cosmopolite », il existe d'autres formes de réseaux qui visent une forme de cosmopolitisme qui ne passe pas par un pouvoir de nature impériale. Les élites impériales qui finissent par se penser et se proclamer cosmopolites attendent des élites locales qu'elles adoptent les modes de vie et de pensée du cosmopolitisme qui légitime à la fois la domination des élites impériales et l'adaptation des populations locales aux modes de vie et de pensée promus par ces mêmes élites. Rome, temple du monde en-

23. Cic., *Rep.* III 22, 33. Trad. Bréguet.

24. Pour une lecture « positive » de l'enthousiasme de Plutarque vis-à-vis du cosmopolitisme d'Alexandre, voir Konstan, 2009, pp. 479-480.

25. Chez Démocrite par exemple : Τοῦ αὐτοῦ. Ἄνδρι σοφῶι πᾶσα γῆ βατή· ψυχῆς γὰρ ἀγαθῆς πατρις ὁ ξύμπας κόσμος = Diels-Kranz, *Vorsokr.*, frg. 247.

26. Lana, 1951, pp. 196-216 et 317-338 ; Brown, 2006, pp. 549-552 ; Long, 2008, p. 53.

27. Long, 2008, p. 58.

tier,²⁸ utilise ainsi la religion pour infléchir les comportements et favoriser une fusion progressive des cultures en exportant ses dieux, en accueillant des dieux étrangers et en développant à partir de la mise en place du Principat le culte impérial qui doit favoriser et favorisa l'image de l'empereur comme fédérateur des diversités locales qui ne sont pas abolies mais qui se retrouvent dans la figure de l'empereur, vecteur commun, rendant ainsi possible l'émergence d'une communauté cosmopolite.²⁹ Selon cette conception, Plutarque fit d'Alexandre le premier « empereur » cosmopolite.³⁰ Marc-Aurèle reprend quant à lui l'idée déjà développée chez Cicéron d'une double appartenance en changeant l'échelle de référence, celle de l'*origo* et de la *communis patria*. Dans les deux cas, le cosmopolitisme suppose donc la détention préalable de la citoyenneté. De fait, la question du cosmopolitisme est recoupée par celle de la dimension spirituelle qui la fonde, car il y a une différence importante entre la conception « universelle » socratique de la citoyenneté et celle « cosmopolite » de Diogène. Épictète comme Cicéron célèbre la définition socratique moins dangereuse à ses yeux que celle de Diogène qui apparaît comme trop « révolutionnaire » dans le cadre politique et religieux de la cité comme dans celui de l'espace impérial de Rome. Si celle de Socrate n'est pas incompatible avec la structure impériale et une conception verticale du pouvoir, celle des Cyniques ouvre la voie à une conception plus horizontale, peut-être plus démocratique, mais de fait assez incompatible avec des institutions qui sont en train d'évoluer vers une monarchie de type universaliste que l'empereur synthétise dans sa personne et dans ses pouvoirs.³¹

L'empereur devient l'élément clef de la cohésion de l'ensemble parce qu'il possède comme sage les qualités de *δικαιοσύνη*,³² d'*ἀνδρεία*,³³ de *φρόνησις*³⁴ et de *σωφροσύνη*.³⁵ Pourtant, ce n'est pas parce qu'on est empereur que l'on est sage. Si la cité est essentiellement constituée d'insensés qu'en est-il de l'Empire ? Musonius Rufus a réfléchi à cette question et a proposé que les « rois » philosophent eux aussi. Le

28. Them., *Or.* 13. Brugisser, 2009, pp. 3-22 ; Konstan, 2009, p. 482. Constantinople est alors perçue comme une *κόσμου πόλιν*.

29. Ando, 2007, pp. 429-445 et 2008.

30. Plut., *De Alex. fort.* 329a-c.

31. Val. Flac., *Arg.* VII 227-229. Valérius Flaccus, dans son poème épique des *Argonautica*, au I^{er} siècle de notre ère, fait dire à Vénus déguisée en Circé s'adressant à Médée que cette dernière doit comprendre que ce monde et les dieux sont communs à toutes les créatures vivantes et que ses limites en sont le lever et le coucher du soleil, ce qui est une façon imagée de parler de l'universel.

32. Muson., VIII 33, 7-14 ; 54, 9-11. Trad. Laurand, 2014, p. 460.

33. Muson., VIII 35, 15-36, 1. Trad. Laurand, 2014, p. 461.

34. Muson., VIII 36, 4-11. Trad. Laurand, 2014, p. 461.

35. Muson., VIII 34, 18-35, 8. Trad. Laurand, 2014, p. 461.

roi ou l'empereur doivent être sages, car ils sont la loi vivante qui veille à la légalité et à la concorde. Musonius conseille un « roi », mais ne cherche pas à le guider, à la différence de Sénèque qui cherchait, avec son *De clementia*, à prendre la direction morale et politique du jeune prince Néron.³⁶ Il mène, en tant que philosophe, une réflexion sur ce que doit être la fonction politique, pourtant considérée comme un indifférent par les stoïciens, au sein de la cité. C'est pourquoi, il faut sans doute interpréter cette option de deux manières chez Musonius. D'une part, il faut être philosophe pour être sage. Sénèque défendit l'idée d'un pouvoir monarchique fort,³⁷ vigilant,³⁸ consenti et protecteur,³⁹ mais il échoua avec Néron sur ce point. Musonius quant à lui distingue exercice du pouvoir royal et « comportement » royal. Plus tard, Marc-Aurèle va assumer la charge impériale comme une mission voulue par la divine providence, alors qu'Épictète n'avait pas proposé de portrait idéal de roi ou de philosophe roi.⁴⁰ C'est pourquoi sans doute Marc-Aurèle fera siens les préceptes de Musonius dans les *Pensées* où il s'alerte : « Prends garde de te Césariser à fond, de t'imprégner (de cet esprit), car c'est ce qui a lieu. Conserve-toi donc simple, honnête, pur, grave, naturel, ami de la justice, pieux, bienveillant, affectueux, ferme dans l'accomplissement des devoirs. Lutte pour demeurer tel que le philosophe a bien voulu te former ».⁴¹

Plus encore, la complexité des relations avec le pouvoir du *princeps* est représentée par les tensions internes aux membres de l'aristocratie stoïcienne. En effet, Musonius Rufus, rentré d'exil, fit condamner sous Vespasien le sénateur stoïcien Publius Egnatius Celer qui avait faussement accusé auprès de Néron son maître et patron Quintus Barea Soranus⁴² dont le stoïcisme est discuté.⁴³ Cette condamnation fut obtenue, notamment sur la base de la *lex Cornelia de falsis* contre les faux témoignages étendue par le *Senatus consultum Libonianum* contre ceux qui avaient touché de l'argent lors des dénonciations. Vespasien qui n'aimait guère Musonius pour avoir voulu prêcher la paix plutôt que la guerre lors de l'année 69 suivit pourtant sa position alors que le Sénat était réticent contre des poursuites envers un de ses membres. De même, un autre stoïcien, Euphratès, philosophe élève de Musonius, conseilla à Vespasien de rétablir la République, tout en le mettant en garde contre le pythagori-

36. Sen., *Clem.* I 4, 2.

37. Sen., *Clem. passim*.

38. Sen., *Clem.* 3, 3.

39. Sen., *Clem.* 3, 4 ; 4, 3 ; 8, 6 ; 13, 4 ; 14, 5 ; 15, 5 ; *Benef.* II 20.

40. Epict., *Ench.* IV 6, 28.

41. M. Aur., *Med.* VI 30. Trad. Trannoy.

42. *PIR*² B 55 ; Tac., *Hist.* IV 10 et 40.

43. Laurand, 2014, pp. 521-523.

cien Apollonios de Tyane et ses manipulations du divin. Cette dénonciation entraîna une défiance tenace des Flaviens envers les conseils parfois contradictoires des philosophes sans qu'il s'agisse d'une hostilité définitive.

Les vagues de persécutions et de condamnations de philosophes montrent qu'il n'y a pas un parallèle absolu entre le statut « royal », la nature « royale » et la sagesse du moins sur le plan politique. L'empereur, dans sa fonction universelle, doit veiller à la *concordia* (ὁμονοία, ὁμοφροσύνη) pour éviter la *στάσις/discordia* qui peut se saisir de la cité,⁴⁴ puisqu'il est source et producteur (μηχανικός) d'eunoμία. Cette valeur d'abord oligarchique, puisque l'ὁμονοία supposait une égalité entre les dirigeants devint une valeur monarchique car elle finit par définir le bon exercice du pouvoir par le monarque et la capacité de ce dernier à créer la concorde, à fédérer et donc à intégrer dans un modèle universel les différents corps constitutifs de son empire. Elle devint également, chez les stoïciens, synonyme d'ὁμολογία (*conuenientia* chez Cicéron).⁴⁵ Cette homologie permit donc de diviniser ὁμονοία/*concordia* à Rome⁴⁶ et de faire évoluer la notion de *concordia* vers celle de *consensus*, son quasi-synonyme.⁴⁷ L'attitude intellectuelle et politique de Cicéron montre d'ailleurs qu'à la fin de la République la notion de *concordia ordinum* évolue chez l'Arpinate vers une conception plus large qui est celle du *consensus omnium bonorum* identifiant et homogénéisant tous ceux qui relèvent de la sagesse. L'universalisme se rapproche ici d'un certain cosmopolitisme philosophico-politique. Si le roi ne peut égaler Zeus, le changement d'échelle opéré avec l'Empire rapproche le *Princeps diuus* de Dieu. On peut d'ailleurs jouer sur un rapport d'échelle. Ainsi, « le même rapport qui unit Dieu au monde unit le roi à l'État, et le roi est à Dieu comme l'État est au monde : car l'État, constitué par l'accordement d'éléments nombreux et divers, imite l'organisation et l'harmonie du monde et le roi, parce qu'il exerce un pouvoir sans contrôle et qu'il est en personne la loi vivante, figure Dieu parmi les hommes ».⁴⁸ L'idée de rapport circonscrit des univers différents où le jeu des échelles semble réduire le pouvoir du monarque à sa cité, alors que Dieu règne sur le monde. Toutefois, si on tient compte du changement d'échelle que constitue le pouvoir qu'exerce l'empereur, et la proclamation que son pouvoir s'exerce sur

44. Akar, 2013, pp. 28-36.

45. Cic., *Fin.* III 21.

46. Cic., *Nat. D.* II 61.

47. Sur les occurrences de *consensus* chez Cicéron, voir les notes 153, 154, 155 dans Akar, 2013, pp. 41-42. Pour l'évolution du choix en faveur du terme *consensus* au détriment de celui de *concordia* et la rupture chronologique de l'exil de Cicéron en 58 avant notre ère, voir Lepore, 1954, pp. 159-201.

48. Diotogène, 265, 6-12. Trad. Delatte, 1942 citée par Laurand, 2014, p. 516.

l'οἰκουμένη, la nature du pouvoir et la réalité de celui-ci sont vite comparées à celles de Dieu qui règne sur le monde. L'empereur devient alors le garant de l'harmonie, parce qu'il incarne la loi (νόμος ἔμψυχος). L'extension territoriale, démographique, économique et culturelle modifie le prisme de la conception du pouvoir qui ne semble plus pouvoir s'accommoder du modèle de la cité classique.

Si l'empereur doit être celui qui est le père de l'ensemble des hommes libres de l'empire, la réalité est toutefois plus complexe. Si une communauté des élites se reconnaît sur la base de principes économiques, politiques et culturels, on observe une ségrégation entre citoyens (*ciues Romani*) et non-citoyens (*peregrini, incolae*, etc.), ainsi qu'entre Italiens et provinciaux malgré le discours impérial qui s'adresse à tous les hommes où à l'humanité entière. Pline l'Ancien, au milieu du I^{er} siècle de notre ère confirme toujours la place éminente de l'Italie dans l'empire, parce qu'elle est : « une terre qui est à la fois l'enfant et la mère de toutes les autres, choisie par la volonté des dieux pour donner au ciel même plus d'éclat, rapprocher par la pratique d'une langue commune les idiomes discordants et sauvages de tant de peuples et faire naître le dialogue, donner aux hommes la civilisation, en un mot, devenir l'unique patrie de toutes les nations du monde entier ». ⁴⁹ On est loin d'une vision de la citoyenneté partagée entre Italiens et provinciaux, bien que l'idéologie augustéenne ait propagé, en même temps que le titre, l'idée du prince *pater patriae* de ses sujets plutôt que de ses concitoyens comme l'attestent des formules que l'on retrouve en Orient sur certaines inscriptions sous la forme πατὴρ τῆς πατρίδος καὶ τοῦ σύνπαντος τῶν ἀνθρώπων γένους qui trahit un héritage rhétorique hellénistique parfaitement intégré par les Romains pour qui associer l'ensemble des individus de l'empire dans des formules de communication ne signifie pas penser à une communauté civique homogène dans un commun empire. ⁵⁰ D'ailleurs, selon M. Lavan, il ne faut pas exagérer la diffusion de la citoyenneté romaine au cours du Haut-Empire puisqu'à la veille de l'édit de Caracalla il postule que seul un tiers des habitants libres de l'empire formait la communauté des citoyens romains. ⁵¹ Dans la partie orientale, une partie importante des élites municipales et des évergètes n'avait donc pas la citoyenneté romaine et n'en ressentaient peut-être pas le besoin, mais elles se concevaient comme cosmopolites dans le sens où elles se définissaient comme un groupe homogène transcendant les différences ethniques, géographiques et culturelles d'origine. ⁵² Lorsque le Sénat peut accueillir *ex omnibus prouinciis*

49. Plin., *HN* III 39. Trad. H. Zehnacker. Cf. Verg., *Aen.* I 282.

50. *IGRRP* IV, 1756, 101-102. Lavan, 2016b, p. 165.

51. Lavan, 2016a, pp. 3-46.

52. Weisweiler, 2016, p. 189.

optimates uiros selon les mots prononcés par Nazarius devant le Sénat romain en mars 321,⁵³ la dimension cosmopolite du Sénat devient possible sans supprimer pour autant les conflits d'intérêts de toutes sortes y compris de « petite patrie ». En s'adressant aux élites avec des formules rhétoriques traditionnelles, le prince comme ses gouverneurs provinciaux pouvait feindre de prendre en compte une communauté dont la langue d'expression et la culture étaient différentes. Si le pouvoir impérial, souhaite une homogénéisation progressive des élites, celle-ci devra passer aussi par la diffusion du latin comme langue administrative et culturelle pour s'imposer aux anciens vaincus qui sont sommés d'adhérer à l'uniformisation culturelle à laquelle conduit l'uniformisation linguistique des élites, singulièrement dans les provinces occidentales mais plus difficilement dans les provinces hellénophones.⁵⁴ C'est à la fin du III^e siècle et au début du IV^e siècle de notre ère alors que la partie orientale de l'Empire s'individualise de plus en plus que le latin se renforce paradoxalement comme langue administrative et politique, mais aussi comme langue épigraphique qui met en évidence les tendances monarchiques et cosmiques du pouvoir impérial faisant de l'empereur un monarque universel. *L'orbis terrarum* et le *genus humanum* lui sont volontairement soumis dans des inscriptions latines qui, à partir de Commode, font apparaître le caractère universel du monarque⁵⁵ qui va s'appuyer sur l'idée de *Romanitas* dont le sens de concept global apparaîtrait dans nos sources avec Tertullien selon Clifford Ando.⁵⁶ Pourtant, Manilius, contemporain d'Auguste, pensait déjà la cité universelle sur le modèle romain lorsqu'il écrit que « comme, dans le dénombrement des habitants d'une grande ville, on met les sénateurs au premier rang, l'ordre équestre au second, le citoyen après le chevalier, enfin après le citoyen le vil peuple, la populace sans nom ; de même il existe dans le monde une espèce de république établie par la nature, qui du ciel a fait une grande ville. Là, des étoiles représentent les chefs ; d'autres approchent fort près de ces premières : tous les honneurs, tous les droits sont réservés pour ces astres principaux. Le peuple vient ensuite, il est innombrable, il roule au haut de la voûte céleste : si la nature eût accordé à ces petites étoiles des forces proportionnées à leur nombre la région éthérée ne pourrait supporter ses propres feux, et les flammes du ciel embrasé consumerait l'univers ».⁵⁷

Les débats romains sur le « cosmopolitisme » et l'« universalisme » ont donc été marqués par la dynamique impériale de la conquête territoriale puis de l'intégration des populations vaincues. Avec la diffusion de la *ciuitas Romana*, Rome fusionne

53. *Pan. Lat.*, IV 35, 1-2.

54. Ando, 2000.

55. Weisweiler, 2016, pp. 196-197.

56. Ando, 2016, p. 179, n. 38.

57. Manilius, *Astron.* V 730-741. Trad. Nisard.

progressivement les différents statuts politiques et s'impose comme le *caput mundi* unifié. Cette conception repose sur l'interprétation des idées de cosmopolitisme et d'universalisme empruntées à la philosophie grecque et repensées dans une perspective romaine. Les Grecs eux-mêmes vont réviser leur vision du rapport que Grecs et Romains doivent entretenir dans un contexte politique et idéologique profondément transformé. Nombreux vont être les membres des élites grecques qui avaient déjà eu à s'accommoder de la puissance des États hellénistiques à accepter que la réflexion ne s'effectue plus à l'échelle de la cité, mais à celle de l'empire. Le stoïcisme va ainsi proposer des clefs de compréhension et d'acceptation des rapports acceptables entre dominants et dominés réunis dans un monde nouveau où les élites convergent grâce à une même conception du monde.⁵⁸

La convergence de l'universalisme et du cosmopolitisme s'appuie sur le dépassement d'une incompatibilité substantielle entre κοσμοπολίτης, πολίτης του κόσμου, κόσμιος, *ciuis mundi*, *mundanus*, autant de notions qui soulignent les interprétations culturelles et diachroniques de concepts grecs revus par les Romains. Ces différentes interprétations ont été parfois en opposition avec les positions fondatrices malgré les précisions et la formalisation conceptuelle de Cicéron ou de Philon d'Alexandrie qui firent du cosmopolitisme une notion philosophique aux implications politiques locales et globales. Une étude lexicale nous montrerait que la notion de κόσμιος renvoie à l'ordre, au bon ordre, à la régularité, à l'acceptation de l'ordre, etc. aussi bien sur les plans moral, politique que religieux, ce qui convient à l'idée que se faisaient les Romains de l'hégémonie qu'ils exerçaient sur leur empire. Ceci dit, les interprétations sur le sens à donner à κοσμοπολίτης continuent à varier selon les hypothèses modernes.⁵⁹ D'aucuns s'appuient sur Diogène Laërce⁶⁰ qui rapporte que Diogène le Cynique « avait coutume de dire que les malédictions de la tragédie s'étaient abattues sur lui, qu'en tout cas il était *sans cité, sans maison, privé de patrie/mendiant, vagabond, vivant au jour le jour* ». ⁶¹ Pour d'autres, Diogène le Cynique se fait l'apôtre de la cité lorsqu'il écrit, entre autres syllogismes, que « *sans la cité ce qui est moralement beau est inutile ; /aussi la cité est-elle une réalité moralement belle ; /or sans la loi la*

58. Shaw, 1985, pp. 37-40.

59. Diog. Laert., VI 63. Trad. M.-O. Goulet-Cazé. Moles, 1995a, pp. 259-280 e 1995b, pp. 120-158 ; Pradeau, 2001, p. 37.

60. Diog. Laert., VI 38. Goulet-Gazé, 1982, pp. 229-231; Shofield, 1999, pp. 141-145; Husson, 2011, pp. 159-163; Chin, 2016, p. 131.

61. Diog. Laert., VI 38 = TrGF 88 F 4 Snell. Trad. M.-O. Goulet-Cazé.

cité est inutile ; /donc la loi est une réalité moralement belle ». ⁶² Cicéron lui-même faisait dire à Balbus, dans le *De natura deorum*, à propos de la théologie stoicienne : « Dès lors, il est nécessaire, puisqu'il y a des dieux (dans la mesure où ils existent, ce qui est manifestement le cas), qu'ils soient doués d'une  me, et non seulement d'une âme, mais également en possession de la raison et qu'ils soient liés entre eux par une sorte d'union ou d'association civile, dirigeant un monde unique, comme quelque république et ville commune », ⁶³ ce qui renforce l'idée stoicienne d'une cité vraie perçue comme celle du cosmos ; les cités terrestres étant une traduction ou une interprétation humaine. ⁶⁴ Dans ce cadre, la *πολιτεία* cosmique lie « juridiquement » les hommes et la puissance divine nomoth te à travers un *σϋστημα* gouverné par les dieux où le sage est destinataire et acteur de la gouvernance divine, organisatrice rationnelle du monde qui exclut les insensés, véritables apatrides, ⁶⁵ ce que Cicéron avait suggéré dans son *De legibus* :

« Donc, puisqu'il n'y a rien de mieux que la raison et que celle-ci existe en l'homme et dans la divinit , il y a entre l'homme et la divinit  une première association <consistant en une participation>   la raison. Mais pour ceux entre lesquels est commune la faculté de la raison, la droite raison aussi est commune ; et, comme c'est elle qui est la Loi, nous devons croire les hommes et les dieux réunis en une association fondée sur la Loi. Or pour ceux qui ont entre eux communauté de loi, il y a communauté de droit. Mais ceux pour qui ces choses (loi et droit) sont communes doivent être considérés comme appartenant à la même Cité.   plus forte raison, s'ils obéissent aux mêmes commandements et aux mêmes autorités, obéissent-ils au mouvement réglé de notre ciel, à la pensée des

62. Diog. Laert., VI 72. Trad. M.-O. Goulet-Caz . Goulet-Gazé, 1982, pp. 229-231; Dorandi. 1993, pp. 57-68 ; Husson, 2011, pp. 20-45 ; Helmer, 2017, p. 124 ; et la note complémentaire 5 (pp. 771-772) dans la traduction et les commentaires sur Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, 1999² où elle démontre que derrière ce syllogisme se cache une démarche stoicienne. Moles, 1996, pp. 105-120 ; Branham, 2007, pp. 71-86.

63. Cic., *Nat. D.* II 78. Trad. Laurand, 2005, p. 77. Cf. Cic., *Fin.* III 64. Euseb., *Praep. Evang.* XV 3-5 = *SVF* II, 527 et 528.

64. Il est possible que la conformité politique et religieuse du comportement humain avec l'ordre du monde, d'un point de vue que nous pourrions qualifier de « naturaliste », ait été  mise pour la première fois par Héraclite. Dans cette conception, la distinction entre le divin et l'humain n'existe pas en raison de l'osmose que ces deux «  tats » entretiennent avec l'ordre divin. Héraclite défendait une argumentation à la fois morale et épistémologique en supposant que les hommes doivent se conformer à la nature, c'est-à-dire vivre en conformité avec l'ordonnement cosmique qui est la loi parfaite. Stob., *Eclog.* III, 1, 179 ; Sext. Emp., *Math.* VII 133 Diels-Kranz, *Vorsokr.* Cf. Pradeau, 2002, p. 175.

65. Shaw, 1985, p. 37 ; Vander Waerdt, 1991, pp. 185-211 ; Laurand, 2005, p. 82.

dieux et à la divinité prédominante. Si bien qu'il faut regarder tout cet ensemble du monde comme une Cité unique appartenant en commun aux dieux et aux hommes ».⁶⁶

Pour autant, les liens entre cité, empire, universalisme et cosmopolitisme restaient complexes et appelaient des précisions que le cadre impérial obligeait à penser. Les interrogations philosophiques, religieuses et politiques liées au statut civique conduisirent, par exemple, Philon d'Alexandrie à revenir à huit reprises sur la question du cosmopolitisme.⁶⁷ Philon qui vécut à Alexandrie les soubresauts qui mirent fin à une relative cohabitation entre communautés grecque et juive en même temps que Rome unifiait sa mainmise impériale sur les territoires du pourtour méditerranéen. Cette uniformisation en voie d'achèvement pose la question du statut des communautés et des individus qui les constituent au sein d'un tout qui est désormais sous le contrôle unique de Rome et de son *Princeps*. Comment des communautés dont les cultures et les croyances diffèrent vont-elles être incluses dans cet empire ? Philon va reprendre des termes et des concepts stoïciens pour élaborer sur de nombreux points sa propre pensée.⁶⁸ Par exemple, si dans le *De Prouidentia*, il considère que les grandes mégalofoles sont gouvernées par la providence à l'instar de l'univers,⁶⁹ dans le *De opificio*, il écrit que la création de l'univers (κοσμοποτία) s'est faite en accord avec la Loi et la Loi en accord avec l'univers ; l'homme qui respecte la Loi est alors un cosmopolite (κοσμοπολίτου) qui guide ses actions selon la volonté de la nature en accord avec le monde.⁷⁰ Il utilise encore le concept de μόνον κοσμοπολίτην à propos d'Adam qui fut non seulement le premier homme mais aussi le seul cosmopolite à ses yeux.⁷¹ De même, depuis que les cités ont des constitutions, le cosmopolite se doit de concevoir une constitution qui puisse être commune à tous en la forgeant selon les règles de la nature inspirée par Dieu.⁷² Dans l'esprit de Philon, le cosmopolite est celui qui suit les prescriptions divines selon les règles qui ont présidé à la Genèse. Nous

66. Cic., *Leg.* I 7, 23. Trad. De Plinval ; Arius Didyme *apud* Stob., *Ecl.* II 7, 103, 9W = SVF III, 328.

67. Pour Husson, 2011, p. 159, Philon serait le premier auteur chez qui on trouve l'usage du terme κοσμοπολίτης.

68. Ces emprunts ont été parfois mal compris par la critique moderne comme l'atteste l'attribution par von Arnim de l'utilisation par Philon du terme de κοσμοπολίτης dans un emprunt à Chrysippe. Voir aujourd'hui, Casevitz et Cohen-Skalli, 2019.

69. Pour Clem. Al., *Strom.* IV 26 les stoïciens pensent que l'univers (όρανόσ) est une cite proprement dite, mais que les cités sur terre ne sont pas des cités bien qu'on les appelle ainsi. Schofield, 1999, p. 61; Laurand, 2005, p. 59.

70. Philo, *Opif.* 3 = SVF III, 336 ; cf. Arius Didyme *apud* Euseb., *Praep. Evang.* XV 15, 3-5 = SVF II 528.

71. Philo, *Opif.* 142 = SVF III 337.

72. Philo, *Opif.* 143 = SVF III 337.

sommes loin des conceptions de Diogène, de Cicéron ou d'Épictète, car Philon critique ceux qui admirent le monde alors qu'ils devraient, à l'instar de Moïse, un autre κοσμοπολίτης, admirer son créateur, Dieu qui seul a pu donner ordre et mesure à ce qui est vu comme un monde parfait. C'est pourquoi Moïse est un sage cosmopolite (ὁ κοσόπολίτης σοφός) car il a su donner à l'Exil du peuple juif une dimension nouvelle où la fuite se transforme en une quête d'une citoyenneté qui transcende les cités et les États pour se réaliser dans le dessein de Dieu.⁷³ On notera que Philon envisage sa réflexion dans le cadre du respect des seules règles mosaïques, alors que les stoïciens concevaient le statut de κοσμοπολίτης comme ouvert aux seuls sages. Si le spectre démographique peut sembler plus ouvert, Philon distingue néanmoins trois catégories d'individus : ceux qui dépensent leur vie à la poursuite des plaisirs ; ceux qui se consacrent à l'étude et enfin ceux qui sont les hommes de Dieu, prêtres et prophètes qui vivent dans un monde où les contraintes matérielles sont sublimées. Pour lui, les philosophes qui relèvent de la seconde catégorie sont les seuls vrais *kosmopolitai*.⁷⁴ C'est sans doute dans *Des lois spéciales*⁷⁵ que Philon donne une définition du cosmopolitisme stoïcien, bien que l'on considère plutôt le *De Opificio* comme son traité au contenu le plus proche des positions de la *Stoa*⁷⁶ lorsqu'il aborde les deux principes, actif et passif,⁷⁷ de la création et lorsqu'il reprend l'idée d'une administration de l'univers comme une *mégalopolis*. Si pour Philon, les hommes sont la reproduction microcosmique du macrocosme qui respecte, avec unité et solidarité, les analogies entre ce qui relève du céleste et ce qui relève du terrestre, l'analogie anthropomorphe fait de l'individu un corps dont les parties sont solidaires à l'instar du Tout. « Ainsi, la raison existant dans l'homme se retrouve dans l'univers régi par la providence. La raison universelle répandue dans la nature n'est autre que le *logos* divin qui est la loi du monde ».⁷⁸ Il décrit des individus qui observent la nature et tentent de surmonter leurs passions en dotant leurs esprits d'ailes pour faire le tour du monde et mieux l'appréhender comme une cité dont les citoyens partagent une même sagesse fondée sur la vertu et qui leur permet en véritables *kosmopolitai* de gérer ensemble le gouvernement du monde. Si Philon reconnaît chez certains peuples une certaine forme de cosmopolitisme qu'il aborde dans l'un de ses traités les plus stoïciens, le *Quod omnis probus liber sit*, il ne l'applique pas au peuple juif ni à la communauté

73. Philo, *Migr.* 59 ; *Mos.* I 157 ; *Conf.* 106.

74. Philo, *Gig.* 61.

75. Philo, *Spec.* 45.

76. Leisegang, 1941, coll. 1-50 ; Hadas-Lebel, 2003, p. 271.

77. Philo, *Opif.* 8-9 = *SVF* II 299-301 et 346a.

78. Hadas-Lebel, 2003, pp. 272-273. Philo, *Opif.* 143 ; *Jos.* 29 ; *SVF* III 316. Lévy, 2017, p. 403.

juive d'Alexandrie chez qui le cosmopolitisme juif est celui des *Ioudaioi* dans le respect des Lois mosaïques. Son cosmopolitisme relève plus de la notion de diaspora⁷⁹ et se définit comme incompatible avec un monde où présiderait le principe impérial romain. Les *Ioudaioi* « considèrent comme leur métropole la ville sainte où se trouve le temple sacré de Dieu Très Haut, mais ils tiennent pour leurs patries respectives les régions que le sort a données pour séjour à leurs pères, à leurs grands-pères, à leurs arrière-grands-pères et à leurs ancêtres plus lointains encore, où ils sont nés et ont été élevés. Dans certaines, ils sont arrivés en colonie officielle, dès la fondation, pour complaire aux fondateurs». ⁸⁰ Le κοσμοπολίτης est celui qui obéit à la loi mosaïque quelle que soit sa patrie d'origine, ce qui empêche les chrétiens d'utiliser cette notion. Paul parlera plutôt de συνπολιταί, concept également cicéronien, pour expliquer la possibilité de tout un chacun d'accéder à Dieu à travers Jésus-Christ. En effet, Paul écrit : « Ainsi, vous n'êtes plus des étrangers, ni des émigrés ; vous êtes concitoyens (συνπολιταί) des saints, vous êtes de la famille de Dieu ». ⁸¹

Peut-on conclure que Rome envisagea son empire comme universel et sa citoyenneté comme cosmopolite ? Si les hommes et les dieux ont en commun d'appartenir « à la même cité », Jean-François Pradeau précise le périmètre structurel de cette cité commune en suggérant que « l'hypothèse cosmopolitique conjoint avant tout cinq notions : le monde (κόσμος), la loi (νόμος), la nature (φύσις), la cité (πόλις) et l'homme (ἄνθρωπος) ». ⁸² Comme nous l'avons déjà évoqué, dès la fin du VI^e siècle ou au début du V^e siècle avant notre ère se pose la question de la naturalité des lois de la cité dans un monde où l'observation fait remarquer qu'il existe des modalités différentes d'organisation selon le cadre géographique, historique, sociologique et religieux qui distinguent les civilisations et renforcent par conséquent la singularité civique, normative et culturelle. ⁸³ Si les hommes privilégient les institutions locales plutôt que de se conformer à l'ordre cosmique qui est pourtant le même pour tous, c'est parce que les cités terrestres sont le résultat de l'histoire humaine. À Athènes, les sophistes avaient d'ailleurs pensé que les individus pouvaient toujours transgresser ce qui est présenté comme une organisation selon la nature, car comme le formulait Hippias dans le *Protagoras*

79. Hadas-Lebel, 2003, pp. 55-57.

80. Philo, *In Flacc.* 46. Trad. Hadas-Lebel, 2003, p. 57.

81. Paul, *Eph.* 2, 18-19. Trad. Laurand, 2014, p. 438. Goulet-Gazé, 1993, pp. 117-158 ; Husson, 2011, pp. 81-83 ;

82. Pradeau, 2001, p. 39.

83. Lana, 1951, pp. 196-216.

de Platon la loi est le tyran de l'homme.⁸⁴ Mais, dans un projet cosmopolitique, il est très tôt convenu que « le sage réglera sa vie de citoyen, non point selon les lois établies, mais selon la loi de la vertu ».⁸⁵ dissociant ainsi la raison commune à tous les hommes, l'activité publique et la vertu qui est le propre du sage. Si Diogène a postulé que le seul régime politique droit était celui du κόσμος qui rend vaines les prétentions de naissance, de gloire et de fortune qui prévalent dans les cités terrestres, il n'y a pas abolition de la cité et de ses lois mais transfert de celles-ci dans le macrocosme qui permet dès lors de faire monde localement, car Diogène qui ne nie pas l'existence des cités et des citoyennetés historiques les critique toutefois. Il pense que l'homme ne peut pas réaliser sa vertu « ici-bas » dans une *kallipolis* (cité juste). Le cosmopolitisme de Diogène est en quelque sorte paradoxal :⁸⁶ ἄπολις, ἄοικος, πατρίδος ἐστερημένος il investit les lieux publics et les occupe non en forme d'habitat et de citoyenneté de substitution mais bien plutôt en tant qu'appropriation civique individuelle d'un espace destiné à tous les citoyens. Pour Philodème, il pensait qu'« aucune cité, aucune loi parmi celles que nous connaissons, n'était à ses yeux une cité ou une loi »⁸⁷ et Épictète lui fait dire : « Voyez-moi, je suis sans abri, sans cité (, sans ressource, sans esclaves. Je dors sur la dure. Je n'ai ni femme, ni enfants, ni palais de gouverneur, mais la terre seule et le ciel et un seul vieux manteau. Et qu'est-ce qui me manque ? Ne suis-je pas sans chagrin et sans crainte, ne suis-je pas libre ? ».⁸⁸ Enfin, Lucien de Samosate, donne une interprétation sublimée dans le dialogue entre Diogène et son acheteur dans les *Sectes à l'ancan ou les Vies de philosophes à vendre*⁸⁹ lorsqu'il lui fait répondre à l'acheteur d'esclaves qui l'interroge sur son origine qu'il est de partout, citoyen du monde ayant pour modèle Héraclès.⁹⁰ En pleine époque antonine, Lucien contourne ainsi la question des origines et de la citoyenneté en faisant de Diogène un homme de partout donc de nulle part. La satire tient dans cette contradiction où un homme libre ne peut être vendu, mais que dire si cet individu ne se reconnaît pas une cité pour origine. Être de partout est-ce nier la

84. Pl., *Prt.* 337d.

85. Diog. Laert., VI 11 qui cite Antisthène.

86. Arr., *Epict. Diss.* III 24, 66 : « C'est pourquoi il eut à lui seul la terre entière pour patrie, et aucun pays en particulier ». Trad. Souihlé et Jagu. Cf. Giannantoni, 1990, p. 544 et Husson, 2011, p. 162, n. 1.

87. Phil., *De Stoic.* XX 3-4 in Dorandi, 1982.

88. Arr., *Epict. Diss.* III 22, 47-48. Trad. Souihlé et Jagu avec modification de la traduction pour le terme de ἄπολις que nous traduisons par sans cité plutôt que par « sans patrie ». Cf. Laurand, 2014, p. 436.

89. Luc., *Biôn praxis* 7-11. Chin, 2016, pp. 132-133.

90. *Ibid.* 8. Husson, 2011, p. 159.

cité ? Maxime de Tyr dira de lui qu' « il parcourut la terre, avec l'esprit de l'oiseau, sans craindre de tyran, sans être contraint par la loi ni occupé par la *politeia* ». ⁹¹ Cette forme d'être là où se vit la citoyenneté ne la condamne pas mais au contraire la sublime dans une perspective cynique où la cité appartient aux sages. ⁹² C'est sans doute cette conception qui a inspiré les stoïciens et les a incité à développer une philosophie du cosmopolitisme au sein duquel les sages doivent occuper les rouages de décision pour que la « cité » soit bien gouvernée.

En définitive, la diffusion de la citoyenneté romaine ne règle pas le problème substantiel de la coexistence des intérêts particuliers et des intérêts collectifs. Philon d'Alexandrie avait déjà mis les stoïciens devant cette contradiction en soulevant la question des constitutions des cités qui sont aussi singulières que nombreuses et dont le rapport avec la constitution de la nature est conflictuel. On assiste plutôt, selon Philon, à une accumulation des constitutions plutôt qu'à l'uniformisation de celles-ci dans celle de la nature. ⁹³ Si tous les hommes font partie du *κόσμος*, tous ne sont pas capables de gouverner. Ce sont les sages qui, ayant cette disposition, l'utilise pour l'intérêt général et l'harmonie (*συμφωνία*) du monde, ⁹⁴ alors que les insensés peuvent s'avérer dangereux car ils ne possèdent pas cette disposition. ⁹⁵ Il existe bien une inégalité de fait derrière l'égalité substantielle entre hommes et dieux à propos de la participation à la raison. Seuls les dieux et les sages possèdent la droite raison « car nos natures sont des parties de celle de l'Univers. C'est pourquoi la fin devient : vivre en suivant la nature, c'est-à-dire à la fois la sienne propre et celle de l'Univers, en ne faisant dans nos actions rien de ce qu'a coutume d'interdire la Loi commune, à savoir la Raison droite qui parcourt toutes choses, cette Raison identique à Zeus, qui est, lui, le chef du gouvernement des êtres ». ⁹⁶ La participation des sages au gouvernement du monde permet de concevoir le gouvernement de l'Empire comme celui de l'univers par le *Princeps* et les élites qui philosophent comme le recommande Dion de Pruse, ⁹⁷ puisque ces dernières sont, selon Marc-Aurèle, partie (*μέρος*) et membre (*μέλος*) de

91. M. Tyr., *Philosoph.* XXXVI 5 ; cf. *Id.* XXXII 9.

92. Sur les quatre thèses de la citoyenneté (Cité des Sages, de tous les êtres humains, des hommes et des dieux, des Sages et des dieux). Cf. Vogt, 2012, pp. 65-110.

93. Philo., *Jos.* 30 = *SVF* III 323. Laurand, 2014, pp. 478-481.

94. Cic., *Leg.* I 7, 25 ; Arr., *Epict. Diss.* II 10, 3-4 ; M. Aur., *Med.* VII 13.

95. M. Aur., *Med.* IV 29 ; VIII 34 et XI 38. Cf. Laurand, 2014, p. 487.

96. Diog. Laert., VII 88. Trad. R. Goulet. Diogène Laërce attribue cette position à Zénon suivi par Cléanthe, Chrysippe, Posidonios et Hécaton.

97. Dio Chrys., *Or.* 74, 26-27. Reydam-Schils, 2016, pp. 135-140 ; Spinelli, 2016, pp. 150-155. Sur les contradictions on peut aussi consulter Cicéron, *Les paradoxes des stoïciens*, Plutarque, *Contre les stoïciens*, Sextus Empiricus, *Contre les philosophes*, etc. cf. Vogt, 2012, pp. 20-64.

la cité universelle. Il ne s'agit pas de trouver une constitution idéale même si « la constitution politique la meilleure est la constitution mixte, formée de démocratie, de royauté et d'aristocratie »,⁹⁸ mais de se conformer à son οἰκείωσις au sein de la cité universelle avec laquelle la cité des hommes, dans sa diversité, doit s'articuler,⁹⁹ ce que Cicéron avait incité à faire en « romanisant ».¹⁰⁰ la réalité des deux degrés civiques. En effet, comme on peut être citoyen d'une cité quelconque de l'empire et citoyen romain, on peut être citoyen romain et citoyen du monde. C'est une question de degrés. La constitution antoninienne qui donne la citoyenneté romaine à l'ensemble des hommes libres résidant dans l'empire ne répond pas à ce principe. Elle va plus loin puisqu'elle généralise d'un certain point de vue une série de droits, mais ces derniers ne suffisent pas pour participer à la gestion impériale. Gouverner reste un acte privilégié que seuls ceux qui sont sages peuvent pratiquer.

98. Diog. Laert., VII 131. Trad R. Goulet. Ce passage est sans doute un ajout qui correspond plus à la philosophie de Panétius et de Scipion Émilien comme le laisse supposer Cicéron qui fait dialoguer Laélius et Scipion dans *Rep.* I 21, 34. Cf. Devine, 1970, pp. 323-336 ; Erskine, 1990, p. 73 ; Laurand, 2005, pp. 144-146 ; Veillard, 2017, p. 26. Shaw, 1985, p. 28 rappelle que les successeurs de Zénon n'écrivirent pas des traités sur la république mais sur la royauté et la monarchie.

99. M. Aur., *Med.* IX 29. Lévy, 2017, pp. 378-387.

100. Lévy, 2017, p. 387.

BIBLIOGRAPHIE

- Africa, T.W. (1959). Stoics, Cynics, and the Spartan Revolution. *IRSH*, 4, pp. 461-469.
- Akar, P. (2013). Concordia. *Un idéal de la classe dirigeante romaine à la fin de la République*. Paris: Publications de la Sorbonne.
- Ando, C. (2000). *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*. Berkeley: University of California Press.
- Ando, C. (2007). Exporting Roman Religion. In Rüpke, 2007, pp. 429-445.
- Ando, C. (2008). *The Matter of the Gods: Religion and the Roman Empire*. Berkeley: University of California Press.
- Ando, C. (2016). Making Romans. Citizens, Subjects, and Subjectivity in Republican Empire. In Lavan, Payne et Weisweiler, 2016, pp. 169-185.
- Arruzza, C. et Nikulin, D. (eds.) (2016). *Philosophy and Political Power in Antiquity*. Leiden et Boston: Brill.
- Balot, R.K. (ed.) (2009). *A Companion to Greek and Roman Political Thought*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Becker J.B. (1964). The influence of Roman Stoicism upon the Gracchi's Economic Land Reforms. *PP*, 19, pp. 125-134.
- Branham, R.B. (2007). Exile on Main Street. Citizen Diogenes. In Gaertner, 2007, pp. 71-86.
- Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.-O. (eds.) (1996). *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*. Berkeley: University of California Press.
- Brown, E. (2006). Hellenistic Cosmopolitanism. In Gill et Pellegrin, 2006, pp. 549-558.
- Brugisser, P. (2009). Numa Pompilius et la Rome sacrée. Regards croisés d'Augustin et de Thémistios. *REAug*, 55, pp. 3-22.
- Brunt, P.A. (1976). The Romanization of the Local Ruling Classes in the Roman Empire. In Pippidi, 1976, pp. 161-174.
- Burbank, J. et Cooper, F. (2011). *Empires. De la chine ancienne à nos jours* (traduction par Christian Jeanmougin de *Empires in World History. Power and the Politics of Difference*. Paris: Payot.
- Casevitz, M. et Cohen-Skalli, A. (2019). *Chrysippe, Œuvre Philosophique*. Paris: Belles Lettres.
- Chin, T.T. (2016). What Is Imperial Cosmopolitanism? Revisiting Kosmopolitēs and Mundanus. In Lavan, Payne et Weisweiler, 2016, pp. 129-151.
- Delatte, L. (1942). *Les traités de la royauté d'Ecphanté, Diotogène et Sthénidas*. Liège et Paris: Faculté de Philosophie et Lettres et E. Droz.
- Devine, F.E. (1970). Stoicism on the best regime. *JHI*, 31.3, pp. 323-336.
- Dorandi, T. (1982). Filodemo. Gli Stoici (*P.Herc.* 155 e 339). *Cronache Ercolanesi*, 12, pp. 91-133.
- Dorandi, T. (1993). La *Politeia* de Diogène de Sinope et quelques remarques sur sa pensée politique. In Goulet-Gazé et Goulet, 1993, pp. 57-68.
- Dudley, D.R. (1941). Blossius of Cumae. *JRS*, 31, pp. 94-99.
- Erskine, A. (1990). *The Hellenistic Stoa, Political Thought and Action*. London: Duckworth.

- Finley M.I. (1975a). *The Use and Abuse of History*. London: Chatto & Windus.
- Finley M.I. (1975b). The Heritage of Isocrates. In Finley, 1975a, pp. 193-214
- Gaertner, J.F. (ed.) (2007). *Writing Exile. The Discourse of Displacement in Graeco-Roman Antiquity and Beyond*. Leiden: Brill.
- Giannantoni, G. (1990). *Socratis et Socratorum Reliquiae*. Napoli: Bibliopolis.
- Gill, M.L. et Pellegrin, P. (éds.) (2006). *A Companion to Ancient Philosophy*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Goulet, R. (ed.) (2016). *Dictionnaire des philosophes antiques*, VI. Paris: CNRS.
- Goulet-Cazé, M.-O. (1982). Un syllogisme stoïcien sur la loi dans la doxographie de Diogène le Cynique à propos de Diogène Laërce VI, 72. *Rheinisches Museum*, 215, pp. 214-240 (repris dans Goulet-Cazé, 2017, pp. 13-33).
- Goulet-Cazé, M.-O. (1993). Les premiers cyniques et la religion. In Goulet-Cazé et Goulet, 1993, pp. 117-158 (repris dans Goulet-Cazé, 2017, pp. 421-455).
- Goulet-Cazé, M.-O. et Goulet, R. (éds.) (1993). *Le Cynisme ancien et ses prolongements*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Goulet-Cazé, M.-O. (éd.) (1999²). *Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres*. Paris: Le livre de poche.
- Goulet-Cazé, M.-O. (2017). *Le cynisme, une philosophie antique*, Paris: Vrin.
- Gourinat, J.-B. et Barnes, J. (éds.) (2009). *Lire les stoïciens*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Hadas-Lebel, M. (2003). *Philon d'Alexandrie. Un penseur en diaspora*. Paris: Fayard.
- Hadot, I. (1970). Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Gracques. *REL*, 47, pp. 133-179.
- Husson, S. (2011). *La République de Diogène. Une cité en quête de la Nature*. Paris: Vrin.
- Helmer, É. (2017). *Diogène le Cynique*. Paris: Belles Lettres.
- Konstan, D. (2009). Cosmopolitan Tradition. In Balot, 2009, pp. 473-484.
- Laks, A. et Schofield, M. (éds.) (1995). *Justice and Generosity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lana, I. (1951). Tracce di dottrine cosmopolitiche in Grecia primo del Cinismo. *Rivista di filologia classica*, 29, pp. 196-216 et 317-338.
- Laurand, V. (2005). *La politique stoïcienne*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Laurand, V. (2014). *Stoïcisme et lien social. Enquête autour de Musonius Rufus*. Paris: Classiques Garnier.
- Lavan, M. (2016a). The Spread of Roman Citizenship, 14-212 CE: Quantification in the Face of High Uncertainty. *Past and Present*, 230, pp. 3-46.
- Lavan, M. (2016b). "Father of the Whole Human Race". Ecumenical Language and the Limits of Elite Integration in the Early Roman Empire. In Lavan, Payne et Weisweiler, 2016, pp. 153-168.
- Lavan, M., Payne, R.E. et Weisweiler, J. (2016). Cosmopolitan Politics. The Assimilation and Subordination of Elite Cultures. In Lavan, Payne et Weisweiler, 2016, pp. 1-28.

- Lavan, M., Payne, R.E. et Weisweiler, J. (éds.) (2016). *Cosmopolitanism and Empire. Universal Rulers, Local Elites, and Cultural Integration in the Ancient Near East and Mediterranean*. Oxford: Oxford University Press.
- Leisegang, H. (1941). S.v. 'Philo'. *RE*, 20.1, coll. 1-50.
- Lepore, E. (1954). *Il princeps ciceroniano*. Napoli: Istituto italiano per gli studi storici.
- Long, A.A. (2008). The Concept of the Cosmopolitan in Greek and Roman Thought. *Daedalus*, 137, 3, pp. 50-58.
- Lévy, C. (2017²). Cicero Academicus. *Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*. Rome: École Française de Rome.
- Moles, J.L. (1995a). Le cosmopolitisme cynique. In Goulet-Gazé et Goulet, 1993, pp. 259-280.
- Moles, J.L. (1995b). The Cynics and politics. In Laks et Schofield, 1995, pp. 120-158.
- Moles, J.L. (1996). Cynic Cosmopolitanism. In Branham et Goulet-Gazé, 1996, pp. 105-120.
- Muñiz Grijalvo, E., Cortés Copete, J.M. et Lozano Gómez, F. (éds.) (2017). *Empire and Religion. Religious Change in Greek Cities under Roman Rule*. Leiden et Boston: Brill.
- Nicolet, C. (1965). L'inspiration de Tibérius Gracchus. *REL*, 67, pp. 142-159.
- Pagden, A. (2000). Stoicism, Cosmopolitanism, and the Legacy of European Imperialism. *Constellations*, 7.1, pp. 3-22.
- Pippidi, D.M. (éd.) (1976). *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien*. Paris: Belles Lettres.
- Pradeau, J.-F. (2001). Imiter l'univers. Remarques sur les origines grecques du cosmopolitisme. *Le Télémaque*, 19.1, pp. 37-46.
- Pradeau, J.-F. (2002). *Héraclite, Fragments*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Reydams-Schils, G. (2016). Dio of Prusa and the Roman Stoics on How to Speak the Truth to Oneself and to Power. In Arruzza et Nikulin, 2016, pp. 134-147.
- Rüpke, J. (éd.) (2007). *A Companion to Roman Religion*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Schofield, M. (1999²). *The Stoic Idea of the City*. Chicago: University of Chicago Press.
- Shaw Brent, D. (1985). The Divine Economy: Stoicism and Ideology. *Latomus*, 44.1, pp. 16-54.
- Spinelli, E. (2016). Stoic Utopia Reconsidered: Pyrrhonism, Ethics, and Politics. In Arruzza et Nikulin, 2016, pp. 148-163.
- Veillard, C. (2017). Les stoïciens étaient-ils démocrates? *Cahiers Philosophiques*, 151.4, pp. 9-28.
- Vogt, K.M. (2012). *Law, Reason, and the Cosmic City*. Oxford: Oxford University Press.
- Vander Waerdt, P.A. (1991). Politics and Philosophy in Stoicism. *OSAPh*, 9, pp. 185-211.
- Weisweiler, J. (2016). From Empire to World-State. Ecumenical Language and Cosmopolitan Consciousness in the Late Roman Aristocracy. In Lavan, Payne et Weisweiler, 2016, pp. 187-208.

FRAGMENTS OF AN EMPEROR'S RELIGIOUS POLICY: THE CASE OF HADRIAN*

FRAGMENTOS DE LA POLÍTICA RELIGIOSA
DE UN EMPERADOR: EL CASO DE ADRIANO

GREG WOOLF

INSTITUTE OF CLASSICAL STUDIES, UNIVERSITY OF LONDON
GREG.WOOLF@SAS.AC.UK

ABSTRACT

Neither the concept of “imperial policy” nor of “religion” are easily applied to antiquity. Yet the activities of Roman emperors often did have consequences for religious activity, and their behaviour was not necessarily chaotic or random. Hadrian provides a good case for examining how religious activity was incorporated into ancient biography and historical writing, and how it was related to other fields of imperial conduct. A good deal is recorded about Hadrian's

RESUMEN

Ni el concepto “política imperial” ni el de “religión” son fácilmente aplicables a la Antigüedad. A pesar de ello, la labor de los emperadores romanos tuvo, frecuentemente, un notable impacto sobre la actividad religiosa, y su comportamiento no fue, necesariamente, caótico o aleatorio. Adriano proporciona un buen caso para examinar cómo la actividad religiosa del emperador fue incorporada a las biografías antiguas y a la narración histórica, y cómo estaba relacionada con

*This article has been researched with in the project *Adriano y la integración de la diversidad regional. Una perspectiva histórica e historiográfica* (HAR2015-65451-C2-1-P), 01/01/2016 – 31/12/2018 of the University Pablo de Olavide.

conduct of religious offices, his building projects and his engagement with older tradition, Roman and foreign. The dossier of testimonia does reveals some consistencies in his behaviour but these seem to derive less from policy than from habits of thought and action. Many of his actions can be interpreted as conventional, even if sometimes performed on an unconventional scale. Hadrian certainly exercised agency, and he had particular dispositions as a ruler. But religious policy seems an anachronistic term to apply to his conduct.

otros ámbitos de la acción imperial. Nos ha llegado mucha información sobre la actividad adrianea relativa a cargos religiosos, a sus proyectos edilicios y a su vinculación con la tradición anterior, romana y extranjera. El elenco de testimonia revela una cierta consistencia en su comportamiento, pero parece derivar menos de la política que de hábitos de pensamiento y acción. Muchas de sus acciones pueden ser interpretadas como convencionales, incluso si algunas veces se llevaron a cabo a una escala inusual. Ciertamente, Adriano ejerció su voluntad, y tuvo una disposición particular como gobernante. Pero el término “política religiosa” parece un anacronismo al aplicarlo sobre su conducta.

KEYWORDS

Hadrian, Religionspolitik, Roman Emperors, Jerusalem

PALABRAS CLAVE

Adriano, política religiosa, emperadores romanos, Jerusalén

Fecha de recepción: 24/09/2018

Fecha de aceptación: 11/02/2019

*Sacra Romana diligentissime curavit, peregrina contempsit.
Pontificis maximi officium peregit.*

Roman rites he most carefully observed, foreign ones he despised.
He always carried out the duties of the Pontifex Maximus.

Hist. Aug., *Had.* 22, 10 (trans. Birley)

THERE ARE EXCELLENT REASONS TO AVOID THE TERM RELIGIOUS POLICY when discussing the Roman Empire. The idea that emperors had policies in a modern sense was categorically rejected more than forty years ago.¹ More recently the use of the term 'religion' in relation to antiquity has also been challenged.² In a world without clearly defined and mutually exclusive religions or confessions, the technical term 'Religionspolitik' has little meaning,³ Hadrian was exceptional in many ways, including for the range of his cultural engagements and for his many interventions across the empire.⁴ Yet in this respect he was entirely typical. Hadrian had no Religious Policy.

Yet it would not be correct either to say that Hadrian had no impact on the religious life of the empire, nor were his interventions random and chaotic. Ancient writers present a broadly consistent picture of his actions, one that is largely confirmed when other evidence is considered. Indeed Hadrian's interactions with var-

1. Millar, 1977.

2. Smith, 1964; Asad, 1993; Asad, 2001; Boyarin, 2004; Nongbri, 2013.

3. Naerebout, 2014.

4. CNRS, 1966; Birley, 1997; Boatwright, 1987; Boatwright, 2000. For an evocative account of the empire in the reign of Hadrian see Danziger y Purcell, 2005.

ious religious traditions and centres provides a basis for rethinking how we understand the religious role of Roman emperors in general.

1. HADRIAN'S RELIGIOUS ACTIVITY

Our evidence for Hadrian's religious activity is late and fragmentary, as is true for all aspects of his reign. Most of our synoptic accounts – the life included in the *Historia Augusta* and the very short accounts by Aurelius Victor, Eutropius and the *Epitome de Caesaribus* – were composed in the fourth century AD. Dio's account, composed two generations after Hadrian's death, survives only in the eleventh-century summary produced by the Byzantine monk John Xiphilinus. Fuller accounts once existed. The *Historia Augusta* refers to Hadrian's own account of his life, apparently apologetic in tone, and also to a life written by Marius Maximus, a contemporary of Dio and a continuator of Suetonius. The extant narratives may be supplemented by mentions in second and third century literature: Hadrian's interest in intellectual life and his travels in the Greek East means that he features in anecdotes related by Gellius, Fronto, Favorinus, Aristides, Pausanias, and Philostratus among others. Finally a number of letters and decrees have survived in epigraphic form. Only a little of this testimony deals with religious matters.

The religious office of the emperor is not a major focus of attention in any of the surviving narratives. Their recurrent themes are the circumstances of Hadrian's accession, how he dealt with the legacy of Trajanic expansion, Hadrian's relations with the senate and senators, his love for Antinous and the latter's mysterious death, and Hadrian's own miserable end. The narratives are not independent of each other, and none were composed under emperors with a vested interest in Hadrian's reputation, but perhaps they represent a common tradition about the reign. The anecdotes, mostly written down earlier than the narratives, present a man of strong passions who had difficulty in restraining them.

In all this material, the lines of the *Historia Augusta* which head this chapter are the nearest thing we have to an explicit comment on his religious conduct in general. The context is a chapter of the *Life* which presents an account of his military activity while emperor followed by an account of his equally disciplined behaviour in relation to civil affairs. Hadrian frequently appointed guardians, promoted the wearing of the toga in public, restrained public extravagance, regulated urban traffic sensibly, discouraged early bathing, and gave equestrians as well as senators a role in government. He subsidized deserving senators, took his judicial duties seriously and involved magistrates and other senior senators in decision making. Any reader of Suetonius's *Caesars* or Pliny's *Panegyricus* would have recognised the conventional signs

of a “good emperor”, as the role had been elaborated over the previous century and a half.⁵ What *sacra peregrina* means depends a good deal on the chronological stratum from which the observation comes. If it draws on second-century sources it might refer to one of the many traditions of Egyptian, Jewish, Anatolian, Syrian or Iranian origin popular in Hadrian's lifetime. If it represents later editorializing it might refer to his treatment of Jews and Christians, and might draw a contrast with the favour shown the later by emperors from Constantine on. It might also, or instead, refer to Suetonius' similar comment on Augustus.⁶ What is certain is that the evaluation is in conventional terms positive. Hadrian supported the traditional public cults of the Roman people, and was punctilious in performing his own role as chief pontiff.

There is also some information conveyed about particular religious rituals in which Hadrian participated. On his accession he immediately became Pontifex Maximus and an Arval Brother. He participated conscientiously in these and other priestly roles in the City.⁷ He sponsored a number of spectacles. On the occasion of his praetorship, probably in 107 AD, he was given 4 million HS by Trajan to celebrate games in Rome.⁸ He organized a posthumous triumph for Trajan to mark the victory over the Parthians, and regular Parthian games were established.⁹ He held six days of lavish games on the occasion of his succession, had 1000 beasts in the arena on his birthday and later funded spectacular funeral games for his mother-in-law Matidia.¹⁰ Trajan, Matidia and Antinous were all consecrated as gods after their deaths and so probably were Trajan's wife Plotina, his sister Marciana and Hadrian's wife Sabina.¹¹ Consecrations were initiated by decrees of the senate, but there is no real doubt that they followed the wishes of the emperor of the day.¹² There were also games to mark his adoption of Aelius Verus Caesar.¹³ Other anecdotes refer to Hadrian attending gladiatorial combats and chariot racing in Rome, a traditional sign of *civilitas*.

5. Wallace-Hadrill, 1982; Roller, 2001; Noreña, 2011.

6. See Fündling, 2006. Suetonius' *Life of Augustus* 93 reads: *Peregrinarum caerimoniarum sicut veteres ac praeceptas reverentissime coluit, ita ceteras contemptui habuit.*

7. Hist. Aug., *Hadr.* 22, 10; Aurelius Victor (*Caes.* 14, 1-4), compares him to Numa. For documentation of his priesthoods see Rüpke, 2005: catalogue number 1016.

8. Hist. Aug., *Hadr.* 3.

9. Hist. Aug., *Hadr.* 6 for the triumph. Epitome of Dio's *Roman History* LXIX 2, 3 for the Parthian Games.

10. Hist. Aug., *Hadr.* 7 for the accession games, 9 for those for Matidia. For the birthday games Hist. Aug., *Hadr.* 7; Cass. Dio, LXIX 8, 2.

11. Oliver, 1949 and see now McIntyre, 2016.

12. Price, 1987.

13. Hist. Aug., *Hadr.* 23, 12.

Hadrian also restored a number of monuments in the city of Rome.¹⁴ Not all were temples, but many of them were and they included the Pantheon, the Temple of Bona Dea, and the Forum Augusti which included the Temple of Mars Ultor. The range of deities thus honoured, and the emphasis on restoration was highly traditional, a display of Augustan *pietas*.¹⁵ Hadrian's main addition to the religious topography of the city was the Temple of Venus and Rome, described as the Temple of the City by the *Historia Augusta* and by the broadly contemporary Ammianus.¹⁶ Despite its enormous scale and innovative design, the Temple of Venus fits comfortably in the tradition of imperial building forums and temples around the forum Romanum. Many of Hadrian's projects seem to have begun in the 120s AD when questions over his succession to Trajan meant he was concerned to establish his legitimacy in the City, but some were not completed until much later. The Temple of Venus and Rome seems to have been dedicated in 121, consecrated in 135 but not completed until 141. Like Trajan, the first emperor from a provincial background, Hadrian seems to have taken great care to perform his religious functions in a highly traditional manner at Rome, and to conform to precedents set by Augustus and other 'good emperors'.

Our knowledge of Hadrian's religious activities in the provinces is more fragmented. Just as in relation to Rome, the narratives do not separate out his religious from his other interventions. Like other Roman travellers before him – Sulla, Antony, Augustus, Germanicus and Trajan spring to mind – Hadrian's exploration of the east included visits to oracles, tombs and other places of ancient ritual. It is no surprise that he visited Delphi, sacrificed on Mount Casius in Syria, rebuilt the tomb of Pompey at Pelusium in Egypt, was initiated into the mysteries at Eleusis. But it would be misleading to characterise Hadrian's travels as a pilgrimage.¹⁷ Other stopping points seem less obviously religious, such as when he climbed Mount Etna, toured the sites in Egypt or visited Nicopolis and the site of the battle of Actium. Something like a Grand Tour had developed for Roman visitors to the east – admittedly one that only the very richest could afford – and Hadrian seems to have visited most of the major locations.

14. Hist. Aug., *Hadr.* 19, 9-12: *Cum opera ubique infinita fecisset, numquam ipse nisi in Traiani patris templo nomen suum scripsit. Romae instauravit Pantheonum, saepta, basilicam Neptuni, sacras aedes plurimas, forum Augusti, lavacrum Agrippae, eaque omnia propriis auctorum nominibus consecravit. Fecit et sui nominis pontem et sepulchrum iuxta Tiberim et aedem Bonae Deae.*

15. Boatwright, 1987 on the building programmes.

16. Hist. Aug., *Hadr.* 19, 12; Ammianus, XVI 10, 14. For the variants on its name see Steinby, 1993-2000: S.v. VENUS ET ROMA, AEDES, TEMPLUM.

17. For the debates over pilgrimage and ancient Mediterranean religion, Elsner y Rutherford, 2005.

Some of the sites attracted benefactions and interventions.¹⁸ The dossier is enormous and very varied. At Athens these included a water supply, an oil law, the foundation for a library, a new civic quarter, as well as help with the construction of the Temple of Olympian Zeus.¹⁹ Other communities benefited too, in different ways according to their desires and those of Hadrian. As Dio put it:

He assisted the cities, both those that were allies and those that were subjects, with the greatest of generosity. Many of them he had visited himself, more than any other emperor had done, and practically all of them he helped, providing some with water supply, others with harbours, some with grain, others with public works or simply gifts of cash, making different gifts to each of them.²⁰

The *Historia Augusta* puts it even more simply. In almost all the cities he built something and gave games.²¹

This broad conception of imperial euergetism is the context for the help he gave to the oracular sanctuaries at Delphi and Didyma, for his restoration of the oracle at Claros, and for the rebuilding of temples at Baalbek and Palmyra. Our ancient witnesses present these benefactions as comparable to other projects of rebuilding and restoration.

This is also the case if we consider Hadrian as a city founder. The emperor is often criticised for religious insensitivity in establishing Colonia Aelia Capitolina on the site of Jerusalem, sacked a generation before in the Flavian Jewish War. There is no doubt that this foundation did arouse a bitter reaction, but there are Roman contexts in which it seems less controversial. The destruction of ancient cities often made Greeks and Romans feel uncomfortable. To some extent the sacred topography of the Mediterranean world was taken as a given: the removal of cities, as Alexander had done at Thebes and the Romans in 146 at Carthage and Corinth, left a permanent scar.²² Those three destructions had been reversed, but the destruction of Jerusalem had not. The opening lines of the fifth book of Tacitus' *Histories*, written in the reign of Trajan, shows it might be thought of as an analogous case, and Epiphanius, writing in the fourth century, believed Hadrian's intention was to restore the city, not the

18. Boatwright, 2000.

19. Spawforth y Walker, 1985. Interventions that need to be placed in a longer context of relations between emperors and Athenian élites Oliver, 1970; Follet, 1976; Oliver, 1983; Hoff y Rotroff, 1997; Lozano Gómez, 2002; Muñiz Grijalvo, 2005.

20. Cass. Dio, LXIX 5, 2-3 (author's translation).

21. Hist. Aug., *Hadr.* 19, 2 (trans. Birley): *In omnibus paene urbibus et aliquid aedificavit et ludos edidit.*

22. Purcell, 1995.

Temple.²³ As at Corinth and Carthage the refoundation took an entirely Roman form while making some concessions to previous sacred topography. A veteran colony was laid out with a *cardo* and a *decumanus* and at their junction was a forum with a temple of Venus. On what is now the Temple Mount a temple was almost certainly built to Jupiter Capitolinus.²⁴ IOM was syncretised with the sky gods of Baalbek, Doliche and other city states, so might have seemed a natural translation of Yahweh. The pool of Bethesda became a sanctuary of Sarapis. The decurions of the colony issued more than 100 bronze coin types over the century or so that followed.²⁵ Their reverses often depict imperial relatives, legionary badges like the Boar of the Legio X Fretensis, and common Roman imagery such as the she-wolf with Romulus and Remus and the eagle. Otherwise they show temples with cult statues in them, or simply depict gods, among them Sarapis, Mars, Fortuna/the Tyche of the City, Minerva, Jupiter, the Dioscuri, Salus, Victoria. What Hadrian had established was a working Roman city with Roman roads, Roman temples, Roman magistrates and Roman gods. Antinoopolis in Egypt too was laid out as a complete city, a *polis* this time rather than a Roman colony, but one equipped with all the cultural, political, social and religious infrastructure such a community required from citizens to temples of the gods.

2. POLICY, CONSISTENCY, AND IMPERIAL INITIATIVE

Hadrian is unusual in having left so many traces of his interventions around the empire. Several factors made it possible. He reigned for more than 20 years, much longer than most emperors. Trajan's conquests had probably left the treasuries full even after his own building in Rome and the alimentary schemes he established in Italy. Dio and the *Historia Augusta* mention various military engagements in the reign of Hadrian – a revolt in Mauretania, the abortive invasion by the Alani, and of course the war with Jews in Judaea and the diaspora. But there is no reason to think the empire was placed under unusual financial strain. Hadrian had the time and money to build, and the inclination to do so. The main beneficiaries of his generosity were the city of Rome and the ancient cities and sanctuaries of the eastern Mediterranean, although he did build and spend elsewhere. Neither he nor his chroniclers seem to have sharply distinguished generosity directed at religious centres from other kinds of benefaction. When his interventions did have religious dimensions they seem traditional,

23. Tac., *Hist.* 5, 2: *Sed quoniam famosae urbis supremum diem tradituri sumus, congruens videtur primordia eius aperire.* On Epiphanius' account see Baker, 2012.

24. For some doubts see Eliav, 1997.

25. <http://rpc.ashmus.ox.ac.uk/>.

funding ancient temples in Greece and Syria, carrying out conventional rituals in Rome and masking most of his more innovative building under the always acceptable label of “restoration”. Even overseas he went to the same places many other Romans had gone before, to Eleusis, to Troy, to Alexandria.

These actions seem consistent with each other but it is not easy to determine the source of that consistency. Policy seems to be the wrong term. The notion that individual emperors had fixed policies has always seemed a little strange. Why should any ancient monarch bind himself by a series of rigid protocols, given that even today politicians have to adapt to changing events? Habit, inclination, disposition seem better terms. Most ancient narratives, which under the principate often took a biographical form, tried to understand imperial action as an expression of the characters of individual emperors. That perspective is natural from writers living under the emperors and in many cases close to the imperial court. Changes of emperor might make a huge difference to those who surrounded them.

It is equally natural that in the longer term variations between reigns seem less significant. It is common to treat the early empire as a largely stable system, and to explain this as having been produced by a mixture of ideology, habit, path-dependence, economic constraints or governmental instruments that were relatively weak and not very flexible. Individual emperors made less of a difference in this view, constrained as they were by the structures they had inherited. The view of the emperor's role advanced by Fergus Millar in *The Emperor in the Roman World* was in part a response to histories that seemed to him to over-estimate any given emperor's capacity to change his world.²⁶ Millar's emphasis on “petition-and-response” asserted the relative ignorance of emperors and their relative powerlessness, to the extent that their role was often reduced simply to making decisions on questions put to them.²⁷ Comparative studies have now made clear that the rulers of other early empires laboured under similar constraints. Rather than energizing and steering their vast domains, many early emperors were ‘capstone monarchs’, figures whose main function was to stabilize other interests, like those of the army, landowners, urban elites, taxpayers and tenants and so on.²⁸ But we do now find ourselves at odds with our witnesses. Reigns like Hadrian's really bring this disparity into focus.

26. Millar, 1977.

27. Millar, 1990.

28. Crone, 1989.

As early responses to Millar's thesis noted, "petition-and-response" works better as an account of imperial action in some spheres than in others.²⁹ Emperors did indeed often have to respond to requests for arbitration, or to petitions for grants of personal or civic status and the like, but they had to take the initiative in areas such as the organization of taxation, or the strategic direction of military operations.³⁰ Religious matters (as we define them) were sometimes brought to emperors' attention by others, and sometimes were the object of imperial initiative. For example 'petition-and-response' does characterise quite well the embassies that came to emperors seeking resolution to disputes over rights of *asyla*, or over the ownership of border sanctuaries. Tiberius' referral of some of these matters to the senate reveals the Republican origins of "petition-and-response" Yet when it came to the construction of the *Isaeum Campestre* or the choice of deities honoured in imperial fora, we are clearly dealing with the pro-active initiatives of emperors, whatever advice they may have sought in advance.

Not all emperors were equally constrained in their actions. Not all emperors were equally ignorant of their domains. Some emperors tried harder than others to take the initiative, and to wrest power from their courtiers and escape the constraints they had inherited.³¹

Hadrian was certainly one of those Roman emperors who had more than freedom of action than most. After the early years of his reign his position was relatively secure. The empire he inherited was financially well resourced. Compared to some of his successors he faced no sudden and expensive challenges. Hadrian also arguably knew his empire better than any of his predecessor since Augustus, simply because he had travelled so much of it in his long reign. Comparison with other second-century emperors shows that he might have made other choices, or at least might have had different priorities. He could have continued expansion on the model of Trajan, he could have remained in or near the capital as Pius did, or he could have indulged other interests, perhaps those of a Marcus or a Commodus. He could have spent, or he could have hoarded.

What Hadrian chose to do was to travel and to spend. His dispersal of imperial resource does not seem to have followed a plan that was either narrowly conceived or devised in advance. Many private benefactors had particular areas of interest, athlet-

29. Hopkins 1978; Bleicken, 1982.

30. Campbell, 1984.

31. For a similar argument made in relation to the Ancien Regime in early modern France see Elias, 1979.

ics or literary culture, festivals or buildings and so on. The same was true of emperors.³² Close reading of some epigraphic memorials alongside some speeches of Dio and some titles of the Digest suggests that tensions often arose between the needs or cities and the interests of potential benefactors.³³ Those clashes of ego and desire, and struggles for control over gifts, are familiar from modern fund-raising. Imperial benefactors probably did not do much of this negotiation. Hadrian, on the other hand, does seem to have been responsive to local circumstances, aware that some places needed fortifications and others aqueducts, while yet others needed help to restore dilapidated temples.

Caution is called for since our sources are neither close in time to his reign nor very reliable. We have in the end only fragments of his religious activity to consider. Much of our testimony was produced in a Roman empire which, in religious terms at least, was no longer very similar to Hadrian's world. The gaps in our knowledge may be the most serious problem. Even in the city of Rome much remains controversial about his building projects: a vast temple of Sarapis on the Quirinal might or might not be his creation, and his role in shaping the tomb cult of Trajan is debated.³⁴ That said, it does seem that Hadrian was in general sensitive to local religious traditions. In Rome and Athens, Baalbek and Palmyra, Claros and Sparta Hadrian spent to restore, repair and glorify rather than replace. Even in Jerusalem his colony was as traditional a Roman colony as was possible in that age, and may have been intended too as an act of restoration. Where we do not have enough information to be certain as to his intents, I suggest the most likely interpretation is the one that has him respond to local circumstances rather than impose a bold new religious programme.³⁵ He was no Akhenaten, no Constantine, no Julian.

Hadrian was not the only benefactor whose religious activity was largely channelled into reinforcing traditional patterns of activity. All benefactors had options, and when they wished could make and realize ambitious plans, whether that meant the script for festivals like the Demostheneia of Oenoanda or the design for the Temple of Venus and Rome. Hadrian's decision to sponsor traditional religion may have been pragmatic in the City of Rome, but it was more of a free choice in the provinces where cities had to be grateful for what they received and could not exercise much pressure on imperial benefactors. The most likely explanation for the choices that

32. Woolf, 1994.

33. Mitchell, 1990; Rogers, 1991; Garnsey, 1991.

34. Taylor, 2004, for the *Serapeum*. Claridge, 1993, for Hadrian and the Trajanic Forum.

35. The most obvious area to test this proposal is on the debate over the nature of the Panhellenion Spawforth and Walker, 1986; Jones, 1996; Spawforth, 1999.

Hadrian made is that – like most of the wealthy and powerful of his day – he saw no reason to doubt the efficacy of the traditional cults. Old rituals and ancient oracles had served the emperors and the empire well. Those rituals included the *sacra publica* of Rome, and also the ancient rituals of Demeter at Eleusis or Sarapis from Egypt. Tradition, in other words, may have been a positive and deliberate choice. Perhaps a willingness to spend on those gods who had been powerful supporters in the past, was a religious policy of a sort.

BIBLIOGRAPHY

- Asad, T. (1993). *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.
- Asad, T. (2001). On reading a modern classic W.C. Smith's *The Meaning and End of Religion*. *History of Religions*, 40.3, pp. 205-222.
- Baker, R. (2012). Epiphanius, *On Weights and Measures* §14: Hadrian's Journey to the East and the Rebuilding of Jerusalem. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 182, pp. 157-167.
- Birley, A.R. (1997). *Hadrian. The restless emperor*. London and New York: Routledge.
- Bleicken, J. (1982). Zum Regierungsstil des römischen Kaisers. Eine Antwort auf Fergus Millar. *Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main*, 18.5, pp. 184-215.
- Boatwright, M.T. (1987). *Hadrian and the City of Rome*. Princeton N.J.: Princeton University Press.
- Boatwright, M.T. (2000). *Hadrian and the Cities of the Roman Empire*. Princeton N.J.: Princeton University Press.
- Boyarin, D. (2004). The Christian invention of Judaism. The Theodosian empire and the rabbinic refusal of religion. *Representations*, 85, pp. 21-57.
- Bricault, L. and Versluys M.J. (eds.) (2014). *Power, Politics, and the Cults of Isis. Proceedings of the Vth International Conference of Isis Studies, Boulogne-sur-Mer, November 27-29, 2008*. Leiden and Boston: Brill.
- Campbell, B. (1984). *The Emperor and the Roman Army 31 BC - AD 235*. Oxford: Clarendon Press.
- Cannadine, D. and Price, S. (eds.) (1987). *Rituals of Royalty. Power and ceremonial in traditional societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Claridge, A. (1993). Hadrian's Column of Trajan. *Journal of Roman Archaeology*, 6, pp. 5-22.
- CNRS (ed.) (1966). *Les Empereurs Romains d'Espagne*. Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique.
- Crone, P. (1989). *Pre-industrial Societies. New Perspectives on the Past*. Oxford: Basil Blackwell.
- Danziger, D. and Purcell, N. (2005). *Hadrian's Empire. When Rome ruled the world*. London: Hodder & Stoughton.
- Elias, N. (1979). *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie mit einer Einleitung: Soziologie und Geschichtswissenschaft*. Darmstadt: Luchterhand [The Court Society. Oxford: Blackwell 1983].
- Eliav, Y.Z. (1997). Hadrian's Actions in the Jerusalem Temple Mount According to Cassius Dio and Xiphilini Manus. *Jewish Studies Quarterly*, 44.2, 125-144.
- Elsner, J. and Rutherford, I. (eds.) (2005). *Pilgrimage in Graeco-Roman and early Christian Antiquity. Seeing the gods*. Oxford: Oxford University Press.
- Follet, S. (1976). *Athènes au IIe et au IIIe siècle : études chronologiques et prosopographique*. Paris: Les Belles Lettres.

- Fündling, J. (2006). *Kommentar zur Historia Augusta*. Antiquitas. Bonn: Dr Rudolph Habelt GMBH.
- Garnsey, P. (1991). Review Article. The Generosity of Veyne. *Journal of Roman Studies*, 81, pp. 164-168.
- Hoff, M.C. and Rotroff, S.I. (eds.) (1997). *The Romanization of Athens*. Oxbow Monograph XCIV. Oxford: Oxbow Books.
- Hopkins, K. (1978). Rules of Evidence. *Journal of Roman Studies*, 68, pp. 178-186.
- Innes, D., Hine, H. and Pelling, Ch. (1995). *Ethics and Rhetoric. Classical essays for Donald Russell on his seventy-fifth birthday*. Oxford: Clarendon Press.
- Jones, C.P. (1996). The Panhellenion. *Chiron*, 26, pp. 29-56.
- Lozano Gómez, F. (2002). *La religión del poder. El culto imperial en Atenas en época de Augusto y los emperadores Julio-Claudios*. BAR International Series. Oxford: Archaeopress.
- Mcintyre, G. (2016). *A family of gods. The worship of the imperial family in the Latin West*. Ann Arbor MI: University of Michigan Press.
- Millar, F. (1977). *The Emperor in the Roman World (31 BC -AD 337)*. London: Duckworth.
- Millar, F. (1990). L'empereur romain comme décideur. In Nicolet, 1990, pp. 207-220.
- Mitchell, St. (1990). Festivals, games and civic life in Roman Asia Minor. *Journal of Roman Studies*, 80, pp. 183-193.
- Muñiz Grijalvo, E. (2005). Elites and religious change in Roman Athens. *Numen*, 52. 2, pp. 255-282.
- Naerebout, Fr.G. (2014). *Cuius regio, eius religio?* Rulers and Religious Change in Greco-Roman Egypt. In Bricault and Versluys, 2014, pp. 36-61.
- Nicolet, Cl. (ed.) (1990). *Du pouvoir dans l'antiquité. Mots et réalités*. Geneva: Droz.
- Nongbri, B. (2013). *Before Religion. A history of a modern concept*. New Haven and London: Yale University Press.
- Noreña, C. (2011). *Imperial ideals in the Roman West. Representation, circulation, power*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oliver, J.H. (1949). The Divi of the Hadrianic Period. *Harvard Theological Review*, 42.1, pp. 35-50.
- Oliver, J.H. (1970). *Marcus Aurelius. Aspects of civic and cultural policy in the East*. Hesperia Supplements. Princeton NJ: ASCSA.
- Oliver, J.H. (1983). *The Civic Tradition and Roman Athens*. Baltimore MA: Johns Hopkins University Press.
- Price, S. (1987). From noble funerals to divine cult: the consecration of Roman emperors. In Cannadine and Price, 1987, pp. 56-105.
- Purcell, N. (1995). On the Sacking of Carthage and Corinth. In Innes, Hine and Pelling, 1995, pp. 133-148.
- Rogers, G.M. (1991). Demosthenes of Oenoanda and Models of Euergetism. *Journal of Roman Studies*, 81, pp. 91-100.
- Roller, M.B. (2001). *Constructing Autocracy. Aristocrats and emperors in Julio-Claudian Rome*. Princeton N.J.: Princeton University Press.

- Rüpke, J. (2005). *Fasti Sacerdotum. Die Mitglieder der Priesterschaften und das sakrale Funktionspersonal römischer, griechischer und jüdisch-christlicher Kulte in der Stadt Rom von 300 v. Chr. Bis 499 n. Chr.*, 3 vols. Potsdamer Altertumswissenschaftlicher Beiträge. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Smith, W.C. (1964). *The Meaning and End of Religion. A new approach to the religious traditions of mankind*. Mentor Books. New York: New American Library.
- Spawforth, A.J.S. (1999). The Panhellenion Again. *Chiron*, 29, pp. 339-352.
- Spawforth, A.J.S. and Walker, S. (1985). The World of the Panhellenion. I. Athens and Eleusis. *Journal of Roman Studies*, 75, pp. 78-104.
- Spawforth, A.J.S. and Walker, S. (1986). The World of the Panhellenion. II. Three Dorian Cities. *Journal of Roman Studies*, 76, pp. 88-105.
- Steinby, E.M. (ed.) (1993-2000). *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, 6 vols. Rome: Edizioni Quasar.
- Taylor, R. (2004). Hadrian's *Serapeum* in Rome. *American Journal of Archaeology*, 108.2, pp. 223-266.
- Wallace-Hadrill, A. (1982). *Civis princeps*. Between citizen and king. *Journal of Roman Studies*, 72, pp. 32-48.
- Wolf, G. (1994). Becoming Roman, Staying Greek: Culture, Identity and the Civilizing Process in the Roman East. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 40, pp. 116-143.

HERCULES ROMANUS, HERCULES GADITANUS, IOVIS OLYMPIUS, SANDAN Y IUPITER VICTOR: CULTOS LOCALES Y SELECCIONES IMPERIALES EN LA MONEDA DE ADRIANO

HERCULES ROMANUS, HERCULES GADITANUS, IOVIS OLYMPIUS, SANDAN AND IUPITER VICTOR: LOCAL CULTS AND IMPERIAL SELECTIONS ON HADRIAN'S COINAGE

FERNANDO LÓPEZ SÁNCHEZ

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID / WOLFSON COLLEGE, OXFORD

FLOPEZSANCHEZ@HOTMAIL.COM

RESUMEN

La viajera biografía del emperador Adriano se suele agrupar en dos grandes giras. La primera se realizó entre los años 121 y 126 y concernió principalmente a Occidente. La segunda se hizo principalmente por Oriente y afectó fundamentalmente a algunas de las principales ciudades de Asia Menor, Capadocia, Siria, Judea y Egipto. En medio de su primera gran gira, Adriano, en el año 124, se inició en Eleusis, en las cercanías de Atenas, y en asociación con Hércules. Al principio de la segunda gira, en el año 128 y tras visitar África, el emperador participó en otros ritos místéricos en Eleusis, vinculándose a partir de entonces a Zeus Olympius en Atenas. En este artículo, se ofrece una nueva lectura de la trayectoria gubernativa de Adriano a través de algunas de sus más significativas series

ABSTRACT

The emperor Hadrian's travel biography is generally divided into two major phases. The first, mostly in the West, took place between the years 121 and 126, while the second was centred on the East, in particular in some of the key cities of Asia Minor, Capadocia, Syria, Judaea and Egypt. During the first phase, in the year 124, Hadrian was initiated at Eleusis, near Athens, following in the tradition of Hercules. After his visit to Africa at the start of the second phase of his travels in 128, he took part in further mystic Eleusinian rites, this time linking him to Zeus Olympius in Athens. Looking at some of his most important coin series, both imperial and civic, this article provides a new interpretation of Hadrian's career as governor, suggesting that there was a dual-

monetales, imperiales y cívicas. Se defiende que Adriano siguió un doble modelo organizativo a lo largo de su reinado, sucesivamente hercúleo y jupiterino. Tal modelo fue conceptualmente macedonio, pero tuvo ecos y paralelos en otros emperadores, poseyendo plena vigencia hasta los tiempos de Diocleciano y Maximiano.

ity to the years of the emperor's rule, as he first modelled himself on Hercules and then on Jupiter. This was a Macedonian concept, but there are echoes and parallels to be found with other emperors, culminating in Diocletian and Maximian.

KEY WORDS

Flota, Hércules, iniciación, Júpiter, moneda, montaña, templo, viaje, visita

KEYWORDS

Coin, fleet, Hercules, initiation, Jupiter, mountain, temple, travel, visit

Fecha de recepción: 27/09/2018

Fecha de aceptación: 08/02/2019

1. LAS DOS GIRAS VIAJERAS DE ADRIANO Y EL MODELO DE GOBIERNO HERCÚLEO-JUPITERINO

Entre los años 117 y 134,¹ el emperador Adriano recorrió buena parte del imperio romano, visitando y reconociendo muchas ciudades y provincias.² Sus viajes se pueden dividir en dos fases principales. La primera comenzó a partir del año 121, tras llegar a Roma desde Antioquía y habiendo recorrido anteriormente Cilicia, Galacia y buena parte del valle del Danubio.³ Entonces decidió apuntalar las fronteras del norte de Roma, conociendo de esta manera de primera mano las provincias de la Galia y de la Germania Inferior y Superior. El emperador cruzó luego el Canal de la Mancha hacia Britania, donde comenzó entonces la construcción del conocido hoy en día como “muro de Adriano”. En los años 122-123, pasó un tiempo en Hispania y probablemente también en Mauritania, viajando después por Libia, Cirene, Siria, la frontera del Éufrates (Melitene) el Ponto y Bitinia. El resto de esta primera gira la dedicó finalmente a los Balcanes y a Grecia, recorriendo áreas como Tracia, Dacia y Acaya, antes de regresar a Roma, vía Sicilia, en el año 126.⁴ Durante este primer ciclo viajero, Adriano se ocupó en rediseñar y mejorar las fronteras del imperio de Occidente: con fortificaciones que completó a lo largo del Rin, con una zanja que cavó en el norte de África (*fossatum Africae*), con un muro de empalizada que erigió contra Partia y con el famoso muro en Gran Bretaña que “dividió a los bárbaros

1. Todos los años son d.C., salvo aquellos en los que se indique lo contrario.

2. Halfmann, 1986, pp. 188-212.

3. Birley, 2004b, pp. 107-126.

4. Birley, 2004b, pp. 153-247.

de los romanos”.⁵ Adriano había decidido abandonar las conquistas de Trajano al poco tiempo de ser aclamado emperador y parece como si, de acuerdo con un pensamiento a un tiempo mágico y militar, hubiese tenido la intención de extender en su primera gira provincial el *pomoerium* de la ciudad de Roma a todo el orbe romano.⁶ Puede afirmarse en todo caso que existieron profundas consideraciones religiosas en esta primera gira organizativa de Adriano, además de las obvias de carácter estratégico. Es algo que confirma también el biógrafo de la *Vita Hadriani* cuando afirma que al finalizar su primer tour de viajes, y durante su primera visita a Grecia en el año 124, Adriano “realizó los ritos eleusinos de Eleusis siguiendo el ejemplo de Hércules y Filippo (II de Macedonia)”.⁷

El segundo gran tour que realizó Adriano por el imperio comenzó en septiembre del año 128. Empezó primero un breve circuito por África, pero regresó al poco a Roma, y tras una breve estancia en la ciudad, se dedicó a partir del año 130 a recorrer la parte más helénica y oriental del imperio. Visitó de nuevo Asia Menor, pero también Panfilia, Frigia, Pisidia, Capadocia, el Ponto, posiblemente Cilicia y con seguridad Siria (Antioquía). Luego se acercó a Judea, personándose en Cesarea y quizás en Escitópolis, en Jerusalén, (que rebautizó como *Aelia Capitolina*), en Arabia Petrea y finalmente en Egipto. La revuelta en Judea de Shim'on ben Koseba, más conocido como Bar-Kochba, le obligó no obstante a permanecer en la región hasta el año 134. Sólo a finales de este año 134 regresó Adriano a Italia, poniendo definitivamente punto final a sus largos viajes.⁸ Antes de emprender este segundo gran itinerario, sin embargo, el emperador participó de nuevo en otros misterios de Eleusis, cerca de Atenas. En esta ocasión su protegido Antinoo debió haber estado con él, aunque ciertamente ninguna fuente atestigua su presencia con total seguridad. La evidencia

5. HA, *Had.* 11, 2; Birley, 2004b, pp. 156-157, 176-179, 269-270.

6. Adriano representa frecuentemente a Minerva en sus amonedaciones y esta prelidección no es fruto del azar, sino reflejo de un imperio romano con unas fronteras que se quieren definitivamente establecidas. Tanto Domiciano como Adriano, ambos devotos de Minerva, pueden haber compartido una visión similar del imperio, a pesar de sus carreras diferenciadas. En todo caso, ni Domiciano ni Adriano extendieron un *pomoerium* que sí que fue modificado en el siglo I d.C. en concomitancia con las actividades militares en *Britannia*. Es el caso de la extensión del año 49, como consecuencia de los éxitos britanos de Q. Petilius Cerialis y del año 75, cuando se agrandó hasta el *Collis Hortulorum*, al norte de la ciudad y ya en la llanura aluvial del Tiber; Levick, 1999, pp. 71, 130, n. 20 y López Sánchez, 2007.

7. HA, *Had.* 13, 1; Cass. Dio, LXIX 11, 1; Birley, 2004b, p. 229.

8. Birley, 2004b, pp. 276-353.

posterior que parece asociar a Antinóo con Eleusis hace plausible no obstante que éste realizara los ritos con el emperador en septiembre del año 128.⁹

En su conexión con Ceres y con la muerte, los ritos de Eleusis servían para honrar la memoria de distintos miembros de la familia imperial, sobre todo femeninos. Adriano pudo de hecho haber aprovechado cada una de sus celebraciones como sacerdote eleusino para honrar la memoria de sus antepasados e iniciar en ellas a nuevos miembros, como fue el probable caso de Antinóo ya mencionado.¹⁰ En todo caso, Adriano ya no fue de la mano de Hércules en Atenas en septiembre del año 128, sino de la de Júpiter.¹¹ El emperador, asimilado con insistencia desde entonces al árbitro supremo del cosmos ya no se preocupó de asegurar como antaño, y con prioridad, las fronteras externas del Imperio.¹² Al contrario, a partir de entonces pretendió reinar y ser reconocido como soberano indiscutido sobre el *oikoumene* civilizado, esto es, sobre el Este más helenófono del Imperio. Adriano parece haber salido así de sus ritos en Eleusis del año 128 listo para desarrollar un plan de gobierno en Oriente mucho más ambicioso que aquel que había llevado a cabo años atrás en Occidente. Ahora crearía un Panhelenio, esto es, una asociación de todos los helenos y con Atenas como centro.¹³ Y construiría también un templo para Hera y otro para *Zeus Panhelenios*, además de un santuario (Panteón) para todos los dioses del Olimpo.¹⁴ De esta manera, acompañado por su Ganímedes particular, el efebo Antinóo,¹⁵ el ahora majestuoso y jupiterino Adriano consagró entre los años 129 y 132 varios templos a su nombre y al de Júpiter. Y concedió también diversos privilegios a numerosas ciudades, celebrándose en ellas numerosos juegos. Estas prácticas eran en lo fundamental ciertamente extranjerías a la Grecia continental, pero poseían una larga tradición tanto en Asia Menor como en la franja siro-palestina, encontrándose a gusto Adriano con todas ellas. Los movimientos del emperador en estos años parecen además haber querido revivir un helenismo arcaizante y anti-persa, muy del gusto de su predecesor modelo en la región, Alejandro Magno.¹⁶

9. Birley, 2004b, pp. 276 y n. 1, 435.

10. Probablemente para vincular al mayor número de miembros de la familia imperial con estos ritos, Spaeth, 1996, p. 27; Aur. Vict., *Caes.* 14 dice que Adriano introdujo en Roma la iniciación de Ceres y Libera en su vertiente eleusina.

11. Birley, 2004b, pp. 281-282.

12. Hekster, 2005, p. 208 llama “untraditional” a Adriano por ésta y por otras razones. Ver supra.

13. Gordillo Hervás, 2012, pp. 37-43.

14. Birley, 2004b, p. 281.

15. Birley, 2004b, pp. 276-277; Williams, 2010, pp. 60-61.

16. Birley, 2004b, p. 282.

A. Birley señala en relación con todo este modelo ideológico hasta aquí esbozado que no está nada claro por qué el biógrafo de la *Historia Augusta* insiste tanto en los precedentes de Hércules y Filipo II de Macedonia durante los primeros ritos eleusinos de Adriano como emperador.¹⁷ Se han sugerido a este respecto correcciones a este pasaje concreto de la HA, considerándose por algunos como corrupto.¹⁸ De hecho para A. Birley Hércules fue una cosa, estando su parte en la leyenda de los misterios eleusinos bien establecida y Filipo de Macedonia, el enemigo de Atenas, otra muy distinta.¹⁹ Sin embargo, y a pesar de las dudas existentes acerca de la completa autenticidad de este fundamental texto, lo cierto es que sí que existió un deseo de emulación por parte de Adriano con respecto a la casa real macedonia de Filipo II y Alejandro III. Y derivado de este deseo puede reconstruirse un recorrido de gobierno para este emperador que parece que fue en su conjunto hercúleo-jupiterino. Así, y por esta razón precisamente, los dos más fundamentales ritos eleusinos en la vida de Adriano, los de los años 124 y 128²⁰ se quisieron jalones fundamentales en la orientación ideológica de su reinado. Sin embargo, como su recorrido ideológico no fue nuevo, sino inspirado por los ejemplos vitales de Filipo II y Alejandro III, merece la pena examinar primero la trayectoria de estos últimos.

2. EL MODELO DE GOBIERNO HERCÚLEO-JUPITERINO MACEDONIO: EL INCOMPLETO DE FILIPO II Y EL CUASI-COMPLETO ALEJANDRO III

Ciertamente, hay razones para pensar que Alejandro III consideró a Dioniso como a su deidad tutelar en la conquista de Asia y de Oriente.²¹ No obstante, los dioses tutelares del reino de Macedonia habían sido desde antiguo Zeus, Atenea y Herakles. Herakles se había constituido desde el siglo V a.C. en el patrón de la dinastía argéada a través del argivo Témeno,²² mientras que Atenea se había elegido como diosa protectora de la capital Pella y por extensión de todo el hogar patrio. Por su parte, Zeus se había erigido en soberano y árbitro - *basileos* - de todos los dioses, estando muy vinculado con el territorio de Macedonia, como también con el de toda Grecia.

17. La vinculación de Adriano con los misterios de Eleusis pudo haber comenzado antes, posiblemente cuando fue arconte de Atenas, tal y como lo sugiere Clinton, 1989 y 1997. La importancia de los ritos del año 124, sin embargo, radica en que son los primeros realizados en tanto que emperador.

18. Oliver, 1950; Birley, 1997; Brennan, 1998.

19. HA, *Had.* 13, 1; Birley, 2004b, pp. 230-231 y n. 2, 428.

20. Además de una posible participación en unos primeros ritos eleusinos en tanto que arconte de Atenas o poco después vid. n. 17, también participó en otoño del año 131 en otros, Birley, 2004b, p. 334.

21. Fredricksmeier, 2000, p. 144.

22. Hdt., VIII 137-139.

No puede resultar extraño de esta manera que, gobernando Filipo II como caudillo militar sobre la Hélade (*hēgemōn*), adoptase el busto del árbitro Zeus para sus tetradacmas, las unidades de plata más importantes y prestigiosas de su reino (Fig. 1). A Herakles lo reservó por su parte a los subdivisores de dos dracmas (Fig. 2),²³ estructurando así sus emisiones monetales en torno a un eje jerárquico muy claro en el que Zeus (el más poderoso de los dioses) gobernaba sobre Herakles (el mejor de todos los hombres). El guiño a Zeus en las acuñaciones macedonias también se extendió al oro, pues en las estáteras de Filipo se hizo representar a éste rey como ganador de la carrera de bigas en Olimpia del año 348 a.C.²⁴

Tras el asesinato de Filipo II, se continuaron dedicando a Herakles, Zeus y Athena el grueso de las series monetales dichas “imperiales” de Alejandro III. Esto se hizo así probablemente ya antes de la marcha hacia Asia del año 334 y en todo caso no después de los años 333/332 a.C.²⁵ El aún muy joven Alejandro adoptó en todo caso en Tarso en el año 333 a.C. a Herakles como protector personal, probablemente tanto en razón de su fragilidad en el trono, cuanto por su condición de batallador contra el Gran Rey persa. Finalmente, y como Filipo antes que él, Alejandro adoptó igualmente un tipo propagandístico para su campaña panhelénica contra Persia (ca. 335/334 a.C.): un busto de Atenea, diosa principal del centro cultural del mundo griego (Atenas), con casco corintio. Alejandro, además de rey de Macedonia, respetaba la herencia de Filipo II y se constituía él también en *hēgemōn* de la Liga de Corinto (Figs. 1-2).²⁶

Sin suplantarse nunca a Herakles, Zeus se abrió no obstante paso con fuerza en la ideología aúlica del nuevo rey macedonio. Se identifica Alejandro con él en tanto que gobernante de toda Asia,²⁷ tanto en el anuncio de Gordium (333 a.C.)²⁸ como en la confirmación de Siwa en el santuario de Zeus-Amón (331 a.C.).²⁹ Así, y en los reversos de las monedas de plata alejandrinas que honran a Herakles, se adoptó tempranamente la imagen de un Baal-Zeus entronizado y *aetophoros* (sostenedor del

23. Thonemann, 2015, p. 10.

24. El lugar era presidido y protegido por el árbitro del Olimpo, Plut., *Alex.* 4, 9; Thonemann, 2015, p. 9.

25. Price, 1991, pp. 27-29 para la cronología antigua de estas emisiones y pp. 29-31 para los espacios diferenciados de cada una de estas divinidades en relación con las empresas de Alejandro. Otros comentarios en Fredricksmeier, 2000, p. 144.

26. Thonemann, 2015, p. 11.

27. Arr., II 3, 2-8.

28. Fredricksmeier, 1961, pp. 160-168.

29. Fredricksmeier, 1991, pp. 199-214.

águila).³⁰ Alejandro elegía al hacer así una imagen que conllevaba diferentes connotaciones simbólicas para dos audiencias distintas: la continuidad con el dominio persa para sus nuevos súbditos en Cilicia y Fenicia a través de un Ba'al adorado por el sátrapa persa Mazaeus y la tradicional piedad helénica con Zeus para su ejército macedonio (Fig. 3). A los pocos años, sin embargo, tras conquistar definitivamente todo el imperio aqueménida y poco antes de su muerte (324 a.C.), Alejandro comenzó también a asociar el título de ΒΑΣΙΛΕΩΣ a su nombre en el reverso. *Basileos* suele ser un vocablo usualmente traducido como “rey”, pero en estas emisiones monetales poseía las connotaciones de “supremo” o “árbitro”, atributos ambos atribuidos tradicionalmente a Zeus. El apelativo de *basileos* comenzó así a utilizarse en Babilonia, en el levante siro-palestino, en Asia Menor y en Macedonia³¹ en relación con quien ahora se consideraba a sí mismo como árbitro del *oikumene* (Fig. 4).

Y es que, tal y como le había escrito en el año 338 a.C. Isócrates a Filipo II, tras la conquista del imperio persa no le quedaba al putativo conquistador sino convertirse en un dios.³² De hecho, y en relación con este consejo o predicción, años después Alejandro pidió a los estados griegos que establecieran cultos no sólo en honor de su difunto amigo Hefesteion en tanto que “héroe”, sino también en su honor propio y con el rango de dios. Esgrimió Alejandro que había sido un benefactor excepcional del mundo griego y ya en el año 323 a.C., antes de su muerte, se rindió culto al monarca macedonio en altares³³ y por medio de estatuas y celebraciones de juegos.³⁴ Asimismo, varias embajadas venidas de Grecia comenzaron también a saludar a Alejandro en tanto que a una divinidad, coronándosele con coronas de oro.³⁵

Es probable que Alejandro hubiese seguido ascendiendo en la estructuración divina potenciada por Filipo de haber vivido más y de haber podido organizar mejor su extenso imperio. Esto es, que se hubiese encomendado más a Zeus en tanto que rector de su nuevo imperio, dejando más de lado a Herakles.³⁶ En cualquier caso, y aunque fuese al final de su vida, Alejandro sí que parece haber completado todo un programa ideológico esbozado en tiempos de Filipo, aunque Filipo no hubiese tenido tiempo de desarrollarlo. Tal programa, muy simple, no era sino el de la organización

30. Troxell, 1997, pp. 87-89; Casabonne, 2004, pp. 207-236.

31. Price, 1991, pp. 32-33.

32. Isoc., *Ep.* 3, 5; Flower, 2000, p. 121.

33. En Atenas, *Hyp.* I 31, 6, 21.

34. Por los jonios, Str., 644.

35. Estando Alejandro en Babilonia, Arr., VII 23, 2; ver Hammond y Walbank, 2003, p. 87 y nn. 17 y 18.

36. Price, 1991, p. 31.

del *oikumene* gracias a hercúleos esfuerzos militares primero y mediante una administración arbitral y burocrática después.

3. EL MODELO DE GOBIERNO HERCÚLEO-JUPITERINO ROMANO: NO SÓLO MAXIMIANO Y DIOCLECIANO, TAMBIÉN ADRIANO

El impacto que el modelo hercúleo-jupiterino de gobierno tuvo entre los sucesores de Alejandro Magno fue enorme.³⁷ Y también influyó grandemente en buen número de emperadores romanos. La lógica complementaria de este modelo ideológico desembocó así, y de forma natural, en la estructura marcadamente castrense de las tetrarquías, que no hizo sino sistematizar presupuestos ya asumidos por varios de los colegios imperiales anteriores.³⁸ De esta manera, tanto los dos panegíricos latinos entregados en la corte de Maximiano en Tréveris en los años 289 y 291,³⁹ cuanto el grueso de las acuñaciones de la ceca de Lyon durante este período, reflejan una ideología de poder modelada a partir de la solidaridad hercúleo-jupiterina de Maximiano con Diocleciano. Ambos medios, panegíricos y series monetales, enfatizan la entente gubernativa existente entre el Hércules *pacator terrarum* de Maximiano y el Júpiter *rector caeli* de Diocleciano.⁴⁰ Los *cognomina Herculus* y *Iovius*⁴¹ se adoptaron también por entonces y con su significación adjetival “de Hércules” y “de Júpiter”⁴² significando el plural AVGG añadido a muchas de las monedas de ambos soberanos que cada protector tutelar también servía a su colega.

37. Dahmen, 2007, pp. 58-64. La confusión entre el busto de Alejandro y el de Herakles fue frecuentemente intencionada en las series monetales helenísticas (Dahmen, 2007, pp. 39-41), aunque siempre se privilegió a Herakles sobre el soberano macedonio, que no llegó a representar su busto en vida. La acumulación de atributos (Dahmen, 2007, p. 42) en un busto herácleo, con los cuernos de Amón y a la vez personalizado, no fueron sin embargo totalmente excepcionales. Este es el caso de Lisímaco, por ejemplo (Dahmen, 2007, pp. 48-50).

38. La tipología hercúleo-jupiterina desaparece sin embargo en las acuñaciones de la primera tetrarquía (294-305) con la adopción de las genéricas emisiones GENIO POPULI ROMANI, no recuperándose tampoco con la segunda tetrarquía (305-313). Ver San Vicente, 2002. Sin embargo, posteriormente al año 284, y con anterioridad al año 294, esta riqueza programática es muy visible; Bastien, 1972 continúa siendo la obra de referencia para las adscripciones hercúleas y jupiterinas de los primeros años de gobierno de Diocleciano y Maximiano; Ver también Abdy, Besly y López-Sánchez, 2010, pp. 29-30 y pp. 98-109. Rees, 2005 y López Sánchez, 2006 para otros casos de finales del siglo III en la Galia.

39. Pan. I [2] y Pan. II [3].

40. Steinbock, 2014, pp. 51-55; Bastien, 1972.

41. Rees, 2002, p. 32 las llama *signa*.

42. Nixon y Rodgers, 1994, pp. 44.

Sin embargo, y a pesar de que Júpiter y Hércules funcionaron como protectores de los dos emperadores a la vez,⁴³ Diocleciano y Maximiano se consideraron en todo momento como fundamentalmente diferentes. El gobernante majestuoso fue siempre Diocleciano, reinando sobre Oriente con la ayuda de Júpiter. Su ayudante, esto es, aquel que había liberado a la tierra de los principales peligros que la acechaban en los frentes germano, britano, galo e hispano y que sólo gobernaba gracias a haber desplegado un gran esfuerzo guerrero, fue sólo Maximiano.⁴⁴ Esta dualidad hercúleo-jupiterina creada poco después del año 284, e institucionalizada en la llamada primera tetrarquía tras el año 294, fue conformada posiblemente para reflejar el poder diferencial de un Diocleciano superior sobre un Maximiano subordinado.⁴⁵ De hecho, el panegirista Mamertinus identifica que la legitimidad última de Maximiano derivaba únicamente de su designación por Diocleciano.⁴⁶ Por tanto, y de la misma manera en como Hércules había sido enviado por Júpiter al mundo para desempeñar ciertas labores en la tierra, así Maximiano había sido también encargado de limpiar Occidente de enemigos por parte de Diocleciano. De esta manera, y de forma lógica, Diocleciano siempre se reservó para sí Oriente, poseyendo desde el principio más prestigio que Maximiano. Su imperio no fue el occidental de Hércules, sino el más civilizado y oriental de *Zeus Olympius*.⁴⁷

La fuerza del modelo hercúleo-jupiterino en el mundo grecorromano no se circunscribió sin embargo a Maximiano y Diocleciano. Otros emperadores romanos lo adoptaron, no siendo ni herederos estrictos del helenismo post-alejandrino ni tampoco prefiguraciones de las tetrarquías tardorromanas. En el caso de Adriano, a falta de fuentes textuales de la calidad y la extensión de los Panegíricos Latinos, son sus series monetales las únicas que pueden proporcionar una idea cabal de hasta qué punto este emperador se identificó con los criterios de poder hercúleo-jupiterinos de cuño macedonio. Si según A. Wallace-Hadrill, los tipos representados en las series monetales greco-romanas, tanto en el anverso como en el reverso, estaban “cargados de valores”, eran “persuasivos” y representaban “imágenes de autoridad”,⁴⁸ entonces pueden ser leídos como documentos áulicos de poder plenamente fiables. Puesto que además se admite que Trajano intervino personalmente en las actividades de la ceca de Roma, eligiendo los tipos monetales deseados para “contarle a Roma y al mundo

43. Kuhoff, 2001, p. 41.

44. *RIC* VI, p. 8.

45. Kuhoff, 2001, p. 41.

46. *Pan.* 10 [2] 3.1, 4.1.

47. Rees, 2002, p. 47; Steinbock, 2014, p. 56.

48. Wallace-Hadrill, 1986, p. 69.

lo que esperaba, lo que había planeado y lo que había logrado”,⁴⁹ puede suponerse que algo similar sucedió con su sucesor Adriano.

Si esto sucedió así en el caso concreto de la ceca de Roma, lo mismo puede asumirse para las grandes cecas provinciales. Se sabe precisamente a este respecto, y desde hace algunos años, que las actividades de algunas de las principales cecas cívicas de Oriente en tiempos de Trajano y Adriano, entre las cuales se cuentan Alejandría, Antioquía y otras, coordinaron sus esfuerzos de forma sistemática, recibiendo instrucciones, grabadores o incluso monedas fabricadas de parte de la ceca de Roma.⁵⁰ Puede realizarse de esta manera una aproximación completa y fiable a la ideología imperial de Adriano a través del estudio de varias de sus series monetales, y a pesar de no contar el historiador moderno con testimonios textuales sobre el particular. De entre las numerosas series monetales susceptibles de ser estudiadas este artículo se centra no obstante en aquellas que representan a *Hercules Romanus*, a *Hercules Gaditanus*, a *Iovis Olympius*, a *Sandan* y a *Iupiter Victor*. Algunas de estas emisiones hacen referencia a cultos locales (*Hercules Romanus*, *Hercules Gaditanus*, *Sandan*) mientras que otras se dedican a divinidades panhelenias o imperiales (*Iovis Olympius*, *Iupiter Victor*). Todas se encuentran sin embargo conectadas entre sí, pues parecen haber sido consecuencia de unas selecciones imperiales muy cuidadas. De su comprensión depende en todo caso el entendimiento del programa ideológico hercúleo-jupiterino de Adriano.

4. *HERCULES ROMANUS: POMOERIUM INTERNO Y FRONTERAS EXTERNAS*

Cuando Trajano murió en Cilicia en agosto del año 117, la transición del poder imperial no fue tan crítica como en el año 69, pero sí más peligrosa que en el año 97.⁵¹ La adopción del heredero Adriano había sido planeada por un hombre agonizante y estuvo en todo momento gestionada por la emperatriz Plotina. Sin embargo, a pesar de ello, o precisamente por ello, los honores votados por el senado en honor de Trajano a fines de septiembre del año 117 fueron más allá de la propia propuesta del

49. BMC III, p. clxxi.

50. Butcher, 2004, pp. 248-250; Burnett, 2005, pp. 271-274; RPC II, p. 10.

51. Birley, 2004b, p. 107; Ver también Bennett, 2001, pp. 40-62 para el intento de Nerva de evitar los sucesos de los años 68-69 y Alföldy y Halfmann, 1973 para la gravedad de la crisis sucesoria y la posibilidad real de la repetición de una temida guerra civil; Alston, 2014, p. 262 para las dos versiones sobre la naturaleza del acceso al poder de Trajano y sobre el posible *coup* que pudo haber significado la instauración de Trajano en la púrpura.

nuevo emperador. Según el senado, Adriano debería celebrar un triunfo en Roma,⁵² otorgándosele además el título de *Pater Patriae*. También se emitieron monedas en Roma a finales del año 117, una de ellas con el busto del difunto Trajano como emperador en el anverso y con el de Adriano en el reverso, rodeado este último de la leyenda HADRIANUS TRAIANUS CAESAR. Otra serie monetaria, acuñada también poco después de la muerte de Trajano, muestra a Adriano como emperador con el nombre de TRAIANUS HADRIANUS y con los títulos de Trajano de OPTIMUS AUGUSTUS GERMANICUS DACICUS. En el exergo del reverso puede leerse igualmente la leyenda ADOPTIO, con Trajano y Adriano estrechándose las manos (*dextrarum iunctio*) y Trajano reflejando el título de PATER PATRIAE, además de otros.⁵³ La necesidad de proclamar la legitimidad de la sucesión imperial en Roma por parte del senado queda así patente en la ceca de Roma. Este mismo taller anunció además durante los meses finales del año 117 y gran parte del año 118, y a través de la leyenda FORT(UNA) RED(UX) (“Feliz Regreso”), que se esperaba ansiosamente en Roma la llegada del nuevo emperador.⁵⁴

Si bien la disposición del senado de Roma hacia Adriano parece haber sido entusiasta, a tenor de lo anteriormente expuesto, el heredero de Trajano sabía muy bien que su situación era muy precaria, ya que tenía numerosos enemigos, tanto en la capital como en otros lugares. De esta manera y pocos días después de la muerte de su predecesor, Adriano dio la orden de evacuación total de Mesopotamia, de Asiria y de la Gran Armenia.⁵⁵ Como consecuencia de esta orden, el reinado de Adriano conoció una caída espectacular en la producción de moneda en todo el norte de Siria:⁵⁶ la acuñación de tetradracmas cesó muy pronto en la región a principios del tercer consulado de Adriano y el uso de una larga y muy completa leyenda de anverso en sus emisiones antioqueñas, en lugar de la posterior y simplificada HADRIANOS SEBASTOS, respalda la visión de que en esta ciudad se acuñaron sólo emisiones de cierta entidad en los primerísimos meses de su reinado, continuando aún la estela productiva de Trajano. Adriano renunció además a la égida jupiterina en sus bustos antioqueños, motivo anterior favorito de Trajano y señal inequívoca de que no se consideraba por entonces como protegido por Júpiter.⁵⁷ La negativa tanto a adoptar

52. En otoño de este año 117, aunque fue rechazado por parte de Adriano, Birley, 1997, p. 135.

53. RIC II. Hadrian, nos. 3 a-e; HA, *Hadr.* 6, 3-4; Birley, 2004b, p. 112.

54. Birley, 2004b, p. 127 y nos. 1 y 2, 414; RIC II. Hadrian, nos. 41, 543-545, 551.

55. HA, *Hadr.* 5,3; 9, 1; Eutr., VIII 6, 2, que es el único autor antiguo en mencionar una provincia de Asiria; Front., *Princ. Hist.* 1, 1; Birley, 2004b, pp. 108-109.

56. Butcher, 2004, p. 38.

57. Butcher, 2004, p. 92.

durante diez largos años el título trajáneo de PATER PATRIAE⁵⁸ cuanto su decisión de no retener cualquier consulado más allá de un tercero reflejan también una gran inseguridad por parte de Adriano.⁵⁹

Una vez no obstante que las acuñaciones del nuevo emperador comenzaron a adoptar un sello más personal en Roma entre los años 119 y 122, uno de los temas de difusión predominante fue el de la renovación, algo que se hizo patente en dos notables series de monedas áureas del año 121, conmemorando una el *saeculum aureum* y otra el *dies natalis* de la capital.⁶⁰ Este mismo año también se ocupó Adriano de la restauración del *pomoerium*, o límite religioso de la capital, que tan ocupado iba a traer al nuevo emperador durante su primera gira de viajes al tratar de identificarlo con las fronteras del imperio.⁶¹ En consonancia con esta política de legitimación imperatoria debe mencionarse además a la serie de áureos adriánea acuñada entre los años 119 y 122, en las que se muestra en el reverso a un Hércules desnudo, sentado y en posición frontal, con escudo, coraza y piel de león debajo del brazo izquierdo, además de con huso de hilar en la mano derecha, todo ello rodeado por la leyenda P M TR P COS III.⁶² Tanto por la inscripción del anverso, IMP CAESAR TRAIAN HADRIANVS AVG cuanto por el estilo del retrato (busto estilizado, con las mismas proporciones que el típico aplicado a Trajano), no hay duda de que esta serie fue emitida durante los años de la primera estancia de Adriano en Roma⁶³ (Fig. 5).⁶⁴

La indolente posición de Hércules en este tipo monetar, así como la representación de un huso de hilar en la mano derecha, no puede llevar no obstante a ninguna confusión acerca de la identificación exacta de esta particular advocación. Por asesinar a su amigo Ífito en un ataque de locura, Hércules había sido vendido como esclavo durante tres largos años a Ónfale, reina de Lidia.⁶⁵ Ésta pronto alivió su suerte, haciéndole sin embargo su amante. Como consecuencia, y mientras se encontró a su servicio, Hércules se relajó, se volvió afeminado y se vistió con ropas y adornos típicos de mujeres, tejiendo además hilados.⁶⁶ El Ara Máxima de *Hercules Invictus*,

58. Hasta finales del año 138, cuando adopta de nuevo tal título, Kienast, 2004, p. 129.

59. Birley, 2004b, p. 112; Beckmann, 2012, p. 410.

60. RIC II. Hadrian, 136, 144; Beckmann, 2012, p. 412; Bellen, 1997.

61. López Sánchez, 2007, pp. 61-72; Hekster, 2005: "(...) the famous fight between Cacus and Hercules, ending with the latter's victory and founding of the Ara Maxima and the Forum Boarium. In this story, then, a clear connection was laid down between the travelling deity and the city of Rome" (pp. 207-208).

62. COS III fue incorporado en las leyendas monetales en el año 119, RIC II. Hadrian, 347.

63. RIC II. Hadrian, pp. 347-357 (pp. 347-353, sin leyendas adicionales).

64. RIC II. Hadrian, no. 55.

65. Apoll, II 6, 1-3.

66. Prop., IV 9, 47-50.

pues de este Hércules en concreto se trata en esta representación áurea de Adriano, era un antiguo altar situado en el Foro Boario de Roma, en las proximidades del río Tíber. Fue el más antiguo centro de culto de Hércules en la *Urbs*, precedente del templo circular de *Hercules Victor*, atribuyendo la tradición romana a este sitio el lugar exacto en donde Hércules había matado a Caco y en donde Evandro había erigido posteriormente este templo.⁶⁷ No se sabe nada acerca de la devoción de Adriano a *Hercules Invictus* en Roma durante sus primeros años de reinado. Sin embargo, sí que se conoce bien la que practicó aquí Cómodo a finales del siglo II, y en unas circunstancias personales muy semejantes a las vividas por Adriano décadas atrás. La vinculación especial de Cómodo con *Hercules Invictus*, también llamado *Hercules Romanus*, es así probablemente pertinente en la aclaración de la importancia de su representación en los comienzos del reinado de Adriano.

Como Adriano antes que él, Cómodo se había visto también impelido tras acceder al trono a abandonar las actividades militares de su predecesor Marco Aurelio en el frente danubiano. Y ello para acudir rápidamente a Roma con el objeto de afianzar su frágil posición en la púrpura.⁶⁸ Como Adriano, y posiblemente incluso más que Adriano, Cómodo se entusiasmó igualmente en su devoción hacia Hércules durante una buena parte de su reinado. También, y de nuevo como en el caso de Adriano, multitud de monedas de Cómodo al comienzo de su reinado – hacia el año 190 – presentan un programa de renovación imperial: SAECULI TEMPORUM FELIC(itas).⁶⁹ Precisamente en este contexto de renovación del imperio a partir de Roma, Cómodo se vistió igualmente con ropas femeninas en el templo de *Hercules Invictus*, no haciéndolo sin embargo como resultado de deseos personales o desviación de ningún tipo,⁷⁰ sino por querer asumir mejor el papel de *Hercules Romanus* o *Hercules Invictus*, el semidiós del Ara Máxima romana.⁷¹ Las túnicas de Cómodo fueron así en realidad unas vestimentas sacerdotales derivadas del Este y unas a través de las cuales

67. Liv., I 7, 10-11; IX, 29, 9; Dionys., I 40, 6; Fest., 237; Serv., *Aen.* VIII. 269-271; Hekster, 2002, p. 108.

68. Hekster, 2002, pp. 42-49.

69. Hekster, 2002, p. 107.

70. Erckell, 1993, pp. 39-43.

71. Roma es la única ciudad que es proclamada INVICTA en las series monetales romanas de cualquier época antigua, Metlich, 2004, pp. 112-118, pl. IX-X frente a otras como Ravena, Ticino o Cartago que sólo son FELIX, Metlich, 2004, pp. 48-53. Por definición, una ciudad no puede ser vencedora (*Victrix*) sobre un enemigo, pero sí que puede ser inexpugnable y no ser conquistada (*Invicta*). El título de *Invicta* asociada a Roma puede haber sido la razón por la cual el título de *Invictus* estuvo ligado tan estrechamente con la ciudad de Roma. Emperadores como Probo (278-282) y otros tardorromanos pudieron haber hecho suyo este título al considerarse salvaguardas de la inviolabilidad de Roma y de sus murallas, construidas por Aureliano.

el nuevo emperador pudo identificarse con el *Hercules Romanus* del Ara Máxima. La razón de esta premura y preocupación de Cómodo por identificarse con *Hercules Romanus* resulto ser no obstante muy importante: gracias a tal asociación el emperador pudo mantener mágicamente el *statu quo* de las fronteras romanas más allá de la *Urbs*.⁷² A este respecto, no se sabe si Adriano cumplió en algún momento entre los años 119 y 121 con alguno de los actos que sí que se sabe que ejecutó Cómodo en el Ara Máxima. Lo que sí que puede afirmarse es que Adriano quiso vincularse con *Hercules Romanus* contemporáneamente a su primer tour expedicionario. Su propósito puede inferirse entonces que fue el de propiciar religiosamente la fijación de las fronteras del imperio, verdadero objetivo de su primera gira viajera por Occidente.

Hercules Invictus puede considerarse de esta manera como el *Hercules Romanus* al cual se asocia el *pomoerium* que Adriano intentó ajustar en las fronteras externas a partir del año 121. Un *pomoerium* que ciertamente se encontraba protegido frente al mundo bárbaro de las fronteras externas por parte de Júpiter (Fig. 6),⁷³ pero que se identificaba en su delimitación romana con *Hercules Invictus*. Adriano honró en todo caso a *Hercules Invictus* en su relación con la fijación de los confines del imperio en unas emisiones argéneas de los años 125-128. En ellas *Hercules Romanus* adopta además la tipología característica de Roma sentada en asociación con el epígrafe *Adventus* de los años 118⁷⁴ y 134.⁷⁵

Aunque ciertamente no se inscribe el epígrafe *Adventus* en las emisiones adrianeas de estos años 125-128, Hércules se encuentra representado en la misma posición majestuosa (Fig. 7), adoptada por la personificación de Roma que acoge la entrada (*adventus*) del emperador en la *Urbs* (Fig. 8).⁷⁶ De esta manera, y durante los años 125 y 128, los grabadores de la ceca de Roma parecen haber querido indicar a través de estas series hercúleas la entrada en la ciudad de Roma de Adriano, pero sin recurrir no obstante a la tipología propia del *Adventus*, adoptada sólo durante los años 118 y 134. La razón de tal variación puede no haber sido otra que la de evitar señalar una llegada formal y definitiva de Adriano a la capital. Ciertamente, mediante la adopción

72. Hekster, 2002, pp. 124-125.

73. RIC II. Hadrian, no. 63 (Júpiter en posición frontal), no. 64 (Júpiter sentado a la izquierda), como la Fig. 6.

74. RIC II. Hadrian, no. 554.

75. RIC II. Hadrian, nos. 224-227.

76. Las posiciones a izquierda y a derecha en los reversos monetales son importantes. El tipo de *Profectio* (partida en campaña) se orienta a la derecha y el de *Adventus* (regreso de la campaña) a la izquierda. Ver también a este respecto los comentarios sobre las leyendas EXPED(ITIO) AUG(USTA) Y EXPEDITIO AUGUSTI de Rosenberg, 1992, p. 98.

de la serie *Hercules Invictus* con huso de hilar o con victoria con corona,⁷⁷ se había señalado la disposición a conformar un *oikoumene* civilizado. Por su parte, las series de pseudo-*adventus* del período 125-128 sólo indican un respiro en la magna tarea de organización imperial de Adriano.

5. *HERCULES GADITANUS*: ¿GADES, PUERTO DE AVITUALLAMIENTO PARA ACTUAR EN MAURITANIA?

Al mismo tiempo en que se acuñaban los áureos en honor de *Hercules Invictus / Romanus*, se emitieron también otras serie monetales de carácter hercúleo en Roma. No se hicieron sin embargo en honor de un Hércules romano, sino de *Hercules Gaditanus*, advocación que gozaba de los más altos honores en el sur de España desde hacía muchos siglos.⁷⁸ A este respecto, el áureo más significativo y explícito de los seis diferentes que se considera que poseen una vinculación directa con esta advocación hispana es aquel que lleva la leyenda HERC(ules) GADIT(anus) en el campo de su reverso.⁷⁹ Representa a la figura del semidiós estante, con su tradicional clava y con lo que parece ser una manzana (¿de las Hespérides?).⁸⁰ A sus pies, se figura a Océano reclinado y a una proa (¿de guerra?) a la izquierda (Fig. 9). En los restantes áureos de este grupo se figura a Hércules con lo que parecen ser dos sacerdotisas, o a Hércules en solitario (Fig. 10).⁸¹ Aparece en todo caso el héroe en el interior de un templo diástilo o tetrástilo, siempre acompañado por Océano y/o por la proa de una nave a sus pies.⁸² La inclusión de la figura de Hércules dentro de un templo, o, en el caso de no hacerlo, la inscripción de una leyenda aclaratoria alusiva a él, parece señalar que los grabadores monetales romanos quisieron identificar muy claramente la advocación hercúlea gaditana. Una advocación que con toda probabilidad se asimilaba con la estatua del santuario de Hércules-Melkart en la isla de Sancti Petri.⁸³

Es posible que estos áureos fuesen acuñados en Roma coincidiendo con una probable visita de Adriano a la ciudad de Gades a principios del año 123, razón por la cual el templo de Hércules-Melkart pudo haber recibido además el derecho a recibir herencias, privilegio que compartiría desde entonces con otros pocos santuarios

77. RIC II. Hadrian, nos. 148 (con Victoria con guirnalda) y 149 (con huso de hilar).

78. López Castro, 1998, pp. 93-108.

79. RIC II. Hadrian, no. 125.

80. RIC II. Hadrian, nos. 59-61.

81. RIC II. Hadrian, nos. 56-58.

82. Barry, 2011, pp. 22-23.

83. Mierse, 2004, pp. 545-575.

mediterráneos.⁸⁴ Sin embargo, y a falta de documentos literarios o epigráficos más precisos provenientes de la *Historia Augusta*, la hipótesis de una visita de Adriano al templo y a la ciudad de Gades tras su estancia en Tarraco no pasa de ser una mera hipótesis.⁸⁵ Ninguna fuente asimila tampoco el privilegio mencionado a una hipotética concesión a la ciudad del título honorífico de “metrópolis”, de forma similar a como se hizo por entonces con ciertas ciudades orientales, tales como Sidón o Tiro. De lo que no puede haber ninguna duda, sin embargo, es de que, en los seis tipos áureos que de una manera u otra hacen alusión a *Hercules Gaditanus*, el elemento marítimo es insistentemente repetido. Y lo es además de una forma característica, que en otras amonedaciones imperiales se utiliza siempre para enfatizar la existencia de un puerto naval moderno, capaz de albergar flotas de entidad. Este es el caso, v. gr., del famoso sestercio de Nerón que muestra el recientemente reacondicionado puerto de Ostia (Fig. 11a).⁸⁶ La representación que se hace en esta acuñación de unas disposiciones portuarias concretas coincide de hecho con la manera en cómo se ilustra en el áureo HERC GADIT al puerto de Gades. Para señalar la bondad de las instalaciones ostienses y gaditana los grabadores figuran además varias proas de naves y a dos templos, o aedículos de templos, con sus respectivas divinidades protectoras dentro (Fig. 11b).

Puede comentarse en relación con los cuadros monetales representativos de puertos, galeras u otros aspectos marinos dominantes que no pocas series acuñadas durante el reinado de Trajano en Sidón o en Dora figuran en sus flanes la inscripción *navarchis* o “Señora de la Flota”. Asimismo, en otras series monetales de *Laodicea ad Mare* y de Trípolis se utiliza también el mismo término en tiempos de Adriano. No está claro qué quiere significar exactamente este término, pero su asociación con acuñaciones llamadas “semi-autónomas” en el Líbano, esto es, con emisiones de carácter no totalmente independiente o cívico y sí mediatizadas por el poder imperial, desaconsejan seguir la interpretación dada al término por parte de C. G. Starr. Esto es, que las ciudades que recibieron el título de *navarchis* asumieron parte de los gastos marítimos de transporte en el contexto de las guerras partas y judías de Trajano y Adriano.⁸⁷ Al contrario, y como lo defiende M. Sartre, es más correcto interpretar que las ciudades que recibieron este título distintivo en la costa libanesa facilitaron

84. Ulp., *Regl.* 22, 6; Garzón Blanco, 1988, pp. 257-265; Alföldy, 2014.

85. Birley, 2004b, pp. 197-199.

86. La presencia de la proa de guerra en estos áureos no es anodina y está en relación con la calidad del puerto de la ciudad de Gades, capaz de albergar y avituallar a una flota imperial. Así, al menos, se hacen representar las ciudades fenicias a las que distintos emperadores concedieron el título de *navarchis* (“Señora de las naves”), Burrell, 2004, p. 252.

87. Starr, 1960, p. 187.

en momentos de necesidad servicios a las distintas flotas imperiales que recabaron en sus puertos.⁸⁸ Por ejemplo, la flota de Miseno, responsable última de las principales actividades militares en el Mediterráneo occidental, destacó también en el Mediterráneo oriental con ocasión de las guerras partas y judías de Trajano y Adriano.⁸⁹ Así, es a su presencia en varias ciudades libanesas a la que parece que hace referencia la inscripción de *navarchis*.

Es cierto a este respecto que las actividades militares en la Mauritania Tingitana desde el sur de España en el siglo II están bien documentadas durante los reinados de Antonino Pío, entre los años 143 y 149 y de Marco Aurelio, durante los años 171-173 y 177, pero no para época de Adriano. Fue entonces cuando con seguridad el sur de Hispania y la Tingitana atrajeron la intervención de destacamentos importantes de las flotas imperiales italianas de Miseno y de Ravena.⁹⁰ Poco antes del reinado de Adriano, es verdad que está atestiguada la existencia de un prefecto de la *Ora Maritima* y de las cohortes I y II. *L. Cornelius Celsus* en torno a la costa próxima a Tarraco,⁹¹ aunque también es cierto que nada permite pensar en la existencia de una flotilla permanente en la costa gaditana a principios del siglo II. Y sin embargo, y a pesar de todo, la rápida y concisa sucesión de acontecimientos que narra la HA con ocasión de los últimos momentos de la presencia de Adriano en la península ibérica, antes de su vuelta a Roma,⁹² sólo se entiende si se acepta que el emperador utilizó los servicios de un destacamento de la flota imperial de Miseno.⁹³ Una Gades que actuase en Hispania a principios de la segunda década del siglo II como “Señora de la Flota” (*navarchis*), salvo en el título, no implica necesariamente que existiesen actividades militares de entidad en la Mauritania Tingitana en el año 123 y a partir de esta ciudad hispana, aunque tampoco deba descartarse tal hipótesis.⁹⁴ El énfasis puesto en el puerto gaditano y en el culto a Hércules-Melkart en la serie de áureos referida, lo que sí que parece significar en todo caso es una remodelación de las instalaciones navie-

88. Sartre, 2005, p. 185.

89. Starr, 1960, p. 188.

90. HA, *Ant. Pius.* 5, 4; Starr, 1960, pp. 120, 123, 189 y n. 43.

91. Ruiz de Arbulo, 2011-2012, pp. 560-562.

92. HA, *Hadr.* 12, 8, Birley, 2004b, pp. 198-199.

93. Garzetti, 1974, p. 390; Ver también López Sánchez, 2012b para el desplazamiento de destacamentos de la flota de Miseno en Hispania en épocas anteriores al reinado de Adriano.

94. Birley, 2004a, cree firmemente en una intervención de Adriano en la Mauritania Tingitana en el año 123: “Al final de su visita a España parece posible que el emperador viajara más allá del estrecho hasta Mauritania. En cualquier caso, algo sucedió allí en este momento que con probabilidad pudo haber requerido su participación personal: según la *Historia Augusta* ‘ahogó una sublevación de los moros, por lo cual se ganó del Senado un agradecimiento oficial (*supplicationes*)’” (p. 61).

ras de la ciudad. Y ello en previsión de una reestructuración del círculo del Estrecho en relación con una Mauritania Tingitana pacificada. El que la Mauritania Caesarensis fuese visitada posteriormente por Adriano en exclusividad quizás se debió a que las labores previas en el puerto de Cádiz hicieron innecesario volver a la Mauritania Tingitana.⁹⁵

6. ZEUS (IOVIS) OLYMPIUS: ADRIANO Y SU PANHELENIO ASIÁTICO

A finales del año 128, y tras haber inspeccionado y pacificado todas las regiones sensibles de Occidente, Adriano llegó a Atenas como si de un nuevo Hércules se tratase. Eran éstos los comienzos de la segunda de sus grandes giras y durante los seis meses en los que se detuvo en la ciudad, el emperador comenzó la construcción de un *Olympion*, un gran templo en honor de *Zeus Olympius*. Sin embargo, ya en marzo del año 129 Adriano partió hacia Éfeso⁹⁶ y algunos detalles de su estancia aquí los proporciona una inscripción de ese año en la que se caracteriza al emperador no sólo a través de su nuevo título *Olympius*, sino también en tanto que “fundador y salvador” de la ciudad.⁹⁷ “Fundador” es un epíteto que casa bien con Hércules, pero Salvador (*Soter*) es un apelativo que acompaña tradicionalmente a Zeus y a sus protegidos en Oriente. Parece razonable así inferir que Adriano quiso asimilarse a partir del año 129 con Júpiter / Zeus, el dios más poderoso del estado romano y también del *oikumene*.⁹⁸ Es cierto a este respecto que el amor que Adriano profesaba por Éfeso era bien conocido en la antigüedad, pero la aclamación allí del emperador en tanto que *Olympius* añadió una nueva dimensión a su vínculo de afecto. Así, y aunque la adoración de *Iovis Olympius* (en latín arcaico, y no en griego) no fuese nueva en Éfeso, pues el dios había dispuesto de un templo en la ciudad desde al menos el reinado de Domiciano, la llegada de Adriano puede considerarse bajo el prisma de una verdadera epifanía jupiterina. Se acuñaron además en honor de *Iovis Olympius* numerosos tetradacmas y es imposible no ver en estas monedas una expresión de los sentimientos y proyectos que Adriano poseía acerca de su nueva fase de gobierno imperial. La representación en estos tetradacmas de Júpiter entronizado sosteniendo una pequeña estatua de Ar-

95. Las mejoras de los puertos de algunas ciudades favorecidas por Adriano, como Éfeso en el año 129, fueron profusamente celebradas durante su reinado (Metcalf, 1980, p. 23); Para la Mauritania Caesarensis, Birley, 2004b, pp. 262-275.

96. Birley, 2004b, pp. 283-284.

97. Metcalf, 1980, p. 23.

98. Plin., *Pan.* 80, 4; 88, 8.

temisa en su mano ejemplifica como nada la estrecha relación que Adriano quería con *Iovis Olympius* en Éfeso (Fig. 12).⁹⁹

En Esmirna, ciudad igualmente visitada por el emperador en el año 129, se promocionó también a *Zeus Akraios*, “el dios de la altura”, una divinidad muy similar al *Iovis Olympius* de Éfeso. *Zeus Akraios* poseía un gran templo en una colina cercana a la ciudad, ahora conocida como Deirman-Tepe y rivalizaba en tamaño con el templo de Zeus que Adriano pretendía construir en Atenas. En todo caso, hasta tal punto son similares las composiciones tipológicas de las acuñaciones de Esmirna y las de Éfeso a partir del año 129 que W.E. Metcalf duda en la adscripción de algunos de los cistóforos acuñados en Esmirna a *Zeus Akraios* o a *Iovis Olympius* (Fig. 13).¹⁰⁰ Y estas similitudes de las divinidades de importantes ciudades con respecto Júpiter y con ocasión de la gira de Adriano por la región no deben limitarse únicamente a Éfeso o a Esmirna, pues también en Cízico o en Pérgamo se dieron casos semejantes. En Pérgamo, por ejemplo, una ciudad por la cual no consta que pasase por entonces Adriano, pero que sin duda se vio afectada por el entusiasmo jupiterino de la región, un templo con neocorato en la ciudad aparece como dedicado a *Zeus Helios* precisamente en el año 129.¹⁰¹

En contradicción sólo aparente con lo expuesto hasta aquí, es cierto que no puede negarse que no pocas ciudades de la costa jonia se negaron a formar parte de la iniciativa panhelénica de Adriano durante los años 131-132. Una excesiva profusión de títulos inflamaba las querellas interurbanas tradicionales en la región, razón por la cual Adriano no obtuvo siempre la adhesión deseada a sus planes panhelénicos. Sin embargo, puede afirmarse que aquellos apoyos que consiguió Adriano lo fueron de verdad, erigiéndose en precioso testimonio de ello las acuñaciones de cistóforos jupiterinos en Asia Menor.

7. SANDAN DE TARSO Y ZEUS EN CILICIA: ADRIANO, REY HELENÍSTICO

Al sur de las ciudades helenófonas de Asia Menor se encontraba Antioquía en el Orontes, la antigua capital seleúcida, ciudad en la que Adriano instaló una gran estatua sentada de Zeus sosteniendo la esfera celeste.¹⁰² Antioquía, como otras grandes urbes griegas de Asia Menor era devota desde tiempos helenísticos de un Zeus par-

99. Metcalf, 1980, pp. 23-24; *RPC* III, nos 1340-1341.

100. El *Zeus Akraios* de Esmirna sostiene la estatuilla de Artemisa de Éfeso en su mano derecha, Metcalf, 1980, pp. 37-38; *RPC* III, no 1358.

101. Guerber, 2012, 235.

102. Malalas, 11. 278, 14; Boatwright, 2000, pp. 137-138.

particular, Zeus *Casius*, así como de su rayo, dos cultos que se supone que habían sido establecidos por Seleuco Nicátor cuando éste fundó la ciudad.¹⁰³ Entre los lugares de Asia anteriormente visitados y Antioquía se situaban no obstante otras regiones de variada importancia, entre ellas Capadocia, que fue transitada con seguridad por Adriano en el año 129, según indican la Historia Augusta y varios testimonios moneales.¹⁰⁴ A diferencia sin embargo de Asia, las regiones más al interior de Anatolia y limítrofes o identificadas con Cilicia, poseían un fuerte sustrato medizante y oriental en el siglo II, el cual había sido potenciado y revivido desde los tiempos finales de la era seleúcida.¹⁰⁵ En todo caso, y tras haber recorrido Capadocia, la Historia Augusta no especifica en dónde recibió exactamente el emperador a una delegación de varios príncipes orientales.¹⁰⁶ Pudo haber sido en Satala, en Samosata o en Melitene, pero nada se sabe a ciencia cierta y pudo haber sucedido en cualquiera de estos lugares, o en otro muy diferente también. La ciudad de Tarso, como gran parte de Cilicia, había sido recorrida por Adriano a comienzos de su reinado, por lo que una estancia de carácter más prolongado durante su segunda gira, aunque materia cuestionable, no es del todo imposible.

Estuviese o no físicamente Adriano en Tarso, lo cierto es que durante su reinado se acuñó en Cilicia un volumen muy considerable de emisiones de plata, especialmente en las ciudades de Calycadnus (137-138), Tarso (después del año 129), Aegeae (117-118, y 128-129 a 133-134), y Mopsus (117-118, 121-122). Lo más interesante de esta producción cilicia es que M. Amandry la interpreta como coordinada de una forma u otra por la capital del *koinon*, y por encima de ella por la autoridad imperial.¹⁰⁷ Además, la razón última por la cual se multiplicaron exponencialmente estas acuñaciones en el *koinon* de Cilicia presidido por Tarso puede que no haya sido otra que las operaciones militares dirigidas por Sextus Julius Severus para terminar con la rebelión de Shim'on ben Koseba en Judea.¹⁰⁸ Ciertamente, Antioquía se había encargado en el pasado inmediato de gestionar las operaciones militares que desde esta ciudad se adentraban hacia el norte de Siria y Mesopotamia, pero ahora el nuevo *bellum Iudaicum*¹⁰⁹ parecía exigir otras rutas de avituallamiento marítimas. Por esta misma razón las acuñaciones de Sidón y Tiro habían tenido ya su importancia du-

103. Houghton, Lorber y Hoover, 2008, p. 213.

104. Birley, 2004b, pp. 287-288.

105. Canepa, 2017, pp. 200-222.

106. HA, *Hadr.* 13, 8-9.

107. Butcher, 2004, p. 92.

108. Amandry, 2012, p. 398.

109. Hier., *Chron.* 283F; Halfman, 1986, pp. 209-211.

rante el reinado de Trajano, y en conexión con las revueltas hebreas en Alejandría y en Chipre. En la tercera década del siglo II, no obstante, parece que las ciudades de Cilicia se consideraron más idóneas que las fenicias del Líbano como bases logísticas para las flotas imperiales que actuaron en Judea. En consecuencia se trasladó el grueso de la producción de plata en Oriente desde Antioquía a Cilicia.¹¹⁰

En lo que respecta a Tarso, la capital del *koinon* de Cilicia, no puede saberse si el culto de Adriano, el templo vinculado al *koinon* o su *neokoria*, aspectos todos muy importantes que se aprecian en las monedas de esta ceca a partir del año 128/129, se debieron o no a unas concesiones especiales de este emperador en el contexto de su segunda gira por Oriente. Tampoco constituyen estas tres distinciones prueba incontestable por sí mismas de su presencia física en la ciudad. Lo único que puede demostrarse para la ciudad de Tarso a partir del año 129 es que ésta desarrolló unas actividades acuñadoras más importantes que las de la otrora todopoderosa ceca de Antioquía.¹¹¹ En relación con este particular puede señalarse además que entre los notables tipos monetales promocionados en Tarso a partir del año 129 destaca el que representa al dios Sandán en su reverso y conjuntamente con la leyenda ΤΑΡΧΕΩΝ ΜΗΤΡΟΠΟΛΕΩΣ.¹¹² Sandán, Sandon o Sandas era un antiguo dios de Anatolia asociado con la guerra y el clima, conocido en el área de Tarso desde la época de apogeo de los hititas. Sandán en su forma hurrito-hitita era Teshub, un dios de las tormentas de la montaña y sus pies nunca tocaban tierra. Se representa en este tipo monetar como estante sobre un león con cuernos caminando a la derecha, vestido con una larga túnica, con una alta tiara sobre su cabeza, con una espada y un carcaj sobre su hombro izquierdo. También levanta su mano derecha al mismo tiempo que sostiene en ella una corona y un bipennis (Fig. 14).¹¹³

Sandán era una deidad muy similar a Hadad o a Zeus Hadados, muy popular éste en la región de Doliche, siendo por lo demás *Iupiter Dolichenus* el nombre dado por los romanos a la manifestación romana del dios de la tormenta del Cercano Oriente, especialmente difundido también por oficiales del ejército desde la región de Siria y Cilicia hasta Germania e incluso Britania.¹¹⁴ En todo caso, y aunque Sandán se

110. Aegeae fue la última de las tres ciudades del *koinon* cilicio en recibir el neocorato, tras Tarso y Anazarbos. En tiempos de Adriano la importancia de sus acuñaciones parece estar más en relación con la actividad de su puerto que con cuestiones puramente cúlitas (Haymann, 2014, pp. 143-186; Burrell, 2004, p. 230).

111. Burrell, 2004, p. 213.

112. Burrell, 2004, pp. 212-213.

113. Prieur y Prieur, 2000, nos. 767-769; *RPC* III, nos 3266-3268.

114. Collar, 2013, pp. 79-145.

había asimilado por esta época con Herakles, co-fundador de Tarso conjuntamente con Apolo Lykeios-Mitra y Perseo según Antípatro de Tesalónica, sus atributos y características le asemejaban más con Zeus (Fig. 15).¹¹⁵

La visibilidad de Sandán en las series monetales grecorromanas había sido muy variable en el pasado, dependiendo siempre de la necesidad de apoyo de distintos soberanos en la región. El dios había sido por primera vez favorecido en las amonedaciones a nombre de Alejandro Balas a mediados del siglo II a.C. (150-146 a.C.), pues este usurpador había necesitado en cierto momento del apoyo de Tarso y de su *chora* en el contexto de sus luchas por el poder en Siria.¹¹⁶ La devoción mostrada por Adriano a Sandán en Tarso, además de a otras divinidades similares como la situada en lo alto del Monte Argaios (*Argaeus* en latín), parecen indicar así que el emperador quiso ligarse a un Júpiter regional, tonante y guerrero.¹¹⁷ Un Júpiter ante todo árbitro de los acontecimientos y sostén de la legitimidad del gobierno. Un Júpiter que había sido favorecido por anteriores reyes selúcidas con problemas en la región y que ahora indica el interés de Adriano por su afirmación soberana en el Levante.

8. IUPITER VICTOR EN AELIA CAPITOLINA Y EN ROMA: ADRIANO, SEÑOR DEL OIKUMENE

Tras su visita a Egipto, y después del ahogamiento de Antinoo en el Nilo el 30 de octubre del año 130, Adriano volvió sobre sus pasos a través de Siria y Asia Menor hasta llegar de nuevo a Atenas, ciudad que visitó por tercera vez y en la cual pasó el invierno del año 131-132.¹¹⁸ Muchos fueron los favores que, una vez más, prodigó el emperador a esta ciudad y que son descritos por Pausanias y por Casio Dión.¹¹⁹ Además de las embajadas recibidas y los rescriptos enviados, los juegos presididos y otras actividades desempeñadas, el acontecimiento sin duda más importante de esta tercera visita fue la dedicación formal del santuario de *Zeus Olympius* con su estatua crisoelefantina.¹²⁰ Aunque no existe descripción conocida de la inauguración del Panhelenio, programado desde hacía tiempo, ésta debió producirse al mismo tiempo en que se realizó la dedicación formal del templo. Se dijo entonces que el Panhelenio debería reunirse cada cuatro años para celebrar los *Panhellenia*, ade-

115. Prieur y Prieur, 2000, no 770; *RPC* III, nos 3269-3270.

116. Houghton, Lorber y Hoover, 2008, pp. 211, 218.

117. Birley, 2004b, p. 288; Sydenham, 1978.

118. Birley, 2004b, pp. 334-341.

119. Paus., I. 3, 2; Cass. Dio, LXIX. 16, 1-2.

120. Paus., I. 18. 6; I. 24, 7; Cass. Dio 69. 16, 1; HA, *Hadr.* 13, 6.

más de otros juegos olímpicos y panateneos.¹²¹ De esta manera, Atenas se convirtió efectivamente en una nueva capital imperial para Adriano, no sólo del mundo helénofono, sino también de todo el *oikoumene* al este de Italia. Unos posibles terceros ritos místéricos pudieron también haber reafirmado a Adriano en su compromiso con su proyecto filoheleno.¹²²

No obstante, en este contexto de renovación filohelénica de Adriano se produjo la revuelta de Bar-Kokhba en Judea que tanto condicionaría los acontecimientos vistos anteriormente en Cilicia. El historiador romano Dión Casio atribuye las alteraciones a la decisión de Adriano de construir un templo a Júpiter (*Zeus Olympius*) en el lugar preciso del Gran Templo venerado por los judíos de Jerusalén (*Hierosolyma* o *Yerushalayim*), renombrando además a la ciudad como *Aelia Capitolina* y ligando así su propio nombre al de Júpiter.¹²³ Aunque las fuentes judías asignen una mayor prioridad a los decretos que prohibían la circuncisión por parte del emperador,¹²⁴ el respeto del sábado y las leyes de pureza en la familia, esta tradición no es excluyente, sino más bien solidaria, con la causa enunciada por Dión Casio.¹²⁵ En todo caso, la construcción planificada en honor de Júpiter Capitolino en el Monte del Templo de Jerusalén se reconoce universalmente por parte de la crítica moderna como la verdadera causa del levantamiento liderado por Bar-Kokhba.¹²⁶ Y existe a este respecto testimonio en las acuñaciones de la ciudad refundada de cómo se rindió culto a *Iupiter Capitolinus* dentro de un templo dístico con Júpiter sentado y acompañado por Minerva y Juno (Fig. 16).¹²⁷ A los tres años de que se iniciara la rebelión, las luchas culminaron además con la victoria romana en el verano del año 135. Después de perder Jerusalén, Bar-Kokhba y los restos de su ejército se retiraron a la fortaleza de Betar, que fue sitiada y finalmente tomada.

No obstante, y a pesar del total triunfo romano, A. Birley indica acertadamente que “la celebración de la victoria en las monedas imperiales fue notoriamente comedida e indirecta en comparación con otras guerras anteriores”.¹²⁸ Y es que, aunque Adriano aceptó en el año 134-135 la que sólo fue su segunda aclamación en tanto

121. Birley, 2004b, pp. 337-339.

122. Birley, 2004b, p. 334.

123. Cass. Dio, LXIX 12, 1-2; Birley, 2004b, pp. 232-233.

124. Para Adriano ésta era una costumbre bárbara, HA, *Hadr.* 14.2.

125. Eliav, 1997, pp. 125-144.

126. Mantel, 1968, pp. 224-242, 274-296; Golan, 1986, pp. 226-239.

127. Ecker y Cotton Hannah, 2012, pp. 492-493; *RPC* III, no 3963.

128. Birley, 2004b, p. 350.

que *imperator* (IMP II) tras la victoria judaica,¹²⁹ tal titulatura no fue reflejada por los grabadores monetales romanos en ninguna de sus amonedaciones. Se ha intentado seguir a este respecto el triunfo de Adriano sobre los judíos en representaciones monetales de la diosa *Victoria*, sentada o estante y rodeada por la leyenda VICTORIA AVG,¹³⁰ y con seguridad dichos rastros pueden ser considerados como correctos.¹³¹ Los áureos con Júpiter entronizado a la izquierda, sosteniendo a *Victoria* con guirnalda y con leyenda IOVI VICTORI,¹³² los cuales se considera que fueron acuñados entre los años 134 y 138 (Fig. 17) han escapado no obstante a la crítica numismática e histórica. Deben sin embargo considerarse también como ligados a esa “indirecta” celebración de Adriano por su victoria judaica. Otras series de sestercios en honor de *Jupiter Custos* – IOVI CUSTODI – parecen haberse acuñado igualmente en solidaridad con estas series áureas.¹³³

Si la causa de la guerra judía contra Adriano había sido la construcción del templo a *Zeus Olympius* en Jerusalén, es lógico considerar que en las acuñaciones destinadas a conmemorar el aplastamiento de la rebelión se potenciase al dios cuyo levantamiento del templo había provocado la revuelta. Este razonamiento explicaría suficientemente las leyendas de IUPITER VICTOR y IOVI CUSTODI. Sin embargo IUPITER VICTOR y IOVI CUSTODI no sólo son conmemorados en las acuñaciones de Adriano por haber sido reparado el honor de Júpiter en Judea. Júpiter era también desde el año 129 el *cosmocrator* que unía a todo el imperio bajo la égida de Adriano, por lo que su exaltación en el año 135 en Roma celebra la unificación triunfante del imperio. De esta manera, el recorrido realizado por Adriano desde los años 119-122 en los que *Hercules Invictus* había sido el principal custodio de las fronteras del imperio, y hasta el año 135, resulta coherente. Adriano conmemora a IUPITER VICTOR y no acuña en memoria de una IUDAEA CAPTA, como hizo Vespasiano, porque no se encuentra interesado en mostrar la fijación de unos territorios y fronteras con anterioridad ya establecidos (años 121-126). A la más grave contestación a su proyecto panhelénico en Oriente Adriano responde así con la exaltación del dios supremo de Roma y de todo el *oikumene*. La “comedida” e “indirecta” celebración del año 135

129. Kienast, 2004, p. 130.

130. *RIC* II. Hadrian, nos. 281-286, y también, sin la leyenda VICTORIA AVG, pero con la representación de Victoria, nos. 344 y 345. Todas las series son de denarios, salvo el no. 281, que es un quinario.

131. Birley, 2004b, p. 362.

132. *RIC* II. Hadrian, no. 251, la acuñación áurea con leyenda IOVI CONSERVATORI, no. 250, puede tener idéntico significado.

133. *RIC* II. Hadrian, nos. 763, 815.

puede haber estado de esta manera más relacionada con el gobierno triunfante de Júpiter Capitolino en todo el *oikumene* que con la victoria judía en exclusividad. El modelo hérculeo-jupiterino iniciado por el emperador en el año 121 se consideraba por fin concluido en el año 135.

9. CONCLUSIONES

La solidaridad existente en el mundo greco-romano entre Hércules y Júpiter fue explotada durante siglos. Júpiter era el árbitro de los dioses y consecuentemente el más importante de todos ellos. Por su parte, el héroe y semidivino Hércules era el mejor de todos los hombres: viajero, fundador y civilizador además de héroe esforzado, famoso vencedor en sus doce tareas. Júpiter era sin discusión el más importante de los dos, pero Hércules preparaba con su esfuerzo su gobierno en el *oikumene*.

La Macedonia de Filipo II y Alejandro III parece haber sido la primera entidad política de entidad en haber estructurado de forma coherente la dualidad hercúleo-jupiterina como un programa de gobierno complementario y sucesivo en el tiempo. Naturalmente, Herakles se había constituido desde antiguo en el ancestro de la casa real macedonia argéada y Zeus era también desde siempre el máximo dios del panteón griego, razones ambas por las cuales tal simbiosis puede parecer suficientemente natural y por tanto carente de significación especial. Sin embargo, los calculados juegos y complementariedades establecidos entre estas asimilaciones soberanas no parece que hayan sido consecuencia del azar ni para Filipo II ni para Alejandro III. De hecho, en el desarrollo imperial y territorial de Macedonia desde mediados del siglo IV a.C. puede apreciarse el terreno abonado para el desarrollo de dos fases de gobierno diferenciadas: una primera fundamentalmente hercúlea, militar y dedicada a la estabilización de las fronteras en un territorio variado e inestable y otra jupiterina, universalista y más gubernativa, centrada esencialmente en la administración de un territorio ya pacificado. Esta construcción ideológica y cultista, muy práctica también en el fondo, se encuentra muy bien establecida en el imperio romano de los augustos y césares de mediados del siglo IV d.C. aunque fue también practicada por otros sistemas colegiales imperiales en el siglo precedente, fundamentalmente, pero no únicamente, por parte de los emperadores hérculeo-jupiterinos Maximiano y Diocleciano.

El modelo ideológico imperial romano basado en Júpiter y en Hércules pudo haber comenzado no obstante bastante antes del siglo III. Lo habría iniciado ya Trajano en el siglo II d.C., aunque parece que quien lo desarrolló de verdad fue Adriano. A este respecto, las series monetales imperiales y cívicas de Adriano, sin ser tan ricas como las posteriores antoninas o severas, desarrollan sin embargo un programa ideológico complejo. Y es que, al contrario que sus predecesores en la púrpura romana,

el filohelena Adriano parece que quiso gobernar sobre un imperio por primera vez considerado como realmente ecuménico. Sobre este mundo quiso además Adriano ejercer como inspector, como árbitro y como emperador cosmocrator. Es por esta razón por la que O. Hekster denomina a este emperador como “antitradicional” en relación con sus predecesores.¹³⁴ En realidad, Adriano parece haber buscado unos fundamentos ideológicos más helenos y menos latinos para su reinado, al menos en parte. Esta es la razón última de que estructurase su carrera de gobierno imperial en torno a una identificación de su persona con Hércules primero y con Júpiter después, tal y como también lo hicieron anteriormente otros reyes helenísticos y después lo harían no pocos emperadores romanos.

De la lectura de las series monetales expuestas en este artículo puede deducirse en todo caso que Adriano pretendió identificarse preferentemente con Hércules entre los años 119 y 126, esto es, tras su llegada a Roma desde Antioquía y hasta la conclusión de su primera gran gira de viajes. Y con Júpiter más tarde, entre el año 128, a partir de sus segundos ritos de Eleusis y hasta el año 135, con ocasión de la feliz conclusión del *bellum Iudaicum* cuando volvió por tercera y última vez a Roma. Puede defenderse igualmente que durante su primera etapa de gobierno, desempeñada fundamentalmente en Occidente, Adriano quiso comportarse en tanto que un *pacator terrarum* hercúleo. Y que durante una segunda fase imperatoria, pretendió hacerlo como un *rector caeli*, vinculándose entonces más a Júpiter. Y a la ciudad de Atenas, tanto como a la de Roma.

134. Hekster, 2005, p. 208.

IMÁGENES



Fig.1. Tetradacma, Pella, Macedonia, 359-336 a.C. (circa). Busto barbado y laureado de Zeus a la derecha / ΦΙΛΙΠΠΟΥ, Joven jinete desnudo a la derecha, 14.12 grs. 12 h. Museum number 1918,0204.100. The Trustees of the British Museum.



Fig. 2. Didracma, Pella, Macedonia. 359-336 a .C. (circa). Busto imberbe de Herakles a la derecha vistiendo leonté / ΦΙΛΙΠΠΟΥ, Jinete con petaso y clámide a la izquierda. 6.95 grs. 19 mm., 1 h. Museum number 1919, 0911.7. The Trustees of the British Museum.



Fig. 3. Tetradracma de Alejandro Magno. Tarso 333-323 a.C. (circa). Busto del joven Herakles con leonté a la derecha / ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ, Zeus sentado sosteniendo águila y cetro. 17.1 grs. 6 h. Museum number 1912,0905.17. The Trustees of the British Museum.



Fig. 4. Tetradacma póstumo de Alejandro Magno. Tarso, 323-317 a.C. (circa). Busto del joven Herakles con leonté a la derecha / ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ, Zeus sentado sosteniendo águila y cetro. Niké con corona y caduceo en el campo. 17.01 grs. 12 h. Museum number 1880,0603.16. The Trustees of the British Museum.



Fig. 5. Áureo. Roma. 119-122 d.C. IMP CAESAR TRAIAN HADRIANVS AVG III, busto de Adriano, laureado, con *paludamentum* y con coraza a la derecha / P M TR P COS, Hércules desnudo y sentado frontalmente sosteniendo clava y huso de hilar. 7.13 grs. 19 mm. 6 h. Museum number R.8047. The Trustess of the British Museum.



Fig. 6. Áureo. Roma. 119-122 d.C. IMP CAESAR TRAIAN HADRIANVS AVG III, busto de Adriano, laureado, con *paludamentum* y con coraza a la derecha / P M TR P COS, Júpiter sentado a la izquierda, sosteniendo haz de rayos y cetro. 7.29 grs. 6 h. Museum number R.8050. The Trustess of the British Museum.



Fig. 7. Denario. Roma. 125-128 d.C. HADRIANVS AVGVSTVS, busto de Adriano laureado a la derecha, con *paludamentum* en su hombro izquierdo / COS III, Hércules desnudo, sentado sobre una coraza a la derecha, sosteniendo clava en su mano derecha y huso de hilar en la izquierda, 3.38 grs, 6 h. Museum number 1911,0414.102. The Trustess of The British Museum.



Fig. 8. Áureo. Roma, 134-138, d.C. HADRIANVS AVGVSTVS COS III P P, busto de Adriano, con *paludamentum* y con coraza a la derecha / ADVENTVS AVG, Roma sentada a la derecha sobre coraza y armas, sosteniendo lanza en mano izquierda y estrechando mano derecha con Adriano, estante enfrente. 7.15 grs. 6 h. Museum number 1907,0501.146. The Trustees of the British Museum.



Fig. 9. Áureo. Roma. 119-122 d.C. IMP CAESAR TRAIAN HADRIANVS AVG, busto de Adriano, laureado y con coraza a la derecha / P M TR P COS III , Hércules estante a la derecha, apoyando brazo sobre clava y sosteniendo manzana en mano izquierda. A la izquierda proa de nave, *Oceanus* reclinado a la derecha, 7.27 grs. 6 h. Museum number 1864,1128.269. The Trustees of the British Museum.



Fig. 10. Áureo. Roma. 119-122 d.C. IMP CAESAR TRAIAN HADRIANVS AVG, busto de Adriano, laureado, con *paludamentum* y con coraza a la derecha / P M TR P COS III, Hércules, estante de frente, busto a la derecha dentro de templo tetrástilo, sosteniendo clava y manzana (?), abajo, busto frontal y proa a la derecha. Museum number 1844,1008.147. The Trustees of the British Museum.



Fig. 11a. Sestercio. Roma. 64 d.C. NERO CLAVD CAESAR AVG GER P M TR P IMP P P, busto de Nerón laureado a la izquierda / AVGVSTI S POR OST C, panorama a vista de pájaro del puerto de Ostia, con naves y almacenes. Arriba, faro con edículo y estatua de Neptuno. Abajo, figura reclinada del Tíber, sosteniendo timón y delfín, 26.73 grs. 6 h. Museum number R.3615. The Trustees of the British Museum.



Fig. 11 b. Detalle del edículo con estatua de Neptuno, sosteniendo cetro en la mano izquierda.



Fig. 12. Adriano. Tetradracma cistofórico de plata, Éfeso, Jonia. Después de marzo del año 129 d.C., [HADRIA] NVS AVG COS III P P, busto de Adriano con *paludamentum* a la derecha / IOVIS OLVMPIVS, Júpiter sentado a la izquierda, sosteniendo estatuilla de Diana de Éfeso y cetro, 10.50 grs., Gemini, LLC, 11.01.2006, Auction II, lot 390.



Fig. 13. Adriano. Tetradracma cistofórico de plata, Esmirna. Del, o después del, año 129 d.C. HADRIANVS AVGVSTVS PP, busto de Adriano a la derecha / Zeus sentado a la izquierda, con Diana Efesia sobre mano izquierda y cetro en la mano izquierda; águila a los pies. Classical Numismatic Group, Inc., Mail Bid Sale 66, Lot 1478.



Fig. 14. Tetradacma. Tarso. Del, o después del, año 129 d.C. AYT KAI ΘE TPA ΠAP YI ΘE NEP YI TPAI AΔPIANOC CE, busto laureado de Adriano a la derecha / TAPCEΩN MHTPOΠOΛEΩC, dios Sandán estante a la derecha, con carcaj, espada, bipennis y corona sobre león con cuernos. 9.4 grs. 12 h. Museum number 1897,0104.371. The Trustees of the British Museum.



Fig. 15. Tetradacma. Tarso. Del, o después del, año 129 d.C. AYT KAI ΘE TPA ΠAP YI ΘE NEP YI TPAI AΔPIANOC CE, busto laureado de Adriano a la derecha / TAPCEΩN MHTPOΠOΛEΩC, Apolo de pie a la izquierda, sosteniendo rama de laurel, dando la mano a Perseo, a la derecha con harpa. A la izquierda, trípode. Museum number 1970,0909.226. The Trustees of the British Museum.



Fig. 16. Adriano. Bronce. 130-138 d.C. IMP CAES [TRAI HADR] IANO AVG PP, busto de Adriano laureado, con *paludamentum* y coraza a la derecha / COL AEL, templo de Júpiter Capitolino, mostrando dos columnas y frontón; dentro: en el centro, Júpiter sentado a la izquierda con cetro, a la izquierda, Minerva con casco y descansando sobre lanza, a la derecha Juno sosteniendo cetro a la izquierda, 16.81 grs, 12 h. Museum number 1908,0110.1870. The Trustees of the British Museum.



Fig. 17. Áureo, Roma 134-138 d.C. HADRIANVS AVG COS III P P, busto de Adriano, con *paludamentum*, a la derecha / IOVI VICTORI, Júpiter entronizado a la izquierda sosteniendo *Victoria* con guirnalda en la mano derecha y cetro en la izquierda. 7.04 grs. 6 h. Museum number 1933,0414.8. The Trustees of the British Museum.

BIBLIOGRAFÍA

- Abdy, R., Besly, E., y López-Sánchez, F. (2010). *The Gloucester hoard and other coin hoards of the Britannic Empire*. Coin hoards from Roman Britain XIII. Wetteren: Moneta.
- Alföldy, G. (2014). Hadrians Besuch in Tarraco (HA, H 12, 3-5). En Bertrand-Dagenbach y Chausson, 2014, pp. 11-29.
- Alföldy, G. y Halfmann, H. (1973). *El edetano M. Cornelius Nigrinus Curiatius Maternus: general de Domitiano y rival de Trajano*. Valencia: Servicio de Investigación Prehistórica.
- Alston, R. (2014). *Aspects of Roman History 31 BC-AD 117*. London y New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Amandry, M. (2012). The Coinage of the Roman Provinces through Hadrian. En Metcalf, 2012, pp. 391-404.
- Barry, F. (2011). The Mouth of Truth and the Forum Boarium: Oceanus, Hercules, and Hadrian. *ABull*, 93.1, pp. 7-37.
- Bastien, P. (1972). *Le monnayage de l'atelier de Lyon: Dioclétien et ses corégents avant la réforme monétaire (285-294)*. Wetteren: Éditions Numismatique Romaine.
- Beckmann, M. (2012). Trajan and Hadrian. En Metcalf, 2012, pp. 405-422.
- Bellen, H. (1997). *Politik-Recht-Gesellschaft: studien zur Alten Geschichte*. Stuttgart: Frank Steiner.
- Bennett, J. (2001²). *Trajan: Optimus Princeps*, Bloomington y Indianapolis: Indiana University Press.
- Bertrand-Dagenbach, C. y Chausson, Fr. (eds.) (2014). *Historiae Augustae Colloquium nanceiense*. Atti dei Convegna sulla Historia Augusta XII. Munera 39. Bari: Edipuglia.
- Birley, A.R. (1997). Hadrian and Greek senators. *ZPE*, 116, pp. 219-245.
- Birley, A.R. (2004a). Los viajes de Adriano. En Cortés Copete y Muñoz Grijalvo, 2004, pp. 59-69.
- Birley, A.R. (2004b). *Adriano. La biografía de un emperador que cambió el curso de la historia*. Barcelona: Gredos. 2ª ed. trad. de José Luis Gil Aristu de Birley, A.R. (1997). *Hadrian, The restless emperor*. Londres.
- BMC III = Mattingly, H. (1936). *Coins of the Roman Empire in the British Museum. Vol.3, Nerva to Hadrian*. Londres: Trustees of the British Museum.
- Boatwright, M.T. (2000). *Hadrian and the cities of the Roman Empire*. Princeton y Oxford: Princeton University Press.
- Bosworth, A.B. y Baynham, E.J. (2000). *Alexander the Great in fact and Fiction*. Oxford: Oxford University Press.
- Brennan, T.C. (1998). The poets Julia Balbilla and Damo at the colossus of Memnon. *The Classical World*, 91.4, pp. 215-234.
- Burnett, A. (2005). The imperial coinage of Egypt in the first century AD. En Duyrat y Picard, 2005, pp. 261-277.
- Burrell, B. (2004). *Neokoroi: Greek cities and Roman emperors*. Leiden: Brill.

- Butcher, K. (2004). *Coinage in Roman Syria: Northern Syria, 64 BC–AD 253*. Londres: Royal Numismatic Society.
- Canepa, M. (2017). Rival Images of Iranian Kingship and Persian Identity in Post-Achaemenid Western Asia. En Strootman y Versluys, 2017, pp. 200-222.
- Casabonne, O. (2004). *La Cilicie à l'époque achéménide*. Paris: De Boccard.
- Clinton, K. (1997). "Eleusis and the Romans: Late Republic to Marcus", en M. C. Hoff y S. I. Rotroff (eds.), *The Romanization of Athens. Proceedings of an International Conference held at Lincoln, Nebraska (April 1996)*, Oxford 161-172.
- Clinton K. (1989). "Hadrian's contribution to the renaissance of Eleusis", en S. Walker and A. Cameron (eds.) *The Greek Renaissance in the Roman Empire*, London, 56-68.
- Collar, A. (2013). *Religious networks in the Roman Empire: the spread of new ideas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cortés Copete, J.M. y Muñoz Grijalvo, E. (eds.) (2004). *Adriano Augusto*. Sevilla: Fundación Jose María Lara.
- Dahmen, K. (2007). *The legend of Alexander the Great on Greek and Roman Coins*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Duyrat, F. y Picard, O. (eds.) (2005). *L'exception égyptienne? Production et échanges monétaires en Egypte hellénistique et romaine. Actes du colloque d'Alexandrie, 13–15 avril 2002*. El Cairo: Institut français d'archéologie orientale.
- Ecker, A. y Cotton Hannah, M. (2012). The Date of the Founding of Aelia Capitolina, s.v. Gitler, Haim. "Roman Coinages of Palestine". En Metcalf, 2012, pp. 492-493.
- Eliav, Y.Z. (1997). Hadrian's actions in the Jerusalem Temple Mount according to Cassius Dio and Xiphilini Manus. *Jewish Studies Quarterly*, 4.2, pp. 125-144.
- Elkins, N.T. y Krmnicek, St. (eds.) (2014). 'Art in the Round'. *New Approaches to Ancient Coin Iconography*. Rahden: VML, Verlag Marie Leidorf GmbH.
- Erkell, H. (1993). L'imperatore Commodo ed Ercole-Melcart. *ORom*, 19, pp. 39-43.
- Flower, M. (2000). Alexander the Great and Panhellenism. En Bosworth y Baynham, 2000, pp. 96-135.
- Fredricksmeier, E.A. (1961). Alexander, Midas and the Oracle at Gordium. *CPh*, 56, pp. 160-168.
- Fredricksmeier, E.A. (1991). Alexander, Zeus Ammon and the Conquest of Asia. *TAPhA*, 121, pp. 199-214.
- Fredricksmeier, E.A. (2000). Alexander the Great and the Kingdom of Asia. En Bosworth y Baynham, 2000, pp. 136-166.
- Garzetti, A. (1974). *From Tiberius to the Antonines. A History of the Roman Empire AD 14-192*. London: Routledge. Translated from the Italian by J.R. Foster. First published as Garzetti, A. (1960). *L'impero da Tiberio agli Antonini*, Bologna: Cappelli.
- Garzón Blanco, J.A. (1988). La propaganda imperial en las monedas de Hércules, 'Hercvles Gaditanvs' Minerva y 'Minerva Gaditana' emitidas desde Trajano, a Antonino Pío. *Baetica*, 11, pp. 257-265.

- Golan, D. (1986). Hadrian's Decision to Supplant 'Jerusalem' by 'Aelia Capitolina'. *Historia*, 35.2, pp. 226-239.
- Gordillo Hervás, R. (2012). *La construcción religiosa de la Hélade imperial: el Panhelenion*. Florencia: Firenze University Press.
- Guerber, É. (2012). Princes itinérants et gratifications impériales. Notes sur les voyages d'Hadrien en Asie. En Hostein y Lalanne, 2012, pp. 231-245.
- Halfmann, H. (1986). *Itinera Principum. Geschichte und Typologie der Kaiserreisen im römischen Reich*. Stuttgart: F. Steiner Verlag Wiesbaden.
- Haymann, F. (2014). The Hadrianic Silver Coinage of Aegeae (Cilicia). *AJN*, 26, pp. 143-186.
- Hammond, N.G.L. y Walbank, F.W. (2003). Relations with the Greek States. En Worthington, 2003, pp. 81-89.
- Hekster, O. (2002). *Commodus: an emperor at the crossroads*. Amsterdam: Gieben.
- Hekster, O. (2005). Propagating power: Hercules as an example for second-century emperors. En Rawlings y Bowden (2005), pp. 205-221.
- Hollard, D. (ed.) (2006). *L'armée et la Monnaie, I*. Société d'Études Numismatiques et Archéologiques. Paris: Séna.
- Hostein, A. y Lalanne, S. (eds.) (2012). *Les voyages des empereurs dans l'Orient romain: époques antonine et sévérienne*. Paris: Errance.
- Houghton, A., Lorber, C. y Hoover, O. (2008). *Seleucid coins: a comprehensive catalogue. Pt. 2, v. 1. Seleucus IV through Antiochus XIII (introduction, maps and catalogue)*. Nueva York y Lancaster: American Numismatic Society y Association with the Classical Numismatic Group.
- Kienast, D. (2004⁴). *Römische Kaisertabelle: Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kuhoff, W. (2001). *Diokletian und die Epoche der Tetrarchie: das römische Reich zwischen Krisenbewältigung und Neuaufbau (284-313 n. Chr.)*. Frankfurt: Lang.
- Levick, B. (1999). *Vespasian*. London y New York: Routledge.
- López Castro, J.L. (1998). Familia, poder y culto a Melqart gaditano. *ARYS*, 1, pp. 93-108.
- López Sánchez, F. 2006. La série légionnaire de Victorin et ses emblèmes *ad hoc*. En Hollard, 2006, pp. 37-49.
- López Sánchez, F. (2007). Hadrien et la Vème cohorte prétorienne. *RBN*, 153, pp. 61-72.
- López Sánchez, F. (ed.) (2012a). *The Coin and the City in the Ancient and Early Medieval Worlds*. BAR International Series 2402. Oxford: Archaeopress.
- López Sánchez, F. (2012b). The Coinage of Carthago Nova and the Roman Fleet of Missenum: Imperial Triumphs and Local *Deductiones*. En López Sánchez, 2012a, pp. 73-90.
- Mantel, H. 1968. The Causes of the Bar Kokba Revolt. *Jewish Quarterly Review*, 58.3-4, pp. 224-242, 274-296.
- Metcalf, W.E. (1980). *The cistophori of Hadrian*. Nueva York: American Numismatic Society.
- Metcalf, W.E. (ed.) (2012). *The Oxford handbook of Greek and Roman coinage*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press.
- Metlich, A. (2004). *The Coinage of Ostrogothic Italy*. Londres: Spink.

- Mierse, W.E. (2004). The Architecture of the Lost Temple of Hercules Gaditanus and Its Levantine Associations. *AJA*, 108.4, pp. 545-575.
- Nixon, C.E.V. y Rodgers, B.S. (1994). *In praise of later Roman emperors: the Panegyrici Latini*. Berkeley y Oxford: University of California Press.
- Oliver, J.H. (1950). Hadrian's Precedent, the Alleged Initiation of Philip II. *AJP*, 71.3, pp. 295-299.
- Price, M. (1991). *The coinage in the name of Alexander the Great and Philip Arrhidaeus: a British Museum catalogue, I*. Londres: Swiss Numismatic Society in association with British Museum.
- Prieur, M. y Prieur, K. (2000). *A type corpus of the Syro-Phoenician tetradrachms and their fractions from 57 BC to AD 253*. Lancaster, Pa: Classical Numismatic Group.
- RIC II = Mattingly, H. y Sydenham, E.A. (1926). *Roman Imperial Coinage. Vol. 2, Vespasian to Hadrian*. Londres: Spink & Son.
- RIC VI = Sutherland, C.H.V.(1967). *The Roman Imperial Coinage. Volume 6. From Diocletian's Reform (A.D. 294) to the Death of Maximian (A.D. 313)*. Londres: Spink & Son.
- Rawlings, L. y Bowden, H. (2005). *Herakles and Hercules. Exploring a Graeco-Roman Divinity*. Swansea: Classical Press of Wales.
- Rees, R. (2002). *Layers of loyalty in Latin panegyric, AD 289-307*. Oxford: Oxford University Press.
- Rees, R. (2005). The emperor's new names: Diocletian Jovius and Maximian Herculus. En Rawlings y Bowden, 2005, pp. 223-239.
- RPC II = Burnett, A., Amandry, M. y Carradice, I. (1999). *Roman Provincial Coinage. Vol. II: From Vespasian to Domitian (AD 69-96)*. London y Paris: Spink and Sons.
- RPC III = *Roman Provincial Coinage Online. Volume III. Nerva to Hadrian (AD 96-138)*. <https://rpc.ashmus.ox.ac.uk/search/advanced/?v=3&search=Search>.
- Rosenberg, V. (1992). *Bella et expeditiones. Die antike Terminologie der Kriege Roms*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Ruiz de Arbulo, J. (2011-2012). La dedicatoria a Mars Campester del centurión T. Aurelius Decimus y el campus de la guarnición imperial de Tarraco en el siglo II d.C. Algunas reflexiones sobre la topografía militar de la capital provincial. *CuPAUAM*, 37-38, pp. 553-569.
- San Vicente, J.I. (2002). *Moneda y propaganda política: de Diocleciano a Constantino*. Vitoria: Universidad del País Vasco.
- Sartre, M. (2005). *The Middle East under Rome*. Cambridge, Mass. y London: Belknap Press of Harvard University Press.
- Spaeth, B.S. (1996). *The Roman goddess Ceres*. Austin: University of Texas Press.
- Starr, C.G. (1960²). *The Roman imperial navy, 31 B.C.-A.D. 324*. Cambridge: W. Heffer.
- Steinbock, B. (2014). Coin Types and Latin Panegyrics as Means of Imperial Communication. En Elkins y Krmnicek, 2014, pp. 51-67.
- Strootman, R. y Versluys, M.J. (eds.) (2017). *Persianisms in Antiquity, Colloquium, 2014 Nederlands Instituut in Turkije*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

- Thonemann, P. (2015). *The Hellenistic world: using coins as sources*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Troxell, H.A. (1997). *Studies in the Macedonian. Coinage of Alexander the Great*. Numismatic Studies 21. Nueva York: American Numismatic Society.
- Wallace-Hadrill, A. (1986). Image and authority in the coinage of Augustus. *JRS*, 76, pp. 66-87.
- Williams, C.A. (2010). *Roman homosexuality*. Nueva York y Oxford: Oxford University Press.
- Worthington, I. (2003). *Alexander the Great. A reader*. London y New York: Routledge.

WHICH RELATIONSHIP BETWEEN GREEK GODS AND ROMAN EMPERORS? THE CULTIC IMPLICATIONS OF THE “ASSIMILATION” OF EMPERORS TO GODS IN MAINLAND GREECE*

¿CUÁL ERA LA RELACIÓN ENTRE DIOSSES GRIEGOS
Y EMPERADORES ROMANOS? IMPLICACIONES CULTUALES
DE LA “ASIMILACIÓN” DE EMPERADORES
A DIOSSES EN LA GRECIA CONTINENTAL

FRANCESCO CAMIA

SAPIENZA UNIVERSITÀ DI ROMA
FRANCESCO.CAMIA@UNIROMA1.IT

ABSTRACT

In the Greek world Roman emperors were often linked with traditional gods. Verbal and iconographical assimilations on inscriptions, coins and statues, integration into pre-existing sacred structures and festivals, and joint priesthoods were three different means of establishing a relationship between the old gods of the Greek pantheon and the new divinized masters of the Empire. The ideological valency of this proceeding was strong, as it permitted the

RESUMEN

En el mundo griego, a los emperadores romanos se les relacionaban con los dioses tradicionales. Las asimilaciones verbales e iconográficas en inscripciones, monedas y estatuas, la integración en estructuras y festivales sagrados preexistentes y los sacerdocios conjuntos eran tres medidas diferentes para establecer una relación entre los dioses antiguos del panteón griego y los nuevos gobernantes divinizados del Imperio. El aspecto ideológico de este procedimiento era

* This article has been researched within the project *Adriano y la integración de la diversidad regional. Una perspectiva histórica e historiográfica* (HAR2015-65451-C2-1-P), 01/01/2016 – 31/12/2018 of the University Pablo de Olavide. I warmly thank the editors of this volume for inviting me to contribute to it and the two anonymous reviewers for their useful comments, which greatly improved the final result and saved me from inaccuracies and imperfections. Thanks are also due to Paul Beston for revising the English text.

Greek elites both to establish a subtle hierarchy between emperors and gods and to cope with the new imperial power through traditional tools (and according to Greeks' cultural horizon). As is generally the case with the "imperial cult" as a whole, however, the assimilation of emperors to the traditional Greek gods had also significant cultic implications, since ritual ceremonies were performed for the emperors. In this context priests of the imperial cult played an important role. The present paper deals with these aspects in the cities of mainland Greece.

fuerte, ya que permitió a las élites griegas establecer una jerarquía sutil entre emperadores y dioses, y gestionar al nuevo poder imperial a través de herramientas tradicionales (según el horizonte cultural de los griegos). Sin embargo, como en general es el caso del "culto imperial" en su conjunto, la asimilación de los emperadores a los dioses griegos tradicionales también tenía importantes implicaciones culturales, ya que las ceremonias rituales eran celebradas para los emperadores. En este contexto los sacerdotes del culto imperial jugaban un papel importante. El presente capítulo trata sobre estos aspectos en las ciudades de la Grecia continental.

KEYWORDS

Imperial cult, priests, ritual practices, Roman Greece

PALABRAS CLAVE

Culto imperial, sacerdotes, prácticas rituales, Grecia romana

Fecha de recepción: 20/09/2018

Fecha de aceptación: 20/02/2019

1. ROMAN EMPERORS AND GREEK GODS: A MULTIFACETED ASSOCIATION (AND ITS “PITFALLS”)

More than thirty years after Simon Price’s seminal study on the imperial cult in Asia Minor, it can be said that the religious character of emperor worship has been acknowledged in the scholarly debate. Some of the very features of Greco-Roman religion, such as polytheism, the plurality of conceptions of the divine, and the close interconnection between on the one hand human and divine spheres, on the other politics and religion, made possible that mortals provided with autocratic power were worshipped like gods, being paid proper cults served by dedicated priests in a specific place.¹ Yet, how were emperors treated in comparison with (and with respect to) traditional gods? The way emperors were associated in the Greek world with the gods of the civic pantheons may tell us something more about their “status” (or the way subjects of the empire, mainly the elites, perceived it).

Following Nero’s proclamation of the “liberation” of Greece in AD 67,² the Boeotian *polis* of Akraiphia resolved, at the initiative of the benefactor Epaminondas, to (re-)consecrate to the emperor the altar located in the sanctuary of Zeus *Soter* in the city’s agora. Nero would come to receive sacrificial offerings in the sanctuary of the god in association with Zeus *Soter*, whose cult at Akraiphia was naturally presided over by a priest and amplified by *agones*.³ In the dedication to be inscribed on the altar, however, Zeus is given the epithet *Eleutherios*, directly followed by the name of Nero (later martellated).⁴ There is no evidence that Zeus *Soter* was also worshipped at Akraiphia with the epithet *Eleutherios*, as was the case in

1. Price, 1984. Among the copious bibliography on Roman imperial cult see most recently Clauss, 1999; Gradel, 2002; Fishwick, 1987-2004; Chaniotis, 2003a; Iossif, Chankowski, and Lorber, 2011; Brodd and Reed, 2011; Kolb and Vitale, 2016.

2. *IG VII 2713*, ll. 1-26; Paus., VII 17, 3.

3. *IG VII 2713*, ll. 46-49: δι’ ἃ δὴ πάντα δεδογμένον εἶναι τοῖς τε ἄρχουσι καὶ συνέδροις καὶ τῷ δήμῳ, καθιερωῶσαι μὲν κατὰ τὸ παρὸν τὸν πρὸς τῷ Διὶ τῷ Σωτήρι βωμὸν ἐπιγράφοντας; cf. *IG VII 2727*, ll. 1-6 (*agones* and priest). For the cult of Zeus *Soter* at Akraiphia see Schachter, 1981-1994, 3, pp. 93-95; Manieri, 2009, pp. 78-79.

4. *IG VII 2713*, ll. 48-49: ἐπιγράφοντας “Διὶ Ἐλευθερίῳ [[Νέρων]ι] εἰς αἰῶνα”.

the agora of Athens,⁵ so the presence together of Zeus *Eleutherios* and Nero, which effectively assimilates the emperor to the god, was a strategic move directly related to the proclamation of the *eleutheria* of the Greeks in AD 67. In other words, the decisive factor in determining Akraiphia's choice of associating the emperor with the cult of Zeus *Soter* was the desire to celebrate Nero and his decision to "free" Greece by assigning him the epithet *Eleutherios*.

This episode shows well the complexity, not to say the ambiguity, implied in the assimilation of an emperor to a god. This practice had important precedents in the Hellenistic period.⁶ In Greek cities, Roman emperors were identified with traditional gods, either epigraphically by juxtaposing the name of a god or a divine epithet to the emperor's name in inscriptions (and coins), or iconographically by representing the emperor with the attributes of a given god on statues (and coins). All over Greece and the Greek East, for example, altars were dedicated to Hadrian *Olympios*.⁷ The philhellene emperor was also honoured as (*neos*) *Pythios* at Megara by its tribes and the civic bodies (*boule* and *demos*) and as *neos Dionysos* in Athens by the ecumenical association of the Dionysiac artists.⁸ This phenomenon did not

5. For Zeus *Eleutherios/Soter* in the Athenian agora cf. Wycherley, 1957, pp. 25-30. A famous cult of Zeus *Eleutherios* was that at nearby Plataea; cf. Graf, 2011, pp. 109-110.

6. This is a very large topic, which is beyond the scope of the present paper; see especially Habicht's seminal study (Habicht, 1970) and, more recently, Chaniotis, 2003b. On Thera the sanctuary of Dionysus, where at the latest by the reign of Ptolemy VI the Ptolemaic kings were worshipped, may have housed the cult of the emperors: an altar found in the area of Dioysus' sanctuary was dedicated to Augustus by the Theran *demos* in the very first years of the Principate (IG XII 3, 469 – the name of the emperor appears in the genitive case); from the same area also comes a honorary inscription for Augustus (IG XII 3, 470). Furthermore, the *a[rchaio]n Kaisareion* mentioned in an Antonine inscription (IG XII 3, 326, l. 26) might be identical with the temple of Dionysus; cf. Hänlein-Schäfer, 1985, pp. 184-185, A37; Witschel, 1997, pp. 30-31 (and n. 117), 45-46. The link with Dionysus' cult, both for the Hellenistic kings (in particular the Ptolemies, who claimed descent from that god – see FGrH 631 F 1, with Dunand, 1986, p. 87, n. 10, and Goyette, 2010) and Roman emperors, is attested in other places as well; cf. Ohlemutz, 1940, pp. 90-122, esp. 115-117; Bru and Demirel, 2007, pp. 44-46. At Eretria in Euboea the temple that in the imperial period was transformed into a *Sebasteion* may have housed a cult of the Antigonids; cf. Schmid, 2001, *Επέτριά*, 2010, 287-289.

7. The most conspicuous group is represented by the over one hundred altars from Athens, to which I will refer later; see *infra*, n. 57.

8. Megara: IG VII 70-72, 3491; see also IG V 2, 127 (Tegea): fragmentary dedication of a *balaneion* and a *stoa* in which Hadrian is probably mentioned as *Pythios* in addition to *Olympios* and *Panhellenios*. Athens: SEG XLVII 222; see also SEG XLI 143: honorary inscription probably from the Acropolis by the Lydian city of Philadelphia for Hadrian, who is mentioned as *theos neos Dionysos* (l. 6); IG II² 3323: perhaps an altar dedication by the *technitai* for Hadrian as *neos Dionysos*, yet see Benjamin, 1963, pp. 71-72 (SEG XXI 802) for a different interpretation (dedication to Heracles and Dionysus).

solely relate to Hadrian, of course. Just to cite some examples from Greece, Trajan was identified with Zeus *Embaterios* on a honorary inscription from Peloponnesian Hermione,⁹ while at Sparta about 40 altars were dedicated to Antoninus Pius identified with Zeus *Eleutherios*.¹⁰ Furthermore, one should also consider that in the Greek world the living emperor was quite often designated as *theos*. There is a significant difference, however, between the mere recognition of the supra-human nature of the emperor by assigning him the epithet *theos* and his integration into the specific pantheon of a *polis* through his assimilation to (or combination with) a specific deity.

The epigraphic or iconographic assimilation of the emperor to a god does not *eo ipso* imply the existence of a cult of that emperor in association with the god. In 1962 Paul Veyne had well expressed this concept by stating: “non pas que l’identification à une divinité soit synonyme de divinisation et que divinisation signifie culte: de pareils syllogismes théologiques ne sont guère concluants pour l’époque”.¹¹ Indeed, in many cases these forms of divine assimilation were simply functional to the integration of the imperial power into the symbolic system of Greek cities, and they may have been prompted for largely ideological reasons by a particular episode, as was no doubt the case at Akraiphia. Ultimately, what matters is the manner in which the assimilation occurs: an altar with a dedication (in the dative or genitive) to an emperor identified with a god, or a cult statue of an emperor with the attributes of a god within the latter’s temple point to the existence of some form of joint cult, probably including rituals such as sacrifices. Even in these cases, however, assimilation of an emperor with a god can be subject to ambiguity. Let us consider the Spartan altars in honour of Antoninus Pius identified with Zeus *Eleutherios* referred to above. While they may attest to the offering of sacrifices (or libations) to this emperor in connection with Zeus *Eleutherios*, we cannot be certain that at Sparta there was a regular cult of Antoninus Pius in association with Zeus, since there is neither definitive evidence in the city of a priesthood of Zeus *Eleutherios*, nor a known sanctuary of the god. In other words, we cannot tell if there was at that moment an “active” cult of the god to whom Antoninus was assimilated as recipient of offerings.¹²

9. IG IV 701; cf. Richards, 1988.

10. See *infra* n. 70.

11. Veyne, 1962, p. 61.

12. The *Homonoia* treaty between Sparta and Synnada [IG V 1, 452 *add.* p. 303 (SEG XI 771)] could attest to the existence of a priest of Zeus *Eleutherios*, but this is not certain; cf. Hupfloher, 2000, p. 165.

To identify an emperor with a god in inscriptions and coins or to depict him with divine attributes was by no means the only strategy for linking emperors to gods. The emperor might be incorporated into an existing sacred complex or integrated into a traditional religious festival. These different modes of integrating emperors and traditional gods raise a fundamental issue, namely how we are to identify cult practices for the emperors, which in turn involves the interpretation of the imperial cult as a whole.

When trying to recognise ritual practices for the emperors in the evidence, among the main features of cults (cult place, festival and cult ceremonies, cult personnel) the first poses the toughest problems. Terms like *Sebasteion* or *Kaisareion* of course offer a direct testimony of a cult place for the emperors; yet sanctuaries of the imperial cult have other, more “neutral”, terms in the sources. Emperors could also be worshipped in other places as well – theatres, stoai, gymnasia, and so on. This is clearly shown by the case of “old” Greece (*Achaia provincia*): there the terms *Sebasteion/Kaisareion* occur in the evidence only with reference to Gytheum and Messene,¹³ although many other cities worshipped emperors in cult places, whether they were reserved for the imperial cult or not. In fact, in many cases emperors were worshipped in pre-existing cult places in association with traditional gods. That it is not easy to identify such cases is shown by the following examples, which consider two common practices in the cities of the Greek world in the imperial period. One relates to the dedication of secular and religious edifices to the emperor – who usually appears in the dedicatory inscription together with one or more deities, often the main god(s) of the city – and the *polis* or one of its civic bodies. These “multiple” dedications are by no means proof of a cult for the emperor in combination with the god mentioned next to him. In many cases they are rather to be interpreted as an expression of allegiance towards Rome: mentioning the emperor in a building’s dedicatory inscription together with the main god and the *polis* (the latter usually indicating the public nature of the structure) is a means of paying homage to the *Domus Augusta* and the Roman state.¹⁴ The second practice consists of setting up imperial images in a temple or other sacred structure. As in the first case, this does not automatically imply that the cult practices for the god

13. Gytheum: *SEG* XI 923 (l. 28). Messene: *IG* V 1, 1462 (with Bardani, 1988); *SEG* XXIII 207 (l. 39); *SEG* LXIII 289 (l. 31).

14. Cf. Veyne, 1962, pp. 65-67, 81-83. The probability that the emperor actually received a cult is of course higher when his name appears alone next to the name of the god in the dedicatory inscription of a sacred structure such as a temple.

involved the emperor as well.¹⁵ In fact, in many cases imperial images were just honorific and did not have any cultic value. The imperial *eikones* which Pausanias saw inside an old sanctuary (*hieron*) dedicated to Artemis *Soteira* at Megara, for example, were most likely simply honorific statues.¹⁶

More certain indicators of a worship of the emperors together with the gods can be found in connection with imperial festivals and priests. Even these elements, however, pose a few issues. The integration of the emperors into a traditional religious festival is usually revealed by a change in the festival's name through the addition of an epithet such as *Kaisareia* or *Sebasteia*. A modification in the agonistic programme can also occur, leading to the institution of new contests specifically for the emperors. Indeed, in "old" Greece emperors came to be worshipped in the context of some of the most important traditional festivals, such as the *Isthmia*, the *Nemeia*, the Epidaurian *Asklepieia*, the Thespian *Mouseia*.¹⁷ However, the addition of the epithets *Kaisareia/Sebasteia* to the name of a traditional festival seems sometime to have been the result of a transient modification rather than implying the worship of the emperors in association with the god to which the festival was dedicated. In particular, as noted by S. Price, it cannot be stated for certain that sacrifices were made always both to the god and the emperor.¹⁸ Indeed, every case should be analysed independently and according to the evidence available.¹⁹

15. Cf. Fujii, 2013, p. 58: "the mere presence of an image of the emperor in a sacred site does not affirm his status as *theos synnaos* of the deities venerated there"; see also *ibidem*, 50-51.

16. Paus., I 40, 2-3; in this specific case, moreover, even the *agalma* of the goddess may have been an *ex-voto* rather than an actual cult image, as stated by Muller, 1981. An ambiguous case is that of the statues of emperors set up inside one of the temples of the Marmaria sanctuary dedicated to Athena *Pronaia* at Delphi, probably the so-called *tholos*; Pausanias (X 8, 6) does not provide any further detail on the nature of these imperial images, so that it remains uncertain if the temple was ever used to worship the emperors (in combination with the goddess Athena); cf. Roux, 1965; Kantirea, 2007, pp. 153-154; Camia, 2011a, pp. 226-227.

17. See e.g. IG IV 795; *Corinth* VIII.1, 80-81; *Corinth* VIII.2, 68 (*Isthmia*); IG IV 587, 590, 602, 606 (*Nemeia*); IG IV² 101, 602, 652, 654/5, 664, 674-675 (*Asklepieia*); *IThesp* 176-180, 184, 358 (*Mouseia*). On these and other imperial festivals in Greece see Camia, 2011a, 85-131 (and 274-278). Emperors themselves could 'upgrade' an existing festival, see e.g. the Nicopolitan *Megalal Actia Kaisareia* re-founded on Augustus' initiative (Strabo, VII 7, 6; see e.g. *FD* III 1, 537 and cf. Zachos, 2015, pp. 60-62).

18. Price, 1984, p. 212: "though the joint name *prima facie* implies equality between the old god and the emperor, it would be rash to assume that sacrifices were made to both. Practice may have varied even at one festival"

19. See e.g. *IGRR* IV 1273 (ll. 10-11): the *agonothetes* of the first edition of the *Sebastea Tyrimnea* of Thyateira in Lydia celebrated prayers and sacrifices both to the god and the emperors; see also *IGRR* IV 1270 (ll. 13-14).

As for priests, one should first distinguish between individuals who assumed multiple priesthoods, even at the same time, and actual “double” priesthoods which combined the emperor and a traditional god.²⁰

Ultimately, it is not easy to recognise in the evidence those cases in which the combination of an emperor with a specific god implied cultic celebrations, and the task may offer a few “pitfalls”. This is compounded by the fact that, in general, testimonies of ritual practices such as sacrifices for the emperors are quite limited, at least in the Greek peninsula. Yet the identification of such cases is fundamental not only to a better understanding of how emperors were integrated into the local pantheons of Greek cities but also to definitely overcoming the traditional interpretation of the imperial cult as a (mainly) secular and political phenomenon.

In the following pages, largely using epigraphic evidence, I shall deal with cult practices for emperors together with traditional gods, and the role played by priests of the imperial cult. In order to do so I have adopted as a case study mainland Greece, especially its southern and central regions, *i.e.* that part that roughly corresponds to the Roman province of Achaia. This is also the reason why most of the evidence referred in my paper comes from this part of the Greek world. However, my reasoning usually holds true for (most of) the rest of the Greek world as well, as the cases that I (admittedly only occasionally) shall refer from other areas (namely Macedonia and Asia Minor) seem to indicate. It is worth noting that I am not going to consider the supra-civic level, limiting myself to emperor worship in single cities.²¹ Finally, given the specificity of this theme, I will not limit my analysis to the second century. Let us start by considering which gods were more frequently associated with Roman emperors in mainland Greece.²²

2. WHICH GODS?

In the cities of “old” Greece emperors were linked with virtually all of the twelve Olympian gods who formed the traditional Greek pantheon codified by epic, *i.e.* Zeus, Hera, Poseidon, Demeter, Apollo, Artemis, Ares, Aphrodite, Hermes, Athena, Hestia (or Dionysus).²³ The twelfth, Hephaestus, is to my knowledge never found

20. See *infra* for examples of these “double” priesthoods.

21. On the imperial cult at the supra-civic level in the Roman East with particular reference to the high priests of the emperors see most recently Vitale, 2016.

22. On the imperial cult in Greece see Kantirea, 2007; Lozano Gomez, 2010; Camia, 2011a.

23. Dowden, 2007. Different variants of the “Twelve Gods” are attested in the Greek world; cf. Ruth-erford 2010, pp. 46-48.

in connection with a Roman emperor, a fact that may find a plausible explanation in the very nature of this god: his intimate association with a natural element (fire) as well as his physical imperfection (crippled feet) made Hephaestus an ‘outsider’ even among the Olympian gods, and this finds a reflection in the well-known accounts of his “fall” from heaven, and in the Homeric laughter he is subjected to both in the *Iliad* and the *Odyssey*.²⁴

In addition to the canonical Panhellenic gods, we also find emperors in association with other related deities, namely Zeus’ son Asclepius with his feminine counterpart Hygeia.²⁵ There is also evidence for a number of lesser gods, including Eros and the Muses at Thespiae, where festivals called *Sebasteia Mouseia* and *Kaisareia Erotideia Rhomaia* were celebrated;²⁶ Tyche at Gytheum in connection with Livia and at Tanagra in connection with Flavia Domitilla;²⁷ and the demi-god Heracles together with Hermes as deities of the gymnasium at Akraiphia in the context of a joint sacrifice to them and the *Sebastoi*.²⁸

When associated with the *Sebastoi* as a whole or with a specific imperial figure, the different gods are generally specified by a divine epithet, such as *Eleutherios*, *Soter*, *Isthmios*, and so on. These epithets usually linked these gods with a specific cult located in a specific sanctuary. Just to give some examples: at Athens the emperors were worshipped together with Zeus *Eleutherios* in the annexe added in the early Principate to the stoa dedicated to that god in the Agora.²⁹ As already noted, at Akraiphia an altar was dedicated to Nero (identified with Zeus *Eleutherios*) in the sanctuary of Zeus *Soter* in the agora.³⁰ At Isthmia, from the early Principate, the emperors were associated with the trieteric festival celebrated for Poseidon *Isthmios*.³¹ The characterization of a god by means of a specific epithet, which defines

24. Burkert, 1985, pp. 167-168. *Il.* I, 571-600; *Od.* VIII, 266-366; for Hera’s episode see Burkert, 1985, p. 401, nn. 47-48.

25. *IG* II-III² 3120: epistyle with dedication to Asclepius, Hygeia and Augustus; cf. Travlos, 1971, p. 128; Baldassarri, 1998, pp. 67-73; Kantirea, 2007, p. 137; Aleshire, 1989, p. 7. *IG* II-III² 3176: dedication to Asclepius, Hygeia and Augustus; cf. Kantirea, 2007, p. 138.

26. See e.g. *I. Thesp.* 176, 180, 358, 376-377; cf. Camia, 2011a, p. 126.

27. *SEG* XI 923 (Gytheum), ll. 9-10. *IG* VII 572 (Tanagra): likely Vespasian’s daughter Domitilla the Younger; cf. Kantirea, 2007, p. 87. At Troezen a *hierous* of the *Tyche Sebaste* (= *Fortuna Augusta*) is attested (*IG* IV 799); cf. Camia, 2011a, pp. 216-217.

28. *IG* VII 2712, ll. 22-23.

29. Thompson, 1966.

30. See *supra*, n. 3.

31. *IG* IV 795 (ll. 8-9); *Corinth* VIII.1, nn° 80-81 (l. 2); VIII.2, n° 71 (l. 5); cf. Camia, 2011a, pp. 112-115. At Nicopolis Hadrian and his wife Sabina received altars as Zeus *Dodonaïos* and Artemis *Kelkaia* respectively (see *infra*, n. 66).

and limits its sphere of action, is one of the main features of Greek polytheism and accounts for the multitude of divine figures which formed the Greek local pantheons: as has been noted, one could even say that in the Greek world there were as many gods as sanctuaries.³² From this consideration some interesting consequences result with regard to the imperial cult. Emperors were linked with specific cults in specific sanctuaries, a fact that contributes to showing that – at least sometimes – they were worshipped like traditional gods. Moreover, in a place in which there were several sanctuaries (and cults) of the same god with different epithets, emperors may have been associated with only one of them: at Athens, for example, there is evidence for connecting the cult of the emperors to Apollo *Patroos* (worshipped in the Agora)³³ but not to other cults of Apollo (*e.g. Daphnephoros, Lykeios, Zosterios*). Still in Athens, it is enough to look at the gods mentioned in the inscribed seats of the theatre of Dionysus, which give an interesting, albeit partial, picture of the Athenian “active” cultic pantheon in the late Hellenistic and Imperial periods, to realise how many divine figures were *not* linked with the emperors. Indeed, it is worth noting more generally that many gods, often of purely local valency, whose cult continued to be celebrated during the imperial period in the cities of mainland Greece, are never found in our sources in association with Roman emperors.

Allowing for possible lacunae in the evidence, can we say something about these absences? Apart from very specific divine figures or heroes linked with the local mythological traditions, we can recognise two main categories of gods that to my knowledge are not attested in connection with emperors in the cities of “old” Greece. One is that of the deities of nature, such as Gaia/Ge, Helios, Selene, Oceanus, etc.³⁴ The other, and more interesting, group with regard to the period in question is represented by the so-called Egyptian and Oriental gods such as Isis, Serapis, Sabazius, etc., whose cults spread throughout the Roman empire. Given their foreign nature, and notwithstanding their popularity, they may have not been considered as the most suitable *synnaoi* for emperors. The exotic (and unofficial)

32. E. Kearn, *OCD*³, 1301; cf. Burkert, 1985, p. 170: “The gods are beyond number – no exhaustive list can be given”.

33. Camia, 2011a, pp. 197-198.

34. Burkert, 1985, pp. 174-176. The relationship between the cult of Helios and the imperial cult, especially in the case of emperors such as Nero and Elagabalus, is well attested in the East; see Bru, 2016, p. 61. Hadrian is called *neos Helios* at Klazomenai (*IGRR IV 1551*). In the East the emperors were sometimes recognised specific qualities in connection with the control of natural elements; cf. Bru, 2016, p. 58.

character of these cults, in some cases only recently admitted to the local pantheon, may have played a role in preventing a connection with the imperial cult.³⁵ There is a surely significant contrast here with *Meter Theon-Cybele*, a deity with Anatolian roots, who may have been associated with the imperial cult in Greece. The *Metroon* in the sanctuary of Olympia was re-consecrated to the emperor Augustus. The old temple dedicated to the Mother of the Gods, which had been built between the end of the fifth and the beginning of the fourth centuries BC, had long lain in ruins by the time it was re-consecrated to Augustus alone, as shown by the dedicatory inscription on the epistyle.³⁶ Based on Pausanias' testimony (V 14, 9), however, it can be suggested that the altar in front of the new *Metroon* continued to be used to sacrifice to *Rhea/Meter Theon*; if it were also used to sacrifice to the emperors, the latter would come to be worshipped together with the old goddess.³⁷ Yet this would be only an apparent exception to the previous point regarding foreign gods who were not usually associated with the imperial cult in Greece, since Cybele had been early adopted by the Greeks of Asia and quite soon came to be integrated into the Hellenic pantheon, as is further confirmed by the relatively early date of the dedication of the *Metroon* at Olympia.³⁸

Emperors were linked both with male and female deities. Logically enough, goddesses are virtually always associated with female imperial figures. Hera is depicted on a coin of the Thessalian *koinon* which also depicts Livia,³⁹ while at Athens

35. Egyptian gods appear on coins minted under several emperors; see e.g. *RIC* II, 444, n° 826 (Hadrian); III, 351, nn° 1725-1726 (Faustina II); 436-437, nn° 614a-b, 621 (Commodus); cf. also Dunand, 1973, III, p. 66 and n. 2. Emperors received dedications together with the Egyptian gods; see e.g. *RICIS* 618/1005 (Tomi): dedication of an altar to Serapis identified with Zeus *Helios*, his *synmaoi theoi*, the emperor Antoninus Pius and the Caesar Marcus Aurelius on behalf of an association of Alexandrians; *RICIS* 203/0701 (Phoinix, Crete): dedication (in latin) to *Iuppiter Sol Optimus Maximus Sarapis*, all the gods and Trajan by an imperial freedman (probably from Alexandria). In my opinion, the reference to the emperor in these cases seems more of an act of respect towards Rome than to indicate a connection of the Egyptian gods with the imperial cult. On the emperors' relationship with the Egyptian gods see Takács, 1995.

36. *IvO* 366.

37. Cf. Hitzl, 1991, pp. 11-13; Hupfloher, 2006, p. 243; Camia, 2011, pp. 218-220; see also Vermaseren 1982, pp. 152-154, n° 485.

38. Cf. Burkert, 1985, pp. 177-178. For the combination between *Cybele/Meter theon* and the imperial cult in Asia Minor (at Pisidian Tymbrida and Galatian Pessinous) see Bru, 2016, pp. 61-63. On some imperial coins (*RIC* IV 564) the portrait of Iulia Domna on the obverse is associated with the image of enthroned Cybele accompanied by the inscription *MATER DEUM* at the reverse (cf. Bru, 2016, pp. 63 and 64, fig. 6).

39. *RPC* I 1427.

Hadrian's wife Sabina may have been worshipped as Hera *Panhellenia* in the *Panhellenion* (the sanctuary of Zeus *Panhellenios*) alongside her husband, identified with Zeus *Panhellenios*.⁴⁰ Still in Athens, Livia was worshipped on the Acropolis together with Augustus' daughter Iulia in connection with the goddess Hestia;⁴¹ Caligula's sister Drusilla was honoured as a new Aphrodite;⁴² Iulia Domna was assimilated to the patron goddess Athena *Polias* and worshipped as her *synnaos*.⁴³ Moreover, as already noted, Augustus' spouse was assimilated to the *Tyche* of Gytheum and of the Eleutherolaconian *koinon* in the context of the *Kaisareia*, while at Tanagra Flavia Domitilla was honoured as *Tyche* (of the city) by her local priestess,⁴⁴ and at Megara Hadrian's spouse Sabina was honoured as *nea* Demeter by the civic tribes.⁴⁵

In a few other cases we find female deities connected not with a specific female imperial figure but with the emperors as a group. At Patrai, for example, the emperors may have been worshipped in connection with the cult of Artemis *Laphria*. The latter cult was introduced on the initiative of Augustus, who had the cult statue of the goddess (probably together with the entire temple) transferred from Aetolian Kalydon to the acropolis of the Roman colony.⁴⁶ Even though there is no direct evidence for joint cult practices, the marked ideological significance of Augustus' act and the presence of a priestess of Diana *Augusta Laphria* who served also as priestess of the emperor⁴⁷ suggest a possible connection with the imperial cult.

To sum up, it can be said that in Greece Roman emperors were usually linked with the main god(s) of each city. On the one hand this association fostered the integration into the Greek religious and symbolic system of the representatives of the new autocratic power the Greeks came to face. On the other hand, it did sometimes involve actual worship in the form of ritual practices in the context of a specific cult

40. Paus., I 18, 9; Cass. Dio, LXIX 16, 2; cf. Étienne, 2004, p. 203; Camia, 2011a, pp. 43-48.

41. IG II-III² 5096; see *infra*, n. 91. Livia is probably also assimilated to Hestia *Boulaia* in a dedication from the Agora (SEG XXII 152); cf. Schmalz, 2009, p. 107, n° 135.

42. Agora XVIII, H257; cf. Kantirea, 2007, p. 72, n. 6; Schmalz, 2009, p. 111, n° 141.

43. IG II-III² 1076 (with Oliver, 1940).

44. See *supra*, n. 27.

45. IG VII 73-74. The cult of Demeter at Megara was the oldest cult of the city. Hadrian too was honoured by the Megarian tribes as *neos Pythios*, as well as *Olympios*, *Panhellenios*, *euergetes*, *tropheus*, and *nomothetes* (IG VII 70-72). Cf. Camia, 2011a, pp. 74-75.

46. Paus., VII 18, 8-9; cf. Rizakis, 1995, pp. 167-171, n° 253; Kantirea, 2007, pp. 98-100; Rizakis, 2009, pp. 24-27.

47. Aequana Musa; cf. Rizakis, 1998, n° 5. The epithet *Augusta* in association with Diana is also found on some coins of Patrai (see e.g. RPC I 1276).

linked to a specific sanctuary and served by a priest. This leads us to consider the cultic implications of the association of Roman emperors with traditional gods.

3. RITUAL PRACTICES FOR THE EMPERORS

In Greece there are very few epigraphic texts that directly attest ritual practices such as sacrifices for the emperors or the *domus Augusta* in combination with traditional gods. One is the decree from Akraiphia already cited, which commemorates the consecration of an altar in the sanctuary of Zeus *Soter* to the emperor Nero identified with Zeus *Eleutherios* (from which we may infer that at least for a period he must have received sacrifices together with Zeus).⁴⁸ Another is a fragmentary decree from Athens, dating to the Severan period, which attests to the identification of Julia Domna with Athena *Polias*. On the first day of each year according to the Roman calendar the polemarch, together with the priestess of the goddess, were to offer sacrifice to Julia Domna as *mater castrorum*; further sacrifices were to be offered annually by the archons to the city's *Tyche* on the occasion of the empress' birthday, while during the festival of Athena the chief state officials and all the priests were to celebrate libations and sacrifices for the goddess in order to manifest the piety of the *polis* towards the empress who acted as saviour of the Athenians.⁴⁹

Specific terms may reveal a cultic connection between emperors and traditional gods. The verb συγκαθιδρύω is attested with reference to emperor worship. In Athens, that the emperors were worshipped together with Zeus *Eleutherios* in the annexe behind the Stoa dedicated to that god in the Agora is confirmed by a fragmentary inscription, which records the setting up of a statue next to the statues of Zeus *Eleutherios*, other gods, and the emperor: [- - θε]οῖς τῶι τε Ἐλ[ευθερίωι Διὶ καὶ - -]ίωι Καίσαρ[ι - -]ρι συνκαθ[ιδρύσαι - -]οσσικὴν εἰκ[όνα - -].⁵⁰ An epithet with a similar meaning is used in the Athenian decree for Julia Domna, cited above, with reference to the dedication of a cult statue (*agalma*) of the empress inside the Temple of Athena *Polias* so that she shall be σύνθρονος of the patron goddess of Athens.⁵¹

48. See *supra*.

49. *IG II-III*² 1076, with Oliver, 1940 (*SEG XXXVII* 97).

50. *IG II-III*² 1081/5, ll. 4-7. The same verb is used, in the participle form, in a Milesian decree on the cults of Apollo *Didymeus* and Apollo *Delphinios* to indicate that the emperors were worshipped together with the main gods of the city (*Milet I* 3, 134, ll. 9-10).

51. *IG II-III*² 1076, ll. 19-20. The same epithet is used with reference to Hadrian to indicate his connection with the god Dionysus in an Ephesian inscription for the emperor on an altar dedicated by the

Sacrifices and libations, however, are mostly attested by the altars dedicated to a specific emperor (or the *Theoi Sebastoi* as a whole) and a god, or to an emperor assimilated to a god. In these inscriptions the emperor's name is usually in the dative (or genitive) case, thus revealing the votive character of these dedications by contrast to the honorific character of the hundreds of imperial statues (with the name of the emperor in the accusative) set up in public locations.⁵²

In Greece altars with dedications to a god and an emperor are scarce. Among the few examples one may cite are those to the *Theoi Megaloi Patrooi* and Augustus at Messene,⁵³ to the Muses, the *Divus* Caesar and Augustus identified with Apollo *Mouseios* at Megara,⁵⁴ and to the *Theoi Olympioi* and Septimius Severus at Deme-trias.⁵⁵ Most altars were dedicated to the emperor alone, who may, however, be assimilated to a god (e.g. Antoninus Pius Zeus *Eleutherios* at Sparta; see *supra*) or may bear a divine epithet which *de facto* links him with a specific god. This is the case with the very numerous altars dedicated by Greek cities to Hadrian: in most cases the emperor bears the epithet *Olympios*, which is sometimes accompanied by other epithets such as *soter*, *euergetes*, or *ktistes*. Hadrian is the emperor most often represented among the imperial altars from the Greek world.⁵⁶ One exceptional group stands out, from Athens, where over one hundred surviving altars are dedicated to Hadrian *Olympios*, *soter* and *ktistes*.⁵⁷ The epithet *Olympios*, which is always present on the Athenian altars, creates a direct link with the highest Greek

mystai of a Dionysiac guild (*I.Ephesos* 275, ll. 6-7); cf. Frija, 2012, pp. 115-116. As noted by Frija, 2012, p. 116 the epithet *homobomios* is attested several times in connection with the imperial cult in Phrygia, but always for the *Sebastoi* worshipped on the same altar, not for the combination between an emperor and a traditional god. On the *synnaoi theoi*, Nock, 1930, is still fundamental.

52. It must be said that some of these altars might be purely honorific in character and have not been used for sacrifices or other ritual practices.

53. Themelis, 1993, p. 67 (*SEG* XLIII 163; *SEG* XLIV 376): [Θεῶ]ν Μεγάλων | [- -]ειων ἐπιφανῶν | συνβῶμων Πατρῶων | καὶ Σεβαστοῦ Καίσαρος; the integration of the epithet which follows *Megaloi* is uncertain, various terms having been proposed (*chthoneioi*, *Sebasmeioi*, *Karneioi*): see Hoët-Van Cauwenberghe, 1999, pp. 177-179; Deshours, 2004, pp. 124-125; Kantirea, 2007, p. 133, n. 6; Galli and Tozzi, 2016, p. 253, n. 54.

54. *IG* VII 36.

55. *SEG* XXV 680.

56. See Benjamin, 1963, pp. 74-83; Augustus was also the recipient of several altars, see e.g. for Athens Benjamin and Raubitscheck, 1959. Altars were also dedicated to the *Sebastoi* as a group (cf. Price, 1984, p. 216, n. 48).

57. Benjamin 1963, pp. 61-71, nn° 1-95; Mitsos, M., in *AD* 17 (1961-1962), B, *Chron.*, 28; *SEG* XLIV 166-167; *Agora* XVIII, H285-290 and 309. Cf. Camia, 2011a, pp. 36-39. In a few cases *euergetes* also occurs (*IG* II-III² 3371; *SEG* XLIV 167).

deity (Zeus), whose imposing sanctuary Hadrian had finally completed. As is well known, he also created a new sanctuary for Zeus *Panhellenios*, which was not only the religious centre of a new Panhellenic “commonwealth” (*Panhellenion*) but also functioned as a *sekos* for the cult of the emperor, as is clearly stated by Cassius Dio (LXIX 16, 2). The dedication of (most of) the Athenian altars may, therefore, be linked to the third official visit of the philhellene emperor to the city, when the *Olympieion* was finally dedicated and the league of the *Panhellenion* was inaugurated in a solemn celebration.⁵⁸ The latter event might have been also the occasion for the seven altars dedicated to Hadrian by Paleopolis of Andros, whose wording is similar to that of the Athenian altars.⁵⁹

A similar circumstance may explain the approximately forty altars dedicated to Hadrian in Miletus in Asia Minor, a region that has produced many imperial altars, especially for this emperor.⁶⁰ On these Milesian altars Hadrian bears the epithet *Olympios*, and in a few cases he is identified *tout court* with Zeus *Olympios*.⁶¹ Other epithets which occur are *soter*, *oikistes* (much rarer than the form *ktistes* found on the Hadrianic altars from elsewhere in the Empire)⁶² and *euergetes*, while of the official imperial titulature only the terms *Autokrator*, *Kaisar* and *Sebastos* (as in the Athenian altars) are employed. The epithet *Olympios* indicates that the altars were dedicated in or after AD 129, when Hadrian visited the city; it is indeed probable that this visit prompted the dedication of (most of) the altars.⁶³ Except for differences in the formulation, the context seems similar to that known for the altars for Hadrian *Olympios* from Athens: in both cases, the great number of items and the absence of a specific dedicant point to a public initiative prompted

58. Paus., I 18, 6; Cass. Dio, LXIX 16, 1-2; Philostr., *VS* 533; Hist. Aug., *Hadr.* 13, 6; cf. Benjamin, 1963, p. 60; Birley, 1997, p. 265; vd. infra, n. 69. The epithet *Olympios* is first attested in an Ephesian inscription (*I.Ephesos* 274) dated to the 13th *tribunicia potestas*, i.e. between 10th December 128 and 9th December 129. Hadrian may have been first assigned this epithet in Athens during his second official visit on winter 128/9; cf. Birley, 1997, pp. 219-220, 222. For the possibility that the Nicopolitan altars for Hadrian *Olympios* date before Hadrian's second visit to Athens, see Cabanes, 1987, p. 167.

59. *IG XII* 5, 741-746; *IG XII Suppl.* 273; cf. Camia, 2011a, p. 39, n. 100. Hadrian is not known to have visited this small island nor to have benefited it in any way.

60. For a list of Hadrianic altars from Asia Minor see Benjamin, 1963, pp. 81-83.

61. *Milet* I.2, 21-23; *Milet* I.7, 290-297, 301; *Milet* VI.3, 1324-1349; *IvDidyma* 119; cf. *IMilet*. VI.3, p. 200-201.

62. *Milet* VI.3, pp. 200-201.

63. Following on Rehm's view [*Milet* I.7, p. 350 (= *Milet* VI.1, p. 82); *IvDidyma*, p. 224 (ad n° 356)], the editors of *Milet* VI.3 (p. 200), consider that there is a probable connection between Hadrian's visit to Milet in AD 129 (*IvDidyma* 254 and 356) and the dedication of the altars; cf. Halfmann, 1986, pp. 193, 204; Birley, 1997, p. 222.

by some official occasion, while the differences in the physical characteristics of the altars and in the epithets seem to indicate that the material construction was left to private initiative. In this regard, one can furthermore imagine, on the basis of Hellenistic precedents, that the altars were located in a domestic context (in front of each house) so as to be used by citizens to offer libations at the passage of the imperial cortege.⁶⁴ Some of the Milesian altars were dedicated to Hadrian (Zeus) *Olympios* and Apollo *Didymeus* or Artemis *Pythia* respectively, *i.e.* the two main civic deities.⁶⁵

Apart from Athens, further dedications to Hadrian *Olympios* on altars are also known from ‘peripheral’ areas of mainland Greece; on several altars from Nicopolis, for example, Hadrian is styled *Olympios* and is identified with Zeus *Dodonaios*, while his wife Sabina also received altars (as Artemis *Kelkaia*).⁶⁶ The epithet *Olympios* is not always present. On about thirty altars from Sparta dedicated to him, Hadrian does not bear a divine epithet, being (only) mentioned as *soter* (as well as, in a few cases, *ktistes* and/or *euergetes*).⁶⁷ This may simply be due to the fact that these altars were probably dedicated before Hadrian’s adoption of the epithet *Olympios* (AD 128/129), if not on the occasion of Hadrian’s first official visit to Sparta (AD 124/125) as suggested by Jean Bingen on the basis of the only altar with any indication of chronology,⁶⁸ in any case before the final dedication of the *Olympieion*

64. According to A. Rehm, *Milet* I.7, p. 350 (= *Milet* VI.1, p. 82), “Es sieht aus, als habe einmal in jedem milesischen Bürgerhaus ein solcher Altar gestanden”; many Milesian altars were found in the area of the South Market. Altars were found inside houses at Pergamum and Ephesus (Price, 1984, p. 112, n. 75). An imperial altar was found *in situ* in front of a house’s entrance at Ptolemais in Cyrenaica (Kraeling, 1962, p. 209, n° 1). The Athenian altars for Hadrian were found (albeit not *in situ*) in several parts of the city, almost a third of them coming from the Agora (Agora XVIII, H285-313, and pp. 144-145). For the Hellenistic precedents see Robert, 1966, pp. 186-187, 190-191.

65. See *e.g.* *Milet* I.7, 301-302; *Milet* VI.3, 1332-1333. Other conspicuous groups of altars dedicated to Hadrian, who in most cases is styled *Olympios*, are those from Pergamum (*I.Pergamon* 364-374) and Ephesus (*I.Ephesos* 267-271A, 271E, 272-273).

66. Samsaris, 1994, pp. 63-64 and 159-168, nn° 11-15, 18-21; *SEG* XLIII 343; cf. Cabanes, 1987. For further Hadrianic altars from mainland Greece see Benjamin, 1963, pp. 74-77; Camia, 2011a, pp. 252-262 (*passim*).

67. *IG* V 1, 381-404 and 1592; Euangelidis, 1911, p. 198, n° 5; *SEG* XI 763; *SEG* XIII 256; *SEG* XXXVI 358; see also *SEG* XLIX 400; cf. Camia, 2011a, pp. 66-67.

68. Bingen, 1953, pp. 642-646, n° 25 (*SEG* XIII 256): dedicated by the *synarchia* serving under P. Memmius Sidectas; cf. Benjamin, 1963, p. 76; Cartledge and Spawforth, 2002, p. 108. On Sidectas see Rizakis, Zoumbaki, and Lepenioti, 2004, LAC 579. On the chronology of Spartan altars see most recently Cortés Copete, 2017, who after noting that it is not possible to refer Sidectas’ year to Hadrian’s first or second visit to Sparta, remarks that “it would make more sense to attribute a later date to these altars, one connected with Hadrian’s religious policy tour between AD 128/129 and 131/132, the date of the

sanctuary in Athens, which reinforced the privileged relationship between Hadrian and the supreme Greek god.⁶⁹ Spartans, however, do not seem to have lacked occasions for associating the emperor with a specific god, as is shown by a second, more numerous, series of altars, which have already been cited several times, dedicated to Antoninus Pius: on them Antoninus is identified with Zeus *Eleutherios*, despite the fact that he is not known to have ever visited Sparta, and no particular benefaction by himself towards the city is attested.⁷⁰ In fact, A. Hupfloher has interpreted this second series as attesting the celebration of an *adventus* ritual first performed for Hadrian's visit, which would have been maintained under his successor. She also notes that on one of these altars Antoninus is identified with Zeus *Eleutherios* and *Olympios*,⁷¹ which, to follow up her suggestion, might hint at the celebration of rituals for Hadrian in association with Zeus *Olympios*.⁷² If we cannot state with certainty that Spartan citizens actually sacrificed to Hadrian on those altars in association with Zeus, it is nonetheless possible to suggest a cultic connection between Hadrian and the god based on an important inscription dated to after Hadrian's second visit to Greece (AD 128/129), namely the *cursus* of the Spartan notable C. Iulius Theophrastus, who among many offices was also *hiereus* of Zeus *Olympios*. During his tenure, he dedicated two statues, one of the *Demos* of the Spartans, the other of "Hadrian among the gods".⁷³ The cult of Zeus *Olympios* is also attested at

majority of the altars the Greek cities dedicated to the emperor in Athens" (p. 119). Unlike most of the items from the most conspicuous groups of imperial altars for Hadrian from the Greek world, however, the Spartan ones lack exactly the epithet *Olympios*; this would seem to indicate that, even though one prefers to refer them to Hadrian's second visit to Sparta (AD 128/9), the altars were probably dedicated before the official assumption (perhaps in Athens in the winter of that year) of the epithet *Olympios* (see *supra*, n. 58).

69. For the final dedication of the Athenian *Olympieion* in the same year of the foundation of the *Panhellenion* during Hadrian's third visit to Athens (AD 131/132), contrary to the testimony of HA, *Hadr.* 13, 1-6 (cf. Weber, 1907, p. 210; Graindor, 1934, p. 42; Follet, 1976, pp. 114-116 and 346), see the Epidaurian inscription IG IV² 384 (= Oliver, 1970, n° 38) which establishes a fundamental synchronism between the third year following the consecration of the temple of Zeus *Olympios* and the foundation of the *Panhellenion* on the one hand, and the tenth year since Hadrian's first visit to Greece on the other. Cf. Birley, 1997, p. 265: "It is difficult to avoid the conclusion that the dedication of the *Olympieion* and the launching of the Panhellenic organisation were one and the same occasion".

70. IG V 1, 403, 407-445; SEG XI 766-768; SEG XXXVI 359; SEG XLI 316; SEG XLIV 359; SEG XLVII 360-361; SEG XLIX 402-404; cf. most recently Camia, 2011a, pp. 77-78.

71. IG V 1, 445.

72. Hupfloher, 2000, pp. 160 and 172-173.

73. SEG XI 492, ll. 2-4. For a Hadrianic chronology of the inscription, usually held to belong to the Antonine period (cf. Cartledge and Spawforth, 2002, pp. 109-110) see most recently Cortés Copete, 2017. IG V 1, 167, a fragmentary inscription mentioning Theophrastus as *προστάτης τῆς ἀναθέσεως*,

Sparta by Pausanias' reference to a *hieron* of this god (Paus., III 14, 5) and by an altar dedicated to Zeus *Soter Olympios*, a formulation that already A. Boeckh suspected might refer to Hadrian.⁷⁴ If a cult of Zeus *Olympios* did not already exist at Sparta, its institution may have been prompted, perhaps on Theophrastus' initiative, by Spartans' desire to pay homage to Hadrian together with the supreme Greek god following the dedication of the Athenian *Olympieion*.⁷⁵ If so, the altars for Hadrian, on which he does not bear the epithet *Olympios*, should be dated before the institution of this new (joint?) cult.

4. JOINT PRIESTHOODS

Assimilation between emperor and god can be revealed by a joint priesthood. The presence of a priest serving both the imperial and a traditional cult may sometimes point to the existence in a given city of a joint cult of an emperor and a god. It is not always possible to distinguish between a simple accumulation of several priesthoods (a phenomenon that becomes increasingly common already in the Hellenistic period) and a true joint priesthood. However, the epigraphic formulation can be of some help: generally speaking, it can be said that the repetition of the priestly title (*hierous* or other) usually indicates cumulation of more than one priesthood, whereas when a single priestly title is connected by the genitive case to two (or more) divine subjects (*scil.* the emperor and a traditional god), this is usually an indication of a joint priesthood. Moreover, some sort of cultic connection between emperor and god can also be revealed by the priesthood of an emperor who is identified with a god or bears a divine epithet.

The number of known joint priesthoods in "old" Greece is very small. In Athens, as we have seen, a seat of the theatre of Dionysus dated to the Augustan period was reserved for the *hierieia* of Hestia on the Acropolis, Livia and Iulia (the daughter of Augustus),⁷⁶ while an *archierous* of Nero and Zeus *Eleutherios* is attes-

might refer to the consecration of the same sculpture group recorded in SEG XI 492 (cf. Cortés Copete, 2017, p. 120).

74. IG V 1, 406; Boeckh (CIG 1312): "haud dubie Hadriani Olympii"; Boeckh's view is backed up most recently by Cortés Copete, 2017, pp. 119-120, who connects both this monument and the temple mentioned by Pausanias with Theophrastus' role as priest of Zeus *Olympios*, and further suggests that the statue of Hadrian dedicated by Theophrastus could have been part of a sculpture group including "other gods, perhaps the Olympians".

75. Cf. Cartledge and Spawforth, 2002, pp. 109-110; *contra* Hupflohner, 2000, p. 160 (and n. 4).

76. IG II-III² 5096: ἱερέας Ἑστίας ἐπ' ἀκροπόλει καὶ Λειβίας καὶ Ἰουλία[ς]; cf. Schmalz, 2009, pp. 224-225, n° 297.

ted once in the context of the “*koinon* of the *Hellenes*”.⁷⁷ As for priests of an emperor identified with a god or bearing a divine epithet, one can cite two cases which both refer to Hadrian: the *hiereus* of Hadrian *Eleuthereus*, attested once on a seat of the theatre of Dionysus⁷⁸ – the particular epithet links the emperor with the god that was worshipped in the sanctuary located next to the theatre; and the *hiereus* of (*theos*) Hadrian *Panhellenios*, who served the cult of the emperor in combination with that of Zeus in the Athenian *Panhellenion*.⁷⁹ There are also two rather special cases, likewise from Athens. A seat in the theatre of Dionysus was reserved for the priest of the *Demos*, the *Charites* and the goddess Roma, while an Eleusinian inscription dated to the first half of the first century AD reveals the existence of a *hiereus* of the *Senatus Romanus*, the *Demos* and the *Charites*.⁸⁰

Apart from the priests of Hadrian *Eleuthereus* and *Panhellenios*, no more priests of an emperor and a god (or of an emperor bearing a divine epithet) are known to me from “old” Greece except for the *archiereus* of Nero and Zeus *Eleutherios* cited above.⁸¹ This situation is largely a consequence of the evolution of the imperial priesthood in Greece towards collective priesthoods of the *Sebastoi*, a general trend which is reflected in the crystallisation of the priestly titulature in the form “*archiereus* of the *Sebastoi*”.⁸² Inscriptions furthermore show that it was very unusual in priestly titulature to combine reference to the *Sebastoi* as a group with traditional gods. The sole example in Greece itself is a certain Lykos, *strategos* of the Thessalian *koinon*, who was *hiereus* of the *Sebastoi* and Zeus *Karaios*, besides serving as *hiereus* of the *Sebastoi*, Zeus *Soter* and Athena at his hometown Hypata.⁸³ A few more examples are known from the cities of Asia Minor: *archiereus* of the *patrioi theoi* and the *Sebastoi* (Magnesia on the Maeander);⁸⁴

77. IG II-III² 1990, ll. 3-6: στρατηγούντος ἐπὶ τοὺς ὀπλείτας τὸ ὄγδοον καὶ ἀρχιερέως Νέρωνος Κλαυδίου Καίσαρος Γερμανικοῦ καὶ Διὸς Ἐλευθερίου ἐκ τῶν Ἑλλήνων καὶ ἐπιμελητοῦ τῆς πόλεως διὰ βίου καὶ ἱερέως Δηλίου Ἀπόλλωνος καὶ ἐπιμελητοῦ τῆς ἱερᾶς Δήλου καὶ ἀρχιερέως τοῦ οἴκου τῶν Σεβαστῶν καὶ ἀρίστου τῶν Ἑλλήνων καὶ νομοθέτου Τιβερί[ου] Κλαυδίου Νουίου ἐξ Οἴου; the holder is the Athenian aristocrat Ti. Claudius Novius of Oion [Byrne, 2003, Claudii (p. 213)]. On the cult of Zeus *Eleutherios* (and *Homonoia*) celebrated at Plataea by the *koinon* of the *Hellenes* cf. Schachter, 1981-1994, 3, pp. 125-143.

78. IG II-III² 5035; cf. Maas, 1972, pp. 116-117.

79. See e.g. *Corinth* VIII.1, 80 (ll. 4-5); cf. Camia, 2011a, pp. 44-46.

80. IG II-III² 5047; *I.Eleusis* 333.

81. See *supra*, n. 77.

82. Camia, 2017.

83. SEG LIV 556, ll. 4-9: Λύκων Ἐρμολάου Σεβάστηον ἱερέα ἐπταετηρικὸν δις τῶν Σεβαστῶν καὶ Διὸς Καραϊοῦ γενόμενον καὶ ἱερέα τῶν Σεβαστῶν καὶ Διὸς Σωτήρος καὶ Ἀθηνᾶς δις; cf. Camia, 2011b.

84. *I.Magnesia* 113 (reign of Claudius); cf. Frija, 2012, p. 239, n° 137.

hiereus of Zeus *Idaios* and the *Sebastoi* (Skepsis);⁸⁵ and *hiereus* of Apollo and the *Theoi Sebastoi* (Kos).⁸⁶ Even considering these cases, however, in Asia Minor too the number of joint priesthoods linking imperial cult and traditional cults is quite small. Indeed, *mutatis mutandis*, the epigraphic evidence from Asia Minor confirms the impression we have from the cities of “old” Greece with regard to the percentage and chronological trend of the priesthoods that combine imperial cult and traditional cults. In her work on the civic priests of the imperial cult in the Roman province of Asia, Gabrielle Frija lists about twenty such cases, almost all of them dating to the Julio-Claudian period. She cites only one case dated to the second century (T. Statilius Criton at Ephesus, *hiereus* of the *Anaktores*, Alexander the Great and Augustus’ nephews Gaius and Lucius)⁸⁷ and another possible case from the third century.⁸⁸ Frija links the gradual disappearance of joint priesthoods during the High Empire to the proliferation of independent civic priesthoods of the imperial cult. Cults of the emperors in association with traditional gods do not disappear, but they are not served by a joint priesthood. In this regard, it must be noted that the cult of an emperor together with a traditional god may well have been served by the priest of the latter god. This seems for example to have been the case with the cult of Hadrian in the sanctuary of Zeus *Olympios* at Athens: there is no trace in the epigraphic evidence of a priest either of Hadrian and Zeus *Olympios* or of Hadrian *Olympios*, and this may be explained by the fact that this cult was probably served by the *hiereus* of Zeus *Olympios*.⁸⁹

As for the motives behind the institution of a joint priesthood “emperor + god”, the epigraphic evidence from Asia Minor, richer than that from mainland Greece, provides some help. According to Frija, the main motives for the institution of a priesthood of the emperor and a god were a) some form of congruence perceived between the traditional deity and the emperor; b) a desire to range the emperor with the main (patron) god(s) of the city, independent of the specific qualities of that deity/those deities. As for those few cases that fall in neither of these categories, they can be explained as the result of the personal initiative of members

85. *IGRR* IV 229 (end of the first century AD?); Frija, 2012, p. 118 and n. 20.

86. Jacopi, 1932, p. 213, n° 51 (reign of Claudius or Nero); cf. Frija, 2012, p. 117 and n. 13.

87. *I.Ephesos* 719 (reign of Trajan), ll. 8-10; Frija, 2012, p. 117 and n. 17.

88. At Akmonia the *hiereus* Aurelius Polyneices dedicated an altar to Dionysus and Severus Alexander (*MAMA* 6, 240), yet he may have been priest only of the god (cf. Frija, 2012, p. 120).

89. *IG* II-III² 3687 (ll. 6-7), 5025; *I.Eleusis* 633; *IG* IV² 691.

of families that controlled a specific cult and its priesthood.⁹⁰ The few cases from the cities of “old” Greece fit in this model. Hestia, the divine personification of the common hearth symbolizing the unity of the civic community, was combined with Livia, the wife of Augustus and mother of Tiberius, symbolizing the unity of the *gens Iulia* and more generally of the Empire.⁹¹ Nero, liberator of Greece, was linked with Zeus *Eleutherios* in the context of the “*koinon* of the *Hellenes*”, which at Plataea went on celebrating the Greeks’ victories over the Persians in the early fifth century BC. Hadrian, the founder of the *Panhellenion*, was worshipped together with the supreme panhellenic god, as well as with Dionysos; the links with the latter god are testified by the close relationship with the Athenian synod of the Dionysiac *technitai*.⁹² As for the two imperial priesthoods held by the Thessalian Lykos, Zeus and Athena were probably (among) the main deities of his hometown Hypata, although it remains uncertain what exactly the link between the imperial cult and Zeus *Karaios* might have been.⁹³

5. PRIESTS AS CULTIC “ACTORS”

The main duties of priests of the imperial cult must have concerned the general supervision as well as participation in the funding of the rituals and cult celebrations for the emperors.⁹⁴ Specific evidence, however, particularly with regard to ritual practices such as sacrifices and libations, is scarce, especially for “old” Greece.

90. Frija, 2012, pp. 117-119.

91. Cf. Schmalz, 2009, pp. 224-225, n° 297. Kajava, 2001, p. 72, identifies the Hestia on the Acropolis with the Roman Vesta and states that it represents the “transfer (or rather a duplication) of a Roman cult in the Greek soil”. By contrast, for Kantirea, 2007, pp. 127-129, the cult of Hestia on the Acropolis is a local (Athenian) cult instituted on the model of the Roman cult of Vesta; in her opinion the new cult was established following Augustus’ decision to include a temple of Vesta inside his residence on the Palatine hill and to dedicate an altar to the goddess in his house. It might be worth noting that Livia acquired the privilege to sit at theatre among the Vestal Virgins (cf. Tac., *Ann.* IV 16, 4); according to Kearsley, 2005, p. 110 “Livia’s ‘Vestal’ qualities were acknowledged in the East by the honouring of her as Hestia”; for the identification of Livia with Hestia in the Greek East see *I.Ephesos* 859A; *I.Lampsakos* 11; cf. Hahn, 1994, pp. 44-45.

92. Geagan, 1972.

93. Photius’ *Lexicon*, s.v. Καραιός (Theodoridis, 1998, p. 189) reports that the cult of Zeus Καραιός was celebrated in Thessaly and in Boeotia.

94. According to Frija, 2012, pp. 145 and 148 a variety of different types of sources shows that the usual features of civic cults (namely sacrifices and prayers) must have been an integral part of the common duties of the priests of the imperial cult.

Among the approximately 250 epigraphic occurrences of priests of the imperial cult from the province of Achaia, rituals are virtually never mentioned.⁹⁵ One of the rare exceptions is a fragmentary decree of AD 15 from Messene, that is, shortly after the accession of Tiberius.⁹⁶ It provides the partial, yet significant, description of a three-day festival for the *divus* Augustus, the emperor Tiberius and other members of the imperial family. The celebrations include a procession led by the annual *hiereus* of Augustus to the *Sebasteion*, where lambs were sacrificed, and athletic and equestrian *agones* to be held on the occasion of the *dies natalis*;⁹⁷ reference is also made to torches used by the priest perhaps to illuminate (φωτίζουσι) imperial images.⁹⁸ Most of the epigraphic evidence concerning priests of the imperial cult, however, consists of honorary inscriptions which simply mention the office, sometimes in addition to other religious or political positions.⁹⁹ Inscriptions usually refer much less to sacrifices and other ritual practices than to the organization of festivals or the dedication of imperial statues and buildings. In other words, they tend to underline priests' munificence as public officials rather than their practical functions in connection with the rituals of emperor worship.

This point also holds true for those few epigraphic texts which do provide some details of the ritual proceedings, such as the honorary decree voted in AD 1

95. The same holds true for the cities of Asia Minor, even though there are a few more examples on specific cult rituals performed by priests of the imperial cult. See e.g. *I Aph2007* 12.206 (Aphrodisias), ll. 6-9: a high priest of the emperors and *stephanephoros* performed sacrifices to the ancestral gods, offering them prayers for the health, safety, and eternal power of the emperors (cf. Frija, 2012, p. 146 and n. 135); *MAMA* VIII 492b (Aphrodisias), ll. 8-14: a priestess of the emperors, who had also assumed other offices, sacrificed every year for the emperors' well-being; *I Pergamon* 523 (Antonine), ll. 15-16: Claudia Femia, the *hiereia* of the *thea* Faustina, offered a two-day bullfight.

96. *SEG* XLI 328; cf. Kantirea, 2007, pp. 69-71 and 206-207, n° 3; Galli and Tozzi, 2016, p. 254 (and n. 55).

97. Either of Tiberius or Augustus (cf. *AE* 1991, n° 1442). The same festival may be alluded to in a honorary decree dated AD 2/3 for the *quaestor pro praetore* P. Cornelius Scipio, who had celebrated and financed the *Kaisareia* at Messene, at the same time promoting its celebration in most of the other cities of the province of Achaia (*SEG* XXIII 206, ll. 7-10); cf. Herz, 1993; Kantirea, 2007, pp. 162 and 208, n° 1; Camia, 2011a, p. 122; Galli and Tozzi, 2016, p. 255. Three other (fragmentary) honorary decrees from Messene are known relating to the same man (*SEG* LXIII 289/290).

98. *SEG* XLI 328, l. 25; this feature can be connected with the celebration of imperial mysteries; see Pleket, 1965, pp. 342-344.

99. Cf. Frija, 2012, p. 150: "les inscriptions sont peu précises sur les activités proprement rituelles des prêtres des empereurs et soulignent bien davantage leur générosité dans les distributions ou l'organisation des spectacles".

by the city of Kalindoia in Macedonia (Mygdonia).¹⁰⁰ Since it is one of the earliest attestations of emperor worship in the Greek peninsula, it is hardly to be wondered at that this decree also provides details of the ritual practices (namely sacrifices) that were performed – such matters were later probably regarded as routine, just like other ritual details. The honorand, Apollonios son of Apollonios, had voluntarily assumed the joint priesthood of Zeus, Roma and Augustus in his hometown.¹⁰¹ The motivation clause of the honorary decree highlights the multiplicity of Apollonios' activities, stressing in particular his generosity, which relieved his city of onerous expenditures connected with the celebration of the emperor.¹⁰² For an entire year (probably the term of his priestly office), Apollonios had provided at his own expense for the public monthly sacrifices to Zeus and Augustus, thus ensuring the proper honours to the gods as well as food for his fellow-citizens.¹⁰³ In the context of the *panegyris* Apollonios offered banquets to the whole population and prepared a sumptuous procession.¹⁰⁴ He also organized and most likely financed lavish contests for Zeus and Augustus.¹⁰⁵ Furthermore, Apollonios made splendid money distributions to the city's constituent tribes.¹⁰⁶ Finally, he dedicated at his own expense a cult statue (*agalma*) of Augustus, which is characterized in the text as an “eternal memorial to the emperor's benevolence towards the whole human race”; in that way Apollonios dispensed honours to the gods (including the emperor) and ornamented his city.¹⁰⁷ Apollonios' generosity and devotion to his motherland

100. Sismanidis, 1983 (SEG XXXV 744) (= Adam-Veleni, 2008, p. 109, n° 8); see most recently G. Tozzi in Galli and Tozzi, 2016, pp. 245-256. In the same locality the remains of a building complex identified with a *Sebasteion* have been unearthed; see Sismanidis, 2003; Sismanidis, 2005; Sismanidis, 2009, pp. 322-328; see also Adam-Veleni, 2008, pp. 123-168 and most recently M. Galli in Galli and Tozzi, 2016, pp. 239-245.

101. The same priesthood appears in the eponymous formula of a building inscription which was found in front of one of the rooms of the *Sebasteion* (SEG LVIII 578). The date (AD 88) suggested by the first editor, K. Sismanidis (in Adam-Veleni, 2008, n° 32), has however been challenged by Prignitz, 2011, who thinks that the year '120' mentioned at the beginning of the inscription refers not to the Actian era but to the Macedonian era, and accordingly dates the inscription to 27 BC.

102. Sismanidis, 1983, p. 77, ll. 5-15.

103. *Ibidem*, ll. 15-19, 26-30.

104. *Ibidem*, ll. 19-22, 30-31; he invited to the banquet both the population as a whole and the individual citizens in the dining halls (ll. 20 and 31: *trikleina*) inside the *Sebasteion*.

105. *Ibidem*, ll. 22-23.

106. *Ibidem*, ll. 32-33.

107. *Ibidem*, ll. 35-39. This statue is probably to be identified with the cuirassed marble imperial portrait found in 1961 at Kalamotos, for which see Karanastasi, 1995, pp. 215-221, e fig. 58a; cf. also Hupfloher, 2006, p. 251, and n. 70; Galli and Tozzi, 2016, p. 241, n. 10.

were such that he himself covered the expense of the honours decreed for him by the *polis*, including three statues for himself and his parents to be set up in the most prominent spot of the agora.¹⁰⁸ This text shows well that emperor cult in the Greek world shared the main features of traditional cults: as a priest of Augustus, Apollonios organized and financed a festival including a procession, sacrifices and *agones*, and he also dedicated a cult statue of the emperor,¹⁰⁹ which was probably set up inside the *Sebasteion* that has been unearthed at Kalindoia.

Besides being one of the few relatively detailed accounts from the Greek world on ritual practices performed by priests of the imperial cult, the decree from Kalindoia also represents one of the very few cases that concern a joint priesthood of the emperor and a traditional god. A few further cases are known from the cities of Asia Minor. At Kys (Caria), for example, at the middle of the first century AD the *stephanephoros* and *hiereus* of the *divus* Augustus and Zeus *Eleutherios* sacrificed to the gods and the *theoi Sebastoi* for the eternal preservation and well-being of the divine house.¹¹⁰ On the other hand, rituals could be performed by a priest of the imperial cult for the emperors and a traditional god. At Kos, for example, at the middle of the first century AD the *hiereus* of the imperial cult L. Nonius Aristodamus sacrificed to the *Sebastoi* and the other gods.¹¹¹

The scarcity of epigraphic testimonies on the ritual duties of imperial priests must not lead one to doubt either these priests' involvement with ritual matters nor, more generally, the cultic nature of emperor worship. As has been pointed out by G. Frija, "dans la question du statut des empereurs divinisés, c'est moins la fonction du sacrifiant qui compte que la nature du rite pratiqué".¹¹² In this regard it is worth noting that ceremonies and rituals connected with emperor worship could also be performed by other priests. The sacrifices that the empress Iulia Domna received in Athens as *mater castrorum* in the first day of the Roman year, already re-

108. Sismanidis, 1983, p. 77, ll. 39-51. It is worth noting *en passant* that the same term (*agalma*) employed to characterize the cult statue of Augustus is also used for the three honorary statues (cf. Koonce, 1988); see also, most recently, Ma, 2013, p. 2.

109. Who in the inscription is significantly put on the same level with the gods (see ll. 14, 17, 38).

110. Frija, 2012, p. 147 and n. 137.

111. Maiuri, 1925, n° 462, ll. 5-6; cf. Price, 1984, p. 211. See also *IG XII 2*, 58 (= *OGIS 456* = *IGRR IV 39*): fragmentary decree of 27 BC from Mytilene mentioning a penteteric thymelic contest, annual sacrifices in the temples of Zeus and of Augustus, and monthly sacrifices to Augustus on his *dies natalis*, which were modelled on the sacrifices offered to Zeus; among the functionaries responsible for the provision of the sacrificial victims is a high priest; cf. Fishwick, 1987-2004, pp. 171-172; Price, 1984, pp. 217-219; Frija, 2012, pp. 145-146.

112. Frija, 2012, p. 149.

ferred to above, were presided over by the priestess of Athena *Polias*, who received as *honorarium* a portion of the sacrificial meat.¹¹³ Still at Athens, as we have seen, it was probably the priest of Zeus *Olympios* who supervised the worship Hadrian received in the *Olympieion*.

Civic magistrates too could perform sacrifices to (or for) the emperors as well. The famous *hieros nomos* on the cult of the emperors from the Laconian city of Gytheum provides that during the procession the ephors shall sacrifice a bull in the *Kaisareion* for the well-being of the emperors and the eternal preservation of their power, as well as requiring the other magistrates to sacrifice in the agora; furthermore, the *synedroi* (probably the council members) and all the civic magistrates shall burn incense for the emperor's well-being in the theatre in front of the imperial images of the *divus* Augustus, the emperor Tiberius and Livia before the spectacles begin.¹¹⁴ At Akraiphia, on the other hand, the benefactor Epaminondas, while serving as *agonothetes*, sacrificed a bull to Hermes, Heracles and the *Sebastoi* after re-founding the traditional *Ptoian* festival with the new name *Megala Ptoia kai Kaisareia* sometime before the middle of the first century AD; Epaminondas also offered other sacrifices to the *Sebastoi* upon assuming the supreme civic magistracy, as well as to the gods and the *Sebastoi* in the sanctuary of Apollo during the festival.¹¹⁵

113. *IG* II-III² 1076, with Oliver, 1940; cf. Price, 1984, p. 217. At Lagina (Stratonicea) husband and wife, both of them priests of Hekate, gave money to their fellow citizens so that the latter could perform sacrifices for the imperial house and Hekate (*I.Stratonikeia* 662, esp. col. a, ll. 2-4; cf. Frijia, 2012, p. 146).

114. *SEG* XI 923, ll. 4-7, 28-30; Kantirea, 2007, pp. 65-69 and 204, n° 2a; Camia, 2011a, pp. 86-87, and most recently Galli and Tozzi, 2016, pp. 255-256. The function of “*hiereus* of the *divus* Augustus” is mentioned in the inscription in an eponymous formula dating the tenure of the ephors charged for the provision of the imperial images (*SEG* XI 923, ll. 33-36); the same individual was holding the charge of *strategos*, which may be referred to the *koinon* of the *Eleutherolakones* (the latter supra-civic organisation may have “sponsored”, if not controlled at all, the imperial festival celebrated at Gytheum, which is probably identical with the *Kaisareia* attested by *IG* V 1, 1167).

115. *IG* VII 2712, ll. 22-23, 29-31, 67-68. At Akraiphia joint sacrifices to the emperor Claudius and Apollo *Ptoios* are also attested (*SEG* XV 330, ll. 11-14). A close interconnection existed between the priesthood of the imperial cult and the *agonothesia* of imperial festivals, as is shown e.g. by the titlature of the priestly functions held (most likely at Thessalian Hypata) by L. Cassius Petraeus (*IG* IX 2, 44, ll. 5-6: ἀρχιερέα [κ]αὶ ἀγωνοθέτην τῶν Σεβαστῶν Θεῶν ἐπὶ τοῖς δύο στεφά[νοις]) and T. Flavius Eubiotus (*Syll*³ 825C, ll. 2-3: ἀρχιερέα ἐπὶ τοῖς δυοῖν στεφάνοις) or that, at Hypata as well, of the priest of the imperial cult Lykos son of Lykos (*SEG* LIV 556, ll. 5-9: ἱερέα ἐπταετηρικῶν δις τῶν Σεβαστῶν καὶ Διὸς Καραιοῦ); cf. Robert, 1940, p. 193 and n. 5; Camia, 2011b). Rituals for the emperors celebrated by magistrates are also known from Asia Minor: for example, at Kyme during the *Kaisareia a prytanis* offered sacrifices to Augustus, his adoptive sons Gaius and Lucius, and the other gods (*SEG* XXXII 1243,

6. EPILOGUE

In the Greek cities of the Roman Empire emperors were often honoured and worshipped in combination with traditional gods. Not only were they worshipped in pre-existing cult places and within the context of traditional religious festivals, but they were also assimilated either verbally or iconographically with the gods in inscriptions, coins and statues. Joint priesthoods of the emperor(s) and the gods are also attested.

The case study (mainland Greece) analysed in this paper shows that this practice responds to different motivations. It was a way to pay a special homage to emperors by linking them with the gods that Greeks had worshipped immemorially. At the same time it enabled the (elites of) Greek cities to establish a subtle hierarchy between emperors and gods. In fact, emperors were not always set on a par with the traditional gods, the assimilation not always (or only apparently) amounting to a full equivalence between god and emperor. Indeed, some cases are ambiguous, which may have been sought for purposely in order to not elevate the emperors too overtly. On the other hand, integrating the emperors into the traditional Greek pantheon was a means of finding them a place in the Greeks' symbolic universe. In that way the subjects of the empire could come to term with the autocratic power of their new overlords in a more familiar fashion and according to their cultural horizon.

The assimilation of emperors to gods, however, was not solely pragmatic. Ritual practices are attested in the Greek cities for the emperors together with the gods of the civic pantheons, though it is not easy to identify them in the evidence. Rituals such as sacrifices for the emperors may have been performed in pre-existing temples or sanctuaries in the context of traditional festivals to which emperors had been associated; yet the consecration of a building to the emperor or the latter's integration into a traditional festival did not invariably imply cult practices. Priests combining in their titlature the emperor and a god may be expected to have performed rituals for both; yet not only are such priesthoods rarely attested in Greece, but, more generally, there are very few attestations of cult ceremonies performed by priests of the imperial cult.

Ritual practices in this context are mostly attested by altars dedicated to the emperors. Monument and inscription typology – a dedication, as indicated by the name of the emperor in the dative or genitive case – suggest that these altars were

ll. 41-45); at Keramos the *stephanephoros* took care of the celebrations of the imperial cult (*I.Keramos* 14; cf. Frija, 2012, p. 147 and n. 136).

used to offer sacrifices and libations, sometimes on the occasion of the emperor's visit to a city. In the Greek world most imperial altars were dedicated to Hadrian, who in many ways fostered his connection with the gods of the Greek pantheon and in particular with the supreme god Zeus *Olympios*, to whom he was linked by the special relationship which is marked by the assumption of the epithet *Olympios*. The presence of a divine epithet next to the name of the emperor confirms the cultic character of such altars. It must however be emphasized that altars dedicated both to a god and the emperor are few and far between, at least in mainland Greece. Far more common are altars (not only for Hadrian) with dedications to the emperor either linked or assimilated *tout court* with a traditional god through the attribution of a god's identity (e.g. Antoninus Pius Zeus *Eleutherios*), a divine epithet (e.g. Hadrian *Olympios*) or the expression *neos* followed by the god's name (e.g. Hadrian *neos Dionysos*). This difference may reflect a hierarchical approach to the divinity of the emperors. On the one hand the representatives of the new imperial power were treated as gods, being honoured with named priesthoods, cult places, and festivals with the usual rituals, in other words all the main institutional features of traditional cults. On the other hand a subtle difference was probably recognised between these new gods and the Greeks' old gods, a difference hinted at by these very institutional measures: even though emperors were assimilated to gods, associated with their qualities or considered to be a new manifestation of a given god, and were indeed actually worshipped *like* gods, nonetheless they were not perceived as completely *equal* to the old gods of the Greek pantheon.¹¹⁶

116. These two statements (worship of Roman emperors like gods and recognition of a hierarchy between them and the traditional gods) are not in contrast to each other: while performing sacrifices and other rituals for the emperor on the model of the traditional cults, priests of the imperial cult, who usually belonged to the civic elites, were perfectly aware of this status difference, which they may also have fostered in a way. It is worth noting that this "critical attitude" towards rulers is not specific of mainland Greece during the Roman imperial period, since *mutatis mutandis* it can be applied both to other areas of the Greek world and to the relationship between Hellenistic rulers and Greek cities.

BIBLIOGRAPHY

- Adam-Veleni, P. (ed.) (2008). *Τα Καλίνδονια: μια αρχαία πόλη στη Μακεδονία*. Θεσσαλονίκη: Αρχαιολογικό Μουσείο Θεσσαλονίκης.
- Adam Veleni, P. and Tzanavari, K. (eds.) (2009). *20 χρόνια. Το Αρχαιολογικό έργο στη Μακεδονία και στη Θράκη. Επετειακός τόμος*. Θεσσαλονίκη: ΥΠΠΟΤ - Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης.
- Aleshire, S.B. (1989). *The Athenian Asklepieion: the People, their Dedications and the Inventories*. Amsterdam: J. C. Gieben.
- Baglioni, I. (ed.) (2016). *Saeculum aureum: tradizione e innovazione nella religione romana di epoca augustea*. Roma: Quasar.
- Baldassarri, P. (1998). ΣΕΒΑΣΤΟΙ ΣΩΤΗΡΗ. *Edilizia monumentale ad Atene durante il saeculum augustum*. Roma: G. Bretschneider.
- Bardani, V.N. (1988). Είς IG V 1, 1462. *Horos*, 6, pp. 79-81.
- Benjamin, A. (1963). The altars of Hadrian in Athens and Hadrian's Panhellenic Program. *Hesperia*, 32, pp. 57-86.
- Benjamin, A. and Raubitschek, A.E. (1959). *Arae Augusti*. *Hesperia*, 28, pp. 65-85.
- Bingen, J. (1953). Inscriptions du Péloponnèse. *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 77, pp. 616-646.
- Birley, A.R. (1997). *Hadrian. The restless emperor*. London and New York: Routledge.
- Bremmer, J.N. and Erskine, A. (eds.) (2010), *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*, Edinburgh.
- Bringmann, K. and Von Steuben, H. (eds.) (1995). *Schenkungen hellenistischer Herrscher an griechische Städte und Heiligtümer*. Berlin: Akademie Verlag.
- Brodd, J. and Reed, J.L. (eds.) (2011). *Rome and Religion. A Cross-Disciplinary Dialogue on the Imperial Cult*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Bru, H. and Demirer, Ü. (2007). Dionysisme, culte impériale et vie civique à Antioche de Pisidie. *Revue des Études Anciennes*, 109.1, pp. 27-49.
- Bru, H. (2016). Le cult imperial dans l'Orient romain: mythes, rites et structures. In Kolb and Vitale, 2016, pp. 57-77.
- Burkert, W. (1985). *Greek Religion*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Byrne, S.G. (2003): *Roman Citizens of Athens*. Leuven and Dudley, Ma.: Peeters.
- Cabanes, P. (1987). L'Empereur Hadrien à Nicopolis. In Chrysos, 1987, pp. 153-167.
- Camia, F. (2011a). *Theoi Sebastoi. Il culto degli imperatori romani in Grecia (Provincia Achaia) nel secondo secolo d.C.* Meletemata LXV. Atene: Ethnikon Hidryma Ereunōn.
- Camia, F. (2011b). Lykos, son of Hermolaos, *hierus heptaeterikos* of the *Sebastoi*. Emperor Worship and Traditional Cults at Thessalian Hypata (SEG 54, 556). *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 179, pp. 145-154.
- Camia, F. (2017). La titolatura dei sacerdoti del culto imperiale in Grecia: terminologia ed evoluzione. *Historika*, 7, pp. 451-489.

- Cancik, H. and Hitzl, K. (eds.) (2003). *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen, Akten der Tagung in Blaubeuren vom 4. bis zum 6. April 2002*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Cartledge, P. and Spawforth, A.J.S. (2002). *Hellenistic and Roman Sparta. A tale of two cities*. London and New York: Routledge.
- Chaniotis, A. (2003a). Der Kaiserkult im Osten des Römischen Reiches im Kontext der zeitgenössischen Ritualpraxis. In Cancik and Hitzl, 2003, pp. 3-28.
- Chaniotis, A. (2003b). The Divinity of Hellenistic Rulers. In Erskine, 2003, pp. 431-445.
- Chaniotis, A. (ed.) (2011). *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean. Agency, Emotion, Gender, Representation*, Stuttgart: F. Steiner.
- Chrysos, E. (ed.) (1987). *Νικόπολις Α', Πρακτικά του πρώτου Διεθνούς Συμποσίου για τη Νικόπολη (23-29 Σεπτεμβρίου 1984)*. Preveza: Δήμος Πρέβεζας.
- Clauss, M. (1999). *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*. München and Leipzig: Teubner.
- Cortés Copete, J.M. (2017). Hadrian Among the Gods. In Muñoz Grijalvo, Cortés Copete and Lozano Gómez, 2017, pp. 112-136.
- Deshours, N. (2004). Cultes de Déméter, d'Arémis Ortheia et culte impérial à Messène (1^{er} s. av. notre ère – 1^{er} s. de notre ère). *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 146, pp. 115-127.
- Dowden, K. (2007). Olympian gods, Olympian Pantheon. In Ogden, 2007, pp. 41-55.
- Dunand, Fr. (1973). *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, 3 vols. Leiden: Brill.
- Dunand, Fr. (1986). Les associations dionysiaques au service du pouvoir lagide (III^e s. av. J.-C.). In *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes. Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome (Rome 24-25 mai 1984)* (pp. 85-103). Rome: École Française de Rome.
- Ερέτρια (2010). *Ερέτρια. Ματιές σε μια αρχαία πόλη*. Αθήνα.
- Erskine, A. (ed.) (2003). *A Companion to the Hellenistic World*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Étienne, R. (2004). *Athènes. Espaces urbains et histoire. Des origines à la fin du III^e siècle ap. J.-C.* Paris: Hachette.
- Euangelidis, D. (1911). Λακωνικά επιγραφαί. *Αρχαιολογική ἐφημερίς: περιοδικὸν τῆς ἐν Ἀθήναις Ἀρχαιολογικῆς Ἐταιρείας*, pp. 193-198.
- Fishwick, D. (1987-2004). *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, I-III. Leiden: Brill.
- Follet, S. (1976). *Athènes au I^{er} et au III^e siècle. Études chronologiques et prosopographiques*. Paris: Les Belles Lettres.
- Freitag, K., Funke, P. and Haake, M. (eds.) (2006). *Kult – Politik – Ethnos. Überregionale Heiligtümer im Spannungsfeld von Kult und Politik (Kolloquium, Münster, 23-24 November 2001)*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Frija, G. (2012). *Les Prêtres des empereurs: le culte impérial civique dans la province romaine d'Asie*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

- Fujii, T. (2013). *Imperial cult and imperial representation in Roman Cyprus*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Galli, M. and Tozzi, G. (2016). Le prime manifestazioni del culto del *princeps* nell'Oriente greco: il caso di Kalindoia. In Baglioni, 2016, pp. 239-259.
- Geagan, D.J. (1972). Hadrian and the Athenian Dionysiac Technitai. *Transactions of the American Philological Association*, 103, pp. 133-160.
- Goyette, M. (2010). Ptolemy II Philadelphus and the Dionysiac Model of Political Authority. *Journal of Ancient Egyptian Interconnections*, 2.1, pp. 1-13.
- Gradel, I. (2002). *Emperor Worship and Roman Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Graf, F. (2011). Ritual restoration and innovation in the Greek cities of the Roman Empire. In Chaniotis, 2011, pp. 105-118.
- Graindor, P. (1934). *Athènes sous Hadrien*. Le Caire: Imprimerie Nationale.
- Habicht, Chr. (1970²). *Gottmenschen und griechische Städte*. München: Beck.
- Hahn, U. (1994). *Die Frauen des römischen Kaiserhauses und ihre Ehrungen im griechischen Osten anhand epigraphischer und numismatischer Zeugnisse von Livia bis Sabina*. Saarbrücken: Saarbrücker Druckerei und Verlag.
- Halfmann, H. (1986). *Itinera principum*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Hänlein-Schäfer, H. (1985). *Veneratio Augusti. Eine Studie zu den Tempeln des ersten römischen Kaisers*. Roma: G. Bretschneider.
- Herz, P. (1993). Die Adoptivsohne des Augustus und der Festkalender. Gedanken zu einer Inschrift aus Messene. *Klio*, 75, pp. 272-288.
- Hitzl, K. (1991). *Die kaiserzeitliche Statuenausstattung des Metroon*, OF 19. Berlin: De Gruyter.
- Hoepfner, W. (ed.) (1997). *Das dorische Thera V. Stadtgeschichte und Kultstätten am nördlichen Stadtrand*. Berlin: Gebr. Mann.
- Hoët-Van Cauwenberghe, Chr. (1999). Notes sur le culte impérial dans le Péloponnèse. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 125, pp. 177-181.
- Hupfloher, A. (2000). *Kulte im kaiserzeitlichen Sparta. Eine Rekonstruktion anhand der Priesterämter*. Berlin: Akademie Verlag.
- Hupfloher, A. (2006). Kaiserkult in einem überregionalen Heiligtum: das Beispiel Olympia. In Freitag, Funke and Haake, 2006, pp. 239-263.
- Iossif, P.P., Chankowski, A.S. and Lorber, C.C. (eds.) (2011). *More than men, less than gods: Studies on royal cult and imperial worship. Proceedings of the international colloquium organized by the Belgian school at Athens (November 1-2, 2007)*. Studia Hellenistica LI. Leuven: Peeters.
- Jacopi, G. (1932). Nuove epigrafi dalle Sporadi meridionali. *Clara Rhodos*, 2, pp. 165-256.
- Kajava, M. (2001). Vesta and Athens. In Salomies, 2001, pp. 71-94.
- Kantirea, M. (2007). *Les dieux et les dieux Augustes. Le culte impérial en Grèce sous les Julio-claudiens et les Flaviens. Etudes épigraphiques et archéologiques*. Meletemata L. Athènes: Ethnikon Hidryma Ereunön.

- Karanastasi, P. (1995). Ζητήματα της εικονογραφίας και της παρουσίας των Ρωμαίων αυτοκρατόρων στην Ελλάδα. *Αρχαιολογική εφημερίς: περιοδικόν τῆς ἐν Ἀθήναις Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας*, pp. 209-226.
- Kearsley, R.A. (2005). Women and Public Life in Imperial Asia Minor: Hellenistic Tradition and Augustan Ideology. *Ancient West and East*, 4, pp. 98-121.
- Kolb, A. and Vitale, M. (eds.) (2016). *Kaiserkult in den Provinzen des römischen Reiches. Organisation, Kommunikation und representation*. Berlin and Boston: Walter de Gruyter & Co.
- Koonce, K. (1988). ΑΓΑΛΜΑ and ΕΙΚΩΝ. *American Journal of Philology*, 109, pp. 108-110.
- Kraeling, C.H. (1962). *Ptolemais. City of the Libyan Pentapolis*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lozano Gomez, F. (2010). *Un dios entre los hombres. La adoración a los emperadores romanos en Grecia*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Ma, J. (2013). *Statues and cities: honorific portraits and civic identity in the Hellenistic world*. Oxford: Oxford University Press.
- Maas, M. (1972). *Die Prohedrie des Dionysostheaters in Athen*. München: Beck.
- Maiuri, A. (1925). *Nuova silloge epigrafica di Rodi e Cos*. Firenze: Le Monnier.
- Manieri, A. (2009). *Agoni poetico-musicali nella Grecia antica*. 1. *Beozia*. Pisa and Roma: F. Serra.
- Muller, A. (1981). Megarika. *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 105, pp. 203-225.
- Muñiz Grijalvo, E., Cortés Copete, J.M. and Lozano Gómez, F. (eds.) (2017). *Empire and Religion. Religious Change in Greek Cities under Roman Rule*. Leiden: Brill.
- Nock, A.D. (1930). Σύνναος Θεός. *Harvard Studies in Classical Philology*, 41, pp. 1-62.
- Ogden, D. (ed.) (2007). *A Companion to Greek Religion*, Oxford.
- Ohlmutz, E. (1940). *Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon*. Würzburg: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Oliver, J.H. (1940). Julia Domna as Athena Polias. *Athenian Studies presented to William Scott Ferguson. Harvard Studies in Classical Philology Suppl. I* (pp. 521-530). Cambridge, Ma.: Harvard University Press.
- Oliver, J.H. (1970). *Marcus Aurelius. Aspects of Civic and Cultural Policy in the East*. Hesperia Suppl. XIII. Princeton: ASCSA.
- Pleket, H.W. (1965). An Aspect of the Emperor Cult. Imperial mysteries. *Harvard Theological Review*, 58, pp. 331-347.
- Price, S.R.F. (1984). *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Prignitz, S. (2011). Ein Augustuspriester der Jahres 27 v. Chr. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 178, pp. 210-214.
- Richards, Fr. (1988). Les souverains en «Theoi epibaterioi». *Cahiers d'Histoire*, 33, pp. 441-452.
- Rizakis, A.D. (1995). *Achaïe I. Sources textuelles et histoire régionale*. Meletemata XX. Athènes : Ethnikon Hidryma Ereunōn.

- Rizakis, A.D. (1998). *Achaïe II. La cité de Patras: épigraphie et histoire*. Meletemata XXV. Athènes: Ethnikon Hidryma Ereunōn.
- Rizakis, A.D. (2009). La colonie de Patras en Achaïe dans le cadre de la colonisation augustéenne. In *Patrasso colonia di Augusto e le trasformazioni culturali, politiche ed economiche della Provincia di Acaia agli inizi dell'età imperiale romana. Atti del Convegno internazionale, Patrasso 23-24 marzo 2006* (pp. 17-38). Atene: Scuola archeologica italiana di Atene.
- Rizakis, A.D., Zoumbaki, S. and Lepenioti, Cl. (2004). *Roman Peloponnese II. Roman personal names in their social context*. Meletemata XXXVI. Athens: Ethnikon Hidryma Ereunōn.
- Robert, L. (1940). *Les gladiateurs dans l'Orient grec*. Paris: E. Champion.
- Robert, L. (1966). Sur un décret d'Ilion et sur un papyrus concernant des cultes royaux. *American Studies of Papyrology*, 1, pp. 175-211.
- Roux, G. (1965). Pausanias, le "Contre Aristogiton" et les "énigmes de Marmaria" à Delphes. *Revue des Études Anciennes*, 67, pp. 48-53.
- Rutherford, I. (2010). Canonizing the Pantheon: the Dodekatheon in Greek Religion and its Origins. In Bremmer, and Erskine, 2010, pp. 43-54.
- Salomies, O. (ed.) (2001). *The Greek East in the Roman Context. Proceedings of a Colloquium organised by the Finish Institute at Athens May 21 and 22, 1999*. Papers and Monographs of the Finish Institute at Athens VII. Athens: Bookstore Tiedekirja.
- Samsaris, D.K. (1994). *Η Άκτια Νικόπολη και η "χώρα" της (Νότια Ήπειρος-Ακαρνανία): ιστοριογεωγραφική και επιγραφική συμβολή*. Θεσσαλονίκη: Giachoudē-Giaouroule.
- Schachter, A. (1981-1994). *Cults of Boiotia*. 1. *Acheloos to Hera*. 2. *Herakles to Poseidon*. 3. *Potnia to Zeus*. 4. *Index of Inscriptions*. *Bulletin of the Institute of Classical Studies Suppl.* XXXVIII.1-4. London: Institute of Classical Studies.
- Schmalz, G.C.R. (2009). *Augustan and Julio-Claudian Athens. A New Epigraphy and Prosopography*. Leiden and Boston: Brill.
- Schmid, S.G. (2001). Worshipping the emperor(s): a new temple of the imperial cult at Eretria and the ancient destruction of its statues. *Journal of Roman Archaeology*, 14, pp. 113-142.
- Sismanidis, K.L. (1983). Τιμητικό ψήφισμα από τὸ Καλαμωτὸ Λαγκαδᾶ. *Ἀρχαιολογική ἐφημερίς: περιοδικὸν τῆς ἐν Ἀθήναις Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας*, 122, pp. 75-84.
- Sismanidis, K.L. (2003). Ναός αυτοκρατορικής λατρείας στα αρχαία Καλίνδοια. *Το Αρχαιολογικό Ἔργο στη Μακεδονία και Θράκη*, 17, pp. 143-154.
- Sismanidis, K.L. (2005). Σεβαστείο Καλινδοίων: Εστιάσεις και ευωχίες. *Το Αρχαιολογικό Ἔργο στη Μακεδονία και Θράκη*, 19, pp. 145-155.
- Sismanidis, K.L. (2009). Η μέχρι τώρα ανασκαφική έρευνα στα αρχαία Καλίνδοια. In Adam Veleni and Tzanavari, 2009, pp. 317-328.
- Takács, S.A. (1995). *Isis and Sarapis in the Roman World*. Leiden: Brill.
- Themelis, P.G. (1993). Άνασκαφή Μεσσήνης, Πρακτικά τῆς ἐν Ἀθήναις Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας, 148, pp. 48-72.
- Theodoridis, C. (1998). *Photii Patriarchae Lexicon*, II. Berlin and New York: De Gruyter.

- Thompson, H.A. (1966). The Annex to the Stoa of Zeus in the Athenian Agora. *Hesperia*, 35, pp. 171-187.
- Travlos, J. (1971). *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*. New York: Hacker Art Books.
- Vermaseren, M.J. (1982). *Corpus cultus Cybelae Attidisque. II. Graecia atque insulae*. Leiden: Brill.
- Veyne, P. (1962). Les honneurs posthumes de Flavia Domitilla et les dédicaces grecques et latines. *Latomus*, 21, pp. 49-98.
- Vitale, M. (2016). 'Priest' – 'Eparchy-arch' – 'Speaker of the ethnos': Areas of Responsibility of Highest Officials of the Eastern Provincial Imperial Cult. *Mnemosyne*, 69, pp. 82-111.
- Weber, W. (1907). *Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrianus*. Leipzig: Teubner.
- Witschel, C. (1997). Beobachtungen zur Stadtenwicklung von Thera in hellenistischer und römischer Zeit. In Hoepfner, 1997, pp. 17-46.
- Wycherley, R.E. (1957). *The Athenian Agora. Results of Excavations Conducted by the American School of Classical Studies at Athens. Volume III. Literary and Epigraphical Testimonia*. Princeton: ASCSA.
- Zachos, K.A. (2015). *Αρχαιολογικός οδηγός Νικόπολης. Περιδιάβαση στο ιστορικό, ιερό και αστικό τοπίο*. Athens: Διεύθυνση Προϊστορικών & Κλασικών Αρχαιοτήτων, Επιστημονική Επιτροπή Νικόπολης.

EDIFICI PER GLI DEI.
EVERGETI PUBBLICI E PRIVATI NEI SANTUARI DEL
PELOPONNESO DEL II SECOLO D.C.*
BUILDINGS FOR THE GODS.
PUBLIC AND PRIVATE BENEFACTORS
IN THE 2ND CENTURY AD PELOPONNESE SANCTUARIES

ANNALISA LO MONACO
SAPIENZA UNIVERSITÀ DI ROMA
ANNALISA.LOMONACO@UNIROMA1.IT

RIASSUNTO

Quali edifici sono dedicati agli dei nel II secolo d.C.? Chi li pagava? Esiste una predilezione per un particolare genere di edifici (funzionali, di recezione, sacri in senso stretto) a seconda che si tratti di interventi finanziati dall'imperatore o da una committenza pubblica (i demi e i consigli locali), o che siano invece interventi privati? Questo articolo offre una rassegna delle principali tipologie di interventi edilizi e architettonici

ABSTRACT

Which buildings are dedicated to the gods in the 2nd century AD? Who paid for them? Is there a preference for a particular kind of buildings (functional, reception, sacred) depending on whether they are interventions financed by the emperor or a public commission (the demi and local councils), or whether it is instead a private intervention? This article offers an overview of the main types of build-

* Questo articolo è stato realizzato all'interno del progetto dell'Università Pablo de Olavide *Adriano y la integración de la diversidad regional. Una perspectiva histórica e historiográfica* (HAR2015-65451-c2-1 MINECO/FEDER).

individuabili nel II secolo d.C. nei santuari del Peloponneso, esaminandoli in diacronia a seconda della loro funzione specifica (terme, teatri, edifici di assemblea) e mettendo in luce in che modo essi cambiarono la percezione e la vita quotidiana all'interno delle aree sacre.

ing and architectural interventions that can be identified in the 2nd century AD. in the sanctuaries of the Peloponnesus, examining them in diachrony according to their specific function (thermal buildings, theaters, assembly buildings) and highlighting how they changed perception and daily life within the sacred areas.

PAROLE CHIAVE

Peloponneso, santuari, evergeti, imperatori, dediche

KEYWORDS

Peloponnesus, sanctuaries, benefactors, imperators, dedications

Fecha de recepción: 20/12/2018

Fecha de aceptación: 18/03/2019

STRADE E PONTI, ACQUEDOTTI, TERME, TEATRI “ALLA ROMANA” e altro ancora. Nella Grecia di età imperiale si costruisce senza sosta.¹ Gli interventi interessano sia i nuclei urbani sia alcuni dei più frequentati e antichi santuari. Fin dalla creazione della provincia Achaia, e poi con un incremento notevole nel II secolo d.C., nuovi modelli architettonici e modalità costruttive avevano iniziato a trasformare con le loro novità dirompenti paesaggi antropici di più antica (e altra) memoria.² Sebbene con qualche variante locale dettata soprattutto dalla differente reperibilità di alcuni materiali, le grandi città iniziarono così ad avere finalmente un aspetto “romano”. Una sempre crescente attenzione dedicata negli ultimi anni da un lato a tecniche edilizie, maestranze e cantieri attivi nella provincia *Achaia*³ e dall’altro a singole tipologie di edifici pubblici (teatri,⁴ terme,⁵ ninfei,⁶ acquedotti e infrastrutture⁷) e privati (mausolei⁸ e *domus*⁹) consente finalmente di avere una visione di insieme ampia. Affiorano così nuove domande. In che misura tale fermento edilizio interessa anche i santuari? Giunge a modificarne lo *skyline* secolare? E ancora, che edifici erano dedicati agli dei nel II secolo d.C.? Chi li pagava? Esiste una predilezione per una particolare categoria (complessi funzionali, di recezione, sacri in senso stretto) a seconda che si tratti di in-

1. Stante la vastità della materia, si inseriscono di seguito le citazioni bibliografiche più recenti o attinenti ai temi trattati, rimandando a esse per la citazione della letteratura precedente.

2. Si pensi all’introduzione dell’opera cementizia con paramento, alle murature in incerto e reticolato con impiego di laterizio e pietra in luogo del tufo, all’utilizzo delle volte in laterizio con sovrastante conglomerato, e corsi orizzontali di laterizi su tutto lo spessore della muratura (Vitti, 2016a, pp. 68-69; Vitti, 2016b, pp. 194-195).

3. Vitti e Vitti, 2010; Vitti, 2016a e 2016b.

4. Nielsen, 2002; Bressan, 2009; Di Napoli, 2013.

5. Yegül, 1991 e 2015; Wassenhoven, 2012.

6. Longfellow, 2012; Rogers, 2018.

7. Si veda al riguardo il recentissimo Tassios, 2018, con bibl. prec.

8. Flämig, 2007; Dekoulakou, 2009.

9. Bonini, 2006.

terventi finanziati dall'imperatore o da una committenza pubblica (i demi e i consigli locali) o che siano invece doni privati? Ci si muove ancora nel solco della tradizione ellenistica o si scelgono soluzioni aggiornate, più vicine ai nuovi bisogni? Segnalava Günther Schörner qualche anno fa come, nel computo complessivo delle dediche di votivi offerti agli dei nella Grecia di età romana, la dedica di edifici costituisca solo il 7% del totale:¹⁰ il dato è davvero esiguo se paragonato alle dediche di statue-ritratto (che si assestano intorno a un 27%) e persino degli altari (al 22%).

1. GLI EDIFICI

1.1. NUOVI E VECCHI TEMPLI

Nel secolo dei "buoni imperatori", così come era stato già in età ellenistica,¹¹ gli interventi evergetici che riguardano erezione e dedica di nuovi edifici templari sono davvero esigui.¹² Nel Peloponneso, a Epidauro si costruisce *ex novo* un edificio in età adrianea (un *naòs* completo di *agalma* dedicato a Telesforo da un altrimenti ignoto Fabullos,¹³ vd. tab. 2, cat. 3) e due in età antoniniana, entrambi finanziati dal senatore Antoninus (un luogo di culto sacro agli dei *epidotai*¹⁴ e un *naòs* dedicato a Hygiea, Asclepio e Apollo egiziani,¹⁵ vd. tab. 2, cat. 1). Forse a seguito di un terremoto ricordato in un'iscrizione si interviene anche a Isthmia, con un programma complesso, scandito in oltre un decennio e reso possibile dalla munificenza del senatore locale P. Licinius Priscus Iuventianus¹⁶ (tab. 2, cat. 6-7). Si erigono così interi complessi, dotati di peribolo, statue di culto e arredi: gli altari degli dei patri con pronao, il *naòs* di Helios, i templi di Demetra, Kore, Dioniso e Artemide, e ancora i templi di Eueteria e Kore e il *Ploutonion*. La rifondazione dei *sacra* di Isthmia pare non risparmiare nessuno!

10. Schörner, 2013, pp. 198 e 211, fig. 2.

11. Schmidt-Dounas, 2000, pp. 14-15.

12. Gunther Schörner offre al riguardo un dato forse troppo minimale: "Almost no temples were dedicated" (Schörner, 2013, p. 199).

13. Da Milena Melfi identificato con l'edificio Ω nei pressi delle terme nord-orientali (Melfi, 2007a, p. 109 e tab. 7, n. 456; Melfi, 2007b, p. 252).

14. Milena Melfi intende l'*Epidoteion* citato da Pausania non come un edificio a sé stante, ma quale risistemazione del recinto delle arule (Melfi, 2007a, pp. 106-111; Melfi, 2007b, p. 248).

15. Non identificabile il *naòs* dedicato da *Antoninus* a Hygiea, Asclepio e Apollo egiziani (Melfi, 2007a, pp. 111-112).

16. Per la vasta bibliografia sul personaggio, rimando a Galli, 2001, pp. 57-62 e Torelli, 2010, p. 569 n. 19.



Fig. 1. Heraion presso Argo: iscrizione monumentale marmorea con indicazione dei restauri di Adriano (da Piérart, 1995)

Se in linea di massima si costruisce poco, si restaura però parecchio, e il dato non sorprende.¹⁷ Si passa da interventi di restauro di vecchi edifici in stato ormai fatiscente a ricostruzioni vere e proprie, di grande impatto monumentale. Al santuario di Poseidon Hippios presso Mantinea (tab. 1, cat. 2), in cui Adriano giunge all'inizio del 125,¹⁸ il progetto di ricostruzione fu complesso: una straordinaria gestione del cantiere, demandata a ispettori incaricati di sorvegliare i lavori e addirittura di impedire la visione del cantiere interno a curiosi e agli stessi operai (!), permise di inglobare il vecchio edificio ormai in rovina all'interno del nuovo, in modo da preservarlo senza distruggerlo. Non sappiamo come ci riuscirono, e quali furono le soluzioni adottate. A lavori ultimati, l'edificio si doveva comunque presentare in una veste del tutto nuova: in forme e materiali moderni, sintassi e linguaggio architettonico dovevano immediatamente denunciare, fin dall'esterno, l'aggiornamento al presente; all'interno la sacralità insita nel vecchio edificio era però salva, con un intervento di "tutela" che è una vera rarità nel mondo antico. Non conosciamo l'organizzazione dell'altro cantiere finanziato direttamente da Adriano, il restauro di un tempio di Hera (*Antheia* o *Akraia*?) presso Argo, distrutto da un incendio¹⁹ (tab. 1, cat. 1). L'intervento, non

17. Un utile inquadramento sulle teorie inerenti il restauro in età imperiale, con opportuna distinzione tra restauro come intervento manutentivo e restauro effettivo, è offerto da Calandra, 2007.

18. Lo Monaco, 2014, pp. 28-30, con bibl. prec.

19. I frammenti dell'iscrizione provengono da un pozzo nell'agorà e dagli scavi dell'orchestra del teatro. Essendo di peso non considerevole, non si può del tutto escludere che siano stati spostati anche considerevolmente dal luogo di collocazione originario.

citato da Pausania, è noto grazie a un'iscrizione monumentale incisa su una lastra marmorea in eleganti lettere apicate (fig. 1), che restituiscono la titolatura di Adriano e consentono una datazione non posteriore al 128.²⁰ I lavori, finanziati nel corso della visita di Adriano del 124, furono dunque completati nel volgere di pochi anni. Le dimensioni delle lastre e il loro sviluppo complessivo, calcolato intorno ai 3.80 m di lunghezza, assicurano che l'iscrizione fosse apposta sull'architrave dell'edificio. È dunque anche in questo caso un intervento di rifacimento, più che di restauro integrativo: forse simile, nella concezione generale, a quello intrapreso dallo stesso Adriano pressoché contemporaneamente al tempio di Apollo a Megara, con la trasformazione integrale del vecchio edificio in mattoni in uno in marmo.²¹

Ancora diverso è l'intervento messo in atto negli stessi anni nel santuario di Poseidon a Isthmia²² (tab. 2, cat. 6). Qui, la necessità di una ristrutturazione a solo pochi anni dagli importanti lavori di età flavia deriva dalla volontà di inserire all'interno dello spazio racchiuso dal peribolo un tempietto dedicato a Palaimon: così, si allarga il peribolo a est, dotandolo anche di un *propylon* monumentale, e si aggiunge un piccolo basamento sormontato dalla statua del giovane eroe (fig. 2). Non si trasforma invece il sistema del sacrificio, che si avvale ancora dell'*enagisterion* (pozzo B) già inaugurato in età flavia. Qualche anno più tardi, nella cornice dei lavori finanziati da Iuventianus, si interviene ancora sul peribolo, spostandolo più a sud e dotandolo di un nuovo e monumentale ingresso. A mutare sono ancora una volta accesso e visuale di entrata al santuario, enfatizzata anche grazie alla nuova forma semicircolare dell'accesso al peribolo. Più radicale è l'intervento sul Palaimonion, spostato a sud e monumentalizzato nelle forme di una *tholos* coperta a cupola con statua, nell'occasione racciordata a un nuovo *enagisterion* (pozzo C) che modifica anche la cornice del sacrificio. Gli interventi avvengono forse sotto gli auspici del clero locale, come appare dal coinvolgimento certo nelle operazioni del *mantis* Blastos.²³

20. Sull'iscrizione, vd. da ultimo Piérart, 1995.

21. Sull'intervento al tempio di Apollo a Megara, cf. Lo Monaco, 2014, p. 28, con bibl. prec.

22. Una revisione critica della bibliografia dell'intero complesso, per fasi, è offerta da ultimo da Mario Torelli (Torelli, 2010).

23. Per il ruolo di Blastos rimando all'analisi di Mario Torelli (Torelli, 2010, pp. 577-580).

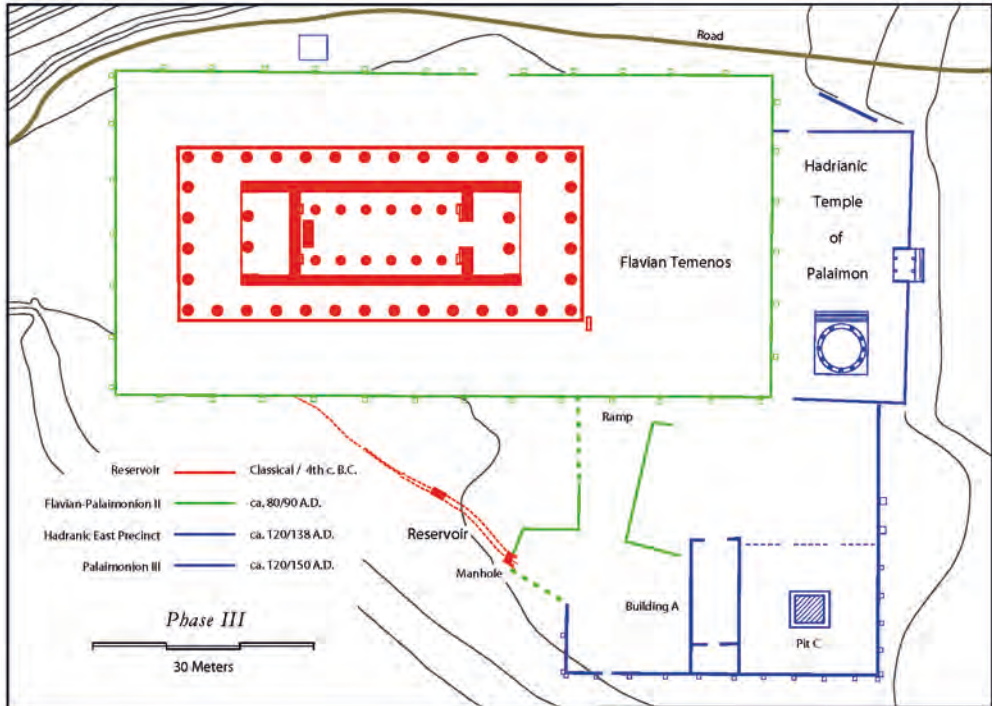


Fig. 2. Isthmia, santuario di Poseidon: pianta di fase degli interventi adrianei (da <https://lucian.uchicago.edu/blogs/isthmia/reconstructions/southeast-precinct/phase-iib/> consultato in data 14/12/2018)

1.2 NUOVI EDIFICI PER NUOVI SPETTACOLI

Nel solco della tradizione ellenistica è il finanziamento di teatri e *odeia*.²⁴ All'interno dei santuari si intraprendono sia ristrutturazioni (Isthmia, tab. 3, cat. 13) sia nuove erezioni (*odeion* di Epidauro,²⁵ tab. 3, cat. 8). Gli interventi raggiungono lo scopo di ammodernare i vecchi edifici teatrali, rendendoli più vicini al gusto corrente e più occidentali, grazie a espedienti quali l'inclusione del *velum* o l'addizione di un basso

24. Barbara Schmidt-Dounas registra i casi del teatro di Tegea, dono di Antioco IV, e dei teatri di Delfi e Rodi, doni di Eumene II; l'unico *odeion* donato in età ellenistica è quello di Ariobarzane II ad Atene (Schmidt-Dounas, 2000, pp. 61-68).

25. Sull'edificio, si rimanda alla recentissima analisi di Paolo Vitti (Vitti, 2016a, pp. 171-174).

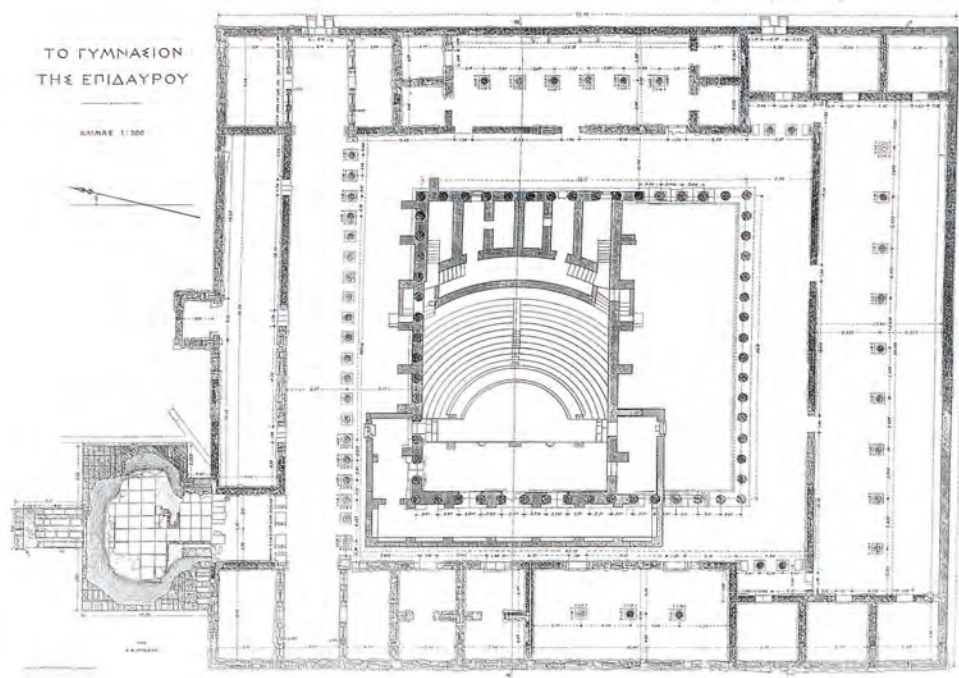


Fig. 3. Epidauro, santuario di Asclepio: *odeion* all'interno del cd. "Ginnasio" (da Aslanidis, 1993)

e largo *pulpitum* al posto del più alto proscenio ellenistico.²⁶ Tali trasformazioni si devono leggere in sincrono con le nuove attività che interessano gli edifici da spettacolo, utilizzati sempre più per *performances* musicali, oratorie e per cerimonie correlate al culto imperiale. A necessità liturgiche è da imputare verosimilmente la nuova edificazione a Epidauro dell'*odeion*, che, inserito all'interno del cd. ginnasio di età ellenistica almeno parzialmente in stato di abbandono, finirà per invaderne buona parte della corte del peristilio centrale (fig. 3).²⁷ Cinque testi di componimenti poetici, inni

26. Di Napoli, 2010, *passim*.

27. Klimis Aslanidis ritiene che il ginnasio ellenistico fosse stato distrutto da un incendio e che proprio il suo stato di abbandono abbia consigliato l'erezione al suo interno dell'*Odeion*, per ragioni di risparmio (Aslanidis, 2003, pp. 301-302).

liturgici e testi di agoni musicali furono inseriti nel nuovo edificio, evidentemente per essere qui intonati in determinati giorni festivi.²⁸ L'*odeion*, capace di ospitare circa 1300 spettatori, si configura dunque come un vero e proprio "teatro sacro": è probabile che la sua erezione fosse suggerita da una riorganizzazione complessiva dell'intero ciclo liturgico. Assodata la funzione di luogo atto a *performances* canore sacre, va sottolineata la localizzazione all'interno del cd. ginnasio, scelta forse dettata dalla rapidità di esecuzione e da indubbi motivi di risparmio²⁹ che portarono al riutilizzo integrale del vecchio stilobate e dei colonnati dorici del peristilio centrale (interamente nei tratti N e W, parzialmente sul fronte E). Se è vero che restarono in uso le ali N e W del cd. ginnasio,³⁰ è altresì possibile che con tale localizzazione si mirasse anche a stabilire un nesso molto forte tra il nuovo *odeion* e la destinazione d'uso del vecchio complesso, adibito verosimilmente a banchetti rituali. Non solo: la copertura dell'edificio assicura che la nuova liturgia si svolgesse senza relazione alcuna (neanche visiva) con altri elementi del santuario, né edifici in elevato né scenari paesaggistici.

1.3. L'ACQUA ALL'INTERNO DEI SANTUARI

Sebbene la presenza di *balnea* nei santuari risalga già al V secolo a.C., la dedica evergetica di questi edifici è un fenomeno squisitamente romano, privo di precedenti nella tradizione ellenistica.³¹ Un recente intervento di Fikret K. Yegül mette in luce le molteplici funzioni di queste strutture:³² non solo igiene personale e cura del corpo, dopo lunghi e talora estenuanti viaggi, ma anche bagni culturali, per immersione totale o parziale, bagni preliminari ai pasti culturali, e, infine, bagni riservati agli atleti impegnati nelle gare. Bagni minerali termali in acque alcaline, funzionali alle guarigioni invocate, erano poi possibili all'interno dei santuari salutari meglio equipaggiati. I *sanctuaries*

28. *Corpus* di tutti gli inni: Wagman, 1995 e 2013, pp. 229-231. Vd. inoltre Galli, 2001, pp. 53-54 e 2004, pp. 338-343; Melfi, 2007a, pp. 24-125 e 2007b, p. 251. In un nuovo intervento dedicato a questi testi, R. Wagman chiarisce come le iscrizioni, lungi da essere già affisse in un edificio precedente e da questo traslate nel nuovo *odeion*, furono incise in questa fase in blocchi da costruzione reimpiegati e appositamente lisciati. L'intervento, tradizionalmente ascritto agli inizi del II secolo d.C., è abbassato cronologicamente a età antoniniana e riferito in via speculativa alla figura di Pythodorus (Wagman, 2013, pp. 220-222 e 227-228).

29. In tal senso, Aslanidis, 2003, pp. 301 e 303.

30. Aslanidis, 2003, p. 301.

31. Schörner, 2000, p. 314.

32. Yegül, 2015, p. 264; sul tema vd. anche Trümper, 2013, in part. pp. 52-62.

baths sono dunque piuttosto diffusi in Grecia:³³ nella sola Olimpia, in età imperiale avanzata, si contavano otto strutture di nuova erezione a ciò preposte³⁴ e almeno tre sono riconoscibili nell'*Asklepieion* di Epidauro.³⁵ Sebbene di norma situati all'esterno dell'area sacra cinta dal *temenos*, questi imponenti e sontuosi edifici, abbelliti con splendidi pavimenti marmorei policromi, eleganti tappeti musivi e ricchi apparati scultorei, dovevano finire per il mutare (decisamente in meglio!) la percezione complessiva e la vita stessa all'interno degli spazi sacri, ove finalmente era possibile rinfrescarsi, nuotare e prendersi cura del proprio corpo all'interno di sale di grande bellezza e magnificenza: Argo³⁶ (tab. 3, cat. 3-4), Delfi,³⁷ Eleusi,³⁸ Epidauro³⁹ (tab. 2, cat. 2), Isthmia⁴⁰ (tab. 3, cat.

33. Terme annesse a santuari sono ben attestate anche nel mondo italico di età imperiale: cf. Delaine, 1999, p. 67 e *passim*.

34. Dislocate nei pressi di corsi d'acqua (Terme del Kladeos, Terme sud-west, non scavate; Nord-Thermen), in prossimità degli edifici destinati al ricovero dei visitatori (vd. Ost-Thermen, Sud-Thermen, Sud-West Termen, terme del Leonidaion o il complesso delle Kronion-Thermen a nord del pritaneo). Per comodità, si rimanda per la bibl. rel. a Wassenhoven, 2012, pp. 129-131, schede nn. 79-89 e Trümper, 2013, con fig. 17 a p. 59. Le terme sud-ovest, il cui impianto è datato da Fikret K. Yegül agli inizi del II sec. d.C. (Yegül, 2015, p. 256), risalgono secondo i dati di scavo al più tardi al I secolo d.C. e sembrerebbero da ritenere la sede di una corporazione di atleti (Sinn, Ladstätter e Martin, 1993, p. 156).

35. I complessi di nuova erezione in età imperiale sono: i bagni nei pressi della cisterna ellenistica, l'edificio K e le terme di Nord-Est, cui si può aggiungere l'intervento di ristrutturazione all'impianto greco, dotato in età imperiale di ipocausto (Melfi, 2007a, pp. 101-106; Trümper, 2014, p. 220). Nomina almeno sei complessi termali all'interno del santuario di Asclepio Paolo Vitti, senza però enumerarli (Vitti, 2016b, p. 171).

36. Vocazione termale potrebbe aver avuto ad Argo il complesso IX (denominato semplicemente "Roman Building" in Waldstein, 1902, pp. 134-136), a N-W del pianoro ove sorge il tempio; Galli, 2004, p. 347 suggerisce cautamente che si possa trattare della sede di un collegio, con sale riscaldate. Il complesso, accessibile grazie a un ampio atrio con colonnato centrale, presenta una serie di tre o quattro ambienti riscaldati, il cui funzionamento è possibile grazie a una fornace subito a ridosso, comunicanti con ambienti di dimensioni minori e funzione meno chiara. Nell'ottica dell'impianto termale, è curiosa l'assenza di sale adibite a *frigidarium*, a meno di non intendere come tale l'ambiente O, definito da Waldstein cisterna o "tank for swimming". La presenza di un secondo piano, accertato grazie all'indicazione di più scale nel settore occidentale del complesso, sembrerebbe suggerire una funzione abitativa almeno per il piano nobile.

37. Il complesso degli "East Baths" a Delfi, di medie dimensioni, è eretto al di sotto della Stoà di Attalo, appena al di fuori dal peribolo.

38. Il complesso termale di Eleusi, immediatamente a ridosso dei grandi Propilei e risalente alla prima età severiana occupa un'estensione di circa 550 mq (Mylonas, 1961, p. 167, fig. 4, n. 40; Yegül, 2015, fig. 12.12). Poco oltre, è un secondo edificio termale, con bagni circolari (Mylonas, 1961, p. 167, fig. 4, n. 42).

39. Terme nord-orientali, i cui ambienti gravitano su una lunga sala centrale (B/A) coperta con volta a botte, che immette nei locali del *calidarium* e del *frigidarium*.

40. Il complesso termale di Isthmia, 100 m a NE rispetto al tempio di Poseidon, ma a quota sensibilmente inferiore, era facilmente raggiungibile dalla via che giungeva in salita dal teatro. Cf. Yegül, 2015.

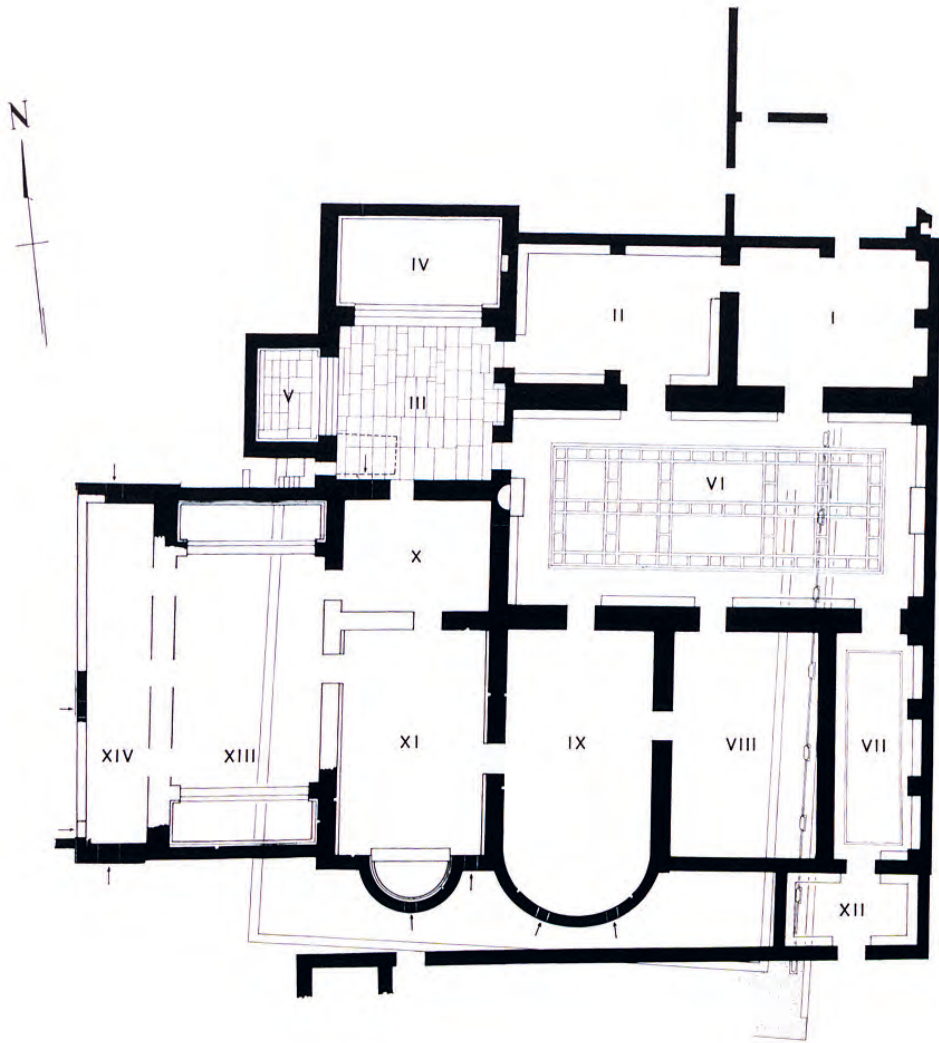


Fig. 4. Santuario di Poseidon a Isthmia, complesso delle grandi terme (da Yegül, 2015)

14), Olimpia, Oropos⁴¹ ne sono una testimonianza concreta.⁴² Si spiega così il frequente ricorso di alcuni tra i più facoltosi evergeti del periodo a donazioni di queste enormi (e costosissime) strutture. Il senatore Sextus Iulius Maior Antoninus Pythodorus (tab. 2, cat. 2), esplicitamente onorato dalla città di Epidauro come *evergetes*,⁴³ finanzia nel santuario tra le altre cose anche un grandioso impianto termale noto in antico con il nome di λουτρόν Ἀσκληπιοῦ.⁴⁴ Il complesso, eretto *a fundamentis*, è da identificare verosimilmente con le Terme nord-orientali,⁴⁵ erette forse ancora all'interno del peribolo in un'area da sempre legata a rituali inerenti alla purificazione, e di immediato accesso dall'area più interna del santuario. A Ishtmia (tab. 3, cat. 14, fig. 4) era stato eretto da qualche decennio un complesso senza uguali (estensione di poco inferiore ai 2000 mq!), le cui sale non sono distribuite simmetricamente bensì secondo il principio della "hall type",⁴⁶ con ambienti, a gruppi funzionali (sale riscaldate, *frigidaria*, *apodyteria*), distribuiti intorno e accessibili da una sala centrale, di norma rettangolare e di grandi dimensioni, secondo un percorso circolare che permetteva un movimento a rotazione completa in senso orario dal caldo al freddo.

La straordinaria novità che questi impianti recano con sé è proprio nella creazione di percorsi che, avvalendosi di nuove tecnologie, rendessero possibili (e molto gradevoli) permanenze più o meno prolungate in ambienti riscaldati prima e in sale fredde poi, secondo una concezione del tutto estranea al mondo tardo-classico e primo ellenistico dei *balnea* greci. Tale dirompente innovazione era poi segnalata anche a livello percettivo, grazie alla presenza delle grandiose coperture a volta, che sormontavano le più grandi di queste sale e che dovevano essere ben visibili anche da lontano. Le volte dovevano essere insomma una sorta di *marker* tridimensionale di una nuova realtà, in tutto romana ma ottimamente integrata persino negli spazi sacri. Fa bene Monika Trümper a sottolineare con energia, molto di recente, come l'installazione di questi impianti non fosse in relazione alcuna con lo svolgimento di

41. Yegül, 2015, pp. 260-261.

42. Differente il caso di Samo, ove una casa a peristilio adiacente al "tempio prostilo 2", di età antoniniana, è verosimilmente da intendere non come edificio termale ma quale sede di un collegio, rivolto a un gruppo ristretto di persone e collegato all'edificio culturale (idea già in Galli, 2004, p. 346).

43. *IG IV² 684*; Melfi, 2007a, p. 99 e tav. 7, n. 507.

44. Paus., II 27, 6; Schörner, 2000, pp. 309-310.

45. Concordo pienamente con la lettura già avanzata da Milena Melfi, che, scartata la possibilità di riconoscere il λουτρόν con l'edificio K, ne proponeva invece l'identificazione con il complesso nord-orientale (Melfi, 2007a, pp. 101-106).

46. Yegül, 2015, p. 247 (con datazione ai decenni centrali del II secolo d.C.), e 250 e nota 7 ("hall type building"), con bibl. prec.

pratiche curative, neanche all'interno di santuari salutari:⁴⁷ si tratta, in altre parole, del diffondersi di un costume sociale inteso in senso più ampio, di un nuovo modo di sentire e di vivere la quotidianità di spazi di secolare tradizione. Altra differenza di cui tener conto è che questi impianti, per loro stessa natura, presuppongono una frequentazione non regolamentata a livello corale, come di prassi negli spazi dei santuari, ma scandita da tempi personali e singoli: i visitatori dovevano essere liberi di entrare a proprio piacimento e di godere della successione di temperatura e acque, immersi per qualche ora in queste sale lussuose. L'impressione che se ne ricavava doveva essere duratura. Così, non è un caso che sia questo uno degli interventi prediletti dai grandi evergeti del tempo, e che non siano affatto registrate donazioni di imperatori o interventi di finanze pubbliche a favore di impianti termali.⁴⁸ Pressoché contemporaneamente interventi evergetici molto simili sono rivolti in Asia Minore alla costruzione *ex novo* di impianti in scala monumentale, la cui capacità recettiva è stata messa in relazione all'enorme afflusso di pubblico in occasione delle grandi festività.⁴⁹

Il funzionamento di tali edifici abbisognava come è ovvio di un grande quantitativo d'acqua, e la soluzione di tale problema all'interno di spazi sacri di più antica memoria non fu mai scontata.⁵⁰ Così, è proprio la recentissima adduzione di acquedotti ad Argo, Epidauro e Corinto,⁵¹ tra gli altri, a rendere possibile la gestione idraulica delle terme di Argo,⁵² del *loutron Asklepiou* a Epidauro e delle grandiose terme di Pythodorus a Isthmia.⁵³

47. Trümper, 2014.

48. Al conteggio complessivo va aggiunta la costruzione o il restauro a Tegea di un grande complesso, fornito almeno di un *balaneion* e una stoa, e dedicato da una Valeria S..., a spese proprie e verosimilmente del marito, ad Adriano Sebastòs, Olympios, Pythios e Panhellenios (*IG V,2 127*; Schörner, 2000, p. 309; *RomPel I*, 148-149, cat. ARC 166). Per le terme in territorio italico, raramente finanziate da denaro pubblico in età medio-imperiale, cf. Delaine, 1999, p. 70.

49. Barresi, 2007, p. 138 e *passim*. A differenza delle terme-ginnasio micro-asiatiche, nelle terme peloponnesiache non risulta inserita alcuna *Kaisersaal*, sala decorata da edicole e statue, aperta su uno dei portici e spesso riservata alle manifestazioni del culto imperiale.

50. Facilitazioni per acqua sono già nella legge di Andania: Camia, 2011, p. 45. Si pensi che a Olimpia il problema fu definitivamente risolto solo la costruzione dell'acquedotto di Erode Attico dall'Alfeo all'Altis, per cui vd. *infra*.

51. Sull'acquedotto che captava le acque del lago Stinfalo cf. Vitti, 2016b, pp. 194-202 e da ultimo Lolos, 2018, pp. 98-108.

52. Il complesso, denominato "Bath A", è stato recentemente oggetto di un approfondito studio analitico da parte di P. Vitti, al cui lavoro si rimanda (Vitti, 2016a, pp. 85-108). Non del tutto accettata è la sua identificazione con un edificio sacro a Serapide o Asclepio. A favore di un *Asklepieion* Riethmüller, 2005, pp. 81-83.

53. Per la bibl. specifica sui singoli acquedotti, tutti di età adrianea, si rimanda a Vitti, 2016a, p. 73.

Acqua che rinfresca, acqua nella quale bagnarsi, ma anche acqua che scorre a profusione, per il diletto di vista e udito. Lo spazio circostante ne risulta plasmato e fortemente condizionato.⁵⁴ Non è un caso che, quasi simultaneamente, esplodano le dediche di ninfei e fontane monumentali, che, con i loro sontuosi apparati scultorei, magnificano gesta e memoria dei generosi committenti. Si va dalle fontane vicino alle terme nord-orientali a Epidauro,⁵⁵ fino a impianti come il ninfeo di Argo con statua in nudità eroica di Adriano inserita nella nicchia di fondo,⁵⁶ o al sontuoso ninfeo di Olimpia, finanziato da Erode Attico ma dedicato nel nome della moglie, a due passi dal tempio di Hera (tab. 2, cat. 12).

1.4. STRUTTURE RECETTIVE

Solo episodica è l'attenzione riservata alla dedica di edifici recettivi, atti a ospitare o riparare stranieri o pellegrini nei santuari a più alta frequentazione. Al di là dei pur numerosi apprestamenti effimeri,⁵⁷ l'esorbitante afflusso di turisti, pellegrini e curiosi dovette consigliare la realizzazione di impianti appositi. Così, non è un caso se due dei più facoltosi evergeti del periodo, i senatori Antoninus e Iuventianus, si occupino uno del restauro del portico di Kotys e forse del *katagogion* a Epidauro⁵⁸ (tab. 2, cat. 1), l'altro di una *stoà* denominata *Reguliana* a Isthmia⁵⁹ (tab. 2, cat. 7). Quest'ultimo intervento, forse possibile grazie alla carica di *agoranomos* rivestita da Iuventianus,⁶⁰ si pone più come una ristrutturazione che come un restauro puro e semplice, se è vero che scopo recondito dell'operazione fosse quello di realizzare all'interno della struttura ben 50 *oikoi* nei quali alloggiare atleti in gara. Sempre a Epidauro, ma sul Kynortion, il santuario di Apollo Maleatas ospita una struttura, la cd. *skanà*, che, al-

54. Brenda Longfellow sottolineava come non si conoscano in Grecia acquedotti preesistenti all'età adrianea, e che il loro inserimento abbia comportato sensibili alterazioni dei paesaggi (Longfellow, 2012, pp. 134-135).

55. Melfi, 2007a, p. 125, con rif. a *Epidauro* 1999, pp. 49-50.

56. Sul ninfeo di Argo, vd. Longfellow, 2009, pp. 216-224 e da ultimo Vitti, 2016a, pp. 71-72 e fig. 2.3 (restituzione grafica della facciata), e 127-132, figg. 3.49-51.

57. Si vd. Elian., *Var. Hist.* 4, 9; Goldstein, 1978, pp. 8-100, con analisi dei casi di Delfi, Isthmia, Olimpia, Samo, Atene, Sparta, Andania, Elateia, Kos, Ionia, Karia e Licia.

58. Melfi, 2007a, pp. 115-116. Gli interventi al *katagogion* sono genericamente datati al II secolo. A differenza della ristrutturazione imperiale al *Leonidaion* di Olimpia, di recente a ragione riferita a età flavia (Specht, 2004), i lavori al *katagogion* non comportarono una radicale trasformazione interna degli ambienti, con la sola eccezione del porticato sud-orientale, il cui peristilio si trovò invaso dal prolungamento di setti murari di alcuni ambienti che su di esso si affacciavano (Kraynak, 1991).

59. Torelli, 2010, pp. 571-572.

60. Camia, 2011, p. 44.

meno nella sua fase di impianto doveva forse avere una connotazione residenziale.⁶¹ A Olimpia, nel settore immediatamente a sud delle terme del Kladeos,⁶² si installano tra la metà del II e la metà del III sec. d.C. due complessi caratterizzati da vani disposti intorno a un peristilio con vasca centrale (tab. 3, cat. 17): l'apertura non assiale sembra denunciare per alcuni degli ambienti una funzione correlata allo svolgimento di pasti collettivi su *klinai*, laddove un numero più ridotto di vani potrebbe avere avuto una funzione più tradizionalmente residenziale.⁶³

1.5. UNA BIBLIOTECA, COMPLETA DI LIBRI

Caso eccezionale, nel Peloponneso, è la dedica di una biblioteca, offerta nel II secolo d.C. da un Gaio Roufos nel santuario di Epidauro congiuntamente ad Apollo Maleatas e Asclepio⁶⁴ (tab. 2, cat. 4). L'ignoto personaggio, originario di Napoli stante l'integrazione di Werner Peek,⁶⁵ dedica agli dei guaritori una biblioteca, evidentemente l'edificio, forse insieme a tutto l'apparato librario⁶⁶ finanziando il contestuale svolgimento di agoni.⁶⁷ A differenza di quanto accertato a Pergamo,⁶⁸ a Epidauro l'edificio in sé non è stato rinvenuto, né all'*Asklepieion* basso né sul *Kynortion*. Il rinvenimento dell'iscrizione, su una stele in marmo ora in frammenti, all'interno dell'edificio *K* indusse Panagiotis Kavvadias a intendere un'ala della struttura come biblioteca, ma

61. Marco Galli (Galli, 2004, pp. 333-334) suggerisce l'idea che l'edificio fosse la sede di un collegio religioso; Milena Melfi, pur ritenendo la soluzione suggestiva per le fasi più recenti, per la fase di impianto preferisce pensare a un edificio a vocazione residenziale (Melfi, 2007a, p. 118).

62. L'area occidentale esterna all'Altis compresa tra l'angolo sud-occidentale della Palestra e il Kladeos aveva assunto, già a partire da età ellenistica, una fisionomia peculiare: è l'area del *training* e del ristoro, funzionale allo svolgimento di esercizi fisici, rigeneranti bagni, attività culturali e pernottamenti, anche all'interno di tende e apprestamenti effimeri (al riguardo cf. Lo Monaco, 2013).

63. OLBER VI 33-37, tav. 6 e 7.

64. Burzachechi, 1984, pp. 334-335, n. 8; Perilli, 2006, p. 491; Melfi, 2007a, pp. 123-124 e 2007b, p. 251.

65. Peek, 1969, n. 178.

66. L'iscrizione, assai frammentaria, è purtroppo molto integrata e la menzione dei libri ricade in lacuna.

67. Roberto Nicolai avanzava l'idea che si trattasse di agoni indetti per festeggiare la costruzione dell'edificio (Nicolai, 1988).

68. L'unica biblioteca rinvenuta archeologicamente è quella donata da Flavia Melitine a Pergamo, all'interno di una sala del santuario di Asclepio (*I.Perg.* III 38). La biblioteca di Gaio Stertino Senofonte a Kos è nota invece solo su base epigrafica: la provenienza dell'iscrizione dalla I terrazza del santuario ha fatto ipotizzare che l'edificio fosse ivi allocato (AA 4 1903, 193-194; Burzachechi, 1984, pp. 309-311, n. 2; Interdonato, 2013, p. 63).

tale lettura è lungi dall'essere accettata.⁶⁹ Una raccolta di libri consultabili implica fruitori, meglio se colti: a chi dunque erano destinati i libri di Asclepio a Epidauro? Qui le opinioni divergono: c'è chi pensa a una raccolta specialistica, finalizzata a una ristrettissima consultazione colta e forse all'insegnamento, chi invece preferisce pensare a biblioteche atte a soddisfare le esigenze dei visitatori e lo svago dei pazienti,⁷⁰ e chi infine pensa a necessità inerenti terapie mediche e pratiche di guarigione.⁷¹

In verità, l'attestazione del dono di biblioteche nella prima età imperiale nei tre principali santuari di Asclepio del mondo antico (Pergamo, Kos ed Epidauro) farebbe pensare alla necessità comune di un aggiornamento del patrimonio librario a disposizione, forse per l'insorgere di nuove esigenze connesse allo sviluppo delle pratiche mediche. In ogni modo, ben presto gli *Asklepieia* maggiori si trasformarono in veri e propri centri di aggregazione culturale.⁷²

2. I COMMITTENTI

2.1. GLI IMPERATORI E LA CASA IMPERIALE

Εὐεργέτης⁷³ e κτίστης,⁷⁴ persino κτίστης τῆς πόλεως⁷⁵ ο οἰκιστής;⁷⁶ risuonano così i meriti di Traiano, Adriano e Antonino Pio in basi di statue o altari dedicati a loro nome in numerose località dell'*Achaia*. All'appello manca curiosamente Marco Aurelio, per il quale non è attestato alcun epiteto che, dietro la consueta enfasi, possa adombrare qualche merito specifico in relazione ad attività edilizie. Tale profusione di ringraziamenti, talora ricorrenti persino in coppie e attestate in *poleis* e santuari distribuiti organicamente su tutta la provincia, solo in uno sparuto numero di casi

69. Kavvadias, 1900, pp. 157-158, seguito da Wagman, 2013, p. 223 n. 14. Critica sulla lettura di Kavvadias Milena Melfi, sulla base delle caratteristiche del locale, non congrue alle necessità di una biblioteca (Melfi, 2007a, p. 123). La dedica congiunta ad Apollo Maleatas fa preferire ad Ada Caruso una localizzazione della biblioteca nel santuario del Kynortion (Caruso, 2014, p. 75).

70. Guarducci, 1978, p. 211; Burzachechi, 1984, p. 335; Melfi, 2007a, p. 124.

71. Nicolai, 1988, in part. 37; Caruso, 2014, p. 68.

72. In tal senso, già Nicolai, 1988, p. 37.

73. Un solo appellativo di εὐεργέτης attestato per Traiano, ben 48 per Adriano e 5 per Antonino Pio (Camia, 2011, in part. tab. 2, p. 270). Su Adriano come εὐεργέτης cf. da ultimo Papi, 2018.

74. L'epiteto di κτίστης ricorre per il solo Adriano, attestato ben 133 volte (Camia, 2011, in part. tab. 2, p. 271).

75. È il caso della dedica in favore di Antonino Pio a Tegea: *IG V 2 132 (1)* (Camia, 2011, in part. tab. 2, p. 272).

76. Attestato nel solo caso di Adriano ad Atene (*IG II-III² 3306*) ed Epidauro (*IG IV² 606*) (Camia, 2011, in part. tab. 2, p. 272).

(Megara ed Epidauro) proviene da centri oggetto di effettive presenze fisiche in *Achaia* dell'imperatore in carica.⁷⁷ Le visite imperiali sono in effetti non molto frequenti. Sono accertate visite dirette di Traiano ad Atene,⁷⁸ di Adriano ad Atene, Eleusi, Megara, Epidauro, Argo, Mantinea, Abe e Delfi,⁷⁹ di Marco Aurelio (in compagnia del fratello Lucio Vero e del figlio Commodo) nelle sole Atene ed Eleusi.⁸⁰ Antonino Pio in Grecia non metterà mai piede.⁸¹ Si tratta dunque per lo più di ringraziamenti *in assenza*, nel quadro di un modo ormai formulare, ben rodato e convenzionale di rivolgersi all'imperatore in carica. Persino nel caso di eventi calamitosi un loro intervento diretto è pressoché nullo,⁸² a fronte di una cospicua casistica di finanziamenti dagli imperatori in carica nel corso del I secolo d.C. a seguito di catastrofi naturali di grave entità.⁸³ Lo stato di emergenza (terremoti certi nel II secolo almeno a Sicione,⁸⁴ Lindos e Corinto) si affronta piuttosto grazie al contributo di facoltosissimi evergeti

77. Le sole Atene (*IG* II-III² 3306), Eleusi (Clinton, 2005, n. 446), Epidauro (*IG* IV² 606) e Megara nel caso di Adriano (*IG* VII 70-72, 3491 (Camia, 2011, in part. tab. 2, pp. 270-272).

78. Fine del 113 d.C.: cf. Cass. Dio, LXVIII 17, 2; Halfmann, 1986, p. 184.

79. Per una più approfondita analisi delle iniziative di Adriano a favore di questi centri in occasione della sua visita e delle singole risposte delle comunità locali si rimanda a Lo Monaco, 2014. Su Atene, cf. da ultimo Luberto, 2018. Ho espunto dal novero dei centri oggetto di visita dell'imperatore quei casi in cui le testimonianze lascino intravedere una semplice manifestazione di lealtà all'imperatore, nel quadro della convenzionale adesione al potere centrale: pertanto, ho eliminato i casi di Trezene, Hermione, Lyosoura, Lebadea e il Trophonion; non verificabili risultano anche le visite di Adriano a Olimpia e Corinto (su questi due centri, cf. Birley, 1997, pp. 181-182; su Olimpia St. Specht in Sinn, Ladstätter e Martin, 1996, pp. 201-211; nella carta elaborata da Giacomo Fadelli in occasione della recentissima mostra ad Atene entrambe le tappe sono considerate come effettive: Fadelli, 2018, p. 33).

80. Sulle iniziazioni di Marco Aurelio, Lucio Vero e Commodo, cf. Clinton, 1989, pp. 1529-1534. Sui viaggi ad Atene ed Eleusi, cf. Halfmann, 1986, pp. 210-211 (Lucio Vero), 213 (Marco Aurelio).

81. Longfellow, 2012, p. 135.

82. Vd. l'intervento di Adriano a Cizico dopo il terremoto del 120/128 d.C. (Joh. Mal., 279); di Traiano a Thelpousa in Arcadia (*SEG* XI 1124, del 102/116); di Antonino Pio per il terremoto del 142/144 in parte della Licia Caria, a Kos e a Rodi (Paus., VIII 43, 4 e Malacrino, 2007, pp. 263-265); di Marco Aurelio a Smirne intorno al 178 d.C. (Cass. Dio, LXXI 32, 3); di Commodo a Nicomedia di Bitinia (Joh. Mal., 289).

83. Interventi di Augusto a Kos (dopo il terremoto del 26 a.C.: *IvO* 53, ll. 7-11; Malacrino, 2007, p. 259); a Cipro (terremoto del 17 a.C.: Cass. Dio, LIV 23, 7); di Tiberio a favore delle città d'Asia colpite dal terremoto del 17 d.C. (fonti in Guidoboni, 1989, pp. 657-659); di Caligola ad Antiochia (terremoto del 37 d.C.: Joh. Mal., 243); di Claudio a Samo (terremoto del 47 circa: *IG* XII 6,1 483) e Creta (terremoto del 53: Joh. Mal., 250); Vitellio a Nicomedia di Bitinia (terremoto del 69: Joh. Mal., 259); Vespasiano a molte città colpite da terremoti o incendi, tra cui Corinto (Suet., *Vesp.* 17; Joh. Mal., 261); di Nerva a Diocesarea in Cilicia che viene per l'occasione rinominata Anazarbo (terremoto del 97: Joh. Mal., 267). Cf. Quaß, 1993, pp. 224-225.

84. Paus., II 7, 1.

privati, quali Tiberio Claudio Antipatro a Lindos,⁸⁵ autore insieme al figlio della ricostruzione del santuario di Asclepio, e di P. Licinius Priscus Iuventianus a Corinto (tab. 2, n. 6). Sebbene non siano del tutto assenti lettere indirizzate alle *poleis* o alle comunità locali,⁸⁶ in verità i *buoni imperatori* sono piuttosto lontani, forse distratti dalle guerre nordiche e orientali, e certamente poco presenti nella vita economica delle comunità locali dell'*Achaia*. Il loro favore si esplica, al più, nella concessione del mantenimento dei privilegi o nell'esenzione dal regime di tassazione vigente, come nei casi di Mothone (Traiano) e Pallantion (Antonino Pio), sulla scia delle concessioni, ancora di età repubblicana, a Epidauro, Delfi e forse a Elis.⁸⁷

Unica eccezione è costituita da Adriano, il solo che, come detto, si incarica del restauro di alcuni prestigiosi edifici sacri, ormai diruti.

2.2. GLI EVERGETI LOCALI

Tra i regni di Traiano ed Adriano si registrano unicamente le donazioni di Fabullos a Epidauro (tab. 2, cat. 3), di A(ulus) Maecius Phaedruss e di C. Iulius Eurykles Herclanus L. Vibullius Pius a Mantinea (tab. 2, cat. 10-11) e di Poplios Memmios Agathokles a Tegea (tab. 2, cat. 13). Atti fortemente differenziati e non riconducibili a minimi comuni denominatori, né per il livello sociale dei donatori, né per la natura degli edifici dedicati e i loro significati intrinseci.

Di Fabullos non sappiamo nulla:⁸⁸ l'assenza del gentilizio mostra che il personaggio non aveva la cittadinanza romana.⁸⁹ Il nome, un *unicum* in Grecia, è modellato sul *cognomen* latino *Fabullus*:⁹⁰ potrebbe trattarsi di un personaggio di condizione

85. *Lindos* II, 449, ll. 13-16.

86. Oliver, 1989: vd. in particolare le lettere imperiali indirizzate a Astypaleia, Atene, Beroia, Coronea, Delfi, Gythion, Isthmia e Sparta. Per il Peloponneso sono attestate in verità le sole lettere di Traiano al sinodo di Isthmia (99 d.C., *ibid.*, 139-140 n. 47) e di Adriano alla lega Achea (126 d.C., *ibid.*, 195-200 n. 78 A-B), a Gythion (*ibid.*, 228-229 n. 90) e a Sparta (*ibid.*, 229-232 n. 91).

87. Mothone (Paus., IV 35, 3) e Pallantion (Paus., VIII 43, 1) sono dichiarate *civitates liberae et immunes*. Per Epidauro, Delfi e Elide cf. Zoumbaki, 2010, p. 115, n. 30.

88. Il personaggio non è altrimenti conosciuto, né il nome risulta mai attestato, in questa forma, nelle iscrizioni greche.

89. Cf. Rizakis, 1996. In linea di principio non si può escludere che il nostro Fabullus, di origine non italica, sfoggi un *nudus nomen*: la prassi, che conosce un sensibile incremento nella Grecia del I secolo d.C., interessa in preponderanza peregrini di condizione modesta (*ibid.*, 21-22). Per il supporto nella ricerca epigrafica, ringrazio F. Camia.

90. Cf. al riguardo Kajanto, 1982, pp. 170 e 128-129 (sui *cognomina* in *-ullus/la*). A Roma, sono attestate in epigrafi funerarie di età imperiale sia l'uscita al maschile (EDR093676 del 11-02-2016: A. Carapellucci), sia l'uscita al femminile (5 ricorrenze, tra cui EDR033741 del 09-12-2008: A. Ferraro).

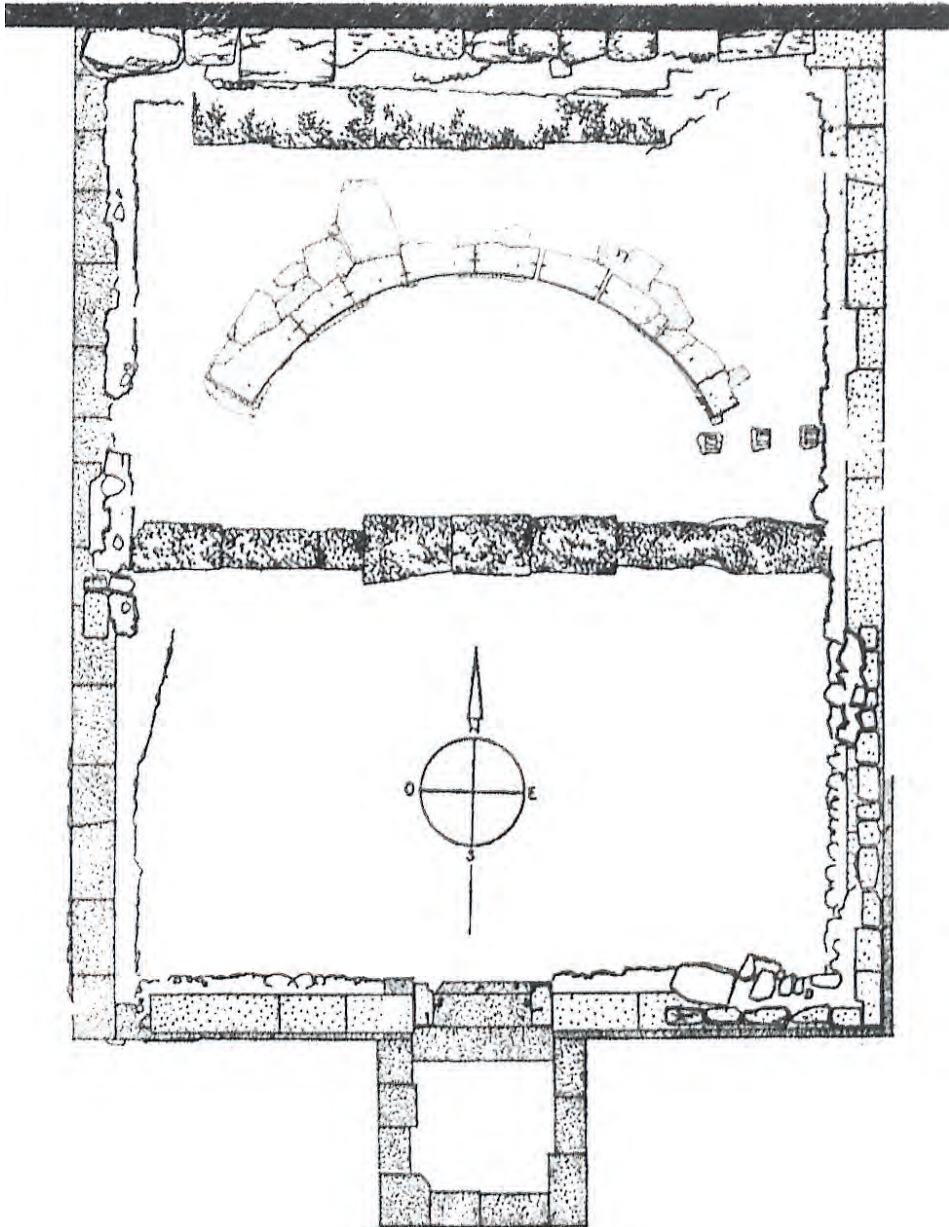


Fig. 5. Epidauro, santuario di Asclepio: edificio Ω (da Melfi, 2007a)

inferiore, forse di origini servili, ma di discreta disponibilità economica, considerata la qualità dei doni elargiti al santuario. In ogni modo, stante le informazioni di cui siamo in possesso, la sua origine e la sua precisa condizione giuridica rimangono incerte. L'edificio da lui donato, definito pomposamente nel testo epigrafico un *naòs* completo di *agalma*, è un *ex voto* in seguito a un sogno evidentemente salutare (ἐξ ὄνειρατος).⁹¹ Il sacello, forse da identificare con l'edificio Ω al cui interno fu rinvenuta l'iscrizione⁹² (fig. 5), è consacrato a Telesforo, figlio di Asclepio ed egli stesso dio della guarigione, salutato come *Soter*. Si tratta dunque di una risposta individuale in occasione di una guarigione ottenuta, di sicuro pattuita con la classe sacerdotale: questo edificio segna infatti l'introduzione culturale di Telesforo nel santuario epidaurio. Più o meno contemporaneamente, Fabullos dedica una statua ad Artemis Ecate, in quanto divinità *epekoos*.⁹³ L'epiteto, ben attestato in età ellenistica, trasmette le qualità di divinità guaritrice e salutare: grande dunque doveva essere la riconoscenza di Fabullos verso quanti lo avevano aiutato nel percorso individuale di recupero della propria integrità fisica.⁹⁴

Non potrebbero essere più distanti da queste le dediche degli edifici a Mantinea, l'uno consacrato ad Adriano e l'altro dedicato a Antinoo in quanto divinità epicoria.

Aulus Maecius Phaedrus è un cittadino romano non altrimenti attestato, forse di condizione libertina.⁹⁵ La dedica della statua di Adriano insieme al tempio a lui intitolato (tab. 2, cat. 10) è, come già notato da Louis Robert, una *summa honoraria*.⁹⁶ un pagamento dovuto nel medesimo anno della sua entrata in carica come *grammateus*. Non si tratta dunque di una forma di devozione, né di una risposta di consenso individuale all'imperatore in carica, ma dell'adesione pubblica a un codice di comportamento ufficiale richiesto dalla sua carica. Il tono dell'iscrizione si adegua alla

91. L'indicazione ἐξ ὄνειρατος è un *unicum* nel repertorio epigrafico, e deve essere considerata pressappoco equivalente alla formula κατ' ὄναρ. La terminologia specifica consueta distingue tra prescrizioni ottenute per mezzo di «visioni in sogni» (κατ' ὄναρ, κατά ὄψιν, καθ' ὄραμα: cf. *Syll*³ 1147, 1148, 1149, 1151) da quelle ottenute nel corso del « (καθ' ὕπνου»: cf. *Syll*³ 1152). Si tratta dell'unico edificio donato a Epidauro con questa motivazione, laddove κατ' ὄναρ sono attestate soprattutto dediche di altari, statue o suppellettili (Schörner, 2003, pp. 20-21).

92. L'idea è già di Milena Melfi, espressa in Melfi, 2007b, p. 252.

93. *IG* IV² 1, 499; *RomPel* I, p. 191, cat. ARG 123,1; Schörner, 2003, p. 344, cat. 452 con bibl. prec.

94. Sulle divinità *epekooi*, vd. Weinreich, 1912, p. 912.

95. La formula onomastica del prenome+gentilizio+cognomen greco farebbe pensare a un personaggio affrancato dalla condizione servile. Ma, come segnala Ath. Rizakis (Rizakis, 1996, p. 26) la varietà di soluzioni alternative possibili raccomanda una certa cautela nell'inferire da una formula onomastica una condizione sociale.

96. Sulla formula ὑπὲρ γραμματείας, vd. Robert, 1937, pp. 414-415, n. 7; sulla *summa honoraria* Quaß, 1993, pp. 328-334.

circostanza, riportando nelle prime righe la titolatura completa di Adriano e sottolineando in chiusura l'esborso integralmente a carico di Maecius.

Ancora differente il caso di C. Iulius Eurykles Herclanus L. Vibullius Pius, membro di una delle più influenti famiglie di Sparta e primo senatore spartano:⁹⁷ al suo nome sono intestate costruzione e probabilmente arredo (κατασκευάζω è il termine impiegato nel testo epigrafico) a Mantinea di una *stoà* con esedre dedicata alla città e insieme ad Antinoo in quanto divinità epicoria⁹⁸ (tab. 2, cat. 11). In calce, si legge che la dedica fu espletata διὰ τῶν κληρονόμων: l'indicazione, un *unicum* nel repertorio epigrafico, indica che la dedica e forse la costruzione dell'edificio furono ottemperate alla sua morte dagli eredi, evidentemente desiderosi di confermare lo *status* e il peso politico della famiglia. Si tratta di una novità straordinaria, essendo l'unico edificio nel Peloponneso consacrato espressamente alla memoria di Antinoo in questi decenni. La scelta, solo apparentemente singolare, si inserisce nell'alveo di una particolare attenzione che lo stesso Adriano aveva riservato alla città di Mantinea, ritenuta la madrepatria di Bithynion, e per ciò stesso strettamente correlata alla persona di Antinoo.⁹⁹ Lo stesso imperatore aveva voluto a Mantinea l'introduzione di τιμά in onore del giovinetto, che avevano preso la forma di un culto misterico a cadenza annuale e agoni isolimpici ginnici a cadenza penteterica.¹⁰⁰

A Tegea, l'unico edificio eretto da un privato è un *oikos* dedicato agli inizi del II secolo d.C. a tutti gli dei per volontà di P. Memmios Agathokles, a conclusione del suo ufficio di *agoranomos* (tab. 2, cat. 13). All'interno del tempietto erano custoditi, sotto lo sguardo vigile degli dei, i pesi in bronzo utilizzati nel corso della carica, accuratamente elencati insieme al loro peso (espresso secondo il sistema romano in *litra* e *unciae*) nell'iscrizione dedicatoria. La formulazione del testo porterebbe a ritenere che si tratti di un vero e proprio edificio consacrato, una sorta di sacello o tempietto: si legge chiaramente infatti che Memmios dedica l'οἶκον π[άντων θε]ῶν, con indicazione al genitivo dell'intestazione della proprietà dell'edificio. Nel mondo greco e

97. Halfmann, 1979, pp. 125-126, n. 29; *RomPel* I, 134-135; *RomPel* II, 292-293; Rizakis e Zoumbaki, 2017, p. 168, n. 46.

98. L'iscrizione con la dedica è incisa sull'architrave forse pertinente a una edicola al cui interno è verosimile immaginare una statua dello stesso Iulius Herclanus, morto nel 136/137 d.C. (in tal senso, già Meyer, 191, p. 200).

99. Paus., VIII 9, 7. Un recentissimo intervento di James Roy riferisce a una volontà dello stesso Adriano l'ideazione del legame di filiazione Mantinea-Bithynion (Roy, 2016, pp. 120-123, 127, con bibl. prec.).

100. Paus., VIII 9, 8 (τιμά, culto misterico e agoni) e 10,1 (menzione dello stadio in cui si svolgono gli agoni per Antinoo); *IG V 2 313* (*RomPel* I, Arc 3): attestazione di un agonotheta degli *Antinoeia*, tale Λούκιος Αντιστιος.

latino era prassi comune la custodia dei pesi pubblici all'interno di templi dedicati agli dei che, simbolicamente, ne avrebbero sorvegliato la custodia.¹⁰¹

Bisognerà attendere la fine del secolo, o forse già gli inizi del successivo, per imbattersi nelle ultime due dediche per interessamento di personaggi locali, e curiosamente si tratta di due triclini. In Messenia, nel santuario di Apollo Korythos,¹⁰² il sacerdote uscente Flavios Alkimos (tab. 2, cat. 9) offre a proprie spese un triclinio che, così recita l'iscrizione, poteva essere utilizzato anche dagli ἱερώμενοι, gli altri sacerdoti o forse i consacrati.¹⁰³ Doveva essere dunque un ambiente riservato al pasto comune in ottemperanza al rituale, di cui ignoriamo però la dinamica specifica. È ancora un sacerdote, ma in carica, a curare l'erezione di una *stoà* e di un triclinio nel santuario inferiore di Asclepio al Gortynios, in piena Arcadia (tab. 2, cat. 5). Ne conosciamo il nome, Marcos Tourpiliou Philotas, greco e cittadino romano. Curiosamente, egli non è però un evergeta nel senso tradizionale del termine: i due edifici, così recita testualmente l'iscrizione, sono infatti finanziati grazie alle entrate nella cassa sacra del dio. In qualche modo, è Asclepio che finanzia sé stesso. Tourpiliou si limita, verosimilmente, a seguire i lavori e a far incidere il proprio nome, in lettere apicate, al nominativo, alla stregua di un vero benefattore.¹⁰⁴

E veniamo al ruolo dei senatori. Solo pochi sono i senatori espressione delle più ricche famiglie del Peloponneso nel II secolo d.C. A Sparta, oltre al già citato C. Iulius Eurycles Herculanus, il solo Ti. Claudius Brasidas,¹⁰⁵ a Messene Ti. Claudius Frontinus¹⁰⁶ e i suoi figli (Ti. Claudius Frontinus Niceratus¹⁰⁷ e Ti. Claudius Saethida Caelianus:¹⁰⁸ solo Ti. Claudius Frontinus riuscì a divenire console, nel 149/151

101. A mio avviso, non vi è pertanto ragione di credere, come propone G. Schörner, che l'*oikos* non sia un edificio di culto in sé ma una sorta di scrigno consacrato e deputato alla custodia degli oggetti ormai dismessi (Schörner, 2003, p. 126).

102. Sul santuario, individuato in località Petalidion a sud di Korone, vd. Lo Monaco, 2009, in part. pp. 78-80, con fig. 33, e pp. 726-728, cat. Mess. Koryth. 1. Gli scavi, parziali e limitati a una sola campagna nell'anno 1915, non hanno restituito alcun edificio interpretabile come triclinio.

103. Maddalena L. Zunino, pur riferendo della possibilità di intendere ἱερώμενοι come "consacrati", preferisce però tradurre il participio con "sacerdoti" (così, nella sua traduzione del testo: Zunino, 1997, p. 151, T 42). Nella sua disamina a p. 177, ipotizza per il triclinio un uso nel corso di celebrazioni iniziatiche e misteriche.

104. P. Amandry in *BCH* 1942/1943, p. 336, fig. 13.

105. Halfmann, 1979, p. 188, n. 111 (età di Marco Aurelio); *RomPel II*, Lac 274; Rizakis e Zoumbaki, 2017, p. 169 (età di Adriano o al più tardi di Antonino Pio).

106. Halfmann, 1979, p. 174, n. 93 (il padre ai tempi di Antonino Pio); *RomPel II* 142;

107. Halfmann, 1979, p. 196, n. 126.

108. Halfmann, 1979, p. 196, n. 127.

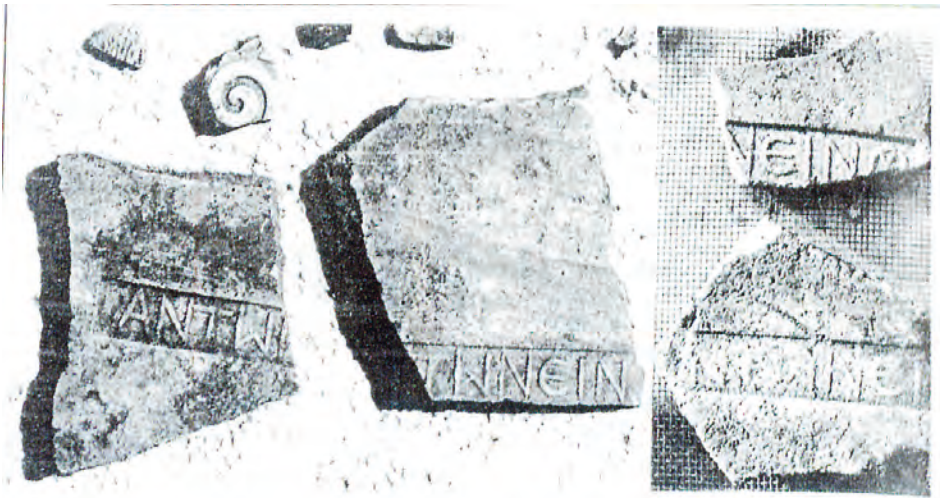


Fig. 6. Epidauro, santuario di Asclepio: tegole con il bollo ANTΩNEIN (da Vitti, 2016)

o tra il 155 e il 160).¹⁰⁹ Molto ipotetica la provenienza da Corinto di Veturius Pacicianus.¹¹⁰ L'unico a essere coinvolto in un atto evergetico che abbia una qualche relazione con il sacro è, come detto, C. Iulius Eurycles Herculanus a Mantinea. Né a Messene né a Corinto i senatori locali sembrano coinvolti in operazioni di finanziamento di edifici sacri o all'interno di aree sacre. Il dato è tanto più stupefacente qualora si consideri come alcuni di essi abbiano contestualmente ricoperto l'ufficio di *archiereus* a vita dei *Sebastoi* (C. Iulius Eurycles Herculanus, Ti. Claudius Frontinus)¹¹¹ o di *sodalis Hadrianalis* (Ti. Claudius Frontinus e i suoi figli, Niceratus e Saethida Caelianus), indici di una buona dimestichezza con le prassi inerenti al culto imperiale e più in generale con la gestione degli spazi sacri e delle relative cerimonie. Anche il computo dei senatori di altra provenienza attivi in qualità di evergeti in ambito sacro nel Peloponneso offre qualche sorpresa, lasciandoci re-

109. Da ultimo, cf. l'analisi di Rizakis, 2009.

110. Halfmann, 1979, p. 192, n. 118 (ai tempi di Marco Aurelio). Sul personaggio, da ultimo Zoumbaki, 2008, p. 47, n. 87, con bibl. prec. e discussione della provenienza solo indiziaria del personaggio da Corinto.

111. *IG V 1 1455*.

gistrare i soli casi del facoltoso senatore originario di Nysa, Sextus Iulius Maior Antoninus Pythodorus (tab. 2, cat. 1-2), cui si devono vari edifici templari e infrastrutture nei due santuari di Epidauro¹¹² e dell'ateniese Erode Attico (tab. 2, cat. 8, 12),¹¹³ finanziatore a Olimpia del sontuoso ninfeo nei pressi dell'Heraion e dell'acquedotto necessario per alimentarlo e a Isthmia delle statue colossali di Poseidon e Anfitrite. L'intensa attività di entrambi ci permette una riflessione ulteriore. Nei loro cantieri si utilizzano infatti laterizi prodotti per l'occasione. A Epidauro ne è testimonianza una nutrita serie di bolli su tegola, con la scritta ANTΩNEIN (fig. 6), rinvenuta in due edifici all'interno dell'Asklepieion (edifici Φ e K), nel complesso presso la cisterna dell'Asklepieion e nella cd. *skanà* sul Kynortion;¹¹⁴ a Olimpia, alcuni laterizi bollati recano l'indicazione al genitivo, entro cartiglio rettangolare, del nome di Erode Attico.¹¹⁵ È verosimile immaginare che le *figlinae* fossero a non eccessiva distanza dai cantieri: avremmo dunque a che fare con una organizzazione complessiva a largo raggio, di portata decisamente inusuale, che non si limita al finanziamento del singolo edificio, ma che comporta l'impianto di attività produttive in loco. Il dato è ancora più interessante qualora si noti come entrambi i senatori in questione siano di provenienza alloctona, originari di Nysa uno, di Atene l'altro. Tali attività lasciano dunque intravedere un'ottima rete di relazioni locali.

A prescindere da questi casi, eclatanti ma sporadici e talora persino capaci di attirare lo scontento delle classi meno abbienti,¹¹⁶ più in generale direi che il peso dei senatori sulla vita dei santuari piccoli e grandi amministrati dalle cittadine locali non dovette essere soverchiante. A fronte di tale apparente disinteresse, bisogna rilevare come la vita delle *poleis* fosse ancora nelle mani non tanto dei senatori quanto degli esponenti delle vecchie famiglie aristocratiche, capaci di mantenere ricchezza

112. Il programma evergetico del senatore *Antoninus Pythodorus* è stato oggetto in anni recenti di approfondite disamine. Tra gli interventi più attenti, con bibl. prec., segnalo Galli, 2001, pp. 52-56 e 2004, pp. 328-344; Melfi, 2007a, pp. 121-123; 2007b, pp. 248-252; 2010, pp. 334-338.

113. Sull'attività di Erode Attico come ervegeta si vedano Galli, 2002 e da ultimo Rizakis, 2015, pp. 146-147, n. 15 (con bibl. prec.).

114. Secondo Panagiotis Kavvadias, nel 1900 al Museo di Epidauro erano custoditi 12 frammenti di tegola con il bollo ANTΩNEIN (Kavvadias, 1900, p. 157). Al riguardo cf. Galli, 2004, p. 330; Melfi, 2007b, p. 248; Vitti, 2016a, p. 186 e fig. 3.117.

115. Si tratta di un laterizio con bollo entro cartiglio rettangolare: *ArchZeit* 1876, p. 59 (W. Dittenberger); Ginouvès, 1972, p. 217; Galli, 2004, p. 330; Vitti, 2016a, p. 78. Per l'acquedotto, cf. Luc., *De mort. Peregr.* 19, 20; Philostr., *VS* II 1, 5.

116. Si veda l'ostilità di Peregrino riguardo alla costruzione del Ninfeo di Erode Attico a Olimpia, reo, a suo dire, di svuotare l'aura sacrale del luogo (Settis, 1968, p. 29). Sulle classi meno agiate e le loro aspettative legate a bisogni più immediati cf. Barresi, 2007, p. 140 con il commento delle lamentele degli efesini contro Vedio Antonino, impegnato nella costruzione di varie opere pubbliche in città.

e influenza cittadina per oltre un secolo,¹¹⁷ forti anche di relazioni reciproche a livello sovra-urbano e di una certa facilità nel dialogo politico con la classe governativa romana.¹¹⁸ Alcuni dei loro membri ancora nel II secolo d.C. sono membri dell'*ordo decurionum*, organo cui erano demandati, tra gli altri compiti, anche costruzione e restauro dei monumenti pubblici.¹¹⁹ È dunque verosimile che una buona percentuale dei cantieri di restauro più o meno estensivo di cui non conosciamo i finanziatori (vd. tab. 3) fossero appaltati e remunerati a livello cittadino. Il supporto finanziario di senatori e di membri delle élites cittadine sembra di preferenza rivolto a opere di pubblica utilità o di abbellimento dei centri urbani, con la costruzione di stadi, ginnasi, ponti, acquedotti e altri edifici di carattere pubblico.¹²⁰ I santuari, almeno nel Peloponneso, restano nell'ombra.

3. CONCLUSIONI

L'esame in diacronia delle attività edilizie nei santuari del Peloponneso nel II secolo d.C. offre qualche sorpresa. Stupisce in prima battuta una certa esiguità di interventi, se paragonati alla natura e alla quantità degli atti evergetici che interessano pressappoco contemporaneamente i centri abitati. Le erezioni di nuovi edifici templari sono ridotte al minimo, rarissimi sono gli interventi edilizi di carattere monumentale, e la maggior parte delle attività è inerente al restauro e alla manutenzione ordinaria degli edifici.

Qualche sorpresa anche sul fronte dei committenti.

Tra gli imperatori in carica, l'unico a finanziare in prima persona l'avvio di cantieri (di restauro, nella logica però del rifacimento integrale), è Adriano (tab. 1). Gli altri imperatori sono del tutto assenti. Eppure, nonostante una certa assiduità di Adriano con l'Ellade (mai eguagliata), la sua presenza non diviene occasione immediata per un *restyling* e ammodernamento dei santuari. Gli onori a lui conferiti nel corso delle visite si limitano all'erezione di statue in suo onore, corredate da epiteti enfatici e del tutto convenzionali (Epidauro),¹²¹ ma non si traducono in interventi di *maquillage* tesi a migliorare la qualità architettonica degli spazi sacri.

La bassa partecipazione evergetica di cittadini abbienti nei confronti dei *sacra* nella prima metà del II secolo d.C. non può che sorprendere, se paragonato a una più attiva e quasi capillare presenza di cittadini che, nel Peloponneso già del I secolo a.C.,

117. Sulle élites del Peloponneso, cf. Zoumbaki, 2010; Rizakis e Zoumbaki, 2017, p. 169.

118. Rizakis, 2015, pp. 147-149.

119. Sui compiti demandati all'*ordo decurionum* in Campania, vd. Camodeca, 2003.

120. Rizakis, 2007, pp. 317-318.

121. Lo Monaco, 2014, p. 29.

si erano fatti carico del restauro di edifici templari o dell'assunzione dei costosi sacerdoti.¹²² Stupisce poi non poco l'assenza delle donne, ai cui nomi non è associato nessuno dei pur esigui atti avergetici del periodo, con la sola eccezione di Annia Regilla, intestataria nominale dello splendido ninfeo finanziato a Olimpia dal marito (tab. 2, cat. 12). È un contrasto molto forte se paragonato alle gesta di facoltose benefattrici registrate tra il I secolo a.C. e il I secolo d.C. in Arcadia, che erano si fatte carico “senza esitazione”,¹²³ del restauro di edifici templari e dello svolgimento delle cerimonie,¹²⁴ dell'organizzazione di banchetti,¹²⁵ del dono di interi appezzamenti di terreno coltivato¹²⁶ o, più semplicemente, della dedica di suppellettili cultuale di un certo pregio.¹²⁷ Insieme ai loro nomi, spariscono quasi del tutto anche le dediche delle loro statue e dei loro ritratti, dipinti e talora persino dorati, all'interno dei *naoi*.¹²⁸ Bisognerà attendere ancora qualche decennio per avere, a partire dagli anni Sessanta del II secolo, ingenti finanziamenti da parte di ricchi evergeti privati (Antoninus Pythodorus, Iuventianus, Erode Attico), senatori o membri delle più eminenti famiglie locali, che permetteranno finalmente atti di grande respiro, frutto di precise scelte individuali ma certamente molto gradite al clero locale per la capacità di interagire con spazi sacri dalla frequentazione centenaria, ora profondamente ammodernati nell'assetto monumentale complessivo e talora persino nei percorsi processionali.

122. Lafond, 2016, in part. pp. 19-20.

123. Commenta ottimamente la retorica della formulazione Lafond, 2016, in part. p. 24.

124. Nikippa figlia di Pasia a Mantinea nel I sec. a.C. si incarica dei lavori necessari al tempio di Kore e delle relative liturgie e sacrifici (*IG V,2 265*; Lo Monaco, 2009, 371-373, cat. Arc. Mant. 25); Phaena di Damatrios finanzia negli anni Quaranta del I secolo a.C. il restauro del *megaron* di Kore e le feste (*IG V,2 266*; Lo Monaco, 2009, 373-375, cat. Arc. Mant. 26).

125. Kleinika, all'Eleusion poco fuori Sparta (*IG V,1 229*; Lo Monaco, 2009, p. 603, cat. Lac. Ele 7).

126. Giulia Eudia a Mantinea nel corso del I sec. d.C. dona al santuario 14 *iugera* di vitigni di Zeus Epidotes e 6 *iugera* ad Asclepio. Sue immagini sono erette in ringraziamento all'interno dei templi (*IG V,2 270*; Lo Monaco, 2009, p. 358, cat. Arc. Mant. 4; *IG V,2 269*; Lo Monaco, 2009, pp. 365-367, cat. Arc. Mant. 14).

127. Lykosoura: trapeza marmorea dedicata alla Despoina dalla sua sacerdotessa uscente, Ainesos figlia di Erasippos (*IG V,2 521*; Lo Monaco, 2009, pp. 341-342, cat. Arc. Lyk 5).

128. Santuario della Despoina a Lykosoura: Timasistrata figlia di Onasikrates (Lo Monaco, 2009, pp. 346-347, cat. Arc. Lyk 10); Giulia Pantimia (Lo Monaco, 2009, p. 350 cat. Arc. Lyk 16); la figlia di Aristokrates (Lo Monaco, 2009, p. 351 cat. Arc. Lyk 18). Pronao dell'Heraion di Olimpia: Klaudia Alkinoia, Numisia Teisis e Antonia Kleodike (*IvO 435, 438, 429*; Lo Monaco, 2009, p. 565, cat. El. Ol. 85; pp. 571-572, , cat. El. Ol. 94; p. 573, cat. El. Ol. 96). Fa eccezione la sola statua onoraria in favore di *Volusena Iusta*, esposta intorno al 150 d.C. all'interno del pronao del tempio della Despoina a Lykosoura: la ragione della sua dedica, ascritta alla sua *areté*, è purtroppo molto generica (*IG V,2 544*; *RomPel I*, Arc 172).

Un'ultima osservazione sui luoghi cui sono destinate le risorse investite: se l'attività dei ricchi evergeti di età antoniniana interessa come è ovvio in esclusiva i santuari panellenici (Isthmia, Olimpia) o almeno a intensa frequentazione (Epidauro), i cittadini privati sembrano privilegiare i *sacra* locali della propria comunità, ove dedicano e consacrano agli dei piccoli sacelli e *oikoi* (tab. 2, cat. 3, 10, 13). Credo non sia interamente dovuto al caso se sono per noi anonimi gli interventi di restauro e manutenzione straordinaria registrati negli edifici templari di numerose *poleis* del Peloponneso (tab. 3): necessari, ma non abbastanza altisonanti per trascinare con sé memoria e fama futura dei finanziatori, essi poterono essere forse intrapresi con il ricorso alle casse cittadine, evidentemente ancora capaci di singoli capitolati di spesa.

TABELLA 1. Templi o edifici dedicati o restaurati in santuari da imperatori

	LUOGO	EDIFICIO	IMPERATORE	FONTE	BIBL.
1.	Argo	tempio di Hera (<i>Akraia</i> o <i>Antheia?</i>): restauro	Adriano, prima di Aprile del 128	SEG XI 340	Piérart, 1995
2.	Mantineia	Santuario di Poseidon Hippios: ricostruzione	Adriano	Paus., VIII 10, 2	Lo Monaco, 2014, pp. 29-30

TABELLA 2. Edifici dedicati da privati					
	LOCALITÀ	NOME DELL'EVERGETA	CITTÀ DI PROVENIENZA	DATA	BIBL.
1.	Epidauro, Asklepieion. Bagno di Asclepio, santuario degli dei Epidotai, tempio per Hygea, Asclepio e Apollo Egizi. Ricostruzione del portico di Kotys. Katagogion. Santuario di Apollo Maleatas: opere e serbatoio idrico	Senatore romano Antoninus (=Sextus Iulius Maior Antoninus Pythodorus: tab. 2, cat. 2)	Nysa?		Paus., II 27, 6; Lafond, 2006, p. 245
2.	Epidauro, Asklepieion: ricostruzione delle terme; restauro di edifici. Sant. di Apollo Maleatas: restauro di edifici.	Sextus Iulius Maior Antoninus Pythodorus	Nysa		<i>IG IV² 1 454</i> ; Halfmann, 1979, pp. 171-172, n. 89; <i>RomPel I</i> , pp. 199-200, cat. ARG 149; Galli, 2002; Melfi 2007a, pp. 99-123; Di Napoli, 2013, p. 51; Yegül, 2015, pp. 256-258 e fig. 12.11; Vitti, 2016a, pp. 186-192.
3.	Epidauro, Asklepieion: dedica a Telesforo Soter di un <i>naos</i> e di un <i>agalma</i>	Fabullos		117-138	<i>IG IV² 561</i> ; Peek, 1969, n. 235; <i>RomPel I</i> , 191, cat. ARG 123; Schörner, 2003, n. 537; Melfi, 2007a, tab. 7, n. 456.
4.	Epidauro, Asklepieion, biblioteca e libri	Gaios Roufos	Napoli (?)	II d.C.	<i>IG IV² 1, 456 + IG IV 1011</i> ; Schörner, 2003, n. 538; Perilli, 2006, p. 491; Melfi, 2007a, tab. 7, n. 496

5.	Gortina (Arcadia), Asklepieion, stoà e triclinio	(Marcos Tourpilius Philotas)		II/III secolo d.C.	SEG XI 1165; <i>RomPel</i> I, 147-148, cat. ARC 162; Melfi, 2007a, 219 e 2007b, 241
6.	Isthmia, Sant. di Poseidon: alloggi per atleti; Palaimonion, altare degli dei patrii (con recinto e pronao), naos di Helios (con <i>agalma</i> e peribolo), periboli, <i>naoi</i> e <i>agalmata</i> di Demetra e Kore, Dionysos e Artemis, templi di (Demeter) Eueteria, Kore e del Ploutoneion, <i>anabaseis</i> e <i>analemmata</i> (dello stadio?) in rovina, portico vicino allo stadio, con le stanze e gli arredi	P. Licinius Priscus Iuventianus	Corinto	161-169	IG IV 203; Galli, 2002, pp. 246-247; Lafond, 2006, p. 244; Torelli, 2010, p. 569
7.	Isthmia, Sant. di Poseidon: stoà Reguliana	P. Licinius Priscus Iuventianus	Corinto	170-175	IG IV 203; Torelli 2010, pp. 572 e 576.
8.	Isthmia, sant di Poseidon: statue colossali di Poseidon Isthmios e Anfitrite	Erode Attico			Paus., II 1, 7-9; Quaß 1993, p. 222; Galli 2002, pp. 214-218; Torelli 2010, pp. 557, 581.
9.	Korone, sant. di Apollo Korythos, triclinio	Flavius Alkimos		153-154	<i>RomPel</i> II, 533, cat. MES 188; Schörner, 2003, n. 768.
10.	Mantineia, statua e tempio per Adriano	A(ulus) Maecius Phaedrus	Mantineia	125-128	IG V,2 302; Jost, 1985, p. 130; <i>RomPel</i> I, 137 cat. ARC 117.

11.	Mantineia, stoà dedicata ad Antinoo come divinità epicoria	C. Iulius Eurykles Herclanus L. Vibullius Pius	Sparta	136-137	<i>IG V,2 281</i> ; Halfmann, 1979, pp. 125-126, n. 29; Jost, 1985, pp. 128-129; <i>RomPel I</i> , 134-135, cat. ARC *105; <i>RomPel II</i> , 286-294 cat. LAC *462.
12.	Olimpia, ninfeo	(Erode Attico) Annia Regilla		175	<i>IvO</i> 610; Bol, 1984; <i>RomPel I</i> , 418-420, cat. EL 17; Galli, 2002, pp. 222-227; Schörner, 2003, pp. 120-121.
13.	Tegea, <i>oikos</i> e pesi in bronzo	Poplios Memmios Agathokles		Età di Traiano o Adriano	<i>IG V,2 125</i> ; Jost, 1985, 522; <i>RomPel I</i> , 138 cat. ARC 122; Schörner, 2003, cat. 812.

TABELLA 3. Templi o edifici eretti o restaurati¹²⁹ nel II secolo d.C. all'interno o in relazione a santuari (dedicanti ignoti)

	LUOGO	EDIFICIO	DATA	BIBL.
1.	Egira	Tempio di Artemis. Forse da identificare con un piccolo prostilo ionico tetrastilo (ed. E): restauri	II secolo d.C. (età antoniniana?)	Paus., VII 26, 5; Gogos, 1986-1987.
2.	Argo	Santuario di Apollo Pizio Teatro		Di Napoli, 2013, p. 51
3.	Argo	Santuario di Asclepio Terme	II secolo d.C.	Vitti, 2010; Ottati, 2016, pp. 242-245.
4.	Argo	Heraion, Terme romane		Galli, 2004, p. 347 e fig. 23.
5.	Corinto	Tempio J: nuova erezione	183-185 (Grosso); 191 (Brown)	Grosso, 1964, p. 534; Brown, 2018.

129. Nella selezione del materiale, non si è tenuto conto dei restauri indicati nell'edito come genericamente pertinenti fasi di "età romana" o di "età imperiale".

6.	Corinto	Tempio H: nuova erezione	183-185/191 (Grosso); 191 (Brown)	Grosso, 1964, p. 534; Brown, 2018.
7.	Corinto	Asklepieion: restauro	138-212 d.C.	Melfi, 2007a, p. 241.
9.	Epidauro	Asklepieion: Odeion: nuova erezione	Inizi del II secolo d.C.	Bressan, 2009, pp. 99- 101; Di Napoli, 2013, pp. 60-61; Vitti, 2016a, pp. 171-174.
10.	Ermione	Sant. di Demetra: nuova erezione		IG IV 743.
11.	Isthmia	Tempio e recinto per Pa- laimon a est del tempio: nuova erezione	Età adrianea	Gebhard, 1991.
12.	Isthmia	Sant. di Poseidon Portico N	Età antoniniana	Torelli, 2010.
13.	Isthmia	Sant. di Poseidon Stadio		Gebhard, 1991, Di Napoli, 2013, p. 50.
14.	Isthmia	Sant. di Poseidon Teatro: lavori per amplia- re la cavea	Metà del II secolo	Paus., II 1, 7; Bressan, 2009, pp. 148-157; Di Napoli, 2013, pp. 49-51.
15.	Isthmia	Sant. di Poseidon, terme: nuova erezione	Metà del II secolo d.C.	Gregory, 1995; Yegül, 2015.
	Lykosou- ra	Tempio della Despoina: restauro del <i>naòs</i> , del pronaos e degli <i>anathe- mata</i>	Età adrianea	IG V,2 520; Billot, 1997, pp. 279-280.
16.	Olimpia	Terme del Kladeos: nuo- va erezione	Intorno al 100 d.C.	Mallwitz, 1972, pp. 274-276; Yegül, 2015, p. 252 e fig. 12.5.
17.	Olimpia	<i>Hospitalia</i> al di sotto delle terme del Kladeos: nuova erezione	Dalla metà del II alla metà del III secolo d.C.	<i>OlBer</i> VI, in part. 33-37.

BIBLIOGRAFIA

- Alston, R., van Nijf, O.M. e Williamson, Ch.G. (eds.) (2013). *Cults, Creed and Identities in the Greek City after the Classical Age*. Leuven, Paris e Walpole MA: Peeters.
- Aristodemou, G.A. e Tassios, Th.P. (eds.) (2018). *Great Waterworks in Roman Greece. Aqueducts and monumental fountains. Function in context*. Oxford: Archaeopress Publishing Ltd.
- Aslanidis, K. (2003). The Roman odeion at Epidaurus. *JRA*, 16, pp. 300-311.
- Barresi, P. (2007). Il sofista Flavio Damiano di Efeso e la costruzione di terme-ginnasi nell'Asia Minore romana di età imperiale. In Cordovana e Galli, 2007, pp. 137-151.
- Billot, M.F. (1997). Le décor des toits de Grèce du IIe siècle av. au Ier siècle ap. J.C. Traditions, innovations, importations, 1. *BCH*, 121, pp. 235-290.
- Birley, A.R. (1997). *Hadrian: the restless emperor*. London: Routledge.
- Bol, R. (1984). *Das Statuenprogramm des Herodes-Atticus-Nymphäums*. *OIForsch XV*. Berlin: de Gruyter.
- Bonini, P. (2006). *La casa nella Grecia romana. Forme e funzioni dello spazio privato fra I e VI secolo*. Antenor Quaderni VI. Padova: Quasar.
- Borg, B.E. (ed.) (2004). *Paideia: The World of the Second Sophistic*. Berlin e New York: de Gruyter.
- Bouchon R., Brillet-Dubois P. e Le Meur-Weissman N. (eds.) (2013). *Hymnes de la Grèce antique. Approches littéraires et historiques. Actes du colloque international. Lyon, 19-21 juin 2008*. Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée.
- Bressan, M. (2009). *Il teatro in Attica e Peloponneso: tra età greca ed età romana: morfologie, politiche edilizie e contesti culturali*. Antenor Quaderni XII. Padova: Quasar.
- Brown, A.R. (2018). *Corinth in Late Antiquity: A Greek, Roman and Christian City*. London: I. B. Tauris.
- Bukowiecki E., Volpe, R. e Wulf-Rheidt, U. (eds.) (2016). *Il laterizio nei cantieri imperiali. Roma e il Mediterraneo. Atti del I Workshop "Laterizio". Roma, 27-28 novembre 2014*. Firenze: All'Insegna del Giglio.
- Burzachechi, M. (1984). Ricerche epigrafiche sulle antiche biblioteche del mondo greco. *RendLinc*, 39, pp. 307-338.
- Calandra, E. (2007). Plutarco o del restauro. In Cordovana e Galli, 2007, pp. 57-65.
- Calandra, E. e Adembri, B. (eds.) (2014). *Adriano e la Grecia. Villa Adriana tra classicità ed ellenismo. Studi e ricerche*. Verona: Electa.
- Camia, F. (2011a). *Theoi Sebastoi. Il culto degli imperatori romani in Grecia (provincia Achaia) nel secondo secolo d.C.* Meletēmata LXV. Atene: Ethniko Idryma Erevnon.
- Camia, F. (2011b). Spending on the agones: the financing of festivals in the cities of Roman Greece. *Tyche*, 26, pp. 41-76.
- Camodeca, G. (2003). L'attività dell'*ordo decurionum* nelle città della Campania dalla documentazione epigrafica. *CahGlottz*, 14, pp. 173-186.

- Camporeale, S., Dessales, H. e Pizzo, A. (eds.) (2010). *Arqueología de la Construcción II, Los procesos constructivos en el mundo romano: Italia y provincias orientales. Certosa di Pontignano, Siena, 13-15 nov. 2008*. Madrid e Merida: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Caruso, A. (2014). Le biblioteche come centri di cultura nel mondo greco. In Meneghini e Rea, 2014, pp. 61-81.
- Clinton, K. (1989). The Eleusinian Mysteries: Roman Initiates and Benefactors, Second Century B.C. to A.D. 267. *ANRW II*, 18.2, pp. 1499-1539.
- Clinton, K. (2005). *Eleusis. The inscriptions on stone. Documents of the Sanctuary of the two Goddesses and public documents of the deme*. Athens: Archaeological Society at Athens.
- Cordovana, O. e Galli, M. (eds.) (2007). *Arte e memoria culturale nell'età della Seconda Sofistica*. Catania: Edizioni del Prisma.
- Dekoulakou, I. (2009). *Monumenti delle necropoli di Patraso durante il dominio romano*. In *Patraso colonia di Augusto e le trasformazioni culturali, politiche ed economiche della Provincia di Acaia agli inizi dell'età imperiale romana. Atti del convegno internazionale Patraso 23-26 Marzo 2006* (pp. 163-210). Tripodes 8. Athene: Scuola Archeologica Italiana di Atene.
- DeLaine, J. (1999). Benefactions and Urban Renewal: Bath Buildings in Roman Italy. In DeLaine and Johnston, 1999, pp. 67-74.
- DeLaine, J. and Johnston, D.E. (eds.) (1999). *Roman Baths and Bathing: Proceedings of the First International Conference on Roman Baths Held at Bath, England, 30 March – 4 April 1992*. Portsmouth, RI: Journal of Roman Archaeology.
- Di Napoli, V. (2013). *Teatri della Grecia romana. Forma, decorazione, funzioni: la provincia d'Acaia*. Meletēmata LXVII. Atene: Ethniko Idryma Erevnon.
- Epidauro* (1999). *Το Ασκληπιείο της Επιδαύρου. Η έδρα του θεού γιατρού της αρχαιότητας*. Athens: Periphéreia Peloponnesou.
- Fadelli, G. (2018). I viaggi di Adriano. In Lagogianni Georgakarakos e Papi, 2018, p. 33.
- Flämig, C. (2007). *Grabarchitektur der römischen Kaiserzeit in Griechenland*. Rahden: M. Leidorf.
- Frei-Stolba, R. y Speidel, M.A. (eds.) (1995). *Römische Inschriften. Neufunde, Neulesungen und Neuinterpretationen. Festschrift für Hans Lieb zum 65. Geburtstag dargebracht von seinen Freunden und Kollegen*. Basel: Reinhardt.
- Galli, M. (2001). Pēpaideumenoi am Ort des Heiligen: Kommunikationsformen und euergetische Initiativen in griechischen Heiligtümer zur Zeit des Zweiten Sophistik. In Reuser, 2001, pp. 57-62.
- Galli, M. (2002). *Die Lebenswelt eines Sophisten. Untersuchungen zu den Bauten und Stiftungen des Herodes Atticus*. Mainz a. Rh.: von Zabern.
- Galli, M. (2004). 'Creating religious identities': Paideia e religione nella Seconda Sofistica. In Borg, 2004, pp. 315-356.
- Galli, M. (ed.) (2013). *Roman Power and Greek Sanctuaries. Forms of Interaction and Communication*. Tripodes XIV. Athens: Scuola Archeologica Italiana di Atene.

- Gebhard, E.R. (1991). The Isthmian Games and the sanctuary of Poseidon in the early Empire. In Gregory, 1991, pp. 75-94.
- Gebhard, E.R. e Gregory, T.E. (eds.) (2015). *Bridge of the untiring Sea. The Corinthian Isthmus from Prehistory to late Antiquity*. Hesperia Suppl. XLVIII. Athens: The American School of Classical Studies at Athens.
- Ginouès, R. (1972). *Le Théâtron a gradins droits et l'Odéon d'Argos*. Paris: J. Vrin.
- Gogos, S. (1986-1987). Kult und Heiligtümer der Artemis von Aigeira. *ÖJh*, 57, pp. 109-139.
- Goldstein, M.S. (1978). *The Settings of the ritual Meal in Greek Sanctuaries: 600-300 B.C.*, PhD California, Berkeley.
- Gregory, T.E. (ed.) (1991). *The Corinthia in the Roman Period*. JRA suppl. VIII. Ann Arbor: Journal of Roman Archaeology.
- Gregory, T.E. (1995). The Roman bath at Isthmia. Preliminary Report 1972-1992. *Hesperia*, 64, pp. 269-313.
- Grosso, F. (1964). *La lotta politica ai tempi di Commodo*. Torino: Accademia delle Scienze.
- Guarducci, M. (1978). *Epigrafia greca. IV, Epigrafi sacre pagane e cristiane*. Roma: Istituto Poligrafico dello Stato.
- Guidoboni, E. (ed.) (1989). *I terremoti prima del Mille in Italia e nell'area mediterranea*. Bologna: SGA / Istituto Nazionale di Geofisica.
- Halfmann, H. (1979). *Die Senatoren aus dem östlichen Teil des Imperium Romanum bis zum Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr.* Hypomnemata LVIII. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Halfmann, H. (1986). *Itinera principum. Geschichte und Typologie der Kaiserreisen im Römischen Reich*. Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien II. Stuttgart: Steiner.
- Interdonato, E. (2013). *L'Asklepieion di Kos: archeologia del culto*. Archeologia Classica Suppl. XII. Roma: "L'Erma" di Bretschneider.
- Jost, M. (1985). *Sanctuaires et Cultes d'Arcadie*. Études péloponnésienes IX. Paris: J. Vrin.
- Kajanto, I. (1982²). *The Latin Cognomina*. Commentationes Humanarum Litterarum XXX-VI.2. Roma: G. Bretschneider.
- Kavvadias, P. (1900). *Το ιερόν του Ασκληπιού εν Επιδάυρω και η θεραπεία των ασθενών*. Athens: Βιβλιοθήκη της εν Αθήναις Αρχαιολογικής Εταιρείας.
- Kraynak, L. (1991). The katagogion at Epidauros. A revised plan. *Archaeological News*, 16, pp. 1-8.
- Lafond, Y. (2006). *La mémoire des cités dans le Péloponnèse d'époque romaine (IIe siècle avant J.-C.-IIIe siècle après J.-C.)*. Collection Histoire. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Lafond, Y. (2016). *Euergetism and religion in the cities of the Peloponnese (first century BC to first century AD) between civic traditions and self-assertion of the élites*. In Melfi e Boubou, 2016, pp. 18-26.
- Lagogianni Georgakarakos, M. e Papi, E. (eds.) (2018). *HADRIANVS – ΑΔΡΙΑΝΟΣ. Ο Αδριανός, η Αθήνα και τα Γυμνάσια - Adriano, Atene e i Ginnasi - Hadrian, Athens and*

- the Gymnasia (mostra Atene 2017-2018)*. Athens: National Archaeological Museum / Scuola Archeologica Italiana di Atene.
- Lolos, Y. (2018). The Hadrianic aqueduct in Corinth. In Aristodemou e Tassios, 2018, pp. 98-108.
- Lo Monaco, A. (2009). *Il crepuscolo degli dei d'Achaia. Religione e culti in Arcadia, Elide, Laconia e Messenia dalla conquista romana ad età flavia*. BCom Suppl. XVII. Roma: "L'Erma" di Bretschneider.
- Lo Monaco, A. (2013). Fuori dall'Altis. Tende, bagni e propilei a Olimpia in età ellenistica. In Galli, 2013, pp. 125-142.
- Lo Monaco, A. (2014). Adriano in visita agli déi in Grecia. In Calandra e Adembri, 2014, pp. 27-35.
- Longfellow, B. (2009). The legacy of Hadrian. Roman monumental civic fountains in Greece. In Kosso, C. e Scott, A. (eds.) (2009). *The nature and function of water, baths, bathing, and hygiene from antiquity through the Renaissance*. Technology and Change in History XI. Leiden: Brill, pp. 211-232.
- Longfellow, B. (2012). Roman Fountains in Greek Sanctuaries. *AJA*, 116, pp. 133-155.
- Luberto, M.R. (2018). Adriano ad Atene. In Lagogianni Georgakarakos e Papi, 2018, p. 32.
- Lucore, S.K. e Trümper, M. (eds.) (2013). *Greek baths and bathing culture: new discoveries and approaches*. Babesch Suppl. XXIII. Leuven: Peeters.
- Malacrino, C. (2007). Archelogia e terremoti a Kos. In Malacrino e Sorbo, 2007, pp. 248-273.
- Malacrino, C. e Sorbo, E. (eds.) (2007). *Architetti, Architettura e città nel Mediterraneo Antico*. Milano: B. Mondadori.
- Mallwitz, A. (1972). *Olympia und seine Bauten*. München: Prestel.
- Melfi, M. (2007a). *I santuari di Asclepio in Grecia. I*. Studia Archaeologica CLXII. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Melfi, M. (2007b). Asclepio, των εν παιδεια ην προμηθης (Ael. fr. 99 Hercher). Rituale ed evergetismo negli Asklepieia del II sec. d.C. In Cordovana e Galli, 2007, pp. 241-254.
- Melfi, M. (2010). Rebuilding the myth of Asklepios at the Sanctuary of Epidauros in the Roman Period. In *RomPel III*, pp. 329-339.
- Melfi, M., Boubou, O. (eds.) (2016). *Hellenistic sanctuaries between Greece and Roma*, Oxford: Oxford University Press.
- Meneghini, R. e Rea, R. (eds.) (2014). *La Biblioteca infinita. I luoghi di sapere nel mondo antico (cat. mostra Roma 2014)*. Milano: Electa.
- Meyer, H. (1991). *Antinoos. Die archäologischen Denkmäler unter Einbeziehung des numismatischen und epigraphischen Materials sowie der literarischen Nachrichten. Ein Beitrag zur Kunst- und Kulturgeschichte der hadrianisch-frühantoninischen Zeit*. München: W. Fink.
- Mylonas, G.E. (1961). *Eleusis and the eleusinian Mysteries*. Princeton: Princeton University Press.
- Naso, A. (ed.) (2006). *Stranieri e non cittadini nei santuari greci, Convegno Internazionale, Udine, 20-22 nov. 2003*. Firenze: Le Monnier.

- Nicolai, R. (1988). Le biblioteche degli Asclepieia. *Nuovi Annali per la Scuola Speciale per Archivistici e Bibliotecari*, 2, pp. 29-37.
- Nielsen, I. (2002). *Cultic theatres and ritual drama: a study in regional development and religious interchange between East and West in antiquity*. Aarhus Studies in Mediterranean Antiquity IV. Aarhus: Aarhus University Press.
- OlBer = *Bericht über die Ausgrabungen in Olympia*, Berlin: de Gruyter, 1937-.
- Oliver, J.H. (1989). *Greek Constitutions of Early Roman Emperors from Inscriptions and Papyri*. Philadelphia: American Philosophical Society.
- Ottati, A. (2016). Costruzione, ricostruzione e 'restaurazione': l'ideologia del principato nell'edilizia della metà del II sec. d.C. in Argolide. In *Δρόμοι. Studi sul mondo antico offerti a Emanuele Greco dagli allievi della Scuola Archeologica Italiana di Atene* (pp. 239-253). Atene: Pandemos.
- Papi, E. (2018). Adriano il Benefattore. In Lagogianni Georgakarakos e Papi, 2018, pp. 46-48.
- Peek, W. (1969). *Inschriften aus dem Asklepieion von Epidauros*. Leipzig: Akademie Verlag.
- Perilli, L. (2006). "Il Dio ha evidentemente studiato medicina". Libri di medicina nelle biblioteche antiche. Il caso dei santuari di Asclepio. In Naso, 2006, pp. 472-510.
- Piérart, M. (1995). L'Empereur Hadrien et Argos. Une dédicace partiellement inédite d'un temple d'Héra (SEG XI, 340). In Frei-Stolba e Speidel, 1995, pp. 7-16.
- Quaß, F. (1993). *Die Honoratiorenschicht in den Städten des griechischen Ostens. Untersuchung zur politischen und sozialen Entwicklung in hellenistischer und römischer Zeit*. Stuttgart: Steiner.
- Reusser, C. (ed.) (2001). *Griechenland in der Kaiserzeit. Neue Forschungen zur Plastik, Architektur und Topographie. Festschrift zum 60. Geburtstag von D. Willers, Kolloquium Bern 12.-13. Juni 1998*. Bern: Institut für Klassische Archäologie der Universität Bern.
- Riethmüller, J. (2005). *Asklepios: Heiligtümer und Kulte*. Studien zu antiken Heiligtümern II. Heidelberg: Archäologie und Geschichte.
- Rizakis, A. (ed.) (1996a). *Roman Onomastics in the Greek East. Social and Political Aspects. Proceedings of the International Colloquium on Roman Onomastics, Athens 7-9 September 1993*. Meletēmata XXI. Athens: Ethniko Idryma Erevnon.
- Rizakis, A. (1996b): Anthroponymie et société. Les noms romains dans les provinces hellénophones de l'empire. In Rizakis, 1996a, pp. 11-29.
- Rizakis, A. (2007). Urban elites in the Roman East. Enhancing Regional Position and Social Superiority. In Rüpke, 2007, pp. 317-330.
- Rizakis, A. (2009). Supra-civic landowning and supra-civic euergetic activities of urban elites in the imperial Peloponnese. In *Being Peloponnesian. Cohesion and diversity through time. International Conference, University of Nottingham, 31 March-1 April 2007*. On line.
- Rizakis, A. (2015). The Greek Ruling Class under the Empire: a Privileged Mediator between Rome and the Cities. *Kodai*, 16, pp. 143-159.
- Rizakis, A.D., Camia, F. e Zoumbaki, S. (eds.) (2017). *Social Dynamics under Roman Rule. Mobility and Status Change in the Provinces of Achaia and Macedonia. Proceedings of*

- a Conference Held at the French School of Athens, 30-31 May 2014.* Meletēmata LXXIV. Athens: Ethniko Idryma Erevnon.
- Rizakis, A.D. e Zoumbaki, S. (2017). Local elites and social mobility in Greece under the Empire: the Cases of Athens And Sparta. In Rizakis, Camia e Zoumbaki, 2017, pp. 159-180.
- Robert, L. (1937). *Études Anatoliennes. Recherches sur les inscriptions Grecques de l'Asie Mineure.* Paris: de Boccard.
- Rogers, D.K. (2018). *Shifting ideas: approaches to the public water-displays of Roman Greece.* In Aristodemou e Tassios, 2018, pp. 173-192.
- RomPel I = Rizakis, A.D. e Zoumbaki, S. (eds.) (2001). *Roman Peloponnese I. Roman Personal Names in their social Context.* Meletēmata XXXI. Athens: Ethniko Idryma Erevnon.
- RomPel II = Rizakis, A.D., Zoumbaki, S. e Lepenioti, Cl. (eds.) (2004). *Roman Peloponnese II. Roman Personal Names in their social Context.* Meletēmata XXXVI. Athens: Ethniko Idryma Erevnon.
- RomPel III = Rizakis, A.D. e Lepenioti, Cl. (eds.) (2010). *Roman Peloponnese III. Society, Economy and Culture under the Roman Empire: Continuity and Innovation.* Meletēmata LXIII. Athens: Ethniko Idryma Erevnon.
- Roy, J. (2016). Pausanias and Hadrian, Mantinea and Bithynion. *Histos*, 10, pp. 111-131.
- Rüpke, J. (2007). *A Companion to Roman Religion.* Malden MA: Blackwell.
- Schmidt-Dounas, B. (2000). *Geschenke erhalten die Freundschaft. Politik und Selbstdarstellung im Spiegel der Monumente.* Berlin: Akademie Verlag.
- Schörner, G. (2000). Stiftungen von Badeanlagen im hellenistischen und kaiserzeitlichen Griechenland. In Cialowicz, K.M. e Ostrowski J.A. (eds.) (2000). *Les civilisations du bassin méditerranéen, Hommages à Joachim Śliwa.* Cracovie: Institut d'Archéologie, pp. 307-315.
- Schörner, G. (2003). *Votive im römischen Griechenland. Untersuchungen zur späthellenistischen und kaiserzeitlichen Kunst- und Religionsgeschichte.* Stuttgart: Steiner.
- Schörner, G. (2013). Officials as dedicators in post-classical poleis. In Alston, van Nijf e Williamson, 2013, pp. 197-213.
- Settis, S. (1968). Il ninfeo di Erode Attico a Olympia e il problema della composizione della Periegesi di Pausania. *AnnPisa*, 2,37, pp. 1-63.
- Sinn, U., Ladstätter, G. e Martin, A. (1993). Bericht über das Forschungsprojekt 'Olympia während der römischen Kaiserzeit' II. Die Arbeiten im Jahr 1993. *Nikephoros*, 6, pp. 153-158.
- Sinn, U., Ladstätter, G. e Martin, A. (1996). Bericht über das Forschungsprojekt 'Olympia während der römischen Kaiserzeit und in der Spätantike' V. Die Arbeiten im Jahr 1995, Teil 2. *Nikephoros*, 9, pp. 199-228.
- Specht, S. (2004). Ein Stück Rom in Griechenland: der kaiserzeitliche Umbau des Leonidaion in Olympia. In Reusser, 2004, pp. 33-41.
- Tassios, T.P. (2018). Roman Aqueducts in Greece. In Aristodemou e Tassios, 2018, pp. 1-9.

- Torelli, M. (2010). P. Licinius Priscus Iuventianus e la ricostruzione antonina del *Palaimonion* di Isthmia. In *Dialéctica histórica y compromiso social. Homenaje Domingo Plácido* (pp. 555-582). Madrid: Libros Pórtico.
- Trümper, M. (2013). Urban Context of Greek Baths. In Lucore e Trümper, 2013, pp. 33-72.
- Trümper, M. (2014). Bathing in the sanctuaries of Asklepios and Apollo Maleatas at Epidaurus. In *Approaching the ancient artifact. Representation, narrative, and function. A Festschrift in honor of H. Alan Shapiro* (pp. 211-231). Berlin: de Gruyter.
- Vitti, P. (2010). Regola ed eccezione nei cantieri romani della provincia *Acaia*. In Camporeale, Dessales e Pizzo, 2010, pp. 301-326.
- Vitti, P. (2016). *Building Roman Greece. Innovation in vaulted construction in the Peloponnese*. Studia Archaeologica CCVI. Roma: "L'Erma" di Bretschneider.
- Vitti, P. (2016). La costruzione nel Peloponneso romano: tradizione, sperimentazione e innovazione nell'uso del laterizio", in Bukowiecki, Volpe e Wulf-Rheidt, 2016, pp. 190-205.
- Vitti, M. e Vitti, P. (2010). Trasmissione ed adattamento delle tecniche costruttive romane in Peloponneso: il caso di Trezene. In *RomPel III*, pp. 267-290.
- Wagman, R. (1995). *Inni di Epidauro*. Biblioteca di Studi antichi LXXV. Pisa: Giardini editori.
- Wagman, R. (2013). From song to monument: sacred poetry and religious revival in Roman Epidaurus. In Bouchon, Brillet-Dubois e Le Meur-Weissman, 2013, pp. 219-231.
- Waldstein, C. (1902). *The Argive Heraeum, I*. Boston-New York: Houghton, Mifflin and Company.
- Wassenhoven, M-E. (2012). *The Bath in Greece in Classical Antiquity. The Peloponnese*. BAR 2368. Oxford: Archaeopress.
- Weinreich, O. (1912). Θεοι επηκοοι. *AM*, 37, pp. 1-68.
- Yegül, F.K. (1991). The Roman baths at Isthmia in their Mediterranean context. In Gregory, 1991, pp. 95-112.
- Yegül, F.K. (2015). Roman bath at Isthmia and Sanctuary baths in Greece. In Gebhard e Gregory, 2015, pp. 247-268.
- Zoumbaki, S. (2008). The Composition of the Peloponnesian Elites in the Roman period and the Evolution of their Resistance and Approach to the Roman Rulers. *Τεκμήρια*, 9, pp. 25-51.
- Zoumbaki, S. (2010). Elean relations with Rome and the Achaean Koinon and the role of Olympia. In *RomPel III*, pp. 111-127.
- Zunino, M.L. (1997). *Hiera Messeniaka. La storia religiosa della Messenia dall'età micenea all'età ellenistica*. Udine: Forum.

COMPETING FOR THE EMPEROR:
GAMES AND FESTIVALS IN HONOUR OF HADRIAN*
COMPETIR POR EL EMPERADOR:
JUEGOS Y FIESTAS EN HONOR DE ADRIANO

ROCÍO GORDILLO HERVÁS

UNIVERSIDAD PABLO DE OLAVIDE, SEVILLA

RGORHER@UPO.ES

RESUMEN

This article analyzes the agonistic events that were held in honour of the emperor Hadrian by the cities of East Mediterranean during the first two centuries AD, with a special focus on the

ABSTRACT

Este artículo analiza los eventos agonísticos organizados en honor del emperador Adriano en las ciudades orientales del Mediterráneo durante la primera mitad del siglo II d.C. viendo su función

* This article has been researched with in the project *Adriano y la integración de la diversidad regional. Una perspectiva histórica e historiográfica* (HAR2015-65451-c2-1 MINECO/FEDER) of the University Pablo de Olavide.

city-elites' attempt to obtain the emperor's favour by means of these games. In the first part of the article, the cities that organized these *agones* are classified according to four categories: 1) cities that introduced agonistic contests dedicated to the emperor within their traditional *agones*; 2) cities that organized games *ex novo* and presumably celebrated them on a single occasion; 3) cities that organized games *ex novo* and made them permanent events; 4) cities whose games, which were created *ex novo*, are included in the new Hadrianean calendar. This classification will allow, in the second part of the article, to underline both the degree of closeness between Hadrian and the various city-elites and the special status acquired by those cities whose *agones* were included in Hadrian's *nea periodos*.

uno de los elementos de los que se servían las élites cívicas para captar la atención del emperador. En la primera parte del artículo, las ciudades que llevaron a cabo estos *agones* se clasifican en torno a cuatro categorías: 1) ciudades que introdujeron disciplinas agonísticas dedicadas al emperador en sus juegos tradicionales; 2) ciudades con fiestas *ex novo* que se realizaron presumiblemente una única vez; 3) ciudades cuyos juegos *ex novo* perduraron a lo largo de los siglos; 4) ciudades cuyos juegos *ex novo* fueron incluidos en el nuevo calendario adrianeo. Esta clarificación permitirá desarrollar en la segunda parte del artículo el grado de aproximación de las élites cívicas con el emperador Adriano, así como el status que adquirieron las ciudades cuyos juegos fueron incluidos en la *nea periodos* adrianea.

PALABRAS CLAVE

Hadrianeia, Greek athletics, euergesia, civic elites, imperial cult

KEY WORDS

Hadrianeia, juegos atléticos, euergesía, élites cívicas, culto imperial

Fecha de recepción: 09/11/2018

Fecha de aceptación: 25/02/2019

“THE AGONISTIC FESTIVAL WAS A DEFINING CHARACTERISTIC of Greek civic life under Roman rule”:¹ with these words O. van Nijf emphasizes the role played by sports within Greek *paideia* during Roman times. The imperial creation of *agones* in Nicopolis, Rome and probably Neapolis, the opening of *gymnasia*, and the publication of works such as the *Gymnasticus* by Philostratus, represent some of the milestones that underlined the growing importance of sport in the Roman world. The attraction exerted by athletic contests onto the population did not go unnoticed to the emperors, who took steps towards their use to further the integration of the imperial provinces and to further spread the imperial cult.² Already since Augustus’ times, and with a considerable increase during Hadrian’s rule, newly-founded games began to be named after the reigning emperor, such as the *Augusteia*, *Tiberieia*, *Claudieia*, *Vespasianeia* or *Traianeia*. On the other hand, the *agones* became also an instrument for the various cities to attract the attention of the emperors by organizing games dedicated to them, thus renewing their allegiance to Rome.

This article consists of two parts. The first part will provide a classification of the cities that organize *agones* in honour of Hadrian according to whether they introduced the imperial cult into the traditional city-*agones* or they founded Hadrianean games *ex novo*. The second part of the article will focus on two main points, namely the crucial role played by the city-elites in spreading the imperial cult by means of the agonistic games, and the reasons why Hadrian rewarded the cities of Ephesus, Smyrna and Athens by including their Hadrianean games in the *nea periodos* of Alexandria Troas.

1. Van Nijf, 1999, p. 198.

2. Albanidis and Giatsis, 2007, pp. 196-197; Van Nijf and Williamson, 2015, pp. 95-112.

1. HADRIAN GAMES

The organization of an *agon* in Roman imperial times usually revolved around two main pivots, the emperor and the city-elites. Before starting the process, it was necessary for the organizing city to obtain permission for holding the games from the emperor. Among the various emperors, one of the major promoters of athletic contests was certainly Hadrian. He appeared as the *euergetes* of the celebrations of two major cities in Greece: specifically, as *agonothetes* of the Dionysian Games of Athens in 124/125 AD and as *patronomos* of Sparta, a position which appointed him as the “guardian of tradition” and “protector of the traditions of Lycurgus”.³ Under Hadrian’s rule there was a true explosion of agonistic events, with up to twenty-one new games dedicated to the emperor being held according to M.T. Boatwright.⁴ Being the host of imperial games was a privilege and a honour for the cities, and *agones* became thus an important instrument for competition for prestige among cities. An example of this kind of competition can be seen within games founded in honour of the emperor by the Cilician cities of Anazarbus and Tarsus, in what is seen by A.H.M. Jones as contest for supremacy over neighbouring cities: “Tarsus celebrating the Epinicia, Olympia, Actia, Coraea, Demetria, as well as various games in honour of different emperors, Augusteia, *Hadrianeia*, *Commodeia*, *Severeia* (...) Anazarbus responding with a rival Epinicia and Olympia, the Sebastia, ecumenical games in honour of Hadrian and Decius, and the Antoniniana, first of the world”⁵

The games in honour of the emperor represented a mean for the competition not only between the various cities, but also between the city-elites of the same city.⁶ The games were a symbol of the identity of the city-elites, who were in charge of the administration and performance of the *agones* and on some occasions had to finance the games with their own money. In charge of the organization of each of the games was an *agonothetes* (president of games), who is usually mentioned in the inscriptions. As will be discussed later on, some of the *agonothetes* themselves referred to the “Hadrianean games” which they had organized as *megala*, thus trying to elevate them above the games held by other *agonothetes*, for which no similar qualification is provided. Once the emperor had approved the organization of the games, the cities were

3. On the position of *patronomos*: *IG* V.1, 32b; see Bradford, 1977, p. 494. There is some scholarly disagreement over the dating of Hadrian’s position as *patronomos*: in 128-129 AD according to Kennell, 1991, p. 131; in 127/128 AD according to Bradford, 1986, pp. 71-74; Cartledge and Spawforth, 2002, p. 108; in 128 AD according to Weber, 1907, p. 211; in 123/124 AD according to Atkinson, 1949, p. 465.

4. Boatwright, 2000, p. 99. In general see: Lämmer, 1967; Le Glay, 1976; Leschor, 1998, n. 10.

5. Jones, 1998, p. 208.

6. Van Nijf, 2004, p. 221; Pleket, 2010, pp. 175-203.

fully engaged in the search for funding to cover the costs,⁷ such as the construction or restoration of recreational areas (mainly stadiums and theatres), the remuneration of the athletes and the *technitai* who would win the various contests, sacrifices, banquets, and even the oil supply for the *gymnasia*. F. Camia analyzed the sources which were available to the cities in order to fund their agonistic competitions,⁸ both by means of public funding which was set aside by both the city and the sanctuary, and thanks to the euergetism of the city-elites. The best known case of costs being covered through *euergesiai* is a decree in Oinoanda (Lycia), where the Emperor Hadrian authorized the organization of the Demostheneia games, which were dedicated to Hadrian himself, and which had the entire funding covered by C. Iulius Demosthenes.⁹ Demosthenes himself makes a detailed summary of the various expenses for the games, specifying the cost of each contest.

1.1. TRADITIONAL GAMES OF THE GREEK CITIES

The first group of cities that will be analyzed in this article consists of those that introduced the imperial cult in their own traditional festivals. This method is the simplest of all since the only changes are made to the titulature of the *agones* by adding to it the name of the emperor, and by the introduction within the contests of additional disciplines in honour of the emperor. An significant example is provided by the city of Thespieae (Boeotia) and its Shrine of the Muses, where the penteteric *agones Mouseia*¹⁰ were held since the second half of the third century BC. At the beginning of the century Thespieae carried out a reorganization of its games in order to attract a larger number of participants and increase the importance of the games beyond the city's boundaries. Following the example of the Pythian games, artistic contests were introduced in the *Mouseia* games, which gained thus the qualification of *isopythian*. The association of these games with the imperial cult began in the first century AD,¹¹ although the emperor's name would not be introduced in the titulature until the reign of Trajan: *μεγάλων Τραϊανήν Ἀδριανήνων Σεβαστήων Μουσῆω[v]* (Great Trajanean Hadrianean Augustan Musean Games).¹² The increasing popularity of the *Mouseia* had them lasting until the reign of Caracalla in the third century AD. Some

7. Zuiderhoek, 2009, pp. 76-88.

8. Camia, 2011.

9. *SEG* 38, 1462; Wörrle, 1988; Mitchell, 1990.

10. Hom., *Il.* XIII 21; Ath., 14 629a; Plut., *Amat.* 1; Paus., IX 31, 3.

11. Schachter, 1981-1994, p. 152.

12. *I.Thesp.* IV 177.

athletic inscriptions provide useful information on the different disciplines that were included, such as comedies, tragedies, and competitions of heralds and citharists. Together with these competitions, there were also two contests entirely dedicated to the imperial cult: lyric poetry, ἔγκωμιογράφος εἰς τὸν αὐτοκράτορα followed by the εἰς ἔγκωμιον Μούσας, and epic poetry, ποιητής εἰς τὸν αὐτοκράτορα, equally followed by the ποίημα εἰς τὰς Μούσας.¹³

This same process took place in the city of Xanthos (Lycia). The inscriptions mention the *Letoa Traianeia Hadrianeia Antoneia* games, whose name merges the traditional celebrations that took place in the sanctuary of Letoa with the name of the emperors Trajan, Hadrian and Antoninus Pius.¹⁴ The only additional hypothesis about the games is formulated by P. Baker and G. Thériault, who consider it likely that these *agones* were related to the Lydian *Koinon*, given the occurrence of the expression παρὰ Ξανθίο<ι>ς in the inscriptions that refer to the games.¹⁵

A different case is that of the *Hadrianeia Heracleia Isaktion agones* in the city of Heraclea in Pontus.¹⁶ The lack of epigraphic documentation does not allow to shed light on the exact time when the games were founded, and the scholarship is split between two hypotheses concerning their origins: either that the games were the result of the merging, during Hadrian's times, of the *Heracleia agones* in honour of the mythical founder of the city with the imperial cult, as possibly shown by their adoption of Hadrian's name; or that they were founded *ex novo* during the reign of Hadrian.¹⁷ The first hypothesis implies that the games were founded under the reign of Trajan. In one of Pliny's letters, he writes to Trajan to consult him on the inheritance of Julius Anchus. In the will of this citizen, born in Pontus, a sum of money was donated to the cities of Heraclea and Tium, with Pliny being in charge of deciding whether the money should be used for the embellishment of the cities or for the foundation of some penteteric

13. Schachter, 1981-1994, pp. 177-178.

14. Courtils, 2002, p. 304; Baker and Thériault, 2014, p. 100.

15. Games dedicated to "ancestral gods" were traditionally held in Xanthos/Xánthi, and included those in honour of Leto, Artemis and Apollo, which were still held during imperial times. Augustus introduces the *Romaia*, an *agon* in honour of the Roman emperor. On the *Letoa* see IGR III, 605 = TAM II.1, 496; Baker and Thériault, 2014, p. 107; Hansen and Le Roy, 2012. On the *Romaia* Wörrle, 1988, p. 238.

16. MAMA VIII 521.

17. Magie, 1950, p. 1472, n. 10. As the name of the games suggests, the organization probably followed the same pattern of the *Actian* games instituted by Augustus in Nicopolis after the battle of Actium: Suet. *Aug.* 18, 2; Paus. V 23, 3; X 2, 2 and X 38, 4; Cass. Dio LI 2-3. On the evidence of Actian games: Moretti, 1953, nn° 58, 62, 67, 68, 69, 70, 71, 75, 77, 78, 79, 89, 81, 82, 85, 87, 88, 90. On the great Actian games see *id.*, nn° 59, 60. On general topic see Pavlogiannis *et alii*, 2009, pp. 79-102.

games that would bear the name of Trajan. Accepting the first hypothesis (i.e., that the games were founded during Trajan's rule) would entail that Pliny eventually chose the second option resulting in the organization of the games *Traianeia Heracleia*,¹⁸ which in Hadrian's times acquired the name of *Hadrianeia*. I would be more inclined towards the second hypothesis, which postulates that the games were founded during the reign of Hadrian. In the inscriptions of the athletes who took part in the *Hadrianean* games of Xanthos and Thespieae, which are dated after the death of Emperor Hadrian, the games are still referred to as "Trajanean and Hadrianean", that is, they do not lose the name of the previous emperors. In the case of Thespieae, the insertion of the name of Antoninus Pius does not replace those of the previous emperors, and the games' titu- lature becomes *Letoa Traianeia Hadrianeia Antoneia*. In the case of Heracleia, the only mention of the *Hadrianeia* comes from the inscription of the athlete M. Aurelius, dat- ing from the early third century AD. If these games had been those funded with Julius Anchus' money, their name would have not shown Hadrian's name replacing that of Trajan. If in the third century AD these games are still being calling only by the name of Hadrian, it would imply that they were founded *ex novo* under the reign of the emperor, as in other cities.

1.2. AGONES EX NOVO

The second group of cities to be analyzed consists of those that founded *agones ex novo* and, as far as the epigraphic evidence goes, celebrated them on a single occa- sion. As rightly stated by M. Boatwright, it is possible that the main cause of this sudden increase in the number of games was due to extraordinary celebrations for the emperor's visits. One of the most important facets of Emperor Hadrian was his desire to travel and visit in person the territory he ruled upon. Several scholars have tried to trace the routes followed by the emperor on his travels. In the case of the eastern Mediterranean, Hadrian made two big journeys, the first during the years 123- 124 AD and the second around 128-132 AD.¹⁹ It is very likely that the city-elites took advantage of the occasion to organize all kinds of celebrations, not just to honour the emperor but also to have the opportunity to approach him directly. Concerning the first journey, there is evidence of the celebrations funded by Antonia Tyrannis of Erytea, the *Megala Hadrianeia Epibateria* which, as its name suggests, comme-

18. Plin., *Ep.* X 75-76.

19. Weber, 1907; Syme, 1988; Højte, 2000; Birley, 2004.

morated Hadrian's visit to the island.²⁰ Among the games that commemorated the visit of the emperor are the *Hadrianeia Olympia* in 124 AD in Thyateira,²¹ and the *Hadrianeia* in Coela.²² During Hadrian's second journey to the eastern empire the *Olympia* of Tralles were organized in 129 AD,²³ and the *panegiris* of Gaza in 130 AD.²⁴ The *Hadrianeia*²⁵ of the city of Attuda in Caria, the founding date of which remains unknown, were likely connected to the visit of Emperor Hadrian, as well as the *Hadrianeia Antinoeia* of Bithynia-Claudipolis,²⁶ the *Hadrianeia* of Magnesia ad Sipylum²⁷ and possibly the *agones* of the city of Sardis.²⁸

In some cases, cities organized *agones* to honour the Emperor Hadrian not just for a single occasion, but on a regular basis. The *Hadrianeia* or *Hadriana Olympia* of Anazarbus were founded in order to commemorate one of the two visits of the em-

20. IGR IV 1542; Halfmann, 1996, p. 112; Haensch, 2009, p. 96.

21. IG II, 3491; Petzl, 1974, pp. 117-119; *I.Smyrna* 668; IGR IV 1260; SNGD 688. There are few references to the interaction between Hadrian and Thyateira. We only know that Hadrian granted the city some benefits, and that the city because of this erected to him altars with the titles "Soter" and "Ktistes": Robert and Robert, 1978, p. 452; TAM V.2, 310; IG II², 1088; SEG 41, 67; IGR IV 1196-1199.

22. T-TEA, 179-180. On the relationship between Hadrian and the city of Coela see Grelle, 1972, p. 180; Albanidis and Giatsis, 2007, pp. 177-197.

23. *I.Tral* 136; IG II², 3163; FD III.4, 476; SEG 52, 1448; SEG 34, 1120; *I.Ilion* 125, pl. 21; *I.Tral* 119; TAM V.2, 1022; Magie, 1950, p. 1480, n. 33. The emperor might have visited Tralles due to the impulse of Phlegon, who was one of the emperor's *liberti* and who was born in Tralles: Weber, 1907, pp. 222-223; Boatwright, 2000, p. 101. Magie, 1950, p. 1480, n. 33 and Birley 1997, p. 222 place the date of the emperor's visit in 129 AD. According to Halfmann, 1996, pp. 138-140, the visit took place in 124 AD. The relationship between Hadrian and the city of Tralles dates back to 127 AD, when the emperor granted to the city, through the intermediation of Fabricius Priscianus Charmosynus, the distribution of a great quantity of grain imported from Egypt: CIG 2927. The city erected a statue in Hadrian's honour and proclaims him *Soter* and *Ktistes*: CIL III 444.

24. *Chron. Pasch.* I 474. In favour of the *Hadrianeia*: Moretti, 1953, p. 210; Lämmer, 1967, p. 39; Leschor, 1998, p. 44, n. 40; Boatwright, 2000, p. 101; Weiss, 2014, pp. 180 and 182. Against: Wallner, 2001.

25. CIG 3952. The *Olympia Heracleia Adrasteia* also were held in this city: MAMA VI 79 and 81, 82; Mitchell, 1993, p. 225, n. 197.

26. MAMA VIII 521. During the emperor's journey to Bithynia around 123-124 AD he visited the cities of Nicomedia, which adopted the title of *Hadriane*, Nicea, to which Hadrian very likely grants its first *neokoria*, and Bithynium-Claudipolis: Birley, 1997, p. 158; Burrell, 2004, pp. 163-164. The *Hadrianeia Antinoeia* were obviously dedicated to Hadrian and Antinous, the latter having been born in the city of Bithynium-Claudipolis (Cass. Dio LXIX 11, 2; Paus. VIII 9, 7)

27. The games in honour of Hadrian in the city of Magnesia are only known from a single coin, by the dating of which it can be surmised that at the end of the 3rd century AD celebrations in honour of Hadrian, Alexander, Antoninus and the *agon Enmonideia* were held in Magnesia: SNGD 1968, 278.

28. Le Glay, 1976, p. 361.

peror, either in 117-118 AD or 131 AD.²⁹ Some athletic inscriptions reveal the sacred, ecumenical and iselastic character of the celebrations, and that they were held until mid-third century AD.³⁰ The same characteristics were also shared by the Ἀδριάνειος Φιλαέλφειος of Alexandria³¹ or the *Hadrianeia* or *Hadriana* of Antioch in Syria. These last games appear in the athletic inscriptions from the late second century AD to the first half of the third century AD.³² It is likely that the scarcity of epigraphic documentation during Antoninian times is due to Marcus Aurelius' prohibition for Antioch to organize any kind of spectacles, because of the support provided by the city to Avidius Cassius.³³ The *Hadrianeia* of Antioch appear in the Chronicle of John Malalas, who states that on June 23, the city held a festival named after Hadrian which was instituted on the occasion of the inauguration in Daphne of the buildings funded by the emperor.³⁴ Unfortunately John Malalas does not specify the year when this event took place, although the dates of the emperor's visits in 123 AD and 129-130 AD are the most likely options. In his study on the itineraries followed by the emperor in his eastern journey W. Weber states that the celebrations ought to have taken place in the year 129 AD, since the route followed by Hadrian during his first trip would exclude his presence in Antioch in June of the same year.³⁵

Epigraphic evidence suggests other reasons behind the founding of games in honour of Hadrian. In some cases the occasion for celebrating was not the emperor's visit, but the concessions and benefits that the emperor had granted to the city. The *Hadrianeia* games or *Hadriana Olympia* in the city of Tarsus, which according to existing evidence were held during the second half of the third century AD,³⁶ probably owed their foundation to the city obtaining its first *neokoria*. The first mention of the *neokoria* of Tarsus is found on a Hadrianic coin. The obverse of the coin carries the effigy of Emperor Hadrian along with the legend ΑΥΤ ΚΑΙ ΘΕ ΤΡΑ ΠΑΡ ΥΙ ΘΕ ΝΕΡ ΥΙ ΤΡΑΙΑ ΑΔΡΙΑΝΟC CE ΠΠ. On the reverse there is the ten-column porch of a temple with ΑΔΡΙΑΝΩΝ ΤΑΡCΕΩΝ ΜΗΤΡΟΠΟΛΕΩC ΚΟΙΝΟ ΚΙΑΙΚΙΑC on the architrave. As indicated by B. Burrell, the inscription of the coin's reverse

29. Halfmann, 1996, pp. 190, 194; Birley, 1997, p. 69; Ziegler, 1993, pp. 22-23.

30. *I.Anazarbus* 25; *FD* III.1, 555; Ziegler, 1985, p. 32, B1; *id.* (n.32) 419, 428, 431, 612.

31. Probably funded around 130-131 AD: *I.Sardis* VII 79. The epithet *Philadelphius* might refer to the emperor's fondness for his sister Paulina; Birley, 1997, p. 257.

32. *I.Tral* 117; *FD* III.1, 550; *I.Side* 149; *I.Anazarbus* 25; *FD* III.1, 555.

33. HA, *Av. Cas.* 9, 1.

34. Malalas, *Chron.* XI 278, 16.

35. Weber, 1907, pp. 121, 131; Downey, 1961, pp. 222-223; Boatwright, 2000, p. 99, n.75.

36. *SNGS* I, 1139, 1185; *SNG* IV, 5348; *SNGD* 6077.

could be related to the imperial cult in the city and thus to the *neokoria* granted by Emperor Hadrian.³⁷ This coin would thus establish a *post quem* indicator of the year in which Tarsus obtains the *neokoria*. Emperor Hadrian is referred to as *P(ater) P(atriciae)*, a title he assumes in 128 AD, so the concession ought to have been granted after this date. It is likely that due to the introduction of the new imperial cult and the granting of the *neokoria*, the city of Tarsus celebrated Hadrian also by adopting the appellative of Ἀδριανή³⁸ and instituting regular celebrations, the *Hadrianeia* games, to commemorate the fact.

The Cyzicus games in Mysia could also be linked to the imperial concession of a *neokoria*.³⁹ In epigraphic sources these *agones* appear under three different denominations, *Hadriana Olympia*, *Hadrianeia* and *Olympia*.⁴⁰ In two inscriptions we find the denomination *Hadrianeia Olympia Koinon Asias*, and while F.W. Hasluck sees it as a reference to a single *agon* founded in 139 AD,⁴¹ L. Moretti considers the *Hadrianeia Olympia* and the *Koinon Asias* as two separate games, with the latter being founded in 139 AD.⁴² The athletic inscriptions shed no light on when they were held for the first time. The only kind of dating can be inferred from the mention of the athlete Callimorphus, whose victories took place during the reign of Emperor Hadrian, that is, between 117-138 AD.

Alongside the city-elites, the synod of *technitai* was also in charge of the organization of some of the imperial *agones*. There is evidence of the creation of a new type of agonistic games in Hadrian's times, the *mystikos agon*, in the cities of Ankara, Iconium and Side, games that were held until half of the third century AD.⁴³ These celebrations were organized by the synod of the *technitai* and were dedicated to Dionysus, the synod's patron deity, and to the Emperor Hadrian as New Dionysus. They were probably religious celebrations that were part of the mysteries associated with the imperial cult, which included dramatic-religious stage events and ritual dancing that were held in the theatre.⁴⁴ In an inscription dated to the 3rd December of 128 AD, the "world-wide performers (*technitai*) gathered around Dionysos and

37. Burrell, 2004, pp. 212-213.

38. *BMC Cilicia* 187, n° 150 y 151.

39. Burrell, 2004, pp. 86-94, 337.

40. *I.Tral* 135; *CIG* 2810, 3428, 3672; *IG* II-III, 3169/70; *BE* 1970, 16; *IGR* IV 16, 154, 162; *IG* XIV 972; *EA* 1990, 34-36 = *SEG* 40, 1141; *IGBulg* III.1, 892; Bodnar and Mitchell, 1976, p. 26, n° 1.

41. Hasluck, 1910, pp. 187 and 260.

42. Moretti, 1953, p. 283, n° 3 and 286, n° 1.

43. Robert, 1960, pp. 367-368.

44. Pleket, 1965, p. 336.

emperor Trajan Hadrian Augustus Caesar, new Dionysos, namely, those who are crowned sacred victors, fellow-contestants, and registered members of the sacred theatrical synod (or: as well as the members of the sacred theatrical synod)⁴⁵ a decree signed by the emperor Hadrian and Trebius Sergianus⁴⁶ celebrates Ulpus Aelius Pompeianus, high priest of the *koinon* of Galatia and *Helladarcha*, for his *euergesia* within the organization of the first *mystikos agon* of Ankara.⁴⁷ According to the decree, the city council chose Ulpus Aelius Pompeianus⁴⁸ as *agonothetes* of the games after having received the approval of the Emperor Hadrian. The former carried out the *agonothetia* exceptionally well and with unusual speed, and he even made effort to intercept the contestants who were on their way to other games in order to invite them to the *mystikos agon*. He also organized the games flawlessly and with great splendour, without skimping on costs, and paid from his own pocket for the prizes of the winners of the various contests. On line 21, the inscription refers to the work of Pompeianus in the organization of the mysteries, likely those related to the imperial cult, and thanks to him, the city succeeded in proclaiming its devotion to the two deities to whom the games were dedicated, Dionysus and the emperor Hadrian as New Dionysus.

In the same stele it is stated that the synod decided to reward Ulpus Aelius Pompeianus for his *euergesia* with the erection of two statues with his likeness, one of which to be located in the theatre of the city of Ankara to “be an example of virtue to the spectators” to the competitions and which should be honoured by the participants in *mystikos agon* with crowns, under penalty of expulsion from the contests. Archaeological excavations have revealed three bases of statues dedicated to Ulpus Aelius Pompeianus in Ankara, where he was honoured as *Euergetes*, *Helladarcha* and high priest, and it is likely that one of them is the one that was erected by the synod for Pompeianus’ *euergetic* activity.⁴⁹ The second statue was erected in the city of Neapolis, probably due to some yet unknown connection between Ulpus and the city. Another statue found in Ankara describes the new honour that the synod

45. Translation by Harland 2014 = <http://philipharland.com/greco-roman-associations/honorary-decree-by-performers-for-ulpius-aelius-pompeianus-128129-ce/>

46. Governor of Galatia: *PIR*² T 325.

47. Petzl and Schwertheim, 2006, pp. 30-31 point out that Pompeianus achieves the citizenship under Trajan, although he uses the demonym/gentilic of Hadrian, surely because of his closeness to the latter.

48. *IGR* III, 209; *SEG* 6, 59; *AE* 1926, 73; Mitchell and French, 2012, n° 141.

49. Mitchell and French, 2012, n° 139, n° 142 decree (*id.*, n° 141) is carved on one of the sides of the base of a statue, with another side including the dedication of the statue to Ulpus Pompeianus by the synod of *technitai* of Dionysos and of the emperor Trajan Hadrian Cesar Augustus (*id.* n° 140).

bestowed upon Ulpius Aelius Pompeianus. In this case, Torcuatus, the city *Helladarcha*, had the Synod erect two golden *tondi* with the image of Pompeianus which, as indicated in their inscriptions, had to be displayed in two of the most important points of the city.⁵⁰ It is possible that one of the *tondi* is nowadays preserved in the Museum of Anatolian Civilizations in Ankara. Stephen Mitchell has identified another of the two effigies of Pompeianus as a bronze *imago clipeata*, usually attributed to Emperor Trajan.⁵¹

Ulpius Aelius Pompeianus, the first *agonothetes* of Ankara's *mystikos agon*, can be linked to the diffusion of this type of *agon* to other cities of Asia Minor. In lines 7-8, of the previously discussed second stele a mystic celebration, this time in the city of Claudiopolis, is mentioned: ἀγώνος [μυστικοῦ ἐπιτελου | μὲν] οὐ ἐν τῇ Κλαυδ[εικονιέων πόλει].⁵² According to E. Bosch, Claudiopolis is to be identified with Iconinum, current Konya, which changed its name during the reign of Emperor Claudius. The relationship of this city with the Emperor Hadrian is rather weak: the only attestation of it indicates that Hadrian granted to the city the status of Roman colony and renamed it as *Adriana Augusta Iconensium*. It is possible that due to the imperial concession, the city deemed it appropriate to carry out some kind of celebration to honour the Emperor Hadrian. The fact that the *mystikos agon* of Iconium is mentioned in the stele where the honours that the synod grants Ulpius Aelius Pompeianus are listed could point to Pompeianus himself as the responsible for promotion of this kind of *agon* to a few other cities of Asia Minor.

Also in Side (Pamphylia) there is evidence of the organization of an *agon mystikos* dedicated to the emperor, Dionysus, and Demeter.⁵³ While the evidence for these ceremonies is from a later period, and the only dated inscription belongs to Commodus' times, the relationship between Hadrian and the two deities suggests that the *agon* was probably introduced during Hadrian's time.⁵⁴ S. Mitchell and D. French hypothesize that behind the foundation of the *agon* in Side was P. Aelius Pompeianus Paion, referred to as νέος Ὀμηρος,⁵⁵ winner of numerous competitions of poetry, songwriter, rhapsodos of the divine Hadrian, one of the leading members of the synod of the *technitai* in Hadrian's times, and responsible for the synod granting

50. *IGR* III, 210; *SEG* VI 58; Mitchell and French, 2012, p. 143.

51. Mitchell, 2014, pp. 1-10.

52. Reconstruction by Bosch, 1967, n° 130.

53. Robert, 1960, 366; Nollé, 1986, p. 205.

54. *I.Tral.* 135; *I.Side* 149.

55. *I.Side* II 70.

honours to Aelius Alcibiades.⁵⁶ S. Fein indicates that there is a connection between Pompeianus Paion and Ulpius Aelius Pompeianus of Ankara, and interprets Aelius Paion's choice of taking the cognomen Pompeianus as a way to display his cultural affinity with Ulpius Aelius Pompeianus. As pointed out by S. Mitchell and D. French, if this hypothesis is correct, it can surely "emphasize the importance of the latter as a leading personality in the artists' guild at this time, and explain the extraordinarily conspicuous honours that he received from its members."⁵⁷

2. THE HADRIAN AGONISTIC CALENDAR AND THE GREEK CITIES

Epigraphic evidence shows that there was a close relationship between the emperor and the synod of the *technitai*.⁵⁸ It is likely that the foundation of *mystikoi agones* in those cities where there is no evidence of the organization of any other games dedicated to Hadrian, is to be seen as the will to honour the emperor as the patron and benefactor of the synod, that is, as the New Dionysus. The stele found in Alexandria Troas includes three letters dated 134 AD, signed by the Emperor Hadrian and addressed to the συνόδῳ θυμελικῆ περιπολιστικῆ τῶν περὶ τὸν Διόνυσον τεχνειτῶν ἱερονεικῶν στεφανειτῶν ("the travelling musical union of artists associated with Dionysus and victorious in sacred and crowned contest") which describe Hadrian's major reorganization of all the *agones* held across the Roman empire. In the first and third of these letters a number of rules applying to the games are established, for examples on how the games were to be funded, how to punish misdemeanours, the privilege of *anaptosis* or banquet offered to the winners of the various contests, and the details of ceremony by which they were to be granted cash prizes, if applicable.⁵⁹

The second of the letters is the most interesting for the purpose of this article. In this one, the Emperor Hadrian organizes a calendar of the major agonistic games over a four-year cycle that began with the Olympics games, since they were "the oldest and most renown games in the Greek world" and ended with the Panhellenia games of Athens. Hadrian's agonistic calendar formed a new *periodos* or circuit that includes the most important games of the Roman Empire. Among them were obviously those games which constituted the *archaia periodos* (Olympia, Delphi, Isthmia and Nemea)

56. *I.Eph.* 22.

57. Fein, 1994, pp. 118-26; Mitchell and French, 2012, p. 308.

58. An edict found in Egypt states that the emperor favoured the association and granted to its members, among other things, juridical immunity and exemption from military service: Oliver, 1989, n° 96 A-C.

59. Petzl and Schwertheim, 2006.

and the three great Roman games of Nicopolis, Rome and Neapolis. Together with them there appear many civic games, which, by means of their integration into the *nea periodos* by the emperor, granted to their own cities a privileged status.

This could have been especially true in the case of the games dedicated to the Emperor Hadrian. Among the *agones* that constitute the Hadrianean circuit we do not find all of the *agones* dedicated to the emperor, but only some of them: the *Hadrianeia* of Smyrna, the *Hadrianeia* of Ephesus together with the *Hadrianeia*, the *Olympia* and the *Panhellenia* of Athens. By the integration of their games into the new calendar, the emperor had a powerful tool at his disposal for granting a privileged status to some Greek cities. It is possible that the emperor's decisions in this sense depended on the degree of closeness Hadrian had with the various city-elites, especially those who founded ceremonies dedicated to the emperor and even commemorated some of the most important events of his life and political career. To this end, a thorough analysis of the games would improve our insight and understanding of the reasons behind the emperor's choice to include specific games in his *nea periodos*, thus privileging specific cities.

2.1. SMYRNA

The Smyrna games are mentioned in lines 71-72 of the letters of Alexandria Troas where Hadrian established that they should begin on the 4th of January of the fourth Olympic year, that is, 137 AD: "The Smyrnaeans shall begin their local Hadrianeia⁶⁰ from the day before the Nones of January and will hold the festival for forty days".⁶¹ The city of Smyrna owed the celebration of the games dedicated to Hadrian to the sophist M. Antonius Polemo of Laodicea (Phrygia), who was based in Smyrna and had among his disciples Herod Atticus, as we know from inscriptions and Philostratos' works.⁶² His oratory skills earned the city of Smyrna an award of ten million drachmas from the emperor Hadrian, money that was used for the erection of a grain market, a temple and a *gymnasion*, the grandest of all Asia.⁶³ The last two buildings are mentioned in a Smyranean inscription, which can be dated to 124 AD by means of the consulate of M.A. and C. Bellicus Glabrio Tebanius Torquatus. The inscription

60. Epigraphic sources also refer to them as *Hadrianeia Olympia*, *Hadriana Olympia* or *Megala Hadriana Olympia*: IGR IV 1431; *I.Olymp.* 237; FD III.1, 549, 550; FD III.6, 143; IG II², 3162; *I.Tral.* 118, 136; IG XIV, 1102; IG II-III, 3169/70; *I.Eph.* 1615, 1131; *I.Smyrna* II.1, 660, 661 668.

61. Translation by Jones, 2007, p. 155.

62. In general on M. Antonio Polemon see Swain, 2007.

63. Philostr., VS 1, 25 (531).

includes a list of 25 names of the people who had carried out some kind of *euergesia*, probably destined to the *gymnasion*. Lines 28-38 mention the *euergesia* which the Emperor Hadrian had accepted to carry out “through the help of Antonius Polemo”. Among these *euergesiai* there is the second *neokoria* which was granted to the city before or in 124 AD with the approval of the Senate, and the organization of the ceremonies associated with the imperial cult: payments to theologians and *hymnodoi*;⁶⁴ funds for the 92 columns for the *gymnasion*, 72 of marble from Synnada, 20 of Numidian marble and 6 of porphyry; and the celebration of a sacred *agon*, which represents a likely reference to the *Hadrianeia* games.

Polemon’s closeness to the emperor and the benefits that he achieved for the city made so that Smyrna granted him and his heirs, among other honours, a life-long *agonothetia*: “heaped on the head of Polemo all the wreaths of honour that were theirs to give, decreeing for himself and his family the distinctions most sought after in Smyrna; for they bestowed on him and his descendants the right to preside over the Olympic games founded by Hadrian, and to go on board the sacred trireme”, a position which he held with great devotion.⁶⁵

2.2. EPHEBUS

Ephesus’ games appear twice in the letters of Alexandria Troas. The first mention is in lines 45-47, which mention the process by which the games dedicated to Hadrian had been instituted: “I have also written to the councils of the provinces indicating that the Ephesians have distributed the categories in the *Balbilleia* between two contests, and that those who win the *Hadrianeia* there must receive the contributions as they received them when they won the *Balbilleia*. This has also been written to Petronius Mamertinus, my friend and the prefect of Egypt, so that there too payment is to be made to victors in the *Hadrianeia* of Ephesus”.⁶⁶ These lines describe how the contests which initially were part of the *Balbilleia* games were split into two different *agones*: the *Balbilleia* and the newly-created *Hadrianeia*. The *Balbilleia* included all kinds of contests, such as competitions of trumpeters and heralds, and athletic disciplines such as *stadion*, *dolichos*, *pentathlon*, *pankration*, boxing, wrestling and even rhetoric contests or musical ones such as the Pythian flute.⁶⁷ Since the inscriptions that

64. About their function see Fontani, 2007, pp. 237-240.

65. Philostr. *V S I* 25 (534).

66. Translated by Jones, 2007, p. 154.

67. Lehner, 2004, pp. 177 and 179, n° 4.

relate the winners of the *Hadrianeia* of Ephesus⁶⁸ also include contests which were held in the *Balbilleia*, Y.-J. Strasser concludes that “il a été remarqué que ce partage des épreuves entre *Balbilleia* et *Hadrianeia*, si tel est le cas, n’a pas duré, puisque les mêmes spécialités sont connues pour l’un et l’autre concours” and that “les *Balbilleia* et les *Hadrianeia* tels qu’on les connaît dès la seconde moitié du II^e s. ne peuvent être seulement le résultat du partage des épreuves en deux concours”.⁶⁹

There is a great deal of epigraphic evidence about the *Hadrianeia* games founded *ex novo* in Ephesus.⁷⁰ We know the name of several of the *agonothetai*, such as Aristokrates of Ceramo, M. Fulvio Publicanus and M. Antonius Lollianus, with some of them even having been appointed for life such as Cn. Dottius or P. Vedius Papianus Antoninus.⁷¹ It is interesting to notice how all inscriptions, including the Cn. Dottius’ one, refer to the games as *Megala Hadrianeia*. M.N. Tod rightly sees the *megala* as referring to the magnitude of the games themselves that the *agonothetai* are funding, and not to the imperial cult.⁷² Under this perspective, the games’ titulature would be another tool for the competition among city-elites in their attempt to be remembered as great *euergetai* and *maecenates* of the polis.

The second mention of the Ephesian games in the letters of Alexandria Troas occurs at lines 69-70, where it is stated that: “The Ephesians shall leave an interval of four days from the shield(-race) in Pergamum and the contest shall be finished on the fortieth (day) from the beginning”.⁷³ Hadrian does not specify which Ephesian games are the ones inserted in the third Olympic year of his calendar, and the issue has been the subject of scientific debate. Scholars are split between two hypotheses, either that those were the games organized by the *Koinon* Asia, or that they were the *Hadrianeia* games. The editors of the letters of Alexandria Troas, G. Petzl and E. Schwertheim, together with L. Shear, opt for the games of the *Koinon* Asia to be placed in December-January of the third Olympic year. On the other hand, W.J. Slater and J.-Y. Strasser place the *Hadrianeia* of Ephesus games in June of the second Olympic year, while

68. Lämmer, 1967, pp. 53-55.

69. Strasser, 2010, p. 605, n° 25.

70. *Olymp* 237; *I.Anazarbus* 25; *CIL* III 296; *I.Eph.* 724, 730, 618, 1083, 1085a, 1087a, 1132, 1153 1604, 2072, 4114; *EA* 1990, 34-36 = *SEG* 40, 1141; *I.Tral.* 117, 135; *EA* 1993, 131-133, pl. 16 = *SEG* 43, 731; *IG* XIV, 739, 1102, 1113; *FD* III.1, 550; *IG* II-III, 3169/70; *IGR* IV, 1432; *IGR* III, 370; *CIG* 2810, 5913; *SNGD* 1957ff, 1905; *SNGR* 1942 ff. 443. On the *grammateus* of the *agon*: Lämmer, 1967, p. 58.

71. *I.Eph.* 618, 724, 730, 1085a, 1087a, 1153.

72. Also *megala* in: Erytrea: *IGR* IV, 1542; Smyrna: *I.Smyrna* II.1, 661; Thyatira: *SEG* 49, 1703, *I.Smyrna* 668 and *TAM* V.2, 1026 = *IGR* IV, 1260.

73. Translated by Jones, 2007, p. 155.

P. Gouw inserts them in July of the 3rd Olympic year. The latest contribution to this problem has been by R. Gordillo, who inserts the Hadrianean games of Ephesus in December-January of the third Olympic year, thus linking the games to the celebration of the birthday of Emperor Hadrian.

2.3. ATHENS

Three Athenian games dedicated to the emperor, the *Hadrianeia*, the *Olympia* and the *Panhellenia*, are included in Hadrian's *nea periodos*. The first two games were entirely organized by the city, while the third one, although it takes place in Athens, was organized by the Panhellenion, a newly founded league of cities. Lines 62-63 of the letters of Alexandria Troas state that: "After the Olympia shall be the Isthmia, and after the Isthmia the *Hadrianeia*, so that the contest begins on the next day after the festival at Eleusis ends".⁷⁴ As various scholars have pointed out, the fact the *panegyris* of Eleusis⁷⁵ and the *Hadrianeia* were held in subsequent days indicates that *Hadrianeia* games had to be held in a location close to the Eleusinian sanctuary, probably Athens, since otherwise the athletes would not have the time to travel from one event to the other. Epigraphic evidence does not indicate the time of the foundation of the *Hadrianeia*.⁷⁶ They are likely to have been found in 124/125 AD on occasion of the celebration of the first visit of Emperor Hadrian. Epigraphic evidence shows that in 124/125 AD the Athenian calendar started on the 1st of Boedromion, while previously it started on the 1st of Hecatombeon.⁷⁷ According to O. Palagia, this alteration is due to Hadrian's plan to associate the figure of Augustus with the Athenian polis. Since 9/8 AD, the Asian cities followed a common calendar in which the new year began on the 23rd of September, Augustus' birth day.⁷⁸ Palagia hypothesizes that Hadrian changed the beginning of the Athenian calendar to the month of Boedromion, thus following the Asian calendar, in order to promote the cult of Augustus in Athens.⁷⁹ However, there are a number of problems with this interpretations. First, of all, Roman emperors did not usually get involved in changes to the provincial or

74. Translated by Jones, 2007, p. 155.

75. On the identification of Eleusis' contests see Le Guen, 2010, p. 213; Strasser, 2010, pp. 610-611.

76. *FD* III.4, 308; *FD* III.6, 143; *CIG* 3674; *TAM* II, 587; *FD* III.1, 89, 547, 549 A-D; *BE* 1970, 16; *IG* III 20; *IG* XIV, 739 = *IGR* I, 444; *I.Eph.* 2072; *IG* XIV, 1102; *FD* III.1, 550; *IGR* IV, 1761; *I.Sardis* VII 79; Robert, 1989, 647-668; *I.Eph.* 1112, 1131, 1613; *IGR* IV, 1432; *FD* III.1, 555.

77. Follet, 1976, p. 117.

78. *OGI* 458.

79. Palagia, 2008, p. 228.

civic calendars. When Julius Caesar changed the official Roman, not all provinces and cities of the empire adopted the new calendar, as it was the case of Athens, which continued with their measurement system based on lunar time. Similarly, the aforementioned new calendar for Asia was the work of the “Greeks of the Province of Asia” who, urged by Paulus Fabius Maximus, proposed to change the day of the new year to the 23rd of September in order to express their gratitude to the emperor for his generosity toward them. If the Athenian citizens decided to change the calendar and make the new year begin on the 1st of Boedromion, their intention was probably to honour, rather than Augustus, the emperor Hadrian, whose words as related by an inscription stated ἴστε ὡς πάσαις χρῶμαι προφάσεσιν τοῦ εὐ ποιεῖν καὶ | δημοσίᾳ τὴν πόλιν καὶ ἰδίᾳ Ἀθηναίων τινάς· (“know that I take every occasion to benefit both the city publicly and any of the Athenians privately”).⁸⁰

In the month of Boedromion the great Eleusinian Mysteries, the rituals to Demeter and Kore, took place in Eleusis. We know that Emperor Hadrian participated in them twice, in the year 124 AD in order to achieve the rank of *mystes*, and in 128/129 AD in order to become *epoptes*.⁸¹ In coinage iconography his initiation is represented by the emperor wearing toga civilis and by the legend HADRIANUS AUGUSTUS PATER PATRIAE REN(atus), that is, he who has participated in the mysteries and was reborn.⁸²

The new Athenian calendar year started on the 1st of Boedromion, thus coinciding with the start of ephebic year. The *Hadrianeia* games for the *epheboi* were probably founded in the same year as the *Hadrianeia* Panhellenic games, which were held every four years and enjoyed the participation of the most prestigious athletes of the empire.⁸³ According to P. Graindor, the ephebic games were founded in 124/125 AD in connection with the changes to the Attic calendar, and were officially held for the first time in 125/126 AD.⁸⁴ It is possible that both games, the athletic and the ephebic, were created at the same time, in occasion of the first visit of Emperor Hadrian. Thus, if we take the new *Hadrianeia periodos* of Alexandria Troas as the frame of reference, the *Hadrianeia* games would have been held in November of the first Olympic year, i.e. 133 A.D. Therefore, this year would make it the third time that the

80. *IG II²*, 1102, ll. 10-11. Translated by Oliver, 1970, p. 216.

81. *Aur. Vic.*, 14, 4; *HA, Had.* 13, 1; Galimberti, 2007, p. 131; Birley, 1997, p. 175.

82. Kuhlmann, 2002, p. 75.

83. *IG III*, 121, 1108, 1113, 1114, 1119, 1120a, 1121, 1122, 1123, 1124, 1128, 1129, 1133, 1138, 1146, 1147, 1160, 1162, 1168, 1169, 1171, 1173, 1177, 1185, 1188, 1192, 1193, 1197, 1202.

84. Graindor, 1922, p. 180.

Hadrianeia were held, following their inauguration in 125 AD and their celebration for the second time in 129 AD.

Other Athenian games that appear in the new Hadrianic *periodos* are the *Olympia*.⁸⁵ Line 70 of the letter of Alexandria Troas states that “(The contestants shall go) to the Joint (Festival) of the Achaeans and Arcadians in Mantinea, and then to the Olympia. In this year the Panhellenia take place”.⁸⁶ As shown by J. Y. Strasser, the *Olympia* games referred to in this line are those that were held in Athens as they are referred to as Ὀλύμπεια, a term used together with Ὀλύμπεια to designate the Athens Games, while the term Ὀλύμπια was used for the Games of Olympia.⁸⁷ In Athens Hadrian, among other things, financed the works of completion of the *Olympieion*, and epigraphic evidence shows that this *euergesia* was celebrated by the city who gave the emperor, among others, the title of *Olympios* in 128/129 AD. It is likely that in that same year the city founded the *Olympia* games to honour the emperor’s new title and his patronage of the city.⁸⁸ The first celebration of the Olympia could have been carried out in 133 AD, as can be implied from the inscription of the *auletes* P. Elius Elianus.⁸⁹

The letters of Alexandria Troas only state that the *Panhellenia* games, which closed the agonistic circuit, and the Athenian *Olympia* were held in the same year, without specifying the month. The inscriptions of some athletes represent the main evidence for the dating of the *Olympia* games. Line 25 of the inscription of M. Aurelio Asclepiades, a pancratiast of around 200 A.D., lists the games won by him in this order: Ἀθήνας ε', Παναθήναια, Ὀλύμπεια, Πανελλήνια.⁹⁰ By means of comparison to the order in which the other cities celebrations appear, it is likely that the distribution of Athenian games followed a chronological order within the Olympic circuit, first the *Panathenaia*, then the *Olympia*, and finally the *Panhellenia*. Thus, the *Olympia* would have taken place at some time between *Panathenaia* and *Panhellenia*. In the athletic inscription of an unknown pentathlete of Ephesus from the second half of the second century AD the order of the games mentioned after the *Panathenaia* games

85. *IG* V.1, 479; *CIG* 1068, 2810b, 2811b; *TAM* II 587; *I.Tral.* 117, 136; *IG* XIV 739, 1102, 1112; *IG* II² 3161, 3162, 3303, 3687, 3966a, 4075; *I.Sardis* VII 79; *FD* III.1, 547, 549; Moretti, 1953, n° 75; *I.Eph.* 1131; *I.Smyrna* II.1, 661.

86. Translated by Jones, 2007, p. 155.

87. Strasser, 2010, pp. 614-615.

88. Camia, 2011b, pp. 36-42. On the date see Graindor, 1934, p. 42; Follet, 1976, p. 346.

89. *FD* III.1 547; Luberto, 2018, p. 55.

90. *IG* XIV, 1102.

is Ἴσθ[θ]μία ἐν Ἴσθμῷ γ', Μαντίνειαν, Λακεδαίμον[α τὸ β', Ὀ]λύμπεια ἐν Ἀθήναις.⁹¹ Unfortunately, the inscription does not specify which games were won in Mantinea by said pentathlete. However, the vast list of Aurelio M. Damas Demonstratos indicates that he won games [κοινὰ Ἀρκ]άδων ἐν Μαντινείᾳ γ' [Λακεδαί]μονα ζ'.⁹² If, as the inscription of Damas shows, the games held before the Spartan Games are to be identified with the games of the *Koinon* of the Arcadians in Mantinea, it is likely that the mention of Mantinea in the inscription of the unknown *pentathlete* actually refers to the *koinon* of the Arcadians itself. The Hadrianean calendar frequently establishes the temporal sequence Isthmia – *Koinon* Mantineans – *Olympia* of Athens. Thus, placing the games of Mantinea after the Isthmia games in the fourth Olympic year would mean that the *Olympia* games would have taken place just after the *Koinon* of Arcadians, probably around the Attic month of Poseideon.

Epigraphic and literary sources provide no clear reason for choosing the month of Poseideon in order to celebrate the *Olympia*. However, epigraphic evidence shows that at some point after 124/125 AD the name of the Athenian intercalary month, Poseideon, is altered. The traditionally named *embolimos* (Ποσειδεῶν Β') becomes *Hadrianion* (Ἀδριανίων), in honour of the emperor.⁹³ The change in nomenclature of the months in the provincial calendars as a way to honour the emperors was a common practice, either by means of the emperor's proper name, or with an epithet such as Σεβαστός or Καισαριος. In Egypt, the month of Choiak (December) was renamed Ἀδριανός, obviously with the aim of honouring the emperor. Scholars explain the change in the Egyptian nomenclature which was performed around 130 AD as meant to commemorate the journey of Hadrian and his retinue across Egypt.⁹⁴ However, the studies by K. Scott on Egyptian epigraphy show that "the month Ἀδριανός was in use as early as 119/120 or perhaps in 118/119".⁹⁵ According to Scott, the only date that justifies the change in the nomenclature of the Choiak month is the 10th of December of 117 AD, the day when Hadrian received his second *tribunicia potestas*. Although the choice of the month Poseideon remains open to debate, it is possible to hypothesize that the Athenians followed the Egyptian example in choosing the month Poseideon = Choiak = December for celebrating the Emperor Hadrian. Therefore, the change of the name of the intercalary month and the celebration of the

91. Moretti, 1953, n° 75.

92. *I.Sardis* VII 79.

93. Follet, 1976, p. 363.

94. Weber, 1907, p. 257; Birley, 1997, p. 252.

95. Scott, 1931, p. 261.

Olympia games in the month of Poseideon could reflect the Eastern tradition, started by Egypt, of commemorating Hadrian receiving the *tribunicia potestas* in Rome.

Therefore, the city of Athens had two games that were under its own supervision. There is no epigraphic evidence that mentions the names of the *agonothetai* of the *Hadrianeia* games. S. Follet assumes on the basis of an inscription mentioning [--ἀγωνοθ]έτην θεὸν Ἀδρια[νὸν] that the Emperor Hadrian received the lifetime *agonothesia* of the games.⁹⁶ However, there is no hard evidence for this hypothesis and for disclosing the identity of the heirs of the *agonothesia* after the death of the emperor. On the other hand, for the *Olympia* there is some epigraphic evidence of the names of some of the members of city-elite who received the *agonothesiai*: T. Flavio? (Hadrianean period),⁹⁷ Elio Ardys (150/151 AD), Pomp. Hegias (3rd century AD) and Iulios Mousonios.

The *agones* that closed the Hadrianic *nea periodos* were the *Panhellenia* games of Athens: “after the *Balbilleia* (come) the *Panhellenia* and the *Olympia* following the *Panhellenia*”.⁹⁸ Probably the Panhellenian games⁹⁹ were founded in 131/132 AD on occasion of the third and last voyage of the Emperor Hadrian to Athens, but they would not be actually held until after a few years later. During the visit to Athens, Hadrian presided over the inauguration of the temple of Zeus Olympios¹⁰⁰ and the creation of a new supra-civic league, the Panhellenion.¹⁰¹ The league was a coalition of cities that had passed through a strict admission process, the main requisite being their ability to provide proof of their Greek ethnic identity.¹⁰² An example of this process is the attempt by city of Synnada to link its origins with Athens, as can be seen from the coin iconography, which displays not only hints at Synnada’s origins as a Ionian colony,¹⁰³ but also Athens’ identifying attributes such as the goddess Ath-

96. Follet, 1976, p. 348.

97. *Id.* 250, 346.

98. Petzl and Schwertheim, 2006, ll. 72-73.

99. *I.Olymp.* 237; *OGI* 404, 3833; *AE* 1969, 30; *AE* 2001, 1826; *IG* III 17, 32, 129, 370, 681, 1141, 1199; *TAM* II 587; *IG* X 181; *IG* XIV 739, 1102; *I.Sardis* VII 79; *IG* IV 1474; *IG* II² 1106, 3162, 3163, 3649; *IG* VII 49; *SEG* 34, 176; *SEG* 36, 258; *I.Smyrna* 661; *I.Eph.* 1131, 1613; Oliver, 1970, nn° 19, 21; Follet, 1976, p. 345, n° 2.

100. St. Byz., *s.v. Olympieion*; Philostr., *VS* I 25, 3 (533).

101. *IG* II² 3289; *IG* IV 1052. On the Panhellenion see Spawforth and Walker, 1985 and 1986; Gordillo, 2012; Corcella, Monaco and Nuzzo, 2013; Monaco, 2018.

102. Romeo, 2002, p. 21.

103. *BMC PHRYGIA* Synnada: 396 n° 23. Dated around the time between Claudius’ and Galienus’ rule. The obverse shows a depiction of a bearded Thynnaros with the legend ΣΥΝΝΑ Α ΔΕ ΩΝ. The reverse shows a Thyche with the legend ΙΩΝ ΩΝ. Another example appears in *BMC PHRYGIA* Synnada:

ena Polias,¹⁰⁴ the owl, and even the panathenaic amphorae that were granted to the winners of the *Panathenaea* contests.¹⁰⁵ Stephanus of Byzantium, a sixth century AD writer, hints in his *Ethnics* at the issue of Synnada's origins by means of an allusion to the journey of Ionian Acamas, son of Theseus, who founded the city and populated him with Macedonians.¹⁰⁶ In order to support its entry in the Panhellenion, Synnada began a campaign publicising its alleged Athenian ties,¹⁰⁷ and founded the *Panathenaia Hadrianea* games, with the denomination *Panathenaia* providing a connection with Athens' own *Panathenaia*.

The complex organization of the Panhellenion League had its head in the Archon of the Panhellenion, together with an assistant, the *antarchon*. Underneath them were the *panhellenes*, the representatives of the cities that belonged to the Panhellenion. The functions of the league were political-administrative ones such as of seat of judicial proceedings, court of appeal, and representative body of its member cities before the imperial power; also religious ones, such as the organization of the cult of the emperor Hadrian Πανελλήνιος,¹⁰⁸ and of new *agones*, the *Panhellenia*.¹⁰⁹

The Panhellenian games were managed by the Panhellenion League without any interference from Athens. Epigraphic sources indicate that the offices of Archon of the league, that of the priest of Hadrian *Panhellenios* (ἱερέα θεοῦ Ἀδριανοῦ Πανελληνίου) and that of *agonothetes* of the Panhellenian Games were held by the same person,¹¹⁰ so that the archon likely also supervised the league, the imperial cult

396 n° 26, with the legend ΣΥΝΝΑΔΕΩΝΙΩΝΩΝ. and the depiction of a conical mountain on the reverse. See also in the same catalogue other example at p. 405, n° 67; p. 406, nn° 70, 71, 73.

104. RPC 8500, dated around the second century AD. On its obverse there is a Thyche wearing a tower-crown with no legend. On the reverse there is Athena with her full attributes and the ΣΥΝΝΑΔΕΩΝ, which represents a direct connection between the cities of Synnada and Athens

105. RPC 9999: dated around second century AD. The obverse shows a depiction of Thynnaros, with the legend ΘΥΝΝΑΡΟΣ. The reverse shows the Athenian owl and the commemorative amphoras which were given to the winners of the Panathenaic games.

106. St. Byz., Σύναδα.

107. It is likely that the mind behind the propagandistic campaign was Tiberius Claudius Attalos Andragathos, who among other things was the eponym archon of Athens in 140/141 AD (*IG II² 2047*), *panhellene* of Synnada, *strategos* of the hoplites and priest of Dionysos *Choreios*, of Zeus *Eleutherios* (*IG II 1075 + 2291 c = SEG 30, 89 C, 16; IG V 45d2*) and of the *Homonoia* of the Greeks in Platea (*IG II² 1105 = SEG 30, 86*). In general on Tiberius Claudius Attalos see Nafissi, 1995.

108. *IG II² 3626, 3386; IGR IV 552, 1157; SEG 39, 242; SEG 15, 530*.

109. Cass. Dio LXIX 16, 2; *Eusebii pamphili chronici canones*, 260-282. This passage mentions the emperor's deeds in his sixteenth year of rule (132/133 AD). Follet, 1976, p. 348 links this passage with the *Hadrianea* games, while according to Strasser, 2000, p. 569 it refers to the *Panhellenia* games.

110. Camia, 2011b, p. 45; Gordillo, 2012, pp. 69-73.

and also the games associated with it, the *Panhellenia*.¹¹¹ The election of a new archon among the *panhellenes* every four years allowed the cities of the Panhellenion, in spite of the fact that they did not organize their own games in honour of Hadrian, to show their devotion to the emperor by means of the Panhellenian games. The names of the archons who received also the *agonothesai*: Herodes Attico (reign of Hadrian); Q. Elio Epicteto (reign of Hadrian-A. Pius); T. Flavio Cylo (153-157 AD); T. Elio Gemio Macedo (189-93 AD).¹¹²

3. CONCLUSIONS

Under the rule of Emperor Hadrian many cities organized agonistic games dedicated to the emperor. Hadrian's journeys to the Greek territories were likely the impulse behind the cities' attempts to honour the emperor by means of dedicating such games to him. To the emperor, the games represented an useful tool for spreading the imperial cult by means of Hellenic rituals that would be widely accepted across the Greek territories. On the other hand, the city-elites who organized the games used them as an opportunity to distinguish themselves and to obtain from the emperor titles and honours for both themselves and their city. But also supra-civic entities such as the synods of athletes and *technitai*, with the latter being responsible for the founding of the *mystikos agon* dedicated to the emperor as New Dionysus in Ankara, Side and Iconium, were the recipients of the emperor's favour thanks to their connection to the games.

The analysis of *agones* held in honour of Hadrian also provides insight into the degree of closeness between civic elites and the emperor. Specifically, those cities that did not enjoy especially close ties with the emperor were the ones who tended to organize "Hadrianean games" more or less on their own initiative. For example, the cities of Thespieae and Xanthos, who already were holding games in honour of the emperor at least since the times of Trajan, simply included Hadrian's name in the titulature of their traditional games. On the other hand, a much stronger effort in seeking the emperor's favour than simply adding his name can be observed in those cities that founded "Hadrianean games" *ex novo*. The occasion of Hadrian's visits had many cities seeking funding to commemorate the arrival of the emperor, and the creation of *una tantum agones* such as those in Erytrea, Athens, Tebtynis,

111. IG IP² 1093, 2243, 3626; IG IV 1474. IG X.2, 181; IGR IV 573 y 576. Philostr., VS 1, 3 y 2, 17; Camia, 2011a, p. 104.

112. Spawforth and Walker, 1985, pp. 84-85.

Thyateira, Coela, Tralles, Gaza, Alexandria, Attuda, Bitinia-Claudiopolis, Magnesia ad Sipylum, Oenoanda and Sardis. Those cities which the emperor not only visited but granted titles or benefits to, create permanent *agones* that are documented to have been held until the third century AD, such as those in Heraclea, Anazarbus, Antioch, Tarsus or Cyzicus.

Hadrian included in his *nea periodos* only five *agones* entirely dedicated to the emperor himself. The cities that organized these *agones*, Ephesus, Smyrne and Athens acquired thus a privileged status compared to other cities whose “Hadrianean games” were not included in the *nea periodos*, and such inclusion is probably to be linked to the commemorations on behalf of these cities of great achievements of the emperor and important moments of his life. The games of Ephesus and Smyrna were held in January, which might be related to the celebration Hadrian’s birth day; the *Hadrianeia* games of Athens were held in the month of Boedromion, which hints at their possible function of commemorating the emperor’s “rebirth” after his initiation to the mysteries of Eleusis; and placing the *Olympia* in December would link them to the celebration of Hadrian’s *tribunicia potestas*. Finally, the Panhellenia celebrated the founding of the Panhellenion League and the union of all Greeks under one *koinon* of imperial creation.

BIBLIOGRAPHY

- Albanidis, E. and Giatsis, S. (2007). Athletic Games in Thrace during the Imperial Era. *Nikephoros*, 20, pp. 177-197.
- Atkinson, K.M.T.Ch. (1949). *Ancient Sparta: A Re-examination of the Evidence*. Manchester: Manchester University Press.
- Baker, P. and Thériault, G. (2014). La vie agonistique xanthienne: nouvel apport épigraphique (première partie). *REG*, 127.1, pp. 97-118.
- Bérenger, A. and Perrin-Saminadayar, É. (2009). *Les entrées royales et impériales: Histoire, représentation et diffusion d'une cérémonie publique, de l'Orient ancien à Byzance*. Paris: De Boccard.
- Birley, A. (1997). *Hadrian: The Restless Emperor*. London: Routledge.
- Birley, A. (2004). Los viajes de Adriano. In Cortés Copete and Muñoz, 2004, pp. 59-69.
- Boatwright, M.T. (2000). *Hadrian and the Cities of the Roman Empire*. Princeton, New Jersey, Oxford: Princeton University Press.
- Bodnar, E.W. and Mitchell, Ch. (1976). *Cyriacus of Ancona's journeys in the Propontis and the Northern Aegean 1444-1445*. Philadelphia: American Philosophical Society.
- Borg, B.E. (2004). *Paideia: the world of the second sophistic*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Bosch, E. (1967). *Quellen zur Geschichte der Stadt Ankara im Altertum*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi.
- Boschung, D., Busch, A.W. and Versluys, M.J. (2015). *Reinventing "The invention of tradition": Indigenous Pasts and the Roman Present*. Paderborn: Wilhelm Fink.
- Bradford, A.S. (1977). *A Prosopography of Lacedaemonians from the death of Alexander the Great, 323 B.C., to the sack of Sparta by Alaric, A.D. 396*. Munich: C. H. Beck.
- Bradford, A.S. (1986). The Date Hadrian was ἐπώνυμος πατρονόμος of Sparta. *Horos*, 4, pp. 71-74.
- Burrell, B. (2004). *Neokoroi. Greek cities and Roman Emperors*. Leiden and Boston: Brill.
- Camia, F. (2011a). Spending on the *agones*. The financing of festivals in the cities of Roman Greece. *Tyche*, 26, pp. 41-76.
- Camia, F. (2011b). *THEOI SEBASTOI: Il culto degli imperatori romani in Grecia (provincia Achaia) nel secondo secolo D.C.* Athens: Diffusion de Boccard.
- Cartledge, P. and Spawforth, A. (2002). *Hellenistic and Roman Sparta*. London and New York: Routledge.
- Corcella, A., Monaco, M.C. and Nuzzo, E. (2013). Ancora su Pausania I 18,9, la cd. Biblioteca di Adriano ed il Panellenio. *ASAA*, 91, Serie III.13, pp. 111-156.
- Cordovana, O.D. and Galli, M. (2007). *Arte e memoria culturale nell'età della Seconda Sofistica*. Catania: Edizioni del Prisma.
- Cortés Copete, J.M. and Muñoz, E. (2004). *Adriano Augusto*. Sevilla: Fundación José María Lara.

- Courtils, J. (2002). Xanthos et le Létôon. Rapport sur la campagne de 2001. *Anatolia Antiqua*, 10.1, pp. 297-333.
- Downey, G. (1961). *A history of Antioch in Syria: from Seleucus to the Arab conquest*. Princeton: Princeton University Press.
- Fein, S. (1994). *Die Beziehungen der Kaiser Trajan und Hadrian zu den Literati*. Stuttgart and Leipzig: Teubner.
- Follet, S. (1976). *Athènes au II^e et au III^e siècle*. Paris: Les Belles Lettres.
- Fontani, E. (2007). La celebrazione dell'imperatore nelle feste in onore di Adriano nell'Oriente greco. In Cordovana and Galli, 2007, pp. 235-240.
- Galimberti, A. (2007). *Adriano e l'ideologia del principato*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Gordillo, R. (2012). *La construcción religiosa de la Hélade imperial: El Panhelenion*. Firenze: Firenze University Press.
- Graindor, P. (1922). Études sur l'éphébie attique sous l'Empire. *Musée Belge*, 26, pp. 165-228.
- Graindor, P. (1934). *Athènes sous Hadrien*. El Cairo: Imprimerie Nationale.
- Grelle, F. (1972). *L'autonomia cittadina fra Traiano e Adriano: teoria e prassi dell'organizzazione municipale*. Naples: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Haensch, R. (2009). L'entrée par la mer dans l'Antiquité. In Béranger and Perrin-Saminadayar, 2009, pp. 91-99.
- Halfmann, H. (1996). *Itinera principum. Geschichte und Typologie der Kaiserreisen im römischen Reich*. Stuttgart: F. Steiner Verlag Wiesbaden.
- Hansen, E. and Le Roy, Chr. (2012). *Le Temple de Létoon de Xanthos: Études architecturale*. Paris: Editions Klincksieck.
- Harland, Ph.A. (2014). *Greco-Roman associations II, North Coast of the Black Sea, Asia Minor texts, translations, and commentary*. Berlin: De Gruyter.
- Hasluck, F.W. (1910). *Cyzicus*. Cambridge.
- Højte, J.M. (2000). Imperial Visits as Occasion for the Erection of Portrait Statues?. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 133, pp. 221-235.
- Jones, A.H.M. (1998). *Cities of the Eastern Roman Provinces*. New York: Oxford University Press.
- Jones, Chr. (2007). Three New Letters of the Emperor Hadrian. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 161, pp. 145-156.
- Kennell, N.M. (1991). The Size of the Spartan Patronomate. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 85, pp. 131-137.
- Kuhlmann, P. (2002). *Religion und Erinnerung: Die Religionspolitik Kaiser Hadrian und ihre Rezeption in der antiken Literatur*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Lagogianni-Georgakarakos, M. and Papi, E. (eds.) (2018). *HADRIANVS – ΑΔΡΙΑΝΟΣ. Ο Αδριανός, η Αθήνα και τα Γυμνάσια - Adriano, Atene e i Ginnasi - Hadrian, Athens and the Gymnasia*. Athens: National Archaeological Museum / Scuola Archeologica Italiana di Atene.
- Lämmer, M. (1967). *Olympien und Hadrianeen im antiken Ephesos* (dis.). Köln.

- Le Glay, M. (1976). Hadrien et l'Asklépieion de Pergamo. *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 100.1, pp. 347-372.
- Le Guen, B. (2010). Hadrien, l'Empereur philhellène, et la vie agonistique de son temps. À propos d'un livre récent: Hadrian und die dionysischen Künstler. Drei in Alexandria Troas neugefundene Briefe des Kaisers and die Künstler-Vereinigung. *Nikephoros*, 23, pp. 205-239.
- Lehner, M. F. (2004). *Die Agonistik im Ephesos der römischen Kaiserzeit* (dis.). Munich.
- Leschor, W. (1998). Die Verbreitung von Agonen in den östlichen Provinzen des Römischen Reiches. *Stadion*, 24, pp. 31-58.
- Luberto, M.R. (2018). Οι εορτές και οι αγώνες - Le feste e i giochi - The festivals and the games. In Lagogianni-Georgakarakos and Papi, 2018, pp. 54-57.
- Magie, D. (1950). *Roman Rule in Asia Minor. To the End of the Third Century after Christ*. Princeton: Princeton University Press.
- Mitchell, St. (1990). Festivals, Games and Civic Life in Roman Asia Minor. *Journal of Roman Studies*, 80, pp. 183-193.
- Mitchell, St. (1993). *Anatolia: Land, Men and Gods in Asia Minor, Vol. 1*, Oxford: Clarendon Press.
- Mitchell, St. and French, D. (2012). *The Greek and Latin Inscriptions of Ankara (Ancyra). Vol. 1: From Augustus to the end of the Third Century AD*. Munich: C.H. Beck.
- Mitchell, St. (2014). The Trajanic Tondo from Roman Ankara. In Search of the Identity of a Roman Masterpiece. *Journal of Ankara Studies*, 2.1, pp. 1-10.
- Monaco, M.C. (2018). Το Πανελλήνιον - Il Panhellenion - The Panhellenion. In Lagogianni-Georgakarakos and Papi, 2018, pp. 50-52.
- Moretti, L. (1953). *Iscrizioni Agonistiche Greche*. Roma: A. Signorelli.
- Nafissi, M. (1995). Tiberius Claudius Attalos Andragathos e le origini di Synnada. I cultu plataici di Zeus Eleutherios e della homonoia ton Hellenon ed il Panhellenion. *Ostraka*, 4.1, pp. 119-136.
- Nollé, J. (1986). Pamphyliche Studien. *Chiron*, 16, pp. 199-212.
- Oliver, J.H. (1970). *Marcus Aurelius: aspects of civic and cultural policy in the east*. Princeton and New Jersey: American School of Classical Studies at Athens.
- Oliver, J.H. (1989). *Greek constitutions of early roman emperors from inscriptions and papyri*. Philadelphia: American Philosophical Society.
- Palagia, O. (2008). The date and iconography of the calendar frieze on the Little Metropolis, Athens. *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, 123, pp. 215-238.
- Pavlogiannis, Onoufriou et alii (2009). The Aktia of Nikopolis: New Approaches. *Nikephoros*, 22, pp. 79-102.
- Petzl, G. (1974). Kleine Beiträge zu griechischen Inschriften aus Smyrna. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 13, pp. 117-126.
- Petzl, G. and Schwertheim, E. (2006). *Hadrian und die Dionysischen Künstler: Drei in Alexandria Troas neugefundene Briefe des Kaisers an die Künstler-Vereinigung*. Bonn: Habelt.

- Pleket, H. W. (1965). An Aspect of the Emperor Cult: Imperial Mysteries. *The Harvard Theological Review*, 58.4, pp. 331-347.
- Pleket, H.W. (2010). Roman Emperors and Greek Athletes. *Nikephoros*, 23, pp. 175-203.
- Robert, L. (1960). *Hellenica. Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques*. Vol. 11-12. Paris.
- Robert, L. (1989). *Opera minora selecta*. Vol. 5. Amsterdam.
- Robert, J. and Robert, L. (1978). Hadrien Zeus Kynégésios. *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 102, pp. 437-452.
- Romeo, I. (2002). The Panhellenion and Ethnic Identity in Hadrianic Greece. *CPh*, 97, pp. 21-40.
- Schachter, A. (1981-1994). *Cults of Boiotia*. London: University of London of Classical Studies.
- Scott, K. (1931). The Honorific Months in Greek and Roman Calendars. *Yale Classical Studies*, 2, pp. 201-277.
- Spawforth, A.J. and Walker, S. (1985). The World of the Panhellenion I: Athens and Eleusis. *Journal of Roman Studies*, 75, pp. 78-104.
- Spawforth, A.J. and Walker, S. (1986). The World of the Panhellenion II: Three Dorian Cities. *Journal of Roman Studies*, 76, pp. 88-105.
- Strasser, J.Y. (2000). *Les Concours grecs d'Octave Auguste aux invasions barbares de 3ème siècle: Recherches sur la date et la périodicité des concours sacrés* (dis). Paris.
- Strasser, J.Y. (2010). "Qu'on fouette les concurrents...": à propos des lettres d'Hadrien retrouvées à Alexandrie de Troade. *REG*, 123.2, pp. 582-622.
- Syme, R. (1988). Journeys of Hadrian. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 73, pp. 159-170.
- Swain, S. (2007). *Seeing the face. Seeing the soul*. Oxford: Oxford University Press.
- Van Nijf, O. (1999). Athletics festivals and Greek identity in the Roman East. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 45, pp. 176-200.
- Van Nijf, O. (2004). Athletics and paideia: Festivals and physical education in the world of the second sophistic. In Borg, 2004, pp. 203-227.
- Van Nijf, O. and Williamson, Chr.G. (2015). Inventing Traditions in Greece, Rome and the Roman East. In Boschung, Busch and Versluys, 2015, pp. 95-112.
- Wallner, Chr. (2001). Zur Agonistik von Gaza. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 135, pp. 125-135.
- Weber, W. (1907). *Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrianus*. Leipzig: Teubner.
- Weiss, Z. (2014). *Public Spectacles in Roman and Late Antique Palestine*. Cambridge and London: Harvard University Press.
- Wörrle, M. (1988). *Stadt und Fest im kaiserzeitlichen Kleinasien: Studien zu einer agonistischen Stiftung aus Oenoanda*. Munich: C. H. Beck.
- Ziegler, R. (1985). *Städtisches Prestige und kaiserliche Politik: Studien zum Festwesen in Ostklien im 2. und 3. Jahrhundert n. Chr.* Düsseldorf: Schwann.

- Ziegler, R. (1993). *Kaiser, Heer und städtisches Geld: Die Münzen von Anazarbos*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Zuiderhoek, A. (2009). *The Politics of Munificence in the Roman Empire: Citizens, Elites and Benefactors in Asia Minor*. Cambridge: Cambridge University Press.

HIST. AUG., *HADR.* 13, 6:
LA CONSAGRACIÓN DEL TEMPLO DE ZEUS OLIMPIO.
ADRIANO Y LA INTEGRACIÓN RELIGIOSA DEL IMPERIO

HIST. AUG., *HADR.* 13,6: THE CONSECRATION
OF THE TEMPLE OF ZEUS OLYMPIOS. HADRIAN AND
THE RELIGIOUS INTEGRATION OF THE EMPIRE

JUAN MANUEL CORTÉS COPETE

UNIVERSIDAD PABLO DE OLAVIDE DE SEVILLA

JMCCORCOP@UPO.ES

RESUMEN

Hist. Aug., *Hadr.* 13, 6 es, junto con Cass. Dio, LXIX 16, 1-2, nuestro único testimonio literario del viaje de Adriano por Oriente entre los años 128 y 134. Hist. Aug., *Hadr.* 13, 6 recoge, de manera somera y comprimida, algunos de los acontecimientos cruciales de este viaje. Uno de estos fue la consagración del templo de Zeus Olimpio en Atenas. La Historia Augusta parece situar la consagración en 128 aunque los testimonios epigráficos la fechan, indudablemente, en 132. Sobre esta discrepancia, Weber, seguido por Graindor, articuló la explicación una doble ceremonia: en el 128, la dedicatio, y en el 132, la *consecratio*. He tratado de

ABSTRACT

Hist. Aug., *Hadr.* 13, 6 is, together with Cass. Dio, LXIX 16, 1-2, the only literary evidence for Hadrian Eastern journey during years 128 y 134 AD. Hist. Aug., *Hadr.* 13, 6 relates briefly some of the crucial happenings which took place during the journey, such as the consecration of the temple of Zeus Olympios in Athens. The Historia Augusta appears to place the consecration during the year 128 AD, although the epigraphic evidence unquestionably dates it to 132 AD. Weber attempted to explain this discrepancy by means of a double ceremony, a *dedicatio* in 128 AD and the consecration in 132 AD. I have attempted to demon-

* Este estudio se ha realizado dentro del proyecto “Adriano y la integración de la diversidad regional. Una perspectiva histórica e historiográfica” (HAR2015-65451-C2-1-P MINECO/FEDER).

demostrar que esta interpretación, aceptada como comunis opinio, es incorrecta y que las ceremonias religiosas en el templo de Zeus Olimpio tuvieron lugar en 132. La HA procedió a comprimir la narración y a usar diferentes términos, dedicatio y consecratio, por una cierta voluntad de estilo según los gustos del s. IV d.C. El templo de Adriano que se construyó en Éfeso sirve como referencia para la argumentación. Por último, sostengo que el templo de Zeus Olimpio fue importante porque con la ceremonia del 132 el emperador superaba la barrera del suelo religioso romano y el no religioso de las provincias. El templo de Zeus Olimpio, el primero consagrado por un emperador en el suelo de una ciudad libre, fue capaz de congregar no sólo a los griegos sino también a los ciudadanos romanos y las colonias de oriente.

strate how this interpretation, accepted as comunis opinio, is incorrect and that the religious ceremonies in the temple of Zeus Olympios took place in 132 AD. The HA tends to compress the narration and to use different terms, dedicatio and consecratio, due to the stylistic taste typical of IV century AD. An additional element in favour of this argumentation is the temple of Hadrian that was erected in Ephesos. Finally, the article stresses out the importance of the temple of Zeus Olympios due to the fact that with the ceremony of 132 AD the emperor reaches beyond the Roman religious soil and the non-religious provincial ones. The temple of Zeus Olympios, the first one to be consecrated by an emperor outside of Rome and within a free city, represented a unifying factor not only among the Greeks but also with the Roman citizens and the Eastern colonies.

PALABRAS CLAVE

Adriano, Atenas, Éfeso, Olimpieion, Culto Imperial, Integración religiosa del Imperio

KEY WORDS

Hadrian, Athens, Ephesus, Olympieion, Imperial cult, Religious integration

Fecha de recepción: 18/10/2018

Fecha de aceptación: 11/02/2019

DE LA ESCASEZ DE TESTIMONIOS SOBRE EL PROCESO que condujo tanto a la exaltación divina de Adriano en Oriente como a la fundación del Panhelenion, nos salvan dos breves pasajes en las fuentes antiguas: *Historia Augusta* 13, 6 y Casio Dion LXIX 16, 1-2.¹ Ambos son textos problemáticos que, además de reseñar algunos de los extraordinarios acontecimientos ocurridos en Atenas y otros lugares del Oriente durante la última década del reinado del emperador, generan dudas sobre sus posibles interpretaciones. Cada uno de ellos exigiría, ciertamente, un comentario minucioso y detallado. En el presente estudio me propongo realizar un acercamiento a lo referido en la HA, *Vita Hadriani* 13, 6.² Dice así el texto transmitido:

Denique cum post Africam Romam redisset, statim ad orientem profectus per Athenas iter fecit atque opera quae apud Athenienses coeperat dedicavit, ut Iouis Olympii aedem et aram sibi, eodemque modo per Asiam iter faciens templa sui nominis consecrauit.

Luego, como después de África volviese a Roma, tras partir inmediatamente para Oriente, hizo el viaje por Atenas y dedicó las obras que había comenzado entre los atenienses, como el templo de Júpiter Olimpio y un altar para sí mismo; y de ese mismo modo, cuando hizo el viaje por Asia consagró unos templos en su propio nombre.

El trabajo fundamental de Weber, seguido por los esfuerzos de Graindor y Follet, a los que habría que sumar los nuevos argumentos que aportaron Halfmann y Birley, han contribuido a definir una suerte de vulgata de interpretación del pasaje.³ Este acuerdo, universalmente aceptado tanto en sus líneas principales como en muchos de sus detalles, nace de la asunción de la hipótesis de que el relato, o parte del relato, de la *Historia Augusta* posee un cierto valor cronológico. Usualmente se ha

1. Kuhlmann, 2002, pp. 81-87, 151-153.

2. El comentario de Fündling, 2006, pp. 648-653.

3. Weber, 1907; Graindor, 1934; Follet, 1976; Halfmann, 1986; Birley, 1997.

considerado que la *Vida de Adriano*, hasta mitad del capítulo 14, mantuvo una ordenación cronológica de la vida y obra del emperador.⁴ A partir de 14, 8 la *Vita* habría abandonado ese armazón temporal para emprender una narración más analítica, si se quiere ser benévolo en el juicio, o dispuesta por la simple asociación de ideas, si se prefiere ser riguroso. Admitiendo que 13, 6 forma parte de ese primer bloque de ordenación cronológica, podría proporcionar la información necesaria para reconstruir la secuencia temporal de los sucesos que narra. Y así se ha hecho.

1. LAS FECHAS DEL VIAJE A ÁFRICA Y AL ORIENTE

El viaje a África del emperador, con el que se inicia el pasaje, tuvo lugar en los meses centrales del año 128.⁵ En aquel mismo año Adriano había aceptado, finalmente, el título de *Pater Patriae*.⁶ Este honor se le había otorgado por primera vez tan pronto como llegó al trono imperial, en los últimos meses del año 117, pero en aquel entonces renunció a él.⁷ La *Historia Augusta* sugiere, en el mismo lugar, que hubo un segundo intento, también fallido, de concederle el título. L. Perret hizo la propuesta de que la mejor ocasión para este nuevo ofrecimiento podría haber sido la inauguración de las obras del templo de Venus y Roma, el 21 de abril del año 121.⁸ Desgraciadamente, no hay ninguna evidencia que pueda apoyar esta propuesta, a pesar de la trascendencia que para el programa adrianeo tuvo aquella fecha de inauguración.⁹ Transcurridos los primeros diez años de reinado, en la primavera del 128, una década después del primer ofrecimiento, las circunstancias habían cambiado y el emperador aceptó por fin el título de *Pater Patriae*.¹⁰ Se ha sostenido, asimismo, que la aceptación definitiva del título en el año 128 estuvo vinculada a la consagración del templo de

4. Callu, 1992, pp. 4-6, denomina a esta primera sección ordenada cronológicamente “la suite événementielle”.

5. Birley, 1997, pp. 203-214.

6. Hieron., *Chron.* 199 Helm: *Imperator Hadrianus Pater Patriae appellatur*.

7. La ascensión temprana del honor pudo estar vinculada a una adopción y sucesión bien planificadas que, sin embargo, no pudieron ejecutarse en todos sus términos por la muerte inesperada de Trajano en Selino, durante su viaje de regreso a Roma: Cortés Copete, 2014; *Hist. Aug., Hadr.* 6, 4.

8. HA, *Hadr.* 6, 4: *et iterum postea distulit*. Cf. Perret, 1929, pp. 66-70.

9. Este fue el momento de transformación de las tradicionales *Parilia* en el *dies natalis Urbis*, la fiesta del nacimiento de Roma que celebraban todos los presentes en la capital, sin distinción de su origen. Cf. Graf, 2015, pp. 93-95; Athen., VIII 63, 361F.

10. Euseb., *Chron.*: Ἀδριανὸς πατὴρ πατρίδος ἀνγορεύθη. Es interesante que la *Historia Augusta* no mencione la ascensión definitiva del honor por Adriano.

Venus y Roma.¹¹ A pesar del atractivo de esta propuesta, las evidencias arqueológicas tienden a situar esta ceremonia de consagración en los años finales del reinado, ya en la década de los 130.¹² Sea como fuere, el título de *Pater Patriae* se ha convertido para nosotros en una de las referencias cronológicas más seguras del reinado, especialmente cuando en los documentos epigráficos y numismáticos no se cita la potestad tribunicia, y habida cuenta de que el emperador nunca volvió a asumir el consulado tras haberlo desempeñado por tercera vez en el año 119.

El viaje tuvo como destinos principales Sicilia, África y Mauritania.¹³ El monumento de Lambesis, con los discursos de Adriano ante el ejército, sitúa al emperador en África a principios del mes de julio del 128.¹⁴ Es evidente que tuvo que acelerar vivamente el paso, y la navegación, para regresar a Roma, siquiera fugazmente, antes de poner rumbo a Atenas, tal y como recuerda la *Historia Augusta*. A Atenas llegó antes de que terminara el año efébo de 127-128, año que cumplía en agosto de esa última fecha.¹⁵ Vistas así las cosas, se entiende a la perfección que la *Historia Augusta* utilizara el adverbio *statim*, “inmediatamente” para referirse a la partida hacia Oriente.

Teniendo siempre en mente las dificultades que debe sortear cualquier intento de establecer una cronología precisa en la Antigüedad, parece evidente que el emperador volvió a pasar el invierno del año 128-129 en Atenas.¹⁶ Tal y como había hecho en el año 124-125, ahora en 128-129 disfrutó del descanso y de temperado clima ateniense durante los rigurosos meses del invierno. Fue este el tiempo de proceder a la segunda iniciación en los Misterios Eleusinos, segunda si no se cuenta aquella primera iniciación en los misterios menores del año 112. Fue entonces, en 128, cuando Adriano alcanzó el grado más alto entre los iniciados, el grado de *epoptés*, “el que ha visto”.¹⁷

11. Perret, 1929, pp. 72-73. Esta propuesta encontró más tarde apoyo en la hipótesis de Turcan, 1964, pp. 42-55, de que el templo fue consagrado en 128 en virtud de una serie numismática de Severo Alejandro, del año 227, que podría estar conmemorando los cien años de su consagración.

12. Boatwright, 1987, pp. 123-124; Calandra, 1996, pp. 72-76.

13. AE 1957, 135: inscripción en honor a T. Caesernio Macedo, *comiti per Siciliam, Afric(am), Mauret(aniam)*.

14. Syme, 1988, p. 162. En los primeros días de Julio el emperador pronunciaba sus discursos en Lambesis: Le Bohec, 2003, pp. 81, 90, 95, textos 2, 6, 8 respectivamente.

15. *IG II² 2040 = SEG 34, 156*. Graindor, 1934, p. 37. El catálogo está fechado en 127-128, en el cuarto año de la ἀπό τῆς πρώτης [ς] [ἐπιδημίας] del emperador, año 124-125. La indicación de que se trata de la primera estancia indica, obviamente, que ya existía una segunda. Follet, 1976, pp. 55, 108. Halfmann, 1986, pp. 203-204, asegura, prudente, que había llegado a Atenas antes de octubre de 128.

16. Hieron., *Chron.* 200 (Helm): *Hadrianus Athenis hiemem exigens Eleusina inuisit*.

17. Cass. Dio, LXIX 11, 1. Graindor, 1934, p. 38; Geagan, 1979, pp. 394-395.

Dos cartas casi idénticas del propio emperador nos permiten saber cuándo, y desde qué puerto, abandonó Atenas para continuar su viaje hacia Oriente. Fechadas en su decimotercera potestad tribunicia, es decir aquella que discurre desde diciembre del año 128 hasta el mismo mes del año 129, estas cartas imperiales dirigidas a la ciudad de Éfeso pretendían apoyar la pretensión de los navieros Erastos y Filokirios de ser admitidos en la Gerusia de la ciudad jonía. En ellas Adriano recuerda cómo, en aquellos días, Erastos y Filokirios lo habían acompañado con sus barcos desde Eleusis hasta la ciudad asiática.¹⁸ De este modo se confirmaba, con pruebas irrefutables, que el pasaje de la *Historia Augusta* estaba siguiendo la secuencia del itinerario adrianeo: *per Asiam iter faciens*. Si tuviéramos que conceder alguna credibilidad a Juan Malalas – y cuando trata asuntos vinculados con Antioquía es bueno hacerlo –, Adriano estaba el 23 de junio del año 129 en la ciudad siria para celebrar la Fiesta de las Fuentes.¹⁹ Un margen de dos meses sería prudente para ubicar su salida de Atenas en dirección al continente asiático y recorrer el camino hasta la capital de Siria. Es decir, el emperador habría embarcado en Eleusis en marzo o abril del año 129 con destino a Éfeso, ciudad que ya había visitado en el 124. Y todavía habría de volver una vez más a la ciudad griega.

2. LOS TEMPLOS DE ASIA Y SU CONSAGRACIÓN. EL CASO DE ÉFESO

Como resulta evidente, el esfuerzo minucioso de todos aquellos ilustres historiadores y epigrafistas se ha visto recompensado con el acuerdo entre el pasaje de la biografía del emperador y las evidencias dispersas en crónicas tardías y epígrafes repartidos por el Imperio. Pero este acuerdo sobre el itinerario y sobre las fechas, insólitamente precisas para la Antigüedad, no puede mantenerse en lo que se refiere a las actividades que, según la *Historia Augusta*, el emperador llevó a cabo en Oriente. Para el biógrafo imperial, para el conglomerado de autores que es nuestro relato de la *Vita Hadriani*, el emperador se entretuvo en Atenas, primero, dedicando el templo de Zeus Olimpio y un altar a sí mismo (*opera... dedicauit, ut Iouis Olympii aedem et aram sibi*), y en las ciudades de Asia, después, consagrando templos en su nombre (*templa sui nominis consecrauit*). Sin embargo, y a diferencia de lo que ocurre con las distintas etapas del viaje, las evidencias epigráficas no concuerdan con esta narración. Será bueno comenzar por analizar lo hecho en Asia.

18. *IvE* 1487, 1488: νῦν δὲ ἀπ' Ἐλευσεῖνος πρὸς ὑμᾶς ἀφικνουμένω. Drew-Bear y Richard, 1994.

19. Malalas, 278B: καὶ ἐπετέλεσεν ὁ αὐτὸς Ἀδριανὸς ἑορτὴν τῶν πηγῶν μηνὶ Δαυσίω τῷ καὶ Ἰουνίω κγ' (23 de junio). Weber, 1907, pp. 121, 231-232.

Los comentaristas han sido unánimes al entender que el emperador fue abriendo templos de culto imperial por las ciudades de la provincia de Asia, ciudades que recibían así el título de Neocoros. Esmirna, Cícico, Éfeso y, quizás, Sardes y Pérgamo parecen haber sido las ciudades agraciadas.²⁰ No obstante, cuando la epigrafía lo permite, descubrimos inmediatamente que el pasaje de la *Historia Augusta* estaba haciendo una exposición somera y comprimida en el tiempo, haciendo que numerosos y diferentes acontecimientos que se repartieron a lo largo de la última década de vida de Adriano aparezcan concentrados durante la visita del año 129, camino de Siria, Palestina y Egipto. Estudiemos el caso de Éfeso, dotado de una preciosa documentación epigráfica paralela a la noticia de la *Historia Augusta*.

La ciudad de Éfeso había recibido la autorización del gobierno romano para levantar un templo al emperador en tiempos de Nerón. Las dificultades políticas en que acabó el reinado de aquel primer emperador filoheleno impidieron que el santuario le fuera consagrado, de tal manera que fueron los emperadores Flavios, tanto Vespasiano como el mismo Domiciano más tarde, quienes recibieron culto allí bajo la genérica denominación de Augustos.²¹

Esta situación se mantuvo inalterada hasta, al menos, el año 130-131. Fue en este año cuando un notable de la ciudad, Claudio Verulano Marcelo, embelleció con revestimientos de mármol las palestras del gimnasio del puerto, construido en tiempos de Domiciano.²² El adorno quizás se hizo ante la noticia de una nueva visita del emperador, a quien, en compañía de Artemisa, se dedicó la obra. La monumental inscripción así lo refería (*IvE*, 430):

Ἀρ[τ]έμ[ιδι] | Εφεσία[ι καὶ] | Αὐτοκρ[άτορι] | Κ[α]ίσαρ[ι, θεοῦ] || Τραιαν[οῦ Π]αρθικοῦ
 υἱῶ[ι, θεοῦ] ὅ | Νέρβα υἱ[ων] ᾧ, | Τραιανῶ[ι Ἀδρι]ανῶι Σεβα[στ]ῶι || Δι' Ὀλυμπίω[ι] | καὶ
 τῷ νεωκόρῳ | Ἐφεσίω[ν] δήμῳ | Γαῖος Κλαύδιος | Βερουλανὸς || Μάρκελλος | ἀσιάρχης
 μετὰ Σκαπτίας | Φιμίλλης | τῆς γυναικὸς || ἀρχιερείας | τῆς Ἀσίας | καὶ Κλαυδίου |
 Βερενεικιανοῦ | τοῦ υἱοῦ τῆν || σκούτλωσιν | τῆς στοᾶς | ἀνέθηκεν. | ἐπὶ ἀνθυπάτου |
 Ἀφρανίου Φλαβιανοῦ, || γραμματέως | δὲ Κλαυδίου | Πεισωνεῖνου.

A Artemisa Efesia y al Emperador César Trajano Adriano Augusto, hijo del dios Trajano Pártico, nieto del dios Nerva, Zeus Olimpio, y al pueblo neocoro de los Efesios, Gayo Claudio Verulano Marcelo, asiarca, en compañía de Scaptía Firmila, su mujer, sacerdo-

20. Burrell, 2004, pp. 42-48 (Esmirna), 86-94 (Cícico), Éfeso (66-70), 100 (Sardes), 27-30 (Pérgamo), siendo dudosas estas dos últimas ciudades. Para Pérgamo: Müller, 2009.

21. Burrell, 2004, pp. 60-66.

22. Halfmann, 2004, p. 99.

tisa de Asia, y de Claudio Verenciano, su hijo, dedicó el adorno de mármol de la estoa. Bajo el proconsulado de Afranio Flaviano y siendo secretario Claudio Pisonino

La inauguración de la estoa está bien datada gracias al proconsulado de Afranio Flaviano, quien gobernó Asia en el año 130-131.²³ En esa fecha todavía la ciudad de Éfeso aparecía en las inscripciones oficiales como Neocoros, es decir, como guardiana de aquel primer templo de época Flavia y sin mención alguna a la concesión de un segundo templo de culto imperial. Fue precisamente ese año, el 131, cuando Adriano volvió a pisar tierra asiática después de su viaje por Siria y Egipto.²⁴ Cuatro basas de estatuas del emperador en la ciudad de Phaselis, dos dedicadas por la propia ciudad y las otras dos levantadas por las vecinas Akalasis y Coridalas, confirman que la llegada del emperador se produjo en aquel año y por mar, desembarcando en la costa de Licia.²⁵ Estos monumentos fueron levantados ὑπὲρ τῆς ἐπιβάσεως αὐτοῦ, “por su arribada”. Los epígrafes de dos de esas basas, mejor conservados, nos proporcionan la fecha pues citan la decimoquinta potestad tribunicia, de diciembre del año 130 hasta diciembre de 131. Es fácil, entonces, suponer que el emperador llegó a Phaselis y de allí, ya fuera de nuevo por mar o ahora ya por tierra, se encaminó hacia Éfeso, teniendo en mente que su destino final habría de volver a ser Atenas.²⁶

En Éfeso, durante esta tercera y última visita, Adriano no sólo habría tenido ocasión de admirar la nueva estoa del gimnasio sino, quizás incluso, de asistir a su inauguración. Como es lógico, también tuvo ocasión de reunirse con las autoridades de la ciudad y sus notables. Fue probablemente entonces cuando la ciudad pidió el permiso para construir un nuevo templo de culto imperial.²⁷ Una inscripción en honor a un notable local, Tiberio Claudio Pisón Diophante, desvelaba, años después, que este aristócrata había actuado como portavoz de la ciudad de Éfeso y del Koinón Asiático ante el emperador, consiguiendo, sin duda gracias a sus habilidades retóricas, el ansiado permiso imperial. El monumento en honor a Diophante fue levantado al final de su carrera política, cuando ya reinaba Antonino Pío, y en él se describe al aristócrata efesio como “el que primero pidió y consiguió de manos del divino Adria-

23. Habicht, 1969, pp. 53-59, ha identificado a los procónsules de Asia de los años 128-129, 129-130 y 131-132. Sólo queda el año 130-131 para el desempeño de Afranio Flaviano. Bowie, 1971, pp. 137-141.

24. Tercera visita a Éfeso en el viaje de regreso de Egipto, en 131: Halfmann, 1986, pp. 199-201.

25. TAM II 1, 191-194.

26. Birley, 1997, p. 261.

27. Burrell, 2002-2003, pp. 44-48.

νοῦ, ὃς πρῶτος ἠτήσατο παρὰ θεοῦ Ἀδριανοῦ καὶ ἐπέτυχεν, el nuevo templo consagrado al emperador, ὁ θεοῦ Ἀδριανοῦ νεῶς.²⁸

Una inscripción ateniense permite establecer el *terminus ante quem* para la concesión de la segunda Neokoría de Éfeso. Entre los monumentos que se levantaron en Atenas en el año 132, datados en la decimosexta potestad tribunicia del emperador,²⁹ se conserva aquel que levantó la ciudad de Éfeso.³⁰ Y allí, a pesar del estado fragmentario de la inscripción, podemos leer el nuevo título de la ciudad: δις ν[εωκόρος Ἐφεσίω]ν πόλις.³¹ Pocas veces la exactitud cronológica en la Antigüedad puede ser mayor. Entre la segunda mitad del año 130, límite más antiguo fijado por la inscripción de la estoa efesia en la que todavía la ciudad es simplemente Neokoros, y la primavera de 132, *terminus ante quem* establecido por esta inscripción de Atenas, la ciudad de Éfeso recibió su segunda neokoría de manos de Adriano. No habría mejor ocasión que la que proporcionaba la tercera última visita del emperador a Éfeso, durante el año 131.

Una vez conseguido el beneplácito imperial, y posiblemente también el acuerdo del Senado necesario para tales menesteres, empezaron las obras de construcción del nuevo templo, que se prolongaron durante algunos años. Tenemos algún testimonio que nos permite atisbar el lapso de tiempo que medió entre el permiso y la construcción. En el año 134-135 (de nuevo la fecha la proporciona el procónsul de Asia, el mismo que habría de llegar a ser emperador bajo el nombre de Antonino Pío) se consagró un monumento a Sabina.³² La ciudad de Éfeso utilizó entonces el título de “Dos veces Neokoros”, ὁ νεωκόρος δις δῆμος. Sin embargo, el sacerdote de culto imperial, que también estaba encargado del monumento en honor a la emperatriz, estaba al frente del único templo que por entonces existía en la ciudad, ἀρχιερέως τῆς Ἀσίας | ναοῦ τοῦ ἐν Ἐφέσῳ. Es esta una señal inequívoca de que el segundo

28. *IvE* 428. En dos ocasiones se habla en esta inscripción del dios Adriano (θεοῦ Ἀδριανοῦ), indicio de que se levantó el monumento tras la apoteosis romana del emperador. Burrell, 2004, p. 66; Bowie, 2012, p. 269; Halfmann, 2004, p. 99.

29. La fecha (16ª potestad tribunicia, de diciembre de 131 a diciembre de 132 d.C.) la proporciona el texto latino de las basas de unas estatuas del emperador levantadas por algunas colonias romanas: Dione (*IG* II² 3289); Alejandría Troas (*CIL* III 7282); Antioquía de Pisidia (*CIL* III 7283).

30. Las basas de las estatuas que las ciudades griegas levantaron al emperador en el templo de Zeus Olimpio no tienen fecha. Se ubican en el año 132 d.C. por analogía a las inscripciones latinas citadas en la nota anterior.

31. *IG* II² 3297.

32. *IvE* 279: ἐπὶ ἀνθυπάτου Τ(ίτου) | Αὐρηλίου Φούλβου Ἀντωνεῖνου. Fecha del proconsulado de Asia: Eck, 1970, p. 210.

templo, aquel para el que se había conseguido el permiso en el año 131, todavía no estaba terminado en el año 134-135.

No sabemos cuántos años más tardó en completarse la obra de aquel templo, que fue consagrado finalmente por aquel mismo Tiberio Claudio Pisón Diophante que había obtenido el permiso para su construcción. En el monumento que un poco más arriba citaba, se le calificaba como el sacerdote de los dos templos, bajo el que se consagró el templo del Dios Adriano, τὸν ἀρχιερασάμενον τῶν δύο ναῶ[v] | [ἐ]ν Ἐφέσῳ, ἐφ' οὗ καθιερώθη ὁ θεοῦ | Ἀδριανοῦ νεώς.³³ Todo hace pensar que el monumento de Diophante se levantó tras el 138, tras la muerte de Adriano, y cabe la posibilidad incluso de que el templo no se hubiese terminado antes del fallecimiento del emperador.³⁴

De este breve pero clarificador relato, parece evidente que la *Historia Augusta* tiende a concentrar en un solo momento procesos que ocupaban varios y, en ocasiones, largos años, procesos tales como la construcción de un templo de culto imperial una vez que se había conseguido el derecho a levantarlo y gestionarlo. La secuencia ordenada de los acontecimientos podría quedar como sigue. Cuando el emperador Adriano llegó por tercera y última vez a la ciudad de Éfeso, en la segunda mitad del año 131, la ciudad sólo tenía un antiguo templo de culto imperial que otorgaba a su demos la prestigiosa condición de Neocoros. Durante aquella última estancia, Diophante se las arregló para convencer al emperador de que les concediera el permiso para levantar un segundo templo de culto imperial dedicado al propio Adriano. La concesión de aquel permiso fue acompañada de una segunda Neocoría que ya se hizo pública en el monumento que Éfeso erigió en el recinto del santuario de Zeus Olimpio en Atenas en el año 132. No obstante, las obras del nuevo templo efesio avanzaron con cierta parsimonia y así, en el año 134-135, aunque la ciudad se proclamara dos veces neocoros, sólo tenía un templo de culto imperial en servicio, tal y como se atestigua por el monumento de Sabina. En una fecha indeterminada, pero en las cercanías de la muerte del emperador, aquel mismo Diofante que consiguió el permiso para el segundo templo imperial lo consagró y puso en servicio. Desde entonces Éfeso fue dos veces neocoros y tuvo dos templos imperiales, el último de ellos dedicado a Adriano.

33. *IvE* 428.

34. La última frase del monumento invita ciertamente a pensar que el emperador ya había fallecido y se le había otorgado oficialmente el nombre de *divus*, *theós*. *IvE* 428, ll. 6-7: ὃς πρῶτος ἠτήσατο παρὰ θεοῦ Ἀδριανοῦ καὶ ἐπέτυχεν. La referencia a la petición del templo implica el uso de una terminología institucional romana, de la que la divinidad del emperador estaba ausente hasta después de la apoteosis. Cortés Copete, 2017b.

Esta comprensión temporal de los acontecimientos en la biografía de Adriano podría ser considerada como un mecanismo lógico y natural de los procesos de abreviación narrativa. Sin embargo, en el pasaje que comentamos de la *Historia Augusta* se incurrió en una segunda confusión quizás más significativa. Según la biografía, Adriano, mientras recorría Asia, *templā sui nominis consecrauit*, “consagró templos a su nombre”. A pesar del equívoco al que pueden conducir las traducciones modernas, el texto latino poseía un significado preciso, tanto desde el punto de vista religioso, como institucional y edilicio. La *consecratio* implicaba la puesta en servicio del edificio, o el conjunto de edificios y monumentos, que se habían levantado sobre el *templum*, es decir, sobre el espacio religiosamente inaugurado.³⁵ Este espacio segregado y santificado, convertido por la mano del augur en *res sancta*, se dotaba de una realidad material que, gracias a la *consecratio*, devenía *res sacra*.³⁶ Por lo tanto, es evidente que Adriano no pudo proceder, en ningún momento, a la consagración de su templo de Éfeso porque durante su última visita a la ciudad, en el año 131, únicamente había concedido el permiso para su construcción. Las obras del templo se prolongaron hasta el límite del reinado del emperador, si no más allá. La *consecratio* de aquel nuevo templo recayó, finalmente, en Diophante, quien había conseguido el permiso imperial para su construcción. El término latino de *consecratio* que aparece en la *Historia Augusta* encontró su traducción directa e inmediata en la palabra griega καθιέρωσις de la inscripción efesia. Este ritual fue oficiado y presidido, en Éfeso, por el sacerdote de culto imperial, el *archiereus* Claudio Pisón Diophante, ἐφ’ οὗ καθιερώθη ὁ θεοῦ | Ἀδριανοῦ νεώς .³⁷

El resultado de esta primera pesquisa fundada en la comparación entre el texto de la *Historia Augusta* y las evidencias epigráficas disponibles para el proceso de concesión, construcción y consagración del nuevo templo imperial de Éfeso no es en modo alguno sorprendente. El relato histórico contenido en la biografía del emperador, incluso cuando mantiene una armazón cronológica, no estaba constreñido por criterios modernos de exactitud o, ni siquiera, por la antigua *akríbeia*. El autor, o los autores, tendían a concentrar acontecimientos en aquellos momentos de la narración en los que la asociación de ideas o la ordenación temática así lo aconsejaban. Esta técnica historiográfica, que dificultaba la ubicación temporal y espacial de cada una de las acciones imperiales aunque facilitaba tanto la narración como la lectura, ya había sido reconocida en otros pasajes de la obra. Sin duda, la reunión de todas las reformas militares de Adriano en el momento del primer viaje a Germania, en el

35. Kvium, 2011, pp. 63-90.

36. Linderski, 1986, pp. 2240-2250.

37. *IvE* 428.

año 122, respondía a este proceder, sencillo y eficaz.³⁸ Y ahora, como hemos tenido ocasión de ver, se repite también, aunque de manera más breve, en la evocación del viaje por Asia de los años 129 al 131, camino de ida y vuelta a Egipto.

Así, desvelados algunos de los procedimientos narrativos de la *Historia Augusta* y aclarado hasta donde se puede el proceso histórico de fundación y consagración del templo de Adriano en Éfeso, es el momento de volver a Atenas.

3. EL TEMPLO DE ZEUS OLIMPIO

Según el biógrafo, cuando Adriano llegó a Atenas para su segunda estancia en la ciudad, en el año 128-129, *opera quae apud Athenienses coeperat dedicavit, ut Iouis Olympii aedem et aram sibi*, “dedicó las obras que había empezado en Atenas, como el templo de Júpiter Olimpio y un altar para él mismo”. Sin embargo, una evidencia independiente, una inscripción proveniente de Epidauro, pone en duda lo dicho en el pasaje de la biografía.

La referida inscripción del templo de Asclepio en Epidauro establece la relación cronológica entre algunos de los acontecimientos más importantes del reinado de Adriano en la Hélade: la consagración del templo de Zeus Olimpio, la fundación del Panhellenion y la era adrianea, aquella que se inició con la primera visita imperial a Grecia.³⁹ Las primeras cinco líneas del epígrafe dicen así:

ἔτους γ' τῆς καθιερώσεως τοῦ Διὸς [ς]
 τοῦ Ὀλυμπίου καὶ τῆς κτίσεως
 τοῦ Πανελληνίου, ἔτους δὲ ι τῆς
 Τραϊανοῦ Ἀδριανοῦ Καίσαρος ἐπι-
 δημίας, ...

Al tercer año de la consagración del Zeus Olimpio y de la fundación del Panhellenion, a los diez años de la visita de Trajano Adriano César...

El elemento clave para la interpretación cronológica del epígrafe es la determinación de la fecha de la era de Adriano en Grecia, era que parte de su primera visita. Fue mérito de Weber, Graindor y Follet fijar esta fecha: Adriano visitó la Hélade, por primera vez como emperador, en el otoño del año 124, dato posible gracias a otra inscripción que ubica esta primera visita adrianea en el año de su

38. HA, *Hadr.* 10, 2 - 11, 1. Fünding, 2000, pp. 253-273.

39. IG IV² 1, 384. Oliver, 1970, pp. 119-120, n° 38, donde se resalta su valor cronológico.

octava potestad tribunicia.⁴⁰ Las cuentas son sencillas: los diez años se cumplirían en el año 134 y la consagración del templo de Zeus Olimpio se debería colocar en el año 131-132. La consecuencia es evidente: la negación del valor cronológico del pasaje de la *Historia Augusta*. Sencillamente, debería admitirse, como hemos visto que ocurría en el caso de Éfeso, que el biógrafo no se sintió obligado a mantener la exactitud temporal en la narración de los acontecimientos del reinado y prefirió comprimir los acontecimientos de varios años en un solo punto de su narración. De esta forma le daríamos prioridad en la fijación de la cronología de algunas acciones del emperador en Oriente a las evidencias epigráficas, libres como están de los condicionantes de la historiografía antigua.

No obstante, desde hace mucho tiempo, en verdad, a partir de la obra de Weber,⁴¹ ha prevalecido una interpretación conciliadora con la que se pretende concertar la noticia de la *Historia Augusta* con el epígrafe de Epidauro. Esta conciliación se habría conseguido atribuyendo acciones distintas a cada una de las fuentes aparentemente contradictorias y, en consecuencia, fechas distintas para su realización. Cuando se lee todo el pasaje completo, tal y como aparece recogido al principio de este trabajo, podría dar la impresión de que la *Historia Augusta* pretendía hacer una distinción sutil que, quizás, tuviera un significado histórico. Mientras que para los templos asiáticos el verbo utilizado es *consecrauit*, el término empleado para referirse al templo de Zeus Olimpio es *dedicauit*. Esta diferencia en los términos le permitió a Weber pensar que en el año 128 Adriano habría “dedicado” la *aedem*, cuya construcción ya había terminado, mientras que en el 131-132, durante su última estancia en Atenas y a la vuelta de su viaje por Oriente, el emperador habría procedido a la auténtica “consagración” de todo el recinto sacro, el témenos de Zeus Olimpio, tal y como afirma la inscripción de Epidauro.

La hipótesis de dos acciones distintas, una en el 128 cuando todavía no estaban terminadas las labores edilicias y urbanísticas del conjunto, y otra en el 131-132 destinada a cerrar un ciclo constructivo y religioso abierto por Pisístrato, ha calado profundamente en la historiografía moderna a pesar de que, a veces, ha generado notable confusión. Paradigmático, y de extraordinario valor por la influencia de la magistral obra, es lo que Graindor escribió sobre el asunto:⁴²

40. *IG IV*², 1, 606 (= *SEG*³ 842, n. 3). Weber, 1907, pp. 158-160, 182-3; Graindor, 1934, pp. 1-6; Follet, 1976, pp. 108-113.

41. Weber, 1907, pp. 205-210.

42. Graindor, 1934, p. 42.

“Mais comment concilier ce texte avec tous ceux qui nous forcent à placer l’inauguration du temple en 132? En supposant, comme l’a fait Weber, qu’en 129 Hadrien se borne à consacrer la cella de l’Olympieion et l’autel qui y était réservé à son propre culte”.

Esta interpretación, seductora porque evita el conflicto entre las fuentes, se vuelve inaceptable por la confusión de términos y rituales. “*Inauguratio*”, “*dedicatio*” y “*consecratio*” se mezclan en el texto francés sin ningún respeto a sus significados en el mundo antiguo y a sus fuentes.

En el proceso de creación de un templo romano dos son los momentos de significado religioso, legal y edilicio. El primero es la *inauguratio*⁴³ en el que, consultando los auspicios, se definía, se segregaba, un espacio celeste y terrestre que quedaba constituido así en *templum*. Desde luego, este acto era tan innecesario como, quizás, inviable en suelo ateniense; innecesario porque el santuario de Zeus Olimpio ya era, para los atenienses, un auténtico templo, aunque inacabado, desde tiempos de los tiranos,⁴⁴ si no antes; inviable, porque la *inauguratio*, el ritual de los augures romanos, sólo podía realizarse sobre suelo romano. Esta era una condición que no cumplía el territorio ateniense, ciudad libre organizada como una polis griega.

Por otra parte, y siguiendo siempre la ley y el uso romanos, sobre aquel espacio segregado por los augures – *templum* – se podía, o no, construir un edificio, *aedes*, para que sirviera de santuario, además de levantar el altar – *ara* – o los altares que se consideraran necesarios para la realización del culto. Sólo cuando la obra estaba terminada y se iba a poner en servicio el recinto construido, se procedía a la *consecratio*⁴⁵ que, como hemos visto, en Éfeso se había traducido al griego por καθιέρωσις . Únicamente podría resultar legítimo evocar este acto de *consecratio* del templo por medio del término castellano de “inauguración” cuando este se utilice en su acepción de “celebrar con alguna ceremonia el estreno de un edificio o monumento de pública utilidad”.⁴⁶ Así es porque en castellano, como en otras lenguas modernas, la inauguración ha perdido toda conexión con el ritual romano de la *inauguratio*.

Es cierto, por otra parte, que los términos latinos *dedicatio* y *consecratio* podían encerrar alguna diferencia jurídica y religiosa. La *dedicatio* parece haber tenido un valor jurídico más profundo en tanto que sólo podía ser realizada por autoridades legalmente reconocidas. La *consecratio*, en cambio, caía en el ámbito

43. Kvium, 2011, pp. 63-90.

44. La sacralidad del templo de Zeus Olimpio era indiscutible para los atenienses y se remontaba a una época anterior, incluso, a la fundación de la ciudad: Wycherley, 1964, pp. 161-179.

45. Linderski, 1986, pp. 2240-2250.

46. DRAE, s.v. “Inaugurar”, p. 4.

de la acción privada y particular, ajena a la vida pública. No obstante, ambos términos acabaron confundiendo con el devenir de los años, especialmente cuando estaban referidos a templos que, aunque hubiesen sido levantados por particulares, adquirirían un cierto cariz público en tanto que realidad sagrada o religiosa.⁴⁷ Y así, aunque el acto que jurídicamente les pudiera corresponderle fuese la *dedicatio*, los templos podían ser objeto también de una *consecratio*, que se cargaba entonces de un nuevo formalismo y rito. Es precisamente esta paulatina confusión en el mundo de lengua latina lo que permitió que un solo término griego, καθιέρωσις, sirviera para expresar ambos rituales, cuya diferenciación legal no era percibida desde la óptica griega. Esto fue así, en parte, porque en el mundo griego no existía la diferencia jurídica que separaba ambos términos latinos; en parte porque esa diferencia se estaba diluyendo también en el mundo latino. Es sin duda esta confusión, plenamente asentada ya en tiempos del Imperio, la que permitió que un mismo término griego, καθιέρωσις, presente tanto en la inscripción de Epidauro, para el templo de Zeus Olimpio, como en la inscripción de Éfeso, para el templo de culto imperial, fuera traducida al latín en la *Historia Augusta* o, mejor aún, en su fuente, por dos términos latinos que eran concebidos, ya en el siglo IV, como equivalentes: *dedicatio* y *consecratio*. Y así, la diferencia de términos que podemos leer hoy en el pasaje de la *Historia Augusta* sólo habría respondido a una voluntad de estilo, a una cierta necesidad estilística de variación literaria.⁴⁸

Las conclusiones de todo lo dicho pueden resumirse de la siguiente manera: en la *Historia Augusta*, *dedicatio* y *consecratio* tienen el mismo valor y ambos términos se utilizan para traducir el vocablo griego καθιέρωσις; se debe, en la fijación de la cronología, conceder prioridad probatoria a las inscripciones griegas de Éfeso y Epidauro, lo que implica que el año 128-129 no fue testigo ni de la consagración del templo de Zeus Olimpio ni de la del nuevo templo de culto imperial en Éfeso; que la *Historia Augusta*, como en otros lugares, sólo mantiene la secuencia cronológica de manera general, sin exactitud en la ubicación de acontecimientos concretos. De esta forma, la hipótesis de Weber, generalmente aceptada, de una doble ceremonia en el templo de Zeus Olimpio de Atenas, una primera en la que se habría procedido a la dedicación parcial de la obra en el 128-129 y otra más tardía, en el 131-132, en el que se consagró el templo, queda sin fundamentos. En lugar de duplicar acontecimientos es más sencillo, económico y coherente admitir que la *Historia Augusta* no tuvo nunca la voluntad de ser precisa en la fijación temporal de los acontecimientos.

47. Mrozek, 2004, pp. 119-134.

48. Mrozek, 2004, pp. 125-126.

El templo de Zeus Olimpio se habría terminado, consagrado y abierto al culto en el año 131-132.

4. ADRIANO OLIMPIO

Todas las evidencias discutidas hasta ahora conducen a esa misma conclusión: el año 131-132. No obstante parece existir un argumento contrario a esta tesis, un argumento que podría sostener la fecha temprana del 128-129: el título de Olimpio que Adriano ostenta en algunos epígrafes griegos.

Como parte de la argumentación a favor de su hipótesis de la doble ceremonia en el Olimpieion,⁴⁹ Weber incluyó el título de Olimpio. Muchas ciudades griegas y algunas ligas le atribuyeron este epíteto al emperador durante los últimos años de su reinado. Para el autor alemán, Adriano habría comenzado a utilizar el título de Olimpio en el año 129 como consecuencia de la dedicatoria del templo de Zeus Olimpio en Atenas. Para sostener su argumento Weber ofrecía una inscripción de Éfeso (*IvE* 274) que, siguiendo la edición de Dittenberger, se habría de datar en la decimotercera potestad tribunicia (128-129). En ella Adriano habría sido llamado, por primera vez, Olimpio.

La inscripción ha tenido una vida difícil. Perdido el monumento, su texto sólo ha llegado hasta nosotros a través de la copia que del epígrafe hizo Ciriaco de Ancona, en la primera mitad del s. XV. De los manuscritos de Ciriaco salió a la luz y se convirtió en parte de las evidencias históricas sobre el reinado de Adriano en el año 1877, cuando O. Riemann transcribió, para el volumen primero del *Bulletin de Correspondance Hellenique*, los epígrafes de un manuscrito florentino.⁵⁰ El texto fue leído por Dittenberger e incluido en la segunda edición de su *Syllogue* tras haber propuesto algunas correcciones y suplementos. Allí lo encontró Weber y de allí se incorporó a la tercera edición del *SIG* y, más tarde, a la serie de *Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien*⁵¹ Así es como puede leerse hoy en las ediciones canónicas:

49. Sobre las variaciones en el nombre del templo, *Olympieion* u *Olympion*: Wycherley, 1964, pp. 161-162.

50. Riemann, 1877, p. 291, n° 78.

51. *SIG*² 389; Weber, 1907, p. 212; *SIG*³, 839; *IvE* 274.

Αὐτοκράτορα Καίσαρα, θεοῦ
Τραϊανοῦ Παρθικοῦ υἱόν, θεοῦ
Νερούα υἱόνόν, Τραϊανόν Ἀδριανόν
Σεβαστόν καί Ὀλυμπιον, δημαρ
χικῆς ἐξουσίας τὸ <I>Γ' , ὕπατον
τὸ Γ' , πατέρα πατρίδος,
ἡ βουλή καὶ ὁ δῆμος ὁ Ἐφεσίων
τὸν ἴδιον κτιστὴν καὶ σωτῆρα, διὰ
τὰς ἀνυπερβλήτους δωρεὰς Ἀρτέ
μιδι, διδόντα τῇ θεῷ τῶν κληρο
νομιῶν καὶ βεβληκότων τὰ δίκαια
καὶ τοὺς νόμους αὐτῆς, σειτοπομ[πίας δὲ]
ἀπ' Αἰγύπτου παρέχοντα, καὶ τοὺς λιμένας
πο[υήσαν]τα πλωτοῦς, ἀποτρέψαντά τε
καὶ τὸν βλά[πτοντα τοῦς] λιμένας ποταμὸν
Καῦστρον διὰ το...

Al emperador César Trajano Adriano Augusto también Olimpio, hijo del dios Trajano Pártico, nieto del dios Nerva, en su decimo tercera (?) potestad tribunicia, cónsul tres veces, padre de la patria, el consejo y el pueblo de Éfeso [levantaron esta estatua de su particular fundador y salvador, gracias a sus insuperables dones a Artemisa, puesto que le dio a la diosa los derechos sobre los herederos y los *beblekoton*? y las leyes de esta, porque le proporcionó el suministro de trigo desde Egipto, porque hizo navegables sus puertos ya que el río Caistro había colmatado y obstaculizado los puertos...

El manuscrito presentaba numerosas incertidumbres que, en parte, ya fueron corregidas por Riemann o resueltas, después, por la autoridad de Dittenberger. Así, la lectura de la línea 12, *σειτοπόμη*, fue corregida en *σειτοπομ[πίας δὲ]* por el primero y aceptada por el segundo. A Riemann también se deben los suplementos de las líneas 14 y 15, quien indicó que las sílabas que faltaban habían sido dejadas en blanco en el manuscrito. Riemann creyó, además, que el texto de las líneas 11 y 12 estaba alterado, pues desconocía el valor de *βεβληκότων* , lo que también Dittenberger ignoraba y se sigue ignorando. Estaba inclinado a pensar que, un poco más adelante, debería leerse *κα[τὰ] τοὺς νόμους*, lo que el último editor no consideró necesario.

Entre la edición de Riemann y la de Dittenberger, no obstante, hay una gran diferencia. El primero transcribió las líneas 4 y 5 literalmente del manuscrito, líneas que estaban escritas así: *δημαρχικῆς ἐξουσίας τὸ Γ'*. Esto supondría fechar la inscripción en el año 118-119, año de la tercera potestad tribunicia. Fue Dittenberger quien se dio cuenta del error en la transmisión del número de la potestad, que no encajaba con el título imperial de Padre de la Patria, otorgado y aceptado en el año 128 y que

aparece en la línea sexta. Por eso propuso corregirlo en τὸ <I>Γ', la decimotercera potestad tribunicia, lo que equivaldría al año 128-129. Esta enmienda era sencilla y efectiva: sólo había que añadir una letra, una cifra, al texto corrupto.⁵² Corregida la fecha del epígrafe, se pudo datar la concesión del título de Olimpio. El epígrafe de Éfeso se convirtió en la prueba que Weber necesitaba para sostener su hipótesis de la concesión del título de Olimpio en el año 128-129, como consecuencia de la dedicación del edificio del santuario ateniense. Pero ninguna otra inscripción, ni entonces ni ahora, aporta esa fecha de forma segura para el título divino, que queda así dependiente de una inscripción enmendada. Se hace necesario repensar el asunto.

L. Perret, en su clásico estudio sobre la titulación imperial de Adriano, se sumó a las tesis de Weber y Dittenberger: el título de Olimpio dataría del año 128-129.⁵³ Para apuntalar la hipótesis ofreció cuatro bloques de testimonios, el primero, constituido por el ya citado epígrafe de Éfeso, los demás, por inscripciones de Atenas y Phaselide.⁵⁴ Desgraciadamente, el testimonio ateniense debe descartarse porque está vinculado a las Olimpiadas de Atenas, fiesta cuya datación depende a su vez, de la fecha de la dedicación del templo de Zeus Olimpio, y no a la inversa.⁵⁵ Los otros epígrafes provienen de la ciudad de Phaselide. En ellos el emperador lleva el nombre de Olimpio y el título de Padre de la Patria, mientras que no aparece la segunda aclamación imperial. Careciendo de una mayor precisión, esto sitúa a los epígrafes entre los años 128 y 135. Pero como ambos monumentos fueron levantados para conmemorar el desembarco de Adriano en aquellas tierras, posiblemente, a su regreso de Egipto, habría que situarlos en el año 131, es decir, antes de la última estancia en Atenas y de la consagración del templo de Zeus Olimpio. Por esta razón Perret consideró que podían apoyar la idea de una concesión del título en fecha anterior, posiblemente

52. La aceptación de la corrección de Dittenberger ha sido unánime. En *IvE* 274, señalada la adición – τὸ <I>Γ' – no se hace referencia alguna ni a su autor ni a las implicaciones de la misma.

53. Perret, 1929, pp. 30-33.

54. Estas inscripciones, citadas en sus ediciones modernas de referencia, son, *IvE* 274, *IG* II² 3303, *TAM* II 1192, 1193. Estos dos últimos ya fueron citados antes, n. 22.

55. *IG* II² 3303. El debate historiográfico es sencillo aunque la cuestión histórica irresoluble, por ahora. Todos los estudiosos que han tratado el tema consideran que el inicio de la celebración de las Olimpiadas en Atenas estuvo vinculado al templo de Zeus Olimpio. Para Weber, 1907, p. 210, la primera Olimpiada habría tenido lugar en el año 128-129, al hilo de su pretendida ceremonia de dedicación del templo. Graindor, 1934, p. 42, en cambio, creyó que debería situarse en el año 132, con la “inauguración” del templo. Follet, 1976, pp. 345-346, se alineó con la tesis de Weber. Sin embargo, y como bien se puede observar, el argumento es circular, haciéndose depender mutuamente, y sin ninguna evidencia externa, la fecha de templo y la de las Olimpiadas de Atenas. Ha de considerarse, sin embargo, que el retraso de la fecha de celebración de los primeros juegos Panhelénicos en Atenas, del año 132 al 137, Wörrle, 1992, pp. 337-349, favorece la fecha de 132 como la de inicio de los Olimpiadas atenienses.

en 128-129. No obstante, es necesario admitir que estos monumentos tampoco son pruebas concluyentes para apoyar la datación en el año 128-129, aunque deban ubicarse, como así lo creo yo también, en el año 131.

Para explicar mis reticencias, se hace necesario traer a colación una reflexión general sobre el valor y el procedimiento de concesión de los *cognomina* divinos a Adriano.

5. LOS NOMBRES DIVINOS DE ADRIANO: OLIMPIO

En un turbulento inicio del reinado, se atribuyeron al nuevo emperador todos los *cognomina* honoríficos de su predecesor, Trajano. Las monedas de la ceca imperial no dudaron en proclamar al nuevo emperador como Dácico, Pártico y Óptimo, además de Padre de la Patria, aun cuando no tenemos noticias de cuándo y cómo se le otorgaron tales honores. La única explicación posible, a mi entender, es que estas series numismáticas habían sido acuñadas como parte de un proceso sucesorio ya planificado, un proceso que habría necesitado de la postrera presencia de Trajano en Roma para proceder a la adopción de Adriano y a su designación como César, primero, y como emperador, después. Sólo la inoportuna muerte del emperador en Selino habría impedido proceder a una ordenada sucesión. No obstante, el desbaratamiento de los planes no evitó que se lanzaran las monedas ya preparadas para dar a conocer el nombramiento del sucesor y su llegada al trono. Así se hizo a pesar de que no se había llegado a producir el acto romano de la adopción pública y de la transferencia de poderes y títulos.⁵⁶

La reacción del nuevo emperador al caos creado por la discrepancia entre la propaganda pública, los actos oficiales y la enemiga acérrima de un grupo de senadores contrarios a su sucesión, fue la renuncia total a los títulos y honores paternos y, en verdad, a cualquier título y honor expresado en forma de apelación o cognomen. En una famosa carta al senado, de la que tenemos noticias tanto en Casio Dion como en la *Historia Augusta*, Adriano renunció formalmente a aquella herencia honorífica.⁵⁷ Esta reacción permitió al emperador, de hecho, iniciar una vía de sentido contrario, simplificando sus nombres imperiales hasta dejarlos en el límpido *Hadrianus Augustus*, divisa de su reinado. Fue sólo una década más tarde, en el 128, que el emperador estuvo dispuesto a aceptar el título de *Pater Patriae*.

Pero entre el título honorífico de *Pater Patriae* y el cognomen *Olimpius* con el que se le honraba en Grecia hay una diferencia importante. La concesión al empera-

56. Cortés Copete, 2014, pp. 187-208.

57. Cass. Dio, LXIX 2, 2; HA, *Hadr.* 6, 1-4. Cf. Perret, 1929, pp. 26-30.

dor del título de *Pater Patriae* fue, como bien se sabe, un acto formal del Senado y del Pueblo de Roma. Estos, al modo de lo ocurrido con Augusto, le ofrecieron al emperador aquel honor con el ruego de que lo aceptase. Aunque el rechazo imperial había sido posible en un primer momento, este sólo tuvo un carácter temporal y dilatorio. El título de *Pater Patriae* – así como los otros *cognomina* honoríficos vinculados a victorias y conquistas de pueblos extranjeros en el caso de otros emperadores – fue el resultado de un acto formal, con valor jurídico, conducido por el Senado legalmente constituido.⁵⁸ La consecuencia más visible de aquella decisión institucional fue la inclusión en la denominación oficial del emperador del título de *Pater Patriae*, que así comenzó a aparecer en monedas, correspondencia oficial e inscripciones honoríficas. Nada de esto podemos esperar en el caso del cognomen Olimpio.

Sin duda alguna, la contemplación en el año 128-129 del avance de los trabajos del templo de Zeus en Atenas tuvo que producir una cierta excitación política y religiosa en las ciudades griegas, especialmente en Atenas. El templo iniciado en el s. VI a.C. parecía haber iniciado su camino de perfección. Se había tenido que esperar hasta el reinado de aquel emperador extraño, filoheleno y volcado a las provincias, para encontrar la voluntad y los recursos necesarios para corregir aquella muestra de desidia histórica. Es ese ambiente de lealtad y fervor creciente el que explica que al emperador se le diera el nombre de Olimpio, quizás porque había conseguido vencer al tiempo,⁵⁹ victoria sólo reservada a los más poderosos de los dioses, quizás porque podía reconocerse en su fértil poder una muestra del propio poder del padre de los dioses.⁶⁰

Fuera como fuese, esa efervescencia política y religiosa, que se plasmó en la aclamación del emperador como Olimpio, no supuso la decisión de un órgano legalmente constituido y reconocido, con poder para otorgarle a Adriano el cognomen divino. No existía, todavía, una Liga de todas las ciudades griegas que pudiera haber tomado esta decisión;⁶¹ no parece, tampoco, que la tomaran los *koina* preexistentes ni que, en el caso de que así lo hubiesen hecho, las decisiones de las respectivas ligas se tomaran de forma coordinada y concertada. Más bien, da la impresión de que fueron muchas decisiones de muchas ciudades que, en un breve periodo de tiempo,

58. Hammond, 1959, pp. 58-91. El Senado como autor de los títulos, honores y triunfos de los emperadores: Talbert, 1984, pp. 354-371.

59. Philostr., VS I 533: ὡς χρόνον μέγα ἀγώνισμα. Es posible que este fuera uno de los lemas oficiales de la consagración del templo, cuyo discurso pronunció Polemón.

60. Cortés Copete, 2017a.

61. La fecha de constitución del Panhelenion es 131-132, coincidiendo con la consagración del templo del Zeus Olimpio: IG IV² 1, 384. Spawforth y Walker, 1985, p. 78; Gordillo, 2012, pp. 37-43.

estuvieron dispuestas a reconocer el carácter olímpico del emperador por medio de actos políticos independientes. No podemos saber qué ciudad tomó la iniciativa ni cuántas iniciativas concomitantes hubo. Tampoco conocemos la forma de cada una de aquellas iniciativas que tuvieron en común la proclamación de la divinidad, del poder divino, del carácter divino o de cualquier otro aspecto vinculado a la relación del emperador con los dioses, que se expresó con el nombre de Olimpio. Pero sí podemos estar seguros de que no hubo nada parecido a una decisión del Senado romano que proporcionara la legalidad, la formalidad y el universal reconocimiento al nuevo sobrenombre.⁶²

Algunos indicios permiten imaginar, no obstante, cómo ocurrió realmente: muchas ciudades, ante el estímulo de las obras del templo, y siguiendo una iniciativa posiblemente ateniense, la primera y la más beneficiada de todas las ciudades, a la vista de los inagotables dones que repartió el emperador en los nuevos viaje por Asia del año 129 y del 130-131, a su regreso de Egipto, y ante los permisos para levantar nuevos templos consagrados a su propia persona, sintieron la necesidad de proclamar la vertiente divina del emperador, su cara olímpica.

Quizás uno de los monumentos más relevantes para comprender este proceso sea la estela que contiene la carta de Adriano a Atenas por la que otorga a la ciudad un nuevo gimnasio o, al menos, el embellecimiento de uno preexistente.⁶³ La estela, decorada, en su parte superior, con un frontón triangular en cuyo centro se ha esculpido en relieve un escudo redondo, recoge, naturalmente, los títulos oficiales del emperador como remitente de la carta: Augusto, Pontífice Máximo, decimosexta potestad tribunicia, tres veces cónsul. No obstante, los atenienses decidieron dedicar al emperador la estela que iban a erigir con el texto de la carta y por eso, en el centro del escudo redondo situado en el frontón, grabaron su nueva advocación divina, en caso acusativo como acto de dedicación: OΛΥΜΠΙΩΝ. De esta forma se hizo evidente que la concesión del nombre divino era un acto de la ciudad de Atenas, distinto de sus títulos oficiales romanos, pero oficial en tanto que cívico. Otras ciudades del Oriente estaban haciendo cosas semejantes.⁶⁴ Sin embargo, no todas lo hicieron de la misma manera, señal de la inexistencia de esa decisión universal que nunca estuvo detrás del

62. El propio Graindor, 1922, pp. 130-131, reconoció esta circunstancia, aunque sin comprenderla bien, "Le titre d'Olympios, appliqué à Hadrien, est déjà officiel en 128-129, mais pas à Athènes, semble-t-il".

63. IG IP² 1102. *Editio princeps* con fotografía, Sauciuc, 1912, pp. 183-189. El texto, en cualquier caso, no puede interpretarse sin las lecturas mejoradas de Graindor, 1914, pp. 392-396.

64. Un procedimiento similar es el que utilizó Mileto para publicar otra carta de Adriano. Allí, sin embargo, no se le otorgó el nombre de Olimpio, sino que se le proclamaba *Prophetes*: Oliver, 1989, n° 87.

título de Olimpio y de la fecha del 128-129. De nuevo volveremos a Éfeso, que nos puede servir de testigo de la diversidad de decisiones tomadas por las ciudades.

En la ya citada inscripción que recuerda el embellecimiento de las estoas del gimnasio del puerto de Éfeso,⁶⁵ fechada por el procónsul en el año 130-131, el emperador es proclamado Διὶ Ὀλυμπίῳ[ι], fórmula diferente a la que triunfó en Atenas, ciudad en la que no aparece el nombre del dios sino sólo su epíteto olímpico. No es exclusiva de la inscripción de la estoa la proclamación de Adriano como Zeus Olimpio. Una serie de altares efesios, todos ellos en dativo y con un texto similar, así lo proclaman:⁶⁶ ἀγαθῇ τύχῃ Αὐτοκράτορι Καίσαρι Τραιανῶ Ἀδριανῶ Διὶ Ὀλυμπίῳ. Sin duda, no podemos magnificar el significado de esta diferencia, pero tampoco podemos obviarla cuando la fórmula de Zeus Olimpio se multiplica por las ciudades asiáticas⁶⁷ y no parece que se encuentre fuera de aquella provincia. Quizás la propuesta de explicación más sencilla, porque es capaz de aglutinar todos los aspectos que han ido siendo señalados, es que se tratase de una fórmula nacida en las ciudades de Asia para plasmar es idea de la naturaleza olímpica del emperador que se estaba revelando o desvelando en sus obras.⁶⁸ Esta fórmula, concomitante con el espíritu de lo que se hacía en Atenas, no fue idéntica a la ateniense por las incertidumbres teológicas que planteaban las distintas concepciones de la divinidad del emperador. Y así, mientras que en Atenas se optó por la directa advocación de Olimpio, en algunas ciudades de Asia, en un primer momento, se inclinaron por su asimilación a Zeus Olimpio.

No obstante, la presencia del nombre de Zeus entre los títulos imperiales acabó por desaparecer también de las ciudades de Asia, donde finalmente prevaleció el cognomen Olimpio sin mención alguna a Zeus, tal y como ocurría en otros lugares del mundo griego. Quizás tengamos una pista de cuándo y cómo se produjo esa normalización. En el año 132, para la consagración del templo de Zeus Olimpio, muchas ciudades griegas mandaron diputaciones y representantes a la ceremonia. Fueron estas legaciones las encargadas de levantar algunos monumentos dedicados al emperador, ya bien en la forma de estatuas (y con el nombre del emperador en acusativo), ya como altares (con el nombre en dativo).⁶⁹ Entre todas las estatuas levantadas al empe-

65. *IvE*, 430. Vide supra, n. 20.

66. *IvE*, 267-271^a.

67. Algunos ejemplos: Mitilene: *IG* IV 85; Samos: *IGR* IV 986; Tiatira: *IGR* IV 1196; Metropoli: *IGR* IV 1594; Tiris: *IGR* IV 1661. Es evidente que hace falta un estudio sobre el particular.

68. El proceso de construcción teológica de la divinidad imperial, Cortés Copete, 2017b, pp. 112-136.

69. Basas de estatuas de Adriano, *IG* II² 3288-3322. Altares de Adriano, *IG* II² 3324-3381. Benjamin, 1963, pp. 57-86.

rador, se conserva la basa de la estatua erigida por Éfeso. Desgraciadamente el texto está mutilado pero sus restos son suficientemente explícitos para mis propósitos:⁷⁰

Αὐτοκράτορα Καίσα[ρα Ἀδριανὸν]
 Σεβαστὸν Ὀλύμπιον -----]
 ἡ μητρόπολις [πρώτη καὶ μεγίστη]
 τῆς Ἀσίας καὶ δις νεωκόρος Ἐφεσί]-
 [ω]ν πόλις τὸν ἴδιον κτίστην διὰ
 [ἐπιμελ]ητοῦ Μάρκου Τιγελλίου[ν].
 ἐπὶ ἱερέως Τι Κλάδιου Ἀττικοῦ].

Al emperador César Adriano Augusto Olimpio [- - -], la primera metrópolis y más grande de Asia, la ciudad de los efesios, dos veces neokoros, a su particular fundador, gracias a su encargado Marco Tigelio, bajo el sacerdocio de Tiberio Claudio Ático.

Aquí ya, y contra la primera tradición efesia, la advocación de Olimpio aparece normalizada, olvidándose la denominación de Zeus Olimpio. La reunión de Atenas en el año 131-132 había producido, a mi entender, la unificación en todo el mundo griego de la denominación del emperador, que en los años previos había mostrado una cierta tendencia a la variedad, incluyendo o no el nombre del padre de los dioses. Fue a partir de esa fecha que comenzó a existir la primera federación auténticamente panhelénica de la Antigüedad por lo que, por primera vez en la Historia, fue posible una decisión común de los griegos. Y así, en monumentos de Éfeso posteriores a la consagración del templo de Atenas tampoco aparece ya Adriano como Zeus Olimpio, sino sólo acompañado con el cognomen de Olimpio.⁷¹

Cuando se reúnen en una misma construcción los aspectos institucionales (la ausencia de un único organismo que pudiera otorgar el título de Olimpio de manera oficial hasta la fundación del Panhelenion), la diversidad teológica (las distintas versiones y visiones de la divinidad del emperador), las evidencias epigráficas (leídas en serie y con especial atención a sus indicaciones cronológicas), parece que resulta clara la idea de que los griegos, asombrados por la gesta de la conclusión del templo de Zeus Olimpio, ya desde el 128, comenzaron a asimilar al emperador con el padre de

70. *IG II² 3297*. Benjamin, 1963, p. 72. El hueco de la segunda línea se ha completado en *IG II² 3297* con el apelativo de Πανελλήνιον. No obstante, y dado que en la serie de estatuas y altares del templo de Zeus Olimpio este epíteto está ausente, sería más prudente pensar en otras restituciones, siguiendo los ejemplos de *IG II² 3291, 3293, 3302, 3306*, *archagetes, patera patridos, oikisten*.

71. *IvE 272-273*.

los dioses, llamándolo Zeus Olimpio o simplemente Olimpio. El proceso de homogeneización de la aclamación sólo se produjo en un segundo momento, coincidente con la consagración del templo en el año 131-132. Reunidas en Atenas las embajadas de las innumerables ciudades griegas convocadas, todas, incluso aquellas que como Éfeso había preferido una fórmula más propia de las monarquías helenísticas, adoptaron la denominación de Olimpio. Dejaron testimonio de ello en las inúmeras basas y altares que, con uniformidad sorprendente y poco valorada, levantaron al unísono en el témenos del templo. Podría dar la impresión de que eran el resultado de una decisión previa, aun cuando en verdad no eran sino consecuencia de un diálogo que fue capaz de generar un singular consenso entre los súbditos de diversas provincias.

6. CONCLUSIÓN: ADRIANO, EL TEMPLO DE ZEUS OLIMPIO Y LA INTEGRACIÓN DEL IMPERIO

De todo este largo viaje entre Atenas y Asia siguiendo al emperador, del estudio de algunos de los acontecimientos que tuvieron lugar en Oriente durante la última década de reinado de Adriano, de la comparación entre lo hecho en Éfeso y en la capital del Ática, se pueden obtener algunas conclusiones. En primer lugar, resulta evidente que *HA* 13, 6 no posee un verdadero valor cronológico y que en aquellas pocas líneas se comprimieron acontecimientos que se extendieron a lo largo de más de quince años. De igual modo, la vieja tesis de Weber sobre una doble ceremonia en el templo de Zeus Olimpio en Atenas, una primera en el 128 y otra posterior y definitiva en el 132, ha quedado sin fundamento. La consagración del templo se realizó de una sola vez en el año 132, dando pie a la constitución del Panhelenion. Por otro lado, resulta claro que entre los años 128 y 132 se vivió en Oriente un clima de excitación religiosa y política provocado por los beneficios que Adriano estaba concediendo a tantas y tantas ciudades durante aquella última gira oriental. Ese clima de efervescencia religiosa se plasmó en el reconocimiento de la condición olímpica de Adriano. En un primer momento las ciudades buscaron modos particulares para decir aquello que estaba ocurriendo: algunas como Éfeso prefirieron la tradición helenística e identificaron al emperador con Zeus Olimpio; otras, como Atenas, optaron por atribuirle el cognomen de Olimpio en reconocimiento de la naturaleza divina del emperador que por sus obras se desvelaba. Finalmente, todas las ciudades aunaron sus expresiones y, a partir de la consagración del templo de Zeus, acordaron otorgar al emperador el sobrenombre de Olimpio.

La consagración del templo de Zeus Olimpio fue el acto central de aquel periodo. Inaugurado en el siglo VI a.C. por los tiranos de Atenas, el emperador Adriano presidió una ceremonia que tuvo lugar en el año 132 d.C., una ceremonia que en

griego se llamó καθιέρωσις . Este concepto, como se ha visto, pudo expresarse en latín con dos palabras diferentes que se fueron haciendo sinónimas con el paso de los años: *dedicatio* y *consecratio*.

De aquella ceremonia tenemos un breve relato literario, tan valioso para comprender su desarrollo y valor como infrautilizado. En la biografía de Polemón que Filóstrato compuso para su serie de *Vida de los sofistas* se recuerda lo que ocurrió en Atenas en 132:⁷²

τὸ δὲ Ἀθήνησιν Ὀλύμπιον δι' ἐξήκοντα καὶ πεντακοσίων ἐτῶν ἀποτελεσθὲν καθιερώσας ὁ αὐτοκράτωρ, ὡς χρόνου μέγα ἀγώνισμα, ἐκέλευσε καὶ τὸν Πολέμονα ἐφυμνῆσαι τῇ θυσίᾳ.

El emperador Adriano, quien, como en una grandiosa batalla contra el tiempo, consagró el Olimpio de Atenas, que se terminó tras quinientos sesenta años, ordenó asimismo a Polemón que cantara un himno en la ceremonia.

Es necesario detenerse en algunos detalles de este pasaje. La culminación de las obras del templo fue vista como una victoria sobre el tiempo, *chronos*, un triunfo que desvelaba o revelaba la cara divina del emperador y de su poder. Sólo los dioses, y no todos los dioses, podían corregir el destino. El propio Polemón se encargó de resaltar el componente divino de la acción imperial en el proemio a su himno de consagración. Filóstrato seguía diciendo:⁷³ προοίμιον ποιούμενος τοῦ λόγου τὸ μὴ ἄθει τὴν περὶ αὐτοῦ ὄρμην γενέσθαι οἱ, “Convirtió en motivo de su prefacio el hecho de que el estímulo inicial del discurso no le había venido a la mente sin ayuda de la divinidad”. Esta divinidad no era otra que la que habitaba, de alguna forma, en Adriano, el mismo que le había ordenado, ἐκέλευσε, componer el himno para la ceremonia.

El segundo aspecto, aún más trascendental, es el protagonista de la ceremonia. La inscripción de Epidauro, al recordar la consagración del templo a través de un sustantivo nos hurtó la posibilidad de saber, de primera mano casi, quién consagró el templo. La *Historia Augusta* hizo sujeto de los dos verbos que emplea, *dedicavit* y *consecravit*, al emperador, aunque ya sabemos, al menos, que no fue Adriano quien consagró el templo de Éfeso. Y en cambio, Filóstrato aclara todas nuestras dudas para el caso de Atenas: καθιερώσας ὁ αὐτοκράτωρ , “consagrándolo el emperador”. Para referirse a aquella ceremonia culmen Filóstrato podría haber utilizado otros términos griegos en lugar de *kathierosis*. De hecho, Pausanias, por ejemplo, prefirió

72. Philostr., VS I 533.

73. Philostr., VS I 533.

utilizar otra palabra, quizás más común en la tradición religiosa griega:⁷⁴ Ἀδριανὸς ὁ Ῥωμαίων βασιλεὺς τὸν τε ναὸν ἀνέθηκε. Por eso puede ser lícito pensar que el biógrafo de los sofistas prefirió recurrir en su texto al término que, como hemos visto en Epidauro, se utilizó oficialmente para describir aquella ceremonia en Atenas: καθιέρωσις . Una ceremonia cuyo autor no fue otro que el emperador.

Este es un hecho de un extraordinario valor: en mi limitado conocimiento, este es el primer caso en el que un emperador consagraba un templo fuera del suelo romano,⁷⁵ entendido este como el suelo de la capital, de Italia, de una colonia o de un municipio; es decir, fuera de todo aquel suelo sobre el que el augur pudiera ejercer su autoridad y actividad.⁷⁶ Adriano, al presidir y celebrar la consagración del templo de Zeus Olimpio en Atenas, estaba actuando como sacerdote supremo de Atenas – ciudad de la que era ciudadano y había sido arconte –, como Pontífice Máximo romano y, en una nueva condición, expansión de las dos anteriores: como sacerdote supremo del Imperio. Esto fue así porque, y no puede olvidarse, ni el suelo sobre el que se alzaba el magnífico templo de Zeus era romano, ni había sido inaugurado siguiendo alguna tradición y rito augural. La ciudad de Atenas era una ciudad jurídicamente libre y estaba constituida como una polis griega. Fue un paso gigantesco en el proceso de integración del Imperio el que Adriano dio con aquel acto de consagración del templo de Zeus Olimpio.

Apenas veinte años antes, el concienzudo gobernador del Ponto-Bitinia, Plinio el Joven, había planteado a Trajano una cuestión sobre un asunto que puede relacionarse con el que nos ocupa.⁷⁷ Los habitantes de Nicomedia estaban empeñados en las obras necesarias para añadir un nuevo foro al antiguo. En el diseño del nuevo foro el viejo templo de la Magna Mater se iba a ver afectado. Se presentaban dos opciones de actuación: o se reconstruía el templo sobre el mismo lugar pero a una cota más alta o se trasladaba de ubicación. La condición de espacio sagrado del viejo templo inquietaba al gobernador quien, como escribe a Trajano, “había comprendido que las tradiciones de la consagración de los templos son aquí diferentes a la que existen

74. Paus., I 18, 5.

75. Quizás podría pensarse en el altar de Lugdunum como un precedente pero, además de que allí no está clara la participación de Druso en su dedicación, sólo posible si se consagró el altar en el 12 a.C. y no en el 10 a.C. como sostiene Suetonio, *Clau.* 2, 1, el altar fue concebido como una institución para los peregrinos, al modo del templo de Roma y Augusto en Pérgamo. Fishwick, 1987, pp. 102-137; Fishwick, 2002, pp. 9-19. Era evidente que aquel suelo de Lugdunum no era auténtico suelo religioso desde una perspectiva legal y ritual romana y que, por lo tanto, “the Lugdunum cult was not, of course, one of the cults of the Roman people”, Rich, 1993, p. 199.

76. Catalano, 1978, pp. 491-505.

77. Plin., *Ep.* X 49-50. Ando, 2015, Chap. I.

entre nosotros”, *cognoui alium hic, alium apud nos esse morem dedicationis*. Plinio estaba preocupado ante la posibilidad de que la realización de aquella obra, sencilla técnicamente, acabara convirtiéndolo en sacrilego por no haber respetado las normas locales sobre la sacralidad de los espacios religiosos. La respuesta de Trajano es clara y refleja, con toda nitidez, la diferencia jurídica y religiosa que existía entre el suelo de las ciudades griegas y el suelo romano, así como la voluntad de Trajano de conservar aquella diferencia:

Potes, sine sollicitudine religionis, si loci positio uidetur hoc desiderare, aedem Matris Deum transferre in eam quae est accommodatior: nec te moueat quod lex dedicationis nulla reperitur, cum solum peregrinae ciuitatis capax no sit dedicationis, que fit nostro iure.

Puedes, sin ningún temor a cometer sacrilegio, y si el emplazamiento del lugar parece que así lo exige, trasladar el templo de la Madre de los Dioses a otro lugar que sea más adecuado. Y que no te preocupe el hecho de que no se encuentre ninguna reglamentación sobre su consagración, pues el suelo de una ciudad extranjera no es susceptible de una dedicación como la que se hace según nuestra ley.

Para Trajano, el suelo de una ciudad peregrina no era suelo auténticamente religioso⁷⁸ por lo que, se hiciera lo que se hiciera, y se hiciera como se hiciera, en los templos cívicos, no había ningún temor a cometer sacrilegio, *sine sollicitudine religionis*. Al no ser suelo romano no era suelo augural y, por lo tanto, no era auténtico suelo religioso. Esta era la misma opinión que, ya en la segunda mitad del siglo II, mantenía el jurista Gayo en sus instituciones:⁷⁹ *Sed in provinciali solo placet plerisque solum religiosum non fieri*, “pero la mayoría están de acuerdo que en suelo provincial no se hace suelo religioso.” No obstante, el jurista sabía que las consecuencias más radicales de esta afirmación habrían sido absolutamente contraproducentes, especialmente porque entre Trajano y Gayo había estado el fértil y, hasta cierto punto revolucionario, gobierno de Adriano con su giro a favor de las ciudades de las provincias. Por eso, un poco más adelante, el jurista matizaba:

Item quod in provinciis non ex auctoritate populi Romani consecratum est, proprie sacrum no est, tamen pro sacro habetur.

78. Catalano, 1978, pp. 495-497 y 499-502, para las actividades que sólo podían realizarse *in agro Romano*, siempre vinculadas con la *inauguratio*.

79. Gaius, *Inst.* II 5-7.

Así pues, lo que en las provincias no está consagrado por la autoridad del pueblo romano propiamente no es sagrado, aunque se tenga por sagrado.

Dos son, de nuevo, las consideraciones. En primer lugar, la utilización de la ficción jurídica para salvar un vacío legal de imposible gestión:⁸⁰ los templos de los provinciales, constituidos y consagrados según las costumbres locales, debían seguir siendo tratados “como si” fueran sagrados, *pro sacro*, con la intención de evitar un vacío en el reconocimiento legal que hubiese generado múltiples conflictos. Pero ahora se hace más interesante la primera circunstancia que recuerda Gayo y que, por otra parte, suele pasar desapercibida. Lo consagrado en las provincias por autoridad de Roma, *ex auctoritate populi Romani*, a diferencia de lo hecho por las autoridades locales, sí era auténticamente religioso. Quizás el primero y el más notable ejemplo de esta realidad fuera el templo de Zeus Olimpio en Atenas. Levantado sobre suelo de una ciudad libre en la provincia de Acaya, remontando su sacralidad a tiempos anteriores, incluso, a la fundación de la propia Atenas,⁸¹ había sido consagrado, tras seis siglos de obra interrumpida, por la máxima autoridad del Imperio, por el propio emperador en persona. Y gracias a la acción directa del emperador, aquel pedazo de suelo provincial había quedado convertido en auténtico suelo sagrado, sin necesidad de ninguna analogía, sin necesidad de ninguna ficción.

La ratificación material de la interpretación que aquí ofrezco, que Adriano, consagrando él mismo el templo de Zeus Olimpio en Atenas, había roto la barrera que separaba el suelo religioso romano del suelo tratado como si fuera religioso de las provincias, la ofrecen tres inscripciones que provienen del mismo templo.⁸² Se trata de las únicas tres basas inscritas en latín allí encontradas. Todas ellas llevan un texto similar en el que se proclamaba al emperador Olimpio y se daba la fecha de la decimosexta potestad tribunicia para el monumento, como ya sabemos, el año 131-132. Pero lo más significativo es que estas basas han sido levantadas por tres colonias de ciudadanos romanos, Dion, en Macedonia, Alejandría Tróade en Asia y Antioquía de Pisidia en Galatia.⁸³ La importancia de estos actos es, a mi modo de ver, descomunal:

80. Sobre el poder de la analogía como instrumento de innovación jurídica y religiosa: Ando, 2009, pp. 99-113.

81. El testimonio más antiguo sobre el santuario de Zeus Olimpio es Thuc., II 15, 4, donde se afirma que el templo es anterior a la unificación de Teso y se incluye entre los *ἱερὰ ἀρχαῖα*. Esta percepción de antigüedad y sacralidad también aparece en el *Marmor Parium*, donde se atribuye el templo a Deucalión, Jacoby, 2004, pp. 4, 6-8.

82. Camia, Corcella y Monaco, 2018. Quiero agradecer a la profesora Monaco su generosidad al ofrecerme el texto todavía no publicado.

83. *CIL* III 7281 (= *IG* II² 3289), 7282, 7283.

tres comunidades que podrían definirse como representaciones de Roma en las provincias⁸⁴ estaban honrando al emperador en un templo de una polis griega, a la vez que lo proclamaban, también ellas, Olimpio. Colonias romanas, ciudades peregrinas, poleis griegas, ciudades libres, unidas todas ellas en el *temenos* de Zeus para celebrar a su emperador. Las puertas a un nuevo imperio ecuménico estaban abiertas.

La consagración del templo de Zeus Olimpio en Atenas atrajo el interés de historiadores, viajeros, biógrafos y literatos antiguos, tanto como ha captado la atención de viajeros, arqueólogos e historiadores modernos. Nosotros, los modernos, seguimos impresionados por las dimensiones colosales de un templo que sólo podemos ver completo en nuestra imaginación; y estamos dispuestos a creer que esa era la perspectiva antigua. Pero curiosamente ni Pausanias, ni Filóstrato, como tampoco la *Historia Augusta* o Casio Dion,⁸⁵ se detuvieron en el tamaño descomunal del templo. No era eso lo que provocó el interés de los antiguos aunque – podemos estar seguros – hubiesen quedado maravillados al contemplarlo. Para unos fue la victoria sobre el tiempo lo memorable; para la mayoría fue la ceremonia de consagración; otros quisieron recordar las estatuas del emperador que allí se levantaron, colosales algunas, numerosísimas las más cercanas al natural. El valor religioso de templo, obviamente, era lo fundamental y este adquirió su pleno sentido en el hecho de que fue el primer templo consagrado por un emperador en suelo peregrino. La conclusión de aquella obra fue entendida como el indicio de la condición divina del emperador. Tras proclamar a Adriano como Olimpio, tras ser aceptado por griegos y romanos en tal condición, se aceleraron los pasos que conducían a un nuevo Imperio concebido como una comunidad religiosa universal.

84. Gell., *NA* XVI 13, 8.

85. Paus., I 18, 6-8; Philostr., *VS* I 533; HA, *Hadr.* 13, 6; Cass. Dio, LXIX 16, 1.

BIBLIOGRAFÍA

- Ando, C. (2009). Diana on the Aventine. En Cancik y Rüpke, 2009, pp. 99-113.
- Ando, C. (2015). *Roman Social Imaginaries*. Toronto: University of Toronto Press.
- Benjamin, A.S. (1963). The altars of Hadrian in Athens and Hadrian's Panhellenic program. *Hesperia*, 32, pp. 57-86.
- Birley, A.R. (1997). *Hadrian. The Restless Emperor*. London: Routledge.
- Boatwright, M.T. (1987). *Hadrian and the City of Rome*. Princeton: Princeton University Press.
- Bowie, E. (1971). The Temple of Hadrian at Ephesus. *ZPE*, 8, pp. 137-141.
- Bowie, E. (2012). Hadrien et Éphèse. En Hostein y Lalanne, 2012, pp. 263-296.
- Burrell, B. (2002-2003). Temples of Hadrian, not Zeus. *GRBS*, 43, pp. 44-48.
- Burrell, B. (2004). *Neokoroi. Greek Cities and Roman Emperors*. Leiden: Brill.
- Calandra, E. (1996). *Oltre la Grecia*. Perugia: Edizioni scientifiche italiane.
- Callu, J.-P. (1992). *Historie Auguste. Introduction générale. Vies d'Hadrien, Aelius, Antonin*. Paris: Les Belles Lettres.
- Camia, F., Corcella, A. y Monaco, M.C. (2018). Hadrian, the *Olympieion* and the foreign cities. En Di Napoli, V., Camia, F., Evangelidis, V., Grigoropoulos, D., Rogers, D., Vlizos, S. (eds.). *What's new in Roman Greece (Meletemata 80)*. Athens: National Hellenic Research Foundation, Institute of Historical Research, pp. 477-486.
- Cancik, H. y Rüpke, J. (eds.) (2009). *Die Religion des Imperium Romanum*, Tübingen. Mohr Siebeck.
- Catalano, P. (1978). Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano. *ANRW II*, 16.1, pp. 440-553.
- Cortés Copete, J.M. (2014). Mentiras de una adopción. En Marco, Pina y Remesal, 2014, pp. 187-208.
- Cortés Copete, J.M. (2017a). Hadrian among the Gods. En Muñiz, Cortés y Lozano 2017, pp. 112-136.
- Cortés Copete, J.M. (2017b). Governing by Dispatching Letters: The Hadrianic Chancellery. En Rosillo, C. (ed.). *Political Communication in the Roman World* (pp. 106-136). Leiden-Boston: Brill
- Drew-Bear, T. y Richard, Fr. (1994). Hadrien et Erastos, nauclère d'Éphèse. En *L'Afrique, la Gaule, la Religion à l'époque romaine. Mélanges à la mémoire de M. Le Glay* (pp. 742-751). Bruselles: Latomus. Revue d'études latines.
- Eck, W. (1970). *Senatoren von Vespasian bis Hadrian*. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Fishwick, D. (1987). *The Imperial Cult in the Latin West*. I, 1. Leiden: Brill.
- Fishwick, D. (2002). *The Imperial Cult in the Latin West*. III, 1. Leiden: Brill.
- Follet, S. (1976). *Athènes au IIe et IIIe siècle*. Paris: Les Belles Lettres.
- Fündling, J. (2000). Die Macht der exempla. Hadrian als Militärreformer im Excurs Hadr. 10,2-11,1. *HAC*, 8, pp. 253-273.

- Fündling, J. (2006). *Kommentar zur Historia Augusta. Band 4. Vita Hadriani*. Bonn: Dr. Rudolf Habelt GmbH.
- Geagan, D.J. (1979). Roman Athens I: Some Aspects of Life and Culture. *ANRW*, II 7.1, pp. 371-437.
- Gordillo, R. (2012). *La construcción religiosa de la Hélade imperial*. Firenze: Firenze University Press.
- Graf, F. (2015). *Roman festivals in the Greek East*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Graindor, P. (1914). "Inscriptions attiques d'époque impériale. *BCH*, 38, pp. 351-443.
- Graindor, P. (1922). *Chronologie des Archontes Athéniens sous l'Empire*. Académie Royal de Belgique. Classe des Lettres. Mémoires Ser. 2, VIII. Bruxelles: Maurice Lamertin.
- Graindor, P. (1934). *Athènes sous Hadrien*. Le Caire : Imprimerie nationale.
- Habicht, Ch. (1969). *Die Inschriften des Asklepieions*. Berlin: De Gruyter.
- Haensch, R. (ed.) (2009). *Selbstdarstellung und Kommunikation*. München: Beck.
- Halfmann, H. (1986). *Itinera Principum*. Stuttgart: F. Steiner Verlag Wiesbaden.
- Halfmann, H. (2004). *Éphèse et Pergame*. Bordeaux: Ausonius.
- Hammond, M. (1959). *The Antonine Monarchy*. Rome: American Academy in Rome.
- Hostein, A. y Lalanne, S. (eds.) (2012). *Les voyages des empereurs dan l'Orient Romain*. Arles: Editions Errance.
- Jacoby, F. (2004). *Das Marmor Parium*. Berlín: Weidmann.
- Jocelyn, H.D. y Hurt, H. (eds.) (1993). *Tria Lustra*. Liverpool Classical Papers III. Liverpool: Liverpool Classical Monthly.
- Kuhlmann, P. (2002). *Religion und Erinnerung. Die Religionspolitik Kaiser Hadrians und ihre Rezeption in der antiken Literatur*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kvium, Chr. (2011). Inauguration and Foundation. An Essay on Roman Ritual Classification and Continuity. En Richardson y Santangelo, 2011, pp. 63-90.
- Le Bohec, Y. (2003). *Les discours d'Hadrien à l'armée d'Afrique*. Paris: De Boccard.
- Linderski, J. (1986). The Augural Law. *ANRW*, II 16.3, pp. 2146-2312.
- Marco, F., Pina, F. y Remesal, J. (eds.) (2014). *Fraude, mentiras y engaños en el Mundo Antiguo*. Barcelona: Universitat de Barcelona, Publicacions i Edicions.
- Mrozek, S. (2004). Sur la 'dedicatio', la 'consecratio' et le dédicants dans les inscriptions du Haut-Empire romain. *Epigraphica*, 66, pp. 119-134.
- Müller, H. (2009). Hadrian an die Pergamener. En Haensch, 2009, pp. 367-406.
- Muñoz, E., Cortés, J.M. y Lozano, F. (eds.) (2017). *Empire and Religion*. Leiden: Brill.
- Oliver, J.H. (1970). *Marcus Aurelius. Aspects of civic and cultural policy in the East*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens.
- Oliver, J.H. (1989). *Greek Constitutions of Early Roman Emperors*. Philadelphia: American Philosophical Society.
- Perret, L. (1929). *La titulature impériale d'Hadrien*. Paris: de Boccard.
- Rich, J.W. (1993). The Foundation of the Altar of Roma and Augustus at Lugdunum. En Jocelyn y Hurt, 1993, pp. 191-201.

- Richardson, J.H. y Santangelo, F. (eds.) (2011). *Priests and State in the Roman World*. Stuttgart: F. Steiner.
- Riemann, O. (1877). Inscriptions grecques provenant du recueil de Cyriaque d'Ancône. I. Manuscrit 996 de la bibliothèque Riccardienne à Florence. *BCH*, 1, pp. 286-294.
- Sauciuc, Th. (1912). Ein Hadriansbrief und das Hadriansgynasium in Athen. *AthMitt*, 37, pp. 183-189.
- Spawforth, A.J. y Walker, S. (1985). The World of the Panhellenion, I. *JRS*, 75, pp. 78-104.
- Syme, R. (1988). Journeys of Hadrian. *ZPE*, 73, pp. 159-170.
- Talbert, R.J.A. (1984). *The Senate of Imperial Rome*. Princeton: Princeton University Press.
- Turcan, R. (1964). La fondation du temple de Venus et de Rome. *Latomus*, 23, pp. 42-55.
- Weber, W. (1907). *Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrianus*. Leipzig: B. G. Teubner.
- Wörrle, M. (1992). Neue Inschriftenfunde aus Aizanoi I. *Chiron*, 22, pp. 337-349
- Wycherley, R.E. (1964). The Olympieion at Athens. *GRBS*, 5, pp. 161-179.

LA NASCITA DELL'IMMAGINARIO CULTUALE DI ANTINOO*

THE BIRTH OF THE CULTURAL
IMAGINARY OF ANTINOUS

ELENA CALANDRA

ISTITUTO CENTRALE PER L'ARCHEOLOGIA
ELENA.CALANDRA@BENICULTURALI.IT

RIASSUNTO

Antinoo rappresenta un tema caro alla letteratura archeologica, anche recente, a causa del ruolo che il giovane riveste per Adriano, ma anche per la fascinazione che la sua bellezza continua a esercitare. La parabola dei suoi ritratti ne riflette una di natura ideologica più complessa, che si può leggere come una vera e propria elaborazione dell'iconografia, cui corrisponde la progressiva costruzione del culto del Bitinico. Il presente articolo analizzerà contemporaneamente le informazioni offerte dalle fonti storiche su Adriano, quelle ricava-

ABSTRACT

Antinous is a subject loved by the archaeological literature, even recent, due to the role that the young man plays for Hadrian, but also for the continuous fascination that his beauty inspires. The series of portraits reflects a sequence of a more complex ideological nature, which can be read as a true elaboration of iconography, corresponding to the progressive construction of the cult of the young Bitinico. The article will analyze the informations provided by the historical sources on Hadrian, by the hieroglyphic

* Questo articolo è stato realizzato all'interno del progetto dell'Università Pablo de Olavide *Adriano y la integración de la diversidad regional. Una perspectiva histórica e historiográfica* (HAR2015-65451-c2-1 MINECO/FEDER).

te dai testi geroglifici dell'obelisco del Pincio a Roma e le testimonianze poetiche trádite, sullo sfondo dell'ordinamento della città di Antinoupolis, attraverso le quali si narra parte del mito della morte e della successiva divinizzazione del giovane Antinoo.

texts of the Pincius' obelisk in Rome and the poetic texts preserved, looking at the background of the organization of the city of Antinoupolis, through which part of the myth of death and the subsequent deification of the young Antinous is told.

PAROLE CHIAVE

Antinoo, Egitto, imperatore Adriano, *POxy* 4352, ritratti.

KEYWORDS

Antinous, Egypt, emperor Hadrian, *POxy* 4352, portraits

Fecha de recepción: 02/10/2018

Fecha de aceptación: 11/03/2019

1. INTRODUZIONE

Antinoo rappresenta un tema caro alla letteratura archeologica, anche recente, per il ruolo che il giovane riveste per Adriano, ma anche per la fascinazione continua che la sua bellezza esercita: un messaggio è sotteso a ogni immagine di lui, che sia la grazia lieve del fanciullo danzante della Centrale Montemartini o la raggelata icona del tipo Mondragone. In effetti i ritratti del favorito, busti o figure intere, rappresentano il dato primo e di maggior impatto sugli studi, per numero e per qualità, e sono stati oggetto di una tradizione di studi di lingua e di impronta tedesca: essa è rispecchiata e profondamente rielaborata dalla monografia di Hugo Meyer, rimasta insuperata nella complessità e nella ricchezza dei dati, e che di fatto ha dato impulso a una bibliografia in continua crescita.¹

In realtà, la parabola dei ritratti ne riflette una di natura ideologica più complessa, che si può leggere come una vera e propria elaborazione dell'iconografia, cui corrisponde la progressiva costruzione del culto del Bitinico. A questa non è di certo estranea la vocazione artistica di Adriano, scultore alla maniera di Eufanore e di Policlete secondo le fonti:² nelle immagini di Antinoo, in effetti, si ravvisa una capacità inventiva così potente che non si può escludere la cura diretta, e non solo la generica committenza, da parte dell'imperatore. Come si cercherà di dimostrare in queste pagine, i presupposti per mitizzare Antinoo scaturiscono da una complessità di eventi che, riletti *a posteriori*, si configurano come un sistema strutturato.

Qualche spunto di novità emerge infatti se si mettono a sistema vari ordini di documentazione, spesso esaminati da differenti tradizioni di studi, riconsiderando insieme le informazioni offerte dalle fonti storiche su Adriano, quelle prospettate dai testi geroglifici dell'obelisco del Pincio e le testimonianze poetiche tradite, anche alla

1. Per la storia degli studi precedenti si rinvia a Meyer, 1991, con le integrazioni del medesimo (Meyer, 1994); osservazioni sulla storia degli studi in Calandra, 2008a, pp. 113-122. Da ultimo Smith, Gigante, Lenaghan e Melfi 2018.

2. HA, *Hadr.* 14, 8-9; Ps. Aur. Vict., *Caes.* 14, 2.

luce di acquisizioni relativamente recenti, il tutto sullo sfondo dell'ordinamento della città di *Antinoupolis*. Le fonti sono infatti di natura differente, e proprio per questo sono state rese note e usate in modo diverso nel tempo:³ molto commentati in merito alle circostanze e alle ipotesi sulle motivazioni della morte sono i passi degli storici, Dione Cassio, *Historia Augusta* e lo Pseudo Aurelio Vittore,⁴ mentre più recente è stata in sede critica l'accoglienza di alcune testimonianze epigrafiche e papiracee, che non trattano direttamente della morte del giovane, ma si pongono apparentemente a contorno, fornendo in realtà un quadro più completo non solo del fatto in sé, ma delle risonanze nel tempo che esso comporta, e aiutano a meglio spiegare l'accaduto.

2. ADRIANO IN EGITTO: UN VIAGGIO DINASTICO

La parabola fatale di Antinoo prende le mosse dal viaggio imperiale in Egitto, della durata di circa dieci mesi, fra il 130 e il 131 d.C., all'interno del grande viaggio ufficiale attraverso le province dell'impero durato dall'estate del 128 fino al 134 d.C. In Egitto Adriano arriva da Oriente: infatti nel 130 d.C., dopo la lunga permanenza in Grecia, è in visita in Siria (Antiochia, Monte Casio, Palmira), in Arabia (Gerasa, forse Petra), in Giudea (Gerusalemme, Gaza) e da qui in Egitto. Provenendo dalla Giudea, il sovrano si reca a Pelusio, e il 28 agosto di quell'anno raggiunge Alessandria.⁵

Il viaggio è soprattutto una crociera sul Nilo, protagonista assoluto, e tocca, lungo il fiume, *Heliopolis*, importante centro religioso, Menfi, l'antica capitale, Ossirinco, *Hermoupolis*, nei cui pressi Antinoo annega; il 30 ottobre del 130 d.C. Adriano fonda la città di *Antinoupolis*, e da qui con la corte raggiunge Tebe, visitando i colossi parlanti, di nuovo Ossirinco e *Tebtynis* il 1° dicembre, per tornare nell'anno successivo ad Alessandria e forse di nuovo ad *Antinoupolis*; il percorso a sud si fa più sfumato, interessando forse, secondo una recente ipotesi, anche la Dodecaschena.⁶

3. Le fonti contrassegnate da * sono presenti nell'*Appendice*. Tutte le consultazioni *on line*, quando non diversamente specificato, sono state effettuate il 25 aprile 2018.

4. Meyer 1991, 183-191, con disamina delle fonti antiche relative all'episodio e della documentazione dei culti; da ultimo Galimberti 2012, pp. 19-21.

5. Considerata l'ampiezza della bibliografia su Antinoo e sulla sua morte, si propone qui solo quella strettamente funzionale alla trattazione. Le tappe dei viaggi di Adriano sono state ricostruite sulla base di una serie di incroci di testimonianze documentarie per le quali si rinvia a: Halfmann, 1986, pp. 190-194; Birley, 1997; Birley, 2004; Galimberti, 2017a; Mosch e Klostermeyer, 2015 per il segmento in Asia e in Grecia fra il 131 e il 132 d.C., con supporto dell'analisi monetale (specialmente pp. 288-289 per la mappa); mappa dei viaggi in Luberto, 2018, p. 33.

6. Romeo, 2007, pp. 69-70.

L'Egitto offre ad Adriano abbondante materia per esprimere al meglio la sua personalità *multiplex*: a Pelusio e al *Nemeseion* di Alessandria egli restaura la tomba e il memoriale di Pompeo, facendosi inutilmente *testimonial* dell'ideologia del senato, ad Alessandria è professore tra i professori, con i quali discetta nel Museo, ed è promotore delle monumentalizzazioni del Serapeo, del *Nanaïon*, della seconda biblioteca, nonché di un *Hadrianón* difficile da definire;⁷ in tutta la regione è *princeps* restauratore ed evergete, potenziando il segno di Augusto e dei suoi successori;⁸ a Tebe è turista di prodigi visitando i colossi di Memnone;⁹ e, infine, sarà ecista ad *Antinoupolis*.¹⁰

Al tempo stesso, la terra dei Faraoni costituisce per l'imperatore una delle basi per la costruzione della concezione del potere, imperniata sulle tappe del viaggio politico, ma costituisce anche la geografia adatta per l'espletamento di un autentico rito di iniziazione, di morte e di conseguente divinizzazione per Antinoò.

Durante il viaggio l'imperatore non è solo: è con la moglie Sabina, con la sorella Paolina, con la corte, di cui fanno parte la poetessa Giulia Balbilla, molto vicina a Sabina, e appunto Antinoò, cooptato come membro della corte se non appartenente alla famiglia imperiale. La presenza dei membri della famiglia, dunque, fa dell'intera operazione un viaggio dinastico, a partire dalla stessa Sabina, sempre accanto ad Adriano. Il ruolo di rilievo che essa riveste appare con evidenza nell'obelisco di Antinoò, proveniente dalle rovine del *Circus Varianus* e oggi sul Pincio:¹¹ la consorte di Adriano vi compare come Grande Sposa Regale e *S3bsdt* (Sebasté), con il nome composto da due cartigli, come quello dei sovrani maschi (Adriano è *3wtkrtr K' isr, Autokrator Kaisar*), secondo un protocollo di rara attestazione per le regine egizie.¹² Il monumento, tendenzialmente letto soprattutto per comprendere il ruolo di Antinoò, contiene in realtà informazioni significative per il culto imperiale nella sua complessità e in particolare in relazione all'Egitto: il lato IV C recita fra l'altro "Sovrana dell'Egitto e delle sue città (?), Sabina, che ella viva, sia prospera e in buona salute, Augusta, che ella viva in eterno, e che Hapi, padre degli dèi, fecondi i loro campi e produca la piena (che venga) al momento giusto per inondare l'Egitto",¹³ collegando il tema egizio della fertilità della terra con la funzione regale di Sabina.

7. Discussione in Calandra, 1996, pp. 91, 131-132, 171-172.

8. Clarysse, 2010, pp. 274-290.

9. Bravi, 2007, in particolare pp. 170-173.

10. Discussione da ultimo in Calandra, 2008b, pp. 139-165.

11. Sul ritrovamento dell'obelisco Meyer, 1994, pp. 20-23; Grenier, 2008, p. 1, nota 1.

12. Grenier, 2008, pp. 33 e 35.

13. La traduzione è quella di Grenier, 2008, p. 33.

Il sistema dinastico si rafforza, se si considera un altro membro, poco noto, della famiglia imperiale, *Aelia Domitia Paulina*, sorella di Adriano; secondo Dione Cassio (LXIX 11, 4*) Paolina muore durante il soggiorno ad Alessandria, o comunque in dirittura d'arrivo per la città. Non si tratta di un personaggio celebre, certo, ma ha un suo ruolo nel quadro della casata quando sarà divinizzata come sorella dell'imperatore e come consorte di Osiride, ma non subito dopo la morte, bensì solo in concomitanza con gli onori postumi resi ad Antinoo, e nella città a lui dedicata figurerà tra le divinità eponime, come si vedrà a breve.

Senza cedere alle lusinghe dei *gender studies*, un equilibrio verso la componente femminile del viaggio va ristabilito, prima di tutto all'interno della famiglia, ma anche in una persona a questa molto vicina, *Iulia Balbilla*, tra l'altro sorella del più noto Caio Giulio Antioco Epifane Filopappo, committente del monumento funerario ateniese, e autrice di versi eolici non eccelsi incisi sulla gamba di uno dei colossi di Memnone.¹⁴ La *pars* femminile, peraltro, costituisce un *pendant* rispetto alla presenza di Antinoo, formalmente membro della corte come gli altri, ma in realtà informalmente interno alla famiglia. Questo assetto, già delineato alla partenza del viaggio, troverà di lì a poco una stabilizzazione nell'organizzazione amministrativa di *Antinoupolis*.

3. FIORI PER ANTINOO

Antinoo entra in scena nel viaggio al momento della caccia al leone: il percorso di eroizzazione si legge in filigrana a partire da questo momento, fino a divenire il mito che nasce con la morte del giovane. Poco dopo la caccia, infatti, Antinoo annega nel Nilo, provocando grande risonanza al momento e lasciando un'eco di incertezza duratura e non risolta sulle motivazioni, dibattute da una copiosa letteratura che discute infatti sull'accidentalità o meno della circostanza.

Il punto di partenza è dunque la caccia, in cui il Bitinico è protagonista insieme ad Adriano nel deserto libico, con partenza da Alessandria. L'episodio merita un'analisi dettagliata, considerando gli esametri tramandati da un papiro (*P.Oxy.* VIII 1085*), da cui si evince che il giovane, definito *Argeiphontides*, figlio di Hermes uccisore di Argo,¹⁵ caccia in modo pericoloso, ed è prontamente soccorso dall'intervento

14. Vedasi *supra* a nota 7; per i testi Smallwood, 1966, n. 75 = Kaibel, 1965, nn. 988-992. Prosopografia di Balbilla in Spawforth, 1978, pp. 252-253; per i componimenti poetici Bowie, 1989, p. 200, e Bowie, 1990, pp. 61-63; da ultimo Cirio, 2011.

15. Meyer, 1991, p. 164.

del *princeps*, che scaglia la lancia con cui uccide il leone. Il poemetto, privo di indicazioni autoriali, è stato pubblicato e tradotto anche non integralmente, ragion per cui si è inteso comunque riproporne il testo in appendice; esso è stato non univocamente attribuito al poeta *Pankrátēs*,¹⁶ del quale parla Ateneo di Naucrati. Secondo l'enciclopedista infatti (Ath., XV 677 d-f^t), ad Alessandria usava la ghirlanda di Antinoo, composta di loti dal colore simile a quello della rosa, che su suggerimento appunto di *Pankrátēs* assumono il nome di Antinoo. Ateneo informa altresì dell'ingresso al Museo del poeta per volere di Adriano proprio in virtù di quell'indicazione, e cita alcuni versi, che sono altri rispetto a quelli tramandati dal papiro, e in qualche modo integrano il racconto, secondo cui un loto che cresceva in quei luoghi si colora di rosso imbevendosi del sangue del leone di Mauretania abbattuto, dando vita appunto al nuovo fiore.¹⁷ Il poemetto riportato da Ateneo è dunque coevo ai fatti, a quanto asserisce lo stesso compilatore, che scrive tra il 192 d.C. e il 195 d.C.,¹⁸ e rispetto al testo papiraceo aggiunge riferimenti ad altre piante, il timo, il giglio bianco, il giacinto color porpora, la chelidonia blu, la rosa.

L'episodio, peraltro, può essere letto in un quadro più ampio, alla luce della passione di Adriano per la caccia (*Hadrianoutherai* è il nome di una delle città di nuova fondazione in Asia Minore) come estrinsecazione del potere regale, fin dal III millennio a.C., sino alla Persia Achemenide. Più recente e paradigmatica è peraltro la lezione di Alessandro, tanto che la sequenza degli avvenimenti libici sembra esemplata sui comportamenti del Macedone e dei suoi compagni.¹⁹

L'atmosfera complessiva sottesa alla caccia, in effetti, sembra riflettere quella di un rito di passaggio, ma, al tempo stesso, la terra selvaggia si presta a inventare un mito nuovo, che ha radici sia nell'Egitto faraonico sia nei miti greci della ve-

16. Heitsch, 1961-1964, p. 52, XV.2 = www.trismegistos.org/text/62353; Rea, 1996, pp. 2-3; il poemetto è commentato in Bowie, 1990, pp. 81-83, in Calandra, 1996, pp. 146-147 e 286, e in Galimberti, 2012, p. 19. Un *Pankrátēs* è registrato al seguito di Adriano in qualità di mago e autore di oroscopi; vi è divergenza sull'identità della persona, ritenuta probabile da Ogden, 2004, pp. 101-126, mentre cauto è per esempio Saura Zorrilla, 2013, p. 518.

17. Sul nuovo fiore, *Nelumbo nucifera*, Rea, 1996, p. 13, e da ultimo Neef, Cappers e Bekker, 2012, pp. 295-298.

18. Per il *terminus* Zecchini, 1989, pp. 11-15; per l'ammissione del poeta al Museo Ath., XV 677 d-e-f. Traduzione e commento in Grenier, 2008, pp. 50-51. Coevi ai fatti sono anche il *paramytheticón* del retore cortigiano Claudio Numenio (*Suda* N518) e l'elogio di Mesomede di Creta (*Suda* M668), entrambi perduti.

19. HA, *Hadr.* 26, 3. Sulla caccia fondamentale sempre Aymard, 1951, cui vanno affiancati almeno Andraea, 1985; Martini, 2000. Discussione sulla caccia in Calandra, 1996, pp. 147-150, in particolare per quella nel deserto libico pp. 145-147; per *Hadrianoutherai* brevemente Calandra, 1996, pp. 125, 145, 150.

getazione. Le informazioni in merito si articolano su un doppio registro, storico e mitopoietico, che vale la pena di indagare, riunendo le informazioni provenienti da sorgenti diverse.

La più antica delle fonti storiche, contemporanea ad Ateneo, è Dione Cassio (LXIX 11, 1-4*), che tra l'altro informa sulla provenienza di Antinoo da *Claudiopolis* in Bitinia: secondo lo storico, noto in epitome per gli anni in questione, il giovane muore in Egitto, o perché caduto nel Nilo, come scrive Adriano stesso nell'autobiografia, o perché sacrificato, o ancora perché si sarebbe suicidato, su istigazione di Adriano, che voleva che un'anima si sacrificasse per lui. In proposito Dione Cassio prospetta una sequenza di procedure che segnano un percorso di divinizzazione: la fondazione della città a nome di Antinoo, la dedica in tutto il mondo di statue (ἀνδριάντες) e di immagini sacre (ἀγάλματα), e infine la trasformazione in stella del giovane. Più succintamente, l'*Historia Augusta* (*Hadr.* 14, 5*) registra la morte del giovane durante il viaggio nel Nilo e la perdita per Adriano, che lo piange in modo femminile, e cita voci secondo cui questi si sarebbe sacrificato per la vita dell'imperatore. Lo Pseudo Aurelio Vittore (*Hist. Abr.* XIV 7-9), infine, menzionando in negativo l'amore di questi, ipotizza pure la morte volontaria per suicidio, immaginando un Adriano superstizioso bramoso di conoscere il futuro, e fa riferimento alla fondazione di *Antinoupolis* e alla dedica di statue.

4. ANTINOO, SELENE E ANCORA FIORI

Accanto a questi testi, largamente noti e commentati, una più dettagliata e ampia interpretazione sembra affacciarsi grazie a *P.Oxy.* 4352 fr. 5, magistralmente edito da Rea²⁰ nel 1996 e messo in valore relativamente alla sfera egittologica da Grenier:²¹ il papiro contiene un componimento in esametri noto da cinque frammenti variamente conservati; l'ultima parte (fr. 5 ii*), che è la meglio conservata anche se con lacune, riporta un componimento in onore di Antinoo seguito da un elogio per Diocleziano, per questo datato dall'editore al 285 d.C.²² Nel fr. 1, mal conservato, ipotetico è il riferimento a un'antenata di Antinoo dal nome Manti-

20. Rea, 1996, pp. 1-17 (p. 2 per la datazione, pp. 9-10 per la traduzione); integrazioni e discussioni in Livrea, 1999, pp. 69-73; Magnelli, 1998, pp. 61-66 e Gigli Piccardi, 2002, pp. 55-60; brevemente Pozzi Battaglia, 2012, p. 33. Ulteriore bibliografia in <http://163.1.169.40/cgi-bin/library?e=q-000-00-%2D-0POxy-%2D00-0-0-%2D0prompt-10-%2D-4-%2D-%2D-%2D011-%2D1-en-50%2D-20-about-4352-%2D00031-001-0-0utfZz-800&a=d&c=POxy&cl=search&d=HASHca24f19adefae82a35551>

21. Traduzione e commento in Grenier, 2008, pp. 52-53.

22. Vedasi *supra* a nota 19.

noe, menzionata anche in un altro papiro, L 3537,²³ mentre il fr. 2 fa riferimento a Nemea e a Eracle, il che rimanda a un ambiente di caccia;²⁴ ampio il fr. 5 ii, in cui dapprima vi è la citazione alla caccia in relazione ad Antinoo, seguita dalla reverenza per Narciso e dalle lacrime per Giacinto; congetturale il riferimento ad Adone,²⁵ certo quello al prato di Antinoo. Dall'evocazione il testo passa alla narrazione: le ninfe si inghirlandano con il fiore, che nell'aspetto conserva ancora la possente lancia del cacciatore. Nel Nilo Antinoo si purifica del sangue del leone, ma la Luna lo fa brillare come una stella e lo prende come sposo, incoronandolo di nuova luce; il dono di Adriano è una città, il dono del Nilo un'isola.²⁶

Il testo traspone sul piano poetico un immaginario che evidentemente in Egitto era diffuso già subito dopo la morte di Antinoo, come prova *Pankrâtes*, tanto che il passaggio dell'annegamento è taciuto, e superato dalla trasformazione in stella. L'orchestrazione del rito attestata da *P.Oxy.* 4352 fr. 5 ii completa e arricchisce sia le notizie fornite da Dione Cassio e della sequenza da questi consolidata (morte per annegamento – fondazione della città – catasterismo), sia le informazioni offerte da Ateneo. Grazie a questa testimonianza il rito assume maggiore compiutezza, prima di tutto nell'abbreviarsi dei tempi che portano alla morte del giovane, e congiunge in un'unica azione la caccia, l'esito favorevole di questa e non la morte, a cui non vi sono riferimenti diretti, ma subito il passaggio al piano divino: l'azione sembra infatti temporalmente unitaria a comprendere quella del cacciatore, il fiore nato da Antinoo usato dalle Ninfe per cingersi la chioma, e il Nilo, al quale Antinoo si recherebbe per lavarsi del sangue del leone.²⁷

23. Commento in Rea, 1996, p. 10.

24. Commento in Rea, 1996, p. 11.

25. Commento in Rea, 1996, p. 12, con aggiornamento in Focanti, 2018, pp. 68-76, che propone una nuova traduzione dell'intero passo (pp. 42-43). Un commento è anche in Vout, 2007, che esamina (pp. 90-121) il rapporto di Adriano e Antinoo, e dedica riflessioni sul papiro (pp. 100-103).

26. Commento in Rea, 1996, pp. 13-14, con aggiornamento in Focanti, 2018, pp. 6-89. L'isola potrebbe essere anche il demo di *Hermoupolis* (Grenier, 2008, p. 54).

27. Il ruolo della Luna, insieme ad altre considerazioni, ha fatto supporre a Grenier, 2008, p. 55 (in generale sulla morte di Antinoo pp. 47-58), che la caccia e la morte di Antinoo siano da collocare in concomitanza con il plenilunio, che quell'anno avvenne il 6 agosto e poi il 5 settembre, data verso cui lo studioso si orienta; va tuttavia osservato che l'intera cronologia del viaggio andrebbe rivista, considerato l'arrivo di Adriano ad Alessandria il 28 agosto, e pertanto pare più opportuno, partendo da tale data, pensare al plenilunio di settembre o a quello successivo di ottobre; a tale mese una tradizione bibliografica consolidata (in Lambert, 1984, pp. 127 e poi 128-140) ha costantemente collegato la morte di Antinoo, in corrispondenza dei *Neiloa*, le feste di Osiride (il 22) o della morte del dio (il 24). La persistenza del filone lunare è documentata ancora in Taziano (Meyer, 1991, pp. 171-172, I E 16: Tatianus, *Ad Gr.* X 1).

Un ruolo assai significativo è giocato dalla componente floreale: il loto acquista il nuovo colore, ma immediato è a livello poetico il riferimento a miti in cui è il protagonista a essere trasformato in fiore, come Narciso e Giacinto, mentre connesso alla caccia è il riferimento, se la congettura vale, ad Adone; questi, amato da Afrodite, è a sua volta figlio dell'arbusto in cui Mirra era stata trasformata per l'orrore dell'incesto con il padre, e, perito durante una battuta di caccia al cinghiale, ha la possibilità, riportato alla vita, di trascorrere una parte dell'anno sulla terra con Afrodite e l'altra con Persefone. Verso Adone, peraltro molto popolare nell'Alessandria dei Tolomei, indirizza una suggestione ulteriore, se si pensa che il fiume di Biblio, città che aveva un culto speciale per lui, si colorava ogni anno del sangue di questi in occasione della sua festa.²⁸ I tre miti, di estrazione diversa, hanno dei caratteri in comune all'insegna della vegetazione e della caccia: Giacinto era amato da Apollo (il parallelismo con Adriano e Antinoo non può mancare),²⁹ mentre in Narciso sembra prevalere sul mito la natura stessa del fiore.³⁰ L'importanza della componente floreale, peraltro, è attestata anche da un altro papiro (*P.Mil. Vogliano* I 20 ii25 – iii 25), che colloca il fiore di Antinoo al di sopra di tutti gli alberi e di tutti i fiori associati con una serie di personaggi mitologici, Narciso, Giacinto, Croco, Ila, Ciparisso, Dafne.³¹

Da attributo il fiore diverrà a breve Antinoo stesso: l'inno anapestico testimoniato dall'iscrizione nel santuario di Apollo *Hylatas* a Kourion³² segna un cambiamento di scala, dal momento che ora è effettivamente Antinoo a essere considerato come Adone, in una fase di consolidamento del mito, che appare invece ancora in via di elaborazione in Egitto.

La raffinatezza dell'operazione trova un completamento nell'atmosfera complessiva, in cui compaiono sia Selene, sia la città dono di Adriano (*Antinoupolis*), sia l'isola dono del Nilo: un misto di elementi astronomico-divini (Selene) e geografici,

28. Cfr. *Theoc. XV. Adone*, s.v., in *Dizionario di antichità classiche* I, 16-17 (F. Redding Walton), cui va affiancato immancabilmente, per ampiezza e complessità, Detienne, 1989.

29. *Giacinto*, s.v., in *Dizionario di antichità classiche* I, 1024 (H. Jennings Rose).

30. *Narciso*, s.v., in *Dizionario di antichità classiche* II, 1443 (H. Jennings Rose).

31. <https://www.trismegistos.org/tm/detail.php?tm=63563> P. Mil. Vogl. 1 20. Rea 1996 menziona altri versi: L 3573 verso (65-66), e altri ancora, forse elegiaci (LIV 3723), rispettivamente Rea, 1996, pp. 2 e 10 per una nuova lettura di L 3537 verso 65-66, e Rea, 1996, p. 3; Rea, 1996, p. 2 per il *P.Lit.Lond.* 36 = Heitsch 1 p. 52 XV.1 (oggi anche = www.trismegistos.org/text/62354). A completamento si veda l'interessante *blog* <http://blog.robertamazza.com/wpcontent/uploads/Paper-SBL2009.pdf>, segnalatomi da Marco Bais, che ringrazio.

32. *Editio princeps* di Lebek, 1973, pp. 101-137; discussione in Meyer, 1991, pp. 163-164, e riletture in Kantiréa, 2008, pp. 91-112; osservazioni in Galli, 2012, pp. 39 (con una traduzione italiana parziale) e 49-51.

pertinenti a una geografia fisica ma anche politica (la fondazione della città) e culturale (l'isola nel Nilo, causa e teatro dell'annegamento).

Sotto il profilo politico, le fonti storiche e poetiche sono concordi nell'individuare un passaggio nodale, dopo la morte e la divinizzazione, nella fondazione di *Antinoupolis*, topograficamente ispirata alla poleografia orientale e amministrativamente organizzata per *phylai*, dieci come quelle originarie di Atene, articolate in *demoi*. Senza addentrarsi in un'analisi di dettaglio,³³ si richiama l'attenzione sull'impianto amministrativo globale, che costituisce sia una declinazione della casata imperiale regnante sia una celebrazione della dinastia. Un breve approfondimento merita la consacrazione a Paolina di una tribù, *Paul(e)inios*; accogliendo un'ardita ipotesi di qualche anno fa, si può sostenere che potrebbe essere di Paolina un ritratto femminile in coppia con uno di Antinoo, provenienti dall'Egitto e conservati ad Alessandria: l'ipotetica immagine di Paolina ha le piccole corna e la corona (resta il foro di fessaggio), attributi propri di *Isis* - *Selene*, in continuità con le regine tolemaiche, ed è associata a un'immagine di Antinoo (o di giovane antinoizzante): Paolina come *Isis*, anzi, renderebbe meglio ragione al demo di *Isideios*.³⁴

Altrettanto eloquenti sono i demi della *phylé* di *Oseirantino(e)ios*, che si riferiscono a divinità (*Hermes*, *Apollo*, *Asclepio*), alle origini del giovane (*B(e)ithynieús*) e alla patria della famiglia di questi, l'Arcadia (*Kleitorios*, *Parrhasios*), di fatto parificando il ruolo del favorito a quello degli altri membri, legittimi, della casata.³⁵ In questo modo l'invenzione del nuovo nome, esito della fusione di quello di Antinoo con quello di Osiride, risulta il coronamento dell'intero programma, già enunciato più in generale dal nome della città.

33. Kessler, 1994, pp. 91-117; Meyer, 1994b, pp. 159-162; Calandra, 2008b, pp. 139-165, cui si rimanda per la bibliografia e per la discussione. Si estrae per praticità la lista delle *phylai* e dei *demoi*:

Hadrianeios: *Zenios*, *Kapitolieús*, *Mousegeteios*, *Olympios*, *Sosikosmios*;

Atheneieús: *Artemisios*, *Eleusinos*, *Erichtonios*, *Marathonios*, *Salaminius*;

Ailieús: *Apideús*, *Dionysieús*, *Polieús*;

Matidios: *Demetrieús*, *Thesmophorios*, *Kallitekhnios*, *Markianos*, *Plotinos*;

Neruanios: *Genearchios*, *Eirenieús*, *Hestieús*, *Propatorios*;

Oseirantino(e)ios: *B(e)ithynieús*, *Hermaieús*, *Kleitorios*, *Meleitorios* (*Mousegeteios?*), *Parrhasios*;

Paul(e)inios: *Isideios*, *Megaleisios*, *Homognios*, *Philadelphios*, *Meleitorios*;

Sab(e)inios: *Harmonieús*, *Gamelieús*, *Heraieús*, *Matalieús*, *Trophonieús* (*Tryphoneús*);

Sebast(e)ios: *Apollonieús*, *Asklepieús*, *Dioskour(e)ios*, *Herakl(e)ios*, *Kaisar(e)ios*;

Traian(e)ios: *Ktesios*, *Nikephorios*, *Stratios*.

34. Grimm, 1990, pp. 33-44.

35. Calandra, 2008b, pp. 148-150.

Sotto il profilo culturale, ancora una volta *P.Oxy.* 4352 fornisce una chiave di comprensione più ampia: nell'evocazione Selene chiama a sé Antinoo superandone la morte, e in questo modo si spiega meglio il catasterismo. Si tratta di certo di un recupero colto di una pratica alessandrina resa notissima dai versi di Callimaco,³⁶ ma astronomicamente fondato secondo l'*Almagesto* - il giovane, novello Ganimede, sarebbe stato trasformato in una costellazione di sette astri, accanto a quella dell'Aquila, animale simbolo di Zeus e costellazione del dio.³⁷ A questo quadro Rea aggiunge una lista cinese che riscontra una nuova stella (tecnicamente una "Nova") che sarebbe apparsa intorno o poco dopo la data della morte di Antinoo.³⁸

In questo quadro, la coppia Selene-Antinoo prefigura quella di Diana - Antinoo a Lanuvio, ma non si può ignorare che l'identificazione di Antinoo annegato con Osiride rientra in uno schema consolidato che vede invece Iside come divinità femminile corrispettiva; non è irrilevante che il mito della contesa al trono, con Osiride e Iside protagonisti, pur avendo una notevole profondità temporale, sia stato formulato tardivamente da Plutarco, dunque poco prima dell'ascesa al trono di Adriano, al cui tempo la questione era evidentemente di dominio comune.³⁹

Nel mondo egizio la circostanza dell'annegamento è condizione di santificazione per il defunto,⁴⁰ ma si innesta comunque sul tema, molto sentito localmente, della fecondità legata appunto al Nilo, invocata, come detto prima, anche nell'obelisco di Antinoo in relazione a Sabina - non è stato neppure escluso che la morte di Antinoo fosse un sacrificio propiziatorio in questo senso, e comunque l'aspetto rituale dell'insieme di certo non sfuggiva agli occhi degli antichi.⁴¹

5. RINASCITE IN EGITTO E IN GRECIA

Un argomento speculare in ambito greco può essere ravvisato nella serie di aurei nota come D - o, in cui il ritratto di Adriano figura accompagnato dalla leggenda

36. Fr. 110 Pfeiffer, 1949-1953, *Basilare R.E.* XI, 1921 - 1922, cc. 1143-1193, s.v. *Kometen* (Gundel.), sui catasterismi cc. 1150-1152; discussione anche sulle testimonianze numismatiche in Meyer, 1991, Mü. 8, 150, con bibliografia precedente.

37. Meyer, 1991, p. 172, I, E, 17, Cf. Pozzi Battaglia, 2012, pp. 32-33, con stretta correlazione con la caccia. Per la letteratura cristiana l'assimilazione di Antinoo a Ganimede diverrà un *topos* (Meyer, 1991, pp. 168-169I, E, 11).

38. Rea, 1996, p. 14.

39. Sintesi da ultimo in Poole, 2016, pp. 39-45.

40. Meyer, 1991, pp. 231-232; Romeo, 2006, p. 28; Saura Zorrilla, 2013, pp. 513-521.

41. Desroches-Noblecourt, 1999, pp. 64-65; García Molinos, 2017, pp. 345-350, per gli annegamenti rituali.

REN; ammesso che se ne accetti lo scioglimento in RENATUS, questo implicherebbe una rinascita con una valenza molto ampia, e che è stata ricondotta all'iniziazione eleusina;⁴² a questo punto non si può escludere che essa fosse potenziata dal sacrificio di Antinoo nel contesto egizio della cerimonia *Sed*, festa volta a far ritrovare vigore al sovrano vivente.⁴³ L'abbondanza del raccolto, peraltro, rientra appieno anche nell'ideologia eleusina, connessa sia al tema della rinascita individuale, sia all'ubertosità delle messi, che in Trittolemo / Eubuleo ha un eroe rappresentativo.⁴⁴

In una simile situazione di intreccio, di compresenza, di sovrapposizione di credenze e rituali, una proposta esegetica sulla morte difficilmente è univoca, e si deve piuttosto pensare alla compenetrazione di aspetti diversi all'insegna della tragica fatalità, che porta alla morte di Antinoo, prontamente eretta a sistema e *medium* di culto da parte di Adriano. Una prova in questo senso potrebbe essere individuata nella data di fondazione di *Antinoupolis*, collocata il 30 ottobre del 130, ma derivante da un emendamento del *Chronicon Pascale* (I 2, 23), che invece la pone nello stesso giorno del 122 d.C.: seguendo Grenier, si può ipotizzare che una prima idea ecistica risalga alla data più alta, ma che il compimento effettivo sia avvenuto, sotto la pressione dei fatti, solo nel 130.⁴⁵ Non è comunque documentabile l'induzione di Antinoo al sacrificio da parte di un Adriano bisognoso di prolungarsi la vita a causa di oroscopi contrari,⁴⁶ e neppure l'esclusione dei suicidi nell'iscrizione del collegio di *Lanuvium* è probante per giustificare la morte naturale, anzi potrebbe anche indiziare un intento di deviare l'attenzione dal problema.⁴⁷

Certo è che il culto del giovane si afferma subito in Egitto, come prova la documentazione papiracea vicina nel tempo, ancora della prima metà del II secolo d.C., mentre l'ultimo atto pubblico di Adriano verso Antinoo in Egitto è rappresentato

42. Si tratta della serie di aurei nota come $\Delta - o$ (von Strack, 1933, pp. 28, 209), emessa da Adriano tra il 136 e il 137, recanti al diritto l'immagine giovanile (o ringiovanita) dell'imperatore, ipoteticamente identificata nella ritrattistica a tutto tondo dell'imperatore (discussione in Schröder, 1993, pp. 204-207, n. 54): tale identificazione, peraltro, non pare del tutto certa, considerato che il soggetto rappresentato plasticamente ha una generica "aria di famiglia" adrianea, ma non pare Adriano.

43. Romeo, 2007, p. 72.

44. Schwarz, 1997, pp. 56-68.

45. Grenier, 2008, p. 58.

46. Discussione in Galimberti, 2012, pp. 21-25, a proposito dell'oroscopo di Adriano tramandato da Antigono di Nicea, vissuto nel II d.C. e conservato da Efestione di Tebe, in base al quale il *princeps* avrebbe dovuto morire al proprio cinquantaseiesimo compleanno, il 24 gennaio del 132 – salvo poi protrarsi la vita tramite il sacrificio di Antinoo. Sui rapporti di Adriano con il divino e con gli oroscopi da ultimo Kritsotakis, 2008, pp. 187-197 e Renberg, 2010, pp. 159-198, senza trascurare almeno Syme, 1976, pp. 294-295.

47. Voisin, 1987, pp. 262-266 e 278; cf. anche da ultimo Garofalo, 2014, pp. 65-74.

probabilmente dai *Megala Antinoeia* ad Alessandria nel marzo–aprile del 131 d.C., terminati i quali Adriano lascia il paese.⁴⁸ Al di fuori dell’Egitto, invece, il meccanismo è quello, ben collaudato, del culto imperiale, che si avvale di un misto di suggerimenti dall’alto e di sollecitazioni dal basso:⁴⁹ alla fine dello stesso 130 d.C. o agli inizi dell’anno successivo giunge ad Alessandria un’ambasceria da Tessalonica che chiede per la città di poter istituire un culto per Antinoo, e in modo simile gli abitanti di Lep-tis Magna dedicano una statua tipo Apollo Liceo nelle terme di recente costruite.⁵⁰

Precoci e ben attestate sono appunto le testimonianze del culto in Grecia: a Eleusi, dove Antinoo era stato iniziato nel 128 d.C., in suo onore sono indetti nel 131-132 d.C. agoni efebici a cadenza annuale (τὰ Ἀντινόεια τὰ ἐν Ἐλευσίνι), speculari a feste analoghe che avevano luogo ad Atene (τὰ Ἀντινόεια τὰ ἐν ἄστει), e probabilmente allo stesso anno risale la dedica della statua di Antinoo come *mystes*, ritrovata, peraltro non *in situ*, all’interno dei Grandi propilei; a Mantinea, Adriano istituisce un agone penteterico, facendo adornare con immagini di Antinoo come Dioniso una sala nel ginnasio; a Delfi l’Anfizionia dedica ad Antinoo un sacello, restaurato, sulla terrazza superiore del santuario, in stretto rapporto con la porta di ingresso, da cui proviene un’altra celebre statua.⁵¹

La statuaria di Antinoo collegata a queste realizzazioni ha indotto sempre di più a ravvisare l’elaborazione dell’*imagerie*, o di buona parte di essa, in terra di Grecia; l’ipotesi è incoraggiata, oltre che dai trovamenti *in situ*, sia dal lungo periodo di assenza da Roma dell’imperatore, sia da caratteristiche tecnico – stilistiche che accomunano i ritratti del giovane avvicinandoli alle produzioni attiche, approfondite in letteratura di recente.⁵² Gli schemi statuari che sono alla base attraversano l’intera parabola dell’arte greca, e costituiscono la griglia in cui prendono corpo le molteplici

48. Per i culti ad *Antinoupolis* Kessler, 1994, pp. 117-129 (e in Egitto: pp. 129-130); Calament, 2012, pp. 42-43; Galimberti, 2017b per l’attestazione immediata del culto; Mosch e Klostermeyer, 2015, p. 316 per gli *Antinoeia*; sui poteri magici del nome di Antinoo Németh, 2013, in particolare pp. 151-152.

49. Lozano Gómez, 2010, pp. 91-102 e, per testimonianze del culto imperiale, pp. 205-238.

50. Meyer, 1991, pp. 198-208 e 251-260.

51. Per gli *Antinoeia* di Atene, di Eleusi, di Mantinea, Follet, 1976, pp. 322-323; cf. anche Alcock, 1993, pp. 106-187 per i santuari e i culti di Antinoo in Attica. Da ultimo Lo Monaco, 2014 con bibliografia precedente, pp. 27-28 per Eleusi, pp. 29-30 per Mantinea (su cui ancora Tsiolis, 2016, pp. 689-702), per Delfi p. 31 (cf. anche Alligood, 2012-2013). Per la persistenza del culto di Antinoo Meyer, 1991, pp. 243-249.

52. Meyer, 1991 distingue un tipo principale o “Haupttypus” (pp. 17-100), con una variante, “Stirngabel” (pp. 101-109), e un tipo Mondragone (pp. 111-118); a parte sono i ritratti egittizzanti (pp. 119-123), affrontati anche da Meyer, 1999, pp. 197-198; cfr. anche Kiss, 1985, pp. 69-71 e da ultimo Parlasca, 2006, pp. 426-427. Sulla creazione del ritratto di Adriano e di Antinoo in Grecia Calandra, 2014, pp. 98-105; Stefanidou-Tiveriou, 2014-2015, pp. 197-216; Lagogianni e Papi, 2018, pp. 183-190.

raffigurazioni di Antinoo,⁵³ per le quali il diretto interessamento dell'imperatore, artista per diletto, può non essere una mera supposizione: in esse Antinoo appare non come personificazione, ma nella sua nuova essenza, come giovane stroncato nel fiore degli anni e per questo eroizzato sino a divenire dio;⁵⁴ per molte statue, peraltro, il messaggio originario doveva essere affidato ad attributi che oggi spesso non sono conservati o sono di restauro.

6. ANTINOO CACCIATORE E *IM BLÄTTERKELCH*

Tra le numerose letture che delle immagini sono state proposte nel tempo, il filone legato alla vegetazione può aggiungere ora qualche elemento. L'obiettivo della crescita del raccolto e della rigenerazione trova infatti nei miti vegetali della rinascita un rispecchiamento pieno, e spiega il fervore poetico legato ad Antinoo proprio intorno a quell'argomento, con allusioni progressive prima e identificazioni totali poi: il processo si legge nei versi, come detto, che riflettono l'avvenuta identificazione in Adone fuori dall'Egitto, a Cipro. Si spiegano allora meglio alcune raffigurazioni che rinviano alla caccia e alla vegetazione: alla prima rimanda la statua di cacciatore a Port Sunlight,⁵⁵ mentre sarebbe interessante individuare il loto nelle rappresentazioni del giovane, ma sia l'Antinoo Braschi dei Vaticani sia l'Antinoo Albani hanno subito restauri che rendono incerta l'antichità dell'attributo, anche se non la pertinenza dell'immagine alla sfera floreale e, in senso lato, alla rinascita della natura e alla fertilità;⁵⁶ a questa è appunto incontrovertibilmente legata una serie di immagini molto varie: Antinoo figura come Silvano nel rilievo di Lanuvio opera di *Antonianos* di Afrodizia, è Genio della Primavera nel citato rilievo della collezione Albani, Aristeo in quella del Louvre.⁵⁷

Alla sfera vegetale è ascrivibile anche una tipologia singolare di ritratti, che a questo punto pare trovare una nuova collocazione: Antinoo figura infatti *im Blätterkelch* almeno due volte, in due busti, uno dall'Egitto (forse dalla stessa Antinoupolis) e

53. Meyer, 1991, pp. 233-235; Nogales Basarrate, 2009, pp. 76-80; Cadario, 2012, pp. 64-77.

54. Jones, 2010, pp. 75-83.

55. Meyer, 1991, pp. 66-70, con importante discussione che vede un parallelismo nelle rappresentazioni degli allievi di Erode Attico come cacciatori (69); sul tondo della caccia al leone sull'arco di Costantino da ultimo Grenier, 2008, pp. 56-57.

56. Rispettivamente Meyer, 1991, pp. 88-90, I 67 e pp. 76-78, I, 55, e ancora Grenier, 2008, p. 51. La statua proviene dalla villa attribuita ad Adriano a Palestrina.

57. Meyer, 1991, pp. 96-98, I 75 (rilievo di Lanuvio); pp. 63-64, I, 43 (statua di Aristeo). Non si trascuri infine che Antinoo figura come *deus Frugiferus* a *Leptis* (Meyer, 1991, pp. 165-166; Meyer, 1994b, p. 161, per il simbolismo delle stagioni).

uno da Villa Adriana, dove fu rinvenuto nel 1790 presso il Casino Fede.⁵⁸ Per i ritratti su busto d'acanto, attestati in ambito tanto pubblico quanto privato, che conoscono un incremento a partire dal II secolo d.C. (si direbbe proprio dopo Antinoo) lo Jucker ha suggerito una valenza funeraria,⁵⁹ non unanimemente accolta, ma che per Antinoo è invece valida, e può anzi essere letta come un primo passo iconografico verso la divinizzazione, che si completerà con le immagini a figura piena, in cui l'identificazione con la divinità è avvenuta.

Alla luce di quanto esposto, è evidente che le immagini di Antinoo non sono esercizi di iconografia o creazioni ispirate a uno spirito di *variatio* continua, ma vettori di messaggi precisi. Resta allora da chiedersi la differenza effettiva tra ἀνδριάντες e ἀγάλματα annoverata da Dione Cassio, visto che ogni statua di Antinoo lo rappresenta secondo un'iconografia mai generica, ma sempre identificante e attualizzata; la distinzione potrà allora forse chiarirsi in base ai contesti, ipotizzando che in quelli consacrati trovassero posto gli ἀγάλματα, mentre più sfumata e generica pare la definizione di ἀνδριάντες, da intendere forse come immagini a tutto tondo.

7. ALLA FINE DEL PERCORSO

Questo, dunque, il quadro complessivo che si può delineare. Di certo, la morte tragica del favorito offre ad Adriano una piattaforma per plasmare una forma cultuale nuova, che si diffonde trovando pronta identificazione in ogni luogo eletto, il che rende non così decisiva l'identificazione fisica del sito della sepoltura.⁶⁰ Non si può infatti trascurare che il corpo di un annegato nel Nilo poteva essere trattato solo dai sacerdoti,⁶¹ e dunque anche il trasporto di esso non doveva essere semplice in termini religiosi; non solo, la distribuzione delle sedi del culto potenzia ed eleva di livello la forza del messaggio, essendo Antinoo presente in modo capillare nell'impero, riconoscibile ovunque, e non essendo ricondotto solo al localismo cui il singolo *heroon* avrebbe condannato il culto.

58. Rispettivamente Jucker, 1961, pp. 87-89, ST 3, ora in Meyer, 1991, pp. 78-80, I 58. Cf. [https://arachne.unikoeln.de/arachne/index.php?view\[layout\]=objekt_item&search\[constraints\]\[objekt\]\[searchSerieb nummer\]=36032](https://arachne.unikoeln.de/arachne/index.php?view[layout]=objekt_item&search[constraints][objekt][searchSerieb nummer]=36032) e Jucker, 1961, pp. 88-89, ST 34, ora in Meyer, 1991, pp. 125-127, V2.

59. Jucker, 1961, pp. 133-138, 216-221.

60. Sul significato complessivo di Antinoo nell'ideazione adrianea Meyer, 1991, pp. 213-215 e 231-233. In merito ai luoghi via via identificati in Italia quadro sintetico in Meyer, 1994a, p. 15, e Grenier, 2008, pp. 37-45, che sfuma le precedenti proposte di ubicazione a Roma; sull'Egitto a Villa Adriana Adembri, 2012, mentre in mancanza dell'edizione reale, filologica e completa, dello scavo, l'ipotesi di un *Antinoeion* a Villa Adriana (su cui ancora Mari, 2012) resta una mera suggestione.

61. Da ultimo Saura Zorrilla, 2013, p. 516.

Nell'incertezza circa l'ubicazione del luogo della tomba di Antinoo, non sostanziale appunto per l'assunto, pare allora più opportuno lasciare all'immaginazione delle *Memorie di Adriano* di Marguerite Yourcenar l'ultimo toccante atto di questo rito, affidato a parole che, forse, sfiorano il vero:

“Anche il monumento previsto, alle porte di Antinopoli, sembrava troppo esposto e poco sicuro. Seguì il consiglio dei sacerdoti. Essi mi indicarono ...una di quelle caverne che un tempo i re d'Egitto destinavano a servir loro da sepolcri. Un carro tirato da buoi trascinò il sarcofago su quella salita. Con le corde, lo si fece scivolare giù per quei cunicoli da miniera, lo si addossò a una parete di roccia. Il fanciullo di Claudiopoli scendeva nella tomba come un Faraone, come un Tolomeo”.

BIBLIOGRAFIA

- Adembri, B. (ed.) (2006). *Suggestioni egizie a Villa Adriana, catalogo della mostra*. Verona: Electa.
- Adembri, B. e Nicolai, R.M. (eds.) (2007). *Vibia Sabina da Augusta a Diva, catalogo della mostra di Tivoli*. Milano: Electa.
- Adembri, B. (2012). Villa Adriana e l'Egitto. In Sapelli, 2012, pp. 92-107.
- Alcock, S.E. (1993). *Graecia capta. The landscapes of Roman Greece*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Alligood, C. (2012-2013). The Delphi Antinous (A reconsideration). *Anistoriton Journal*, 13, s.p., www.anistor.gr/index.html
- Andrae, B. (1985). *Die Symbolik der Löwenjagd*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Aymard, J. (1951). *Essai sur les chasses romaines des origines à la fin du siècle des Antonins (Kynegetika)*. Paris: Boccard.
- Baglioni, I. (ed.) (2014). *Sulle rive dell'Acheronte. Costruzione e percezione della sfera del post mortem nel Mediterraneo antico, 2. L'antichità classica e cristiana*. Roma: Edizioni Quasar.
- Beck, H., Bol, P.C. e Bückling, M. (eds.) (2006). *Ägypten, Griechenland, Rom. Abwehr und Berührung. Städtisches Kunstinstitut und Städtische Galerie (Frankfurt, 26. November 2005 - 26. Februar 2006)*. Tübingen: Das Städel, Städtisches Kunstinstitut und Städtische Galerie.
- Bel, N. e Gatier, P.-L. (2012). *L'Orient romain et byzantin au Louvre*. Paris: Musée du Louvre.
- Birley, A. (1997). *Hadrian. The restless emperor*. London e New York: Routledge.
- Birley, A. (2004). Los viajes de Adriano. In Cortés Copete e Muñoz Grijalvo, 2004, pp. 57-70.
- Börker, Chr., Donderer, M. e Parlasca, K. (1990). *Das antike Rom und der Osten. Festschrift für K. Parlasca zum 65. Geburtstag*. Erlangen e Nürnberg: Universitätsbund Erlangen-Nürnberg.
- Bowie, E.L. (1989). Poetry and Poets in Asia and Achaia. In Walker e Cameron, 1989, pp. 198-205.
- Bowie, E.L. (1990). Greek Poetry in the Antonine Age. In Russell, 1990, pp. 53-90.
- Bravi, A. (2007). Vocem Memnonis audivi. Il colosso di Memnon e i luoghi della memoria greco-romana in Egitto. In Cordovana e Galli, 2007, pp. 79-91.
- Bravo, G. e González Salinero, R. (2013). *Formas de morir y formas de matar en la antigüedad romana*. Madrid: Signifer Libros.
- Burton Gulick, C. (1927). *Athenaeus. The Deipnosophists*. Cambridge, M.A. e London: Heinemann.
- Cadario, M. (2012). Le molteplici e mutevoli immagini di Antinoo. In Sapelli, 2012, pp. 64-77.
- Calament, F. (2012). Antinoé et le culte d'Antinoüs. In Bel e Gatier, 2012, pp. 42-43.
- Calandra, E. (1996). *Oltre la Grecia. Alle origini del filellenismo di Adriano*. Perugia e Napoli: Edizioni scientifiche italiane.
- Calandra, E. (2008a). Adriano fra passato e presente. *Ocnus*, 16, pp. 113-122.

- Calandra, E. (2008b). La città e il nome: l'ordinamento di Antinoe e il culto imperiale. In Carsana e Schettino, 2008, pp. 139-165.
- Calandra, E. (2014). Atene, Adriano e la costruzione del ritratto. In Calandra e Adembri, 2014, pp. 98-105.
- Calandra E. e Adembri, B. (2014). *Adriano e la Grecia. Villa Adriana tra classicità ed ellenismo. Studi e ricerche*. Milano: Electa.
- Callu, J.-P.; Gaden, A. e Desbordes, O. (1992). *Vies d'Hadrien, Aelius, Antonin*. Paris: Les Belles Lettres.
- Carsana, C. e Schettino, M.T. (eds.) (2008). *Utopia e utopie nel pensiero storico antico*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Cary, E., Foster, H.B. e Heinemann, W. (1914). *Dio's Roman History. Cassius Dio Cocceianus*. London e New York: Heinemann.
- Cirio, A.M. (2011). *Gli epigrammi di Giulia Balbilla (Ricordi di una dama di corte e altri testi al femminile sul Colosso di Memnone)*. San Cesario di Lecce: Pensa Multimedia.
- Clarysse, W. (2010). Egyptian Temples and Priests: Graeco-Roman. In Lloyd, 2010, pp. 274-290.
- Cordovana, O.D. e Galli. M. (eds.) (2007). *Arte e memoria culturale nell'età della Seconda Sofistica*. Catania: Edizioni del Prisma.
- Cortés Copete, J.M. e Muñoz Grijalvo, E. (eds.) (2004). *Adriano Augusto*. Sevilla: Fundación José Manuel Lara.
- Desroches-Noblecourt, C. (1999). Hadrien à Philae. In Gaffiot e Lavagne, 1999, pp. 63-73.
- Detienne, M. (1989). *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des parfums et des aromates en Grèce*. Paris: Gallimard.
- Festy, M. (1999). *Pseudo-Aurélius Victor. Abrégé des Césars*. Paris: Les Belles Lettres.
- Focanti, L. (2018). *The fragments of late antique 'patria'*. Groningen, Discussion University of Groningen, scaricato il 16.6. 2018.
- Follet, S. (1976). *Athènes au II^e et au III^e siècle. Études chronologiques et prosopographiques*. Paris: Les Belles Lettres.
- Gaffiot, J.C. e Lavagne, H. (eds.) (1999). *Hadrien. Trésors d'une villa impériale, catalogo della mostra di Parigi*. Milano: Mondadori-Electa.
- Galimberti, A. (2012). Adriano e Antinoo nelle fonti storiche. In Sapelli, 2012, pp. 14-29.
- Galimberti, A. (2017a). 119 d.C. I viaggi di Adriano. In *Storia mondiale dell'Italia*. Roma. 140-145.
- Galimberti, A. (2017b). *P.Oxy. 471. Hadrian, Alexandria, and the Antinous cult*. In Muñoz Grijalvo, Cortés Copete e Lozano Gómez, 2017, pp. 98-111.
- Galli, M. (2012). Il culto e le immagini di Antinoo. In Sapelli, 2012, pp. 38-63.
- García Molinos, A. (2017). *La adivinación en los papiros mágicos griegos*. Monografías de Filología Griega XXVII. Zaragoza: Pressas de la Universidad de Zaragoza.
- Garofalo, P. (2014). Non solo funerali. Considerazioni sulle funzioni del collegio salutare di Lanuvio (*CIL XIV 2112*) e sulle ragioni della sua dedica a Diana e Antinoo. In Baglioni, 2014, pp. 65-74.

- Gasparini, V. (ed.) (2016). *Vestigia. Miscellanea di studi storico-religiosi in onore di Filippo Coarelli nel suo 80° anniversario*. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge LV. Stuttgart: Franz Steiner.
- Gigli Piccardi, D. (2002). Antinoo, Antinoupolis e Diocleziano (*P.Oxy.* 4352 fr. 5 II). *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 139, pp. 55-60.
- Giulierini, P., Greco, C. e Osanna, M. (eds.) (2016). *Il Nilo a Pompei. Visioni d'Egitto nel mondo romano. Catalogo della mostra di Torino*. Modena: Franco Cosimo Panini.
- González, J. e Pavón Torrejón, P. (eds.) (2009). *Adriano. Emperador de Roma*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Grenier, J.-C. (2008). *L'Osiris Antinoos*. CENIM I. Montpellier: Université Paul Valéry.
- Grimm, G. (1990). *Paulina und Antinous. Zur Vergöttlichung der Hadrianschwester in Ägypten*. In Börker, Donderer e Parlasca, 1990, pp. 33-44.
- Grimm, A., Kessler, D. e Meyer, H. (1994). *Der Obelisk des Antinoos. Eine kommentierte Edition*. München: W. Fink Verlag.
- Halfmann, H. (1986). *Itinera principum, Geschichte und Typologie der Kaiserreisen im Römischen Reich*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Heitsch, E. (1961-1964). *Die griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit*. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse 3. Folge II). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jones, C.P. (2010). *New heroes in antiquity. From Achilles to Antinoos*. Revealing antiquity XVIII. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.
- Jucker, H. (1961). *Das Bildnis in Blätterkelch*. Olten, Lausanne e Freiburg: Urs Graf-Verlag.
- Kaibel, G. (1965). *Epigrammata Graeca*. Hildesheim: Georg Olms.
- Kantiréa, M. (2008). Le culte impérial à Chypre: relecture des documents épigraphiques. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 167, pp. 91-112.
- Kessler, D. (1994). Beiträge zum Verständnis des Obeliskens. In Grimm, Kessler e Meyer, 1994, pp. 89-149.
- Kiss, Z. (1985). Études sur le portrait impérial romain en Egypte, Travaux du centre d'Archéologie méditerranéenne de l'Académie polonaise des sciences, Tome 23, PWN - Editions Scientifiques de Pologne, Varsovie.
- Kritsotakis, D. (2008). *Hadrian and the Greek East: Imperial Policy and Communication*. Dissertation, The Ohio State University.
- Lagogianni, M. e Papi, E. (eds.) (2018). *Hadrianus - Αδριανός. Ο Αδριανός, η Αθήνα και τα Γυμνάσια. Adriano, Atene e i ginnasi. Hadrian, Athens and the Gymnasia. Catalogo della mostra di Atene. 28.11.2017-31.12.2018*. Atene: Scuola Archeologica Italiana di Atene.
- Lambert, R. (1984). *Beloved and God*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Lebek, W.D. (1973). Ein Hymnus auf Antinoos (Mitford, The inscriptions of Kourion, no. 104). *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 12, pp. 101-137.
- Livrea, E. (1999). Chi è l'autore di *P.Oxy.* 4352?. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 125, pp. 69-73.

- Lloyd, A.B. (ed.) (2010). *A Companion to ancient Egypt, Volume I*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Lo Monaco, A. (2014). Adriano in visita agli dèi della Grecia. In Calandra e Adembri, 2014, pp. 27-32.
- Lozano Gómez, F. (2010). *Un dios entre los hombres. La adoración a los emperadores romanos en Grecia*. Barcelona: Publicacions i Edicions, Universitat de Barcelona.
- Luberto, M.R. (2018). Adriano ad Atene. In Lagogianni e Papi, 2018, pp. 32-33.
- Magnelli, E. (1998). Note al *P.Oxy.* 4352 (Esametri su Antinoo). *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 122, pp. 61-66.
- Mari, Z. (2012). Antinoo a Villa Adriana. In Sapelli, 2012, pp. 78-91.
- Martini, W. (ed.) (2000). *Die Jagd der Eliten in den Erinnerungskulturen von der Antike bis in die frühe Neuzeit*. Formen der Erinnerung III. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Meyer, H. (1991). *Antinoos. Die archäologischen Denkmäler unter Einbeziehung des numismatischen und epigraphischen Materials sowie der literarischen Nachrichten. Ein Beitrag zur Kunst- und Kulturgeschichte der hadrianisch-frühantoninischen Zeit*. München: W. Fink.
- Meyer, H. (1994a). Zur Geschichte des Obeliskens und seiner Bewertung durch die Klassische Altertumwissenschaft. In Grimm, Kessler e Meyer, 1994, pp. 9-23.
- Meyer, H. (1994b). Anhang. Antinous and the Greek Renaissance. An Introduction. In Grimm, Kessler e Meyer, 1994, pp. 151-163.
- Meyer, H. (1999). Nochmals zu Antinoos sowie zur Chronologie der hadrianischen Plastik, einigen Bildnissen kaukasischer Fürsten, dem Siddhartha Ortiz und anderem mehr. In Steuben, 1999, pp. 191-201.
- Mosch, H.-C. von e Klostermeyer, L.A. (2015). Ein Stempelschneider auf Reisen. Die Antinoosmedaillons des Hostilios Markellos und Hadrians Reise im Jahr 131/2 n. Chr. In Wartenberg e Amandry, 2015, pp. 285-325.
- Muñiz Grijalvo, E., Cortés Copete, J.M. e Lozano Gómez, F. (eds.) (2017). *Empire and religion. Religious change in Greek cities under Roman rule*. Leiden: Brill.
- Neef, R. Cappers, R.T.J. e Bekker, R.M. (2012). *Digital Atlas of Economic Plants in Archaeology*. Groningen: Barkhuis Publishing & University of Groningen Library.
- Németh, G. (2013). The corpse daemon Antinoos. *Archiv für Religionsgeschichte*, 14, pp. 145-153.
- Nogales Basarrate, T. (2009). Iconografía adrianea. In González e Pavón Torrejón, 2009, pp. 63-84.
- Ogden, D. (2004). The apprentice's sorcerer: Pancrates and his powers in context (Lucian, Philopseudes 33-36). *Acta Classica*, 47, pp. 101-126.
- Parlasca, K. (2006). Antinoos-Porträts. In Beck, Bol e Bückling, 2006, pp. 426-427.
- Pfeiffer, R. (1949-1953). *Callimachus*, I-II. Oxford: Typographeo Clarendoniano.
- Poole, F. (2016). Iside e la leggenda osiriaca. In Giulierini, Greco e Osanna, 2016, pp. 39-45.
- Pozzi Battaglia, M. (2012). Adriano, Antinoo e l'Egitto. In Sapelli, 2012, pp. 31-37.
- Rea, J.R. (1996). *The Oxyrhynchus Papyri. LXIII*. London: Egypt Exploration Society.

- Renberg, G.H. (2010). Hadrian and the oracles of Antinous (SHA HADR. 14.7), with an appendix on the so-called Antinoeion at Hadrian's villa and Rome's Monte Pincio obelisk. *Memoirs of the American Academy in Rome*, 55, pp. 159-198.
- Rizzi, M. (ed.) (2010). *Hadrian and the Christians*. Berlin: De Gruyter.
- Romeo, P. (2006). L'Egitto al tempo dei Romani. In Adembri, 2006, pp. 21-33.
- Romeo, P. (2007). Signora delle due terre. Sabina e l'Egitto. In Adembri e Nicolai, 2007, pp. 67-74.
- Russell, D.A. (1990). *Antonine Literature*. Oxford: Clarendon Press.
- Sapelli, M. (ed.) (2012). *Antinoo. Il fascino della bellezza. Catalogo della mostra di Tivoli, Villa Adriana, Antiquarium del Canopo 5 aprile - 4 novembre 2012*. Milano: Mondadori-Electa.
- Saura Zorrilla, D. (2013). Morir ahogado en el Nilo. Antinoo y la divinización osiriana. In Bravo e González Salinero, 2013, pp. 509-524.
- Schwarz, G. (1997). Triptolemos. *LIMC*, VIII.1, pp. 56-68.
- Schröder, S.F. (1993). *Katalog der antiken Skulpturen des Museo del Prado in Madrid. Die Porträts*. Mainz: Von Zabern.
- Smallwood, E.M. (1966). *Documents illustrating the principates of Nerva Trajan and Hadrian*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, R.R.R., con F. Gigante, J. Lenaghan e M. Melfi (ed.) (2018). *Antinous boy made god. Catalogo della mostra di Oxford, Ashmolean Museum, Oxford, 25 September 2018 - 24 February 2019*. Oxford: Ashmolean Museum, Oxford.
- Spawforth, A.J.S. (1978). Balbilla, the Euryclids and memorials for a Greek Magnate. *Annual of the British School at Athens*, 73, pp. 249-260.
- Stefanidou-Tiveriou, T. (2014-2015). Die griechischen Büsten des Antinoos. Zum Beitrag der griechischen Werkstätten zur offiziellen römischen Ikonographie. *Mitteilungen des Deutschen Archäologisches Institut, Orient-Abteilung*, 129-130, pp. 197-216.
- Steuben, H. von (1999). *Antike Porträts. Zum Gedächtnis von Helga von Heintze*. Mönesees: Bibliopolis.
- von Strack, P.L. (1933). *Untersuchungen zur römische Münzprägung des II Jahrhunderts*. Stuttgart: W. Kolhammer.
- Syme, R. (1976). Astrology in the Historia Augusta. *Bonner Historia Augusta Colloquia*, pp. 291-309.
- Tsiolis, V. (2016). Antinoo en Mantinea. In Gasparini, 2016, pp. 689-702.
- Voisin, J.L. (1987). Apicata, Antinoüs et quelques autres. Notes d'épigraphie sur la mort volontaire à Rome. *Mélanges de l'École française de Rome*, 99, pp. 257-280.
- Vout, C. (2007). *Power and eroticism in imperial Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walker, S. e Cameron, A. (eds.) (1989). *The Greek Renaissance in the Roman Empire*. BICS, suppl. LV. London: Institute of Classical Studies.

- Wartenberg, U. e Amandry, M. (eds.) (2015). *KAIPOΣ Contributions to Numismatics in Honor of Basil Demetriadi, The American Numismatic Society*. New York: The American Numismatic Society.
- Zecchini, G. (1989). *La cultura storica di Ateneo*. Scienze Storiche XLIII. Milano: Vita e Pensiero.

APPENDICE

* DIO CASS. 69, 11, 1-4⁶²

11. ἀφικόμενος δὲ ἐς τὴν Ἑλλάδα ἐπόπτευσε τὰ μυστήρια. διὰ δὲ τῆς Ἰουδαίας μετὰ ταῦτα ἐς Αἴγυπτον παριῶν καὶ ἐνήγισε τῷ Πομπηίῳ: πρὸς ὃν καὶ τουτὶ τὸ ἔπος ἀπορρῖψαι λέγεται τῷ ναοῖς βρῖθοντι πόση σπάνις ἔπλετο τύμβου. καὶ τὸ μνήμα αὐτοῦ διεφθαρμένον ἀνωκοδόμησεν. [2] ἐν δὲ τῇ Αἰγύπτῳ καὶ τὴν Ἀντινοῦ ὠνομασμένην ἀνωκοδόμησε πόλιν. ὁ γὰρ Ἀντίνοος ἦν μὲν ἐκ Βιθυνίου πόλεως Βιθυνίδος, ἦν καὶ Κλαυδιούπολιν καλοῦμεν, παιδικὰ δὲ αὐτοῦ ἐγεγόνει, καὶ ἐν τῇ Αἰγύπτῳ ἐτελεύτησεν, εἴτ' οὖν ἐς τὸν Νεῖλον ἐκπεσὼν, ὡς Ἀδριανὸς γράφει, εἴτε καὶ [3] ἱερουργηθεὶς, ὡς ἡ ἀλήθεια ἔχει. τά τε γὰρ ἄλλα περιεργότατος Ἀδριανός, ὥσπερ εἶπον, ἐγένετο, καὶ μαντείαις μαγγανείαις τε παντοδαπαῖς ἐχρήτο. [p. 446] καὶ οὕτω γε τὸν Ἀντίνοον, ἧτοι διὰ τὸν ἔρωτα αὐτοῦ ἢ ὅτι ἐθελοντῆς ἐθανατώθη ἐκουσίου γὰρ ψυχῆς πρὸς ἃ ἔπραττεν ἐδεῖτο, ἐτίμησεν ὡς καὶ πόλιν ἐν τῷ χωρίῳ, ἐν ᾧ τοῦτ' ἔπαθε, καὶ συνοικίσαι [4] καὶ ὀνομάσαι ἀπ' αὐτοῦ. Καὶ ἐκείνου ἀνδριάντας ἐν πάσῃ ὡς εἰπεῖν τῇ οἰκουμένῃ, μᾶλλον δὲ ἀγάλματα, ἀνέθηκε. Καὶ τέλος ἀστέρα τινὰ αὐτὸς τε ὄραν ὡς καὶ τοῦ Ἀντινοῦ ὄντα ἔλεγε καὶ τῶν συνόντων οἱ μυθολογούντων ἠδέως ἤκουεν ἔκ τε τῆς ψυχῆς τοῦ Ἀντινοῦ ὄντως τὸν ἀστέρα γεγενῆσθαι καὶ τότε πρῶτον ἀναπεφηνέναι. διὰ ταῦτά τε οὖν ἐσκώπτετο, καὶ ὅτι Παυλινῆ τῇ ἀδελφῇ ἀποθανούσῃ παραχρήμα μὲν οὐδεμίαν τιμὴν ἔνειμεν.

* HA, HADR. 14, 4-7⁶³

(4) Peragrata Arabia Pelusium venit et Pompei tumulum magnificentius extruxit. (5) Antinoum suum, dum per Nilum navigat, perdidit, quem muliebriter flevit. (6) De quo varia fama est aliis eum devotum pro Hadriano adserentibus, aliis, quod et forma eius ostentat et nimia voluptas Hadriani. (7) Et Graeci quidem volente Hadriano eum consecraverunt oracula per eum dari adserentes, quae Hadrianus ipse conposuisse iactatur.

62. Cary, Foster e Heinemann, 1914. Si tratta in realtà dell'epitome di Xifilino (*Xiph. 247, 28-248, 17 R. St., Exc. Val. 295 (p. 714), cf. Suid. s. vv. *adriano/s* “ γλ. 5”, παιδικά).

63. *Histoire Auguste*, Tome I, 1re Partie, *Vies d'Hadrien, Aelius, Antonin*, Texte établi e traduit par Callu, Gaden e Desbordes, 1992, pp. 3-16 per la vita adrianea; per la complessa questione cronologica e le fasi di formazione dell'opera, scritta alla fine del IV d.C., VII-LXXIII (il *terminus* si colloca dopo il primo gennaio 399 e dopo l'11 aprile 399, discussione a LXXI, n. 233).

* AUR. VICTOR, *HIST. ABR.* XIV 7-8⁶⁴

(7) Hinc orti rumores mali iniecisse stupra puberibus, atque Antinoi flagrauisse famoso ministerio, neque alia de causa urbem conditam eius nomine aut locasse ephobo statuas. (8) Quae quidem alii pia volunt religiosaque: quippe Hadriano cupiente fatum producere, cum voluntarium ad vicem magi poposcissent, cunctis retractantibus Antinorum obiecisse se referunt, hincque in eum officia supra dicta.

* ΑΤΗ., XV 677 D-E-F⁶⁵

21. (677 d) ἐπεὶ δὲ Ἀλεξανδρείας ἐμνημόνευσα, οἶδά τινα ἐν τῇ καλῇ ταύτῃ πόλει καλούμενον στέφανον Ἀντινόειον γινόμενον ἐκ τοῦ αὐτόθι καλουμένου λωτοῦ. Φύεται δ' οὗτος ἐν λίμναις θέρους ὥρα, καὶ εἰσὶν αὐτοῦ χροαὶ δύο, ἡ μὲν τῷ ῥόδῳ ἐοικυῖα: ἐκ τούτου δὲ ὁ πλεκόμενος στέφανος κυρίως Ἀντινόειος καλεῖται: ὁ δὲ ἕτερος λώτινος ὀνομάζεται (677 e) κυανέαν ἔχων τὴν χροίαν. Καὶ Παγκράτης τις τῶν ἐπιχωρίων ποιητῆς ὄν καὶ ἡμεῖς ἔγνωμεν, Ἀδριανῷ τῷ αὐτοκράτορι ἐπιδημήσαντι τῇ Ἀλεξανδρείᾳ μετὰ πολλῆς τερατείας ἐπέδειξεν τὸν ῥοδίζοντα λωτόν, φάσκων αὐτὸν δεῖν καλεῖν Ἀντινόειον, ἀναπεμφθέντα ὑπὸ τῆς γῆς ὅτε τὸ αἷμα ἐδέξατο τοῦ Μαυρουσίου λέοντος, ὄν κατὰ τὴν πλησίον τῇ Ἀλεξανδρείᾳ Λιβύην ἐν κυνηγίῳ καταβεβλήκει ὁ Ἀδριανός, μέγα χρῆμα ὄντα καὶ πολλῶ χρόνῳ κατανεμηθέντα πᾶσαν τὴν Λιβύην, ἧς καὶ πολλὰ [p. 128] ἀοίκητα ἐπεποιήκει οὗτος ὁ λέων. Ἡσθεὶς οὖν ἐπὶ τῇ τῆς ἐννοίας εὐρέσει καὶ καινότητι τὴν ἐν Μουσῶν (677 f) αὐτῷ σίτησιν ἔχειν ἐχαρίσατο. Καὶ Κρατῖνος δ' ὁ κωμωδιοποιὸς ἐν Ὀδυσσεῦσι κέκληκεν τὸν λωτόν στεφάνωμα διὰ τὸ πάντα τὰ φυλλώδη ὑπὸ τῶν Ἀθηναίων στεφάνωματα λέγεσθαι. Ὁ δὲ Παγκράτης ἐν τῷ ποιήματι οὐκ ἀγλαφύρως εἴρηκεν

οὔλην ἔρπυλλον, λευκὸν κρίνον ἢ δ' ὑάκινθον
πορφυρέην γλαυκοῦ τε χελιδονίῳ πέτηλα
καὶ ῥόδον εἰαρινοῖσιν ἀνοιγόμενον ζεφύροισιν
οὔπω γὰρ φύεν ἄνθος ἐπώνυμον Ἀντινόειο.

64. *Pseudo - Aurélius Victor. Abrégé des Césars*, texte établi, traduit et commenté par Festy, 1999, XXIV-XXVII (fonti dei capitoli fra il 12 e il 23, tra cui Mario Massimo e, sullo sfondo, la tradizione dell'EKG, Enmannsche Kaisergeschichte) e LIII-LVIII per la datazione dell'opera, la cui composizione è circoscritta agli anni fra il 395 e il 408 d.C.

65. *Athenaeus. The Deipnosophists*, Burton Gulick, 1927. (<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Ath.+677f&fromdoc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0405>).

* P.Oxy. VIII 1085⁶⁶

ἵππου] δ' Ἀδρ[ή]στοιο θοώτερον, ὅς ποτ' ἄνακτα
 ῥηιδί]ως φεύγοντα κατὰ κλόνον ἐξεσάωσε.
 τοῖ]ον ἐφεζόμενος δαμσῆν[ο]ρα μίμνε λέοντα
 Ἄ]ντίνοος λαιῆι μὲν ἔχων ῥυτῆρα χαλινόν,
 δεξιτερῆι δ' ἔγχος κεκορυθμένο[ν] ἐξ ἀδάμαντος.
 πρῶτος δ' Ἀδριανὸς προιεῖς χαλκήρεον ἔγχος
 οὔτασεν, οὐδὲ δάμασσην· ἐκὼν γὰρ ἀπήμβροτε
 θ[η]ρός·
 ε]ύστοχίης γὰρ πάμπαν ἐβούλετο πειρηθῆναι
 Ἄ]ργειφοντιάδαο μεγηράτ[ου Ἄντι]νόοιο.
 θ]ῆρ δὲ τυπείς ἔτι μᾶλλον [ὀ]ρίνετο, ποσσὶ δ'
 ἄμυσσ[ε]
 γαῖαν τρηχαλ[έ]η[ν] θυμούμ[ε]νος· ἐκ δὲ κονίη
 ὤ[ς ν]έφ[ος] ἵσταμένη φ[άος ἦ]χλυεν ἠελίοιο.
 μαίνεται δ' ὡς ὅτε κῦμ[α] πολυκλύστο[ι]ο θαλάσσης
 Στρυ[μ]ονίου κ[α]τόπισθεν ἐγειρομένου Ζεφύρ[οιο].
 ῥί]μ[φ]α δ' ἐ]π' ἀμφοτέροισιν ἐπώρορε, μᾶστιε δ'
 οὐρ[ῆ]ι
 ἰσχία
 κ]αὶ πλευρὰς σφετερῆι μᾶστιγι κε[λαινη]ι.
]ος· ὅσση δὲ δεινὸν ὑπ' ὀφρύσι πῦρ φ[λε-
 γέθεσκον,
 ἐκ δ' αὐ]λ]αβροβόρ[ω]ν στομάτων πο[λὺν ἀφρὸν
 ὀδόντων
 ἐξανίει] συναρασσομένων ἔντοσθεν ἐς [αῖ]αν,
 κρατὸς δ'] ἐκ μεγάλοιο καὶ αὐχένος ἐκ λασιο[ῖ]ο
 χαίτη] ἀειρομένη κατεσεῖετο· ἢ μὲν ἀπ' ἄ[λλων
 δάσκιος] ἦν μελέων ἄτε δένδρεα, ἢ δ' ἀπὸ ν[ύ]του. . . .]
 μένη θηκτοῖσιν ὁμοίος ἦεν ἀκω[καῖς].
 ὡς ὁ γ' ἔβη] κατέναντα θε[οῦ] κλυτοῦ Ἄντι[νόου] τε,
 οἶ]α γιγαντ[ο]λ[έ]ταιο Διὸς πά[ρο]ς ἄντα Τυφωεύ[ς]
 τὸν δὲ θοῶς ρα μαθὼν εσσε[υμ]ενον
 ἵππῳ ἐπ' Ἄν(τ)ίνο..ακ.υ[.....]ρομ[

66. Riproduzione semplificata di A.S. Hunt = E. Heitsch, *Die Griechischen Dichterfragmente* 1, pp. 52-54, n° XV 2 www.trismegistos.org/text/62353

ρε`ξεν μὲν στομάχοιο θε[μείλιά τ' ηἰδ]ε τ[ένοντας
 αυχενίους και πάντα δι[εσχίσε
 ὄφρα κατά χθονός ὤγκα παγ[
 αὐτ[οῦ θηροφονοίο θεοῦ

* *P.Oxy. LXIII 4352, F 5. II REA (F 8 LIVREA)*⁶⁷

εὔρε δὲ τερπομένη ζώαγιον Ἄντιν[όοιο,
 θήρης μνημοσύνην, νίκης θάλος, .[
 αἰδέομαι, Νάρκισσε, τήν σκιοειδέα μ[ορφήν,
 δακρυχέω δ' Ἰάκινθον ἀπηνέα δίσκ[ον
 σὴν δὲ κατο[ι]κτεῖρω θηραγρεσίην, α[
 λειμῶν δ' Ἄντινόοιο καὶ ἱμερο [
 οὐ πηγῆν, οὐ δίσκον ὀλέθριον, ου ...[
 τῷ δὲ μετ' Ἄντινοον νύμφαι στέ]φον ἄνθει π[
 εἰσέ[τι] ρυομένω θαλερὴν θηρ[ήτο]ρος αἰχμή[ν.
 ἐς Νεῖλον δ' ἔσπευσε λεόντεον αἶμα καθῆραι,
 ἢ δὲ φ[αε]ινοτέρησιν ἐπ' ἐλπωρήσι Σελήνη [
 κέκλετο μαρμαίρειν θαλαμ[η]πόλον ἀστερ[
 κύκλω δὲ στέψασα νέον φάος ἔσχ[ε]ν ἀκ[οίτην.
 δῶρον δ' Ἀδρια[ν]οῖο πόλι[ς], Νεῖλοι[ο] δὲ νῆ[σος.
 ἢ μὲν ἐριστάφυλος γλυκερῶ παρ[ὰ] γείτο[νι κεῖται,
 ἢ δὲ λελεγμένον ἄνθος Ἀχαιῖδος ἐστ [
 ἔστεπται λιμένεσσιν ἄριστεύειν πεδίοι[ο].

67. Il testo riproduce, semplificandola, la recentissima edizione proposta da Focanti, 2018 (tesi discussa il 18 maggio 2018), cui si rimanda per l'edizione filologica ultima, con ricca discussione. Per il papiro <http://163.1.169.40/cgi-bin/library?e=q-000-00-%2D-0POxy-%2D00-0-0-%2D0prompt-10-%2D-4-%2D-%2D-%2D0-11-%2D1-en-50-%2D-20-about-4352-%2D00031-001-0-0utfZz-8-00&a=d&c=POxy&cl=search&d=HASHca24f19adefae82a35551>

EMPEROR HADRIAN AND EGYPT. REMARKS ON THE MYTHICAL AND RELIGIOUS PERSPECTIVES

EL EMPERADOR ADRIANO Y EGIPTO. OBSERVACIONES
SOBRE LAS PERSPECTIVAS MÍTICAS Y RELIGIOSAS

GIUSEPPINA CAPRIOTTI VITTOZZI

ITALIAN ARCHAEOLOGICAL CENTRE, CAIRO

GIUSEPPINA.CAPRIOTTI@ESTERI.IT

ABSTRACT

The aim of these remarks is to bring to light some particular aspects in the enigmatic religious, mythological and ideological system inspired by Egypt, built into the Hadrianic environment, and the intercultural commitment, to which specialists of heterogeneous origin, and therefore also Egyptians, probably contributed. The phoenix is taken into account as image of the renovation of kingship, as well as other figures expressing the regenerating transfer of royalty in an Egyptian cyclic perspective.

RESUMEN

El objetivo de estas anotaciones es traer a la luz algunos aspectos particulares del sistema religioso, enigmático, mitológico e ideológico inspirado por Egipto, construido en el entorno adrianeo, y la relación intercultural, en la que probablemente contribuyeron especialistas de origen heterogéneo y por lo tanto también egipcios. El fenix es tenido en cuenta como imagen de renovación de la realeza, así como otras figuras que expresan la transferencia regenerativa de la realeza en una perspectiva cíclica Egipcia.

KEYWORDS

Emperor Hadrian, Egypt, Egyptian religion, phoenix, Apis bull

PALABRAS CLAVE

Emperador Adriano, Egipto, religión egipcia, fénix, toro Apis

Fecha de recepción: 22/11/2018

Fecha de aceptación: 29/03/2019

1. INTRODUCTION

Much has been written about the Emperor Hadrian and his relationship with Egypt, in particular through the figure of Antinous. I return to this subject, on the occasion of the project “Adriano y la integración de la diversidad regional: una perspectiva histórica e historiográfica”, with some comments arising from the documentation and bibliography collected over recent years. This study is an attempt to trace the path of the vision that Hadrian had of Egypt, with a particular regard to his commitment to interpreting the ancient mythological vision of the land of the Pharaohs and to revive it in his own era, creating new myths and liturgies.

Since my first approach to this topic,¹ I was struck by the cultured interweaving that reveals the collaboration of Egyptian specialists,² and Hadrian’s commitment to rekindle ancient traditions, refueling them with new life, stimulating new creativity, enhancing the various “souls” of the Empire, giving rise to a phenomenon that, albeit more limited, recalls in some respects the fertility of Hellenism: a new impulse through which Egypt came to contribute to the Mediterranean *koinè*, expressing itself – in this case – mainly in an élite environment.

The vision that the Emperor had of the East and his travels have been repeatedly analysed and commented on, with particular reference to the Greek world and to Egypt.³ In this regard, it is worth mentioning a recent study by J. López Benítez on the presence of Hadrian at Delphi and on the interpretation of this presence in accordance with attributes typical of the Hellenistic tradition concerning divinity. The

1. Capriotti Vittozzi, 2009.

2. For an analysis of this subject: Capriotti Vittozzi, 2013a, pp. 85-87 with previous bibliography. More recently Capponi, 2017, pp. 119-122.

3. See for example Calandra, 2010 with previous bibliography; Birley, 2013.

Emperor, in fact, introduced himself into the space and the religious calendar of a city which took its character from the presence of an important oracle.⁴

While much has been written about the journey of Hadrian to Egypt in 130, during which Antinous drowned in the Nile, it is interesting to quote another hypothesis, elaborated over recent years by L. Capponi,⁵ on the possibility that the Emperor had travelled to Egypt as early as 117, immediately after his accession to power. The collection of documents, from papyri to literary sources, creates an enthralling framework, even if it isn't a definitive proof. However, we should still take into consideration the possibility that some initiatives introduced by Hadrian in Egypt could be attributed to the beginning of his reign and not to his journey in 130.

Nevertheless, whatever happened, Hadrian's interest for Egypt clearly arises at the beginning through a remarkable item: the aureus representing a phoenix,⁶ minted at the beginning of Hadrian's era. A choice that is so specific and highly innovative, is certainly significant.

Amongst subsequent relations between Hadrian and Egypt, the journey of 130 is undoubtedly the period most full of meaning and consequence, with the death of Antinous, the recognition of the young as a deity, the foundation of Antinoupolis, the realization of particular buildings and furnishings for Villa Adriana,⁷ for Antinoupolis⁸ and, perhaps, for other spaces in Rome.⁹ In regard to this subject, there is a wide bibliography.¹⁰

The aim of these remarks is to bring to light some particular aspects in the religious and mythological sphere, on the background of a well-known and widely commented on framework.

4. López Benítez, 2015.

5. Capponi, 2010a.

6. van Den Broek, 1972, p. 245. A sample in the British Museum: <https://www.bmimages.com/preview.asp?image=00535894001&itemw=4&itemf=0002&itemstep=41&itemx=62>. About the subject: *infra*.

7. Frischer *et al.*, 2016, with previous bibliography.

8. Grimm, Kessler and Meyer, 1994, pp. 91-136; <http://antinoupolis.net/blog/2017/2/17/the-possible-osiris-temple>; <http://antinoupolis.net/blog/2017/2/27/the-temple-briefly>; <http://antinoupolis.net/blog/2017/10/20/new-excavation-season-underway-at-antinoupolis>; <http://antinoupolis.net/blog/2017/2/28/blockbuster-news>

9. Grenier, 2008, pp. 37-46, with previous bibliography.

10. We mention here only the most recent bibliography, from which it is possible to derive the previous one.

2. THE PHOENIX ON THE HADRIAN COINAGE

During Hadrian's reign, his coins show the specific interest that the Emperor had in the phoenix.¹¹ The phoenix, well known from classical sources,¹² in particular through Herodotus,¹³ represents continuity and renewal, in its link with the Heliopolitan cult. The mention of the phoenix in Roman sources dating back to the period that came just before the Hadrian empire, is found in Pliny¹⁴ and Tacitus.¹⁵ Herodotus narrates the journey from the East undertaken by the mythical bird, a journey aimed at regeneration, and which follows the solar transit, highlighting the cyclical Egyptian vision of the renewal of life. The phoenix transmitted by the classical authors can be traced back to the *benu* bird (*bnw*) of the Pharaonic tradition.¹⁶ Closely linked to the moment of creation, the mythical bird is connected with Ra and Osiris, in its path to solar and cosmic regeneration. As a manifestation of the solar divinity, its name shares its root with *webn* "rise, shine, appear"¹⁷ and with *benben*,¹⁸ the upraised stone, hypostasis of the solar deity.¹⁹ The phoenix watches over the tomb of Osiris²⁰ and is connected to the Sed-festival, the jubilee for the renewal of royalty.²¹ By expressing the solar cycle, from death to resurrection, in the link between Ra and Osiris, the phoenix can express the renewal of royalty.

Right after Hadrian's rise to power, came the *aureus* bearing on one side the profile of his predecessor and on the other the phoenix whose head is wrapped in the nimbus. It is an image that recalls the one depicted on a liturgical robe from Saqqara.²²

According to the scholar G. Camuzzi,²³ the *aureus* was destined to celebrate the *consecratio* of Trajan and it should be dated to the earliest period of Hadrian's rise to power, as early as August 117. The following critical studies also proposed dating it to

11. Martin, 1974.

12. See van de Broeck, 1972; Harris, 1978; Tammisto, 1986 and, more recently, Lecocq, 2008a and Nigg, 2016.

13. Hdt., II 73, 1-4. Cf. Asheri, Lloyd and Corcella, 2007, pp. 287-288.

14. Plin., *HN* X 2.

15. Tac., *Ann.* VI 28. We can notice the chronological proximity of Tacitus to the Hadrianic *aureus*.

16. Kákósy, 1982; van den Broek, 1972; El Banna, 1989; Ciampini, 1999; Quirke, 2001; Nigg, 2016.

17. *Wb* 1, 292.9-294.3.

18. *Wb* 1, 459.5-11.

19. See also Stephens, 2003 and Capriotti Vittozzi, 2005.

20. Étienne-Fart, 1994, p. 138.

21. van den Broek, 1972, pp. 22-23; Tolmatcheva, 2003.

22. Perdrizet, 1934.

23. Camuzzi, 1901a. See also Mattingly, 1936, pp. CXXVII e 245, e Lecocq, 2001.

118,²⁴ therefore offering food for thought about the different meanings of the phoenix.²⁵ M. Christol emphasized the presence of the phoenix more as an indication of the passing of power from Trajan to Hadrian, than as a reference to the *consecratio* of the former,²⁶ Camuzzi himself had underlined the absolute novelty of Hadrian's coins depicting the phoenix and how they evoked the capacity for perennial renewal.²⁷ The particular value of the phoenix on this coin, where the phoenix is placed in close proximity to Trajan, has also been recognized by other scholars as an expression of the commitment of the new Emperor to bury, like the phoenix, his father, and to make him live again through his own reign:²⁸ a promise of the regeneration of fruitful power and, at the same time, its legitimization. Moreover, we can consider that Hadrian inherited a problematic situation because of the Jewish revolt,²⁹ therefore the phoenix can be also the symbol of the start of a new era of stability.

In some specimens, the phoenix stands on a vegetal element, widely identified as a laurel branch, although some scholars see it as a palm leaf.³⁰ The hypothesis of the palm is certainly fascinating, as it connects the mythical bird to the tree, that reflects a topic in Egyptian culture³¹ and the phonetic structure of its Greek name, but we must admit that in no way does the vegetal element depicted resemble a palm leaf.

The choice of the phoenix, represented on the coins dedicated to the memory of Trajan, is in itself very eloquent, both for the obvious meaning related to the succession of power, and for the early interest shown by Hadrian in Egyptian traditions.

A second Hadrianic coin shows the image of the phoenix,³² in this case depicted on a smaller scale, in the hands of a variously identified virile figure enclosed in the oval of the zodiac. The *legenda* mentions the *Saeculum aureum*. This type of coin, that has been widely discussed, would have been minted in 121,³³ the year in which

24. See for example (with the previous bibliography) van den Broek, 1972, p. 245; Lecocq, 2009; Diegi, 2013; Nigg, 2016, p. 61.

25. See for example Martin, 1974. For a discussion about this subject see Lecocq, 2009, p. 86.

26. Christol, 1976, p. 83, with previous bibliography.

27. Camuzzi, 1901b, p. 51.

28. Gury, 1984, p. 21, with previous bibliography.

29. Capponi, 2017.

30. Lecocq, 2009, p. 85.

31. For the meaning of the palm in Ancient Egypt: Wallert, 1962.

32. Mattingly, 1936, p. 278. A remarkable sample is kept at Münzkabinett, Staatliche Museen zu Berlin: <http://isaw.nyu.edu/exhibitions/time-cosmos/objects/aureus-zodiac-phoenix>.

33. Gury, 1984; Quet, 2004; Lecocq, 2009, pp. 86-87.

Hadrian inaugurated a series of celebrations, among which the *Natalis Romae*, aimed at emphasizing the *Renovatio temporum*.³⁴

This coin, of notable figurative value, responds to a complex cultural elaboration, from which a multifaceted image has emerged, whose expressive subtlety has been well analyzed by F. Gury and M.-H. Quet. F. Gury³⁵ commented on the image by retracing certain philosophical reflections that depict time as a hoop that is left spinning, up to the vision of the Stoic Dion Chrysostom, for whom the universe is similar to a circle.³⁶ In the representation of the zodiac on the coin, an interesting choice was made: a rigid circle shown in a three-quarter view, so as to expose, on the external part – visible at the left side when we face the coin – the sign of Gemini,³⁷ from which it is possible to reconstruct the position of the other signs. F. Gury and M.-H. Quet have pointed out certain aspects of this image: the human figure inside the zodiac rests his right hand in correspondence with the sign of Aries, considered the *princeps signorum* and linked to the spring equinox.³⁸ Aries was the first of the zodiac signs and the start of the renewal process. The position of the protagonist's hand in the scene is rather interesting and determines further observations: not only does it indicate Aries, but it also rests its fingers on the rigid circle of the zodiac, passing its arm, whose muscle tenses, behind the circle itself. Therefore we get the precise impression that the hand is giving a push to the wheel, in order to make it turn; this impression can however be diminished or contradicted by the position of the left foot that seems to rest on the circle, or is, perhaps, passing through it. Whether this character is a juvenile *Aion*, to be interpreted as a vital force and a source of vitality,³⁹ as F. Gury believes, or whether it represents the *Saeculum aureum* initiated by Hadrian in the spring of 121, as proposed by M.-H. Quet, the strong allusion to cyclic renewal and the active function of the human figure is evident.⁴⁰ On the other hand, the position of the phoenix is equally interesting: the central figure, in fact, interacts with the wheel of the zodiac in three symmetrical points: the hand of the human figure, which seems to be giving a push, the beak of the phoenix, pointing specifically to the zodiac in a symmetrical manner, the left foot of the human figure resting on the

34. Gury, 1984, p. 9; Quet, 2004, pp. 124-125.

35. Gury, 1984.

36. Gury, 1984, p. 20.

37. The sign is recognisable at least on some specimens: Quet, 2004, p. 128.

38. Gury, 1984, p. 18; Quet, 2004, pp. 128-131.

39. Gury, 1984, p. 10.

40. Interpreted by J. Martin as the image of Hadrian himself: Martin, 1974, later criticised, see for example Quet, 2004, p. 130.

wheel or passing through it. M.-H. Quet notes that the phoenix, placed on the globe, with its beak toward the zodiac, “met ainsi en relation l’orbis terrarum romain et le zodiaque”.⁴¹ To this observation, we can add another: as we said, if the figure presents a specific and subtle complex of meanings, like the one attributed to the position of the hand, then the position of the beak of the phoenix should not be seen as random. We can advance the hypothesis that the phoenix indicates the birth of the Emperor, who was the new phoenix, on January 24th. The space between the hand placed before Aries and the bird’s beak could well be compatible with the beginning of the zodiacal sign of Aquarius.⁴²

As it was correctly observed by M.H. Quet,⁴³ understanding such an image, in its refined shape and content, is a difficult task for the general public, for whom similar concepts were expressed through other kinds of coinage, along the lines of Roman tradition. The aureus with the zodiac and the phoenix could be addressed only to the cultivated *entourage* capable of understanding such a complex and heterogeneous code, where Greek and Roman traditions met their Egyptian and Oriental counterparts, characterized by an exotic charm and a prestigious past. It was an expression destined for a restricted and reserved group, a learned élite.

Just towards the end of the Hadrianic period, we have a new coin probably representing the phoenix: in this case it is an Alexandrian coin and the mythical bird, provided with a nimbus, is in the hand of a female figure, *Pronoia* in the *legenda*. This coin has been interpreted in relation to the adoption of Antoninus Pius by Hadrian, and therefore as a reference to the cyclic passage of royalty.⁴⁴ This hypothesis was criticized by M.-H. Quet,⁴⁵ who instead sees this image as an allusion to the expectation of the beginning of a new Sothic cycle, which would have taken place in 139,⁴⁶ just at the beginning of the empire of Antoninus Pius. It should be acknowledged that, on a coin minted in Alexandria, the hypothesis of the reference to the new Sothic cycle does seem more appropriate.⁴⁷ In this regard, we should remember that the arrival of

41. Quet, 2004, p. 129.

42. For the horoscope of the Emperor, reported by Hephaestion of Thebes, see Barnes, 1976; Neugebauer and Van Noesen, 1987, pp. 80 and 90-91. I thank Paolo Sabbatini for his generous indications.

43. Quet, 2004, p. 139.

44. Martin, 1974; Lecocq, 2009, p. 87, with previous bibliography.

45. Quet, 2004.

46. O’Mara, 2003.

47. Lecocq, 2009, p. 87.

the heron – the *benu* bird – would have been observed specifically in relation to the beginning of the Sothic period.⁴⁸

3. THE PHOENIX AND OTHER SIGNS ON THE CRATER OF THE CAPITOLINE MUSEUMS

The analysis of the presence of the phoenix on the coins of the Hadrian era pushes us back again to another Hadrianic object that probably showcases the mythical bird. It is an object full of meanings and it can still provide some data: the crater of the Capitoline Museums, which comes from Hadrian's Villa, and is characterized by complex and cryptic figurations.⁴⁹



Fig. 1. Egyptianizing crater from Hadrian's Villa drawing by Erica Bassignani. Capitoline Museums (inv. n° 29).

48. van den Broek, 1972, p. 30; Franci, 2010, p. 37.

49. Rome, Capitoline Museums, inv. n° 29. Ensoli Vittozzi, 1990, pp. 47-50; Capriotti Vittozzi, 2016.

Four scenes unfold on the body of the vase: two large leonine protomes divide the surface into two symmetrical faces, each of which is divided into two scenes by an obelisk, surmounted by an oval element, which could be a scarab.⁵⁰ Each of the four scenes takes place in the shade of a tree that seems to be a maritime pine, certainly not an expression of the Egyptian environment, but probably a reference to the Italian landscape.⁵¹ One of the two faces presents, in its two scenes, a regal figure on a throne facing two large crowned raptors, which may be a reference to the double royalty of the Egyptian tradition. The regal seated figure is also accompanied by animal figures clinging to his lap, hands and head.⁵² The two scenes, albeit rather obscure, seem to have an astronomical characterization: on the sides of the top of the obelisk we find a disc and a half-disc;⁵³ on the extreme left, another disk tied at the bottom to a cruciform element (?). While in the scene on the left the cat may refer to the goddess Bastet, maternal protector of the sovereign with a possible role in the Sed-festival,⁵⁴ in the scene on the right the two figures that the sovereign is holding – a snake and a bird – suggest a reference to cyclical time and eternal regeneration. In the Egyptian imaginary the snake is a reference to time and eternity, as it is also noted in the hieroglyphic *djet*, generally translated as “eternity”.⁵⁵ Here we may recall the link between the snake and Osiris,⁵⁶ well known in Roman times, and the link between the Egyptian deity, wrapped in the snake, and the Greek *Aion*.⁵⁷ On the other hand, the bird held in the hand evokes ancient royal rituals, and this could also be read, perhaps, as a reference to the phoenix. Concerning the ancient ritual (the so-called *Vogellauf*)⁵⁸ in which the sovereign is depicted while he runs holding a bird, we may recognize in

50. Capriotti Vittozzi, 2016.

51. In the area of the so-called *Antinoeion* of Hadrian's Villa traces of palms and maritime pines were found (Giardini *et al.*, 2006; Adembri, 2012, p. 976), the latter could have a connection with Osiris: Servajean, 2011.

52. For an analysis of these elements see: Capriotti Vittozzi, 2016.

53. It is unlikely that we can read these signs as hieroglyphics in this context, as if they could lead to *nb r'*, or supposing that a scarab crowns the top of the obelisk: *nb hpr r'*.

54. Capriotti Vittozzi, 2016.

55. See particularly Servajean, 2007.

56. Clerc and Leclant, s.v. “Osiris”, in *LIMC* VII.1, 11, n. 7; Bresciani, 1996; Lafli, Buora and Mastrocinque, 2012; Capriotti Vittozzi, 2013b.

57. Kákosy, 1964.

58. Davis, 1943, I, 37 and II, tables. 36-37. In the tomb of Rekhmira we find the image of Thutmose III running, a typical attitude of the Sed-festival. Thutmose also offers with his hand a bird that looks like a *akh*, the crested ibis. In Capriotti Vittozzi, 2016 this is related to the Sed-festival, since we have representations in which the sovereign runs: Bleeker, 1967, p. 119, with previous bibliography; Teissier, 1996, p. 126.

it the *akh* bird, the crested ibis (*Geronticus eremita*).⁵⁹ This is placed in relation to the deceased as he finally achieves a state of enlightenment and salvation. The *akhu*,⁶⁰ in Egyptian thought, were the dead that were finally taken into a state of grace: this term is sometimes translated as “the blessed souls” or even “the living (in the Afterlife)” and “the resurrected” with a capacity to mediate and interact with the world of the living. The term *akh* should be related to the horizon (*akhet*), a fundamental place in Egyptian religious thought, where heaven and earth come into contact, where the solar deity manifests itself and where the *akhu* live, thus participating in the solar regeneration. Taking into account the observation of nature that generally supports the assumption of animal images in the religious sphere, J. Janák, who has extensively studied the case of the crested ibis, has attempted to reconstruct the presence of this bird in Egypt, a land from which this migratory bird has long since vanished: it probably appeared there in March, with the arrival of spring, and left immediately before the flood in July, that marked the New Year; it nested on the rock cliffs of the eastern bank of the Nile and then migrated to Ethiopia and those lands of the south-east, which for the Egyptians represented an exotic and sacred environment, and which were also related to the phoenix.

The ritual in which we see the king running while holding an *akh* is known from rare testimonies, from the New Kingdom to the temple of Dendera, in an image dated to the first century BC.⁶¹ According to J. Janák, such images do not represent a real bird in the hand of the king, the bird must be understood as a hieroglyphic sign, with a lexical/symbolic meaning,⁶² a value that we can recognize in the objects held or offered by the characters depicted on the crater.

On the other half of the crater, the protagonist on the throne is a bearded figure, who may well evoke Hadrian; in the scene on the left the protagonist hands to a Pharaonic figure, similar to the one sitting on the throne in the opposite scenes and kneeling down in an attitude of offering, a long pole on which an object stands, probably the sign *ka*. In the other scene, the same bearded figure holds out a bowl to a large bird that can be identified as a *benu*-phoenix.⁶³

59. Janák, 2010; Janák, 2013a.

60. Janák, 2010; Janák, 2013b. Moreover: Faulkner, Ogden and Von Dassow, 2008, p. 152; Smith, 2017, pp. 44-46.

61. Janák, 2010, pp. 27-29; Janák, 2013a, p. 6.

62. Janák, 2010, p. 29.

63. This possible identification, based on the shape of the figure, on the meanings recognizable in the reliefs of the crater, and on the mythological context expressed by Egyptian and Egyptianizing items in

Offering the *ka* is undoubtedly a legitimation of the succession, of the passage of power, since it is a link between the sovereign and his ancestors:⁶⁴ the use of this term was recognized as the translation of the Latin *gens* in the obelisk of Domitian in Piazza Navona.⁶⁵ In the adjacent scene, the presence of the large bird, recognizable as the *benu* bird,⁶⁶ confirms the theme of the renewal of royalty through the passage from one sovereign to another. This ability of the solar bird, confirmed by the story written by Herodotus about the phoenix, qualifies the *benu* bird as an element belonging to far older traditions; for example, in chapter 122 of the Book of the Dead, we have one of the citations of the *benu* bird: “I entered as a hawk and I came out as *benu*”.⁶⁷ The range here is that of the transformations that lead the deceased to a new life: the passage from one form of bird to another is rather suggestive, considering that the falcon is the regal image par excellence. In the same chapter, the connection between the *benu* and the planet Venus can be detected. If the *benu* bird is an image of rebirth, it is not surprising that it is linked to the Sed-festival, a royal jubilee aimed at regenerating royalty.⁶⁸

While reconsidering together the different images that have been analyzed, it is useful to remember an interesting study by E.M. Ciampini, that relates the ancient Egyptian tradition of the phoenix to that of the snake, two images of time.⁶⁹ The phoenix represents the moment of creation and its periodic renewal; on the other hand, the snake also evokes the *uroboros*, the snake with its tail in its mouth, that represents a continuous circle but also suggests a rupture when it bites its tail and could let it go; this figure connects the two forms of time in the Egyptian tradition, *djet* and *neheh*, and at the same time it represents the cyclical rhythm of creation.

As it has already been pointed out, the decorative narrative of the crater, although not entirely clear, undoubtedly refers to the passage of kingship and its cyclical renewal over time: we see the explicit signs of the double kingship in ancient Egypt, such as the

the Hadrianic period, is a suggestive hypothesis that can be studied in depth.

64. Bell, 1985.

65. Ciampini, 2005, pp. 405-402; see also Grenier, 1987, p. 939.

66. We are confronted by a big wading bird with a long neck, and a long, straight beak, which is different from the beak of the ibis. We can see an affinity with the images of the Saqqara tunic and the coin with the representation of Trajan on one side (*supra*).

67. It is now possible to consult the Book of the Dead: Das altägyptische Totenbuch - ein digitales Textzeugenarchiv; in particular this chapter: <http://totenbuch.awk.nrw.de/spruch/122#NachweiseSpruchtext>. Concerning the *benu* bird in the Book of the Dead, see also Faulkner, Ogden and Von Dassow, 2008, p. 159.

68. van den Broeck, 1972, pp. 22-23.

69. Ciampini, 1999.

two crowned falcons, the possible references to the Osiriac environment and to the Sed-festival, the presence of the *benu* bird, of the snake, perhaps the *akh*.

The two regal figures can be identified as Antinous – the one wearing the *nemes* similar to the statues depicting the young man in Pharaonic clothing – and Hadrian – the one characterized by the beard. Therefore, we have two regal figures: one concerning the regality of Antinous, clearly presented in the numerous images of him wearing Pharaonic clothing. J.-Cl. Grenier⁷⁰ has dwelt on this issue noting how, in the text of the Pincian obelisk, the royal birth of Antinous is a fundamental element of his divine nature, according to Pharaonic tradition.⁷¹

The circularity of the decorated surface of the vase offers an interesting game in the succession of images of figures sitting on a throne: Antinous in Pharaonic clothing and Hadrian, in an endless cyclical sequence, and given the themes that recur in the images, the concept of circularity itself appears significant.

The connection between the regality of Hadrian and that of Antinous is not immediately comprehensible, especially in the context of the Roman environment. But it could be understood taking into account the Pharaonic elements used: royalty is passed on by Hadrian to Antinous, through the offering of the *ka*. It should be noted that the Pharaonic descent of Antinous is confirmed by the text on the obelisk.⁷² It is possible to imagine that the regality passes from Antinous to Hadrian as though it had been vivified, through the death of the young man.⁷³ Even the possible references to the Sed-festival would therefore make sense: the regeneration of royal power, during the Sed-festival, passed through the funerary rites⁷⁴ of birth and resurrection.

E. Winter has discerned a link between Antinous and the Sedfestival in the Pincian obelisk.⁷⁵ Thus, we can sense the regenerating function of the young man's death, similar to what would happen in a Sed-festival for Hadrian.⁷⁶

70. Grenier, 2008, pp. 59-66.

71. Grenier, 2008, p. 60.

72. *Supra*.

73. Capriotti Vittozzi, 2016.

74. Uphill, 1965; Bleeker, 1967, pp. 96-123; Martin, s.v. "Sed-Fest" in *LÄ* V 782-890; Hornung and Staehelin, 2006, pp. 41-46.

75. Winter, 1997; Hornung and Staehelin, 2006, pp. 32 and 89.

76. We should take into consideration the temple of Esna in which Hadrian is depicted in Pharaonic clothes in a way that let us figure out a connection with the Sed festival: Hornung and Staehelin, 2006, pp. 32 and 76.

4. CONCLUSIONS

The analysis of the presence of the phoenix on the Hadrianic coins and the crater of the Capitoline Museums, together with the complex universe of signs that accompanies it, offers several possibilities to clarify, at least in part, the enigmatic religious and ideological system built into the Hadrianic environment. The comparative vision of these two cases clarifies the intercultural commitment, to which specialists of heterogeneous origin, and therefore also Egyptians, probably contributed. The Capitoline Museums' crater remains an object which is difficult to interpret. While providing data for an Egyptological analysis, it keeps to a narration that is not entirely clear. On the other hand, the use of Egyptian forms and signs must in itself express participation in an exclusive knowledge,⁷⁷ rather than open a clear discourse. While retaining a cultured and not immediately accessible language, the coins are intended for wide dissemination; as per the crater, however, as well as other creations specifically linked to the Pharaonic world, a reserved language was chosen; a language that, as it happens in the Egyptian tradition and in Pharaonic magical thought, aims not so much to communicate something but to call it into existence, while simultaneously expressing participation in an elitist knowledge.

The Hadrianic coins, characterized by themes of Egyptian origin, are numerous and different, and they seem to be in parallel with themes that recur in other Egypt-inspired creations, with particular attention to the regeneration of the sovereign and of the individual in a cosmic framework, as is the case in the Pharaonic tradition. In this context, the phoenix is an important theme, which we got to know earlier thanks to the coins, and then again towards the end of Hadrian's reign, at a time not so far from when the crater was created, after Hadrian's trip to Egypt. On the path traced by the coins and the crater we find some common characters: the regenerating transfer of royalty, that in one case – the coins – refers to the passage from Trajan to Hadrian, and in the other case – the figures on the crater – refers to the passage from Hadrian to Antinous, with a return to Hadrian himself. We also find in both cases the occurrence of cyclical time and astral references as well as the image of the phoenix. These themes are reflected in other monuments and expressions of the period of Hadrian, such as the attention to astronomy, a subject that has been well analyzed in a recent study of Hadrian's Villa:⁷⁸ the interest in astral coincidences and significant dates is detected at Hadrian's Villa and returns in the coins of the *Saeculum aureum* with the phoenix. Another theme is the recovery of the ancient Pharaonic vision of the

77. Capriotti Vittozzi, 2013a, pp. 75-80, 151-160, with previous bibliography.

78. Frischer *et al.*, 2016.

passage between father and son, the coexistence between the Osiriac figure and the young solar deity, which finds an important expression in Hadrian's Gate at Philae.⁷⁹ Such a theme is newly repurposed, thus following the path of tradition. The circularity of these figures, which is a tradition of the Pharaonic vision, is well visualized, in a new way, in the figurations of the Capitoline crater. In this passage, which refers to the image of the phoenix, and that is also found in the classical authors, the role of the journey must also be observed; this is brought to light in the account by Herodotus and, as E.M. Ciampini pointed out, it is found in the Pharaonic tradition: the "narrative circularity", that is typical of the phoenix's story – according to the A-B-A' scheme – is widely found in travel literature, such as in the famous Sinuhe tale.⁸⁰ The theme of the return strongly impregnates Egyptian thought, in all its path, from the cosmogonic myths, to the stories of travel, from the myths connected with the return of the flooding of the Nile to the story of the solar Eye, that E. Bresciani⁸¹ calls "philosophical dialogue" between the monkey and the cat, having "the return" as its topic. Considering this legacy, which manifests itself from the aureus depicting Trajan and the phoenix together, we may take into account the importance of the theme of the journey during the reign of Hadrian, from that first journey bringing him back from the East to Rome, as a new phoenix, to the journey from Egypt, going again from East to West, after the loss of Antinous, a tragic event, though full of elaborations related to the theme of regeneration.

Finally, it seems interesting to widen the gaze on the thematic horizon of the cyclical renewal in a Pharaonic key, given another recurring image in the Hadrianic environment: the Apis bull. In fact, a periodic appearance is attributed to this, as well as to the phoenix. The cyclical nature of these figures is connected with those of the sun and the flood, but also to that of the *Sothis* star, whose heliacal rising would have been expected at the end of Hadrian's empire,⁸² and it also played a part in the so-called *Antinoeion* of Hadrian's Villa.⁸³

The cult of the Apis is one of the oldest cults in Egypt.⁸⁴ It has been attested since the beginning of Pharaonic history and it had a clear link with the rituals of royalty, and we know from classical sources up to the Roman period, how that link remained

79. Junker, 1913, pp. 37-45; Meyboom, 1995, pp. 132-135.

80. Ciampini, 1999, pp. 36-37.

81. Bresciani, 1992.

82. According to Censorinus, this happened in 139: O'Mara, 2003; Quet, 2004.

83. Frischer *et al.*, 2016.

84. Winter, 1978; Vercoutter, "Apis" in *LÄ I*, 338-350.

alive and important. Alexander would have venerated the sacred animal;⁸⁵ Augustus had refused to pay him homage⁸⁶ while Germanicus would have been disdained by it.⁸⁷ We know from Suetonius that Titus, on his way back from Judea, had venerated the Apis and this had earned him suspicions about his claims with respect to the empire:⁸⁸ the classical sources, therefore, clearly connect the Apis to the royal and imperial perspective.

Images of the Apis in the Hadrianic period are found on various coins,⁸⁹ but the most impressive appearance of the Apis is the dedication of a splendid statue in the Serapeum of Alexandria,⁹⁰ in addition to the fine bifronted image in the Vatican Museums from Hadrian's Villa.⁹¹

This important divine hypostasis, whose cult was connected with that of the god Ptah of Memphis, had contributed to the Hellenistic creation of the god Serapis, *Osiris-Apis*.⁹² We know from the *Historia Augusta* that the finding of a new Apis bull had generated disorders in the time of Hadrian.⁹³

The Alexandrian statue, with its great proportions,⁹⁴ carries the dedication of the emperor to Serapis and the *sunnaoi* gods. We do not know exactly when it was dedicated in the Serapeum of Alexandria.

The exquisite sculpture of the Apis in the Vatican Museums is one of a kind: a bifronted divinity that rises from the lotus flower. It is Osiris with a human face and with the taurine head of Apis, hence *Osiris-Apis*, on the lotus flower. This position, typical of the solar child, connects the Osiriac aspect and that of the solar rebirth in the same image.⁹⁵

85. Arr., *Anab.* III 1; *Alex.* I 34.

86. Suet., *Aug.* 93; Cass. Dio, LI 16, 5.

87. Plin., *HN* VIII 71, 185.

88. Suet., *Tit.* V 4.

89. Kater Sibbes and Vermaseren, 1977, pp. 10-12, nn. 21-29.

90. Savvopoulos and Bianchi, 2012, pp. 56-60.

91. Inv. 22866. Botti and Romanelli, 1951, p. 129, n. 214, tav. LXXXVII; Vermaseren, M.J., s.v. "Apis", in *LIMC* II.1, 181, n. 334; II.2, 181.

92. Clerc and Leclant, s.v. "Osiris", in *LIMC* VII.1, 108 and "Sarapis", VII.1, 666. Among the wide existing literature see the recent study by Smith, 2017, pp. 390-400.

93. HA, *Hadr.* XII 1. On the possibility of a relation between these events and the other events mentioned by Dio Cassius (LXIX 8, 1a), which were quelled by a letter of the Emperor, see Capponi, 2010b; Horbury, 2014, p. 211. According to Birley, 2013, p. 142 this event could have happened between 121 and 122.

94. H. 1.90 m.

95. Grenier, 1990, pp. 16-17, with previous bibliography; Capriotti Vittozzi, 2009, pp. 66-67.

From the same Greco-Roman sources, starting from Plutarch,⁹⁶ probably due to a misunderstanding, we know how a precise lifespan was attributed to the sacred animal: twenty-five years, where twenty-five is also considered as a symbolic number. At the end of the “lifespan of the Apis”, the animal would then die in the Nile.⁹⁷ Although this conception did not find confirmation in the Pharaonic tradition, it is easy to imagine how suggestive it would be in relation to the death of the young Antinous, full of meanings regarding the regeneration of royalty. The attention in the Hadrianic period to the sacred bull of Memphis, a theme that had accompanied regeneration and regal rites from times immemorial, must therefore be included in the larger picture already described where animal figures with a strong symbolic meaning, such as the phoenix and the bull, also clarify how the myths and traditional rituals of the great areas of Memphis and Heliopolis were still able to find expression and provide elements for the discourse connected with the imperial ideology.

96. *De Is. et Os.* 56.

97. Vercoutter, s.v. “Apis” in *LÄ* I, in particular pp. 346-348.

BIBLIOGRAPHY

- Adembri, B. (2012). Villa Adriana e l'Egitto. In Sapelli Ragni, 2012, pp. 91-107.
- Asheri, D., Lloyd A. and Corcella, A. (2007). *A Commentary on Herodotus, Libri 1-4*. Oxford: Oxford University Press.
- Barnes, T.D. (1976). The Horoscope of Licinius Sura?. *Phoenix*, 30.1, pp. 76-79.
- Bell, L. (1985). Luxor Temple and the Cult of the Royal Ka. *Journal of Near Eastern Studies*, 44, pp. 251-294.
- Birley, A.R. (2013). *Hadrian: The Restless Emperor*. London: Routledge (1st edition 1997).
- Bleeker, C.J. (1967). *Egyptian Festivals: Enactments of Religious Renewal*. Leiden: E.J. Brill.
- Botti, G. and Romanelli, P. (1951). *Le sculture del Museo Gregoriano Egizio*. Città del Vaticano: Tip. poliglotta vaticana.
- Bresciani, E. (1992). *Il mito dell'Occhio del Sole: i dialoghi filosofici tra la Gatta Etiopica e il Piccolo Cinocefalo*. Brescia: Paideia.
- Bresciani, E. (1996). *Il volto di Osiri: tele funerarie dipinte nell'Egitto romano*. Lucca: Pacini Fazzi.
- Buzi, P. (2013). *Oracoli, visioni, profezie. L'Egitto da Alessandro il grande all'Alto Medioevo*. Studi e Materiali di Storia delle Religioni LXXIX.1. Roma: Morcelliana.
- Calandra, E. (2010). Villa Adriana scenario del potere. In Rizzi, 2010, pp. 21-50.
- Camuzzi, G. (1901a). La consecratio di Traiano. *Rivista Italiana di numismatica e scienze affini*, 14, pp. 11-26.
- Camuzzi, G. (1901b). La consecratio nelle monete da Cesare ad Adriano. *Rivista Italiana di numismatica e scienze affini*, 14, pp. 27-53.
- Capponi, L. (2010a). Hadrian in Jerusalem and Alexandria. *Atheneum*, 98, pp. 489-501.
- Capponi, L. (2010b). Serapis, *Boukoloi* and Christians from Hadrian to Marcus Aurelius. In Rizzi, 2010, pp. 121-139.
- Capponi, L. (2017). *Il ritorno della fenice. Intellettuali e potere nell'Egitto romano*. Studi e testi di storia antica XXIII. Pisa: ETS.
- Capriotti Vittozzi, G. (2005). La montagna, la pietra, la porta, l'albero nell'immaginario egizio. In *Atti della Giornata di studio "Porte basaltiche della Siria bizantina"*, Università "Roma Tre", 15 dicembre 2005, http://host.uniroma3.it/laboratori/arteconservazione1/doc/Capriotti_Testo.pdf.
- Capriotti Vittozzi, G. (2009). L'imperatore Adriano e la religione egizia alla luce delle recenti scoperte. In Gnoli and Sfameni Gasparro, 2009, pp. 49-74.
- Capriotti Vittozzi, G. (2013a). *La terra del Nilo sulle sponde del Tevere*. Collana di Studi di Egittologia e Civiltà Copta I. Roma: Aracne.
- Capriotti Vittozzi, G. (2013b). Lampade e visioni. Forme oracolari di origine egizia. In Buzi, 2013, pp. 47-59.
- Capriotti Vittozzi, G. (2016). Antinous in the cosmic cycle. Interpretative elements in the light of Egyptian tradition. In Frischer *et al.*, 2016, pp. 72-76.

- Christol, M. (1976). L'image du phénix sur les revers monétaires au milieu du IIIe siècle : une référence à la crise de l'Empire?. *Revue Numismatique*, 18, pp. 82-96.
- Ciampini, E.M. (1999). La fenice, il serpente e il tempo. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 23, pp. 31-40.
- Ciampini, E.M. (2005). The Pamphili Obelisk: Two Notes on Pharaonic Elements in Domitian Ideology. In Sanader and Miočević, 2005, pp. 399-402.
- Coulon, L. (2013a). Osiris chez Hérodote. In Coulon, Giovannelli-Jouanna and Kimmel-Clauzet, 2013, pp. 167-190.
- Coulon, L., Giovannelli-Jouanna, P. and Kimmel-Clauzet, F. (2013). *Hérodote et l'Égypte. Regards croisés sur le Livre II de l'Enquête d'Hérodote. Actes de la journée d'étude organisée à la Maison de l'Orient et de la Méditerranée – Lyon, le 10 mai 2010*. Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen ancien. Série littéraire et philosophique LI. Lyon: Maison de l'Orient et la Méditerranée.
- Davies, N. de Garis (1943). *The Tomb of Rekh-mi-Rē at Thebes*. Publications of Metropolitan Museum of Art Egyptian expedition XI. New York: Metropolitan Museum of Art.
- Diegi, R. (2013). La raffigurazione della leggendaria fenice su alcune monete dell'antichità dall'impero di Roma al Regno delle Due Sicilie. *Panorama Numismatico*, 288, pp. 7-14.
- Dieleman, J. and Wendrich, W. (2013). *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles.
- El-Banna, E. (1989). À propos des aspects héliopolitains d'Osiris. *BIFAO*, 89, pp. 101-126.
- Ensoli Vittozzi, S. (1990). *Musei Capitolini. La Collezione Egizia*. Milano: Silvana.
- Étienne-Fart, M. (1994). *De rebus quae geruntur... dans deux inscriptions ramessides*. *BIFAO*, 94, pp. 133-142.
- Fabrizio-Costa, S. (2001). *Phénix: mythe(s) et signe(s)*. *Colloque de Caen, 2000*. Berne: Peter Lang.
- Faulkner, R.O., Ogden, G. and Von Dassow, E. (2008). *The Egyptian Book of the Dead: The Book of Going Forth by Day - The Complete Papyrus of Ani Featuring Integrated Text and Full-Color Images*. San Francisco: Chronicle Books (1st edition 1998).
- Franci, M. (2010). *Astronomia egizia*. Firenze: Edarc.
- Frischer, B., Zotti, G., Mari, Z. and Capriotti Vittozzi, G. (2016). Archaeoastronomical experiments supported by Virtual simulation environments: Celestial alignments in the Antinoeion at Hadrian's Villa (Tivoli, Italy). *Digital Applications in Archaeology and Cultural Heritage*, 3, pp. 55-79.
- Giardini, M., Calderoni, G., Jolivet, V., Mari, Z., Sadori, L., Susanna, F. and Tresseras, J. (2006). Indagini archeobotaniche su alcuni materiali degli horti Luculliani (Roma) e di Villa Adriana (Tivoli). In Morel, Tresseras and Matamala, 2006, pp. 129-144.
- Gnoli, G. and Sfameni Gasparro, G. (2009). *Potere e religione nel mondo indo-mediterraneo tra Ellenismo e tarda antichità. Atti dell'Incontro di studio della Società Italiana di Storia delle Religioni, Roma – ISIAO 28-29 ottobre 2004*. Roma: ISIAO.
- Grenier, J.-C. (1987). Les inscriptions hiéroglyphiques de l'obélisque Pamphili. *MEFRA*, 99, pp. 937-961.

- Grenier, J.-C. (1990). La décoration statuaire du “Serapeum” du “Canope” de la Villa Adriana. Roma (= *MEFRA*, 101 (1989), pp. 925-1019).
- Grenier, J.-C. (2008). *L’Osiris Antinoos*. Cahiers Égypte Nilotique et Méditerranéenne I. Montpellier: Université Paul Valéry.
- Grimm, A., Kessler, D. and Meyer, H. (1994). *Der Obelisk des Antinoos: Eine kommentierte Edition und eine Einführung „Antinous and the Greek Renaissance“*. München : W. Fink Verlag.
- Gury, Fr. (1984). Aiôn juvénile et l’anneau zodiacal: l’apparition du motif. *MEFRA*, 96, pp. 7-28.
- Harris, K.H. (1978). *The “De ave phoenice” of Lactantius: A Commentary and Introduction*. Thesis University of British Columbia. <https://open.library.ubc.ca/cIRcle/collections/ubctheses/831/items/1.0094332>.
- Hawass, Z. (2003). *Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century. Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists Cairo, 2000*, II. Cairo: American University in Cairo Press.
- Horbury, W. (2014). *Jewish War under Trajan and Hadrian*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hornung, E. and Staehelin, E. (2006). *Neue Studien zum Sedfest*. Aegyptiaca Helvetica XX. Basel: Schwabe.
- Janák, J. (2010). Spotting the Akh. The Presence of the Northern Bald Ibis in Ancient Egypt and Its Early Decline. *Journal of the American Research Center in Egypt*, 46, pp. 17-31.
- Janák, J. (2013a). Northern Bald Ibis (Akh-Bird). In Dieleman and Wendrich, 2013, <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz002dwqt8>.
- Janák, J. (2013b). Akh. In Dieleman and Wendrich, 2013, <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz002gc1pn>.
- Junker, H. (1913). *Das Götterdekret über das Abaton*. Vienna: In Kommission bei A. Holder.
- Kákosy, L. (1964). Osiris-Aion. *Oriens Antiquus*, 3, pp. 15-25.
- Kákosy, L. (1982). Phönix. *LÄ*, 4, pp. 1030-1039.
- Kater-Sibbes, G.J.F. and Vermaseren, M.J. (1977). *Apis III. Inscriptions, Coins and Addenda*. Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l’Empire Romain XLVIII.3. Leiden: Brill.
- LÄ*: Helck, W., Otto, E., Westendorf, W. (1975-1992) *Lexikon der Ägyptologie* 7 Bde., Wiesbaden: O. Harrassowitz.
- Lafli, E., Buora, M. and Mastrocinque, A. (2012). A New Osiriform Lamp from Antioch in the Hatay Archaeological Museum. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 52, pp. 421-439.
- Lecocq, Fr. (2001). L’empereur romain et le phénix. In Fabrizio-Costa, 2001, pp. 27-56.
- Lecocq, Fr. (2008a). Les sources égyptiennes du mythe du phénix. In Lecocq, 2008b, pp. 211-266.
- Lecocq, Fr. (2008b). *L’Égypte à Rome. Actes du Colloque de Caen, 2003*. Cahiers de la MRSH-Caen XLI. Caen.

- Lecocq, Fr. (2009). L'iconographie du phénix à Rome. *Schedae*, 6.1, pp. 73-106 : <http://cermn.unicaen.fr/puc/images/preprint0062009.pdf>.
- LIMC : *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. Zürich, München, Düsseldorf : Artemis & Winkler Verlag.
- López Benitez, J. (2015). Adriano, dios presente entre los griegos. Rasgos de emoción en la epigrafía délfica de la época. *ARYS*, 13, pp. 151-169.
- Martin, J.P. (1974). Hadrien et le phénix. Propagande numismatique. In Seston, 1974, pp. 327-337.
- Mattingly, H. (1936). *Coins Of The Roman Empire In The British Museum, III, Nerva To Hadrian*. London: Trustees of the British Museum.
- Meyboom, P.G.P. (1995). *The Nile Mosaic of Palestrina: Early Evidence of Egyptian Religion in Italy*. Religions in the Graeco-Roman World CXXI. Leiden: Brill.
- Morel, J.P., Tresseras Juan, J. and Matamala, J.C. (2006). *The Archaeology of Crop Fields and Gardens. Proceedings of the 1st Conference on Crop Fields and Gardens*. Bari: Edipuglia.
- Neugebauer, O. and Van Hoesen, H.B. (1959). *Greek Horoscopes*. Memoirs of the American philosophical society XLVIII. Philadelphia: American Philosophical Society.
- Nigg, J. (2016). *The Phoenix: An Unnatural Biography of a Mythical Beast*. Chicago: The University of Chicago Press.
- O'Mara, P. (2003). Sensorinus, the Sothic Cycle, and the Calendar Year One in Ancient Egypt: The Epistemological Problem. *Journal of Near Eastern Studies*, 62, pp. 17-26.
- Perdrizet, P. (1934). La tunique liturgique historiée de Saqqara. *Monuments et mémoires de la Fondation Eugène Piot Année*, 34.1-2, pp. 97-128.
- Quet, M.H. (2004). L'aureus au zodiaque d'Hadrien, première image de l'éternité cyclique dans l'idéologie et l'imaginaire temporel romains. *Revue Numismatique*, 160, pp. 119-154.
- Quirke, S. (2001). *The Cult of Ra Sun-worship in Ancient Egypt*. London: Thames & Hudson.
- Rizzi, M. (2010). *Hadrian and the Christians*. Berlin and New York: De Gruyter.
- Sanader, M. and Rendić Miočević, A. (2005). *Religija i mit kao poticaj provincijalnoi plastici. Akti VIII. Međunarodnog kolokvija o problemima rimskog provincijalnog umjetničkog stvaralaštva, Religion and Myth as an Impetus for the Roman Provincial Culture. The Proceedings of the 8th International Colloquium on Problems of Roman Provincial Art*. Zagreb.
- Sapelli Ragni, M. (2012). *Antinoo. Il fascino della bellezza*. Milano: Mondadori Electa.
- Savvopoulos, K. and Bianchi, R.S. (2012). *Alexandrian Sculpture in the Graeco-Roman Museum*. Graeco-Roman Museum Series I. Alessandria: Bibliotheca Alexandrina.
- Servajean, F. (2007). *Djet et Neheh: une histoire du temps égyptien*. Montpellier: Université Paul Valéry-Montpellier III.
- Servajean, F. (2011). Le conte des Deux Frères (2). La route de Phénicie. *ENIM*, 4, pp. 197-232.
- Seston, W. (1974). *Mélanges d'histoire ancienne offerts à William Seston*. Paris: E. de Boccard.
- Smith, M. (2017). *Following Osiris: Perspectives on the Osirian Afterlife from Four Millennia*. Oxford: Oxford University Press.

- Stahelin, E. and Jaeger, B. (1997). *Ägypten-Bilder. Akten des Symposions zur Ägypten-Rezeption, Augst bei Basel, vom 9.-11. September 1993*. Freiburg and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Stephens, S.A. (2003). *Seeing Double: Intercultural Poetics in Ptolemaic Alexandria*. Hellenistic Culture and Society XXXVII. Oakland: University of California Press.
- Tammisto, A. (1986). TAMMISTO, PHOENIX · FELIX · ET · TV. Remarks on the representation of the Phoenix in Roman art. *Arctos. Acta philologica fennica*, 20, pp. 170-225.
- Teissier, B. (1996). *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age*. Göttingen: University Press Fribourg Switzerland Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen.
- Tolmatcheva, E.G. (2003). A Reconsideration of the Benu-bird in Egyptian Cosmogony. In Hawass, 2003, pp. 522-526.
- Uphill, E. (1965). The Egyptian Sed-Festival Rites. *Journal of Near Eastern Studies*, 24, pp. 365-383.
- van den Broek, R. (1972). *The Myth of the Phoenix: According to Classical and Early Christian Traditions*. EPRO XXIV. Leiden: Brill.
- Wallert, I. (1962). *Die Palmen im alten Ägypten: eine Untersuchung ihrer praktischen, symbolischen und religiösen Bedeutung*. MÄS I. Berlin: Hessling.
- Wb: Erman, A. and Grapow, H. (1926-1961). *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache*, I-VI. Berlin.
- Winter, E. (1978). *Der Apiskult im Alten Ägypten*. Mainz: Novo Industrie.
- Winter, E. (1997). Ägyptologisches zum Antinoos. In Stahelin and Jaeger, 1997, pp. 97-102.

IGNACIO DE ANTIOQUÍA INVENTÓ EL CRISTIANISMO: TRAJANO Y ADRIANO FRENTE A LOS CRISTIANOS*

IGNATIUS OF ANTIOCH INVENTED THE CHRISTIANISM:
TRAJAN AND HADRIAN FACING THE CHRISTIANS

PEDRO GIMÉNEZ DE ARAGÓN SIERRA
UNIVERSIDAD PABLO DE OLAVIDE
PGIMSIE@UPO.ES

RESUMEN

Este artículo estudia el cambio conceptual que se produjo a partir de Ignacio de Antioquía, creador de los neologismos *Christianismós* y *Katholika Ekklesía*. Se analiza también el precedente que supuso el neologismo *'Ioudaïsmós*, nacido en *2Maccabeos*. Por otra parte, se analiza la relación existente entre el nacimiento de una identidad cristiana a principios del siglo II y el cambio en la política religiosa de Adriano respecto a los cristianos. Si Trajano ordenó que los cristianos confesos debían ser ejecutados, Adriano, después de escuchar la

ABSTRACT

This article deals with the conceptual change produced after Ignatius of Antioch, creator of the neologisms *Christianismós* and *Katholika Ekklesía*. The precedent that made arise the neologism *'Ioudaïsmós*, born in *2Maccabees*, is also analyzed. On the other hand, the relationship between the birth of a Christian identity at the beginning of the second century and the change of Hadrian's religious policy towards the Christians is analyzed as well. Whereas Trajan ordered that confessed Christians should be executed, Hadrian commanded, after having listen

* Este estudio se ha realizado dentro del proyecto "Adriano y la integración de la diversidad regional. Una perspectiva histórica e historiográfica" (HAR2015-65451-C2-1-P MINECO/FEDER).

Apología de Aristides, ordenó que las ejecuciones debían cesar. Aristides y las cartas de *Bernabé* y *1 Pedro* son textos cristianos de esa época que pugnan por la consolidación de una identidad cristiana diferente a la grecorromana y a la judía. Dicha identidad no era religiosa sino étnica, porque el concepto de religión tal como hoy lo conocemos no existía en la Antigüedad.

the *Apology* of Aristides, that the executions should come to an end. Aristides and the letters of *Barnabas* and *1 Peter* are Christian texts of that time that struggle for the consolidation of a Christian identity different from the Greco-Roman and Jewish identities. This identity was not religious but ethnic, since the concept of religion as we know it today did not exist in Antiquity.

PALABRAS CLAVE

Judaísmo, Cristianismo, Ignacio de Antioquía, Aristides de Atenas, Bernabé, 1 Pedro, Trajano, Adriano

KEYWORDS

Judaism, Christianity, Ignatius of Antioch, Aristides of Athens, Bernabe, 1 Peter, Trajan, Hadrian

Fecha de recepción: 03/10/2018

Fecha de aceptación: 18/02/2019

1. INTRODUCCIÓN

El título de este artículo es un homenaje al rabino antisionista norteamericano Daniel Boyarin, profesor de la Universidad de California en Berkeley, que ha defendido en diferentes lugares la “Invención del Judaísmo” por parte de los intelectuales cristianos de los siglos II-V.¹ Probablemente por prudencia, Boyarin no ha tratado el tema de la “Invención del Cristianismo”, aunque del estudio de su obra se extrae claramente la conclusión de que se separó del judaísmo sólo a partir del siglo II, cuando los creyentes en Cristo residentes en la Diáspora -que eran tanto de origen judío como gentil- se vieron en la necesidad de que el resto del mundo los diferenciase claramente de los rebeldes judíos de las Guerras de Quito y Bar Kosiba.² Su formulación provocativa del problema histórico en cuestión en los títulos de los artículos citados no debe distraer al lector de la principal conclusión de su trabajo: que los límites entre lo que actualmente concebimos como judaísmo y cristianismo no eran tan claros como a veces creemos, sino permeables y móviles, y que en realidad la separación de ambas religiones fue un proceso lento comenzado fundamentalmente en el siglo II, consolidado en los círculos intelectuales cristianos del siglo IV, y convertido en una realidad social ya a partir del siglo V.

1. Boyarin, 2001; Boyarin, 2004a; Boyarin, 2004b.

2. Para Boyarin, Jesús de Nazaret fue un judío observante de la Torá y Pablo de Tarso un judío celoso que nunca utilizó la palabra “cristiano”, desconocida para él: Boyarin, 1994; Boyarin, 2012. No sólo comparto sus conclusiones, sino que además considero que lo mismo cabe decir de los autores cristianos anteriores a Ignacio de Antioquía, como defenderé más adelante.

De hecho, los historiadores contemporáneos cometemos un error cuando concebimos el judaísmo de los siglos II a.C. al II d.C. como una religión, aplicando categorías modernas a realidades antiguas diferentes a las actuales. Nadie ha explicado mejor que el canadiense Steve Mason, actualmente profesor de “Religiones Antiguas Mediterráneas” en la Universidad de Groningen, cuál era el sentido de las palabras “religión”, “judío” y “judaísmo” en la Antigüedad.³

El concepto actual de religión en el mundo occidental consiste en un sistema integrado de creencias y prácticas relacionado con lo divino,⁴ una categoría inexistente en la Antigüedad, época en la que la palabra latina *religio*, significaba simplemente “cultos y ritos practicados por un pueblo” y hacía referencia fundamentalmente a la organización de sacerdotes, templos y sacrificios.⁵ Cada *populus* (ἔθνος) tenía su *religio*. Ni las creencias ni la ética tenían que ver con la *religio*, sino con la filosofía,⁶ que no era ya étnica, sino que podía ser universal.

El concepto de “judío”, que actualmente en español se usa tanto para identificar a un individuo perteneciente a un grupo étnico como a un individuo perteneciente a una religión (mientras en inglés se distingue entre *judean*, étnico, y *jew*, religioso), tenía en la Antigüedad un sentido exclusivamente étnico, pero con un matiz muy relacionado con la nacionalidad o ciudadanía; es decir, se relacionaba claramente al judío con un territorio, Judea, aunque se admitía el mantenimiento de la identidad étnica de aquellos judíos que vivían fuera de Judea y de aquellos gentiles que se convertían en judíos, pero entendiendo dicha conversión no como un cambio de religión, sino más bien como un cambio de nacionalidad o ciudadanía.⁷

3. Mason, 2007. Antes de Mason, abordaron el tema de la “*religio*” autores como Sachot o Smith. He tratado este tema con mayor profundidad en un capítulo de un libro dedicado a Arnaldo Momigliano: Giménez de Aragón, 2019a.

4. RAE: “conjunto de creencias o dogmas acerca de la divinidad, de sentimientos de veneración y temor hacia ella, de normas morales para la conducta individual y social, y de prácticas rituales, principalmente la oración y el sacrificio para darle culto”.

5. Como la palabra griega θρησκεία, sinónimo de θεῶν θεραπεία: culto, cuidado o servicio divino: Mason, 2007, pp. 480-488.

6. De ahí que tanto los judíos Filón de Alejandría (*Prob.* 75-91; *Vit. Cont.* 2, 16) como Flavio Josefo (*BJ* II 119; *AJ* XIII 171-173 y XVIII 12) describiesen a esenios, terapeutas, fariseos y saduceos como “filósofos” y a sus escuelas de pensamiento como “filosofías”. Todavía hoy, el mundo oriental prefiere aplicar el término “filosofía” a Hinduísmo, Sintoísmo o Budismo, rechazando la aplicación restrictiva occidental de “religiones” para dichas formas de pensamiento.

7. Aunque evidentemente el cambio “étnico” suponía un cambio de *religio*, puesto que cada pueblo tenía su *religio*, como sus mitos, historias, costumbres, fiestas, leyes, instituciones judiciales, estructuras sociales y sistemas políticos. Así, cuando la casa real de Adiabene se convirtió al judaísmo en la primera mitad del siglo I d.C., no sólo cambió de *religio*, sino que también transformó la cultura, la sociedad e

Finalmente, el neologismo “judaísmo” – acuñado por Jasón de Cirene o su epitomista (el autor de *2Macabeos*) para enfrentarlo al término “helenismo” (al que otorgó un sentido diferente al tradicional en las fuentes griegas)⁸ – no tuvo en su origen el sentido de la categoría contemporánea de “religión”, que no existía en la Antigüedad, ni siquiera el sentido amplio de civilización que damos hoy a “helenismo”,⁹ sino que, como todo término griego acabado en el sufijo -ισμός, tenía un matiz relacionado con los verbos en -ιζω, denotando la acción implicada, por lo que hay que entender que del mismo modo que Tucídides utilizaba “medismo” para referirse a los griegos que actuaban como medos o a favor de Persia y “aticismo” para los que no siendo ciudadanos atenienses actuaban en favor de Atenas (o los que hablaban como los atenienses),¹⁰ el autor de los neologismos “judaísmo” y “helenismo” se refería a la acción de actuar en favor de Israel y a la acción de actuar en favor de la Hélade.¹¹ En efecto, los antiguos griegos usaban el término geográfico “Hélade” o el adjetivo “lo helénico” para definir su civilización, del mismo modo que los romanos utilizaban sólo “Roma” para definir la suya (sería un cristiano, Tertuliano, el que inventaría en latín un sustantivo abstracto para “civilización romana” en contraposición a “civilización cristiana”, pero en lugar de elegir el sufijo griego “-ismos”, seleccionó el propio del latín para entidades abstractas, “-as”: “*romanitas*” y “*christianitas*”, en español “romanidad” y “cristiandad”).¹²

incluso vinculó su sistema político al del antiguo Israel, transformándolo en una monarquía cuya casa real se vinculaba a Yahvé de la misma forma que lo hiciera el Rey David. En conclusión, cuando los antiguos hablaban de judíos se referían a un ἔθνος: Mason, 2007, pp. 489-510.

8. Ni griegos ni romanos usaron Ἑλληνισμός para definir la civilización griega, sino Ἑλλήνων Ἑλλάς. El término Ἑλληνισμός, en fuentes griegas antiguas significaba “uso de una lengua y un estilo griego puro” (Diog. Bab. Stoic. 3, 214; Phld.Po. 2, 18; A.D.Pron. 71, 25; S.E.M. 1, 98; Lex.Vind. 311; Ath. 0.357a; Pox. 1012 Fr 17). Sólo en la Tardoantigüedad el concepto adquirió el sentido de civilización o religión, como puede verse en Juliano: *Ep.* 84A; y en *Cod. Just.* I 11, 9, 1.

9. El concepto de “helenismo” como civilización surgida en el Imperio de Alejandro Magno después de su muerte gracias al sincretismo entre lo griego y lo oriental fue creado en el siglo XIX por Droysen, 1834 (segunda edición de 1877-1878). Para profundizar en la historia e historiografía del término me remito a mi estudio ya citado en nota 3.

10. Tuc., III 61, 2 y 64, 5.

11. Ejemplos de verbos y sustantivos abstractos derivados de este modo son, por ejemplo: ὀστρακίζω, ὀστρακισμός; βαπτίζω, βαπτισμός; ἀττικίζω, ἀττικισμός. Nótese que “aticismo” y “laconismo” tenían, como “medismo”, un sentido político-cultural, de actuar a favor de Atenas o Esparta, pero también un sentido lingüístico, de hablar como los atenienses o los espartanos. “Helenismo” en los textos griegos antiguos que se nos han conservado sólo tenía el sentido lingüístico. Es el autor de *2Macabeos* el que lo usa añadiendo el matiz político-cultural, como acción en favor de la cultura o el Estado helénico. Mason, 2007, p. 460.

12. Tert., *Pal.* 4, 1. Cf. Den Boer *et al.*, 1973.

Este sentido sigue existiendo en las lenguas modernas, así, palabras como criticismo, exorcismo o culturismo son sustantivos abstractos que definen la acción del verbo del que proceden. Lo mismo ocurre con una segunda acepción de palabras actuales terminadas en -ismo: la del léxico o influencia idiomática, es decir, procedente de una lengua extranjera, como son los casos de anglicismo, galicismo, latinismo o hebraísmo. Pero en la antigua lengua griega no existían otros tres sentidos que actualmente se otorgan a determinadas palabras terminadas en -ismo:

- El de sistema o movimiento ideológico: anglicanismo, nacionalismo, hinduismo, budismo, protestantismo, catolicismo, ateísmo, comunismo, marxismo, leninismo, liberalismo, fascismo, nazismo, etc.
- El de una forma de pensamiento discriminatoria basada en prejuicios: clasismo, racismo, sexismo, machismo, etc.
- El de una condición patológica: alcoholismo, reumatismo, paludismo, hipertiroidismo, etc.

Por tanto, para traducir las palabras Ἰουδαϊσμός y Ἑλληνισμός de los textos anteriores al siglo II d.C. debería usarse preferiblemente “Judaización” y “Helenización”, con sufijos de origen latino que indican acción verbal, que aluden a los dos únicos sentidos antiguos de los sufijos griegos en -ismós.

En cuanto al origen del cristianismo, entendido como religión, incluso sin aplicar estas premisas filológicas, resulta obvio para cualquier historiador que haya estudiado el tema que no fue un fenómeno creado *ex-nihilo* en un momento concreto de la Antigüedad, sino que fue generado lentamente a través de los siglos, desde la predicación de Jesús de Nazaret en Judea, pasando por la revisión de Pablo de Tarso en su misión a los gentiles, y separándose de la religión judía a partir del siglo II. Sin embargo, la aceptación del carácter procesual del nacimiento del cristianismo no debe implicar que se descuide la cuestión de la invención del neologismo χριστιανισμός, con todo lo que ello supuso.

El objetivo de este artículo es analizar cómo a principios del siglo II se acuñó el término “christianismós” para crear una nueva identidad capaz de separar totalmente a los fieles de Cristo del resto de fieles de Yahvé, no sólo a ojos de la propia comunidad cristiana, sino también en las mentes de los judíos no cristianos y en las de los gentiles, incluyendo las de los emperadores romanos. Y fue Ignacio de Antioquía en el siglo II d.C. el que acuñó el sustantivo abstracto y separó por primera vez la identidad cristiana de la judía, aplicando el sufijo “-ismós” al adjetivo “cristiano”, como había hecho 2Macabeos en el siglo II a.C. con los términos “judaísmo” y “helenismo”.

Por otra parte, este trabajo pretende también demostrar que se produjo un cambio importante en la política de los emperadores Trajano y Adriano respecto a judíos y cristianos, y que en dicho cambio influyó sin duda la separación conceptual de judaísmo y cristianismo experimentada en las primeras décadas del siglo II. Si durante el Imperio de Trajano los cristianos fueron perseguidos “*Deis Gratias*”, al final del reinado de Adriano se asentaban libres de toda persecución en una Jerusalén prohibida a los judíos por la gracia del dios-emperador.

2. PRIMEROS CONTACTOS DE TRAJANO Y ADRIANO CON JUDÍOS Y CRISTIANOS

Algunos historiadores de la Antigüedad y exégetas cristianos y judíos cometen un error, desde mi punto de vista inaceptable, al juzgar la política religiosa de Trajano y Adriano considerando que no conocían suficientemente el pensamiento, las ideas y costumbres de judíos y cristianos. Tal percepción es consecuencia de la lectura de los textos clásicos coetáneos que hacen alusión a ambos grupos humanos, como es el caso de los pasajes de Plinio, Suetonio y Dión Casio relativos a judíos y cristianos. Se analizarán a continuación los contactos de la familia imperial con el mundo judeo-cristiano hasta el martirio de Ignacio de Antioquía, probablemente presenciado por Trajano y Adriano.

Para la familia de Trajano y Adriano judíos y cristianos no eran grupos humanos desconocidos ni despreciables. Marco Ulpio Trajano el Viejo fue el legado de la *Legio X Fretensis* que arrasó Galilea, Transjordania y Judea durante la guerra del 66 al 70.¹³ La X Fretensis no sólo se asentó en Jerusalén con su estandarte del águila y el jabalí (Júpiter y el cerdo en el lugar sagrado, la “abominación de la desolación” de *Marcos* 13), sino que sus cohortes se distribuyeron por el territorio ocupado, destacando la presencia en Cesarea de la *Cohors II Italica Civium Romanorum*, erróneamente considerada italiana.¹⁴ La procedencia de dicha cohorte de la ciudad de Itálica, patria de Trajano y Adriano, que ya planteara Jaime Alvar,¹⁵ es más lógica, puesto que en las legiones había varias cohortes procedentes de Italia, cada una con su denominación regional propia y no tendría sentido que una cohorte tuviera el nombre de toda Italia cuando las demás tenían nombres de ciudades o regiones

13. Canto, 2003.

14. *CIL* XVI 106; *Hechos de los Apóstoles* 10,1. La consideración de dicha cohorte como formada por ciudadanos romanos de Italia se debe a Ramsay, 1896; a quien siguen, entre otros, Broghton, 1933, p. 442; Saddington, 1982, p. 101; Speidel, 1992, p. 234.

15. Alvar, Gonzales y Giménez de Aragón, 2007, p. 408, n. 19.

de Italia o de ciudades, regiones o tribus de Hispania y Mauritania.¹⁶ Además, de las cuatro cohortes de auxiliares constatadas en el período en que la X Fretensis fue la única legión con presencia en Judea (70-115), la mitad son hispanas.¹⁷ No hay que perder de vista que la X Fretensis fue reclutada por Augusto en Italia, Mauritania e Hispania para hacer frente a Marco Antonio, bajo cuyo mando estaba la famosa *Legio X Equestris*, llamada *Gemina* tras su derrota en Actium. Octavio había recurrido a los veteranos de las legiones cesarianas y a sus hijos, algunos asentados en colonias cesarianas provinciales como Híspalis y otros en Italia, para reivindicar la memoria de su padre. De ahí que los legados y centuriones de la X Fretensis durante los primeros siglos fueran occidentales a pesar de su permanencia durante décadas en Siria y Judea.¹⁸ Por otra parte, hay noticias antiguas sobre la identificación de la cohorte Itálica con la ciudad hispana.¹⁹

16. Al menos la mitad de las diez cohortes de las que solía estar compuesta una legión era de ciudadanos romanos. Nos consta en Judea la cohorte octava: LEG. FRET. COH. IIX, nombrada simplemente así, sin apelativos, en la inscripción del Museo de Israel en Jerusalén (Mor, 2016, p. 45, fig. 1.2). En otras legiones constan cohortes de regiones de Italia, por ejemplo la *cohors I Campanorum voluntariorum civium Romanorum*, asentada en Acumincum (Slankamen) desde época de Trajano (Lörincz, 2001, p. 51).

17. CIL XVI 33, diploma datado el 13 de mayo del 86: Cohortes II Cantabrorum, I Augusta Lusitanorum, I Thracum y II Thracum. También menciona dos alas de caballería que en sus orígenes debieron ser mauritanas: Veterana Gaetulorum y I Trachum Mauretana. Parece evidente que, con el tiempo, la legión reclutada en Occidente fue completándose con tropas auxiliares de Oriente, primero tracios, después sirios. Por cierto, quizás fuera a la Cohors I Augusta Lusitanorum a la que se refiriera Hch 27,1 cuando menciona al centurión Julio ante el que fue entregado Pablo en Cesarea, cuando menciona la σπειρης Σεβαστῆς.

18. Dabrowa, 1993, conclusión al respecto en p. 107.

19. Flavio Lucio Dextro, *Chronicon Omnimoda Historiae*: “C. Oppius centurio hispanus credit Christo morienti in cruce. Caius Cornelius, capharnaunensis dominus servi quem Dominus sanavit, pater etiam C. Oppii centurionis, erat hispanus, mire floret in Hispania. Floret per id tempus in Hispania C. Oppius C. F. C, pater centurio, qui morientem Christum praedicat Hierosolymis esse Filium Dei” (Ann. 34) “Cornelius Centurio italicensis cohortis, Petro praedicante, repletur Spiritu Santo prius, Hierosolymis denunciata solemniter gentilium ad fide Christi conversione, Cornelius vere baptizatus floret” (Ann. 40). Aunque los fragmentos de la obra escrita por Dextro en torno al año 400 y desaparecida en la Edad Media fueron publicados en 1619 tras su manipulación por el jesuita español Jerónimo Román de la Higuera en 1594, y por tanto se trata de una fuente no fiable, lo interesante aquí no es la existencia real de esos centuriones (ni siquiera es creíble la noticia de Lucas sobre la presencia de un centurión en Cafarnaum, dado que en tiempos de Jesús no había tropas romanas en Galilea, sino judías e idumeas bajo el mando de Herodes Antipas), sino la identificación de la cohorte Itálica con la ciudad bética, que no es exclusiva de Dextro, sino que también se deduce de la carta de Jerónimo del año 398 destinada a Lucinio Bético: “Verdaderamente se ha cumplido ahora en ti la palabra del Señor: ‘muchos vendrán de Oriente y de Occidente y se recostarán en el seno de Abrahán. Cornelio, centurión de la cohorte itálica, prefiguraba ya entonces la fe de mi querido Lucinio. El apóstol Pablo escribe a los romanos: ‘Cuando me dirija a España, espero veros al pasar y ser encaminado por vosotros hacia allá’. Con frutos tan notables como tú, demostró lo

El emperador Trajano tenía trece años cuando estalló la guerra, por lo que no es probable que acompañase a su padre en aquella guerra, pero su primo Publio Elio Adriano Afer, hijo de Adriano Marullino y de Ulpia (hermana de Trajano el Viejo), que tuvo como hijo al futuro emperador Adriano en el 76 y falleció en el año 86, debió nacer en torno al 46, por lo que tenía edad de participar en la guerra del 66 al 70. Alcanzó el rango de senador después de ejercer la pretura, y para llegar al máximo nivel del *cursus honorum*, debió desempeñar previamente diversos cargos militares en la cohorte de su ciudad natal y mucho más probablemente cuando su tío desempeñaba el cargo de legado de la X Fretensis. Su *cognomen* indica que realizó alguna hazaña importante en África, muy probablemente en Mauritania que es donde había conflictos bélicos por aquel entonces, provincia que seguramente gobernó después de ejercer el cargo de pretor en Roma. Pudo detentar el mismo cargo que Vespasiano otorgó en el año 75 a Sexto Sentio Ceciliano, “*Legatus Augusti pro praetore ordinandae utriusque Mauretaniae*”.²⁰ No sería raro que Adriano Afer ejerciera el gobierno de Mauritania poco antes de Ceciliano, entre 71 y 74, la misma época en que su tío Trajano el Viejo gobernaba la Bética, dada la vinculación de ambas provincias (por no mencionar los posibles intereses económicos de la familia de su mujer, Domicia Paulina, originaria de Cádiz, ciudad fenicia como Tingis y Lixus). La pacificación de Mauritania por los Flavios permitió la reconstrucción del *Castellum* de Tamuda en tiempos del emperador Trajano.²¹ Además, una parte

que buscaba en esa provincia” (Ep 71; traducción de Valero, 1993, p. 738). Finalmente, no debe olvidarse que el nomen Cornelius era muy común en Hispania, como ya señaló Caro, 1634, pp. 104-106.

20. *AE* 1941, 79; *CIL* IX 4194. Aunque la Mauritania Tingitania fue separada de la Mauritania Cesariense en el año 42 tras el asesinato por Calígula del rey mauritano Ptolomeo, hijo de Juba, y la rebelión de su liberto Aedemón, volvieron a reunirse bajo un mismo mando con Galba que nombró procurador de ambas a Albino en el 69. Sin embargo, ese mismo año de los cuatro emperadores Otón, sucesor de Galba, otorgó “a la provincia de la Bética los pueblos de los moros a título de regalo”, hecho que provocó que Albino invadiese la Tingitania e incluso amenazase Hispania y “desdeñado el título de procurador, usurpaba las insignias de la realeza y el nombre de Juba”, por lo que fue asesinado por orden del legado de la X Legión, Cluvio Rufo, que se ganó a los moros para Vitelio, sucesor de Otón (Tac., *Hist.* I 78 y II 58-59). Nótese que en toda esta compleja historia se aprecian los vínculos entre la cohorte Itálica de la X Legión, la Bética y la Tingitania.

21. La frontera de la Mauritania Tingitana con los *mauri* o bereberes independientes se situaba en el *castellum* de Tamuda, a pocos kilómetros de la actual Tetuán, construido a mediados del siglo I, destruido por el fuego pocas décadas después y reconstruido a principios del siglo II. Pero la situación volvería a complicarse en época de Antonino Pío, “cuando los mauri, que forman la mayor parte de los libios independientes, nómadas y enemigos más temibles aún que los escitas ya que no andan errantes en carromatos, van a lomos de sus caballos, en compañía de sus mujeres; cuando los mauri dieron comienzo a una guerra que no había sido declarada, él los expulsó de todo su país, obligándoles a huir a las partes más alejadas de Libia, al monte Atlas y hacia las gentes que habitan en él” (Paus., VIII 43, 3). La victoria

importante de las cohortes de la Legión X Fretensis era mauritana. Esto, sumado al hecho de que el mando de la Legión X lo ejerciese Trajano el Viejo refuerza la hipótesis de que su sobrino Adriano Afer participase en la guerra judía. Quizás incluso se debiese a él la vinculación de la familia Ulpia con el senador romano de origen mauritano Lusio Quietus, líder de la tribu de los Baquates, que tiempo después sofocaría a sangre y fuego la rebelión de Judea en el año 117, recibiendo en su recuerdo el nombre de Guerra de Qitos en las fuentes rabínicas.²² Por otra parte, muchos legionarios mauritanos de la Legión X regresarían a sus casas tras licenciarse con esclavos judíos, al igual que los legionarios hispanos.

En cualquier caso, aunque la presencia de Adriano Afer en Judea sea hipotética, la de Trajano el Viejo es indiscutible, y su conocimiento de la región y su problemática política sería tal que, tras recompensarlo con el gobierno de la Bética en torno al 71, Vespasiano lo puso en el 74 al mando de Siria, justo cuando se produjo la instalación de la X Fretensis en Jerusalén, tras la rendición de Masadá. Fue entonces, probablemente, cuando se llevó a cabo la reordenación territorial de la zona, creándose la provincia de Judea y extirpando del antiguo territorio herodiano la Transjordania y Escitópolis con la creación de la Decápolis,²³ y seguramente Trajano el Viejo tuvo mucho que ver con esta decisión, porque conocía la diversidad étnica y religiosa de la región, así como el funcionamiento de dicha legión y de sus cohortes de auxiliares, y pretendía disminuir las posibilidades de influencia de una nueva rebelión judía separando el limes oriental de Judea. Tampoco debe despreciarse el hecho de que probablemente sea a Trajano el Viejo y sus soldados a quienes se deba el establecimiento de los primeros judíos asentados en Hispania, merced a la venta de los esclavos capturados durante la guerra del 66-70. Durante su gobierno de la Bética, si no antes, tuvo la oportunidad de enviar muchos de sus esclavos judíos a sus propiedades del Valle del Guadalquivir, así como de enriquecerse vendiendo esclavos judíos a otros terratenientes de su patria. Y lo mismo harían muchos de sus soldados de la cohorte Itálica licenciados durante esos años.

Tanto Trajano como Adriano debieron recibir mucha información sobre los judíos y los cristianos de sus parientes. El joven Trajano que a sus diecisiete años se desplazaría a Roma durante el consulado de su padre, dispondría sin duda a partir de entonces de esclavos y esclavas judías obtenidos como botín por su padre.

de Antonino Pío no fue definitiva: poco después, en tiempos de Marco Aurelio, los *mauri* invadieron la Bética (HA, *Marc. Aurel.* 21, 2; HA, *Sever.* 2, 4). Cf. Gonzalbes, 1992; Gonzalbes, 2010, p. 45, n. 78.

22. Vanacker, 2013.

23. Giménez de Aragón, 2011.

Por otra parte, Trajano debió vivir el incendio de Roma atribuido por Nerón a los cristianos, los efectos del mismo y las versiones contradictorias respecto a su causa todavía eran tema de conversación durante su infancia, como lo seguían siendo cuando Tácito redactó su obra, ya en época de Trajano.

Igualmente, a Trajano y Adriano debieron afectarles bastante los juicios de Domiciano contra los senadores simpatizantes con el judaísmo o el cristianismo (que todavía no estaban delimitados), especialmente el de Acilio Glabrión, que había sido colega de Trajano en el consulado en el año 91 y pertenecía a una antigua familia nobiliaria.²⁴ Téngase en cuenta que el hijo de este senador fue cónsul durante el Imperio de Adriano, en el año 124 (¡precisamente el año de la estancia en Atenas de Adriano durante la que el filósofo cristiano Arístides le presentaría su *Apología!*), y a él se dirige Adriano por carta para aclararle cuestiones procesales, como consta en el *Digesto* (XLVIII 2, 12, 1), por lo que es evidente que la rehabilitación de esta familia “judaizante” fue absoluta y que sus miembros pudieron formar parte de los asesores de Trajano y Adriano en cuestiones judías.

El proceso de Flavio Clemente, cónsul durante el primer semestre del año 95 y primo del emperador Flavio Domiciano, lo experimentó Adriano en persona, puesto que entre 94 y 95 había ejercido tres cargos menores para iniciar su *cursus honorum* (*decemvir stilibus iudicandis, praefectus feriarum Latinorum y sevir turmae equitum romanorum*).²⁵ Trajano, dados los vínculos de su padre con la familia Flavia, debió vivir profundamente la ejecución de Clemente, si bien desde la distancia, porque en aquel entonces ejercía como gobernador de Germania Superior. Ambos juicios se producirían porque Domiciano obligó a los altos cargos romanos a realizar sacrificios en su nombre como *Deus et Dominus*, divinizándose en vida contra la costumbre del culto imperial (apoteosis tras la defunción). El caso de Flavio Clemente debió comentarse en todos los rincones de la sociedad romana, y no sólo en el orden senatorial, dado que los hijos de Flavio Clemente y Flavia Domitila – hija de un pariente de Vespasiano – habían sido adoptados por el emperador,

24. HA, *Hadr.* 2, 2; Suet., *Dom.* 10, 2; 15, 1; 21. Cass. Dio, LXVII 14, 1-3. El primer cónsul constatado de su familia lo fue en el 191 a.C. (inscripción *PIR A 67*). Adriano acababa de regresar a Roma con Trajano en el 90, para iniciar la formación propia de un joven aristócrata romano, cuando su tutor fue nombrado cónsul junto a Acilio Glabrión.

25. Este último era uno de los seis jóvenes de familias senatoriales que capitaneaba los escuadrones de caballeros romanos que desfilaban ante el emperador, el Senado y el pueblo cada 15 de julio. Inmediatamente después Adriano sería enviado a Aquincum (Budapest) como tribuno laticlavo de la Legión II *Auditrix*.

rebautizados como Tito y Domiciano, e instituidos como posibles herederos²⁶ y que hubo aspectos relacionados con los judíos y cristianos en la muerte de Domiciano es algo indiscutible.²⁷ Nótese que las fuentes no son claras respecto a la afiliación judía o cristiana de Glabrión y Clemente, evidentemente porque la separación entre cristianismo y judaísmo aún no era definitiva.

Aun así, la política de Trajano respecto a los cristianos fue bastante dura. Aunque no hubiese una persecución general como las de los siglos III y IV, la política de Trajano respecto a los cristianos fue implacable.²⁸ En palabras de Eusebio de Cesarea “se volvió a levantar la persecución contra nosotros parcialmente y por ciudades, a causa de levantamientos populares” (*HE* III 32, 1). En Judea serían ajusticiados por el gobernador Ático el primo de Jesús, Simeón ben Cleofás, y los nietos de un hermano de Jesús llamado Judas, que habían ejercido el liderazgo de la comunidad judeocristiana de Judea y Transjordania (entre el 96 y el 107).²⁹ En Bitinia el gobernador Plinio ejecutaba en 110-111 a todo aquel que se declaraba cristiano independientemente de que no hubiese cometido delito alguno, tan sólo por ostentar el nombre de cristiano, y Trajano aprobaba esta forma de actuar, rechazando tan sólo las denuncias anónimas, tan frecuentes en época de Domiciano. Cualquier persona de la que se tuviese conocimiento que profesase el culto a Cristo debía ser procesada y condenada a muerte, a menos que se arrepintiera y sacrificara a los dioses (y probablemente también al emperador). Esto es lo que se deduce de su respuesta a la carta de Plinio.³⁰ Es probable que también durante el gobierno de Trajano – o a principios del Imperio de Adriano –, fuese martirizado Dionisio Areopagita, el primer obispo de Atenas.³¹

26. Suet., *Dom.* 15, 1; Cass. Dio, LXVII 14; Euseb., *Hist. Eccl.* III, 18, 4.

27. Applebaum, 1974.

28. Para el debate sobre si hubo persecución de Trajano, véase Suarez, 2005; González, 2005; Baslez, 2007.

29. Aunque no consta ninguna implicación de Trajano al respecto, y la denuncia se sitúa en el marco de la Ley Flavia contra los descendientes de la Casa de David, lo cierto es que Domiciano había suspendido dicha ley al perdonar a los nietos de Judas, por lo que Ático estaría violando una sentencia imperial, con lo que es difícil presuponer que no hubiera consultado a Trajano al respecto. Las noticias históricas al respecto son muy cercanas en el tiempo a los hechos, dado que Eusebio cita literalmente a Hegesipo, historiador judeocristiano de tiempos de Adriano: *Hist. Eccl.* III, 19-20 y 32; IV, 5.

30. Ep. 98. Texto en latín en Blanco y Orlandis, 1954, p. 103. Santos Yagua, N. 1981, pp. 391-410; Teja, R., 1998, pp. 475-490.

31. Hch 17, 34; Euseb., *Hist. Eccl.* III, 4, 10 y IV, 23, 3. Quadrato y Arístides, que dirigieron sus apoloías a Adriano en 124 para combatir las persecuciones sufridas hasta la fecha, dan noticia sobre los problemas sufridos por los cristianos de Atenas (*Hist. Eccl.* IV, 3). Las noticias medievales sobre el martirio de Dionisio Areopagita en París no tienen ninguna credibilidad, como la atribución a este de las obras del Pseudo-Dionisio, escritas en el siglo IV o el V. Sin embargo, Jerónimo en su *Martirologium*

También es posible que la iglesia de la provincia de Asia hubiese sufrido persecuciones del tipo de la de Bitinia, puesto que la carta del gobernador Graniano a Adriano no se sitúa muy lejos cronológicamente de la muerte de Trajano en 117.³² En cuanto al martirio del obispo de Siria, Ignacio de Antioquía, figura principal de este artículo, disponemos de dos fechas posibles en las fuentes, pero en ambos casos la presencia no sólo de Trajano sino también de Adriano fue fundamental.

El *Martyrium Ignatii*, obra del siglo V, se contradice al respecto en dos pasajes, porque en uno dice que Trajano lo condenó el día 13 antes de las calendas de enero del año del consulado de Sura y Seneción, noveno del Imperio de Trajano, es decir, el 20 de diciembre del 107 y en otro que lo hizo cuando estaba en Antioquía por la Guerra Pártica.³³ La primera datación concuerda con el *Chronicon* de Eusebio (conservado en latín por la traducción de Jerónimo, del siglo V) y la segunda con la *Chronographia* de Malalas de Antioquía (s. VI), que da la fecha del 13 de diciembre del 114.³⁴ Desde mi punto de vista, es más lógico inclinarse por la datación tardía, como ya hicieran Lighfoot y Harnack,³⁵ no sólo porque Malalas demuestra en su obra conocer bien las tradiciones de su ciudad natal, sino también porque la primera, aparte de la contradicción propia del *Martyrium* que sitúa a Trajano invadiendo Partia en el 107, se basa probablemente en una lectura rigurosa del *Chronicon* de Eusebio, que dice así respecto al año décimo de Trajano: “Una persecución fue iniciada por Trajano contra los cristianos. Simón, el hijo de Cleofás, que había ejercido el episcopado de Jerusalén, fue ejecutado. Justo le sucedió. También Ignacio, obispo de la iglesia de Antioquía, enviado a Roma, fue entregado a las fieras. Le sucedió Herón”.³⁶ De esta frase puede deducirse que la persecución empezó en el 107, pero no necesariamente que el martirio de Ignacio fuera el mismo año que el de Simón ben Cleofás, en que se inició la persecución. Además, Eusebio no tenía muy claras las fechas de la persecución de Trajano porque la ejecución de Simón ben Cleofás fue llevada a cabo por Tiberio Claudio Ático, padre de Herodes Ático, que ejerció de gobernador de Judea entre el 99 y el 103.³⁷ En cualquier caso, en ambas ocasiones Adriano debió vivir el

Vetus Romanum (PL 123, 344; 374) da la fecha del aniversario del martirio de Dionisio Areopagita (3 de octubre), dice que fue ordenado por los apóstoles (¿Pablo?), y menciona que murió en tiempos de Adriano después de sufrir terribles tormentos.

32. Euseb., *Hist. Eccl.* IV, 8, 6-9, 3. Álvaro D’Ors data el proconsulado en Asia del senador de origen hispano Quinto Licinio Silvano Graniano en 121-123. D’Ors, 1974, pp. 69-76.

33. *Martyrium Ignatii* II 1 y VII 1.

34. Malalas, *Chron.* 11, v. 117 (edición bilingüe en griego y latín de Dindorf, 1831, p. 275).

35. Lighfoot, 1883-1889, pp. 435-472; Harnack, 1929, pp. 28-35.

36. Euseb., *Chron. ad annum* 107. Traducción propia.

37. Smallwood, 1962, pp. 131-133.

proceso de cerca, en el 107 porque era pretor ¡y fue él quien financió los juegos de aquel año!,³⁸ y en el 114 porque acompañaba a Trajano en la Guerra y sería nombrado gobernador de Siria ese año o el siguiente.³⁹ En palabras de Malalas, Ignacio “provocó la ira de Trajano por haberlo increpado”,⁴⁰ por lo que el emperador lo envió a Roma condenado a morir devorado por las fieras, hecho que provocó según Malalas un terremoto en Antioquía (también mencionado por Dión LXVIII 24, 1-25, 6). Adriano “se hallaba con el emperador Trajano por estar emparentado con él por matrimonio cuando la gran ciudad de Antioquía sufrió la cólera de Dios. Por aquellas fechas era senador” (había ejercido el consulado en 108).⁴¹ Allen Brent ha cuestionado recientemente el motivo por el que Ignacio fue encausado, proponiendo una crisis interna de la Iglesia de Antioquía como causa.⁴² Aunque es muy interesante el análisis que hace de la crisis en Antioquía entre una iglesia dirigida por presbíteros y otra monoepiscopal propuesta por Ignacio, no me resulta convincente que esa fuera causa suficiente para la intervención de las autoridades romana, aparte de que no hay argumentos por los que rechazar la visión transmitida por las fuentes, según las cuales Ignacio provocó la ira imperial.

Lo cierto es que la repercusión de las cartas del mártir en el mundo cristiano de la época fue considerable, y que el estado de ánimos que reflejan es muestra también del sentir generalizado de muchas comunidades cristianas de la Diáspora, como después se comentará. La evolución experimentada por el cristianismo en aquellos años – separándose del judaísmo – tuvo que llegarle a Adriano, ya fuese conociendo directamente el caso de Ignacio de Antioquía, ya fuese a través de los apologetas que se dirigieron posteriormente a él influidos por el pensamiento ignaciano, y pudo ser un factor importante del giro que dio a la política imperial respecto a judíos y

38. HA, *Hadr.* III detalla su *cursus honorum*: cuéstor en 101, miembro del círculo de confianza de Trajano en la Primera Guerra Dácica (101-102), tribuno de la plebe en 105, legado de la Legión I Minervia durante la Segunda Guerra Dacia (105-106), “alcanzando gran gloria por sus notables hazañas. Por este motivo Trajano le regaló el diamante que había recibido de Nerva, lo que lo elevó a candidato para sucederle. Hecho pretor durante el segundo consulado de Sura y Serviano, recibió de Trajano veinte millones de sestercios para que celebrase juegos”. Hay un error: el autor de la Historia Augusta confunde el consulado de Sura y Serviano (102) con el de Sura y Seneción (107), ya que Adriano no pudo ser pretor al año siguiente de ser cuéstor ni antes de ejercer como tribuno de la plebe.

39. Cass. Dio, LXVIII 17, 2-3. Trajano partió de Roma a finales de octubre del 113, descansó en Atenas, donde se encontraba Adriano, y llegaron a Antioquía en enero de 114 y regresaron allí a finales de año, tras la conquista de Armenia y norte de Mesopotamia. Sería entonces, el 13 de diciembre, según Malalas, cuando se produciría el martirio de Ignacio.

40. Malalas, *Chron.* 11, v. 117 (edición de Dindorf, 1831, p. 276). Traducción propia.

41. Malalas, *Chron.* 11, v. 118 (edición de Dindorf, 1831, p. 278). Cf. Birley, 2010, pp. 270-278.

42. Brent, 2007, pp. 19-43.

cristianos. Pero antes de profundizar en dicho cambio, hay que analizar obra y pensamiento de Ignacio de Antioquía. Hay motivos sobrados para argumentar que tuvo un papel fundamental en el nacimiento del cristianismo como religión diferenciada del judaísmo, no sólo porque creó un nuevo aparato conceptual al acuñar el neologismo “christianismós” para diferenciar la identidad cristiana de la judía, sino también porque usó por primera vez los términos “herejía” y “heterodoxia” para calificar a corrientes como el judeocristianismo y el docetismo y porque en sus cartas estableció el modelo de Iglesia jerárquica monoepiscopal asistida por presbíteros y diáconos frente a la estructura primitiva más anárquica que conocemos por la *Didajé*, con profetas y maestros.

3. IGNACIO DE ANTIOQUÍA Y EL CONCEPTO DE “CHRISTIANISMÓS”

En los textos neotestamentarios el calificativo “christiano” aparece sólo tres veces: dos en *Hechos* (11, 26 y 26, 28), libro escrito entre el 100 y el 135, como han demostrado múltiples estudios, entre los que voy a destacar los de Barbara Shellard y Laura Nasrallah,⁴³ y una en la *Primera Carta de Pedro* 4, 16, carta escrita en torno al 111.⁴⁴

43. Shellard demostró de forma irrefutable que el autor de *Hechos* copia – a veces mal – a Flavio Josefo y debe en consecuencia datarse posteriormente a la publicación y difusión de sus obras, y Nashrallah planteó una interesante hipótesis que señala como motivación y objetivo de la obra la construcción de un cristianismo cosmopolita adaptado al helenismo y al Imperio Romano en el que Pablo actuaría de forma similar a Adriano, viajando por las ciudades griegas para constituir una especie de liga de comunidades cristianas similar a la liga panhelénica creada por el emperador: Shellard, 2002; Nashrallah, 2008. La tesis de la datación de *Hechos* en el siglo II fue defendida ya en el siglo XIX por Baur y reivindicada hace medio siglo por O’Neill, 1961, pp. 1-63. Actualmente la respaldan la mayoría de los expertos, como Mount, 2002; Penner, 2004; Pervo, 2006; Tyson, 2006; Mathhews, 2010; Dupertuis y Penner, 2013.

44. La carta está escrita por la iglesia de Roma, con el pseudónimo de Pedro, “a los que viven como extranjeros en la Dispersión: en el Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia” (1Pe 1, 1). La interpretación tradicional aceptaba que fue escrita por el apóstol Pedro durante la persecución de Nerón, pero esta fue local y no consta que hubiera en Anatolia persecuciones hasta época de Plinio. Por otra parte, la eclesiología, la teología y el lenguaje la sitúan a principios del siglo II. La datación de la carta en la persecución de Plinio en Bitinia se debe a Beare, 1947. Posteriormente, exégetas católicos y protestantes han argumentado contra la datación tardía basándose en que la carta no refleja ninguna persecución real y han tratado de datarla entre el 70 y el 95, admitiendo que es posterior a la destrucción de Jerusalén, motivo por el que se define a Roma como Babilonia (1Pe 5, 13). En este sentido, Cothenet, 1984, p. 11; Elliott, 2000, pp. 127-130. Para mí, sus argumentos no son convincente y el ambiente de persecución es indiscutible: “no os extrañéis por la prueba de fuego que se acerca para examinaros, como si os estuviese sucediendo algo sorprendentemente extraño. Antes bien, en la medida en que participáis de los sufrimientos de Cristo, alegraos ahora, para que podáis alegraros con alborozo cuando se revele su gloria. Si os ultrajan a causa del nombre de Cristo, cuán honorables sois, porque el Espíritu divino de la gloria mora entre vosotros. Que ninguno de vosotros sufra por ser un criminal, o un ladrón, o un malhechor

Ni Pablo, que se define a sí mismo como judío en Rom 11, 1 (porque para Pablo no había contradicción entre judaísmo y cristianismo, concepto este último que ni siquiera imaginaba, sólo había una religión judía renovada por Cristo y practicada por judíos y gentiles temerosos de Dios), ni el *Apocalipsis*⁴⁵ ni ninguno de los cuatro evangelistas conocían la palabra “cristiano”, pero no sólo eso, sino que tampoco la conoció ni la usó Clemente de Roma en su *Primera Carta a los Corintios*, datada en torno al año 96. Mucho menos se utilizó el término “cristianismo” ni ningún otro parecido que definiese a la religión cristiana fuera del judaísmo. Porque evidentemente, no tenía entidad propia, diferente del judaísmo. El movimiento cristiano era sólo un tipo de judaísmo más, una “quinta filosofía” judía (parafraseando a Flavio Josefo, que a esenios, fariseos y saduceos añadió como “cuarta filosofía” la de los celotes), aunque sus fieles -como los esenios- se autoconsiderasen el “resto” elegido de Isaías, compuesto por judíos y gentiles convertidos, el *Verus Israel*.

o un delator. No obstante, si sufre por ser cristiano, que no se avergüence sino que glorifique a Dios por llevar ese nombre” (1Pe 4, 12-16). “Participar en los sufrimientos de Cristo” consiste sin duda en sufrir la tortura y la pena máxima. La cuestión del “nombre” también nos pone en contacto con la carta de Plinio a Trajano: “¿Es el mismo nombre de cristianos, independiente de todo otro crimen, lo que debe ser castigado, o los crímenes relacionados con ese nombre?”. Este es, por otra parte, el texto de *1Pedro* que nos ocupa, en el que se menciona la palabra “cristiano”. Para la investigación sobre *1Pedro* anterior a los años 90, Cothenet, 1988, pp. 3685-3712. Para las últimas décadas de investigación, Jobes, 2005, pp. 5-19; Elliott, 2013, pp. 5-19.

45. El conflicto entre cristianos y judíos en Asia Menor ya se apreciaba en dos cartas del *Apocalipsis*, una a la Iglesia de Esmirna: “Yo conozco tus obras, y tu tribulación, y tu pobreza (pero tú eres rico), y la blasfemia de los que se dicen ser judíos, y no lo son, mas son sinagoga de Satanás” (Ap 2, 9); y otra a la iglesia de Filadelfia, la ciudad fundada por Eumenes II de Pérgamo en honor de su hermano Atalo II Filadelfo, a 133 kilómetros al Este de Esmirna subiendo por un afluente del río Hermos: “He aquí, yo entrego de la sinagoga de Satanás a los que se dicen ser judíos y no lo son, sino que mienten; he aquí, yo haré que vengan y adoren delante de tus pies, y que reconozcan que yo te he amado (...) Al que venciere, yo lo haré columna en el templo de mi Dios, y nunca más saldrá de allí; y escribiré sobre él el nombre de mi Dios, y el nombre de la ciudad de mi Dios, la nueva Jerusalén, la cual desciende del cielo, de mi Dios y mi nombre nuevo” (Ap 3, 9 y 12). Lo más probable es que, cuando se habla de los judíos de la sinagoga de Satanás, se refiera a los fariseos de Yamnia, que en torno al 90, por iniciativa del nasi Gamaliel II, habían ordenado pronunciar tres veces diarias en las sinagogas la *Birkat ha Minim* o “Bendición contra los herejes”, maldiciendo a los *nozrim* o “nazarenos”, es decir, a los judeocristianos, para impedir su participación en las mismas. Ahora bien, nótese que el autor les niega el título de judíos, valorándolo pues como positivo, y los califica de “sinagoga de Satanás”, reservando evidentemente para sí y los suyos, es decir, para los judeocristianos, el verdadero título de “judíos”, el *Verus Israel*. Entre la época en que se redactarían las cartas a las siete iglesias de Asia que abren el *Apocalipsis* – unánimemente datadas en torno al 95 – y la época de las cartas de Ignacio, una o dos décadas posterior dependiendo de cuando se date el martirio, hay un abismo: Ignacio ya no reclama el título de “verdaderos judíos”, sino que por el contrario, define al cristianismo en oposición al judaísmo.

El concepto de “cristianismo” nació en oposición al concepto de “judaísmo”. La palabra “judaísmo” no se encuentra en la Tanaj ni en el Talmud ni en la literatura rabínica antigua. Sólo a partir de la Edad Media se acuñaría el término hebreo יהודהי, *yahadut*, como traducción del término griego usado por los cristianos. Hasta entonces, la palabra para designar la religión judía era simplemente “Israel”, que es la que utilizaban los textos judíos antiguos. La diferencia es clara: “Israel” es una palabra con un campo semántico mucho más amplio, que incluye no sólo una realidad religiosa sino también una realidad geográfica, política, cultural e incluso étnica. El hecho de que los rabinos antiguos no usasen la palabra “judaísmo” como un fenómeno exclusivamente religioso radicaba, por una parte en la inexistencia de la categoría moderna “religión”, por otra parte en su reivindicación del derecho del pueblo judío a su tierra, a su independencia o autonomía, a sus leyes, fiestas y costumbres. Los cristianos, en cambio, harían compatible la identidad romana y la identidad cristiana, haciendo de la primera una identidad política (o nacional, o ciudadana), y de la segunda una identidad exclusivamente religiosa.

Pero, en realidad, el término “ioudaïsmós” no era para Ignacio de Antioquía un concepto exclusivamente religioso. Ya se ha dicho que apareció por vez primera en *2Macabeos* y su significado era mucho más amplio, consistiendo en el apoyo a lo judío, entendiendo por tal la cultura, la sociedad y el sistema político judío, es decir todos aquellos aspectos que integraban la civilización judía. El autor, por una parte, le otorga un nuevo uso al término “helenismós”, palabra que hasta entonces se había usado exclusivamente en sentido lingüístico, haciendo un paralelo quizás irónico con el sentido político de “medismo”, “aticismo” o “laconismo”; por otra parte, crea el neologismo “ioudaïsmós”; pero además, como ha destacado Silvie Honigman,⁴⁶ crea otro neologismo, “alofilismo”, relacionado con el amor a lo extranjero. La primera vez que aparece la palabra “judaísmo” es cuando el epitomista define el contenido de la obra de Jasón de Cirene en cinco libros: “La historia de Judas Macabeo y sus hermanos, de la purificación del gran Templo y de la dedicación del altar, así como las guerras contra Antíoco Epífanes y su hijo Eupátor, y las manifestaciones celestiales (οὐρανοῦ γενομένης ἐπιφανείας)⁴⁷ en favor de los que combatieron viril y gloriosamente por el judaísmo (τοῖς ὑπὲρ τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ φιλοτίμως ἀνδραγαθήσασιν ὥστε) –los cuales, siendo pocos, liberaron a todo el país e hicieron huir a muchedumbres de extranjeros” (2M 2, 19-21). Como ya se ha dicho, sería más correcto traducir: “los

46. Honigman, 2014, p. 201, n. 17.

47. Nótese el juego de palabras del autor contraponiendo al sobrenombre de Antíoco IV las epifanías celestiales.

que combatieron viril y gloriosamente por la Judaización”, ya que la cita nos muestra claramente el carácter activo de Ἰουδαϊσμοῦ, en un contexto de actividad bélica.

Para entender por qué era necesario judaizar al pueblo judío, hay que comprender que se había helenizado. Los términos “helenismós” y “alofilismós” aparecen justo después de explicar cómo Jasón, hermano del Sumo Sacerdote Onías III, sobornó a Antíoco IV para que le concediera el pontificado a cambio del privilegio de construir un gimnasio y una efebía: “Era tal el auge de la helenización y la extranjerización (Ἑλληνισμοῦ καὶ πρόσβασις ἄλλοφυλισμοῦ), debido a la enorme perversidad de Jasón – el cual tenía más de impío que de Sumo Sacerdote – que ya los sacerdotes no tenían ningún celo por el servicio del altar, sino que despreciaban el Templo. Apenas se daba la señal de lanzar el disco, dejaban de lado los sacrificios y se apresuraban a participar en los ejercicios de la palestra, que eran contrarios a la Ley” (2M 4, 13-14).

Así se entienden mejor los otros pasajes en que aparece el término “judaísmo”: 2M 8, 1-5: “Mientras tanto, Judas Macabeo y sus compañeros, entraban clandestinamente en los pueblos, convocaban a sus familiares y, atrayendo a los que habían persistido en la Judaización, lograron reunir seis mil hombres”; y de 2M 14, 38: “Un tal Razís, uno de los ancianos de Jerusalén, buen patriota, sumamente estimado y llamado por su bondad “Padre de los judíos”, fue denunciado a Nicanor. En el anterior período de confusión había sido acusado de judaísmo y se había entregado totalmente y con mucho entusiasmo a la defensa del judaísmo”. “Judaización” significaba en aquel contexto lucha contra la helenización, contra la transformación del Templo de Yahvé en un templo a Zeus, contra el gimnasio, contra la efebía y contra la consecuente operación de *epispasmos* para reconstruir el prepucio que permitía a los judíos competir desnudos junto a los griegos sin que se percibiera la circuncisión.

Obviamente, cuando desapareció el peligro de helenización, tras la victoria de los Macabeos, que judaizaron incluso a idumeos e itureos, el término Ἰουδαϊσμός o “judaización” dejó de ser necesario.

Esto explica que no vuelva a aparecer por escrito hasta doscientos años después, en la *Carta a los gálatas* de Pablo de Tarso: “Porque vosotros habéis oído acerca de mi antigua manera de vivir en la Judaización (Ἰουδαϊσμῶ), de cuán desmedidamente perseguía yo a la iglesia de Dios y trataba de destruirla y que adelantaba en la Judaización (Ἰουδαϊσμῶ) a muchos de mis contemporáneos entre mis compatriotas (ἐν τῷ γένει μου), siendo mucho más celote (ζηλωτής) de las tradiciones de mis padres” (Gal 1, 13-14).

Como puede apreciarse, Pablo explica perfectamente cómo Ἰουδαϊσμός es un sustantivo abstracto relativo a la acción de perseguir como un celote a aquellos que se desviaban de las tradiciones judías. La relación del sustantivo en -ισμός con el verbo en -ίζω es aquí evidente, ya que Pablo usa el verbo “judaizar”: “Pero cuando Pedro

vino a Antioquía, le resistí en su cara, porque era de condenar. Porque antes que viniesen unos de parte de Jacobo, él comía con los gentiles, mas cuando vinieron, se retraía y se apartaba, teniendo miedo de los que eran de la circuncisión. Y otros judíos también disimulaban con él; de tal manera que también Bernabé fue llevado con su simulación. Pero cuando vi que no andaban rectamente conforme a la verdad del evangelio, dije a Pedro delante de todos: Si tú, siendo judío, vives como los gentiles y no como los judíos, ¿por qué obligas a los gentiles a judaizar (ἰουδαΐζειν)?”.

Al igual que en tiempos de los Macabeos, en época de Pablo se plantea de nuevo un problema en relación a la cultura judía, esta vez la de la Diáspora y en el sentido totalmente inverso al de entonces. Si en la época de los Macabeos el riesgo era la helenización del pueblo judío, en época de Pablo el problema era si la judaización de las etnias del mundo romano debía ser rigurosa o flexible. Se trataba de un problema teológico que para Pablo, que basaba su pensamiento en *Isaías* tanto como el propio Jesús, tenía su explicación clara en la profecía sobre las naciones.⁴⁸ No había que circuncidar ni imponer a las naciones la cultura judía, no había que judaizarlas, sino simplemente permitirles adorar a su manera (con sus propios sacerdotes y levitas) a Yahvé, al templo de Jerusalén y a su Mesías. Pablo fue un visionario, vio claramente el futuro: el mundo romano se cristianizaría, no se judaizaría; o dicho de otro modo, se judaizaría un poco, pero no rigurosamente.

La tercera fuente histórica en que aparece la palabra Ἰουδαϊσμός es *4Macabeos*. Esta obra, conservada en antiguos manuscritos del siglo IV y atestada por Eusebio de Cesarea a principios de ese siglo, ha sido atribuida por el propio Eusebio y otras múltiples fuentes eclesiásticas a Flavio Josefo, pero la crítica contemporánea, basándose en argumentos históricos y filológicos, considera que es obra de un autor anónimo del siglo I o de época de Adriano. Los partidarios de la datación temprana se basan en el hecho de que no se mencione la destrucción del Templo, pero esto es un *argumentum ex silentio*, es decir, una falacia cognitiva. Dupont, en cambio, argumenta a favor de la datación en época adrianea que el estilo es propio de la segunda sofística, que la noticia de pinturas en un lugar de culto no es propia del siglo I (17, 7) así como

48. Porque yo conozco sus obras y sus pensamientos; tiempo vendrá para juntar a todas las naciones y lenguas; y vendrán, y verán mi gloria. Y pondré entre ellos señal, y enviaré a los que escaparon de ellos a las naciones, a Tarsis, a Pul y Lud, que disparan arco, a Tubal y a Javán, a las islas apartadas que no oyeron de mí, ni vieron mi gloria; y publicarán mi gloria entre los gentiles. Y traerán a todos vuestros hermanos de entre todas las naciones, por ofrenda a Yahvé, en caballos, en carros, en literas, y en mulos y en camellos, a mi santo monte de Jerusalén, dice Yahvé, al modo que los hijos de Israel traen el presente en vasos limpios a la casa de Yahvé. Y tomaré también de ellos para sacerdotes y levitas, dice Yahvé (Is 66, 18-21).

el panorama de relativa calma propio de los primeros años del Imperio de Adriano, en que existió esperanza de reconstrucción del Templo, frente a los años finales de Trajano (Guerra de Qitos).⁴⁹ La obra trata del martirio de Eleazar y los siete hermanos Macabeos junto con su madre. La exaltación del martirio también es propia de la época de Trajano, como destacan Epicteto (que habla del fanatismo de los galileos por el martirio) y el propio Ignacio en torno al 110,⁵⁰ por lo que Antíoco IV era un magnífico referente histórico: “Saqueó la ciudad y luego promulgó un decreto condenando a muerte a quienes parecieran conducirse de acuerdo con la ley de sus antepasados. Pero lejos de suprimir con sus decretos la observancia de la ley por parte del pueblo, vio que sus amenazas y castigos eran inútiles, hasta el punto de que algunas mujeres que habían circuncidado a sus hijos se arrojaban al vacío junto con las criaturas, conscientes de que esa era la suerte que los esperaba. Dado que sus decretos eran despreciados por el pueblo, él mismo obligaba con tormentos a cada ciudadano a comer alimentos impuros y renunciar al judaísmo” (4M 4, 23-25). Hay aquí cierto cambio de sentido de la palabra “judaísmo” porque no se refiere ya a una actitud de lucha, sino de resistencia pasiva. Se trataba de no renunciar a los principios de la propia cultura, del propio pueblo. Desde mi punto de vista, el concepto comenzaba a aproximarse al sentido actual de “judaísmo” como sistema, aunque todavía no como religión, categoría aún inexistente, sino como civilización.

Antes de analizar la forma en que Ignacio de Antioquía usó la palabra “judaísmo” y le opuso el neologismo “cristianismo”, es necesario examinar su vinculación con la literatura de los *Libros de los Macabeos*. En Antioquía se celebraba el 1 de agosto una de las más antiguas fiestas cristianas en honor de los mártires Macabeos, aquellos siete hermanos que fueron torturados y ejecutados junto a su madre por no sacrificar a los dioses de Antíoco IV y por negarse a comer cerdo, tal como narran 2M 7 y, más extensamente, 4*Macabeos*. Malalas explica en su obra el martirio desde el punto de vista antioqueno: “Cuando Antíoco oyó lo que los judíos habían hecho en Jerusalén, como si se hubieran alegrado de su derrota, marchó contra Jerusalén. Sitió la ciudad y la capturó, matando a todos [los habitantes]; tomó a Eleazar el sumo sacerdote de los judíos junto con los Macabeos a Antioquía, donde los castigó con la muerte. Abolió el cargo de Gran Sacerdote de Judea, y convirtió el templo de los judíos, que había sido construido por Salomón, en un templo de Zeus Olímpico y

49. Dupont-Sommer, 1939, pp. 75-85.

50. La fecha de composición de las *Diatribas* se deduce de la biografía de Flavio Arriano de Nicomedia, senador y amigo de Adriano y uno de los grandes escritores de la época, que probablemente coincidió con él en la escuela de Epicteto en torno a esa fecha tomando apuntes que más tarde publicaría con el título de *Diatribas de Epicteto*.

Atenea. Él profanó el edificio con la carne, e impidió a los judíos realizar sus ancestrales actos de adoración; durante tres años, los obligó a seguir las costumbres griegas. Cuando Antíoco murió, su hijo Antíoco Glauco, a quien llamaron Hierax, fue rey durante dos años. Después de él, Demetrio, el hijo de Seleuco, fue rey durante 8 años. Un judío llamado Judas vino a Antioquía la grande, y avergonzó a Demetrio con sus ruegos, de modo que el rey le devolvió el templo y los restos de los Macabeos. Judas sepultó a los Macabeos en el llamado Cerateum en Antioquía la grande, donde había una sinagoga de los judíos; Antíoco había castigado a los Macabeos en un corto camino fuera de la ciudad de Antioquía, en la montaña “que siempre llora” enfrente [del templo] de Zeus Casio. Entonces Judas limpió el templo y fundó de nuevo Jerusalén, celebrando una Pascua de los judíos [banquete] en honor a Dios.⁵¹ En el siglo IV incluso existía un templo consagrado a los mártires Macabeos,⁵² cuyas reliquias se trasladarían en el siglo VI a la cripta de la iglesia romana de San Pietro in Vincoli, construida en torno al 440 por iniciativa de Licinia Eudoxia, hija del Teodosio II de Constantinopla y esposa de Valentiniano III de Roma. El *Itinerario de Antonino Placentino*, escrito en torno al 570, describía aún la tumba de los mártires Macabeos en Antioquía como un panteón o columbario con nueve sepulcros.⁵³

Independientemente de si *4Macabeos* es más o menos antigua que las *Cartas de Ignacio de Antioquía*, lo cierto es que en estas también se aprecia una forma diferente de entender la palabra “judaísmo”, que aparece enfrentada al neologismo “cristianismo”.

51. Malalas, *Chron.* 8, v. 37 (edición de Dindorf, 1831, pp. 204-205).

52. Agustín., *Serm.* 300, 3-6: “Aparece cierto judío y nos dice: ¿Cómo es que consideráis a estos mártires nuestros como vuestros, con qué desfachatez celebráis su memoria? (...) Si creyeráis en Moisés, dijo, me creeráis también a mí, pues él escribió de mí. Si Moisés escribió de Cristo, quien en verdad murió por la Ley de Moisés entregó su vida por Cristo.(...) Así pues, los Macabeos son mártires de Cristo. En consecuencia, no está fuera de lógica ni es importuno, sino, al contrario, muy conveniente, que sean los cristianos quienes particularmente celebren solemnemente el día de su fiesta. ¿Celebran los judíos algo parecido? Se sabe que la basílica dedicada a los santos Macabeos se halla en Antioquía, es decir, en la misma ciudad que recibe su nombre del mismo rey perseguidor. En efecto, ellos tuvieron que sufrir a Antíoco, el impío rey perseguidor, y en Antioquía se celebra la memoria de su martirio, a fin de que resuene al mismo tiempo el nombre del perseguidor y la memoria del coronador. Tal basílica es propiedad de los cristianos, siendo los cristianos quienes la edificaron” (traducción de Pío de Luis Vizcaíno, Orden de San Agustín, www.augustinus.it). Agustín de Hipona escribió este sermón en torno al 400. Otras fuentes que mencionan la fiesta y basílica de los Macabeos en Antioquía son el *Martirologio Siríaco* (412), el *Martirologio* de Jerónimo (420), los *Calendarios de Polemius Silvius* (448), Gregorio Nacianzeno (*PG XXXV*), y algunas referencias en Juan Crisóstomo, Ambrosio de Milán, Gaudencio de Brescia y el Pseudoleón.

53. Gildemeister, 1889, p. 33: “*nove exeuntes venimus Antiochiam Majorem, in qua requiescit sanctus Babylas et tres parvuli, sancta Justina et fratres Machabei, hoc est novem sepulcra et super uniuscujusque sepulcrum pendent tormenta ipsorum*”.

Esta última aparece en tres de sus cartas: *Magnesios* 10, 1-3, *Filadelfios* 6, 1 y *Romanos* 3, 2. *Filadelfios*. Las *Cartas de Ignacio de Antioquía* han sido objeto de hipótesis peregrinas tanto en lo que se refiere a su autenticidad como en lo que afecta a su datación,⁵⁴ aunque ninguna de estas ha utilizado argumentos realmente convincentes, de modo que la inmensa mayoría de los expertos aceptan la autenticidad y datación que el propio Eusebio de Cesarea dio al respecto dos siglos después de Ignacio, incluyendo los testimonios de Policarpo de Esmirna (mediados s. II) y su discípulo Ireneo de Lyon (segunda mitad s.II).⁵⁵ En cuanto al objetivo de las cartas, pueden distinguirse tres grupos: *Magnesios* y *Filadelfios* luchan contra el judeocristianismo, *Tralianos*, *Efesios*, *Esmirnotas* y *Policarpo* son tratados contra los docetas mientras que *Romanos*, que se conserva y se transmite de un modo diferente, sin formar parte al principio de la colección de cartas asiáticas, carece de contenido antiherético y es más bien una apología del martirio. Si está escrita contra alguien, es contra Trajano (Rom 6, 1 y 7, 1), el emperador que condenó a Ignacio por haberle insultado públicamente (Malalas 11, 15).

54. Un buen resumen del debate sobre la “cuestión ignaciana” en los siglos XIX y XX en Ayán Calvo, 1999, pp. 39-74. Ni la hipótesis decimonónica de Cureton sobre la recensión breve siríaca ni la disparatada teoría de Weijenborg sobre la autoría de Evagrio Póntico ni la compleja pero indemostrable hipótesis de Rius-Camps sobre la duplicación de las cartas por un falsario ni el provocativo planteamiento de Robert Joly sobre la inexistencia de Ignacio, han tenido seguidores. Por el contrario, todas han sido rebatidas con sólidos argumentos. Véase también Schoedel, 1980, pp. 196-201; Schoedel, 1985. Si apenas ha tenido apoyo la datación temprana (80-100 d.C.) de las cartas ignacianas (Rius-Camps, 1977, pp. 31-149), la tendencia a datar más tarde la redacción de las mismas sí ha continuado. El mismo año de publicación de la obra de Ayán Calvo surgieron dos nuevas hipótesis retrasando la datación de las cartas ignacianas a la segunda mitad del siglo II: Hübner y Vincent, 1999; Lechner, 1999. Si Hübner y Vincent utilizaban para atrasar la fecha de las cartas su supuesto monarquianismo, Lechner planteó la hipótesis de la redacción de las cartas para combatir a los gnósticos valentinianos. Ambas teorías son forzadas, porque no disponemos de fuentes claras para conocer el pensamiento gnóstico anterior a los valentinianos (aunque el descubrimiento del Evangelio de Judas, un nuevo manuscrito gnóstico probablemente anteriores a Valentín, nos muestra que debió existir una teología gnóstica anterior bastante desarrollada). Por otra parte, de las cartas ignacianas tan sólo se extrae como conclusión la existencia de cierto docetismo, pero sin otras especulaciones propias del gnosticismo. Finalmente, estos autores ignoran argumentos sólidos en favor de la datación temprana, como la inexistencia de escritura sagrada cristiana en vida de Ignacio, la estructura eclesíástica en transformación, la cristología poco desarrollada, la citación de Ignacio por Policarpo de Esmirna y por Ireneo de Lyon, así como la conexión literaria y conceptual entre Ignacio y autores de la Segunda Sofística como Plutarco o Dión de Prusa, que florecieron entre el 80 y el 120 d.C.: Brent, 2006.

55. Euseb., *Hist. Eccl.* III 36. Ignacio escribió cuatro cartas desde Esmirna (tres a iglesias asiáticas – Éfeso, Magnesia y Trales – y una a Roma) y tres desde Tróade (una a Filadelfia y dos a Esmirna, una a la comunidad y otra a su obispo, Policarpo).

Todas las cartas de Ignacio tienen como objeto restaurar la unidad de las iglesias a las que escribe o, lo que es lo mismo, acabar con la pluralidad de pensamientos en las mismas e imponer un modelo único de cristianismo controlado por obispos, presbíteros y diáconos, según el modelo de los cultos místicos, como después se comentará. Pero véase ahora en qué contexto sitúa Ignacio las palabras “judaísmo” y “cristianismo”. En *Magnesios* dice así:

“No os dejéis engañar por doctrinas extrañas ni por esos cuentos viejos que no sirven para nada. Porque si hasta el presente vivimos a estilo de judíos, confesamos no haber recibido la gracia. En efecto, los profetas divinísimos vivieron según Jesucristo. Por eso justamente fueron perseguidos, inspirados que fueron por su gracia, para convencer plenamente a los incrédulos de que hay un solo Dios, el cual se manifestó a sí mismo por medio de Jesucristo, su hijo, que es su Logos, procedente del silencio, que en todo agradó a Aquel que lo había enviado.

Ahora bien, si los que se habían criado en el antiguo orden de cosas vinieron a la novedad de esperanza, no guardando ya el sábado, sino viviendo según el domingo, día en que también amaneció nuestra vida por gracia del Señor y mérito de su muerte -misterio que algunos niegan, siendo así que por él recibimos la gracia de creer y por él sufrimos a fin de ser hallados discípulos de Jesucristo, nuestro solo Maestro-, ¿cómo podemos nosotros vivir fuera de Aquel a quien los mismos profetas, discípulos suyos que eran ya en espíritu, le esperaban como a su Maestro? Y por eso, el mismo a quien justamente esperaban, venido que fue, los resucitó de entre los muertos.

No nos endurezcamos, pues, para con su bondad; pues si Dios nos imitara a nosotros, según lo que obramos, ya pudiéramos darnos por no existentes. Por eso, pues nos hemos hecho discípulos suyos, aprendamos a vivir conforme al cristianismo. Porque todo el que otro nombre lleva, fuera del de cristiano, no es de Dios. Arrojad, pues, la mala levadura, vieja ya y agriada, y transformaos en la nueva, que es Jesucristo. Dejaos salar en Él, a fin de que nadie se corrompa entre vosotros, pues por vuestro olor seréis convictos. Absurda cosa es llevar a Jesucristo en la boca y vivir judaicamente. Porque no fue el cristianismo el que creyó en el judaísmo, sino el judaísmo en el cristianismo, en el que se ha consagrado toda lengua que cree en Dios”⁵⁶

Por otra parte, en *Filadelfios* ambos conceptos aparecen de nuevo en el contexto de una discusión con judeocristianos que argumentaban que no podían aceptar nada que no estuviera en las Escrituras sagradas judías, ni siquiera aunque estuviera en el Evangelio. Se refieren, en mi opinión, a la *Tradicón de Dichos*, de tipo oral, ya

56. Magn 8, 9-10. Cf. Ruiz Bueno, 1979a.

que Ignacio no cita ningún texto evangélico canónico,⁵⁷ incluso incorpora un dicho desconocido por los canónicos, el de Esm 3,2, que sólo se encuentra en el *Evangelio de los Hebreos* citado por Jerónimo. No parece, pues, que Ignacio conociera ningún Evangelio escrito. Tan sólo parece indiscutible que usara una colección de cartas de Pablo, que cita más a menudo. Y los Profetas, citados todavía más. Pero, en cualquier caso, en la respuesta que da a los judeocristianos de Filadelfia sienta ya las bases para una nueva religión con sus propios textos sagrados: “para mí todos los archivos (textos sagrados) se cifran en Jesucristo” (Phil 8, 2b). Y aunque luego dice que se trata de archivos intangibles, puesto que no conoce aún una colección de textos sagrados cristianos, el argumento servirá a sus futuros lectores para subordinar la Escritura Antigua a aquella otra Escritura “cifrada” en Jesucristo.

El texto dice así:

Mas si alguno os viniera con interpretaciones sobre judaísmo, no le escuchéis. Porque más vale oír el cristianismo de labios de un hombre con circuncisión que no el judaísmo de labios de un incircunciso (...) Os lo advierto porque yo oí a algunos que decían:

- Si no lo encuentro en los archivos (se refiere a los textos sagrados judíos), lo que es en el Evangelio yo no lo creo.

Contestales yo:

- Pues está escrito.

Y me respondieron ellos:

- Es lo que hay que probar.

Ahora bien, para mí todos los archivos se cifran en Jesucristo, los archivos intangibles son su cruz y su muerte, y su resurrección y la fe que en Él nos viene. En esos archivos quiero, por vuestra oración, ser justificado.

Buenos son, cierto, los sacerdotes; pero mejor es el Sumo Sacerdote, a quien le está confiado el santo de los santos, el solo a quien le han sido encomendados los secretos de Dios, como que Él es la puerta de Dios, por la que entran Abraham, Isaac y Jacob, los profetas, los Apóstoles y la Iglesia (Phil 6, 1 y 8, 1 - 9, 1).

Puesto que Ignacio no conocía ninguna Escritura cristiana, no extrajo su neologismo de los *Hechos de los Apóstoles*, obra probablemente posterior. Por otra parte, el uso que hace del concepto abstracto de judaísmo (así como del neologismo cristianismo) adquiere en él cierta personificación y pierde el carácter de

57. Sólo en la *Carta a Policarpo*, según Rius-Camp manipulada, encontramos un dicho completo: Pol 2, 2 = Mt 10, 6. El resto son palabras, giros, expresiones..., lo que no supone una clara demostración de uso del texto escrito, sino que puede reflejar simplemente tradición oral: Ef 11, 1b = Mt 3, 7; Ef 14, 2b = Mt 12, 33; Esm 1, 1c = Mt 3, 15; Esm 6, 1 = Mt 19, 12.

abstracción de una acción. Indiscutiblemente, traducir “no fue la cristianización la que creyó en la judaización, sino la judaización en la cristianización” carece de sentido. Aquí “judaísmo” y “cristianismo” han adquirido ya otro matiz, el que luego se difundirá entre los Padres de la Iglesia (Tertuliano y Orígenes primero, Eusebio, Epifanio y Agustín, después), el matiz de una entidad abstracta que engloba a las personas calificadas con el mismo nombre. “Judaísmo” se asemeja aquí a “Israel” (una civilización, una realidad étnica, cultural, social y política), pero al *Vetus Israel*, mientras que “cristianismo” es el *Verus Israel* que suplanta al antiguo. De ahí que hable de “cuentos viejos”, del “antiguo orden de cosas” y de la “mala levadura, vieja ya y agriada” que hay que dejar por “la nueva, que es Jesucristo”.

No debe olvidarse que Ignacio es claramente paulino. El conflicto entre los cristianos de origen judío y los de origen gentil en Antioquía se había producido, como es notorio, en época apostólica, entre Pedro y Pablo, recriminando este último al discípulo de Jesús que desde que habían llegado mensajeros de Santiago el hermano de Jesús ya no comía con los cristianos de origen gentil, tal como narra Pablo en el pasaje ya citado de *Gálatas*, donde además dice que Santiago le otorgó a él la misión sobre los gentiles y a Pedro la evangelización de los judíos.

Es digno destacar que según las *Constituciones Apostólicas*, Ignacio habría sido nombrado obispo por Pablo mientras que Pedro nombró a Evodio (VII 46). Un “inspector” para los cristianos gentiles y otro para los judeocristianos. Esta posibilidad es desde luego más plausible que la existencia de un monoepiscopado en Antioquía desde el principio, ya que en el siglo I el número de obispos o inspectores de una comunidad dependía de su tamaño y el monoepiscopado sólo se impondría a partir del siglo II, precisamente gracias a la defensa que de él hizo Ignacio, que debió en algún momento (quizás a la muerte de Evodio), lograr la unidad total de su comunidad, sin distinciones entre cristianos de origen judío o gentil, como defendía Pablo. *1Clemente*, por ejemplo, escrita por el secretario *ab epistuli* del consejo de presbíteros de Roma, habla de una iglesia de Corinto gobernada por el consejo de presbíteros: “someteos a los presbíteros” (1Cle 57, 1), mientras que los obispos aparecen como cargos secundarios similares a los diáconos (1Cle 42). Del mismo modo, en *1Pedro*, se aprecia que las provincias romanas de Anatolia estaban dirigidas por colegios de presbíteros remunerados (1Pe 5, 2). En ambos casos se trata de un paso en la evolución desde las iglesias anteriores a la *Didajé*, controladas por profetas y maestros. No había monoepiscopado ni en Roma, ni en Corinto, ni en las provincias anatólicas en torno al año 100. De las cartas troyanas de Ignacio se desprende que la unidad y la paz no se logró en la iglesia de Antioquía hasta su captura y envío a Roma (*Filadelfios*, *Esmirnotas* y *Polícarpo*), por lo que es muy posible que hubiera ciertas divisiones entre judeocristianos, católicos y docetas. La unidad era también el objetivo que per-

seguía con las cartas a las iglesias de la provincia de Asia, entendiéndose por unidad la necesidad de acabar con la pluralidad de corrientes en las comunidades cristianas. Ignacio pensaba que debía lograrse no sólo combatiendo las ideas de docetas y judeocristianos, sino también favoreciendo la imposición del modelo de iglesia que él había implantado en Antioquía y temía desapareciera (Rom 9, 1).

En cualquier caso, lo que Ignacio hizo fue aplicar el mismo criterio usado por *2Macabeos* para definir de forma enfrentada dos realidades culturales, de modo que no existiesen posturas intermedias. Si *2Macabeos* enfrentaba Israel a la Hélade y deseaba eliminar las posturas intermedias entre helenistas y hasidíes (como la del Sumo Sacerdote Alcimos), Ignacio enfrentaba en estas cartas cristianismo y judaísmo, deseado eliminar la postura intermedia del judeocristianismo. Si *2Macabeos* utilizó el término “judaísmo” no para suplantar al de “Israel”, sino para definir la acción de apoyo a una causa étnica, de modo similar al que Tucídides había usado con los términos “medismo” y “aticismo”, Ignacio ya no usa estos términos terminados en -ismo como forma abstracta de referirse a una acción, sino como forma abstracta de referirse a una realidad humana que ya no era étnica ni geográfica, porque los cristianos ya no eran un pueblo con un referente geográfico claro.

Lo mismo apreciamos en su *Carta a los Romanos*, la carta de Ignacio más original porque en ella ni se habla de jerarquía eclesiástica (quizás conocía que la iglesia romana aún no estaba regida por el monoepiscopado, y no se atrevía a intentar imponer directrices organizativas a la iglesia de la capital), ni de disensiones entre judeocristianos, católicos y docetas (probablemente porque ignoraba si tales tendencias existían en Roma), sino de sus ansias de martirio. Sin embargo, utiliza también aquí el concepto “cristianismo”. En un contexto diferente, pero con un objetivo similar: “Cuando el cristianismo es odiado por el mundo, la hazaña que le cumple realizar no es mostrar elocuencia de palabra, sino grandeza de alma” (Rom 3, 3b). Frente a “cristianismo”, no encontramos aquí ni “judaísmo” ni “helenismo”, concepto este último que no tendría sentido usar al dirigirse a los romanos. Y hasta Tertuliano no aparece el concepto de *romanitas*. Por tanto, se enfrenta “cristianismo” a “mundo”, el primer término usado ahora como concepto que engloba al conjunto de individuos que profesaban la religión de Cristo, mientras que el segundo término se refería al resto de los seres humanos, incluyendo a judíos y paganos. En cualquier caso, el objetivo sigue siendo otorgar a los cristianos una identidad propia, diferente de la de los judíos, de la de los griegos, de la de los romanos y, en definitiva, de cualquiera de las naciones o etnias. Probablemente de forma inconsciente, al acuñar el neologismo “christianismós” estaba creando un nuevo tipo de identidad diferente a la identidad étnica, una identidad religiosa.

Pero como ya se ha anticipado, Ignacio de Antioquía no sólo fue el inventor del cristianismo en el sentido filológico, sino que además fomentó una nueva iglesia estructurada al estilo de los cultos místéricos e incluso creó para definirla otro neologismo fundamental en la Historia del Cristianismo: el de “Iglesia Católica”, que aparece por primera vez en la literatura cristiana en su *Carta a los esmirnotas*: “Donde aparezca el obispo, allí esté la comunidad, así como donde está Jesucristo, allí está la Iglesia católica”, palabra que ha sido interpretada en seis posibles sentidos:⁵⁸ 1. Geográfico, como universal; 2. Doctrinal, como ortodoxia frente a herejía; 3. Espiritual, como Iglesia invisible que debe ser imitada por la Iglesia terrestre; 4. Alegórico, aplicada a las iglesias locales en el sentido de plenitud alcanzada por la presencia de Cristo, como la usan los teólogos ortodoxos hoy día; 5. Absoluto, como sinónimo de plenitud o perfección; 6. Pleonástico, para designar la Iglesia en su totalidad. Aunque me inclino preferentemente por la definición pleonástica de André De Halleux,⁵⁹ no creo que todos estos sentidos sean incompatibles entre sí, sino que matices de todas estas interpretaciones pudieron estar en la mente del autor al acuñar el término. Pero lo que realmente interesa destacar aquí es que, frente a un desarrollo hasta entonces local de las comunidades cristianas, que usaban el término “ekklesía” propio de los sistemas políticos municipales de las polis griegas para definir sus asambleas, Ignacio otorga al concepto de “iglesia” un sentido completamente nuevo, como federación de comunidades de seguidores de Cristo que deben compartir doctrinas y estructuras jerárquicas.

En este sentido, se ha atribuido a Ignacio el origen del episcopado monárquico,⁶⁰ pero como ha demostrado recientemente Allen Brent, en realidad el tipo de estructura eclesial ignaciano difería del episcopado monárquico posterior en que no había una preeminencia absoluta y jerárquica por parte de los obispos de Siria y Asia en época de Ignacio, sino más bien se considera a obispos, presbíteros y diáconos como iguales y colegas, reflejando una forma de funcionamiento de las iglesias mediante órganos colegiados más que a través de órganos unipersonales. El análisis realizado por Brent sobre la forma que tienen la *Didascalia* y las *Constituciones Apostólicas* de citar a Ignacio demuestra la diferencia conceptual respecto a la jerarquía entre estas

58. Esm 8, 2. Traducción de Ayán Calvo, 1999, p. 86, en que explica los seis posibles sentidos de la palabra.

59. Halleux, 1982, pp. 5-24. Véase también Garciadiego, 1953.

60. Gryson, 1929, pp. 446-453; McArthur, 1961, pp. 298-304; McArthur, 1971, pp. 319-325; Trevett, 1983, pp. 1-18.

obras tardoantiguas y la época de Ignacio.⁶¹ Las procesiones de los cultos místéricos con sus portadores de las imágenes de los dioses,⁶² así como las procesiones del culto imperial con los portadores de las imágenes de los emperadores⁶³ tienen su paralelo en las procesiones cristianas de época ignaciana, en las que los obispos eran la imagen del Dios Padre, los presbíteros los representantes del Colegio Apostólico o del Espíritu y los diáconos los representantes del Hijo.⁶⁴ Esto explica mejor el significado del sobrenombre *Teóforo* que Ignacio se da a sí mismo en el encabezamiento de sus cartas (sin excluir otros sentidos posibles y compatibles del término, como sinónimo de mártir, testigo de Dios ante los tribunales imperiales y las ciudades por las que pasa durante su proceso).

Sin embargo, la comparación del obispo con Dios Padre no se limita a las procesiones, sino que se llega a calificar a Dios como “obispo de todos”,⁶⁵ por lo que es necesario matizar la situación.

En favor del argumento sobre el poder colegial de obispos y presbíteros se pueden aportar las citas en las que Ignacio encomienda a los cristianos de las distintas ciudades que se sometían al obispo y al colegio de ancianos.⁶⁶ Esto parece indicar que ambas instituciones son iguales en poder. Sin embargo, la sumisión de los diáconos a obispos y presbíteros, es clara.⁶⁷

Ahora bien, hay que destacar que si bien no hay episcopado monárquico, con un poder absoluto de los obispos sobre los presbíteros, sí hay un monoepiscopado en todas las ciudades mencionadas, lo cual supone una evolución respecto a los años anteriores, en los que cada comunidad tenía varios “inspectores”, como se apreciaba en *1Clemente* y *1Pedro*. Probablemente, la figura de los inspectores u obispos nació al principio como necesidad de inspeccionar desde la metrópoli (Antioquía, Roma, Alejandría...) la corrección del culto y la doctrina impartida en los pueblos y ciudades de la provincia de dicha metrópoli. De ahí que fueran necesarios varios inspectores para cumplir esta función, que conllevaba la obligación de viajar por la provincia inspeccionando, algo que no podía desempeñar un sólo individuo. El Colegio de An-

61. Interesante, por ejemplo, cómo cambian *typos* por *topos*, “imagen” por “lugar”, de modo que la atribución ignaciana de funciones representativas de imágenes a obispos, presbíteros y diáconos en las procesiones cristianas, se transformó en lugares ocupados por los tres tipos de cargos en las basílicas tardoantiguas. Cf. Brent, 2006, pp. 38-117.

62. Brent, 2006, pp. 121-230.

63. Brent, 2006, pp. 231-311.

64. Tral 3, 1.

65. Magn 3, 1.

66. Ef 5, 1 - 6, 2; Magn 2, 1 - 3, 2; Tral 7, 2; Esm 8, 1-2; Poli 6, 1-2.

67. Magn 2, 1 (se ensalza al diácono Soción por someterse al obispo y al colegio de ancianos).

cianos, como el Senado romano, designaba inspectores para desempeñar esa función, pero el poder residía fundamentalmente en dicho órgano colegial. Con el tiempo, cada ciudad de la provincia tuvo su comunidad cristiana suficientemente numerosa y se dotó de obispo propio para supervisar los pueblos y aldeas vecinos. Este sería el panorama de Asia en tiempos de Ignacio. En cambio en Siria, dado que Ignacio se denomina a sí mismo obispo de Antioquía y obispo de Siria, es probable que la evolución fuera distinta. Ya mencionamos antes la posibilidad de que hubiera en origen un obispo para los cristianos judíos y otro para los gentiles, pero de las cartas de Ignacio se concluye que en sus tiempos él era el único obispo. Se habría dado pues una evolución diferente hacia el monoepiscopado con la fusión de la función episcopal para ambas comunidades que vivían en Antioquía y Siria, los cristianos judíos y los cristianos gentiles. En ambos casos, al final se consolida el monoepiscopado.

Una lectura negativa de las cartas ignacianas nos describiría la situación de transición desde una iglesia gobernada por colegios de ancianos hacia una iglesia gobernada por un episcopado monárquico: puesto que es necesario que Ignacio ordene o encomiende a las comunidades a las que se dirige que obedezcan a los obispos, hay que deducir que el poder de los obispos en aquella época era muy relativo.

En cualquier caso, el hecho de que los cristianos aceptasen la propuesta de Ignacio de organizarse de un modo similar a las religiones místicas, adoptando un culto procesional parecido al de otros cultos griegos y romanos, así como la creación de nuevas categorías conceptuales capaces de separar a los cristianos de los judíos tanto en la mente de las autoridades romanas como de los propios judíos y cristianos, debe situarse en el contexto de una época en que no sólo los emperadores sino también los sabios de la Segunda Sofística comenzaban a considerar posible un cambio identitario en los pueblos del Imperio.

El emperador Adriano, que fomentaba la formación de una identidad romana sincrética en la que se mezclasen elementos latinos con griegos y egipcios,⁶⁸ una identidad cosmopolita, recibiría a los cristianos para escuchar su nuevo planteamiento sobre la identidad propia.

68. Sobre el fomento de la religión griega, Gordillo, 2012; sobre el de la religión egipcia, Muñiz, 2009.

4. LA NUEVA POLÍTICA DE ADRIANO RESPECTO A JUDÍOS Y CRISTIANOS

Siendo Adriano gobernador de Siria, tras la conquista por parte de Trajano del reino judío de Adiabene en primavera del 115, estalló a finales del verano de aquel año un conflicto entre judíos y griegos en Alejandría porque Trajano había favorecido a los judíos, sin embargo el Prefecto de Egipto, Rutilio Lupo, intervino contra ellos y promulgó un edicto el 13 de octubre ordenando paz en tanto llegaba un juez especial enviado por Trajano.⁶⁹ Pero el emperador estaba entonces en plena conquista de Mesopotamia y no atendió dicha petición, con lo cual estalló una gran rebelión judía que se extendió desde Egipto a las provincias vecinas de Cirenaica, Chipre y Judea, donde fue denominada por los rabinos “Guerra de Qitos”, por el nombre del gobernador de Judea encargado por Trajano de la represión, Lusio Quieto. La rebelión también llegó a Mesopotamia, donde se encontraba Trajano. Siria, en cambio, probablemente gracias al trabajo de su gobernador, Adriano, se mantuvo al margen. Es posible que Adriano se reuniera por aquel entonces con el sucesor de Ignacio en el episcopado de Antioquía, Herón, diácono de Ignacio sólo conocido por la mención de Eusebio y por una carta de Ignacio a él dirigida y unánimemente considerada apócrifa. No debe despreciarse que en una posible entrevista con Herón en el 115-116 Adriano recibiera ya una primera defensa del cristianismo como identidad cultural diferente del judaísmo, en la línea de las cartas de Ignacio ya comentadas, dado que nos consta que al futuro emperador le gustaba reunirse con los representantes de las distintas corrientes de pensamiento, como demuestran las noticias respecto a sus reuniones con filósofos griegos, rabinos fariseos, maestros samaritanos y apologetas cristianos.

Muerto Trajano en 117, Adriano decretó la sustitución como gobernador de Egipto a Rutilio Lupo por su hombre de confianza en temas militares, Quinto Marcio Turbo, que pacificó Egipto a principios de 117; enviándolo poco después a Judea para sustituir al gobernador Lusio Quieto (mientras enviaba a Egipto a Q. Rammio Martialis).⁷⁰ Esto, unido a la política benefactora y urbanizadora de Adriano en Egipto, Galilea, Samaría y Judea⁷¹ explica que fuese tratado como un libertador en diver-

69. Papiro CPJ 435; Barnes, 1989, p. 153.

70. Syme, 1962, pp. 87-96. Syme plantea la posibilidad de que Turbo fuera el centurión *primus pilus* de la Legión II Adiutris en que Adriano comenzó su carrera militar como tribuno laticlavo en 95-96. Los jóvenes nobles romanos solían apoyarse en suboficiales de larga experiencia para ejercer como oficiales.

71. A la famosa construcción de la nueva ciudad de Antinoopolis en Egipto debemos añadir en Galilea la reconstrucción de Diocesarea (Séforis) y la edificación de un *Hadrianeum* en Tiberíades, en Samaría la reconstrucción del Templo del Monte Garizim, y en Judea la reconstrucción de Jerusalén. Miller, 1996, pp. 21-27; Belayche, 2001, p. 180; Evans, 2011, pp. 170-182.

sas fuentes judías: *Midrás Génesis Rabbá* (64, 10), *V Oráculo Sibilino* (36, 41, 44, 48) y Papiro 158 del CPJ.

Poco después, en 122 se produce la situación que lleva a Adriano a modificar la legislación trajanea. Eusebio⁷² explica cómo el procónsul de Asia de los años 121-122, Q. Licinio Silvano Graniano,⁷³ se dirigió al emperador por carta para que interviniese contra el derramamiento de sangre cristiana, hecho que provocó el envío por parte de Adriano de una carta a su sucesor, Minucio Fundano, procónsul en 122-124, para que cesasen las condenas de cristianos sólo por su nombre y se juzgase sólo a los que hubiesen cometido algún delito concreto. Es un gran cambio frente a la dura postura de Trajano, que respondía a Plinio que había que ejecutar a todo aquel que reconociese ser cristiano, es decir, “sólo por el nombre”, independientemente de que hubiera cometido algún delito o no, sin miramientos hacia la edad, el sexo o la condición social del procesado. Esta carta de Adriano fue citada también por Justino (*1 Apol.* 68, 6-19), por lo que no cabe dudar de su historicidad. De hecho, es este cambio radical en la política imperial con respecto a los cristianos lo que permite que el obispo Quadrato de Atenas y el filósofo Arístides puedan presentarse ante el emperador en el año 124-125, cuando se encontraba de nuevo en la ciudad para visitar a sus amigos de la familia Filopapos e iniciarse en los misterios de Eleusis.

Adriano había conocido a Gayo Julio Antíoco Filopapos y a su hermana Julia Balbila, hijos del último rey de Commagene y de una mujer egipcia llamada Claudia Capitolina emparentada igualmente con la familia real de Commagene, durante su presencia en Atenas en el 112. Ellos lo iniciaron en el interés por los cultos místéricos, especialmente el de Eleusis y el de Isis. Con ellos viajaría a Egipto en el 130 para escuchar el cántico de los colosos de Memnón. Probablemente por iniciativa de ellos asumió la ciudadanía ateniense y el cargo de arconte de la ciudad, un cargo menor después de haber asumido el consulado romano en el 108, por el que le hacía un honor a la ciudad más que recibirlo de ella, pero un cargo que pudo ponerle de nuevo en contacto con los cristianos, probablemente ya perseguidos en Atenas durante aquellos años, como lo eran en Bitinia y el Ponto. Tampoco debe olvidarse que unos meses antes Adriano había acudido como estudiante de filosofía a la stoa de Epicteto en Nicópolis, la ciudad fundada por Augusto en la costa dálmata para conmemorar

72. Euseb., *Hist. Eccl.* IV 9. Ni Trajano ni Adriano aceptaban las delaciones anónimas, pero Trajano aceptaba que se condenase a todo aquel cristiano que no abjurase de su religión mientras que Adriano sólo a aquellos que se probase que hubiesen cometido un delito, proponiendo también castigos para los denunciantes falsos.

73. “Serenus Granius” en la versión latina que hizo Jerónimo del *Chronicon*, “Serenius Lucidus” en la versión armenia. Véase Petersen, 1970, pp. 58-59, n° 247.

su victoria de Actium. Y ya se ha mencionado cómo Epicteto trató el tema del fanatismo por el martirio por parte de los “galileos” en sus *Diatribas*.

En cualquier caso, cuando regresó a Atenas en 124 llevaba ya tres años de emperador y los conocimientos adquiridos en Antioquía durante la Guerra de Qitos, en la que no participaron los cristianos, modificarían probablemente su opinión respecto a los cristianos. Hasta entonces, el fenómeno cristiano era para los romanos una *superstitio* judía, como la definieron en 111 d.C. Plinio, en 115-116 Tácito y en 121 Suetonio.⁷⁴ En todos estos casos, el término “cristiano” aparece como un calificativo de un grupo humano. Puesto que no existía ni la palabra ni la categoría “paganos”, debieron utilizar el calificativo “cristianos” para distinguir a dicho grupo de otros grupos de judíos.

No sabemos nada de la *Apología* de Quadrato, el obispo ateniense que sucedió en el cargo a Dionisio Areopagita, martirizado quizás en la persecución que terminó con la carta de Minucio Fundano en el 122. Tan sólo que estuvo en presencia del emperador junto al filósofo Arístides. La *Apología* de este último, sin embargo, se nos ha conservado en dos manuscritos armenios y uno siríaco, además de dos fragmentos interpolados en dos obras literarias posteriores (la novela griega de *Barlaam y Joasaf* y la obra georgiana *El Martirio de Eustatio de Mzchetha*), así como en fragmentos papiráceos griegos.⁷⁵ Aunque se ha discutido la datación e incluso hubo una hipótesis

74. Plin., *Ep.* X 96; Tac., *Ann.* XV 44, 2-3; Suet., *Claud.* 25; *Ner.* 16. Para la datación de la Carta de Plinio sigo a Walsh, 2006, que argumenta contra la datación de Momsen en 112 y de Sherwin-White en 110.

75. Hasta 1878, la *Apología* de Arístides de Atenas sólo era conocida por lo que mencionaban de ella Eusebio de Cesárea y Jerónimo de Estridón. Ese año los Mequitaristas, monjes del monasterio de San Lázaro de Venecia, publicaron a partir de dos manuscritos armenios una colección de fragmentos de la obra perdida. (Mechitaristae, 1878). Poco después, en 1889, J. Rendel Harris, fellow del Clare College de Cambridge, descubrió un manuscrito en siríaco de la obra en el monasterio del Monte Sinaí, concretamente en el códice 16 de los manuscritos sirios del monasterio. Estaba escrito a dobles columnas y datado en el siglo VII. Incluía toda una serie de tratados o extractos. El libro de Arístides comenzaba a los pies del folio 93^a y terminaba en el folio 104b (Harris, 1891, pp. 1-4). Gracias a la traducción de Harris, J. Armitage Robinson descubrió que una novela piadosa atribuida a Juan Damasceno llamada *Novela de Barlaam y Joasaf*, contenía un fragmento en griego de la *Apología*, que Robinson publicó como anexo a la obra de Harris en 1891 (pp. 65-118). La *editio princeps* de esta obra la había realizado Boissonade en 1832 basándose en cuatro códices parisinos, pero existen ciento cuarenta copias de las cuales veintiséis son anteriores al siglo XII, por lo que Calotta Alpigiano ha realizado en 1988 una nueva edición basada en seis códices vaticanos y uno laurentino, cuatro de ellos del siglo XI (Alpigiano, 1988, pp. 38-48.). Por otra parte, en 1901 se publicaban otros fragmentos que habían sido interpolados en una obra georgiana, *El Martirio de Eustatio de Mzchetha*, del siglo VI (Dschawachoff y Harnack, 1901, pp. 875-902). Finalmente, otros fragmentos griegos fueron apareciendo posteriormente entre los papiros egipcios, el último publicado en el año 2000 (Hagedorn, 2000, pp. 40-44).

que atrasaba la obra hasta tiempos de Antonino Pío, hoy día es unánime la aceptación de la fecha tradicional atribuida a la obra, entre el 124 y el 125.⁷⁶ Por otra parte, tiene sentido que tanto el obispo Quadrato como el filósofo Arístides aprovecharan la visita del emperador a Atenas producida tras el cese de las persecuciones sufridas por los cristianos en Grecia y Asia (Carta a Minucio Fundano).⁷⁷

La *Apología* de Arístides denota, sin embargo, una clara dependencia conceptual e ideológica con el aristotelismo, el platonismo medio y el estoicismo, a los que no critica en ningún momento,⁷⁸ cosa que para empezar, debió agradar a Adriano. No debió

76. Según Eusebio (*Chronicon ad ann.* 125), Arístides entregó su *Apología* a Adriano junto al obispo Quadrato en el año 9º de su imperio, en la 226ª olimpiada, es decir, en 125. Según un manuscrito armenio de la obra de Eusebio (código N), las dos apologías fueron entregadas a Adriano en la olimpiada 226ª, pero en el año 8º de su imperio, es decir, entre 124 y 125. Nada añade Eusebio en *H. E.* IV, 3,3. Pero Jerónimo en *Martirologium Vetus Romanum* (PL 123,344; 374) menciona que tras la muerte de Dionisio Areopagita en tiempos de Adriano, Arístides dirigió su obra al emperador; y añade que el 31 de agosto se conmemoraba la muerte de Arístides (aunque curiosamente los Martirologios griegos ignoran a Arístides), e incluso comenta que defendió él mismo su *Apología* en presencia del emperador; por último, en *Epist.* 70, 4 *ad Magnum* añade que Justino imitó a Arístides enviando a Antonino Pío y a sus hijos y al Senado otra apología. El fragmento armenio de la *Apología* comienza así: *Al emperador Adriano César, de Arístides, filósofo de Atenas.* El título del manuscrito sirio es *Apología hecha por Arístides el filósofo ante Adriano el Rey.* Inmediatamente después viene una segunda introducción que dice: ... *César Tito Adriano Antonino, Augustos y Píos, de Marciano Arístides filósofo de Atenas.* A pesar de que las palabras “augusto” y “pío” van en el manuscrito acompañadas del signo sirio para el plural y de que hay una clara laguna antes de “César”, Harris se inclinó por datar la obra en época de Antonino Pío. Argumentaba que, si se admitiera que originalmente habría sido dirigida *Al emperador Elio Adriano Augusto César y a Tito Adriano Antonino*, tendría que considerarse el año 138 como fecha de la obra, lo que se contradice con la datación eusebiana durante la visita a Eleusis (Harris, 1891, pp. 7-9). Un razonamiento extraño, ya que al datarla en época de Antonino también se contradice la datación eusebiana. Aunque la hipótesis de Harris ha tenido algún seguimiento en el siglo XX, la mayoría de los expertos considera que la obra debe datarse en época de Adriano, como testimoniaron Eusebio y Jerónimo en el siglo IV, y no en época de Antonino o de Adriano y Antonino, que sólo se basan en un manuscrito del siglo VII. Ni siquiera tiene sentido la hipótesis conciliadora de Hennecke que propuso que la obra fue dedicada primero a Adriano en el 138 y al morir este a Antonino, ya que, para empezar, aquel año Antonino aún no dentaba el título de Pío, y además los testimonios papirológicos son claros: la obra fue dedicada a un sólo agosto (Hennecke, 1893, pp. 103-105). Es más razonable concluir que el copista siríaco se confundió al incluir en su código esa extraña referencia a Antonino, quizás porque había estado trabajando antes con la *Apología* de Justino. Los testimonios a favor de la datación en el 124-125 son más numerosos y coherentes. Una variante moderna de esta hipótesis, igualmente artificial, es la de la segunda edición de la obra (la primera en 124-5, la segunda en 140-5): Grant, 1988, pp. 38-39. Véase el debate en Pouderon y Pierre, 2003, pp. 32-37, sin duda, la mejor edición de la obra hasta la fecha.

77. Griffe, 1967. Arístid., *Apol.* 15, 6; Euseb., *Hist. Eccl.* IV 3, 1-2; Jeron., *Martirologium Vetus Romanum* PL 123, 344; 374

78. Lazzati, 1938, pp. 35-51.

costarle trabajo al emperador comprender términos como *pronoia*, *agennetos*, *auto-genes eidos*, *anarkhon*, *athanaton*, *akataleptos*, *anonomastos*, *akromatos*, *amorfos*, etc; vocabulario claramente protognóstico que denota bastante proximidad con el lenguaje de la *Sophia Jesu Christi*.⁷⁹ Pero nada debió entender, sin embargo, de la cristología de Aristides.⁸⁰ No podemos saber si le interesaron la escatología y la caridad,⁸¹ pero sospechamos que le importaría poco la condena de la religión judía por su culto a los ángeles (14,4 Sy). Es muy probable que le molestara la impertinente crítica al politeísmo en su presencia,⁸² aunque debía estar acostumbrado por sus estudios filosóficos a las sátiras que los propios sabios griegos hicieron de sus mitos. Sin embargo, le agradaría la defensa que Aristides hizo de la ética ciudadana de los cristianos, cuyas actividades políticas y sociales poco tendrían que ver con las de los judíos, que tantos conflictos estaban ocasionando en diversas provincias del Imperio. Probablemente a Aristides no sólo le interesaba que el emperador percibiese a los cristianos como un grupo religioso helenizado, aceptable en la sociedad romana, sino que también pretendía que sus propios correligionarios se percibiesen a sí mismos como ciudadanos respetables del Imperio (la obra no sólo estaba destinada al emperador, evidentemente, de ahí que las comunidades cristianas conservasen copias de la misma). La explicación de la ética y

79. *Pap.Berol.* 8502. Cf. Alpigiano, 1988, p. 130.

80. Probablemente Aristides era subordinacionista y no trinitario. Nunca califica a Cristo como Dios. El Espíritu Santo no aparece en la versión siríaca. Sí en 2,4 Ar y en 15,1 Ba, pero debemos aplicar el método de la *Lectio difficilior* y considerar estas últimas interpolaciones de los copistas para adecuar la obra a la ideología triunfante (Apol. 2, 3-4 Sy + Ar = 14, 1 y 15, 1 Ba; 1, 1-2 Sy + Ar + Ba). Hay una fórmula trinitaria completa en 15, 3 Ba, pero debe ser una interpolación del copista bizantino. Carlotta Alpigiano considera que es preferible el texto griego aunque admite que contiene términos como “oikonomía”, que sólo aparece en la fórmula trinitaria a partir del Símbolo de Constantinopla del 360. Alpigiano 1988, 23-27. Ante esta discreción que observa Aristides sobre la Trinidad, Bernard Pouderon y Marie-Joseph Pierre exclaman piadosamente que no significa que fuera un adepto al monarquianismo o al subordinacionismo, sino que se explica por la necesidad de exponer a los paganos el contenido de la doctrina cristiana lo más claramente posible (p. 68). No estoy de acuerdo en absoluto. Se trata de una especulación piadosa sin base alguna. Pocos años después, Justino expondría ante Antonino el dogma trinitario (1Apol. 61). Lo razonable es pensar que Aristides no conocía dicho dogma, como no lo conocían los autores cristianos anteriores.

81. Alusiones a la caridad cristiana 1, 2 Ar; 15, 5 Sy; 15, 4 Ba. Una alusión a la resurrección de los muertos en la interpolación bizantina de 15,3 Ba; a la resurrección de Cristo en 2, 4 Sy + Ar = 15, 1 Ba; y a la naturaleza inseparable de cuerpo y alma en 7, 1 Sy.

82. Aristides crítica, entre otros, el culto a los dioses con los que más se identificaba Adriano: Zeus, Apolo, Dionisios, Hércules, Diana e Isis. Es muy probable que ignorara las inclinaciones del emperador, pero es notorio su silencio respecto a Démeter, la diosa de Eleusis, a la que evita mencionar probablemente por respeto a la visita de Adriano al santuario. En cualquier caso, las críticas son muy superficiales y menores que las de los escépticos.

ciudadanía cristiana se realizaba en contraposición a la degradación moral de la época, un tópico también de la literatura aristocrática romana, que reivindica el retorno a la *virtus* de los antepasados: frente a la generalización del adulterio, la prostitución y la homosexualidad, el cristiano tenía una moral sexual ordenada y siempre dentro del matrimonio, cosa que interesaba destacar porque era un lugar común de la legislación imperial y de la moral tradicional romana que la sociedad debía basarse en la familia virtuosa. Obviamente porque las familias cuya sexualidad se reducía al matrimonio eran más procreadoras y el Imperio necesitaba una mayor natalidad, tema que preocupaba desde Augusto. Con lo cual, los cristianos eran buenos ciudadanos en el sentido de dar hijos al Imperio. Pero no sólo eso, además respetaban las leyes, no cometían delitos contra la propiedad ni de violencia. Respetaban a las autoridades instituidas por el emperador. Eran pacíficos y sumisos. Todo ello, en aquella época de rebeliones judías, los hacía interesantes para el Imperio.⁸³

Por otra parte, el objetivo principal de Aristides consistía en desligar la identidad cristiana de la identidad judía, tanto en la mente del emperador como en la de los lectores gentiles e incluso entre los posibles lectores judeocristianos. Véase contra quién se dirige la disertación: “Dichas estas cosas acerca de Dios, tal como yo he alcanzado a hablar sobre Él, pasemos también al género humano, para ver quiénes de entre los hombres participan de la verdad y quiénes del error. Porque para nosotros es evidente, ¡oh rey!, que hay tres géneros de hombres en este mundo: los adoradores de los entre vosotros llamados dioses, los judíos y los cristianos; y a su vez, los que veneran a muchos dioses se dividen también en tres géneros: los caldeos, los griegos y los egipcios, porque estos fueron los guías y maestros de las demás naciones en el culto y adoración de los dioses de muchos nombres”.⁸⁴ Lógicamente, para referirse a los politeístas el ateniense no usa el término “helenismo”, cuyo significado en la *koiné*

83. A algunos investigadores les extraña que Aristides dirigiera un escrito criticando la homosexualidad al emperador Adriano que justo por aquel entonces, en el 123, se había llevado consigo al efebo Antinoos. En primer lugar, resulta incluso ridículo pensar que Aristides ni el resto de los ciudadanos de Atenas estuvieran al tanto de la vida sexual del emperador. En segundo lugar, a veces se pierde de vista que el concepto de homosexualidad de griegos y romanos no era el mismo que hoy día, ya que lo único que veían negativamente griegos y romanos era el afeminamiento tanto en las formas y actitudes como en la práctica sexual, prefiriendo ser penetrado que penetrar. Y con casi total seguridad, ni Trajano ni Adriano ni Alejandro Magno eran afeminados, porque no se les hubiera permitido siquiera acceder al poder. En cualquier caso, los judíos y los cristianos condenaban tanto al que era penetrado como al que penetraba, pero Aristides no entra en detalles de este tipo. Por otra parte, Adriano estaba tan influido por la moral de la sociedad de su época como cualquier otro, como demuestra el hecho de que destituyera a Suetonio de su cargo de secretario *ab epistulis* tras descubrir en Bath (Inglaterra) que había mantenido relaciones con su esposa, pero no lo castigara públicamente para guardar las apariencias.

84. Ap. 2, según fragmentos griegos. Traducción de Ruiz Bueno, 1979b.

ya se ha mencionado, y tampoco, en consecuencia, “judaísmo” ni “cristianismo”, conceptos que desconocía. Sí usa una palabra que se aproxima a la categoría de “politeísmo”: πολύθεα σεβάσματα, “culto polidivino” (13, 8). Entre las principales naciones o etnias que promovieron el politeísmo, el texto siríaco añade a fenicios (11, 4; 9, 1 Sy) y frigios (11, 5 Sy). Se trata, en cualquier caso, de comparar a los cristianos con las principales naciones en crear religiones, y al final, concluir que los cristianos son el ἔθνος que posee la verdad, mientras que “las demás naciones, en cambio, yerran y a sí mismas se engañan” (16, 1c). Por otra parte, culpa del absurdo del politeísmo fundamentalmente a los poetas y los filósofos,⁸⁵ también clasificados de caldeos, griegos y egipcios (13, 2-3), criticándolos por adorar elementos corruptibles (3, 2), por el uso de la exégesis alegórica para hacer razonables los mitos paganos (13, 6), y por sus ataques contra el Señor (17, 3).

En lo que se refiere a los judíos, la cuestión es más compleja, ya que la versión griega de *Baarlam y Josafat* es más dura hacia ellos que la versión siríaca, acusándolos de pueblo infiel e incrédulo que traicionaba constantemente a su Dios, atendiendo sólo a lo carnal y no al espíritu de la letra (14, 2-4 Ba), alusión esta última claramente paulina (2Co 3, 6; Rom 2, 25-29; 1Co 7, 19; Ga 5, 6), cosa que extraña en una obra que no tiene ni una sola cita de ni un solo libro del Nuevo Testamento y que sólo usa como Escritura el Antiguo Testamento, con preferencia por la Torá o Pentateuco y, en todo caso, por el *Libro de los Dos Caminos*,⁸⁶ por lo que es lógico deducir que se trata de interpolaciones antijudías del escriba bizantino. Por otra parte, si la versión siríaca no tiene estas alusiones, la griega no contiene las críticas que hace Arístides al ritualismo judío y a su culto a los ángeles y las fiestas (14, 3-4 Sy). Aquí lo más probable, aplicando el principio de la *lectio difficilior*, es que la crítica al culto a los ángeles sonara herética a oídos del escriba bizantino de la *Novela de Barlaam y Josafat*, y que fuera él quien suprimió y transformó el pasaje en cuestión con referencias veterotestamentarias y paulinas. En cualquier caso, tanto el texto siríaco como el armenio contienen claras críticas a los judíos por deicidas (2, 4 Sy + Ar), distinguiendo “judío” de “hebreo”, identidad esta tratada positivamente por su filantropía y por su linaje desde Moisés hasta María y Jesús (2, 3-4 Sy + Ar). El objeto de distinguir entre judío y hebreo es claro: los judeocristianos y los judíos no cristianos o fariseos son dos pueblos (religiones) que tienen un origen común, pero los judeocristianos representan la parte positiva de ese linaje (Moisés, María, Jesús) mientras los judíos fariseos son

85. Ap. 13, 3. Pouderon y Pierre, 2003, pp. 49-58.

86. Apol. Arist. 15 Ba = Didajé 4, 13; 2, 1-2; 1, 2; 4, 3; 1, 3; 3, 7-8 = Bern 19, 2.10; 19, 4, 6; 19, 5; 19, 4; 20, 2. Y Apol. Arist. 16, 1 Ba = Did 1, 1 = Bern 19, 1.

los herederos de los que condenaron a los profetas y a Jesús y adoraron a los ídolos en momentos de debilidad. Porque lo que Arístides quería era crear una nueva identidad, “un nuevo pueblo” (16, 3 Sy). No se trataba, como en una lectura apresurada podría percibirse, de idear una identidad propia para los cristianos gentiles, ya que a los judeocristianos también se les incluía en este nuevo ἔθνος, de ahí la distinción entre judío y hebreo. Aquellos hebreos de linaje que profesaban el cristianismo pertenecían ya al nuevo pueblo cristiano, mientras que se calificaba de pueblo judío a aquellos hebreos que no habían aceptado a Cristo.

En una línea aún más dura se manifestaría el autor de la *Carta de Bernabé*, escrita para evitar la conversión al judaísmo rabínico – y por tanto la circuncisión – de aquellos cristianos gentiles a los que algunos maestros judíos llevaban la noticia de la inminente reconstrucción del Templo. Se trata de una obra atestiguada por primera vez en Clemente de Alejandría y que según la mayoría de los expertos fue escrita en esa misma ciudad.⁸⁷ Y conviene recordar los tremendos enfrentamientos entre la comunidad judía y la griega de Alejandría en el 117, que sin duda dividiría a los cristianos alejandrinos, aproximándose muchos judeocristianos a la causa judía, pero también algunos cristianos gentiles que en cierto modo consideraban a los judíos como correligionarios, pues los límites, como decía Boyarin, aún no estaban claros. Este texto se asemeja a Clemente Alejandrino tanto en el pensamiento protognóstico (*Sofía y Gnosis* en 2, 2) como en el método alegórico: es quizás el primer escrito cristiano que aplica sistemáticamente dicho método a los textos veterotestamentarios para despojarlos del sentido judío. Fue redactado justo en el momento en que Adriano iniciaba las obras de reconstrucción del Templo, probablemente despejando la explanada de ruinas, es decir, en el 129 o el 130, tal como el mismo autor dejó claro: “Y por remate otra vez les dice (Isaías): He aquí que los que han destruido este templo, ellos mismos lo edificarán. Así está sucediendo, pues por haberse ellos sublevado, fue derribado el templo por sus enemigos, y ahora hasta los mismos siervos de sus enemigos lo van a reconstruir”.⁸⁸ Algunos autores han querido llevar la fecha de composición de *Bernabé* a un período anterior basándose en la cita en 4, 4-5 de la profecía del capítulo 7 de *Daniel* sobre los diez reinos, de modo que según unos se escribió en

87. Nos interesa aquí sólo la primera parte, los capítulos I-XVII, que se han conservado no sólo en las versiones completas en griego (Códice Sinaítico del s. IV y Códice Bryennios), sino también en una versión latina del siglo X actualmente en la Biblioteca Imperial de San Petersburgo, interesante esta última porque no contiene los capítulos XVIII-XXI que, a todas luces, son una interpolación procedente del “Libro de los Dos Caminos”, uno de los textos más antiguos del cristianismo, usado también por la *Didajé*.

88. Ber 16, 3-4. Traducción de Ruiz Bueno, 1979, pp. 803-804.

época de Domiciano, según otros de Nerva (el cuerno pequeño que humillaría a los diez emperadores anteriores, dependiendo de si se cuentan a todos los emperadores del año 69 o sólo a los que gobernaron en Egipto). Pero lo mismo vale para datarla en época de Adriano si entendemos la profecía de la siguiente forma: la cuarta bestia se identifica con Augusto, conquistador de Egipto y fundador del Imperio, los diez cuernos que de él brotaron son los emperadores que gobernaron Egipto después de él, sin contar a los rivales de Vespasiano en el año 69 (Tiberio, Calígula, Claudio, Nerón, Vespasiano, Tito, Domiciano, Nerva, Trajano y Adriano), el “rey pequeño” o “cuerno pequeño como un retoño” que humilló de un golpe a tres reyes, sería el Mesías, que acabaría con la dinastía de Nerva-Trajano-Adriano. En cualquier caso, no considero esta cita como una prueba de datación importante, ya que evidentemente puede forzarse según la fecha que se le quiera dar al texto, como es obvio, ya que el pensamiento alegórico del autor de la carta permite perfectamente cualquier tipo de especulación sobre la cita de *Daniel*. La datación debe hacerse, en todo caso, en función de la cita de la reconstrucción del Templo.

La carta aborda desde el principio esta cuestión, tras la presentación del capítulo 1: “Como quiera, pues, que los días son malos y el poder está en manos del Activo (ἐνεργουῦντος) mismo, deber nuestro es atendiendo a nosotros mismos inquirir las justificaciones del Señor (...). En efecto, el Señor, por medio de todos sus profetas, nos ha manifestado que no tiene necesidad ni de sacrificios ni de holocaustos ni de ofrendas” (2, 1-4), y a continuación cita *Isaías* 1, 11-13; 58, 4-10. Posteriormente, en los capítulos 7 y 8, realiza una interpretación alegórica disparatada de los preceptos de *Levítico* y *Números* relativos a los sacrificios templarios del macho cabrío y el novillo rojo con intención clara de mantener el respeto al Pentateúco desvinculándolo del culto al Templo. En el capítulo 9 combate la circuncisión citando de nuevo a *Isaías*, el pasaje en que menciona la necesidad de circuncidar los corazones (Is 33, 12) y otros pasajes proféticos, añadiendo después: “En conclusión, circuncidó nuestros oídos a fin de que, oída la palabra, creamos nosotros. Por lo demás, la misma circuncisión en que ponen su confianza está anulada, porque el Señor habló de que se practicara una circuncisión, pero no de la carne. Mas ellos transgredieron su mandamiento, pues un ángel malo los engañó (...) Pero diréis: es que el pueblo se circuncida para sello. Mas también -te contestaré- se circuncidan los sirios y los árabes y todos los sacerdotes de los ídolos, finalmente, también los egipcios se circuncidan” (11, 4-6), para finalizar interpretando la circuncisión de los 318 miembros de la casa de Abraham como una alusión numérica a las iniciales de Jesús y a la Cruz. El mismo método alegórico le sirve para combatir las prescripciones alimenticias con argumentos tan peregrinos como que la liebre multiplica cada año su año o que la hiena cambia cada año de sexo (10, 6-7). Aparte de los ar-

gumentos en pro de la presencia en el Antiguo Testamento de profecías y símbolos relativos a la venida, el bautismo y la pasión de Jesús, nos interesa destacar por último la encendida defensa que el autor realiza de la total independencia del “pueblo” cristiano con respecto al judío, en una línea similar a lo ya visto en Ignacio, *1Pedro* y Arístides, aunque sin utilizar nunca ni la palabra cristiano ni la palabra judío: “no os asemejéis a ciertas gentes que, amontonando pecados a pecados, andan diciendo que la Alianza es de aquellos y nuestra. Nuestra, ciertamente, pero aquellos la perdieron en absoluto (...) Además, hermanos míos, considerad este punto: cuando estáis viendo que, después de tantos signos y prodigios sucedidos en medio de Israel y que, sin embargo, han sido de este modo abandonados” (4, 6b-14); “Mas veamos si es este pueblo (λαός) o es el primero el que hereda, o si el Testamento nos pertenece a nosotros o a ellos (...) Moisés, pues, recibió la Alianza, mas ellos no se hicieron dignos. Ahora bien, ¿cómo la recibiremos nosotros? Aprendedlo: Moisés la recibió como siervo que era, mas a nosotros nos la dio el Señor en persona para hacernos, habiendo sufrido por nosotros, pueblo de su herencia (...) un pueblo santo” (13, 1-14, 6).

Sobran los comentarios. Si cada pueblo tenía su *religio*, como se decía al principio del artículo, los cristianos ya eran un pueblo distinto al judío, con su *religio* propia. Un pueblo sin un territorio propio, sin un país de referencia, un pueblo que nunca tuvo un Estado propio, un pueblo que se extendía por múltiples provincias del Imperio e incluso fuera del Imperio. Algo muy excepcional. Algo difícilmente aceptable para griegos y romanos. Pero al fin y al cabo, ya había un pueblo así, el pueblo judío, que había perdido patria y Estado. Ambos eran pueblos sin patria pero con su propia *religio*. Con el tiempo la identidad religiosa sería compatible con una identidad étnica diversa, de modo que un individuo pudiera considerarse cristiano y romano, cristiano y griego, o cristiano y germano. Pero de momento, los apologistas y escritores cristianos de la época tuvieron éxito en lograr un cambio decisivo en la mente de las autoridades romanas: que distinguieran entre judíos y cristianos, dos identidades diferentes.

Tras la Guerra de Bar Kokhba, tema que he tratado en otro lugar,⁸⁹ el emperador Adriano prohibió la presencia de judíos circuncidados en Jerusalén y su región, la pequeña Judea, pero no la presencia de cristianos. Los fariseos trasladaron sus escuelas a Galilea, mientras al sur, en las regiones dominadas por Jerusalén y Cesarea, proliferaban los cristianos gentiles y aquellos judeocristianos que abandonaron la circuncisión. Sería un error histórico considerar que Adriano no era consciente de lo que

89. Giménez de Aragón, 2019b.

hacía diferenciando entre judíos y cristianos. No podemos ignorar el conocimiento que el emperador tuvo a lo largo de su vida del hecho judío y del hecho cristiano. Es mucho más factible que sus medidas estuvieran guiadas por el objetivo que presidió su política: crear una identidad romana cosmopolita. Los fariseos se resistían a toda helenización que fuera en detrimento de la civilización judía. Los cristianos, por el contrario, habían comenzado ya a abandonar los elementos más rígidos de la *religio* judía que constituían obstáculos para su integración en la sociedad del Imperio (la circuncisión, el sábado, el culto al Templo, los preceptos alimenticios). Quizás pensó que el problema judío se acabaría si favorecía a los judíos cristianos y samaritanos frente a los fariseos. Se equivocó. Pero su política religiosa (prohibiendo vivir en Jerusalén a los judíos circuncidados y no a los cristianos incircuncisos, así como cesando toda persecución a los cristianos) no sólo favoreció la romanización (y helenización) del cristianismo, sino que permitió el desarrollo de un fenómeno nuevo, no ya étnico, sino religioso, que acabaría produciendo la cristianización de Roma, su conversión en capital de la *religio* que rendía culto a aquel judío de Galilea y de una institución que, desde Ignacio de Antioquía, se denominaría “Iglesia Católica”.

BIBLIOGRAFÍA

- Alpigiano, C. (1988). *Aristide di Atene. Apologia*. Florencia: Edizioni dehoniane.
- Alvar, J., Gonzales, A. y Giménez de Aragón, P. (2007). Didáctica del buen comportamiento. El magisterio de la sumisión en el Nuevo Testamento. *Studia Historica, Historia Antigua*, 25, pp. 397-415.
- Applebaum, S. (1974). Domitian's Assassination: The Jewish Aspect. *Scripta Classica Israelica*, 1, pp. 116-123.
- Ayán Calvo, J.J. (1999). *Cartas de Ignacio de Antioquía, Carta de Policarpo de Esmirna y Carta de la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomeno*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Barnes, T.D. (1989). Trajan and the Jews. En *Journal of Jewish Studies*, 40, pp. 145-62.
- Baslez, M.-Fr. (2007). *Les persécutions dans l'Antiquité: victimes, héros, martyrs*. París: Fayard.
- Beare, Fr.W. (1947). *The First Epistle of Peter: The Greek Text with Introduction and Notes*. Oxford: Basil Blackwell.
- Belayche, N. (2001). *Judaea-Palestina: The Pagan Cults in Roman Palestine*. Tubinga: Mohr Siebeck.
- Birley, A. (2010). *Adriano*. Madrid: Gredos.
- Blanco, V. y Orlandis, J. (1954). *Textos Latinos: Patristicos, Filosóficos, Jurídicos*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Bonnet, C., Pirenne-Delforge, V. y Praet, D. (eds.) (2009). *Les religions orientales dans le monde grec et romain: Cent ans après Cumont (1906-2006)*. Bruselas y Roma: Belgisch Historisch Instituut te Rome.
- Boyarin, D. (1994). *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*. Berkeley: University of California Press.
- Boyarin, D. (2001). Justin Martur Invents Judaism. *Church History*, 70, nºv3, pp. 427-461.
- Boyarin, D. (2004a). The Christian Invention of Judaism: The Theodosian Empire and the Rabbinic Refusal of Religion. *Representations*, 85, pp. 21-57.
- Boyarin, D. (2004b). *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Boyarin, D. (2012). *The Jewish Gospel. The Story of the Jewish Christ*. Nueva York: New Press.
- Brent, A. (2006). *Ignatius of Antioch and the Second Sophistic. A Study of an Early Christian Transformation of Pagan Culture*. Tubinga: Mohr Siebek.
- Brent, A. (2007). *Ignatius of Antioch. A Martyr Bishop and the Origin of Episcopacy*. Londres: T&T Clark International.
- Broughton, T.R.S. (1933). Note XXXIII. The Roman Army. En Foakes y Lake, 1933, p. 442.
- Canto, A. (2003). *Las raíces béticas de Trajano. Los Traii de la Itálica turdetana y otras novedades sobre su familia*. Sevilla: Rd.
- Caro, R. (1634). *Antigüedades y principado de la ilustrísima ciudad de Sevilla y chorografía de su conventi jurídico o antigua chancillería*. Sevilla: Andrés Grande
- Cortés, J.M., Muñoz, E. y Gordillo, R. (2011). *Grecia ante los imperios. V Reunión de historiadores del mundo griego*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Cothenet, E. (1984). *Las cartas de Pedro*. Estella: Verbo Divino.

- Cothenet, E. (1988). La Première de Pierre: bilan de 35 ans de recherches. *ANRW*, 25.5, pp. 3685-3712.
- Cruz Andreotti, G. (ed.) (2019). *Tras los pasos de Momigliano. Centralidad y alteridad en el mundo greco-romano*. Barcelona: Bellaterra.
- Dabrowa, E. (1993). *Legio X Fretensis. A prosopographical study of its officers (I-III A.D.)*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Den Boer, W. et al. (1973). *Romanitas et Christianitas*. Amsterdam: North-Holland.
- Dindorf, L. (1831). *Ioannis Malalae Chronographia*. Bonn: Ed. Weberi.
- D'Ors, Á. (1974). Licinio Silvano, patrono de Badalona. *Emérita*, 42, nº41, pp. 69-76.
- Droysen, J.G. (1834). *Geschichte des Hellenismus*, Berlín: F. Perthes (segunda edición de 1877-1878).
- Dschawachoff, J., Harnack, A. von (1901). Das Martyrium des Eustatius von Mzchetha. *Sitzungsberichte der Königlich preussischen Akademie der Wissenschaften*, 38, pp. 875-902.
- Dupertuis, R.R. y Penner, T. (eds.) (2013). *Engaging Early Christian History. Reading Acts in the Second Century*. Durham: Acumen.
- Dupont-Sommer, A. (1939). *Le quatrième livre des Maccabées*. París: H. Champion.
- Elliott, J.H. (2000). *1 Peter. A New Translation with Introduction and Commentary*. Nueva York: Double Day.
- Elliott, J.H. (2013). *La Primera Carta de Pedro*. Salamanca: Sígueme.
- Evans, J.D.R. (2011). From mountain to icon: Mount Gerizim on Roman provincial coins from Neapolis, Samaria. *Near Eastern Archaeology*, 74.3, pp. 170-182.
- Foakes, Fr.J. and Lake, K. (1933). *The beginning of Christianity. Vol. V. Part 1. The Acts of Apostles*. Eugene: MacMillan & Co.
- Garcidiego, A. (1953). *Katholiké Ekklesía. El significado del epíteto "Católica" aplicado a la "Iglesia" desde san Ignacio de Antioquía hasta Orígenes*. México: Jus.
- Gildemeister, J. (1889). *Antonini Placentini Itinerarium*. Berlín: H. Reuther.
- Giménez de Aragón, P. (2011). Revisión del mapa de Judea y la Decápolis (ss. I a.C.-II d.C.). En Cortés, Muñoz, y Gordillo, 2011, pp. 345-360.
- Giménez de Aragón, P. (2019a). Helenización del Judaísmo y Judaización del Helenismo. En Cruz Andreotti, 2019, pp. 57-85.
- Giménez de Aragón, P. (2019b). Adriano contra Bar Kosiba, apóstata del helenismo. *Gerión* 37/1, pp. 117-148.
- Gonzalbes, E. (1992). Roma y las tribus indígenas de la Mauritania Tingitania. Un análisis historiográfico. *Florentia Iliberritana*, 3, pp. 271-302.
- Gonzalbes, E. (2010). La provincia romana de la Mauritania Tingitania. Algunas visiones actualizadas. *Gerión*, 28, 31-51.
- González, J. (ed.) (1998). *Trajano emperador de Roma*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- González Salinero, R. (2005). *Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio Romano: una aproximación crítica*. Madrid: Signifer Libros.
- Gordillo, R. (2012). *La construcción religiosa de la Hélade Imperial: el Panhelenion*. Florencia: Firenze University Press.
- Grant, R.M. (1988). *Greek Apologists of the Second Century*. Londres: SCM.

- Griffe, E. (1967). *Les persécutions contre les chrétiens aux I et II siècles*. Paris: Letouzey et Ané.
- Gryson, R. (1929). Les Lettres attribuées à Ignace d'Antioche et l'apparition de l'épiscopat monarchique. *Revue Théologique de Louvain*, 10, pp. 446-453.
- Hagedorn, D. (2000). Ein neues Fragment zu P.Oxy. XV 1778 (Aristide Apologie). *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 131, pp. 40-44.
- Halleux, A. de (1982). L'Église catholique dans la Lettre ignacienne aux Smyrniotes. *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 58, pp. 5-24.
- Harnack, A. (1929). *Die Briefsammlung des Apostels Paulus und die andaren vorkonstantinischen christlichen Briefsammlungen*. Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Harris, J.R. (1891). *The Apology of Aristides on behalf of the christians. From a syriac manuscript preserved on the Mount Sinai*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hennecke, E. (1893). Zur Frage nace der ursprünglichen Textegestalt der Aristides-Apologie. *Zitschrift für Wissenschaftliche Theologie*, 36, pp. 103-105.
- Honigman, S. (2014). *Tales of High Priests and Taxes. The Books of the Maccabees and the Judean Rebellion against Antiochus IV*. Oakland: University of California Press.
- Hübner, R. y Vincent, M. (1999). *Der Paradox Eine: antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert*. Leiden: Brill.
- Jobes, K.H. (2005). *1Peter*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Lazzati, G. (1938). Ellenismo e cristianesimo. Il primo capitolo dell'Apologia de Aristide. *La Scuola Cattolica*, 66, pp. 35-51.
- Lechner, T. (1999). *Ignatius Adversus Valentinianos?: Chronologische Und Theologiegeschichtliche Studien Zu Den Briefen Des Ignatius Von Antiochien*. Leiden: Brill.
- Lighfoot, J. (1883-1889). *The Apostolic Fathers*, II, v. 2, Londres: Baker Book House.
- Lörincz, B. (2001). *Die römischen Hilfstruppen in Pannonien während der Principatszeit. Teil I Die Inschriften*. Viena: Forschungsgesellschaft Wiener Stadtarchäologie.
- McArthur, A. (1961). The Office of Bishop in the Ignatian Epistles and in the Didascalia Apostolorum Compared. *Studia Patristica* IV (pp. 298-304). Berlín: Akademie-Verlag.
- McCarthy, J.M. (1971). Ecclesiology in the Letters of St. Ignatius of Antioch: A Textual Analysis. *American Benedictine Review*, 22, pp. 319-325.
- Mason, S. (2007). Jews, Judeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History. *Journal for the Study of Judaism*, 38, pp. 457-512.
- Mathhews, S. (2010). *Perfect Martyr: The Stoning of Stephen and the Legacy of Paul*. Oxford: Oxford University Press.
- Mechitaristae (1878). *Sancti Aristidis philosophi Atheniensis sermones duo*. Venecia: S. Łazar.
- Miller, S.S. (1996). Hellenistic and Roman Sepphoris: The Historical Evidence. En Nagy, 1996, pp. 21-27.
- Mor, M. (2016). *The Second Jewish Revolt. The Bar Kokhba War, 132-136 CE*. Leiden: Brill.
- Mount, Chr. (2002). *Pauline Christianity: Luke-Acts and the Legacy of Paul*. Leiden: Brill.
- Muñiz, E. (2009). The Cult of the Egyptian Gods in Roman Athens. En Bonnet, Pirenne-Delforge y Praet, 2009, pp. 325-341.
- Nagy, R.M. (ed.) (1996). *Sepphoris in Galilee: Crosscurrents of Culture*. Winona Lake: North Carolina Museum of Art.

- Nashrallah, L. (2008). The Acts of the Apostles, Greek Cities, and Hadrian's Panhellenion. *Journal of Biblical Literature*, 127, pp. 533-566.
- O'Neill, J.C. (1961). *The Theology of Acts in Its Historical Setting*, Londres: S.P.C.K.
- Penner, T. (2004). *In Praise of Christian Origins. Stephen and the Hellenists in Lukan Apologetic Historiography*. Nueva York: T&T Clark International.
- Pervo, R. (2006). *Dating Acts: Between the Evangelist and the Apologist*. Santa Rosa: Polebridge Press.
- Petersen, L. (1970). Q. Licinius Siluanus Granius. En *Prosopographia Imperii Romani*, I, pp. 58-59.
- Pouderon, B. y Pierre, M.-J. (2003). *Aristide. Apologie*. París: Cerf.
- Ramsay, W.M. (1896). Cornelius and the Italic Cohort. *The Expositor*, 5.4, pp. 194-201.
- Rius-Camps, J. (1977). Las cartas auténticas de Ignacio, el obispo de Siria. *Revista Catalana de Teologia*, 2, pp. 31-149.
- Ruiz Bueno, D. (1979a). *Padres Apostólicos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ruiz Bueno, D. (1979b). *Padres apologetas griegos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Saddington, D.B. (1982). *The Development of the Roman Auxiliary Forces from Caesar to Vespasian (49 BC-79 AD)*. Harare: University of Zimbabwe.
- Santos Yanguas, N. (1981). Plinio, Trajano y los cristianos. *Revista de filología clásica y hebrea*, 32, pp. 391-410.
- Shellard, B. (2002). *New Light on Luke. Its Purpose, Sources and Literary Context*. Nueva York: Sheffield Academic Press.
- Sherwin-White, A.N. (1966). *The Letters of Pliny*. Oxford: Clarendon Press.
- Schoedel, W.R. (1980). Are the Letters of Ignatius of Antioch Authentic?. *RelStR*, 6, pp. 196-201.
- Schoedel, W.R. (1985). *Ignatius of Antioch. A Commentary of the Letters of Ignatius of Antioch*. Filadelfia: Fortress Press.
- Smallwood, E.M. (1962). Atticus, legate of Judaea under Trajan. *Journal of Roman Studies*, 52, pp. 131-133.
- Speidel, M. (1992). *Roman Army Studies*, v. II. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Suárez, A. (2005). Trajano y la tercera persecución. *Anuario Jurídico y Económico Escorialense*, 28, pp. 609-640.
- Syme, R. (1962). The Wrong Marcius Turbo. *Journal of Roman Studies*, 52, pp. 87-96.
- Trevett, Chr. (1983). Prophecy and Anti-Episcopal Activity. A Third Error Combated by Ignatius?. *Journal of Ecclesiastical History*, 34, pp. 1-18.
- Teja, R. (1998). Conquirendi non sunt: Trajano, Plinio y los cristianos. En González, J., 1998, pp. 475-490.
- Tyson, J.B. (2006). *Marcion and Luke-Acts: a defining struggle*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Valero, J.B. (1993). *San Jerónimo. Epistolario*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Vanacker, W. (2013). Ties of Resistance and Cooperatio. Aedemon, Lusius Quietus and the Baquates. *Mnemosyne*, 66.4-5, pp. 708-733.
- Walsh, P.G. (2006). *Pliny the Younger. Complete Letters*. Oxford: Oxford University Press.

CHRISTIAN APOLOGISTS AND THE ANTONINE EMPERORS

APOLOGETAS CRISTIANOS Y LOS
EMPERADORES ANTONINOS

CHRISTOPHER P. JONES

UNIVERSITY OF HARVARD
CJONES@FAS.HARVARD.EDU

ABSTRACT

The Antonine period from Hadrian onwards sees the beginning of a Christian literature of “apology,” more precisely of defense and justification of the new religion. These defenses sometimes take the form of attacks on “pagan” cults or on Judaism. The Christians begin to represent their religion as a philosophy, worthy of consideration beside the traditional philosophies of the Graeco-Roman world. At the same time Christians are still persecuted, and imperial policy towards them, as expressed in the form of imperial edicts or implicitly by

RESUMEN

El periodo Antonino a partir de Adriano ve el comienzo de una literatura cristiana de “apología”, más precisamente de defensa y justificación de la nueva religión. Esas defensas a veces toman la forma de ataques a los cultos “paganos” o al Judaísmo. Los cristianos comienzan a representar su religión como una filosofía, digna de consideración junto a las filosofías tradicionales del mundo Greco-Romano. Al mismo tiempo, la persecución de los cristianos y la política imperial hacia ellos continúan, expresadas a través de edictos imperiales o implícita-

the practice of governors, continues, even if unevenly. There is a sharp upturn of persecution in the reign of Marcus Aurelius, perhaps exacerbated by the internal and external setbacks of the reign

mente en las práctica de los gobernadores, aunque en manera desigual. Hay un repunte agudo de la persecución en el reinado de Marco Aurelio, quizás exacerbadado por los reveses internos y externos del reino.

KEYWORDS

Apology, martyrdom, Marcus Aurelius, persecution, philosophy

PALABRAS CLAVE

Apología, martirio, Marco Aurelio, persecución, filosofía

Fecha de recepción: 20/09/2018

Fecha de aceptación: 18/02/2019

THE ANTONINE PERIOD SAW THE BEGINNING of a new kind of Christian literature. Hitherto Christians had written for their own community, even though the four canonical evangelists had perhaps written with an eye to non-Christian readers. But with the reign of Hadrian there emerges a literary genre that is directed outwards, and is customarily called “apologetic”, though not all the forms it takes are defensive or explanatory. Sometimes it is an address to the reigning emperor, similar to the petitions in which subjects commonly approached authority: this is the approach of Aristides, Justin, and Athenagoras. At other times it is mainly a refutation of Jewish objections or an attack on paganism: thus Justin in his *Dialog with Trypho* and Tatian in his *Speech to the Greeks*. Athenagoras’ *On the Resurrection* is different from all of these, a learned, semi-scientific treatise justifying one of Christianity’s most difficult tenets, that of the eternal life of the faithful.

About the same time there also emerges another kind of Christian literature – the literature of martyrdom, of which this period sees the first extant examples (though the letters of Ignatius under Trajan are a precursor): of Polycarp under Pius, of Lugdunum under Marcus, of the Scillitan martyrs and of the Roman Apollonius under Commodus.¹ There also appears in non-Christian literature the first attempts to confront and refute the new faith, notably in Celsus’ *True Word*.

In a volume on the policy of the Antonine emperors towards the variety of religions in their empire, it is appropriate to consider how far these literary developments are part of Christianity’s internal growth and how far they are due to external circumstances. The term “policy” implies something less than the fixed and delib-

1. I follow the traditional dates for these martyrdoms, despite the lateness of the extant narratives and the divergences between them: see now Rébillard, 2017. Similarly, I use “persecution” to denote both persecution arising from local hostility and persecution promoted or permitted by higher authority: the two often went together.

erate long-term policies of modern governments towards religious groups, whether segments of their own population or outsiders friendly or hostile. Fergus Millar has described a petition-and-response model of the emperors' relation with their subjects, but this need not imply a mere reaction to stimuli: a pattern consistently maintained – for example, a series of responses encouraging benefactors to use their generosity for buildings rather than for transitory entertainments – can amount to a policy.² Moreover, emperors are also citizens writ large, and can make social choices that echo the choices of the upper classes or “elites”. Nor should we discount the effect of pressure from below – not merely the petitions and addresses of literate subjects, but the pressures that could be brought by the less educated through coordinated “shouts” (*boai*), which are not the same as “acclamations” (*euphêmiai, epiboêseis*), through riots, even through rebellion, as in Achaëa under Pius.

After these preliminary clarifications, in what follows I will first give a rapid overview of the relations between Christians and the second-century emperors, from Trajan to Commodus, together with the Christian writings that are usually our best source. After that overview, I shall suggest some factors that influenced the changes that can be discerned in imperial policy over this same period.

The reign of Trajan is remembered for the exchange between the emperor and Pliny the Younger on the treatment of the Christians of Pontus about the year 110.³ Pliny's uncertainty as to how to proceed suggests that he had received no imperial instructions (*mandata*) on the subject, and if Trajan's reply can be said to reveal a policy, it is less one of toleration of Christianity than of maintaining the due procedures of Roman law, especially after the perceived abuses of Domitian's reign. Pliny has done well, the emperor says, to execute those Christians who refuse to apostatize, and in future he must send to Rome any who are Roman citizens and have been lawfully accused. We have the letters of a Christian bishop sent to Rome in just this way, Ignatius of Antioch, who may have been a citizen, and his expectation of martyrdom was certainly fulfilled.⁴

If the rescript of Hadrian to Minicius Fundanus, a friend to both Pliny and Plutarch, is authentic, or at least if the wording preserved by Eusebius is close to the original, the emperor ruled that those accusing Christians must prove them to have contravened “the laws”, and that defendants must be allowed to make their defense,

2. Millar, 1977; Coleman, 2008, with further bibliography.

3. Plin., *Ep.* 10, 96-97.

4. Quasten, 1950, pp. 63-76; Paulsen, 1996, pp. 933-994; Camelot, 1998. I follow the usually accepted date in the reign of Trajan.

whereas Trajan had merely ruled that charges against Christians must be brought openly and not anonymously. But “the laws” was a vague term, allowing magistrates ample scope for punishment,⁵ and this amounts only to a slight change from the course laid down by Trajan to Pliny. Another clause in Hadrian’s rescript was more favorable – his ruling that governors should not listen to “requests or mere shouts” (οὐκ ἀξιώσεσιν οὐδὲ μόναις βοαῖς). Though this was often ignored, it signaled the emperor’s awareness of a danger to which Christians were constantly exposed.⁶

Hadrian’s policy of moderate toleration seems to find its echo in the emergence of a first generation of apologists. Very little is known of Quadratus, whom Eusebius mentions for his treatise addressed to Hadrian “in defense of our religion, because some wicked men were trying to trouble our people.”⁷ The *Apology* of Aristides of Athens, also addressed to Hadrian, is better represented, since part of it survives on papyrus, and another part was incorporated in a Christian romance, *The Tale of Barlaam and Joseph*. An oddity of Aristides’ approach is the way he describes the Christian community as if he himself were an outsider: Christians are “them,” not “us,” and he attributes his knowledge of them to his reading of “their books.” It is unclear whether he adopts this strategy to give his arguments an air of objectivity and thus make them more persuasive, or whether he thought it unsafe to make open confession of his beliefs, though Quadratus had no such scruple.⁸

Antoninus Pius shared none of his predecessor’s taste for travel, for strange and exotic knowledge, or for Egyptian religion and antiquities, and he seems to have had little personal interest in Greek *paideia*, though he provided a proper upper-class education for his adoptive sons, Marcus Aurelius and Lucius Verus. Pius was more concerned to project an image of legitimacy and continuity. His *agnomen* Pius advertised his unbroken succession from Hadrian; images and cult proclaimed his perfect marriage with Faustina (not marred in Roman eyes by his taking a concubine after her death), and the duly arranged succession of Marcus, with Lucius kept in reserve.⁹

Insofar as Pius had an observable policy toward Christianity, it has to be inferred from one highly disputed document – a rescript that comes down in three versions. One of these is preserved only in manuscripts of Justin Martyr, which at-

5. On the scope allowed to provincial magistrates in the administration of justice, Sainte-Croix, 1963, pp. 6-38, reprinted in de Sainte-Croix, Whitby and Streeter, 2006.

6. Hadrian’s letter: Euseb., *Hist. eccl.* 4, 9; Bardy, 1952.

7. Euseb., *Hist. eccl.* IV 3, 1-2; Quasten, 1950, pp. 190-191; “Quadratus,” *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 3rd ed., Oxford, 1997, p. 1354.

8. Euseb., *Hist. eccl.* IV 3, 3; Quasten, 1950, pp. 190-195; Pouderon *et al.*, 2003.

9. Marriage: Weiss, 2008, pp. 1-45. Succession: Jones, 2013, pp. 49-52.

tributes it to Pius and Marcus jointly at the end of Pius' reign; a second is preserved in Eusebius, attributing it to Marcus alone; and Rufinus' Latin translation, which closely follows Eusebius, constitutes a third. I have argued that the first of these three is the most likely to preserve elements of the original, and that it can be used to reconstruct an essentially authentic text. If that is right, it shows that Pius wrote to the provincial council of Asia ordering that Christians not be persecuted merely because of the panic caused by a recent series of earthquakes; invoking Hadrian's precedent, he orders that there shall be no mob justice, and that those bringing charges of Christianity must show that the accused is conspiring against the interests of the empire. This is narrower ground for accusation than Hadrian's vague "against the laws," and to this extent Pius may have somewhat relaxed the conditions under which Christians could practice their religion.¹⁰

Yet the reign of Pius did not introduce a *pax Ecclesiae*. There were trials of Christians in Rome under the urban prefect, Lollius Urbicus, who held office from 146 to 161.¹¹ The end of the reign is probably the time of the first extant martyr-acts, those of bishop Polycarp and other Christians of Smyrna. In this account, the attacks on the Christian community come not from above but from below, as in Pontus under Pliny. The Smyrnan populace puts pressure on the governor, and there is no sign of the emperor's intervention or even knowledge, as there is in the martyrdoms of Lugdunum twenty years later.¹²

About the time of the martyrdom of Polycarp, a future martyr, Justin, wrote his *Apology*, which survives in two parts. The main part, called the *Second Apology* in the archetype, addresses Pius, Marcus, Lucius, and the senate and people of Rome. What the archetype calls the *First Apology* is sometimes regarded as the ending of the first, though the opening lines suggest that it belongs to the reign of Marcus. In the *Second Apology* Justin offers a general defense of Christian doctrine, acknowledging that there have been recent persecutions of Christians, but giving no details. His narrative of how he tested other philosophies before arriving at his destination is not original: what is original is that he arrived at the "philosophy" of the Christians. He now undertakes to expound Christian doctrines to his imperial hearers, of whom he describes Marcus as a lover of wisdom (φιλόσοφος) and Lucius as a lover of culture (ἐραστής παιδείας). The work is thus the first in the long history of Christian thought

10. Letter of Pius: Euseb., *Hist. eccl.* IV 13; for the version transmitted in manuscripts of Justin, Bardy, 1952, p. 178, n. 5. For this argument: Jones, 2018.

11. Justin, *II Apol.* 2, in Munier, 2006. Lollius Urbicus: Groag, Stein *et al.*, 1933-2015, L 327.

12. Martyrdom of Polycarp: Rébillard, 2017, pp. 108-147. On the date: Groag, Stein *et al.*, 1933-2015, S 883.

to present the faith as a “philosophy,” and one superior to long-established schools such as Platonism and Stoicism.¹³ This claim moved Christianity into a cultural arena in which it needed both to attract adherents by argumentative rigor and to meet rival philosophies on their own ground. I shall return to this “philosophization” of Christianity as part of what sharpened the contrast with Judaism, and as a reason for the rise of apologetic as a new form of Christian literature.¹⁴

While making a philosophic defense of his beliefs, Justin is also well aware of the continuance of persecution. Those who are accused of being Christians, he argues, should be punished if they have committed crimes, but if they are proved guilty their guilt should not be used to condemn Christians in the mass. He anticipates opposition in the person of the Cynic Crescens, who was in fact to bring him to trial before the Prefect of the City and to engineer his martyrdom.¹⁵ Despite the calm and measured tone of both parts of the *Apology*, and despite Pius’ own wishes as expressed in his letter to Asia, there still hung in the air the chance that something unexpected could ignite persecution – an earthquake, some personal grievance, or simple fear of the new and strange.

The accession of Marcus Aurelius was to bring a sharp change in the position of Christianity. As we have seen, Justin, a Christian with a classical education and experience of the chief Greek philosophical schools, argued for his faith as a philosophy in its own right. This was bound to create a defensive reaction, especially under an emperor so deeply under the influence of contemporary Stoicism. In a famous passage of the *Meditations*, Marcus refers to the Christians’ “sheer obstinacy” (ψιλή παράταξις) in the face of death, and to their failure to present reasons convincing to others.¹⁶ This does not reveal much about his personal views, except perhaps a contempt for an unreasoning, unphilosophical attitude towards a subject in which he himself was so heavily engaged.

But Marcus the philosopher was a different person from Marcus the emperor, and in that capacity he was faced with several major crises. One was the so-

13. Chadwick, 1967, p. 160: “The first serious beginnings of Christian philosophy appear in Justin Martyr.”

14. I do not go into the debated questions of how far this process had already been carried by Philo, especially with his Logos-doctrine, and of the historical point at which “Christianity” comes into existence as an entity distinct from Judaism.

15. Justin., *I Apol.* 8 (3); Euseb., *Hist. eccl.* IV 16, 7-9. Crescens: Goulet-Cazé, 1994, p. 510.

16. M. Aur., *Med.* XI 3: τὸ δὲ ἔτοιμον τοῦτο, ἵνα ἀπὸ ἰδικῆς κρίσεως ἔρρηται, μὴ κατὰ ψιλὴν παράταξιν ὡς οἱ Χριστιανοί, ἀλλὰ λελογισμένως καὶ σεμνῶς καὶ ὥστε καὶ ἄλλον πείσαι, ἀτραγῶδως. For this sense of παράταξις, sometimes misunderstood, cf. Aristid. *Or.* 51, 9, ed.² B. Keil, Berlin, 1958, on his insistence on traveling in bad weather ἀπονοιά τινὶ καὶ παρατάξει, “from a kind of desperation and obstinacy.”

called Antonine Plague, which began about 165 and had a devastating effect on the society and economy of the empire.¹⁷ Another was the beginning of a series of German incursions into Roman territory, which drew Marcus away from Rome in 169, and were to keep him on the Danube front for most of his remaining years. In the face of these crises he took religious measures that cannot have been without consequence for his Christian subjects. According to the *Historia Augusta*, “the Marcomannic war caused so much fear that Antoninus summoned priests from everywhere, performed foreign rites, and purified Rome in every way possible, and was hindered from setting out for war” (*tantus timor belli Marcomannici fuit ut undique sacerdotes Antoninus acciverit, peregrinos ritus impleverit, Romam omni genere lustraverit, retardatusque bellica profectioe sit*).¹⁸ The biographer continues: “The Plague was so great that bodies were carried out in carts and wagons.... [It] carried off many thousands, including many of the leading citizens, to the most prominent of whom Antoninus set up statues” (*tanta autem pestilentia fuit, ut vehiculis cadavera sint exportata serracisque... multa quidem milia pestilentia consumpsit multosque ex proceribus, quorum amplissimis Antoninus statuas conlocavit*).¹⁹ The same fears roused by the Plague may explain four altars set up in the Roman forum, inscribed in elegant second-century lettering and dedicated to “The gods that repel evil” (Ἀπωσικάκοις θεοῖς), to “Athena the Averter” (Ἀθάναι Ἀποτροπαίαι), to “Ancestral Zeus” and to “Highest Zeus” (Διὶ πατρίῳ, Διὶ ὑπάτῳ).²⁰

It is unknown whether the same panic in the face of disaster helped to cause the death of Justin in Rome, but that the Christians of Asia faced renewed danger is attested by the apologist Melito. According to him, they had enjoyed comparative peace under Hadrian and Pius, whereas at the time of writing, a prominent Christian in the province, Sagaris by name, had recently been martyred.²¹ Now the “race of the religious” was being harassed as never before by “new decrees” (καινὰ δόγματα) that allowed informers (*sykophantai*) to cheat Christians out of their possessions; if Marcus himself was not responsible for “this policy and this new decree (ἡ βουλή αὕτη καὶ τὸ καινὸν τοῦτο διάταγμα),” he should not allow Christians to be subjected to

17. Harper, 2007, pp. 98-115.

18. HA, *Marc.* 13, 1.

19. HA, *Marc.* 13, 3, 13, 5.

20. IGUR 94-97.

21. Melito names the proconsul as Servilius Paullus, who would have held office about 166-167, cf. Groag, Stein *et al.*, 1933-2015, S 592. Sagaris was bishop of Laodicea, also mentioned at Euseb., *Hist. eccl.* V 24, 5; his name is a form of *Sangarios* (Σαγγάριος).

“public plunder” (δημώδης λεηλασία).²² The *Apology* of Tatian, more an attack on pagan beliefs than a defense of Christianity, perhaps also reflects the fevered atmosphere of persecution under Marcus.

Near the end of the reign, in the year 177, there occurred a persecution of unprecedented savagery in Lugdunum, the capital of Gallia Lugdunensis. This began as an attack on the local Christians by the population, and grew into a campaign led by the governor of the province. Faced by the problem of dealing with Roman citizens who were also Christians, he consulted Marcus, and was instructed to proceed without distinction of rank or status; one Roman citizen, Attalus of Pergamum, was gruesomely tortured and executed. The long, vivid account sent by the Christians of Lugdunum to their brothers in Asia is itself a specimen of early Christian literature, composed by someone with a sure grasp of style and possessing considerable narrative ability.²³

Yet these same last years of Marcus’s reign produced one of the most remarkable of all these early apologies – that of the Athenian Athenagoras. Addressing Marcus and Commodus as “emperors, but above all philosophers” (αὐτοκράτορες, τὸ δὲ μέγιστον φιλόσοφοι), Athenagoras cloaks Christian beliefs in highly refined Greek. He defends Christians from the charges of godlessness and disloyalty, and expounds cardinal tenets such as the Trinity and the sonship of Christ, while contriving never to use the words “Christ” or “Jesus”, and discreetly introducing quotations of the Founder’s words with an indefinite “he says” (φησιν). Athenagoras’ treatise *On the Resurrection* is likewise a learned defense of one of Christianity’s most difficult doctrines, conducted at a level of medical and argumentative sophistication that recalls his great contemporary, Galen.²⁴

Under the last of the Antonine emperors, Commodus, there is little sign of a policy towards Christianity, and there is also a dearth of known apologists. Certainly martyrdom continued, and two accounts survive, that of the martyrs of Scilli in Africa (the first surviving in Latin), and that of Apollonius, which (if it is not fictional) appears to be set in Asia, but perhaps took place in Rome. To the same reign belongs Tertullian’s anecdote of an incident in Asia in which the proconsul, Arrius Antoninus, though conducting a severe persecution, dismissed voluntary martyrs with an invitation to kill themselves if they so wished.²⁵

22. Melito in Euseb., *Hist. eccl.* IV 26, 5-11.

23. Rébillard, 2017, pp. 145-173 (Euseb., *Hist. eccl.* V 1-4).

24. Athenagoras: Quasten, 1950, pp. 29-36; Keseling, 1950, pp. 881-888. *Apology*: Pouderon, 2006.

25. Scillitan martyrs: Rébillard, 2017, pp. 351-359. Apollonius: Musurillo, 1972, no. 7, pp. 90-105, on the text tradition, Rébillard, 2017, p. 31. Arrius Antoninus (Groag, Stein *et al.*, 1933-2015, A 1088): Tert., *Scap.* V 1, Dekkers, 1954, pp. 1131-1132: *Arrius Antoninus in Asia cum persequeretur instanter, omnes*

The combined evidence suggests that persecution at the local level continued sporadically during the Antonine period, as it did later. Hadrian and Antoninus Pius, when called upon for guidance, tended to check attacks on Christians that did not follow the accepted legal forms, though leaving an ample margin of discretion to individual governors. With Marcus there is a visible move towards greater severity, encapsulated in the “new decrees” of which Melito complains. How long this more oppressive policy lasted is impossible to say, and Commodus may have relaxed it. Persecution certainly continued in Africa under the Severans, but the same period also saw Christians such as Julius Africanus holding positions of responsibility in Rome. An inscription carved discreetly and posthumously on a Roman sarcophagus shows that the deceased, M. Aurelius Prosenes, was both a Christian and a trusted freedman of Caracalla.²⁶

While the development of apologetics is in part the result of developments internal to Christianity, it also owes something to external and contingent factors, of which two may be singled out.

This was an age in which education (*paideia*) enjoyed unprecedented prestige. The “second or new Sophistic” chronicled by Philostratus now produced its most conspicuous representative, Herodes Atticus, whose interests included philosophy as well as rhetoric. He was also acquainted with Galen, as an Arabic translation of one of his works has revealed.²⁷ Galen was the greatest doctor of his day, and he too had a deep interest in philosophy, which he thought an essential part of the doctor’s preparation. It is thus in accordance with the spirit of the times, as well as Christianity’s own internal dynamic, that its defenders begin to present it as a philosophy, and that they appeal to the emperors as philosophers and as “lovers of culture.”

Judaism had for many centuries attracted the curiosity of Greek observers, among whom it sometimes incurred hostility, as with Apion of Alexandria, while at other times it attracted adherents or at least sympathetic interest, as it did with a pupil of Herodes Atticus.²⁸ But the Jewish revolts under Trajan and Hadrian not only caused immense destruction, the expulsion of Jews from Jerusalem, and its refoun-

illius civitatis Christiani ante tribunalia eius se manu facta obtulerunt: tum ille paucis duci iussis reliquis ait: ὦ δειλοί, εἰ θέλετε ἀποθνήσκειν, κρημνοῦς ἢ βρόχους ἔχετε.

26. Africanus: Adler, 2009, pp. 1-15. Prosenes: *CIL* VI 8498 = *ILS* 1738. On Caracalla and the Christians, Straub, 1954, pp. 898-900.

27. Galen, *On examinations by which the best physicians are recognized*, ed. Iskandar, 1988, pp. 113-115.

28. Robert, 1978, pp. 245-252 = Robert, 1989, pp. 701-708, showed that Amphicles of Chalcis, a pupil of Herodes, borrowed phrases from *Deuteronomy* to protect a bath-house.

dition as a Roman colony, but also had the effect of accentuating the divide between Christianity and Judaism on which Christians had long insisted. Christianity was now established as a different religion from its parent, and the opposition of the two had serious consequences in real life. Bar Kokhba is said to have persecuted Christians within the areas under his control, and Jews are alleged to have shared in the disturbances that led to the martyrdom of Polycarp.²⁹ The same antagonism found its expression in the intellectual debate between Christianity and its critics. In his *True Word* (*Alêthês Logos*), the first recorded work to show a Greek intellectual treating Christianity as a subject worthy of refutation, the philosopher Celsus drew on arguments supplied to him by Jewish informants. Justin's *Dialog with Trypho* is framed as a discussion in which Justin refutes Jewish objections to the new faith. Apologists such as Justin and Athenagoras could now insist that they were loyal subjects who prayed for the stability of the empire and the eternity of the ruling house,³⁰ confident that such claims marked a distance between their own "philosophy" and the Judaism from which it had sprung.

Against this changed intellectual background, persecution of Christians continued within the empire, as it did with intermissions long and short until the reign of Constantine. The violence triggered by the events of Marcus' reign recurred on a smaller or a larger scale, notably in the crisis of the mid-third century under Decius. Christians still had to justify and to explain their faith to unbelievers well into the fifth century. But the Antonine period is perhaps the first in which the outlines of a new dispensation emerge. Christianity begins to develop the armature that enabled it to survive the intellectual competition of the later empire, and to transform itself from a religious movement of Jewish dissidents into a philosophy acceptable to educated Greeks and Romans.

29. Bar Kokhba: Justin, *I Apol.* 31, 7; Justin, *Dial. Trypho* 110, ed. Otto, 1876; Euseb., *Hist. eccl.* IV 5, 2; Oros., *Hist.* VII 13, 4, ed. Zangemeister, 1882. Jews in martyrdom of Polycarp: Rébillard, 2017, pp. 108-143, chs. 12, 13, 17, 18.

30. Justin, *I Apol.* 17, 3; Athenag., *Apol.* 37, with Pouderon, 2006, n. 3.

BIBLIOGRAPHY

- Adler, W. (2009). The *Cesti* and sophistic culture in the Severan age. In Wallraff and Mecella, 2009, pp. 1-15.
- Armstrong, A.H. (ed.) (1967). *The Cambridge History of late Greek and early medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bardy, G. (ed.) (1952). *Eusèbe de Césarée: Histoire ecclésiastique, Livres I-IV*. Sources chrétiennes XXXI. Paris: Éditions du Cerf.
- Camelot, P.T. (ed.) (1998⁴). *Ignace d'Antioche: Lettres*. Sources chrétiennes X bis. Paris: Éditions du Cerf.
- Chadwick, H. (1967). The beginning of Christian philosophy: Justin: the Gnostics. In Armstrong, 1967, pp. 158-167.
- Coleman, K.M. (2008). Exchanging gladiators for an aqueduct at Aphrodisias (*SEG* 50, 1096). *Acta Classica*, 51, pp. 31-46.
- Dassmann, E. (ed.) (1950). *Reallexikon für Antike und Christentum*, 1. Stuttgart: Hierseman.
- Dassmann, Ernst (ed.) (1954). *Reallexikon für Antike und Christentum*, 2. Stuttgart: Hierseman.
- Desideri, P. and Fontanella, Fr. (eds.) (2013). *Elio Aristide e la legittimazione greca dell'impero di Roma*. Bologna: Società editrice Il mulino.
- Dekkers, E. (1954). *Corpus Christianorum, Series Latina, II*. Turnholt: Brepols.
- Goulet, Richard (ed.) (1994). *Dictionnaire des philosophes antiques, II*. Paris: Éditions du Centre national de la Recherche scientifique.
- Goulet-Cazé, M.O. (1994). Crescens. In Goulet, 1994, p. 510.
- Groag, E., Stein, A. et al. (eds.) (1933-2015). *Prosopographia Imperii Romani*. Berlin.
- Harper, K. (2007). *The Fate of Rome: Climate, Disease and the Fate of an Empire*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Iskandar, A.Z. (1988). *Corpus Medicorum Graecorum, Suppl. Or. 4*. Berlin.
- Jones, C.P. (2013). Elio Aristide e i primi anni di Antonino Pio. In Desideri and Fontanella, 2013, pp. 49-52.
- Jones, C.P. (2018). A Letter of Antoninus Pius and an Antonine Rescript concerning Christians. *Greek Roman and Byzantine Studies*, 58, pp. 67-76.
- Keseling, P. (1950). Athenagoras. In Dassmann, 1950, pp. 881-888.
- Millar, F. (1977). *The Emperor in the Roman World*. London: Duckworth.
- Munier, C. (ed.) (2006). *Justin: Apologie pour les chrétiens*. Sources chrétiennes 507. Paris: Cerf.
- Musurillo, H.A. (ed.) (1972). *The Acts of the Christian Martyrs*. Oxford: Clarendon Press
- Otto, C.Th. (1876). *Corpus Apologetarum Christianorum I*. Jena.
- Paulsen, P. (1996). *Reallexikon für Antike und Christentum, XVII*. Stuttgart: Hierseman.
- Pouderon, B. et al. (2003). *Aristide: Apologie*. Sources chrétiennes 470. Paris: Cerf.
- Pouderon, B. (2006). *Athénagore: Supplique au subject des chrétiens et Sur la résurrection des morts*. Sources chrétiennes 379. Paris: Cerf.

- Quasten, J. (1950). *Patrology, I: The Beginnings of patristic literature*. Utrecht: Spectrum Publishers.
- Rébillard, É. (ed.) (2017). *Greek and Latin Narratives about the Ancient Martyrs*. Oxford, New York, NY: Oxford University Press.
- Robert, L. (1978). Malédiction funéraires grecques. *CRAI*, 122.2, pp. 241-289.
- Robert, L. (1989). *Opera Minora Selecta, V*. Amsterdam.
- Sainte-Croix, G.E.M. (1963). Why were the early Christians persecuted? *Past and Present*, 26, pp. 6-38, reprinted in Sainte-Croix, Whitby and Streeter, 2006, pp. 105-132.
- Sainte-Croix, G.E.M., Whitby, M., Streeter, J. (eds.) (2006). *Christian Persecution, Martyrdom and Orthodoxy*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Straub, J. (1954). Caracalla. In Dassmann, 1954, pp. 893-901.
- Wallraff, M. and Mecella, L. (eds.) (2009). *Die Kestoi des Julius Africanus and ihre Überlieferung*. Berlin and New York: Walter de Gruyter.
- Weiss, P. (2008). Die vorbildliche Kaiserehe. Zwei Senatsbeschlüsse beim Tod der älteren und der jüngeren Faustina. *Chiron*, 38, pp. 1-45.
- Zangemeister, C. (1882). *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, V*. Vienna.

LA POLITICA RELIGIOSA DI COMMODO*

COMMODUS' RELIGIOUS POLICY

ALESSANDRO GALIMBERTI

UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

ALESSANDRO.GALIMBERT@UNICATT.IT

RIASSUNTO

La politica religiosa di Commodo presenta due momenti significativi che corrispondono a due diversi atteggiamenti sia verso la religione tradizionale e, più in generale verso i culti esterni, sia verso il cristianesimo. La svolta matura soprattutto negli ultimi anni del suo regno quando Commodo opera una rottura sia con il culto imperiale attraverso l'assimilazione a Ercole, che risulta tuttora effimera, sia con la politica anticristiana di Marco che risulta più feconda e duratura in rapporto alle sorti del cristianesimo successivo.

ABSTRACT

Commodus' religious policy shows two phases that correspond to two different attitudes both towards traditional religion and, more generally, to external cults, and towards Christianity. The breakthrough matured above all in the last years of his reign when Commodus made a break both with the imperial cult through assimilation to Hercules, which is however ephemeral, and with the anti-Christian policy of Marcus which is more fruitful and lasting in relation to the fate of subsequent Christianity.

* Questo articolo è stato realizzato all'interno del progetto dell'Università Pablo de Olavide *Adriano y la integración de la diversidad regional. Una perspectiva histórica e historiográfica* (HAR2015-65451-c2-1 MINECO/FEDER).

PAROLE CHIAVE

Commodo, Ercole, Culti tradizionali,
Cristiani

KEYWORDS

Commodus, Hercules, Traditional Cults,
Christians

Fecha de recepción: 19/07/2018

Fecha de aceptación: 17/01/2019

Commodus cunctis incommodus
(Oros., *Adv. pag.* VII 16, 4)

1. COMMODO ERCOLE

Uno dei tratti più interessanti, se non il più interessante, del regno di Commodo è la sua politica religiosa. Il regno di Commodo infatti presenta almeno due grandi momenti di interesse sotto questo punto di vista: i rapporti con la religione tradizionale e quelli con il cristianesimo.

Sino al 190 la politica religiosa di Commodo appare sostanzialmente in continuità con quella di Marco Aurelio sia nei rapporti con la religione capitolina sia verso i principali culti esterni. Negli ultimi anni del suo regno egli matura invece una decisiva svolta sia con la religione tradizionale sia col cristianesimo. Questa svolta rappresenta una vera rottura che risulta però effimera in rapporto alla religione capitolina, più feconda e duratura in rapporto al cristianesimo. In particolare gli ultimi mesi di vita sembrano avere al centro quasi esclusivamente il programma religioso:¹ mi rife-

1. Non credo sia così decisivo – né tantomeno utile – definire Commodo un visionario, come vorrebbe Meyer-Zwieffelhöfer, 2006, nel senso di un imperatore in possesso di una visione più che di una politica religiosa. Mi sembra infatti arduo stabilire i confini di una visione rispetto a quelli frutto di scelte politiche che, in ogni caso, scaturiscono sempre – se tali sono – da una precisa visione delle cose, del mondo o dei fatti religiosi.

risko naturalmente all'assimilazione di Commodo ad Ercole² alla quale è opportuno rivolgere da subito la nostra attenzione.

La tradizione storica, per lo più di matrice senatoria e ostile, presenta la scelta del principe come frutto della sua follia.

Per Cassio Dione (LXXII 15, 4), che elenca tutte le “stravaganze” volute da Commodo nell'ultima parte del suo regno, “per eccesso il miserabile si era abbandonato alla pazzia (ἐμεμῆναι)”: per Erodiano (I 14, 8): “[Commodo] giunse a tal punto di follia e di furore (μανίας καὶ παροινίας) che per prima cosa rinunciò al nome paterno e decise di farsi chiamare invece di Commodo figlio di Marco, Ercole figlio di Giove; depose anche il costume degli imperatori romani e portava una pelle di leone con una clava tra le mani; indossava inoltre vesti di porpora e oro, sicché veniva deriso perché, in un solo costume, emulava il lusso femminile e la forza degli eroi”; per il biografo dell'*Historia Augusta* Commodo, nel prendere queste iniziative era spinto da *dementia et furor* (Comm. 8, 6-7).³

Questa rappresentazione è falsa. O meglio: la scelta di Commodo di assimilarsi a Ercole non scaturiva dalla sua follia ma da una decisione dettata da precisi motivi. In primo luogo il desiderio di trovare una rinnovata legittimazione politica e in secondo luogo di appagare aspirazioni personali e dunque di presentarsi, in quanto Ercole, come rifondatore e benefattore della città. È altrettanto chiaro che gli aspetti “più teatrali” di questo nuovo corso risultavano inaccettabili e irrituali agli occhi dei senatori che li ritenevano irricevibili ed irritanti.

C'è da considerare innanzitutto che Commodo sin dalla successione si era sentito – e non a torto – un principe sotto tutela. Emblematico è a questo proposito il trattamento riservato agli *amici Marci*⁴ non appena succedette al padre. In contrasto con gli *amici* rinunciò immediatamente alla prosecuzione delle guerre contro Quadi, Marcomanni e le altre tribù germaniche: la cosa non fu affatto gradita da una parte degli *amici* i quali, molto probabilmente, organizzarono una congiura contro di lui prima che raggiungesse Roma.⁵ Poco dopo,⁶ anche la nomina di Tigidio Perenne a

2. In generale cf. Beaujeu, 1955; Gagé, 1981.

3. *Fuit praeterea ea dementia, ut urbem Romanam coloniam Commodianam vocari voluerit; qui furor dicitur ei inter delenimenta Marciae iniectus.*

4. Hdn., I 5, 2: “circondato dagli amici paterni (numerosi ed esperti)”; Cass. Dio, LXXII 1, 2 ricorda che Marco, alla sua morte, “lasciò molti a sorvegliarlo (scil. Commodo), e tra di loro si contavano i migliori uomini del senato”.

5. Galimberti, 2010.

6. Sebbene Erodiano affermi che Commodo tributò sommo rispetto agli amici del padre, attenendosi sempre ai loro consigli (I 8, 1) o che fu rispettoso della memoria e degli amici del padre (I 8, 3) “per alcuni anni” è lecito dubitare dell'indicazione temporale in quanto spesso approssimativa.

prefetto del pretorio, avvenuta tra la fine del 181 e l'inizio del 182, costituì molto probabilmente un atto di rottura tra Commodo e i consiglieri del padre.⁷ La congiura di Lucilla, che ebbe luogo negli stessi anni, segnò infine la rottura col senato, come rivela tra l'altro la pesante epurazione senatoria che seguì ad opera di Perenne. Si aggiunga infine che Commodo rivendicò sempre con forza il titolo di porfirigenito⁸ che, oltre a ribadire la legittimità della sua successione, intendeva molto probabilmente segnare una presa di distanza dalla tutela degli *amici* e, in ultima analisi, anche del senato, giudicata affatto necessaria. È chiaro però che questa rottura ebbe un prezzo: Commodo si trovò a dover puntare tutto sul rapporto con il popolo e i soldati,⁹ che in effetti gli rimasero fedeli fino alla fine. Anzi, fu il distacco dei pretoriani nonché il venir meno del consenso popolare, proprio nel momento in cui si apprestava a combattere nell'arena vestito da gladiatore, a decretare la sua fine.¹⁰ È da dire però che i segnali di un periclitante consenso da parte popolare erano iniziati qualche anno prima, nel 190, quando, in seguito alle malefatte di Cleandro, il potente liberto di Commodo che era addirittura diventato prefetto del pretorio, in seguito ad una pesante carestia si ebbero manifestazioni di dissenso e scontri a Roma e nei dintorni tanto da suggerire a Commodo di allontanarsi da Roma. Erodiano (I 13, 7) non nasconde che il principe, subito dopo l'eliminazione di Cleandro, “temendo la sollevazione popolare e una rivoluzione contro di lui (μή τι καὶ περὶ αὐτὸν νεωτερίσειεν), fece ritorno in città dietro richiesta dei suoi famigliari, accolto da ogni tipo di acclamazioni da parte del popolo, che lo scortò sino al suo ingresso al Palazzo imperiale”. All'origine della scelta 'erculea' di Commodo ci potrebbe dunque essere un rinnovato bisogno di consenso popolare che il principe volle intercettare con un programma politico-religioso rivoluzionario. Indubbiamente però questa decisione si caratterizzò per alcuni eccessi,

7. Firpo, 1999, pp. 245-255.

8. Cf. soprattutto Hdn., I 5, 5 e Galimberti, 2014, *ad locum*.

9. Hekster, 2001 e 2002, pp. 88-136.

10. Hdn., I 15, 7: “Fin qui dunque le sue azioni che, sebbene fossero indegne di un imperatore, erano accolte con un certo favore dal popolo per il suo valore e la sua abilità. Ma, dopo che discese nell'anfiteatro nudo, armato da gladiatore, allora il popolo assistette ad un triste spettacolo: un imperatore romano di nobile stirpe, dopo tanti trionfi del padre e degli avi, portare armi non da soldato per combattere i barbari e degne dell'impero di Roma, ma oltraggiare la dignità imperiale con un costume scandaloso e degradante”. Galimberti, 2014, pp. 30-32. Vale la pena notare che già a proposito dell'eliminazione del *cubicularius* Saotero nel 182 fu lo scontento popolare nei suoi confronti a indurre i prefetti del pretorio – ovviamente con il consenso di Commodo – a metterlo a morte. HA, *Comm.* 4, 5: *Tum praefecti praetorio cum vidissent Commodum in tantum odium incidisse obtentu Saoteri, cuius potentiam populus Romanus ferre non poterat, urbane Saoterum eductum a Palatio sacrorum causa et redeuntem in hortos suos per frumentarios occiderunt*. Sulla gladiatura cf. almeno Wiedmann, 1967; Flaig, 2000.

che tali apparvero ai contemporanei. Nel 190 è attestata per la prima volta l'associazione tra Commodo e Ercole a proposito del combattimento che egli diede nell'arena di Lanuvio, sua città natale, in veste di *venator*, in cui per la prima volta fu acclamato *Romanus Hercules*,¹¹ che qualifica bene la prospettiva voluta dall'imperatore: egli si presentava infatti come un eroe greco-romano in cui la componente romana aveva la preminenza. Non è superfluo ricordare che Ercole era particolarmente caro ai romani dal momento che aveva fondato l'*Ara Maxima* dopo aver ingaggiato la lotta vittoriosa contro Caco. Ercole era pertanto colui che aveva portato pace e ordine. Non è un caso dunque che Commodo assumesse il 31 Agosto 192, in occasione del suo *dies natalis*, un nuovo epiteto accanto a quello di Ercole, vale a dire *pacator orbis: invictus Hercules Romanus pacator orbis*.¹² Ercole diventa qui l'eroe civilizzatore ma soprattutto modello del buon re; le fatiche di Ercole appaiono, per usare i versi di Seneca, quelle del *domitor orbis* e dell'*auctor pacis terrae* oppositore della tirannide.¹³

Destava tuttavia scandalo il fatto che Commodo non si era limitato soltanto ad assumere nuovi epiteti, ma si era spinto ad indossare vesti erculee "posando" – come mostrano bene alcuni tipi scultorei – con la clava e la pelle di leone;¹⁴ di più: il suo eracleismo si era, per così dire, esteso a diversi travestimenti: ora *in veste muliebre*, ora mettendo in scena alcune celebri imprese dell'eroe (la gigantomachia, l'uccisione degli uccelli della palude Stinfalide, il furto della cinta di Ippolita regina delle Amazzoni) o ancora la sua inclinazione al bere.¹⁵

Nella seconda metà del 192 furono conati nuovi assi, dupondi, sesterzi e denari con Commodo con la pelle di leone; la statua del Colosso di Nerone – che era stata trasformata da Vespasiano in quella di una divinità solare – divenne la statua di Eracle con la testa di Commodo.¹⁶

Il nome di Nerone potrebbe peraltro suggerire l'accostamento a quello di Commodo, che per l'autore dell'*Hist. Aug.* era *impurior Nerone*.¹⁷ Lo stesso biografo dell'*Hist. Aug.* infatti riporta una voce,¹⁸ secondo la quale Commodo avrebbe dato ordine

11. HA, *Comm.* 8, 5. La titolatura fu stabilmente introdotta nel 192.

12. Mastino e Ibba, 2012.

13. Cf. ad es. Sen., *Herc. fur.* 230: *terrae pacis auctor*; 619: *domitor orbis*; Philo., *Leg.* 81 e 90; Dio Chrys., I 58-84; Plin., *Pan.* 14, 5.

14. Sugli imperatori che infrangevano il *dress code* richiesto e per questo giudicati *mali* cf. Bérenger, 2017; Cadario, 2017.

15. *Hist. Aug.*, *Comm.* 9, 6; 13.4; Cass. Dio, LXXIII 18, 2; 20, 3.

16. Cass. Dio, LXXII 22, 3.

17. HA, *Comm.* 19, 2.

18. HA, *Comm.* 15, 7: *urbem incendi iusserat, utpote coloniam suam. Quod factum esset, nisi Laetus praefectus praetorii Commodum deterruisset.*

di incendiare Roma, come se fosse stata una sua *colonia (utpote colonia sua)*, ma che poi l'incendio fu sventato dall'intervento del prefetto del pretorio Leto. È noto altresì che nel 192 su alcune monete compare la legenda *Herculi Romano conditori*¹⁹ e soprattutto che Roma fu ribattezzata da Commodo con il nome di *Colonia*²⁰ esattamente come riferisce il biografo. È sufficiente ricordare che Nerone dopo l'incendio del 64 avrebbe voluto rifondare Roma con il proprio nome (*Neropolis*), anche se poi non se ne fece nulla.²¹ Nella seconda metà del 192 furono cambiati i nomi dei mesi²² e la titolatura di Commodo divenne: *Amazonius Invictus Felix Pius Lucius Aelius Aurelius Commodus Augustus Herculeus Romanus Exsuperatorius*.

Ciò che merita particolare attenzione inoltre è il fatto che, in forza della sua associazione ad Ercole, Commodo fosse stato assimilato ad una divinità. Sia Cassio Dione, sia la biografia dell'*Hist. Aug.* sono espliciti a questo proposito.²³ Anche l'epiteto di *Exsuperatorius*, che Commodo assunse a partire dalla seconda metà del 192 (ma già erano state coniate monete con lo stesso epiteto nel 186/187), lo avvicinava alla divinizzazione in quanto esso era tradizionalmente patrimonio di Giove. Nonostante Commodo avesse ricevuto immediatamente la *damnatio* dopo la sua morte, tre anni dopo, nel 195, Settimio Severo lo riabilitò, divinizzandolo: *pius et felix* furono ripresi da Settimio²⁴ e iscritti sulla tomba di Commodo nel mausoleo di Adriano.

C'è da dire però che già negli ultimi mesi di vita o in quelli appena seguenti alla morte abbiamo testimonianza del successo che ebbe la nuova politica religiosa di Commodo.

Innanzitutto – e ciò non sorprende più di tanto – tra i soldati. Un'importante iscrizione di Doura-Europos, studiata da M. Speidel,²⁵ attesta chiaramente che la scelta erculea di Commodo aveva ottenuto séguito in tutto l'impero, sin nelle regioni più lontane. L'iscrizione inoltre è importante perché attesta che anche le coorti ave-

19. Chantraine, 1975; Levi, 1980.

20. Si veda a questo proposito la legenda *colonia aeterna felix Commodiana orbis terrarum*. Probabilmente nell'agosto del 190 in occasione del suo trentesimo compleanno (il 17 agosto) Lanuvina ricevette il titolo di *colonia Lanuvina Commodiana*.

21. Tac., *Ann.* XV 40, 2: *videbaturque Nero condendae urbis novae et cognomento suo appellandae gloriam quaerere*; Suet., *Ner.* 55: *destinaverat et Romam Neropolim nuncupare*. Cf. Flaig, 2003, pp. 366-369.

22. Von Saldern, 2004.

23. Cass. Dio, LXXII 16, 1: "Quest'uomo aureo, quest'Ercole, questo dio (poiché gli fu dato anche questo nome)"; *HA, Comm.* 9, 2: *accepit statuas in Herculis habitu, eique immolatum est ut deo*. Cf. Penella, 1976. Sulle statue erculee di Commodo cf. ora Cadario, 2017.

24. van't Dack, 1991.

25. Speidel, 1993: *Pro salute Com(modi) Aug(usti) Pii F(elicis) et victoriam d(omini) n(ostri) imp(eratoris), Pac(atoris) Orb(is), Invict(i) Rom(ani) Her[c(ulis)]*. *Ael(ius) Tittianus, dec(urio) coh(ortis) II Ulp(iae) eq(uitatae) Com(modianae), Genio Dura / votum solv(it) (ante diem) XVI Kal(endis) Pii, Flacco et Claro co(n)s(ulibus)*.

vano assunto il titolo di *Commodiana* nonché per l'uso del calendario riformato da Commodo.²⁶ Sempre in ambito militare è oltremodo significativo il ritrovamento di una statua di Commodo-Ercole in un forte di Köngen in Germania nonché la dedica all'Ercole Romano di *Volubilis* in Mauretania o, ancora, la rappresentazione di una statua di Ercole nella villa di un veterano romano ad Ajka in Pannonia.²⁷

Bisogna ricordare infine un'ultima testimonianza che rivela come il programma di Commodo non fosse affatto frutto di follia. In un passo dei *Deipnosofisti* (XII 537e)²⁸ Ateneo paragona Commodo ad Alessandro: "Che c'è di strano se l'imperatore Commodo viaggiando in carrozza teneva in mano la clava, si faceva stendere sul sedile la pelle di leone e pretendeva di essere chiamato Eracle, quando Alessandro, l'allievo di Aristotele, si camuffava assumendo l'aspetto di queste divinità e specialmente di Artemide?". Il passo è discusso.²⁹ A me sembra che, nonostante l'atteggiamento non certamente favorevole all'imperatore, il paragone con Alessandro intenda significare che il travestimento di Commodo era poca cosa rispetto a quello del sovrano macedone e dunque era del tutto accettabile; insomma, la pretesa di Commodo di assimilarsi ad Ercole non era poi così sorprendente (θαυμαστόν) poiché in linea con le sue scelte e dunque, in ultima analisi, per quanto singolare, era coerente con la sua politica religiosa.

2. LA RELIGIONE CAPITOLINA E GLI ALTRI CULTI

Secondo Cassio Dione (LXXII17, 3-4) quello da Ercole non era l'unico travestimento di Commodo. Questi infatti "prima di entrare in anfiteatro indossava una veste bianca di seta ricamata d'oro (e abbigliato in questo modo riceveva i nostri saluti) e quando stava per entrare indossava una veste di porpora tempestata d'oro rivestita con una clamide alla greca dello stesso colore e una corona d'oro e di gemme provenienti dall'India reggendo il caduceo come Mercurio. Clava e pelle di leone lo

26. Von Saldern, 2004, pp. 191-192.

27. Hekster, 2001.

28. Τί οὖν θαυμαστόν εἰ καὶ καθ' ἡμᾶς Κόμμοδος ὁ αὐτοκράτωρ ἐπὶ τῶν ὀχημάτων παρακείμενον εἶχεν τὸ Ἡράκλειον ῥόπαλον ὑπεστρωμένης αὐτῷ λεοντῆς καὶ Ἡρακλῆς καλεῖσθαι ἤθελεν, Ἀλεξάνδρου τοῦ Ἀριστοτελικοῦ τοσοῦτοις αὐτὸν ἀφομοιοῦντος θεοῖς, ἀτὰρ καὶ τῇ Ἀρτέμιδι;

29. Per Baldwin, 1976, pp. 24-25 si tratta di un accenno rispettoso nei confronti di Commodo; per Zecchini, 1989 si tratta invece di un accenno sfavorevole a Commodo che consente di datare i *Deipnosofisti* dopo il 192 e prima del 195 (quando Commodo fu riabilitato da Settimio Severo); Alessandro peraltro appare sempre in una luce negativa in Ateneo (Zecchini, 1984, pp. 208-212); per Braund e Wilkins, 2000, pp. 16-17 l'accenno esprime un certo biasimo nei confronti di Commodo, ma il paragone con Alessandro non è esente da ammirazione. Per Hekster, 2001, p. 80 l'accenno è neutrale.

precedevano per strada e in anfiteatro erano poste su un sedile d'oro sia nel caso egli fosse presente sia nel caso fosse assente. Amava entrare nell'arena nelle vesti di Mercurio e, spogliatosi di ogni altro indumento, vestiva solo una tunica e stava scalzo³⁰. Anche qui l'analogia con Alessandro colpisce. Ateneo infatti ci assicura che questi "talvolta indossava il costume di Hermes"³¹; ma forse è più opportuno richiamare il precedente di Caligola di cui riferisce Filone Alessandrino (*Leg. XIII* 94) secondo il quale l'imperatore "indossava la clamide e i sandali con il caduceo"³². Soprattutto Commodo poteva trovare conforto nel suo immediato predecessore e padre Marco Aurelio il quale venerava Mercurio, in onore del quale aveva emesso un multiplo nel 160 nonché denarii, dupondi e sesterzi nel 172/173, molto probabilmente in quanto espressione dell' *Hermes Λόγιοσ* degli stoici.³³

Ora, ciò che più interessa è che il richiamo a Mercurio in Commodo appare coerente con la svolta religiosa impressa nel 192. A questo proposito non so se si possa parlare di teocrazia.³⁴ Credo di no. È probabile che in tal caso Commodo intendesse porsi come intermediario tra umano e divino (e dunque garante della *pax deorum*) nonché promotore della pace e della concordia "presupposti indispensabili per il ritorno all' *aurea aetas*"³⁵. In effetti l'imperatore aveva proclamato, attraverso il suo regno, l'avvento di un nuovo *saeculum aureum*.³⁶ Mercurio peraltro si poneva anche come divinità civilizzatrice e dai caratteri soteriologici.³⁷

Accanto a questa predilezione per Ercole (soprattutto) e Mercurio, gli dei tradizionali del *pantheon* greco-romano giocavano ancora un ruolo non secondario. Giove, di cui Commodo portava l'attributo di *Exsuperatorius* o *Exsuperantissimus*;³⁸ Marte, raffigurato talvolta in coppia con Venere, *pacator* e *Ultor Augusti*; Minerva, modello di vittoria della civiltà sulla barbarie nonché dall'età adrianea nume tutelare

30. Cf. Erckell, 1993; De Ranieri, 1996, pp. 433-441 con *status quaestionis* e *contra la communis opinio* per lo più scettica circa l'assimilazione di Commodo a Mercurio.

31. Ath., XII 537 e-f.

32. Ἑρμοῦ καὶ Ἀπόλλωνος καὶ Ἄρεως. Ἑρμοῦ τὸ πρῶτον, κηρυκτεῖς καὶ πεδίλοις καὶ χλαμύσιν ἐνσκευαζόμενος τάξιν τε ἐν ἀταξίᾳ καὶ τὸ ἀκόλουθον ἐν συγχύσει καὶ λογισμὸν ἐν φρενοβλαβείᾳ παρεπιδεικνύμενος.

33. Sordi, 1958-1959.

34. Grosso, 1964, pp. 360-377 e *passim*.

35. De Ranieri, 1996, p. 437.

36. Corrosiva appare in questa chiave l'ironia di Cassio Dione in un celebre passo (LXXI 36, 4) ove dichiara: "Di costui (*scil.* di Commodo) ora dobbiamo parlare, dato che alle vicende dei Romani di quell'epoca accadde quello che avviene oggi alla nostra storia, decaduta da un regno aureo ad uno ferreo e rugginoso".

37. Hor., *Carm.* I 10, 1-6; Plat., *Prt.* 522 a-d.

38. Fears, 1981, pp. 66-120.

dell'imperatore e del successore designato; Apollo Palatino, dall'evidente richiamo augusteo e alla *pax* inaugurata con la vittoria di Azio. Insomma, la dimensione 'nazionale' romana appare chiaramente affermata senza possibilità di equivoci. Vale la pena ricordare inoltre che sotto Commodo divinità come Cibele sono ormai inserite a pieno titolo nella religione ufficiale dell'impero e che divinità alessandrine come Serapide assumono anch'esse epiteti "tradizionali" romani come *conservator* ("protettrice").³⁹ È stato notato⁴⁰ che nel 192 vengono poi emessi tipi monetali in cui è raffigurata la *dextrarum iunctio* tra Commodo e Serapide alla presenza di Iside (con fiore di loto e sistro) e di *Victoria* (con il ramo di palma) che incorona il sovrano. Il contesto è chiaramente romano e la preminenza è segnata dalla presenza dell'imperatore incoronato. Sembra insomma di capire che Commodo guardò senz'altro ad Oriente, ma ciò non gli impedì affatto di ribadire il primato romano nell'accostamento tra divinità romane e divinità non romane.

Se volgiamo infine lo sguardo verso la Grecia possiamo constatare che Commodo fu senz'altro un imperatore filelleno e ciò ebbe riflessi non irrilevanti sulla sua politica religiosa. Del suo filellenismo basterebbe ricordare il ruolo affidato a Polluce in Grecia e alla sua politica culturale.⁴¹

Commodo inoltre, come Adriano, assunse la cittadinanza ateniese e si iscrisse alla tribù Adrianide e al demo di Besa e al pari di Adriano rivestì l'arcontato (nel 188-189).

Sotto il profilo religioso è importante ricordare soprattutto che nel novembre del 176, non appena diventato Cesare, si fece iniziare, insieme al padre Marco – e di nuovo come Adriano – ai misteri Eleusini (pare dallo stesso ierofante che aveva salvato il santuario dall'aggressione dei Costoboci pochi anni prima, nel 171). Nel 192 fu panegiriarca dell'assemblea dei misteri Eleusini. Si fece infine iniziare anche ai misteri di Cerere. L'iniziazione ai misteri di Eleusi assume ai nostri occhi un particolare valore dal momento che fu Ercole il primo non Ateniese ad essere iniziato: ciò non è affatto un dato marginale poiché, come è evidente, rappresenta un ulteriore punto di contatto tra la costruzione romana e quella greca di Ercole-Commodo.

Anche un'istituzione come il *Panhellenion* – voluto da Adriano⁴² – votato innanzi tutto al culto di Zeus, di Era e di tutti gli dei e che manteneva un legame particolare con Eleusi, ricevette le attenzioni di Commodo. Egli infatti fece erigere due

39. BMC IV nn° 353-354 e 680-681: Cibele *Mater Deum Conservatrix Aug.*; nn° 359-361: Serapide *Conserv. Aug.*

40. De Ranieri, 1996, p. 431 e n. 22.

41. Zecchini, 2007.

42. Spawforth e Walker, 1985; Jones, 1996; Galimberti, 2007, pp. 39-44.

archi trionfali, sul modello di quello voluto da Adriano all'ingresso di Atene, davanti all'edificio, dedicati "agli dei e all'imperatore".⁴³

Commodo fu pertanto colui che ad Atene⁴⁴ ripercorse le orme di Adriano e riunì nella sua persona in maniera emblematica romanità e grecità. Questo atteggiamento sembra essere in realtà alla radice della sua politica religiosa, che intendeva promuovere un sempre più stretto legame tra Occidente ed Oriente. È stato peraltro giustamente notato da tempo che questa politica sembra intensificarsi negli ultimi anni di regno poiché: "a mano a mano che si definiscono le aspirazioni teocratiche di Commodo le relazioni greco-romane si fanno sempre più intense completandosi con altre iniziative".⁴⁵

3. COMMODO E I CRISTIANI

Al contrario di suo padre Marco,⁴⁶ sotto il quale i cristiani furono duramente perseguitati come rivelano il caso dei cosiddetti dei martiri di Lione, Commodo intraprese una politica filocristiana – oppure, se si preferisce, non anticristiana – e dunque il suo regno segnò una svolta storica che preparò il terreno alla "tolleranza di fatto" di età severiana.⁴⁷ La Chiesa sotto Commodo, a detta di Eusebio (*Hist. eccl.* V 21, 1), godette di pace e la parola di Dio trovò terreno fertile per la sua diffusione ovunque e soprattutto a Roma presso i ceti alti;⁴⁸ ancora secondo un anonimo che scrive prima della morte di Pertinace (28 marzo 193)⁴⁹ "anche i cristiani avevano avuto da Dio misericordioso una stabile pace" (*Hist. eccl.* V 16, 19).

Tuttavia il principato di Commodo si apre con il processo a dodici martiri di *Scillium* in Numidia che avvenne nel luglio del 180, quando però Commodo si trova-

43. IG II² 2958: τοῖν θεοῖν καὶ τῶι Αὐτοκράτορι οἱ πανέλληνες. Von Saldern, 2003, p. 273.

44. E non solo ad Atene, come potrebbe rivelare la costruzione ad Antiochia di un tempio a Zeus Olimpico. Ora, alcune monete di Efeso raffiguranti Commodo recano il titolo di Ὀλύμπιος, titolo che ebbe il solo Adriano prima di Commodo.

45. Grosso, 1964, p. 527.

46. Keresztes, 1969; Marasco, 1996.

47. L'espressione è di Sordi, 1965.

48. Κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν τῆς Κομόδου βασιλείας χρόνον μεταβέβλητο μὲν ἐπὶ τὸ πρᾶον τὰ καθ' ἡμᾶς, εἰρήνης σὺν θεῖα χάριτι τὰς καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης διαλαβούσης ἐκκλησίας: ὅτε καὶ ὁ σωτήριος λόγος ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων πᾶσαν ὑπήγετο ψυχὴν ἐπὶ τὴν εὐσεβῆ τοῦ τῶν ὄλων θεοῦ θρησκείαν, ὡς ἤδη καὶ τῶν ἐπὶ Ῥώμῃς εὐ μάλα πλούτῳ καὶ γένει διαφανῶν πλείους ἐπὶ τὴν σφῶν ὁμοσε χωρεῖν πανοικεῖ τε καὶ παγγενεῖ σωτηρίαν.

49. Per la cronologia e la discussione di queste testimonianze cf. Sordi, 1965 e *infra*.

va ancora sul fronte danubiano e non aveva ancora fatto il suo rientro a Roma dopo la morte del padre: esso è dunque da addebitare ancora alla politica voluta da Marco.⁵⁰

Un altro processo appartiene ai primi anni di Commodo ed è quello condotto dal prefetto del pretorio Tigidio Perenne (182-185), contro un certo Apollonio⁵¹ autore di un'apologia indirizzata al senato, nota ad Eusebio di Cesarea (*Hist. eccl.* V 21, 2-5) e a Girolamo (*insigne volumen*),⁵² in cui difese con fermezza la sua fede cristiana e che gli costò la condanna a morte. I primi anni del regno di Commodo appaiono pertanto in continuità con quelli di Marco; certo, non è improbabile che la condanna di Apollonio fosse dovuta alla fermezza di Perenne il quale, negli anni della sua prefettura, aveva agito con durezza, come rivela soprattutto la purga che seguì la cosiddetta congiura di Lucilla⁵³ ma anche la sua fine violenta.

Ben più ricco di spunti e di informazioni è il racconto del processo contro Callisto, il futuro Papa, sotto la prefettura di Seio Fusciano (186-189),⁵⁴ tramandato da Ippolito nella *Omnium haeresium confutatio* (IX 12). La testimonianza di Ippolito è quantomai preziosa perché si tratta di un contemporaneo, peraltro molto ostile a Callisto, schiavo del liberto imperiale Carpofofo, anch'egli cristiano, e l'episodio deve essere ambientato negli ultimi anni di Commodo, quando a Roma spadroneggiava Cleandro, e Marcia, concubina di Commodo, aveva molta influenza sull'imperatore. Carpofofo aveva affidato a Callisto la gestione di un banco dove prestava denaro a interesse presso il quartiere della *Piscina Publica*. Nel corso del tempo il volume dei depositi era cresciuto considerevolmente soprattutto perché i cristiani gli affidavano volentieri i loro risparmi. Callisto però, ad un certo punto, fece fallimento⁵⁵ e tentò, invano, di allontanarsi da Roma via mare ma venne bloccato in tempo da Carpofofo e fu di conseguenza messo alla macina. I creditori a questo punto andarono da Carpofofo a reclamare il loro denaro ed egli s'impegnò a saldare il maltolto liberando così Callisto. Questi si recò un giorno in sinagoga, dove però in seguito al suo arrivo scoppiarono disordini. Callisto venne dunque denunciato al *praefectus urbi* Seio Fusciano il quale lo condannò alle miniere in

50. Analogamente all'iniziativa dei diversi governatori provinciali, ancora sulla base delle disposizioni di Marco, riconduce giustamente la Sordi (1965, p. 201) i processi contro i cristiani ad Apamea sul Meandro e ad Efeso, che avvennero nei primi anni del regno di Commodo.

51. Senatore secondo Sordi, 1955; *contra* Gabba, 1966, che ritengo essere nel giusto.

52. *De vir. ill.* 42 e 53.

53. Su cui cf. Firpo, 1999, pp. 237-262; Molinier-Arbo, 2007; Galimberti, 2014, pp. 85-91.

54. Grosso, 1964, p. 670.

55. Secondo Grosso, 1964, p. 671 alla base di questo fallimento bisogna ipotizzare il coinvolgimento di Callisto nelle speculazioni sul grano operate da Cleandro in questi anni che causarono una pesante carestia a Roma.

Sardegna. A questo punto Marcia, che era forse catecumena cristiana (φιλόθεος), si rivolse a Papa Vittore per conoscere chi fossero i cristiani condannati alle miniere in Sardegna per farli liberare. Marcia, ottenne così l'assenso di Commodo ma, nell'elenco consegnato da Vittore a Marcia e da questa alle autorità imperiali, il nome di Callisto non compariva. Marcia in effetti aveva affidato l'ordine di liberare Callisto ad un suo liberto, un certo Giacinto, il quale intercedette presso il governatore della Sardegna riuscendo a riportare a Roma Callisto. Questi ottenne il perdono da Vittore, che però preferì metterlo al sicuro ad Anzio garantendogli un mensile.

Ora, la vicenda appare a tratti problematica e oscura poiché non si comprende esattamente quale fosse l'accusa che aveva colpito Callisto e che gli era costata l'espulsione in Sardegna. Ippolito però scrive significativamente che all'origine dell'allontanamento di Callisto non vi fu l'accusa di cristianesimo bensì la denuncia dei Giudei di «avere impedito lo svolgimento delle cerimonie col suo ingresso (οὗτος δὲ ἐπεισελθὼν ἐκώλυε) e di avere portato scompiglio tra di noi dicendo che era cristiano» (καταστασιάζων ἡμῶν, φάσκων εἶναι Χριστιανός).⁵⁶ Ciò significa che l'accusa contro Callisto era stata quella di sommossa e non di cristianesimo; ciò peraltro spiegherebbe perché il nome di Callisto non compariva tra coloro i quali erano stati deportati alle miniere in Sardegna con l'accusa di cristianesimo. Callisto era stato sì anch'egli trasferito in Sardegna, ma in quanto sedizioso. L'aver evitato l'accusa di cristianesimo fu probabilmente merito del suo patrono (cristiano) Carpofo, il quale con la punizione alla macina intendeva forse liberarlo dalla più pesante accusa di cristianesimo (che prevedeva la morte), nonostante Callisto fosse senz'altro un buon cristiano (come rivela del resto anche l'accusa dei Giudei che si lamentavano del comportamento di Callisto che si dichiarava cristiano) e conservare i suoi preziosi servigi. L'accusa dei Giudei d'altro canto faceva gioco a Carpofo e derivava probabilmente in ultima analisi a Callisto dal non aver onorato con la sua 'attività finanziaria' i prestiti contratti con i creditori, tra i quali c'erano senz'altro anche Giudei. Il resto è da addebitare alla penna intrisa nell'odio di Ippolito.

C'è un altro aspetto tuttavia della lunga notizia di Ippolito per noi interessante ed è la menzione di Marcia, concubina di Commodo. Il suo atteggiamento rivela che ella doveva avere una reale influenza sull'imperatore, dal momento che ottenne la liberazione dei cristiani (Callisto compreso) dalle miniere.

56. IX 12, 8: ὥρμησεν ἐπὶ τὴν συναγωγὴν τῶν Ἰουδαίων συνηγμένην καὶ στὰς κατεστασιάζεν αὐτῶν. οἱ δὲ καταστασιασθέντες ὑπ' αὐτοῦ, ἐνυβρίσαντες αὐτὸν καὶ πληγὰς ἐμφορήσαντες ἔσυρον ἐπὶ τὸν Φουσκιανόν, ἔπαρχον ὄντα τῆς πόλεως. ἀπεκρίναντο δὲ τάδε· Ῥωμαῖοι συνεχώρησαν μὲν ἡμῖν τοὺς πατρώους νόμους δημοσίᾳ ἀναγινώσκειν, οὗτος δὲ ἐπεισελθὼν ἐκώλυε καταστασιάζων ἡμῶν, φάσκων εἶναι Χριστιανός.

Ora, noi sappiamo dalle fonti parallele che Marcia – che molto probabilmente non è da identificare con la Marcia di una celebre iscrizione di Anagni⁵⁷ e che prima di essere stata concubina di Commodo lo era stata di Marco Ummidio Quadrato, nipote di Marco Aurelio che fu ucciso in seguito al suo coinvolgimento nella congiura di Lucilla del 182, e poi moglie di Ecletto *cubicularius* di Commodo - godette senz'altro della fiducia di Commodo. L'influenza di Marcia su di lui assunse un certo rilievo negli ultimi anni del suo regno. Se prestiamo fede a Cassio Dione (LXXII 13, 5) l'intervento di Marcia presso Commodo fu all'origine della disgrazia di Cleandro nel 190; Erodiano (I 16, 4) annota che dopo la morte di Bruttia Crispina (la moglie di Commodo) Marcia "in nulla era inferiore ad una moglie legittima e godeva di tutte le prerogative da *Augusta* eccetto le fiaccole". Marcia peraltro,⁵⁸ dopo aver supplicato Commodo di non scendere nell'arena il 31 dicembre del 192, il giorno della sua morte, si trovò di fatto, insieme ad Ecletto e a Quinto Emilio Leto (prefetto del pretorio), alla testa dell'impero dopo la morte di Commodo.

L'intervento a favore dei cristiani e di Callisto presso il vescovo di Roma, oltre naturalmente a connotarla come cristiana – così del resto la definisce Cassio Dione,⁵⁹ il quale non è poi così attento alle sorti dei cristiani nella sua opera – rivela che "Marcia prendeva atto, a nome dell'impero, dell'organizzazione unitaria della Chiesa e apriva la strada a quelle trattative dirette fra gli imperatori e i vescovi che caratterizzeranno la storia del III secolo e che, prima ancora di ogni riconoscimento ufficiale, rappresenteranno il riconoscimento di fatto della Chiesa da parte dell'impero. La generosità filocristiana di Marcia fu dunque, in definitiva, anche un atto di politica religiosa".⁶⁰

Il caso di Marcia peraltro si spiega in una cornice storica come quella dell'impero di Commodo non sfavorevole ai cristiani. A questo proposito è importante ricordare nuovamente la testimonianza di Eusebio (*Hist. eccl.* V 16, 19),⁶¹ nell'ambito della polemica antimontanista, in cui riferisce che uno scrittore anonimo per confutare le profezie di sventura di Massimilla, seguace del montanismo, aveva rivendicato lo stato presente che perdurava da ben tredici anni in cui regnava pace e tranquillità. Tredici anni dovrebbero essere quelli tra l'avvento di Commodo (17

57. Flexsenhar III, 2016. *CIL* X 5918 (= *ILS* 406) è dedicata a Marcia Aurelia Ceonia Demetriade *stolata femina*.

58. Secondo Erodiano (I 16, 4) però si trattava di Fadilla. Per la divergenza cf. Galimberti, 2014, pp. 133-134.

59. Cass. Dio, LXXII 13, 5.

60. Sordi, 1965, p. 206.

61. Πλείω γάρ ἢ τρισκαίδεκα ἔτη εἰς ταύτην τὴν ἡμέραν ἐξ οὗ τετελεύτηκεν ἡ γυνή, καὶ οὔτε μερικὸς οὔτε καθολικὸς κόσμος γέγονεν πόλεμος, ἀλλὰ καὶ Χριστιανοῖς μᾶλλον εἰρήνη διὰμονος ἐξ ἑλέου θεοῦ.

marzo 180) e la fine di Pertinace (28 marzo 193), vale a dire prima dell'inizio delle guerre civili tra Settimio Severo e i suoi avversari. Del resto lo stesso Eusebio, come s'è detto, esaltava il regno di Commodo come periodo di pace per la Chiesa in quanto i cristiani non avevano patito persecuzioni. Tertulliano in effetti, nell'*Ad Scapulam* ricorda la liberazione di un cristiano per opera di Vespronio Candido proconsole d'Africa sotto Commodo.⁶²

Dal canto suo anche l'africano Draconzio, poeta latino del V secolo e soprattutto cristiano, attesta una tradizione positiva su Commodo, definito *vir pietate bonus*, che ad alcuni è parsa inaccettabile.⁶³ In realtà se si collega la testimonianza di Draconzio al contesto del principato di Commodo e in particolare al caso di Callisto nonché ad altre testimonianze provenienti da ambienti provinciali, ci rendiamo conto che, al contrario, la sua testimonianza è facilmente più degna di fede.

Anche Giovanni Malala infine, cristiano di Antiochia, che scrive addirittura in età giustiniana, attesta una tradizione favorevole a Commodo definito φιλοκτίστης e ἱερός giacché ad Antiochia costruì nuovi bagni pubblici detti Commodiani, un tempio di Atena e uno a Giove Olimpio nonché del Sisto; Malala ricorda inoltre gli ingenti finanziamenti per la riorganizzazione dei giochi Olimpici in città nonché quelli concessi in occasione della ricostruzione a seguito del terremoto che aveva devastato Nicomedia. Per queste liberalità gli antiocheni eressero una statua in bronzo in suo onore. Ora, dei cristiani non vien fatta parola, ma è pur vero che l'aggettivo ἱερός impiegato qui da Malala suggerisce che il rispetto di Commodo verso i diversi culti – tra cui quello cristiano – non doveva essere in dubbio. Si tratta pertanto di una testimonianza che elogia Commodo per il suo operato, indipendentemente dai suoi atteggiamenti verso i cristiani, ma che riflette senz'altro anche l'apprezzamento di un cristiano del sesto secolo dopo Cristo per la bontà suo governo.

62. IV 3: *ut Vespronius Candidus, qui Christianum quasi tumultuosum ciuibus suis satisfacere dimisit.*

63. *Satisfact.* 187-190: *Alter ait princeps modico sermone poeta / Commodus Augustus, vir pietate bonus: / Nobile praeceptun, rectores, discite post me: / sit bonus in vita qui volet esse deus.* Critici: Mazzarino, 1966, p. 246; Fraschetti, 2008, pp. 25-26; favorevoli: Alfonsi, 1961, pp. 296-300; Grosso, 1964, p. 677; Clover, 1988; Baldwin, 1990. Al di là della polemica sull'autore dei versi riportati da Draconzio, mi sembra che non sia stato valorizzato adeguatamente il fatto che il verso finale esprima la volontà di farsi dio, che era esattamente ciò che Commodo aveva fatto con Ercole.

4. CONCLUSIONI

Benché la tradizione storiografica, per lo più ostile, tenda a presentare la politica religiosa di Commodo come frutto della sua follia, soprattutto in seguito alla svolta “teocratica” impressa negli ultimi anni del suo regno, in realtà essa si articola in un disegno coerente perseguito con lucidità dall’imperatore. Egli in effetti manifestò da subito il suo interesse per Ercole dando vita nel corso degli anni - soprattutto gli ultimi - ad una progressiva sovrapposizione della sua figura con quella dell’eroe civilizzatore portatore di pace e prosperità. Le forme in cui avvenne questa identificazione si fecero via via più “teatrali” sino a mostrare tutti quegli eccessi disapprovati dai contemporanei. Ciò non toglie che, nonostante l’allontanamento dai costumi romani Commodo, ribadì con forza la centralità di Roma rispetto agli altri dei estranei alla religione capitolina, dando vita sì ad un sincretismo, ma decisamente orientato al primato di Roma.

Il rapporto tra Commodo e i cristiani fu improntato a moderazione tanto che il suo regno è ricordato dagli scrittori cristiani come un periodo di pace per la Chiesa; negli ultimi anni, grazie soprattutto a Marcia, questo rapporto si consolidò in modo positivo, preparando così quel clima di convivenza tipico dell’età Severiana.

BIBLIOGRAFIA

- Alfonsi, L. (1961). Commodus in Draconzio. *RFIC*, 39, pp. 296-300.
- Baldwin, B. (1976). Athenaeus and his work. *AC*, 19, pp. 21-42.
- Baldwin, B. (1990). Commodus the good poet and good emperor. *Gymnasium*, 97, pp. 224-231.
- Beaujeu, J. (1955). *La religion romaine à l'apogée de l'Empire. I. La politique religieuse des Antonins*. Paris: Belles Lettres.
- Bérenger, A. (2017). Empire et légitimité dans le livre V d'Hérodien: Macrin et Elagabal. In Galimberti, 2017, pp. 143-160.
- Braund, D. e Wilkins, J. (eds.). *Athenaeus and his World. Reading Greek Culture in the Roman Empire*. Exeter: University of Exeter Press.
- Cadario, M. (2017). Ercole e Commodus. Indossare l'habitus di Ercole, un 'nuovo' *basileion* schema nella costruzione dell'immagine imperiale. In Galimberti, 2017, pp. 39-72.
- Chantraine, H. (1975). Zur Religionspolitik des Commodus in Spiegel seiner Münzen. *RQA*, 70, pp. 1-31.
- Clover, F. (1988). Commodus the poet. *Nottingham Medieval Studies*, 32, pp. 19-33.
- De Ranieri, C. (1996). Commodus-Mercurio. Osservazioni sulla politica religiosa commodiana. *PP*, 51, pp. 422-441.
- Erkell, H. (1993). L'imperatore Commodus ed Ercole-Melcart. *Orom*, 19, pp. 39-43.
- Fears, J.R. (1981). The cult of Jupiter and Roman Imperial Ideology. *ANRW II* 17.1, pp. 3-141.
- Firpo, G. (1999). La congiura di Lucilla: alle origini dell'opposizione senatoria a Commodus. *CISA*, 25, pp. 237-262.
- Flaig, E. (2000). An den Grenzen des Römerseins. Die Gladiatur aus historisch-antropologischer Sicht. In Eßbach, W. (ed.). *Wir/ihr/sie. Identität und Alterität in Theorie und Methode* (pp. 215-230). Würzburg: Ergon-Verlag.
- Flaig, E. (2003). Wie Kaiser Nero die Akzeptanz der Plebs urbana verlor. Eine Fallstudie zum politischen Gerücht im Prinzipat. *Historia*, 52, pp. 351-372.
- Flexenhar III, M. (2016). Marcia, Commodus' "Christian" Concubine and *CIL X* 5918. *Tyche*, 31, pp. 135-147.
- Fraschetti, A. (2008). *Marco Aurelio. La miseria della filosofia*. Bari-Roma: Laterza.
- Gabba, E. (1966). Il processo di Apollonio. In *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts à J. Carcopino* (pp. 397-402). Paris: Hachette.
- Gagé, J. (1981). La mystique impériale et l'épreuve des "jeux". Commode-Hercule et l'"anthropologie" heracléene. *ANRW II*.17.2, pp. 662-683.
- Galimberti, A. (2007). *Adriano e l'ideologia del principato*. Roma: "L'Erma" di Bretschneider.
- Galimberti, A. (2010). Commodus, la pace del 180 e il processo ai Cassiani. *Athenaeum*, 98, pp. 487-501.
- Galimberti, A. (2014). *Erodiano e Commodus. Traduzione e commento storico al primo libro della Storia dell'Impero dopo Marco*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Galimberti, A. (ed.) (2017). *Erodiano. Tra crisi e trasformazione*. CSA 15. Milano: Vita e pensiero.
- Grosso, F. (1964). *La lotta politica al tempo di Commodo*. Torino: Accademia delle scienze.
- Hekster, O. (2001). Commodus-Hercules: the People's Princeps. *SCI*, 20, pp. 51-83.
- Hekster, O. (2002). *Commodus. An Emperor at the crossroads*. Amsterdam: Gieben.
- Jones, C.P. (1996). The Panhellenion. *Chiron*, 26, pp. 29-56.
- Keresztes, P. (1969). A favourable aspect of the Emperor Commodus' rule. In Bibauw, J. (ed.). *Hommages à M. Renard* (pp. 368-377). Bruxelles: Latomus.
- Keresztes, P. (1973). The Jews, the Christians and Emperor Domitien. *Vigiliae Christianae*, 27, pp. 1-28.
- Levi, M.A. (1980). Roma Colonia e Commodo "Conditor". In *Atti del centro ricerche e documentazione sull'antichità classica* 11, pp. 315-320.
- Marasco, G. (1996). Commodo e i suoi apogeti. *Emerita*, 64, pp. 229-238.
- Mastino, A. e Ibba, A. (2012). L'imperatore *pacator orbis*. In Cassia, M., Giuffrida, C., Molè, C. e Pinzone, A. (eds.). *Pignora amicitiae. Scritti di storia antica e storiografia offerti a Mario Mazza*, 3 voll. (pp. 139-212). Acireale-Roma: Bonanno.
- Mazzarino, S. (1966). *Il pensiero storico classico*, II, Roma-Bari: Laterza.
- Meyer-Zwiffelhofer, E. (2006). Ein Visionär auf dem Thron? Kaiser Commodus, Hercules Romanus. *Klio*, 88, pp. 189-215.
- Molinier-Arbo, A. (2007). À qui profitait la conjuration de Lucilla? Réflexions sur un passage des «Caesares» de Julien. *AC*, 76, pp. 119-132.
- Penella, R.J. (1976). S.H.A. Commodus 9, 2-3. *AJPh*, 92, pp.39.
- Sordi, M. (1965). *Il Cristianesimo e Roma*. Bologna: L. Cappelli.
- Sordi, M. (2002). Le monete di Marco Aurelio e la pioggia miracolosa. In Sordi, M. *Scritti di Storia romana* (pp. 55-70). Milano: Vita e Pensiero.
- Sordi, M. (2006). Un senatore cristiano dell'età di Commodo, in Sordi, M. *Impero Romano e Cristianesimo. Scritti scelti* (pp. 377-382). Roma: Studia ephemeridis augustinianum.
- Spawforth, A.J. e Walker, S. (1985). The World of the Panhellenion: I. Athens and Eleusis. *JRS*, 75, pp. 78-104.
- Speidel, M. (1993). Commodo the God-Emperor and the Army. *JRS*, 83, pp. 109-114.
- van't Dack E. (1991). Commode et ses épithètes Pius Felix sous les Sévères. In *HAC Parisinum 1990* (pp. 311-335). Macerata.
- von Saldern, F. (2003). *Studien zur Politik des Commodus*. Rahden: Marie Leidorf.
- Von Saldern, F. (2004). Einige Bemerkungen zur Kalenderreform des Commodus. *ZPE*, 146, pp. 189-192.
- Wiedmann, Th. (1967). *Emperors and gladiators*. Suffolk: Routledge.
- Zecchini, G. (1984). *Alessandro Magno nella cultura dell'età degli Antonini*. In Sordi, M. (ed.). *Alessandro Magno tra storia e mito* (pp. 195-212). Milano: Jaca Book.
- Zecchini, G. (1989). *La cultura storica di Ateneo*. Milano: Vita e Pensiero.

Zecchini, G. (2007). Polluce e la politica culturale di Commodo. In Bearzot, C., Landucci, F. e Zecchini, G. (eds.). *L'Onomasticon di Giulio Polluce. Tra lessicografia e antiquaria*. CSA 5 (pp. 17-26). Milano: Vita e Pensiero.

UNA CIGÜEÑA EN UNA HIGUERA,
UN POTRO EN UN TEJADO, EL ESPEJO DE
DIDIO JULIANO Y LA MÁSCARA DE HELIOGÁBALO.
BIENVENIDOS AL MUNDO RELIGIOSO DE LOS SIGLOS II Y
III D.C. ... SEGÚN LA *HISTORIA AUGUSTA*
A STORK ON A FIG TREE, A COLT ON A ROOF, THE MIRROR OF DIDIUS
JULIANUS AND THE MASK OF ELAGABALUS. WELCOME TO THE
RELIGIOUS WORLD OF THE 2ND AND 3RD CENTURIES A.D. ...
ACCORDING TO THE *HISTORIA AUGUSTA*

JUAN RAMÓN BALLESTEROS SÁNCHEZ
UNIVERSIDAD PABLO DE OLAVIDE, SEVILLA
JRBALSAN@UPO.ES

RESUMEN

El capítulo estudia varios textos con alusiones religiosas de la *Historia Augusta* desde una doble perspectiva. Por un lado, se describen las alusiones satíricas presentes en estos pasajes. Por otro, se reconstruye la crítica política que contienen estos mismos fragmentos. El objetivo último del trabajo es proponer una lectura coherente para el conjunto de la *Historia Augusta*. Se analizan varios fragmentos de la *Vita Marci* (13, 6), la *Vita Pertinaci* (1, 2-3 y 14,1-3), la *Vita Didii Iuliani* (7, 9-11), la *Vita Pescennii Nigri* (6, 5-8), la *Vita Heliogabali* (5, 4-5; 6, 4-5 y

ABSTRACT

The chapter studies several texts of religious content from the *Historia Augusta* using a double point of view. On the one hand, are described the satirical allusions present in these passages. On the other, the political criticism contained in these fragments is reconstructed. The ultimate goal of this text is to propose a coherent reading for the whole of the *Historia Augusta*. Several fragments of the *Vita Marci* (13, 6), the *Vita Pertinaci* (1, 2-3 y 14,1-3), the *Vita Didii Iuliani* (7, 9-11), the *Vita Pescennii Nigri* (6, 5-8), the *Vita Heliogabali* (5, 4-5;

28, 2) y la *Vita Alexandri Severi* (49, 6) para los que el autor proporciona traducciones originales. La lectura de estos textos permite definir el registro historiográfico y la personalidad crítica del esquivo y pícaro autor de la colección de biografías imperiales de los siglos II y III d.C.

6, 4-5 y 28, 2) and the *Vita Alexandri Severi* (49, 6) are analyzed throughout the text. The autor provides original translations of all of them. The reading of this corpus allows to define the historiographic record and the critical personality of the elusive and naughty author of the fundamental collection of imperial biographies from the II and III century AD.

PALABRAS CLAVE

Historia Augusta, sátira política, religión romana

KEYWORDS

Historia Augusta, political satire, Roman religion

Fecha de recepción: 21/09/2018

Fecha de aceptación: 18/02/2019

“Cuando Alejandro Magno hendió el nudo gordiano, se
condujo como un verdadero aguafiestas”

Huizinga, J. (1968). *Homo ludens* (p. 257), Buenos Aires:
Emecé Editores

LA *HISTORIA AUGUSTA* ES UNA OBRA IRRITANTE Y PROVOCATIVA. Los juegos alusivos por medio de los cuales su autor la compuso hacen que las lecturas literales de las biografías imperiales que se reúnen en esta extraña colección resulten incompletas e insatisfactorias. Estos mecanismos alusivos constituyen, en efecto, un desafío para el crítico que aspira a desentrañar sus secretos. Buena parte de estos secretos han permanecido inaccesibles por dos razones. Por un lado, sólo muy recientemente hemos sido conscientes de la naturaleza esencialmente satírica del texto en su conjunto.¹ Por

1. Ronald Syme subrayó el sentido del humor del “genial impostor” que compuso la *Historia Augusta*: “a humorist of no mean order” (Syme, 1971, pp. 261-262). Shawn Daniels (Daniels, 2013) ofrece una interpretación sistemática de la *Historia Augusta* en tanto que sátira. Desde posiciones que tratan de encontrar en las ficciones de la *Historia Augusta* una motivación exclusivamente religiosa – oposición al cristianismo en un contexto histórico marcado por la polémica religiosa – también se ha defendido el carácter caricaturesco de la obra, cf. Ratti, 2014, 430: “caricature et demie”. La bibliografía sobre la risa y lo cómico en el pensamiento y la literatura antigua es extensísima. Me atrevo a citar aquí a Gil Fernández, 1997 y a Beard, 2014. Algunos trabajos específicos sobre la risa, los mecanismos irónicos y el sentido del humor en la *Historia Augusta* son: Carlozzo, 1978 (“troviamo une discrete messe di facezie”, 59), Cascón, 1996 (clasifica los pasajes cómicos de la *Historia Augusta* en 3 categorías: chistes, descripciones provocadoras de risa y comentarios humorísticos del autor) y Reekmans, 1997 y 2002 (analiza fragmentos humorísticos de la *Historia Augusta* a la luz de las teorías retóricas de Cicerón y Quintiliano sobre el humor).

otro lado, no siempre hemos sido capaces de reconstruir el metatexto de buena parte de sus argumentos humorísticos.

Al margen de precisiones más o menos polémicas, existe cierto consenso por parte de la investigación para aceptar que las biografías de la *Historia Augusta* se escribieron a finales del s. IV o principios del s. V, en época teodosiana o poco después.² Si obviamos ciertos matices, también es posible reconocer un perfil relativamente preciso para el autor que se esconde detrás de los 6 pseudónimos a los que él mismo atribuyó la obra.³ Quizás la gran incógnita pendiente de resolver a propósito de la *Historia Augusta* sea la del mensaje que se encierra detrás de toda la estructura literaria y erudita con la que se confeccionó semejante engendro historiográfico. Sólo la interpretación del método empleado en la redacción de las biografías puede llevarnos a discernir las intenciones de una obra aparentemente inconsistente y errática, y permitirnos, por fin, atribuir un significado global a los contenidos de la colección.

El autor de la *Historia Augusta* manejó un importante arsenal erudito para armar su versión de las biografías imperiales de los siglos II y III d.C. Este exuberante bagaje ha llevado a varias generaciones de estudiosos a priorizar en el análisis de la obra el descubrimiento y la exégesis de las fuentes empleadas.⁴ En este sentido, las noticias relativas al mundo religioso del período que se retrata han atraído particularmente la atención de la investigación sobre la *Historia Augusta*.⁵ Para entender esas noticias, desde antiguo se ha planteado como prioritaria la necesidad de analizar las tendencias religiosas del autor y la posición del mismo en una eventual polémica religiosa entre paganismo y cristianismo.⁶ Este método no ha resuelto de modo convincente los desafíos de la colección.⁷ Para dotar de sentido a la obra y usar la información que proporciona se hace preciso, pues, reconstruir los códigos

2. Desde la obra de Syme viene aceptándose la fecha de 395 d.C. La defensa más reciente de esta datación es la que ha realizado Stéphane Ratti (cf. Ratti, 2014, p. 425, data la obra entre 392 y 394, y, en general, Ratti, 2016). Alan Cameron (Cameron, 2011, p. 772) propuso fechar la obra entre 361 y 386 d.C. Sobre los debates generados por este asunto, en general, Chastagnol, 1994, pp. ix-xxxiv.

3. El perfil de un profesor habituado a “the frivolous atmosphere of the schools” (Adams, 1982, p. 164), que posee el gusto por el chiste fácil (*ibid.* pp. 43-44: “The autor of the HA had a taste for risqué usages which he had found in earlier comic writings (or in the current language of risqué jokes)”) y los hábitos del escoliasta (Syme, 1968, p. 127; “a scholar devoted to the techniques of research”, *ibid.* 183). Al margen de esta definición queda la propuesta de identificar al autor de la *Historia Augusta* con Nicómaco Flaviano senior, un alto dignatario imperial, que ha realizado Stéphane Ratti en varias publicaciones.

4. He analizado las consecuencias de este desmenuzamiento de la obra en Ballesteros, 2018.

5. En la moderna bibliografía, esta perspectiva puede rastrearse, al menos, desde Geffcken, 1920, pp. 279-295.

6. Véase Chastagnol, 1994, pp. cxxxii-cl (“L’atmosphère religieuse”).

7. El ataque más sólido a esta perspectiva procede de Cameron, 2011, pp. 743-782 (y *passim*).

del proyecto en su conjunto al margen de una perspectiva exclusivamente confesional. Para ello es necesario concebir un contexto más amplio para la *Historia Augusta*, extender el mensaje de la obra más allá del conflicto religioso, la propaganda confesional o el panfleto de partido.

De hecho, comprender la permanente falta de coherencia del relato constituye, por así decirlo, el nudo gordiano de la *Historia Augusta*. Si no para cortarlo, al menos para desenmarañar este nudo en la medida de lo posible resulta, a mi juicio, primordial asumir las dos ideas a las que aludíamos al inicio de este trabajo. Por un lado, la *Historia Augusta* es una sátira, un texto que aspira a mover a risa. Por otro, para entender esta sátira es necesario reconstruir el metatexto al que esta sátira alude. Este metatexto, el conjunto de contextos, textos y referentes objeto de sátira, no es único. Está implícito de modo natural en cada pasaje de la obra. Recuperar los metatextos parodiados haría que la sátira nos resultara, por fin, enteramente inteligible. En este trabajo se ofrecen varias propuestas para reconstruir este horizonte perdido y comprender la reelaboración que del mismo se opera en la *Historia Augusta*.

Al ritmo de una rutina en sí misma cómica, múltiples noticias sobre adivinación, magia y astrología recorren la *Historia Augusta*. Se recopilan presagios, se mencionan horóscopos, se describen supersticiones. Sorprendentes procedimientos mágicos conviven con oráculos, sueños premonitorios, prodigios y, también, con antiguas tradiciones religiosas romanas.⁸ Toda esta información constituye el mundo religioso que recrea la *Historia Augusta*. Para el historiador es una fuente inagotable de información que merece ser estudiada. También requiere de un método específico para poder serlo.

Me propongo presentar con varios ejemplos cómo la *Historia Augusta* sometió al universo religioso de los s. II y III d.C. a un proceso de reformulación cómica. Para hacerlo parto de la premisa de que la intención del autor de la *Historia Augusta* fue básicamente paródica. Al reconocer este hecho, cualquier otro significado de la obra puede parecer secundario. No obstante, creo que es posible aceptar que construir una sátira a partir de las biografías imperiales constituye una declaración de intenciones indirectamente política. Las formas esencialmente alusivas, intelectuales y metalingüísticas de la ironía que encierra el tratamiento que la obra realiza de diversos comportamientos religiosos parecen limitar su lectura como discurso historiográfico

8. Cf. Birley, 1991, pp. 29-51, que ha reunido y catalogado los pasajes relevantes de la *Historia Augusta* con referencias religiosas (sacrificios, divinidades, divinización de los emperadores, cultos orientales, cristianismo...). Previamente, Syme, 1983, pp. 80-97 – un trabajo originalmente publicado en los BHAC 1972/4 (1976) – recorre las noticias sobre astrología presentes en la colección.

y político. Sin embargo, en el contexto de definitiva consolidación de la autocracia teocrática en el que se confeccionó la *Historia Augusta*, el reconocimiento de que la risa que promueve este trabajo puede ser un medio de salvación individual, no hace de la *Historia Augusta* un texto inofensivo en el marco de los grandes problemas colectivos, políticos y religiosos, de su tiempo. Esta puede ser la aportación de la colección al discurso historiográfico al que de un modo explícito pertenece.⁹ Desde este punto de vista, la de la *Historia Augusta* no sólo fue una de esas épocas que “prefirió contentarse con la palabra y lo formal”,¹⁰ sino que fue una época en la que la ironía siguió siendo uno de los instrumentos más incisivos de la crítica política.

1. UNA CIGÜEÑA EN UNA HIGUERA: RELIGIÓN, HUMOR Y CRÍTICA EN LA *HISTORIA AUGUSTA*

El autor de la *Historia Augusta* fue, sin lugar a dudas, un maestro en la gestión del despiste. A este imitador de estilos ajenos, más que la de la compilación sistemática y significativa, hay que reconocerle la destreza de la lectura iconoclasta y la del reciclaje de motivos, temas y textos: los pilares de su método creativo.¹¹ También fue suya la habilidad de disimular sus intenciones y ocultar referentes. Semejante virtud también ha sido señalada para otros autores clásicos como Tácito.¹² En el caso del esquivo, tardío y polígrafo autor de las biografías de la *Historia Augusta*, no obstante, esta habilidad no sólo se empleó para ocultar, bajo una ambigua apariencia retórica, la cruda realidad política del Imperio. La *Historia Augusta* es una propuesta de disolución de las propias fronteras de dos géneros literarios tradicionales con cuyos recursos fue fabricada: la sátira y la biografía histórica.¹³ Ambos fueron voluntariamente confundidos en la obra. Este procedimiento provocó el efecto inmediato de que la propia labor literaria de quien escribía quedara sometida a la mediación irónica y la consecuencia,

9. No comparto la definición de “historiografía decadente” en la que se englobado la *Historia Augusta* (por ejemplo, en la introducción de Binaghi Fasce, 1998).

10. La cita procede de Huizinga, 1968, p. 230.

11. Son las cualidades del autor de novela histórica. De hecho, así lo ha calificado uno de los grandes especialistas en la colección, cf. Paschoud, 2014, p. 409: “*maitre du roman historique*”.

12. O’Gorman, 2000, p. 3: “Historical understanding in Tacitus’ writing, therefore, resides in the continual interplay of these sometimes incompatible features, false appearance and hidden truth.”

13. Plinio el joven (*Ep.* V 8, 11) no quiso combinar dos registros literarios (en su caso la elocuencia política y la historia) por miedo a la confusión que la mezcla pudiera generar en su propio trabajo (*non adducor ut duo dissimilia et hoc ipso diversa, quo maxima, confundam misceamque, ne tanta quasi collusionem turbatus ibi faciam quod hic debeo*). El autor de la *Historia Augusta*, en cambio, sí se entregó sin miedo a semejante experimento.

posiblemente involuntaria, de desorientar a varias generaciones de lectores sobre el sentido de lo que estaba escrito en la *Historia Augusta*.¹⁴ Perdida la identidad del autor y en medio del equívoco sentido del proyecto, desaparecieron las claves desde las que era posible entender el tono del singular y travieso historiador que se esconde detrás de la *Historia Augusta*. Su obra devino el libro que formalmente parecía ser: una colección de biografías imperiales cargada de incoherencias.¹⁵

Una lectura atenta de la *Historia Augusta* demuestra que con esta acumulación de incoherencias la obra aspira a no tomarse nada en serio. Uno de los objetivos de este trabajo es demostrar hasta qué punto lo logró. Los aspectos religiosos de las biografías que la integran constituyen un elemento más del programa humorístico que vertebra la colección. Mediante la inclusión de aspectos e instituciones culturales y religiosas dentro de su plan satírico, la *Historia Augusta* cuestiona también alguno de los valores heredados de la tradición. Tomemos como ejemplo una anécdota que se cita en la biografía de Marco Aurelio para ilustrar la clemencia del emperador:

Hubo tanta clemencia en su tiempo que ordenó que los gastos de los funerales del vulgo se pagaran con cargo al dinero público y perdonó a cierto embustero timador que le llevaron ante sí y confesó la siguiente fechoría. Con el deseo de encontrar una ocasión para saquear la ciudad y con la ayuda de varios socios, desde una higuera bravía decía a voz en grito a los viandantes del campo de Marte que llovería fuego y que sería el fin del mundo si se convertía en cigüeña cuando él mismo se cayera de la higuera. Trascurrido un tiempo preestablecido se dejó caer y soltó una cigüeña que llevaba escondida en su ropa (HA, *Marc.* 13, 6).¹⁶

14. La *Historia Augusta* ha sido considerada desde el Humanismo como una obra seria. Justo Lipsio, por ejemplo, subrayaba su *historica fides*. Estudié la relación que Lipsio mantuvo con la historiografía romana en los *Admiranda* (1598) en Ballesteros, 2006, pp. 184-188.

15. David Rohrbacher fecha a mediados del s. VI el momento en que desapareció la conciencia del tipo de trabajo historiográfico que realmente podía hallarse en la *Historia Augusta*, vid. Rohrbacher, 2016, p. 172: “The *Historia Augusta* was the product of a very specific time. The turn of the fifth century was a great era of exegesis and other forms of reflection upon texts. This style of scholarly engagement did not persist, and when the *Historia Augusta* is used as a source in the mid-sixth century, its distinctive allusive fictions have been systematically effaced.”

16. *Tantaque clementia fuit, ut et sumptu publico vulgaria funera iuberet efferri et vano cuidam, qui diripiendae urbis occasionem cum quibusdam consciis requirens de caprifici arbore in campo Martio contionabundus ignem de caelo lapsurum finemque mundi affore diceret, si ipse lapsus ex arbore in ciconiam verteretur, cum statuto tempore decidisset atque ex sinu ciconiam emisisset, perducto ad se atque confesso veniam daret.* Los textos latinos de la *Historia Augusta* que cito proceden de la ed. de Hohl, 1965. Las traducciones son originales. Este pasaje, aunque comparte su tono menor, queda fuera de la famosa interpolación que algunos autores han querido ver entre HA, *Marc.* 15, 1 y HA, *Marc.* 19, 12 (cf. Adams,

En tiempos del emperador filósofo, junto a una banda de compinches, un charlatán ideó un timo para engañar a toda Roma subido a una higuera disponible para la ocasión, al parecer, en el mismísimo campo de Marte. El engaño incluía un truco para fingir la transformación del estafador en cigüeña, para lo cual, en efecto, llevaba oculta bajo sus ropas una zancuda.¹⁷

El efecto cómico de la escena no requiere mayor explicación, pero las intenciones satíricas del pasaje pueden comprenderse mejor si este episodio se asocia a algunas noticias conservadas sobre la política religiosa de Marco Aurelio. Existen varios textos jurídicos que presentan normas de Marco Aurelio tendentes a reprimir desórdenes religiosos y actitudes supersticiosas que pudieran tener alguna repercusión política.¹⁸ El clemente Marco Aurelio sancionó con la deportación estos delitos. Un rescripto transmitido por Modestino y conservado en el *Digesto* nos ofrece el marco conceptual en el que tanto la aventura del curioso domesticador de cigüeñas de la *Vita Marci*, como la clemencia del emperador frente a tan extraño profeta podían resultar circunstancias absolutamente inverosímiles y ridículas para un lector informado:

Contra aquel cuyas actuaciones siembren el temor entre los espíritus humildes de los hombres con superstición religiosa [*leves hominum animi superstitione numinis terre-
rentur*], el divino Marco emitió un rescripto según el cual este debía ser deportado a una isla (*Dig. XLVIII 19, 30*).¹⁹

La historia de la cigüeña en la higuera, en mi opinión un comentario cómico de este texto jurídico, resume el sentido del humor que el autor de la *Historia Augusta* empleó en su labor de narrar en clave satírica la vida de los emperadores romanos:

2013, pp. 304-314). En esta supuesta interpolación se desarrollan episodios notoriamente fraudulentos como los amoríos de Faustina, vid. Ballesteros, 2018.

17. Si estamos hablando de la cigüeña común, el cuerpo blanco del animal podía muy bien disimularse bajo los pliegues de unos ropajes probablemente del mismo color, pero el metro de altura de los ejemplares adultos de esta especie tenía forzosamente que delatar el ocultamiento. Otro problema de no pequeña enjundia, sobre el que no nos atrevemos a aventurar hipótesis, debió plantearse cuando hubo que idear un procedimiento para mantener en calma a la pobre cigüeña mientras se producía el parlamento de su sufrido captor instalado en tan inapropiada atalaya...

18. Cf. Motschmann, 2002, pp. 144-168, que data estas medidas legales antes de la persecución del 177 d.C. (169-176 d.C.). Es posible que todas ellas remitan a una única decisión imperial.

19. *Si quis aliquid fecerit quo leves hominum animi superstitione numinis terre-
rentur, divus Marcus huiusmodi homines in insulam relegari rescripsit*. Casaubon acudió a esta cita legal en su comentario a HA, *M. Ant.* 23, 9, cf. Ballesteros, 2016, pp. 112-113.

una escena irrisoria, un contenido aparentemente histórico y un mensaje crítico detrás del mismo. El guiño a la política religiosa y el cuestionamiento de la clemencia imperial que se desprenden del paralelo del rescripto del emperador, se proponen por medio de un ejercicio literario en absoluto trivial.

2. UN POTRO EN UN TEJADO: TRABALENGUAS Y PRESAGIOS PARA DAR SENTIDO A LO ABSURDO

En la *Historia Augusta* pueden encontrarse todo tipo resortes humorísticos.²⁰ La explosión de lo cómico en el entramado de la obra confiere a las biografías imperiales una dimensión jocosa que, más allá de lo puramente hilarante, también posee valores satíricos. Con la risa se pueden criticar vicios, representar manías y transgredir normas, es posible exponer con ella la estupidez y el sinsentido, ridiculizar los “automatismos del lenguaje” y “sortear fobias en torno a la cuestión de la muerte”.²¹ Todos estos impulsos pueden definirse en el autor de la *Historia Augusta* que, mediante la burla, la polisemia y la hipérbole, practicó utopía, protesta y escepticismo. Al detectar debajo del trabajo puramente historiográfico de la *Historia Augusta* las formas de la sátira, el reino de lo absurdo en el que parece situarnos adquiere sentido. Para encontrar este sentido, veamos la coherencia en lo absurdo de dos episodios presentes en la narración de la *Vita Pertinaci*. Después de un breve reinado, la muerte le fue anunciada al emperador Pértinax por medio de varias señales:

Las señales [*signa*] de su muerte fueron las siguientes: tres días antes de que lo asesinaran a él mismo le pareció que se le aparecía [*visus est videre*] un hombre que lo amenazaba espada en mano en su piscina. El mismo día en que lo mataron decían que en sus ojos no se le veían las pupilas con el reflejo de quienes le miraban [*negabant in oculis eius pupulas cum imaginibus quas reddunt spectantibus visas*]. Y al hacer el sacrificio a los lares, se apagaron unas ascuas encendidas [*carbones vivacissimi extincti sunt*] en vez de encenderse como de costumbre [*cum inflammari soleant*]. Y, según dijimos más arriba, no se encontró [*non est repertum*] en las víctimas ni corazón ni molleja. El día antes de

20. Cameron, 2011, p. 778 los resume en los siguientes: la cita de autores fingidos, los documentos fraudulentos, los personajes inventados, los poemas falsos, los chistes estúpidos, los trabalenguas infantiles, los temas recurrentes (adopción, eunucos, emperadores niños), la fascinación por la comida, la bebida y la ropa.

21. Estas son las funciones de lo cómico según D'Angeli y Paduano, 2001.

morir se vio con toda claridad durante el día [*per diem clarissimae visae*] estrellas al lado del sol (HA, *Pert.* 14, 1-3).²²

El pasaje reúne una repetitiva acumulación de conceptos relacionados con la percepción y la representación de la realidad. Es un juego de palabras con el que se expone una alteración generalizada en el proceso de la percepción del propio Pértinax y de su entorno. La realidad y la apariencia se confunden en los días previos a su muerte violenta. El predominio en todo el texto de los términos relacionados con la representación de la realidad (*signa, imago, video...*) nos instala en un mundo de dudas y contribuye a diluir las fronteras de la certeza. En estos momentos decisivos de la biografía de Pértinax, los procedimientos de percepción (por lo general visual) dejan de ser fiables. La confusión impera en torno al emperador y se multiplican los giros lingüísticos que vienen a subrayar el reflejo, la incertidumbre, lo absurdo y lo inverosímil que parece percibirse. Los presagios con los que la *Historia Augusta* anuncia la muerte inminente de Pértinax nos dejan en un ambiente confuso donde, tan desorientados como el propio protagonista de la biografía, debemos renunciar a la seguridad de los hechos para adoptar la más fluida compañía de su representación. Por momentos, las percepciones adquieren el formato de inciertas ensoñaciones. El del emperador es un mundo inconsistente, etéreo y escurridizo. Del mismo modo, el lenguaje que nos lo representa queda al margen de lo real y de lo constatable. Por eso, para acceder al universo huidizo de la biografía imperial nada mejor que las fórmulas de la ficción.

Señales que sustituyen a los hechos y reflejos que, tomados por certezas, contribuyen a la confusión. Todo invita a suspender el juicio, un requisito, en suma, para aceptar la historicidad que nos proporciona el estrambótico relato de la *Historia Augusta*. Pértinax, cuyo final se anunció de unos modos tan irreales, nació en circunstancias también bastante extravagantes. En aquella señalada ocasión, su padre decidió consultar a un adivino sobre el significado de cierto hecho singular acaecido en el mismo instante de su nacimiento:

22. *Signa interitus haec fuerunt: ipse ante triduum quam occideretur in piscina sibi visus est videre hominem cum gladio infestantem. Et ea die, qua occisus est, negabant in oculis eius pupulas cum imaginibus, quas reddunt spectantibus, visas. Et cum apud lares sacrificaret, carbones vivacissimi extincti sunt, cum inflammari soleant. Et, ut supra dictum est, cor et caput in hostiis non est repertum. Stellae etiam iuxta solem per diem clarissimae visae ante diem quam obiret.*

Pértinax nació en la residencia de su madre en el Apenino. A la misma hora en que nació, un potro se subió a un tejado, allí permaneció por un momento, se cayó y se mató. Por esta razón acudió el padre a un caldeo que después de predecirle las grandes cosas que le habían de suceder al niño, le dijo que había malgastado su dinero (HA, *Pert.* 1, 2-3).²³

La visita al caldeo del padre de Pértinax tras el excepcional episodio del potro en el tejado es una de las muchas noticias absurdas y sorprendentes con que la *Historia Augusta* adorna sus biografías. Por lo general han servido para describir, de nuevo, el trabajo frívolo de un historiador incompetente.²⁴ Pero si en lugar de reconstruir la endeblez del método historiográfico de su autor que habría elaborado esta noticia para explicar la brevedad y el final traumático del imperio de Pértinax, pensamos el episodio desde la perspectiva de una intención satírica, el significado del pasaje se enriquece. Los valores que se le pueden atribuir (estupidez, necedad) dejan de calificar la pobre credulidad del historiador que los recoge y pasan a calificar la actitud del padre del emperador que decidió malgastar su dinero contratando los servicios de un adivino caldeo para que le interpretara la peregrina circunstancia del ascenso y caída del potro del tejado. Algo tan necio como la propia pretensión de querer predecir el futuro de un recién nacido a partir de aquel pintoresco suceso.

3. EL ESPEJO DE DIDIO JULIANO: MATERIALES LITERARIOS PARA LA FICCIÓN HISTORIOGRÁFICA

Regresemos al incierto mundo de las representaciones. Didio Juliano fue, como Pértinax, un emperador efímero. Tras dos meses de reinado fue depuesto por el Senado y ajusticiado el 1 de junio del 193. De esta manera concluía la vida de un consular de 60 años que había hecho su carrera política al servicio de Marco Aurelio.²⁵ Reconstruir

23. *Natus est Pertinax in Appennino in villa matris. Equus pullus ea hora, qua natus est, in tegulas ascendit atque ibi breviter commoratus decidit exspiravit. Hac re motus pater ad Chaldaeum venit. Qui cum illi futura ingentia praedixisset, stirpem se perdidisse dixit.* Creo que esta versión es preferible a la variante *stirpem se perdidisse dixit* (le dijo que su linaje se había malogrado), posiblemente una *lectio faciliior* frente al texto traducido. La lectura *stirpem*, no obstante, está presente en la mejor tradición ms. de la *Historia Augusta*. Mayer I Olivé, 2014, pp. 335-340 analiza este pasaje y ofrece argumentos convincentes para descubrir en él “un resabio de tradición popular y un contenido proverbial” (p. 339).

24. Es una opinión frecuente, por ejemplo, en Binaghi Fasce, 1998, p. 3: “activitat que si volem podem qualificar de menor, caduca, superficial o gens interessant.”; o en Cameron, 2011, p. 781: “El autor de la *Historia Augusta* era un tipo frívolo e ignorante sin tan siquiera intenciones merecedoras de tal nombre [de historiador].”

25. La fuente antigua más solvente sobre Didio Juliano es Herod., II 6-12. Sobre su breve reinado Le Gall y Le Glay, 1995, pp. 447-448.

la personalidad de este emperador sigue siendo un proyecto sumamente especulativo. La propuesta del autor de la *Historia Augusta*, por espectacular, ha adquirido un valor casi definitivo en este sentido. En efecto, la *Historia Augusta* da detalles muy precisos sobre las costumbres de Didio Juliano, un emperador que ha adquirido el perfil de fervoroso practicante de novedosos rituales y artes mágicas.²⁶

La adivinación y la magia son asuntos recurrentes en la *Historia Augusta*. Rara es la biografía sin astrólogo. Muchos emperadores fueron, de hecho, adivinos sobresalientes. Adriano, *peritus matheseos*, consultaba adivinos desde antes de llegar al poder y, gracias a sus habilidades mánticas, realizaba previsiones anuales y horóscopos durante su reinado (*Hadr.* 2, 3-4, 16, 7; *Ael.* 3, 8-9). Naturalmente en el variopinto entorno del emperador no faltaban los astrólogos (*Hadr.* 16, 10). De modo similar, Septimio Severo, *matheseos peritissimus*, frecuentó antes de llegar al poder a adivinos caldeos en Sicilia, lo cual le causó algún problemilla con la justicia (*Sev.* 3, 9; 4, 3). Los horóscopos le ayudaron a elegir esposa y su propio poder adivinatorio le permitió prever su victoria en la guerra civil (*Sev.* 3, 9; 9, 5-6). Alejandro Severo era un especialista consumado en cualquier mecanismo adivinatorio: *matheseos peritus, haruspicinae quoque peritissimus, orneoscopus magnus*. Con estas habilidades era capaz de superar a los augures panonios y a los vascos (*Alex. Sev.* 27, 5). La figura de Didio Juliano constituye una versión extrema de las inclinaciones mánticas de la institución imperial retratada por la *Historia Augusta*:

Afectaba particularmente a Juliano la locura de querer llevar a cabo todos sus asuntos con la intermediación de magos. Pensaba que con su ayuda era capaz de mitigar el odio del pueblo y evitar revueltas militares. Inmolaron [los magos y Didio Juliano] víctimas impropias para los rituales sagrados romanos, realizaron hechizos con conjuros profanos y Juliano llegó a practicar lo que se hace ante un espejo en el que se dice que niños a los que se les han vendado los ojos y hechizado el entendimiento ven cosas. Se dice que entonces un niño vio la entrada de Severo en la Ciudad y la huida de Juliano (*HA, Did. Iul.* 7, 9-11).²⁷

26. Cf. Cass. Dio, LXXIII 16, 5, que explica que Didio Juliano practicó sacrificios infantiles para conocer el futuro. Esta noticia posiblemente está en el origen de toda la construcción de la *Historia Augusta*.

27. *Fuit praeterea in Iuliano haec amentia, ut per magos pleraque faceret, quibus putaret vel odium populi deleniri vel militum arma conpesci. Nam et quasdam non convenientes Romanis sacris hostias immolaverunt et carmina profana incantaverunt et ea, quae ad speculum ducunt fieri, in quod pueri praeligatis oculis incantato vertice respicere dicuntur, Iulianus fecit. Tuncque puer vidisse dicitur et adventum Severi et Iuliani decessionem.* Tuczy 2002, un trabajo del que he tenido noticia gracias al informe de uno de los

Desde el punto de vista sintáctico el pasaje es bastante confuso. Las tres iniciativas mágicas que se comentan están coordinadas por el copulativo *et* [*et ... immolaverunt, et ... incantaverunt, et ... fecit*] con lo que es posible suponer algún tipo de correlación en las mismas, pero el sujeto gramatical de las dos primeras acciones es distinto del de la tercera. En los dos primeros casos el plural parece encubrir a los *magi* empleados por Didio Juliano. En el tercero, el sujeto explícito es el propio emperador. No obstante, la construcción del período, que se cierra con *Iulianus fecit*, parece conferir al emperador el mismo protagonismo en la puesta en práctica de sacrificios e invocaciones mágicas que el que tiene abiertamente en el desarrollo de la ceremonia adivinatoria final. Las traducciones que se han dado de este pasaje no alteran sustancialmente esta fórmula.²⁸

Isaac Casaubon, que dedicó un extenso comentario al texto, creyó ver en las iniciativas de Didio Juliano para asegurarse la buena voluntad del pueblo [*quibus putaret odium populi deliniri*] un trasunto de las técnicas propiciatorias de los amores amorosos.²⁹ Entendió aquellas “víctimas impropias para los rituales sagrados romanos” [*quasdam non convenientes Romanis sacris hostias*] como el sacrificio de niños, y los “conjuros profanos” [*carmina prophana*] como fórmulas mágicas bárbaras introducidas contra la tradición romana. El colofón de tan sabrosos hábitos mágico-religiosos, el elemento más interesante de todos los rituales practicados por el emperador y su entorno de magos, es el uso de un espejo mágico. Casaubon tam-

revisores anónimos de este trabajo, utiliza tangencialmente este texto en su estudio de los “Wahrsagende Medien” (p. 39).

28. Calvo Navarro, 1919, pp. 229-230: “Juliano llevó la demencia hasta mandar operaciones mágicas destinadas a calmar el odio popular y a inutilizar las armas de sus enemigos, hizo sacrificios contrarios a la religión romana y cantó versos profanos. En seguida recurrió a esa manera de adivinación que se hace por medio de un espejo, detrás del cual, niños cuyas cabezas y brazos se han sometido a ciertos encantamientos, leen el porvenir. Preténdese que el que eligió, vio la llegada de Severo y la retirada de Juliano”; Picón y Cascón, 1989, p. 223: “Juliano tuvo además la insensatez de utilizar a los magos para celebrar muchos ritos con los que pensaba aplacar el odio del pueblo o apaciguar la exaltación bélica de los soldados. En efecto, los magos sacrificaron algunas víctimas que no eran adecuadas para los ritos romanos y cantaron himnos profanos y Juliano hizo los ensalmos que, según las prescripciones, se hacen ante un espejo, en el que dicen que los niños ven el futuro, después de haber vendado sus ojos y haber pronunciado fórmulas mágicas sobre su cabeza, y en aquella ocasión se dice que un niño vio la llegada de Severo y la retirada de Juliano.”; Chastagnol, 1994, p. 295: “Julianus, pour sa part, était pris d’une telle folie, qu’il faisait accomplir par des mages beaucoup de rites grâce auxquels il espérait apaiser la haine du peuple ou arrêter les soldats en armes. C’est ainsi qu’ils immolaient des victimes étrangères au culte romain et chantaient des formules magiques sur leur tête. On raconte qu’un enfant [y] vit alors l’arrivée de Sévère et le départ de Julianus.”

29. Casaubon, 1603, p. 250: *exemplo videlicet ab amantibus petito. Notae sunt artes φιλτρων conficiendorum, de quibus multa Graeci passim ac Latini.*

bién dedicó un amplio *excursus* a esclarecer los antecedentes y paralelos del arte de adivinar por medio de los espejos.

La catoptromancia es la disciplina mántica que emplea un espejo para ver hechos pasados, presentes o futuros. También permite identificar enemigos, observar lugares lejanos, identificar practicantes de otras disciplinas mágicas e invocar y, en su caso, encerrar a demonios y malos espíritus.³⁰ Como se ve, la virtud reveladora del espejo hace de él un objeto muy apropiado para el afloramiento de hechos ocultos. Como muchas otras artes adivinatorias de carácter alucinatorio se fundamenta en las revelaciones que llegan a personas particularmente receptivas (videntes) por mediación de diversos procedimientos con los que se excita su facultad profética. Estos procedimientos conectan al vidente con potencias sobrenaturales. Frente a la mántica alucinatoria, las prácticas de adivinación ominal, tradicionales en la religión romana, consistían en interpretar signos precisos contemplados en la naturaleza según procedimientos relativamente estandarizados. Este modelo adivinatorio es el que se encuentra detrás de la afirmación presente en el texto citado más arriba sobre la ausencia de corazón y molleja en los sacrificios que precedieron al asesinato de Pértinax. En la religión romana, sacerdotes especialistas según la tradición etrusca (arúspices) eran los encargados de practicar los sacrificios y observar esas entrañas. En otras modalidades ominales, el vuelo y otros comportamientos de ciertas aves eran objeto de interpretación por parte de los augures.³¹

En la descripción que de la experiencia catoptromántica se da en la *Historia Augusta*, la función de médium se confiere a unos niños. Una variante expuesta por Casaubon, bastante improbable desde el punto de vista textual pero presente en una rama de la tradición manuscrita de la *Historia Augusta*, contemplaba la posibilidad de que esa función la desempeñara un solo niño.³² Estos muchachos, en un estado de trance [*incantato vertice*], desarrollaban ante un espejo [*ad speculum*] algún tipo de observación [*respicere*]. De un modo algo incoherente – en la medida que semejante práctica pueda ser explicada de modo coherente – pero con paralelos en la literatura mágica antigua, los jóvenes catoptromantes de Didio Juliano desarrollaban su técnica

30. Delatte, 1932 sigue siendo una obra esencial sobre este asunto. Carrington Bolton, 1893, pp. 25-37 constituye un bonito precedente que, desde mi punto de vista, aún merece ser leído.

31. Todos estos asuntos han estado presentes en el análisis del pasaje. Lupanus [= Vincent de la Loupe], 1560, 30rv cita el *Commentarius de praecipuis divinationum generibus* (1593) de Gaspar Peucer (1525-1602), yerno de Melanchthon. Sobre los procedimientos ominales véase un tratamiento sintético en Contreras Valverde, Ramos Acebes y Rico Rico, 1992, s.v. 'Arúspices', p. 12, s.v. 'Augures', pp. 14-15.

32. Casaubon, 1603, 250: *Regius* [Parisinus 5807] *ea quae dicunt ad speculum fieri, in eodem puer non pueri, quia sequitur puer vidisse dicitur sed melius pueri ob sequens verbum dicuntur.*

con los ojos tapados [*praeligatis oculis*]. El texto no deja claro si este requisito debía mantenerse durante toda la ceremonia o sólo en el momento previo a la misma.³³

La participación de niños, de espíritu puro y por ello más apropiados para el tipo de comunicación previsto en esta práctica, es común en el desarrollo de la catoptromancia especuladora antigua y moderna. En ocasiones, también formaba parte del ritual el susurro a la oreja de los chiquillos de palabras y fórmulas misteriosas que propiciaran el acto adivinatorio.³⁴ Estas fórmulas de evocación y sugestión consistían en una extraña terminología greco-egipcia. En época bizantina se incorporaron oraciones cristianas. Es posible que los *carmina prophana* del pasaje de la *Historia Augusta* aludan a esta práctica.

El relato de la *Historia Augusta* reúne, pues, en extraña mescolanza varios elementos propios de las técnicas mánticas antiguas. Es significativo, a mi modo de ver, que en el pasaje de la *Historia Augusta*, el comentario se limite a una descripción exclusivamente formal, y algo confusa, del procedimiento adivinatorio practicado en el entorno imperial. Poco o nada se dice de las consultas planteadas por Didio Juliano. La visión del niño con la que concluye el pasaje [*Tuncque puer vidisse dicitur...*] no deja de ser un colofón algo forzado para dotar de cierta verosimilitud histórica a todo el episodio adivinatorio. Toda la información técnica sobre la catoptromancia estaba, sin duda, disponible gracias a una literatura específica que se nos ha conservado parcialmente en la forma de papiros adivinatorios.³⁵ La *Historia Augusta* procedió a la reelaboración de noticias procedentes de estos bajos fondos literarios en el pasaje de la *Vita Didii Iuliani* y, en cierto modo, subrayó lo absurdo y ridículo (como, por ejemplo, la observación del espejo *praeligatis oculis*).

Todos estos materiales – existen otros extraños y dudosos procedimientos adivinatorios en la *Historia Augusta* –³⁶ se incorporaron a un discurso que posee la as-

33. Delatte, 1932, p. 141: “Les magiciens des papyrus voilent souvent les yeux du médium pendant les préparatifs de la lécanomancie [diversos procedimientos mánticos que requieren de un cuenco: analizar el sonido de piedras preciosas arrojadas al cuenco, observar las formas que adopta aceite vertido sobre el agua del cuenco...], pour les découvrir brusquement au moment opportun”; *ibid.*, p. 198: “Les yeux de l’enfant qui sert de médium sont tenus fermés jusqu’à ce que tous les préparatifs soient terminés; on lui permet alors de regarder dans l’eau et il a une vision de dieu.”

34. Delatte, 1932, p. 59 (y *passim*).

35. Sobre los cuales Brashear, 1995, pp. 3380-3684, ofrece una visión de conjunto. De un modo más monográfico Gordon, 1997, pp. 65-91 y 1999, pp. 161-275.

36. Por ejemplo, las enigmáticas *vergilianae sortes* (*Hadr.* 2, 8) sobre las que Cameron, 2011, pp. 608-609 ha elaborado juicios bastante escépticos (y convincentes). Algo similar puede ocurrir con los vaticinios de los perros (*vaticinationibus canum*) del templo de Caelestis (*Pert.* 4, 2). Este *canum*, lectura propuesta por Gilbert Charles Picard en un trabajo de 1959 frente al *earum* de los ms., se explica como la

piración de volver cotidiano lo exótico. Y para conseguirlo de nuevo se hace preciso lograr que un lector aturdido por extrañas formulaciones se sienta desorientado en el desarrollo de la lógica narrativa. De nuevo la descripción de los hábitos mágicos de Didio Juliano emplea fórmulas gramaticales que huyen de la certeza y de una exposición de hechos que se sustente en testimonios de primera mano. Se prefieren fórmulas indirectas que siembran la duda [*rescipere dicuntur, vidisse dicitur*]. En la *Historia Augusta* debemos acostumbrarnos a frecuentar lo extraño y lo disparatado a través del testimonio siempre indirecto detrás del cual el autor se esconde.

4. LA MÁSCARA DE HELIOGÁBALO: RETRATOS DE PRÍNCIPES, REFUGIO DEL ERUDITO IMPERTINENTE

Las técnicas cómicas de la *Historia Augusta* se perciben nítidamente en el momento en el que su autor se dispone a retratar a los príncipes. Al presentar el físico, el carácter y las costumbres del emperador, la *Historia Augusta* manifiesta, de nuevo, su plan para provocar una risa carnavalesca. Esta vez el método consiste en caricaturizar fisionomías y personalidades. Las contradicciones internas de estas descripciones subrayan el gusto por lo equívoco de un registro literario que se vuelve subversivo en tanto que ácrata: el refugio de un erudito de vocación iconoclasta. En la *Historia Augusta*, los emperadores romanos se convierten en figuras triviales, marginales por momentos, el testimonio de que “el inexorable ciclo de lo absurdo” en el que la *Historia Augusta* ha transformado la narración de la historia imperial de los ss. II y III puede funcionar como crítica.

La estructura de estas descripciones cómicas es regular y redundante: rasgos contradictorios morales y físicos del personaje se suceden en quiasmo para regocijo (o pasmo) del lector. Por ejemplo, en la definición de Adriano, presumiblemente derivada del retrato célebre del emperador que da el *Epítome* de ps-Aurelio Víctor (14, 6),³⁷ se alternan conceptos que hacen que Adriano sea realmente inaprensible:

pervivencia en el templo de Caelestis de Cartago de personal “de tradición semítica” (*canes*) con carisma adivinatorio, cf. Picard, 1959, p. 50. Si se admite la lectura *canum* pueden darse otras explicaciones al pasaje, por ejemplo, a partir de Prop., IV 8, 45-46 se puede deducir una alusión, dado que “perro” era una de las posibles jugadas de la suerte de las tabas que también se empleaba con fines adivinatorios (cf. Delrio, 1679, p. 593 y la nota de Tovar y Belfiore Mártire, 1984, p. 227, n. 11). Los “perros pronosticadores” también pudieran haber surgido de un juego de palabras procedente de *vates Caelestis apud Carthaginem quae dea repleta solet vera canere* (*Opil. Macr.* 3, 1).

37. *Varius, multiplex, multiformis ad vitia atque virtutes quasi arbiter genitus.*

Era a la misma vez serio y chistoso, cercano y distante, lanzado y reservado, obstinado y dejado, <iba de frente y> tenía dobleces, era cruel y clemente, en fin, que nunca había por dónde cogerlo (HA, *Hadr.* 14, 11).³⁸

Del mismo modo y con el mismo formato, Avidio Casio, *cuius ipsius mores... varii semper fuerunt* (HA, *Avid. Cass.* 13.8), aparece como un personaje de personalidad e inclinaciones paradójicas y contradictorias:

Por sus costumbres, aunque había ocasiones en que pudiera parecer osco y áspero, en otras era dulce y delicado, devoto con frecuencia, impío otras veces, borracho y abstemio a la vez, adoraba la comida y aguantaba el ayuno, era promiscuo y amante de la castidad (HA, *Avid. Cass.* 3, 4).³⁹

En la caracterización de los emperadores, la religión es un elemento más en el juego de ironías que plantea la *Historia Augusta*. Es el caso, por ejemplo, del retrato de Pescenio Níger, un emperador de imagen sorprendente y, de nuevo, contradictorio carácter. Al inicio de su biografía aparece como “medianamente leído, de costumbres primitivas, inmoderadamente rico, de vida austera, dado a todo tipo de desenfrenos en sus deseos” (HA, *Pesc. Nig.* 1, 4).⁴⁰ Más adelante, para precisar su sorprendente imagen se aportan algunas noticias de naturaleza religiosa:

Era alto, hermoso, de bonita melena peinada hacia atrás [*statura prolixa, forma decorus, capillo in verticem ad gratiam reflexo*]. Tenía la voz ronca, pero melodiosa, si hablaba en campo abierto [*in campo loquens*] se le oía a mil pasos, siempre que no lo hiciera de cara al viento, la vergüenza se le veía en la cara, siempre estaba colorado [*oris verecundi et semper rubidi*]. Tenía el pescuezo tan negro [*cervice adeo nigra*] que, tal cual muchos dicen, por eso le pusieron Níger. En el resto del cuerpo era pálido y algo gordito. Era aficionado al vino, de poco comer, no estaba en absoluto interesado por el sexo si no era para tener descendencia. Por lo demás, tomó a su cargo con el

38. *Idem severus laetus, comis gravis, lascivus cunctator, tenax liberalis, <simplex> simulator, saevus clemens et semper in omnibus varius*. Sobre este texto y los intentos de restitución (aquí adopto el de H. S. Reimarus), vid. Fündling, 2006, pp. 719-736.

39. *Fuit his moribus, ut nonnumquam trux et asper videretur, aliquando mitis et lenis, saepe religiosus, alias contemptor sacrorum, avidus vini item abstinens, cibi adpetens et inediae patiens, Veneris cupidus et castitatis amator*.

40. *Hic eruditus mediocriter litteris, moribus ferox, divitiis inmodicus, vita parcus, libidinis effrenatae ad omne genus cupiditatum*. Chastagnol, 1994, p. 354, n. 5 señala la contradicción de esta descripción con el siguiente retrato del mismo personaje.

beneplicito de todo el mundo la celebración de ciertos rituales típicos de Galia que se ofician para personas castísimas [*Denique etiam sacra quaedam in Gallia, quae castissimis decernunt, consensu publico celebranda suscepit*]. Lo vemos en el pórtico curvo de los jardines de Cómodo representado en un mosaico entre los mejores amigos de Cómodo llevando los objetos sagrados del culto a Isis [*Hunc in Commodianis hortis in porticu curva pictum de musio inter Commodi amicissimos videmus sacra Isidis ferentem*] (HA, *Pesc. Nig.* 6, 5-8).⁴¹

Para retratar a Pescenio Níger, la *Historia Augusta* ha desplegado todo su repertorio de imágenes peyorativas, fórmulas burlonas, combinaciones contradictorias y alusiones implícitas. Inicialmente se emplean conceptos con ciertas reminiscencias sexuales para describir el aspecto físico y el rostro del emperador.⁴² En seguida, se utiliza la imagen del epónimo “pescuezo negro” del emperador que puede asociarse tanto a la paródica descripción física anterior como a la afición al vino que la biografía le atribuye inmediatamente.⁴³ A las credenciales anatómicas de Pescenio y a su alusivo porte le siguen dos comentarios sobre su vida religiosa. A este emperador se le encargó, *consensu publico*, la dirección de unos ritos propios de Galia *quae castissimis decernunt*, muy probablemente una referencia al culto de Magna Mater en el que participaban unos sacerdotes castrados llamados *galli*.⁴⁴ Esta referencia sirve para completar la anterior descripción física del emperador: es una manera bastante irónica para referirse al emperador como eunuco. En segundo lugar, se comenta una

41. *Fuit statura prolixa, forma decorus, capillo in verticem ad gratiam reflexo, vocis raucae sed canorae, ita ut in campo loquens per mille passus audiretur, nisi ventus adversaretur, oris verecundi et semper rubidi, cervice adeo nigra, ut, quemammodum multi dicunt, ab ea Nigri nomen acceperit, cetera corporis parte candidus et magis pinguis, vini avidus, cibi parcus, rei veneriae nisi ad creandos liberos prorsus ignarus. Denique etiam sacra quaedam in Gallia, quae castissimis decernunt, consensu publico celebranda suscepit. Hunc in Commodianis hortis in porticu curva pictum de musio inter Commodi amicissimos videmus sacra Isidis ferentem.*

42. La estatura *prolixa*, el *capillo in verticem ad gratiam reflexo*, la *vox rauca* ... *in campo loquens, oris verecundus* [...] *semper rubidus*, la *cervix nigra* y el cuerpo *candidus et magis pinguis* pueden generar una serie de asociaciones con el órgano sexual masculino. Adams, 1982, pp. 9-79 recorre el amplísimo campo semántico asociado al órgano masculino, dentro del cual se encuentra “verecunda” (*ibid.*, pp. 54-55), el color rojo del mismo es lugar común (*ibid.*, p. 65), así como la personificación del órgano sexual masculino (*ibid.*, p. 72). Del mismo modo, el acto sexual puede explicarse con todo tipo de metáforas de índole agraria: cavar, arar, segar (*ibid.*, pp. 151-155) de modo que el órgano femenino se convierte en *ager*.

43. *Cervix* puede significar cuello, gañote o pescuezo, también es el cuello de una botella, cf. Mart., *Epigr.* 12, 32.

44. El profesor Jaime Alvar, que me facilitó la referencia al culto de Magna Mater, me ha ayudado a entender toda la profundidad satírica que subyace bajo los juegos irónicos del pasaje.

representación iconográfica del propio emperador en una procesión isíaca [*sacra Isis ferentem*]. La religión isíaca, sobre cuya misteriosa iconografía la literatura latina ofrece significativos juicios sarcásticos,⁴⁵ acentúa por su parte el carácter irrisorio de la descripción de Pescenio Níger.⁴⁶

De todas las máscaras con las que la *Historia Augusta* representa – y, a mi juicio, descalifica – a una larga nómina de emperadores romanos, la que tiene un mayor contenido religioso es la de Heliogábalo. Al emperador sirio se le responsabiliza de importantes novedades religiosas. Buena parte de la información que ilustra estas novedades procede de la *Historia Augusta*.⁴⁷ En toda la pirotecnia religiosa que la obra atribuye a Heliogábalo es posible rastrear intenciones burlescas y, consecuentemente, críticas.

Mezcla de histrión teatral, maníaco panreligioso y obseso nudista, Heliogábalo es el protagonista de una de las narraciones más inverosímiles de la colección.⁴⁸ A lo largo de su biografía, la hiperactividad religiosa del emperador está acompañada por una similar exposición a la actividad sexual. En el fanático desarrollo de ambas obsesiones, el personaje de Heliogábalo adquiere un perfil característico. En medio de una extenuante búsqueda de definición erótico-religiosa para sí mismo y para la función imperial que desempeña, el emperador deviene en actor capaz de asumir cualquier identidad:

Representaba por lo demás en su casa el cuento de Paris desempeñando él mismo el papel de Venus. Actuaba del siguiente modo: sus ropas se deslizaban súbitamente hasta el suelo y quedaba desnudo, con una mano se tapaba su pecho y con la otra sus partes pudendas, se arrodillaba y ofrecía el trasero en pompa que quedaba a disposición del otro actor [o de su pareja homosexual: *in subactorem*]. Modelaba además su rostro con la misma expresión con que se pinta a Venus, se depilaba el cuerpo entero y estimaba que la principal recompensa de la vida consistía en ser considerado digno de satisfacer los caprichos de cuantos más mejor (HA, *Heliogab.* 5, 4-5).⁴⁹

45. Sobre los cultos egipcios, Alvar, 2001, pp. 216-254. Los profs. Jaime Alvar, Valentino Gasparini y Elena Muñiz me han proporcionado varias referencias sobre la percepción antigua, por lo general peyorativa, de los cultos egipcios (Juv., VI 532-541; Prop., II 33, 1-6; Sen., *De superst.* ap. August., *C.D.* VI 10, 2, entre otros). Sirva esta nota, como la anterior, de reconocimiento por sus interesantes apreciaciones al respecto.

46. Sobre la mezcla de ritos tan del gusto del autor de la *Historia Augusta*, vid. Bertrand-Dagenbach, 2014, pp. 31-39 y los párrafos que siguen sobre el retrato de Heliogábalo.

47. En general, Optendrenk, 1969, que comenta varios pasajes retomados en este trabajo.

48. Sobre la definición historiográfica de Heliogábalo, Bittarello, 2011, pp. 93-113.

49. *Agebat praeterea domi fabulam Paridis ipse Veneris personam subiens, ita ut subito vestes ad pedes defluerent, nudusque una manu ad mammam altera pudendis adhibita ingenicularet posterioribus eminentibus in subactorem reiectis et oppositis. Vultum praeterea eodem, quo Venus pingitur, schemate*

Heliogábalo ha convertido el servicio estoico a la comunidad propio de la institución imperial – “gloriosa forma de esclavitud” según la mejor tradición griega sobre la monarquía, Ael., *VH* 2, 20 – , en un trabajo arduo con el que dar satisfacción a todo tipo de cultos, rituales y requisitos religiosos [*eum fructum vitae praecipuum existimans, si dignus atque aptus libidini plurimorum videretur*]. Por su propia voluntad, los servicios imperiales acabaron incluyendo también la práctica de la prostitución por parte del propio emperador.

El Heliogábalo de la *Historia Augusta* es también una figura relevante para entender el valor determinante que la religión había adquirido en las políticas imperiales de integración política y la crítica que de las mismas se podía hacer. En la *Historia Augusta*, la biografía de Heliogábalo permite a su autor construir una versión sublimada de esta realidad. El emperador propone un proceso de integración imperial basado en un monopolio omnímodo del espacio religioso. Poco importan confusiones rituales y errores formales, la voluntad imperial es amalgamar la experiencia religiosa universal, reunir bajo su manto sin límites la biodiversidad religiosa que se pueda allegar desde todos los rincones de su Imperio. Su objetivo es diluir todas las fronteras y hacer del Imperio romano un lugar para todas las especies, un zoológico en el que, si logra sobrevivir al impacto de la asimilación, hasta la más exótica tiene cabida:

Procesionó públicamente incluso tirado por cuatro enormes ciervos. Lo hizo también con un tiro de leones y se daba entonces el nombre de Magna Mater. También fue tirado por tigres, entonces era Liber. Se vestía igual que se pinta en los cuadros a los dioses que él imitaba. Tuvo en Roma serpientes egipcias, las llamadas “espíritus bondadosos”. También tuvo hipopótamos, un cocodrilo, un rinoceronte y todos los animales de Egipto que pudieron aguantar el traslado al zoo. En alguna ocasión ofreció en los banquetes avestruces con el argumento de que era un alimento obligatorio para los judíos (HA, *Heliogab.* 28, 2).⁵⁰

figurabat corpore toto expolitus eum fructum vitae praecipuum existimans, si dignus atque aptus libidini plurimorum videretur.

50. *Processit in publicum et quattuor cervis iunctis ingentibus. Iunxit sibi et leones, Matrem magnam se appellans. Iunxit et tigres, Liberum sese vocans eodemque habitu agens, quo dii pinguntur, quos imitabatur. Aegyptios dracunculos Romae habuit, quos illi agathodaemonas vocant. Habuit et hippopotamos et crocodillum et rhinocerotem et omnia Aegyptia, quae per naturam sui exhiberi poterant. Struthocamelos exhibuit in cenis aliquotiens, dicens praeceptum Iudaeis, ut ederent.* La carne del avestruz no es kosher porque es un animal impuro y no comestible. Según Syme, 1971, p. 26, esta nota denuncia de nuevo el sentido del humor del redactor de la *Historia Augusta*. Del mismo modo, Chastagnol, 1994, p. 534, n. 7: “une invention humoristique du rédacteur”.

El ideal integrador, cosmopolita e igualador que de un modo muy *sui generis* la *Historia Augusta* atribuye a Heliogábalo no excluye la prioridad satírica que aporta un sentido decadente, vergonzante y ridículo a la obra integradora del príncipe:

A muchos cuyos cuerpos le placían los sacó del teatro, del circo y de la arena para llevarlos a la corte. A Hierocles lo amó hasta el extremo de besarle directamente la entrepierna [*ut eidem inguina oscularetur*], sólo decirlo resulta vergonzoso, y reivindicaba que este era el modo que él tenía de celebrar los rituales de las Florales (HA, *Heliogab.* 6, 4-5).⁵¹

Inguina osculare es, sin lugar a dudas, un procedimiento radical de integración y servicio público. De hecho, vincula los esfuerzos integradores de Heliogábalo a unos precedentes históricos y literarios concretos. Nerón también se lanzaba en busca de órganos sexuales en actuaciones más o menos teatrales en las que, de nuevo, comparecía con un favorito y adoptaba posiciones vergonzantes, indignas de la institución imperial que representaba.⁵² Con Heliogábalo sátira y crítica quedan unidas de modo sintético. En la biografía que la *Historia Augusta* le dedica, el discurso político romano altoimperial al que Plinio había dado una forma canónica en el *Panegírico* de Trajano es satirizado y, en buena medida, demolido. Creo que Heliogábalo es el personaje que mejor parodia en toda la *Historia Augusta* las funciones y los fracasos del emperador.⁵³

51. *Multos, quorum corpora placuerant, de scena et circo et harena in aulam traduxit. Hieroclen vero sic amavit, ut eidem inguina oscularetur, quod dictu etiam inverecundum est, Floralia sacra se adserens celebrare.* Vid. Optendrenk, 1969, pp. 25-29 y las notas correspondientes 19 a 26, en las que reúne varias citas que explican con qué tipo de comportamientos sexuales se celebraban las fiestas Florales en Roma.

52. Suet., *Ner.* 29: [...] *quo ferae pelle contactus emitteretur e cavea virorumque ac feminarum ad stipitem deligatorum inguina invaderet et, cum affatim desaevisset, conficeretur a Doryphoro liberto, cui etiam, sicut ipsi Sporus, ita ipse denupsit, voces quoque et heulatus vim patientium virginum imitatus,* “[...] hacía que lo soltaran de una jaula cubierto con una piel de fiera y se precipitaba sobre los órganos sexuales de hombres y mujeres atados a unos postes y después de haber saciado sus crueles instintos se hacía cubrir por su propio liberto Doriforo, a quien servía de mujer, como Esporo a él, imitando en tales ocasiones los gritos y los gemidos de las mujeres al ser violadas” (trad. Bassols de Climent, 1964-1970).

53. Por ello encuentro excesivamente mecánico el intento de identificar el Heliogábalo retratado en la *Historia Augusta* con emperadores concretos del s. IV, cf. Turcan, 1986, que establece varias analogías entre Heliogábalo y Constantino (la devoción solar, la acusación de *impietas*, el exclusivismo religioso, la indignidad de sus madres, los nombramientos de personas poco dignas de su entorno, la iconografía imperial, la gastrolatría “sofisticada y teatral”) o Ratti, 2014, pp. 431-432: “Héliogabale et, derrière lui, en ombres chinoises Constantin et Théodose”. Creo, en cambio, que el *Heliogábalo* de la *Historia Augusta* es la pieza con la que la obra expresa las angustias generadas por la redefinición de la identidad romana a que la proyección imperial del Estado y la sociedad dio lugar. Este mismo asunto ha sido estudiado en Juvenal y Tácito (*vid.* Shumate, 2006 y Pagán, 2017).

5. APÉNDICE: ESPACIO PÚBLICO Y ESPACIO RELIGIOSO, CRISTIANOS EN LA *HISTORIA AUGUSTA*

Además de la de identificar retruécanos cómicos y juegos de palabras, la *Historia Augusta* ofrece al lector curioso la posibilidad discutir el sentido de significativos silencios. El cristianismo ha dejado un rastro tan tenue en la *Historia Augusta* que bien merece ser tenido por uno de esos temas silenciados. Anthony R. Birley ha identificado una decena de referencias explícitas al cristianismo en la *Historia Augusta*, además de otras cinco en que se menciona a judíos y que, eventualmente, podrían cubrir también alusiones a los cristianos.⁵⁴ Todas estas referencias son tan vagamente secundarias que resulta difícil establecer claramente cuál es la postura de la colección frente a la nueva fe. Reivindicación de tolerancia, admiración por ciertas prácticas y principios cristianos – HA, *Alex. Sev.* 45, 7; 51, 7-8 – o desprecio por la inconstancia de los fieles cristianos son actitudes que pueden atribuirse a la *Historia Augusta*. En varios momentos puede intuirse también cierta burla en veladas alusiones a autores cristianos.⁵⁵

Uno de los pocos textos en los que se hace mención a los cristianos en la *Historia Augusta* explica un litigio entre cristianos y taberneros [*popinarii*] por el uso de un lugar público. Este texto es célebre, entre otras cosas, por contener un extraño hápax que, en cierto modo, dificulta la comprensión de su sentido:

Los cristianos, diciendo que les debía pertenecer, ocuparon cierto lugar previamente público, enfrentándose con ello a los taberneros. Alejandro resolvió el conflicto estableciendo la siguiente norma: Sea como fuere el culto que allí se dé a dios [o Siempre que el espacio sea empleado para rendir culto a dios: *ut quemammodumcumque illic deus colatur*], debe preferirse a que el lugar se entregue a los taberneros (HA, *Alex. Sev.* 49, 6).⁵⁶

El texto parece contener un rescripto imperial que concede el privilegio para el uso de un “*locus publicus*” a una corporación religiosa frente a las reclamaciones de

54. Birley, 1991, pp. 42-43.

55. Birley, 1991, p. 45 (“personal names inserted to mock Christians”). Rohrbacher, 2016 ha analizado las ironías presentes en las alusiones a autores cristianos como San Jerónimo.

56. *Cum Christiani quendam locum, qui publicus fuerat, occupassent, contra popinarii dicerent sibi eum deberi, rescripsit melius esse, ut quemammodumcumque illic deus colatur, quam popinariis dedatur*. El hápax *quemammodumcumque* es traducido por Blánquez, 1985, p. 1288, como “de cualquier manera que sea”.

un gremio mercantil y, por ello, ha sido considerado como una decisión propia de la política religiosa imperial de tolerancia de cultos.⁵⁷

A mi modo de ver del texto se pueden dar otras lecturas. La apropiación cristiana de los espacios públicos de la ciudad de Roma debió desarrollarse a lo largo del s. IV. Debió tratarse de un proceso práctico a la vez que simbólico paralelo al de la cristianización del Estado y la sociedad romana. El ritmo lento y constante de la cristianización de los espacios en la capital adquirió un hito identificable con la labor del papa Dámaso (304-384). Además de impulsar una importante labor edilicia, el papa Dámaso decidió distribuir por la ciudad inscripciones métricas conmemorativas de lugares y hechos relacionados con la implantación del Cristianismo en la Urbe: las catacumbas con los restos de los apóstoles Pedro y Pablo, baptisterios, epitafios de mártires, sepulcros de santos, elogios de obispos...⁵⁸ Esta intervención debió redefinir de modo radical la topografía de la ciudad, así como los usos que de los espacios urbanos pudieron realizar en adelante sus habitantes. Resulta difícil pensar que la potencia del programa epigráfico del papa Dámaso pasara desapercibida a sus contemporáneos, por eso propongo que el gesto de apropiación espacial que hay detrás del mismo pudiera ser objeto de mofa por parte del texto de la *Vita Alexandri Severi*. En el texto de la *Historia Augusta*, la apropiación cristiana del lugar se produce en competencia con los *popinari* romanos, cuyas aspiraciones se sitúan en el mismo nivel legal y simbólico que las pretensiones de los cristianos. ¿Un nuevo guiño de la *Historia Augusta* para banalizar cualquier voluntad de trascendencia?

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, J.N. (1982). *The Latin Sexual Vocabulary*. Londres: Duckworth.
- Adams, G.W. (2013). *Marcus Aurelius in the Historia Augusta and Beyond*. Lanham et al.: Lexington Books.
- Alföldi, A. (1967). *Studien zur Geschichte der Weltkrise des 3. Jahrhunderts nach Christus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Alvar, J. (2001). *Los misterios. Religiones "orientales" en el Imperio Romano*. Barcelona: Crítica.
- Ballesteros, J.R. (2006). Histoire et utopie dans les *Admiranda* de Lipse. *De Gulden Passer*, 84, pp. 177-191.

57. Alföldi, 1967, pp. 431-435 [= *Klio* 31, 1938, 249-253].

58. Estas inscripciones han sido objeto de varias eds. He manejado la de Ihm, 1895 que identifica 62 inscripciones damasianas y 45 pseudodamasianas. Con motivo de este proyecto, Filócalo, el calígrafo del papa, desarrolló un tipo de letra capital epigráfica que se haría célebre en el Renacimiento.

- Ballesteros, J.R. (2016). Casaubon en París: La anotación de la *Historia Augusta* (1603) en la polémica religiosa de tiempos de Enrique IV de Francia. *Quaderni di Storia*, 84, pp. 83-126.
- Ballesteros, J.R. (2018). El jardín y el monstruo: La *Historia Augusta* y el emperador Adriano en el Humanismo. En Romero, 2018, pp. 97-123.
- Bassols de Climent, M. (1964-1970). *C. Suetonio Tranquilo: Vida de los doce Césares* (texto revisado y trad.), 4 vols. Barcelona : Alma Mater.
- Beard, M. (2014). *Laughter in Ancient Rome. On Joking, Ticking, and Cracking up*. Berkeley, Los Ángeles y Londres: University of California Press.
- Bertrand-Dagenbach, C. (2014). À propos des sacrifices d'enfants d'Héliogabale. En Bertrand-Dagenbach y Chausson, 2014, pp. 31-39.
- Bertrand-Dagenbach, C. y Chausson, Fr. (eds.) (2014). *Historiae Augustae Colloquium Nanceiense. Atti dei Convegno sulla Historia Augusta XII*. Bari: Edipuglia.
- Birley, A.R. (1991). Religion in the *Historia Augusta*. En Bonamente y Duval, 1991, pp. 29-51.
- Binaghi Fasce, J. (1998). *Història Augusta* (trad. cat.). Barcelona: La Magrana, l'Esparver clàssic.
- Bittarello, M.B. (2011). Otho, Elagabalus and the Judgement of Paris: the Literary Construction of the Unmanly Emperor. *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 37.1, pp. 93-113.
- Blánquez, A. (1985). *Diccionario latino-español español latino*, t. 2. Barcelona: Sopena.
- Bonamente, G. y Duval, N. (eds.) (1991). *Historiae Augustae Colloquium Parisinum*. Macerata: Università degli studi di Macerata.
- Bonamente, G. y Mayer, M. (eds.) (1996). *Historiae Augustae Colloquium Barcinonense. Atti dei Convegni sulla Historia Augusta IV*. Bari: Edipuglia.
- Brashear, W.M. (1995). The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928-1994). *ANRW*, II.18.5, pp. 3380-3684.
- Calvo Navarro, F. (1919). *Escritores de la Historia Augusta*, 3 tomos (trad. cast.). Madrid: Librería de la Viuda de Hernando y C^a.
- Cameron, A. (2011). *The Last Pagans of Rome*. Oxford: Oxford University Press.
- Carlozzo, G. (1978). Il faceto nella *Historia Augusta*. *Pan. Studi dell'Istituto di Filologia Latina*, 6, pp. 59-64.
- Carrington Bolton, H. (1893). A Modern Oracle and Its Prototypes. A Study in Catoptromancy. *The Journal of American Folklore*, 6.20, pp. 25-37.
- Casaubon, I. (1603). In *Aelium Spartianum, Iulium Capitolinum, Aelium Lampridium, Vulcatium Gallicanum, Trebellium pollionem et Flavium Vopiscum, emendationes ac notae*. París: Ambrosio Drouart.
- Cascón, A. (1996). El humor en la *Historia Augusta*: características literarias y función crítica. En Bonamente y Mayer, 1996, pp. 147-163.
- Chastagnol, A. (1994). *Histoire Auguste. Les empereurs romains des IIe et IIIe siècles* (ed., trad. fr., com.). París: R. Laffont.
- Contreras Valverde, J., Ramos Acebes, G. y Rico Rico, I. (1992). *Diccionario de la Religión romana*. Madrid: Ediciones Clásicas.

- Cortés Copete, J.M. (2006). *Claudio Eliano: Historias curiosas* (trad., introd. y not.). Madrid: Gredos.
- D'Angeli, C. y Paduano, G. (2001). *Lo cómico*. Madrid: Machado Libros [orig. ital. 1999].
- Daniels, S.G. (2013). *Satire in the Historia Augusta (A Dissertation presented to the Graduate School of the University of Florida in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy 2013)* = ufdc.ufl.edu/UFE0045915%5C00001 [consulta: 21.04.2018].
- Delatte, A. (1932). *La Catoptromancie grecque et ses dérivés*. Lieja y París: Imp. H. Vaillant-Carmanne.
- Delrio, M. (1679). *Disquisitionum magicarum libri sex, quibus continentur accurata curiosarum artium et vanarum superstitionum confutatio, utilis Theologicis, Jurisconsultis, Medicis, Philologis*. Colonia: Sumptibus Petri Henningij [orig. 1603].
- Flint, V., Gordon, R., Luck, G. y Ogden, D. (1999). *Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome*. Londres: Athlone.
- Fündling, J. (2006). *Kommentar zur vita Hadriani der Historia Augusta*, 2 tomos. Bonn: Habelt.
- Gil Fernández, L. (1997). La risa y lo cómico en el pesamiento antiguo. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, 7, pp. 29-54.
- Geffcken, J. (1920). Religionsgeschichtliches in der Historia Augusta. *Hermes*, 55.3, pp. 279-295.
- Gordon, R. (1997). Reporting the Marvellous: Private Divination in the Greek Magical Papyri. En Schäfer y Kippenberg, 1997, pp. 65-91.
- Gordon, R. (1999). Imagining Greek and Roman Magic. En Flint, Gordon, Luck y Ogden 1999, pp. 161-275.
- Hohl, E. (1965). *Scriptores Historiae Augustae*, 2 vols. Leipzig: Teubner.
- Huizinga, J. (1968). *Homo ludens*. Buenos Aires: Emecé Editores [orig. neerl. 1938].
- Ihm, M. (ed.) (1895). *Anthologiae Latinae Supplementa. Vol 1. Damasi Epigrammata*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Le Gall, J. y Le Glay, M. (1995). *El Imperio romano. El Alto Imperio, desde la batalla de Actium hasta la muerte de Severo Alejandro (31 a.C-235 d.C.)*. Madrid: Akal.
- Lupanus, V. [= Vincent de la Loupe] (1560). *Annotationes in Aelium Spartianum, Iulium Capitolinum, Aelium Lampridium, Vulcatium Gallicanum, Trebellium Pollionem, Flavium Vopiscum*. París: Andreas Wechel.
- Mayer I Olivé, M. (2014). *Asinus in tegulis*: La pervivencia de un tópico literario a propósito de Hist. Aug., *Pert.* 1.1-4. En Bertrand-Dagenbach y Chausson, 2014, pp. 335-340.
- Motschmann, C. (2002). *Die Religionspolitik Marc Aurels*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- O'Gorman, E. (2000). *Irony and Misreading in the Annals of Tacitus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Optendrenk, T. (1969). *Die Religionspolitik des Kaisers Elagabal im Spiegel der Historia Augusta*. Bonn: Habelt.
- Pagán, V.E. (2017). *Tacitus*. Londres y Nueva York: I. B. Tauris & Co.

- Paschoud, Fr. (2014). Casaubon et Saumaise commentateurs de l'*Histoire Auguste*. En Bertrand-Dagenbach y Chausson, 2014, pp. 405-418.
- Peucer, G. (1593). *Commentarius de praecipuis divinationum generibus [...]*. Frankfurt: Ioannes Crato Printer.
- Picard, G.C. (1959). Pertinax et les prophètes de Caelestis. *Revue de l'histoire des religions*, 155.1, pp. 41-62.
- Picón, V. y Cascón, A. (1989). *Historia Augusta* (trad. cast.). Madrid: Akal.
- Ratti, St. (2014). Fiction, déconstruction et religion: L'effacement du sens dans l'*Histoire Auguste*. En Bertrand-Dagenbach y Chausson, 2014, pp. 419-433.
- Ratti, St. (2016). *L'Histoire Auguste: Les païens et les chrétiens dans l'Antiquité tardive*. Paris: Les Belles Lettres.
- Reekmans, T. (1997). Notes on Verbal Humour in the *Historia Augusta*. *Ancient Society*, 28, pp. 175-207.
- Reekmans, T. (2002). Notes on Non-Verbal Humour in the *Historia Augusta*. *Ancient Society*, 32, pp. 315-336.
- Rohrbacher, D. (2016). *The Play of Allusion in the 'Historia Augusta'*. Madison y Londres: University of Wisconsin Press.
- Romero, M. (ed.) (2018). *El legado de los emperadores hispanos*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Schäfer, P. y Kippenberg, H.G. (1997). *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*. Leiden, Nueva York y Colonia: Brill.
- Shumate, N. (2006). *Nation, Empire, Decline. Studies in Rhetorical Continuity from the Romans to the Modern Era*. Londres: Duckworth.
- Syme, R. (1968). *Ammianus and the Historia Augusta*. Oxford: Clarendon Press.
- Syme, R. (1971). *Emperors and Biography. Studies in the Historia Augusta*. Oxford: Clarendon Press.
- Syme, R. (1983). *Historia Augusta Papers*. Oxford: Clarendon Press ["Astrology in the Historia Augusta", orig. 1972/194 (1976)]
- Tovar, A. y Belfiore Mártire, M.T. (1984). *Propercio: Elegías* (ed., trad. cast., introd. y not.). Madrid: Gredos. [1ª ed. 1963]
- Tuczay, C.A. (2002). Die Kunst der Kristallomantie und ihre Darstellung in deutschen Texten des Mittelalters. *Mediaevistik*, 15.1, pp. 31-50.
- Turcan, R. (1986). Héliogabale précurseur de Constantin?. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1, pp. 38-52.

VARIA

LOS VÍNCULOS ENTRE LA SAL Y EL DIOS HÉRCULES EN ROMA, OSTIA Y *ALBA FUCENS*

THE LINKS BETWEEN SALT AND THE GOD HERCULES
IN ROME, OSTIA AND *ALBA FUCENS*

DAVID SERRANO ORDOZGOITI

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
DASERRAN@UCM.ES

RESUMEN

A menudo, el interés científico por la sal ha encontrado provechosos socios en los investigadores de la economía romana, más que en su relación simbólica con los pobladores. Por ello, el estudio se propone analizar la relación existente entre la sal y la religión romana, tomando para ello el ejemplo del culto de Hércules en Roma, Ostia y el centro de Italia. Con ese fin se analizará en un primer momento la figura del dios itálico en su contexto originario, subrayando sus diferencias conceptuales con el dios grecorromano más tardío y su relación con la sal y su culto urbano. En un se-

ABSTRACT

The scientific interest in salt has often found useful partners in researchers of the Roman economy, rather than in its symbolic relationship with the settlers. For this reason, the study aims to analyse the relationship between salt and Roman religion, taking the example of the cult of Hercules in Rome, Ostia and central Italy. To this end, the figure of the Italic god in its original context will be analysed first, highlighting its conceptual differences with the later Greco-Roman god and its relationship with salt and its urban cult. In a second moment, the role that the god plays with

gundo momento, se revisará el papel que desempeña el dios con la ciudad de Ostia y su casuística, para, en último lugar, estudiar la devoción de la divinidad en el centro de Italia, tremendamente radicada desde tiempos muy remotos en santuarios como el de *Alba Fucens*.

the city of Ostia and its casuistry will be reviewed, in order to, finally, study the devotion of the divinity in the centre of Italy, tremendously rooted since very remote times in sanctuaries such as that of *Alba Fucens*.

PALABRAS CLAVE

Sal, religión romana, Hércules, Roma, Ostia, *Alba Fucens*, Via Salaria

KEYWORDS

Salt, Roman Religion, Hercules, Rome, Ostia, *Alba Fucens*, Via Salaria

Fecha de recepción: 15/03/2018

Fecha de aceptación: 18/11/2018

1. INTRODUCCIÓN

El estudio de la sal, de reciente interés en la historiografía antigua, ha privilegiado desde siempre un enfoque económico de la realidad. Este curioso y esencial material, común en nuestros hogares, ha provocado siempre en la mente de los autores modernos un deseo económico. Lo demuestran el gran número de monografías dedicadas al cloruro sódico en el Imperio Romano: su producción en las salinas dispersas por todo el Mediterráneo, su comercio y distribución, su aplicación en salazones, siempre muy bien identificadas y excavadas en todo el litoral Mediterráneo, como por ejemplo el célebre caso de *Baelo Claudia*, hoy Bolonia, en el litoral gaditano.¹ Pero hasta ahora muy poca atención se ha prestado a la forma en que los antiguos percibían este material, con toda seguridad como un bien que comerciar, pero seguro también como algo más. La visión de los antiguos era mucho más religiosa que la que solemos tener nosotros y es por ello que el estudio de la relación existente entre la sal y la reli-

1. Para el caso hispano cfr., entre otros, Mangas Manjarrés y Hernando Sobrino, 1991, pp. 219-332; Mangas Manjarrés y Hernando Sobrino, 2011, pp. 11-82 y también las aportaciones de diversos autores recogidas en Frías Castillejo *et al.*, 2005, pp. 27-292. Para el caso italiano cf. recientemente Russo y Goffredo, 2018. Para el caso griego y del oriente romano cf. Carusi, 2007, pp. 221-233; 2009; 2011, pp. 149-154.

gión en Roma se hace de vital importancia para comprender mejor la forma de actuar de los antiguos en un mundo tan alejado y al mismo tiempo cercano al nuestro.

En este ensayo se plantea al lector la relación existente en el centro de Italia entre la sal y el dios Hércules, famoso héroe divinizado en el mundo griego.² El objetivo fundamental aquí es el de indagar hasta donde sea posible la antigua relación entre el material y las manifestaciones religiosas ligadas al dios en Roma, lo que no es fácil en muchos casos debido a la fragmentariedad y a la antigüedad de un culto tan drásticamente transformado a través de los siglos. Para llevar a cabo el estudio, por tanto, se tomarán en consideración tanto fuentes literarias, cuando sea posible, como fuentes arqueológicas, más abundantes pero que requieren un cuidadoso estudio y en muchos casos no nos ofrecen un cuadro suficientemente completo para fundamentar de forma completa los discursos. El estudio se dividirá en tres secciones, correspondientes a zonas geográficas diferentes pero interconectadas entre sí: por un lado, Roma y el Foro Boario, por el otro la Vía Salaria y la colonia de Ostia, y finalmente el resto de Italia central, con especial atención en el enclave de *Alba Fucens*.

2. ROMA Y EL *ARA MAXIMA HERCULIS*

La tradición literaria clásica, analística y anticuaria, es unánime en atribuir a la zona de Roma situada entre el Tíber, el Capitolio y el Aventino, conocida con el nombre de *Forum Boarium* o *Bovarium*,³ una antigüedad superior al del resto de zonas habitadas desde tiempo inmemorial.⁴ Desde finales del Bronce, esta zona se convirtió en un importante punto comercial o emporio debido a que suponía el lugar de encuentro fundamental de diversas vías comerciales, como el mismo río Tíber, a través de un primitivo *portus*,⁵ la vía Salaria y su prolongación transtiberina de la vía Campana, la vía Latina desde el Sur o las vías Aurelia y *Triumphalis* desde Etruria, entramado viario potenciado también por el fácil vado de la Isla Tiberina o la construcción del antiquísimo *Pons Sublicius*.⁶ Las pequeñas comunidades de

2. Para los estudios relativos al dios en Hispania cf. en particular Plácido Suárez, 1993, pp. 63-80; 2005, pp. 57-63; 2013, pp. 525-541.

3. Ov., *Fast.* VI 477-478; Varro, *L.L.* V 146; Paul., *Fest.* 27 L; Livy., XXVIII 37, 5; Prop., IV 9, 1-6.

4. Cf. Tac., *Ann.* XII 24, 2. Recientemente cf. Zevi, 2014, pp. 191-207.

5. Cf. Coarelli, 1988, pp. 113-127; s.v. 'Portus Tiberinus', *LTUR* 4, pp. 155-156; *SR* 1, pp. 143-151.

6. Que la tradición atribuye al rey Anco Marcio. Cf. Livy., I 33, 6; Dion. Hal., *Ant.* III 45, 2; Plut., *Vit. Num.* 9. De antigua denominación volsca, en este puente se desarrollaban innumerables y antiquísimas festividades y ritos aún hoy difíciles de explicar (s.v. 'Pons Sublicius', *LTUR* 4, pp. 112-113). Cf. Paul., *Fest.* 14, 450-452, 474 L; Varro, *L.L.* V 83, 7, 44; Dion. Hal., *Ant.* I 38, 2-3; III 45, 2; Ov., *Fast.* V 621-622; Macrobi., *Sat.* I 11, 47.

pastores-agricultores de las colinas circundantes intercambiaban sus excedentes en este lugar y es por ello que la zona se convirtió paulatinamente en un punto necesario de encuentro y también de cultos y sacrificios. Así es como surgen cultos antiquísimos como los de *Fortuna y Mater Matuta, Portunus, Ceres, Libero y Libera*⁷ y, el más destacable de todos, el culto de Hércules en el *Ara Maxima Herculis*, reproducido más tarde con matices diversos en multitud de estructuras y edificios cultuales, algunos aún existentes, como el *Aedes Aemiliana Herculis*, el *Aedes Herculis Victoris ad portam Trigemina* o el *Aedes Herculis Pompeiani*.⁸ En esta misma zona, probablemente en un área comprendida entre la ladera septentrional del Aventino, el Tíber y el *clivus Publicius*, surgía, según los testimonios clásicos,⁹ un espacio denominado *Salinae*,¹⁰ que muy posiblemente debía su nombre a la presencia de almacenes de sal proveniente de las salinas de la desembocadura del Tíber, y que confirma la firme correlación existente ya desde época protohistórica entre el comercio de sal, el ganado y el culto empórico de Hércules. El propio Solino es explícito al ligar la fortuna mitológica de este preciso espacio al mito de Caco y Hércules: *Qui Cacus habitavit locum, cui Salinae nomen est: ubi Trigemina nunc porta*.¹¹

7. Para más detalles sobre estos cultos cf. *ARA*, 423-426; Castagnoli, 1979, pp. 145-152; Coarelli, 1988, pp. 113-126, 205-437; Le Bonniec, 1958, pp. 266-277; s.v. 'Ceres, Liber, Liberaque, aedes; aedes Cereris', *LTUR* 1, 260-261; s.v. 'Fortuna et Mater Matuta, aedes', *LTUR* 2, 281-285; s.v. 'Portunus, aedes', *LTUR* 4, 153-154; Palmer, 1990, pp. 234-237; Richardson, 1992, pp. 80-81, 155, 246, 320; Ruggiero, 1987, pp. 16-22; Ruggiero, 1991-1992, pp. 253-286; Sordi, 1984b, pp. 127-139; Torelli, 1993, pp. 93-97.

8. De estos santuarios no hablaremos por tratarse de complejos más tardíos, de época medio y tardo republicana. Para más detalles cf. *ARA*, 429-432; Coarelli, 1988, pp. 77-106, 147-204; s.v. 'Hercules, aedes Aemiliana', *LTUR* 3, 11-12; s.v. 'Hercules Invictus, aedes (forum Boarium)', *LTUR* 3, 15; s.v. 'Hercules Pompeianus, aedes', *LTUR* 3, 20-21; s.v. 'Hercules Victor, aedes (ad portam Trigemina)', *LTUR* 3, 22-23; Lyngby, 1954, pp. 7-19, 24-29; Martin, 1987, pp. 90-98; Palmer, 1990, pp. 234-240; Richardson, 1992, pp. 187-189; Ziolkowski, 1988, pp. 309-333; Ziolkowski, 1992, pp. 46-50.

9. Solin., I 8; Frontin., *Aq.* V 9; Livy., XXIV 47, 15; Paul., *Fest.* 272 L; Plaut., *Capt.* 90.

10. Su existencia está confirmada al menos desde el año 312 a.C., cuando el lugar fue elegido como punto terminal del *aqua Appia* por parte del censor Apio Claudio, quien también sería el encargado de publicitar y reformar el culto de la cercana Ara Máxima. Una cierta continuidad en el uso del espacio se podía observar hasta 1888, cuando fue demolida la antigua *Salara Vecchia*, el almacén oficial de sal a los pies del propio Aventino (Coarelli, 1988, p. 111; s.v. 'Hercules Invictus, ara Maxima', *LTUR* 3, 16; s.v. 'Salinae', *LTUR* 4, 229).

11. Solin., I 8. *ARA*, 423-425; Levi, 1997, pp. 25-32; Coarelli, 1988, pp. 107-113; Ferenczy, 1976; s.v. 'Hercules Invictus, ara Maxima', *LTUR* 3, 15-17; s.v. 'Salinae', *LTUR* 4, 229; Marcos Casquero, 2002, pp. 65-67; Palmer, 1965, pp. 293-324; Richardson, 1992, pp. 162-164, 341; *SR* 1, 127, 131-135; Torelli, 1993, pp. 106-107; 2006, pp. 577-579; Van Berchem, 1967, pp. 307-338. Cf. también recientemente Battaglini, 2016, pp. 51-64.

El culto del Hércules del Ara Máxima experimenta, desde su conformación originaria en la protohistoria, una reformulación extraordinaria hasta su definitiva configuración e *interpretatio graeca* a finales del siglo III a.C., cuando Diana y Hércules son sustituidos definitivamente por los dioses olímpicos del panteón griego. Como si de una estratigrafía se tratase, los diferentes “estratos” de Hércules se van superponiendo los unos a los otros desde el principio, partiendo primero de una fase itálica originaria del Bronce para luego irse aculturando a causa de influencias fenicias primero, entre los siglos XI y IX a.C., y posteriormente griegas, a partir del siglo VII a.C.¹² El Hércules más antiguo, presente desde los inicios en Italia, en el Lacio y particularmente en el área Sabina, es la divinidad suprema del panteón itálico. Así lo demuestran, por ejemplo, los frecuentes epítetos de *invictus*, *victor* o *custos*. Lejos de ser el héroe griego de los *athla*, el Hércules itálico es el dios protector de las actividades pastoriles, de los rebaños, de la trashumancia, del comercio, de sus comerciantes y de las aguas termales. Se conforma así una divinidad cercana a las actividades agro pastoriles básicas de las comunidades protohistóricas itálicas, protegiendo por igual a personas, animales y bienes de los accidentes y las fuerzas hostiles. Fundamentalmente anicónico en sus orígenes, es tan sólo más tarde, gracias al contacto con las ricas tradiciones figurativas del Mediterráneo oriental, cuando adquiere una imagen más reconocible y cercana al *Herakles* de tradición griega. Es así como, en un segundo momento, el Hércules itálico adquiere características cercanas al *Melqart* fenicio,¹³ muy conocido también en otras zonas del Mediterráneo.¹⁴ Por último, la intensa influencia y prestigio del comercio griego en la zona, acaban por transformar el culto del Hércules de Foro Boario, dotándole de nuevos caracteres helénicos, como la práctica del sacrificio *graeco more*, es decir, con la cabeza descubierta y coronada de laurel, la presencia de la oferta de la décima o la ya mencionada iconografía, que acaba por imponerse por todo el Lacio y es de la que conservamos los vestigios más significativos.¹⁵

A través del filtro mitológico y literario es como mejor se perciben estos cambios en la figura del Hércules del Ara Máxima. Uno de los núcleos mito-históricos

12. *Contra* Marcos Casquero, 2002, pp. 104-105, que piensa que el Hércules del Ara Máxima es en realidad una divinidad foránea greco-oriental con aportaciones etruscas e itálicas.

13. Además de las ya recogidas por D. van Berchem (1967), Torelli añade dos características más para el Hércules-Melqart de influencia chipriota en su análisis arqueológico, una de carácter iconográfico y otra de carácter cultural (Torelli, 1993, pp. 108-110; 2006, pp. 582-583).

14. Como, por ejemplo, en la conocida colonia fenicia de *Gádir* (Cádiz).

15. Levi, 1997, pp. 43-58; Coarelli, 1988, pp. 127-129; Marcos Casquero, 2002, pp. 99-105; SR 1, 128-131; Torelli, 1993, pp. 108-110; 2006, pp. 581-583.

más célebres es el relativo a Hércules y Caco.¹⁶ Según la leyenda, en el año 1235 a.C. habría arribado al Foro Boario Hércules tras su periplo por la isla *Erythia*, “situada entre las brumas de Occidente”,¹⁷ llevándose consigo los bueyes del gigante Gerión. Caco/Fauno, hijo de Vulcano y mítico rey de los Sículos, inquilino del Aventino/Palatino que, como vimos, habitaba en la zona de las *Salinae*,¹⁸ habría robado el ganado mientras este pastaba por el Foro Boario y lo habría escondido en su cueva. Pero Hércules, dándose cuenta, lo habría asesinado y Evandro,¹⁹ los compañeros del dios,²⁰ el propio Hércules²¹ o un tal *Garanus* o *Recaranus*,²² según la versión, habrían fundado el culto del *Ara Maxima Herculis* en gratitud por su hazaña. El episodio ejemplifica perfectamente la fusión entre los elementos helenizantes, como el mito de Hércules y Gerión o el de Evandro, con los elementos etrusco-latinos, como los personajes de Caco o Fauno o la propia naturaleza del episodio, ligada a las funciones agro-pastoriles del dios antes mencionadas.²³

La leyenda de Hércules y Acca Larentia es otro de los mitos relativos al dios del Ara Máxima en el que podemos entrever, además de su carácter empórico, más detalles que explican mejor la organización y la liturgia de su culto. El personaje de Acca Larentia se relaciona, en las fases más arcaicas de su culto, con los cultos infernales del Palatino noroccidental y con el Lupercal del Palatino suroccidental.²⁴ En un mito más tardío, sin embargo, aparece vinculada a Hércules como un *nobilissimum scortum*.²⁵ Cuando el *aedituus* del *Ara Maxima Herculis* pierde una apuesta, consistente

16. Para la crítica moderna cf. Marcos Casquero 2002, pp. 69-72 y Coarelli, 1988, pp. 130-139.

17. Verg., *Aen.* VIII 184-304.

18. Solin., I 8. Vid. *supra*.

19. Dion. Hal., *Ant.* I 39; XL 1, 6; Strabo, V 3, 3; Tac., *Ann.* XV 41; Macrobi., *Sat.* III 11, 7; 12, 1; Plin., *HN* XXXIV 7, 33; Solin., I 7; Ps. Aur. Vict., *Orig.* VI 5.

20. Macrobi., *Sat.* III 6, 12.

21. Livy., XXXIV 18-19; Ov., *Fast.* I 58.1-2; Prop., IV 9, 67-68; Solin., I 10; Verg., *Aen.* VIII 271-272.

22. Ps. Aur. Vict., *Orig.* VI 1; Serv., *Aen.* VIII 230.

23. ARA, 423-424; Coarelli, 1988, pp. 130-139; Ferenczy, 1976; s.v. ‘Hercules Invictus, ara Maxima’, *LTUR* 3, 15-17; Marcos Casquero, 2002, pp. 69-72; Moinier y Weller, 2015, pp. 272-274; Palmer, 1965, pp. 293-324; Richardson, 1992, p. 186; SR 1, 128-131; Torelli, 2006, p. 583; Van Berchem, 1967, pp. 307-338. Cf. también recientemente Battaglini, 2016, pp. 51-64.

24. Varro, *L.L.* VI 24; Plut., *Rom.* V 4; Macrobi., *Sat.* I 10, 15; Cic., *Brut.* I 15, 8. El sepulcro de Acca Larentia se encontraba, verosimilmente, en las laderas noroccidentales del Palatino, entre el Foro Romano y el Velabro, en el arranque de la futura *Nova Via*, en estrecha relación con los cultos infernales de *Aius Locutius*, *Volupia-Angerona* y *Larunda-Mater Larum*. El 23 de diciembre el *flamen Quirinalis*, encargado de los cultos funerarios y ctonios, celebraba en este lugar los *Larentalia*. Cf. s.v. ‘Acca Larentia’, *LTUR* 1, 13-14; SR 1, p. 130; Torelli, 1993, pp. 94-96; 2006, p. 583.

25. Macrobi., *Sat.* I 10, 13.

en una cena y en una noche con la prostituta Acca Larentia, jugando a los dados con el mismo Hércules, la meretriz obtiene, en pago por sus servicios, la posibilidad de contraer matrimonio con el primer hombre que encuentre al salir del santuario. El personaje en cuestión, Tarutius, es un rico etrusco, que lega finalmente todas sus posesiones a Acca y esta hace lo propio con el pueblo de Roma. En gratitud por su regalo, el pueblo romano funda un culto público en su tumba.²⁶ El episodio pone de manifiesto las características del culto: la partida de dados hace referencia a un rito adivinatorio muy extendido en ámbito oriental y entre los etruscos; la cena reproduce una de las características iconográficas y culturales del Hércules itálico, asimilado a la plástica griega: el Hércules *ἐπιτραπέζιος* o “en el banquete”, de gran relevancia y que veremos más adelante; la unión del dios con la prostituta simboliza la hierogamia divina y la prostitución sagrada de origen oriental; y así sucesivamente. Todo ello en un ambiente de claro sabor empórico, dada la presencia del etrusco Tarutius o de la transmisión de los bienes al pueblo romano, que nos devuelve al emporio del Foro Boario en pleno siglo VI a.C.²⁷

La ceremonia principal en honor al Hércules del Ara Máxima se llevaba a cabo cada 12 de agosto, *dies natalis* del santuario del Foro Boario.²⁸ En este caluroso día, el pretor urbano realizaba, en primer lugar, una libación de vino utilizando para ello el *scyphus*,²⁹ el *ingens ligneus poculus*, como lo llama Servio,³⁰ la vetusta broca de culto conservada en el santuario junto a la maza del dios.³¹ Este objeto se conocía en ámbito griego directamente como *skyphos* de *Herakles*,³² y podía estar hecho de varios materiales, entre ellos la madera de haya.³³ Tan importante era el *scyphus* en el culto de Hércules que se utilizaba directamente como ofrenda votiva³⁴ e incluso se encuentra representado, junto al resto de atributos de la divinidad, en una base circular del

26. Macrobius, *Sat.* I 10, 15-17; Lactantius, *Div. inst.* I 20, 4.

27. Coarelli, 1988, 129-130; s.v. ‘Acca Larentia’, *LTUR* 1, 13-14; Marcos Casquero, 2002, pp. 86-91; Moinier y Weller, 2015, p. 274; *SR* 1, 130-131; Torelli, 1993, pp. 94-96, 105-106; 2006, pp. 583-584.

28. *CIL* IX, 2319 = *CIL* IX, 2320 = *CIL* I, p. 217 = *InscrIt* XIII-2, 24 = *EDCS* 35100429 y *CIL* IX, 4192 (p. 698) = *InscrIt* XIII-2, 25 = *ZPE* 153-266 = *EDCS* 55800157. Un nutrido grupo de inscripciones (*CIL* VI, 312-319) de avanzada edad imperial, encontradas cerca de Santa María in Cosmedin, es decir, muy cerca del Ara Máxima, recordaban estas festividades (s.v. ‘Hercules Invictus, ara Maxima’, *LTUR* 3, 16).

29. Servius, *Aen.* VIII 278: *scypho praetor in anno semel vino libabat*.

30. Servius, *Aen.* VIII 278. Cf. también Macrobius, *Sat.* V 21, 11: *scyphus Heraclis poculum est*.

31. Solinus, I 10-11; Servius, *Aen.* VIII 278.

32. Athanasius, XI 782 B; Plutarchus, *Vit. Alex.* 75.

33. *DA* 4, 1159-1160.

34. *Herculi / scyphos / votum posuit / C(aius) Clodius / C(ai) lib(ertus) Laetus / Augustalis*. *CIL* V, 6952 = *ILS* 3429 = *EDCS* 5400203 = *EDR* 108721.

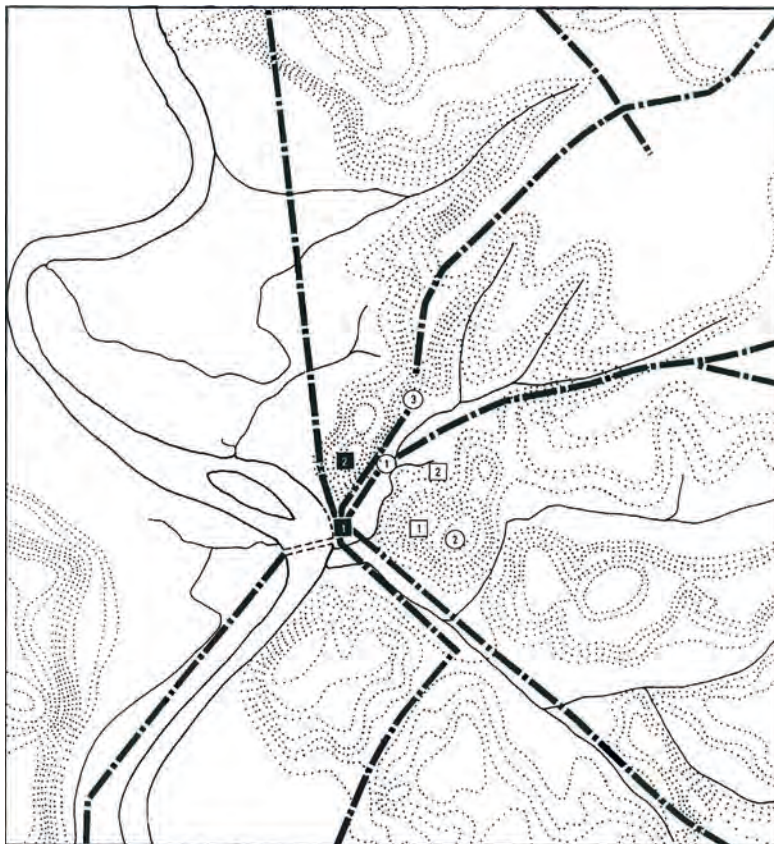


Fig. 1. La viabilidad prehistórica en el área de la ciudad de Roma (de Torelli, 2006, p. 578)

81 d.C. dedicada a Hércules proveniente, según P. Ligorio, de las inmediaciones del Ara Máxima en el Foro Boario³⁵ (Fig. 1). Después de la libación, el pretor sacrificaba,

35. *Herculi Victori / Pollenti Potenti / Invicto d(onum) d(edit) l(ibens) m(erito) / C(aius) [Vibi]us(?) Fronto / viator q(uaestorius) / dedic(atum) III K(alendas) Iul(ias) / L(ucio) Vettio Paullo / T(ito) Iunio Montano / co(n)s(ulibus)*. Comune di Roma, Musei Capitolini, Inventario Sculture, S 1962 = *CIL* VI, 328 (pp 3004, 3756) = *ILS* 3434 = *EDCS* 17700095 = *EDR* 121378.

con la cabeza descubierta (*graeco more*) y una corona de laurel ceñida en la sien,³⁶ una novilla al dios.³⁷ Según un antiguo tabú, las carnes de la víctima debían de ser consumidas por entero en el interior del santuario³⁸ por los fieles del culto, todos ellos exclusivamente varones sin excepción, que además comían sentados en el banquete ritual³⁹ ceñidos también por coronas de laurel.⁴⁰ Este *convivium* se llevaba a cabo en varias ocasiones, durante la décima ofrecida por generales y mercaderes, antes del $\mu\lambda\iota\sigma$ con el *scortum* del templo, e incluso durante los *Ludi Romani* en septiembre. En las grandes fiestas en honor al dios se distribuían entre los comensales significativas cantidades de carne.⁴¹ Además, la celebración del 12 de agosto se estructuraba en dos momentos: uno, por la mañana, donde se llevaba a cabo el sacrificio y otro, por la tarde, con la procesión de antorchas, tras lo que se ofrecían los *exta* al dios.⁴² Este largo e inusual intervalo de tiempo, unido al insostenible calor de verano, comprometía enormemente la conservación de los alimentos. Carne, queso y otros productos atraían a animales como las moscas⁴³ o los perros y es por ello que para conservarlos en buen estado se sometían a procesos de salazón.⁴⁴ Así se explica el curioso poder que poseía el Hércules del Ara Máxima, pues dentro del recinto “es un prodigio divino que ni moscas ni perros entren en él pues mientras distribuía la carne entre quienes participaban de los sacrificios dicese que invocaba al dios Miagro, y que

36. Macrob., *Sat.* III 12, 2: “Vemos también una corona de laurel en la cabeza del pretor urbano, cuando sacrifica a Hércules”. Cf. Marcos Casquero, 2002, pp. 75-79.

37. Varro, *L.L.* VI 54; ἀζῶγα δάμαλιν: Dion. Hal., *Ant.* I 40.3; *bos eximia*: Livy., I 7, 12.

38. Varro, *L.L.* VI 54.

39. Serv., *Aen.* III 407; VIII 288; Macrob., *Sat.* III 6, 16-17.

40. Macrob., *Sat.* III 12, 1-4. En origen las coronas se elaboraban con hojas de álamo: “Por este motivo, nuestro Marón tomó acertadamente en consideración los tiempos en que Evandro, antes de la fundación de Roma, celebraba los sacrificios ante el Ara Máxima, haciendo uso del álamo, sin duda gratisimo al Alcida” (Macrob., *Sat.* III 12, 4). Cf. Marcos Casquero, 2002, pp. 75-79.

41. Bueyes, terneras, ciervos, carneros, machos cabríos, corderos, cabritos, cervatillos o pájaros, entre otros animales, eran aptos para ser inmolados en honor del dios (Marcos Casquero, 2002, p. 98).

42. Serv., *Aen.* VIII 269; Verg., *Aen.* VIII 282.

43. Ael., *NA.* V 17.

44. La sal se usaba comúnmente para deshidratar las piezas de carne e impedir el crecimiento de las bacterias encargadas de su descomposición (Moinier y Weller, 2015, pp. 119-120). Así lo indicaba Arist., [*Pr.*] 21, 5: “Por eso precisamente se conservan sin pudrirse los alimentos guardados en sal: pues por efecto de la sal se consume y se seca la humedad, que se pudre por el calor”. Para conservar una pieza de jamón, por ejemplo, se necesitan entre 6 y 9 kilos de sal en relación con el tamaño de la pieza (Mangas Manjarrés y Hernando Sobrino, 2011, p. 11). Los ejemplos en la literatura clásica son múltiples: Plut., *Symp.* V 10, 3; Varro, *Rust.* II 4, 11; Verg., *App. Virg.* 55-59 o Plin., *HN* XXXII 27, entre otros. Una vez realizados los sacrificios, los sacerdotes podían o bien revender la carne sobrante en forma de embutidos o bien salarla para su posterior consumo (Moinier y Weller, 2015, p. 128).

habiendo dejado la clava en la entrada de la capilla los perros huían nada más husmearla: hasta ahora perdura este fenómeno.⁴⁵ Moscas y perros, animales de carácter *ctónico* y adversarios del propio Hércules, estaban también excluidos de santuarios griegos como los de Olimpia, Delos, Atenas Curio (Chipre), Pelene (Acaya) o Carma (Creta)⁴⁶ mientras que Miagro, en cambio, representa aquí un epíteto funcional del Zeus Ἀπόμυιος de Olimpia, “el que aparta las moscas”.⁴⁷ La sal, por tanto, resulta aquí el elemento esencial para el desarrollo de cualquier ritual dentro del culto del Hércules del Ara Máxima y su componente más arcaico y vertebrador de cualquier mito o leyenda relacionado con el Foro Boario.⁴⁸

La investigación arqueológica en la ciudad de Roma ha sido capaz de identificar, con bastante probabilidad, los restos del Ara Máxima del Foro Boario en la cripta de la iglesia de Santa María in Cosmedin, también llamada *de Schola Graeca*, del siglo VI. Fechables a mediados del siglo II a.C., formarían parte del programa *evergético* y propagandístico de Publio Cornelio Escipión Emiliano proyectado para la reconstrucción del Foro Boario durante su censura en el 142 a.C.,⁴⁹ debido a su destrucción en el 213 a.C. durante un incendio.⁵⁰ Según las fuentes clásicas, el Ara Máxima estaba compuesta por el altar propiamente dicho y un *consaeptum sacellum*,⁵¹ es decir, un *fanum*⁵² o santuario sin *aedes*, con alrededor un muro para el *temenos* delimitado por *termini* o *maceries*. A nivel arqueológico,⁵³ el edificio de Escipión consistía en un colosal podio en varios niveles de 35,50 x 23,70 x 4,40 m. de *opus quadratum* de bloques del Aniene⁵⁴ revestido por placas de travertino y rodeado por un pavimento también de travertino. En el centro de este pódium se hallaba el ara propiamente

45. Solin., I 11. Cf. también Plin., *HN* X 29, 79; Plut., *Quaest. Rom.* 90.

46. Ail., *Nat.* V 17; Paus., V 14, 1; VII 27, 9-10; Plin., *HN* X 75; XXI 79; XXIX 106. También Εὐρύνομος, dios de la putrefacción, se representaba con la piel entre azul y negra, “como la de las moscas que se posan sobre la carne” (Paus., X 28, 7). Cf. Marcos Casquero, 2002, 92-95.

47. Paus., V 14, 1. Cf. también Clem. Al., *Protr.* II 38, 4 y Paus., VIII 26, 7.

48. Coarelli, 1988, p. 64; s.v. ‘Hercules Invictus, ara Maxima’, *LTUR* 3, 16; Marcos Casquero, 2002, pp. 79-86, 91-99; Torelli, 1993, pp. 105-108, 112-113; 2006, pp. 579-581. Cf. también recientemente Battaglini, 2016, pp. 51-64.

49. A cuyo esfuerzo por monumentalizar la zona se deben también la finalización del *Pons Aemilius* (Liv., XL 51, 4) y la construcción del *Aedes Aemiliana Herculis*.

50. Serv., *Aen.* VIII 269-270.

51. Solin., I 10.

52. Tac., *Ann.* XV 41.

53. Para una discusión más detallada cf. Coarelli, 1988, pp. 61-77 y Torelli, 2006, pp. 590-616.

54. El uso extensivo de tufo del Aniene excluye cualquier fecha anterior al 144 a.C., año de inicio de los trabajos de construcción del *Aqua Marcia*, primer edificio público en toda Roma en utilizar dicho material (s.v. ‘Hercules Invictus, ara Maxima’, *LTUR* 3, 17).

dicha, de planta circular según algunas acuñaciones del reinado de Antonino Pio y Caracalla.⁵⁵ Probablemente existían una escalinata de acceso sudeste y otra noroeste, hacia donde se accedía también al *consaeptum sacellum*, donde se encontraba también, bajo un baldaquino tetrástilo, la estatua de culto del dios, copia muy probablemente de la del Hércules de Alba Fucens, y que fue pasto de las llamas en Julio del 64 d.C. durante el incendio neroniano,⁵⁶ además de las ya mencionadas maza y *scyphus* de madera. Alrededor de la estatua de culto, probablemente en el centro del *sacellum*, durante la fiesta del 12 de agosto se situaban los cargos de máximo prestigio y los senadores, sentados en *cathedrae*,⁵⁷ mientras que, en el banco exterior, del cual se ha podido excavar una pequeña porción nororiental, se sentaban los hombres del pueblo romano participantes del rito, donde recibían las *hostiae*, coronados por hojas de laurel, como hemos visto. De este modo el propio Hércules, personificado gracias a su ἄγαλαμα, participaba en el centro del banquete sagrado con los miembros de la sociedad romana más cercanos a él y el resto del pueblo romano más alejado, todos ellos consumiendo la carne del banquete, previamente conservada gracias a la sal, un regalo o donativo del propio dios. Por todo ello, era este imponente y arcaico edificio el centro del culto del Hércules del Foro Boario. Es probable que incluso el propio edificio albergase zonas para la conservación de los alimentos y de la propia sal, pero es tan sólo una conjetura que carece de más fuentes literarias o arqueológicas.⁵⁸

3. LA VÍA SALARIA: DE OSTIA A LOS APENINOS

El culto de Hércules en Roma y el comercio de la sal no pueden entenderse completamente sin un estudio más detallado de la vía más antigua que partía de la ciudad de Roma, la vía Salaria.⁵⁹ Los autores clásicos especifican que su nombre proviene del uso que los Sabinos le daban a esta ruta natural para abastecerse de la sal proveniente de las salinas de la costa tirrénica.⁶⁰ La sal era un componente esencial para las comu-

55. Cf. s.v. 'Hercules Invictus, ara Maxima', *LTUR* 3, 16.

56. Tac., *Ann.* XV 41.

57. Como en el caso de los fratres Arvales: "*tatrastylum in cathedris consederunt et epulati sunt*" (Torelli, 2006, p. 615).

58. *ARA*, pp. 429-430; Broughton, 1952, 1, pp. 474-475; 2, p. 555; Coarelli, 1988, pp. 61-77; *DGRBM* 3, pp. 748-751; Ferenczy, 1976; s.v. 'Hercules Invictus, ara Maxima', *LTUR* 3, 16-17; *RE* 4.1, pp. 1439-1462; Palmer, 1965, pp. 293-324; Richardson, 1992, pp. 186-187; Torelli, 1993, pp. 113-114; 2006, pp. 590-616; Van Berchem, 1967, pp. 307-338.

59. Su antigüedad es generalmente aceptada incluso por los investigadores más hiper críticos. Cf. Coarelli, 1988, pp. 109-110.

60. Paul. Fest., 437 L; Plin., *HN* XXXI 89.

nidades antiguas de la zona interior de la península itálica, de tradición ganadera y pastoril, que necesitaban la sal tanto para la alimentación como para la conservación de los alimentos frescos y el tratado de las pieles y otros productos derivados. Algunos autores apuntan a la existencia ya en época regia de un pacto entre Romanos y Sabinos que garantizaba el acceso de éstos a las salinas a través de la vía Salaria,⁶¹ pero es indudable que, aun no existiendo tal acuerdo, el comercio entre las dos zonas, la costa y el interior, debía de tener lugar regularmente haciendo uso de las vías terrestres (vía Salaria) o las vías fluviales (el Tíber) desde época muy anterior a cualquier mención histórica. Sus funciones, además de las estrictamente comerciales, tenían también que ver con la trashumancia del ganado desde los pastos de invierno de la llanura lacial hasta los de verano en la región de los Apeninos. Su funcionamiento, por tanto, se correspondía perfectamente con los atributos del Hércules del Ara Máxima, protector del ganado y de la sal.⁶²

El trazado originario de la vía Salaria supone un reto para los historiadores, pues tan sólo algunos caminos conservan este nombre y su función inicial se ha visto superpuesta por otras necesidades conforme Roma iba creciendo y expandiéndose. El origen de la sal se encontraba en dos puntos diferentes. Desde las salinas de Ostia, en el margen izquierdo del Tíber, partía la *vía Ostiensis*, mientras que, desde el *Campus Salinarum Romanarum*,⁶³ en el margen derecho, serpenteaba hacia el interior la *vía Campana* o *vía Portuensis* para otros autores.⁶⁴ A su llegada a las inmediaciones

61. Hor., *Epist.* II 1, 25-26; Plin., *HN* XXXI 89.

62. Alvino, 2003, p. 7; Battaglini, 2005, pp. 67-68; Coarelli, 1981, p. 184; 1988, pp. 109-110; Coarelli y La Regina 1984, p. 87; Giovannini, 1985, pp. 373-374, 382-383; s.v. 'Salaria via', *LTURS* 5, 35; Moinier y Weller, 2015, pp. 275-276; *SR* 1, pp. 133-134.

63. Para la bibliografía clásica sobre el *Campus Salinarum Romanarum* cf. Fea, 1831 y Lanciani, 1888, pp. 83-91. Para la bibliografía moderna: Olcese y Zevi, 2004, pp. 43-55. Recientemente los arqueólogos han identificado, poco al sur de esta área, un edificio, datado desde el siglo I a.C. hasta el siglo II d.C., que probablemente estuviese destinado a funciones de servicio (almacén, oficina o residencia de los trabajadores) y estrechamente relacionado con las actividades que se desarrollaban en las salinas. En su interior se encontraron dos grandes bloques fragmentados en travertino; uno de ellos lleva en el frente una inscripción dedicada a Neptuno por dos *conductores Campi Salinarum Romanarum*: *Neptuno / sacrum / ca<m=P>pi salinar(um) / Romanar(um) / L(ucius) Virtius / Epaphroditus et / L(ucius) Cornelius / Hesper / conductores / dedicatus / Pontiano et / Atiliano co(n)s(ulibus)*. *AE* 2014, 264 = *EDCS* 71200588. Para el epígrafe cf. Cebeillac-Gervasoni y Morelli, 2014, pp. 23-33. Para su contexto arqueológico cf. Morelli y Forte, 2014, pp. 9-21.

64. Cf. Moinier y Weller, 2015, p. 64, fig. 6. Coarelli tan sólo considera esta última vía como la continuación natural de la vía Salaria arcaica. En esta vía, además, se ubicarían algunos de los santuarios más antiguos, como el de *Fors Fortuna* y *Dea Dia*, fechables entorno a los siglos VII y VI a.C. (Coarelli, 1988, p. 113).

de Roma, esta última cruzaba el río a través del *pons Sublicius* o del paso natural de la isla Tiberina y continuaba hacia el Noreste hacia el interior, al igual que hacía su homóloga vía Ostiense por el Velabro. El control de este paso, por tanto, se convirtió en prioritario ya desde muy antiguo, lo que coincide con el desarrollo a partir del 1600 a.C. del primer asentamiento estable en la colina Capitolina.⁶⁵ En su recorrido intraurbano, las diferentes reestructuraciones tardorrepúblicas posteriores borraron los rastros originarios del trazado arcaico, pero los arqueólogos modernos han sido capaces de distinguir entre una *Salaria vetus* y una *Salaria nova*, más moderna. La primera partía entonces desde la Porta Pinciana de época aureliana hasta la ciudad de *Antemnae* (Monte Antenne), mientras que la segunda hacía lo propio desde la Porta Collina republicana y después desde la Porta Salaria aureliana y llegaba, en origen, hasta *Reate* (Rieti), pasando por territorio sabino.⁶⁶ Tras la conquista de esta zona en el 290 a.C. por Marco Curio Dentato, la vía se amplió hasta *Castrum Truentinum*, en el Adriático, para permitir la comunicación entre las dos costas y el interior montañoso.⁶⁷ En el siglo XIX el descubrimiento en Porta Collina de un epígrafe en referencia a una supuesta *vía Caecilia*, datado entre los años 88 y 77 a.C.,⁶⁸ ha puesto en relación a ésta con la Salaria, y algunos autores afirman que ésta sería la vía que, desde *Amiternum* (San Vittorino Amiterno), continuaría la antigua vía Salaria con sus productos hasta el mar Adriático.⁶⁹

En el siglo III d.C. la muralla Aureliana dividió en dos partes una antiquísima zona funeraria en uso desde finales del siglo VIII a.C. que estaba situada entre las dos Salarias, justo en el primer kilómetro de las mismas, entre las puertas Pinciana y Salaria.⁷⁰ Las excavaciones *in situ* en Piazza Fiume llevadas a cabo desde el siglo XVIII

65. Para el contexto arqueológico cf. ARA, p. 149; Carandini, 1997, p. 113; Cazzella, 2001, pp. 265-268; Filippi, 2005, pp. 93-115; Fugazzola Delpino, 1976, tav. IIB, d, f, g; Lugli, 1985, pp. 289-294; SR 1, pp. 135-136.

66. Cf. s.v. 'Salaria via', *LTURS* 5, 35-44 para la discusión de las hipótesis y las fuentes propuestas hasta la fecha.

67. Para el recorrido de la vía consular cf. *Itinerarium Antonini* y *Tabula Peutingeriana*.

68. *CIL* VI, 40904a = *CIL* VI, 3824 (p. 3134, 3799) = *CIL* VI, 31603 = *CIL* I², 808 (p. 954) = *ILS* 5799 = *ILLRP* 465 (p. 332) = *AE* 1995, 90 = *AE* 2000, 254 = *AE* 2012, 297 = *EDCS* 1000017 = *EDR* 093205 = *EDH* 016035.

69. Cf. s.v. 'Salaria via', *LTURS* 5, 37 para la discusión. Alvino, 2003, pp. 7-12; ARA, p. 149; Battaglini, 2005, pp. 68-69; Carandini, 1997, p. 113; Cazzella, 2001, pp. 265-268; Coarelli, 1981, p. 184; Filippi, 2005, pp. 93-115; Fugazzola Delpino, 1976, tav. IIB, d, f, g; s.v. 'Salaria via', *LTURS* 5, 35-44; Lugli, 1985, pp. 289-294; Moinier y Weller, 2015, p. 64; SR 1, pp. 133-134.

70. Para un tratamiento más en profundidad cf. s.v. 'Salaria via', *LTURS* 5, 38-40.

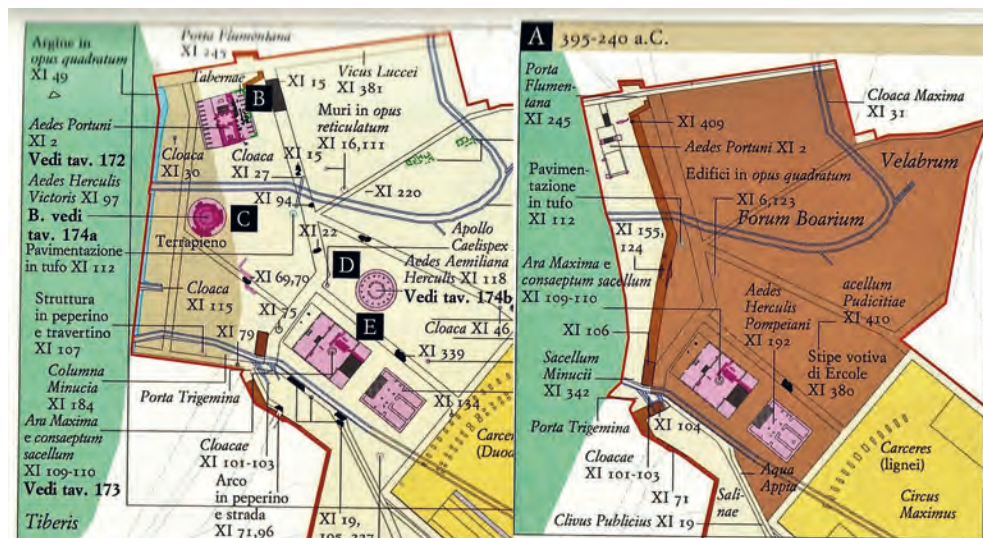


Fig. 2. El Foro Boario entre los años 395-240 (dcha.) y 240-27 a.C. (izda.) (de ARA, Tav. 171)

sacaron a la luz tres epígrafes de gran relevancia, dos de ellos sepulcrales⁷¹ y el tercero un ara votiva, datada en el siglo I d.C.⁷² (Fig. 2). El conjunto se interpreta como un *sacellum* consagrado a *Hercules Primigenius*, un Hércules cuyo epíteto es especialmente raro y desconcertante en Roma, ya que no tiene otros paralelos en la ciudad y parece asociarse de algún modo con el culto de *Fortuna Primigenia* en *Praeneste* (Palestrina), a pocos kilómetros al Este de la *Urbs*.⁷³ Sin embargo, la ubicación donde fueron halladas las piezas, muy cercana a la puerta y vía Salaria, estaría posiblemente significando un tipo de culto a Hércules, quizás muy antiguo, relacionado de algún

71. *Sex(tus) Clodius Sex(ti) l(ibertus) Amoenus / eborarius ab Hercule / Primigenio*. CIL VI, 7655 (p. 3432, 3852) = ILS 7707 = EDCS 18600375; y *P(ublius) Saenius / P(ubli) (mulieris) l(ibertus) Arsaces / m(ater) E(n)strator ab (!) / Hercul(e) Primig(enio) / Petronia (mulieris) l(iberta) / Fausta c(o)nc(ubina) / Petronia P(ubli) C(ai) (mulieris) l(iberta) / Digna*. CIL VI, 9645 = EDCS 19301187.

72. *Herculi / Primigenio / sacrum / C(aius) Petronius / C(ai) f(ilius) Vel(in)a / Paetus f(ecit)*. Comune di Roma, Musei Capitolini, Inventario Sculture, S82 = CIL VI 30907 (p. 3758) = ILS 3433 = EDCS 18600467 = EDR 121241.

73. Alvino, 2003, pp. 17-22; s.v. 'Hercules Primigenius', *LTUR* 3, 21; s.v. 'Salaria via', *LTURS* 5, 38; Richardson, 1992, p. 188.

modo con el lugar, que con el paso del tiempo quizás sólo se recordaba mediante el epíteto *Primigenius*, que da de nuevo una idea de prístino, primigenio, primitivo. Desde luego un culto a Hércules junto a una vía donde pasaban diariamente la sal y el ganado provenientes de Roma resulta perfectamente plausible, y más si contrastamos también lo que nos cuentan las fuentes clásicas. Suetonio, en su vida de Vespasiano, nos cuenta que junto a la vía Salaria se hallaba la supuesta tumba de un compañero de Hércules, cuyo nombre desconocemos.⁷⁴ El inciso del autor nos confirma que junto a la vía existía un cierto culto y memoria del dios dorio, que pudo transformarse con el paso del tiempo pero que nunca llegó a olvidarse del todo.

Una situación muy similar parece verificarse también en la ciudad de Ostia Antica.⁷⁵ Hacia el Sur, la vía Salaria llegaba hasta la colonia romana por medio de la *vía Ostiensis* y allí formaba un cruce con la vía Salaria Albana, posteriormente denominada *vía Laurentina*, que permitía también a los habitantes de los montes Albanos disfrutar de las salinas de la desembocadura del Tíber y de todos sus productos asociados. Los estudios de la topografía medio-republicana del *castrum* originario de Ostia⁷⁶ demuestran cómo esta singular característica se manifiesta aún en el parcelario primitivo del enclave: el *cardo máximo* sigue el antiguo trazado de la Salaria Albana, gracias a *vía Laurentina* y *vía della Foce*, mientras que el *decumano máximo* sigue a la Salaria Sabina por medio de la *vía Ostiensis* y el segundo tramo del decumano. Justo en coincidencia con estas dos rutas arcaicas, surge, en época difícil de precisar, un santuario dedicado a Hércules, posiblemente de carácter compitalicio.⁷⁷

74. Suet., *Vesp.* 12, 1: *comitemque Herculis, cuius monimentum extat Salaria uia.*

75. Cf. el artículo de Coarelli en SR 1, pp. 136-143 para la discusión sobre los orígenes de la ciudad. Para la zona del *ager portuensis* cf. Morelli, Forte y Carbonara, 2008, pp. 213-232; Morelli, 2011, pp. 47-65; Morelli, 2014, pp. 52-71. Para la zona de la *Isola Sacra* cf. Baldassarre, Bragantini y Morselli, 1996 y Cébeillac-Gervasoni, 2013, pp. 241-249.

76. Para más detalles del contexto arqueológico cf. Zevi, 2002a, pp. 13-58 y Zevi, 2002b, pp. 11-32. Para el contexto cerámico cf. Olcese 2017a y Olcese, 2017b, pp. 197-224.

77. Entre los diversos indicios aducidos para sostener esta hipótesis está el del posible traslado del *compitum* originario del santuario por orden de C. *Cartilius Poplicola* a mediados del siglo I a.C. como menciona CIL XIV 4710 = ILS 5395 (p. 185) = AE 1892, 142 = AE 1893, 24 = EDCS 11900486 = EDR 106925: *Po[st]umus Plotius M(arci) f(ilius) Quarto / A(ulus) Genucius A(uli) f(ilius) iter duoviri / locum dederunt compiti aedificandi / C(aius) Cartilius C(ai) f(ilius) Poplicola duovir VII / cens(or) III compitum transtulit / D(ecimus) Caecilius DD(ecimorum) l(ibertus) Nicia medicus / L(ucius) Marcius L(uci) l(ibertus) Stephanus / P(ublius) Naevius P(ubli) l(ibertus) Heraclida / mag(istri) vici maceriem / et columnam de suo fecerunt / C(aius) Cartilius C(ai) l(ibertus) Hera[cleo]. Según Giovanni Becatti y Ricardo Mar, además, la antigüedad del culto se pone de manifiesto iconográficamente a través de la identificación de Hércules-Melkart en el relieve marmóreo votivo de C. Fulvius Salvius: C(aius) Fulvius Salvis haruspex{s} d(onum) d(at) // [S]ort(es) H(erculis). CIL I 3027 = ILLRP 128 (p. 320) = AE 1941, 67*



Fig. 3. Base circular dedicada a Hércules proveniente del Foro Boario (de EDR 121378)

La presencia de la actividad económica en las salinas cercanas, junto a la existencia del Hércules del Ara Máxima en Roma, parece indicarnos que este culto local también podría tener que ver con la sal, dada su antigüedad y ubicación especiales, y estaría encargado de satisfacer las necesidades religiosas tanto de los comerciantes como de los habitantes y trabajadores de la zona.⁷⁸ Desde el siglo II a.C. este culto se hace tangible mediante la construcción de un templo dedicado al dios dorio en cuyo *temenos* se alojan también otros edificios como el Templo Tetrástilo, el Templo del Ara Redonda y otros edificios anexos⁷⁹ (Fig. 3).

= AE 1971, 72 = EDCS 15700058 = EDR 73462 = EDH 21282. Para el contexto epigráfico de la ciudad portuaria cf. Cébeillac-Gervasoni, Caldelli y Zevi, 2010.

78. En cualquier caso, en su desarrollo posterior, el culto adquiere unas características oraculares como lo demuestran los restos arqueológicos e iconográficos hallados *in situ*. Cf. Becatti, 1939, pp. 37-58. En cuanto a la función del templo en época republicana e imperial, Zevi se inclina por un uso militar mientras que Coarelli lo hace por un uso principalmente comercial y portual. Cf. Pavolini, 2006, p. 119.

79. Becatti, 1939, pp. 37-58; Mar, 1990, pp. 137-149; Pavolini, 2006, pp. 20-22, 26-30, 117-121; Zevi, 2012, pp. 537-563.

4. LOS SANTUARIOS DEL DIOS EN EL CENTRO DE ITALIA

Como acabamos de ver, la Vía Salaria, desde la Edad del Bronce, representa el eje fundamental del comercio entre las salinas y productos comerciales de la costa y el interior de la península, junto con la trashumancia de ovejas, bueyes y otros animales.⁸⁰ De todos estos bienes es dios el Hércules itálico, que hemos visto ya para los casos de Ostia Antica y Roma, en el Foro Boario y en las inmediaciones de la propia Salaria. Las rutas trashumantes y el culto de Hércules son dos elementos fuertemente ligados desde hace ya tiempo en la investigación⁸¹ y que encuentran numerosos paralelos por todo el centro y sur de Italia.⁸² Los pastores se movían desde las llanuras o los valles en otoño e invierno hasta la montaña en primavera y verano.⁸³ Las rutas que seguían, denominadas *tratturi* o *calles publicae*, formaban una red comercial por toda la península a la que se asociaban, diseminados por todo el trayecto, los santuarios dedicados al dios itálico. Estos lugares de culto proveían a los cansados pastores y a sus reses de alojamiento, protección, reabastecimiento y, por supuesto, de lugares de mercado donde ofrecer e intercambiar sus productos, entre ellos la sal, como pasaba en Roma. Pero no sólo los pastores y sus reses visitaban frecuentemente estos lugares sagrados. Peregrinos, comerciantes y personajes importantes de la oligarquía local, como en el Foro Boario en Roma,⁸⁴ financiaban y dedicaban al dios itálico ex votos, estatuas e incluso santuarios enteros en gratitud o para cumplir un voto o una petición realizada en momentos de necesidad. A partir de los siglos III y, sobre todo, II a.C., se puede percibir en territorio peninsular una creciente popularidad por el Hércules itálico, ya por entonces imbuido de la mitología y las influencias helenizantes. La difusión del culto por Italia central está muy bien testimoniada gracias a los innumerables ejemplos conocidos, entre los cuales destacan el santuario dedicado a Hércules en el centro daunio de *Teanum Apulum* (San Paolo di Civitate), el santuario rural de los siglos V-III a.C. de Pescosansonesco, el estípite votivo de Caramanico con varias estatuillas del dios cerca de la iglesia de San Tommaso di Salle, el santuario

80. Como por ejemplo también los équidos (Van Wonterghem, 1999, p. 413).

81. Cf. Balty, 1964, pp. 45-54.

82. También en Hispania parece repetirse, con increíble semejanza, esta misma dinámica. Cf. recientemente Hernando Sobrino, 2014, pp. 383-411. Para el caso de Etruria cf. Carusi, 2008, pp. 303-312.

83. Existía, por tanto, una trashumancia de tipo vertical y otra de tipo horizontal (Van Wonterghem, 1999, p. 413).

84. Cf. p. ej. el *aedes Herculis Victoris ad Portam Trigeminam*, mandado construir a mediados del siglo II a.C. por *M. Octavius Herennus*, según Macr., *Sat.* III 6, 9 rico comerciante tiburtino que había sido salvado por el dios de unos piratas durante un viaje de negocios (ARA, p. 429; s.v. 'Hercules Victor, aedes (ad portam Trigeminam)', *LTUR* 3, 22-23; Palmer, 1990, pp. 234-240; Ziolkowski, 1988, pp. 309-333).

de *Hercules Iovius* en *Incerulae* (Navelli), el santuario urbano de *Pelutinum* (Prata d'Ansionia), el santuario de Hércules del *Pagus Fificulanus* de Onna (Paganica), el de *Hercules Curinus* en Monte Morrone, cerca de la antigua *Sulmo* (Sulmona), los de Pietrabbondante y Vastogiradi o también el *forum pecuarium* de *Saepinum* (Altilia, Sepino), donde se hallaron estatuillas de bronce y fragmentos de estatuas imperiales de mármol del propio dios.⁸⁵ Tremendamente significativo es también el hecho de que varias de estas *calles publicae* pasaban por zonas de salinas como en los casos de *Salapia* (Salpi, Cerignola, Puglia), las desembocaduras del Trigno y del Sangro en Molise, o en Montesilvano (Abruzzo). La sal desempeñaba, por tanto, en esta red comercial una importancia capital en el comercio entre los diversos pueblos, con varias zonas de abastecimiento del mineral y, muy posiblemente también, varias calidades de sal diferentes. Todo ello, por supuesto, bajo la tutela de Hércules. Lo atestigua, por ejemplo, la presencia del *Hercules Ranus* en el santuario samnita de Campochiaro, en Molise.⁸⁶ En este lugar de culto del dios itálico,⁸⁷ punto de paso obligado desde el Samnio a los pastos invernales de Apulia y las salinas de *Salapia*, las fuentes⁸⁸ mencionan ofrendas votivas como mola, vino, agua o *rano*, este último interpretado como “sal molido”.⁸⁹ Si esta propuesta es correcta, el *Hercules Ranus* sería la versión samnita del *Hercules Salarius*, dios específicamente tutelar de la sal y venerado en el importantísimo santuario de *Alba Fucens*.⁹⁰

La colonia latina de *Alba Fucens* (Albe, Massa d'Albe), deducida en el 303 a.C. tras una violenta guerra contra los Equos⁹¹ y en pie hasta su definitiva transformación medieval en el siglo VI d.C., albergaba un vasto complejo público formado por un foro y su pórtico, una basílica, un mercado posteriormente reconvertido en termas y un enorme santuario dedicado a Hércules. Este último se trataba fundamentalmente de una inmensa área porticada, alargada de norte a sur, con unas dimensiones de 83,93 x 36,60 m al norte y otros 34,73 al sur, y que finalizaba en su eje noroccidental en una cabecera o *sacellum* de 14,25 x 5 m. Los pórticos laterales dúplex, por su parte, medían 12,30 m de largo y se sujetaban mediante columnas de *latericium* estu-

85. Cf. Van Woutherghem, 1999, pp. 416-426 para una lista más completa.

86. Identificado por primera vez por La Regina, 1976, pp. 219-254. Sobre el lugar vid. también recientemente Scopacasa, 2015, p. 194.

87. Atestiguado por la presencia de estatuaria y varias inscripciones dedicadas a Hércules. Cf. Capini y Di Niro, 1991, pp. 115-120.

88. Fundamentalmente las *tabulae Peutingeriana* e *Iguvinae* (Torelli, 1993, p. 116).

89. Según Prosdocimi, 1978, pp. 585-788.

90. Stek, 2009, pp. 55-58; Torelli, 1993, pp. 116-117; Van Woutherghem, 1999, pp. 413-428.

91. Livy., IX 45; Cass. Dio, XX 101.

cadras, que daban paso a las entradas al recinto, una al sur, una al oeste y otra al este, en correspondencia con el eje viario, todas ellas en ligera pendiente para consentir el paso de carros, mulas y ovejas. Es por ello que los investigadores se decantan por definir el espacio como *forum pecuarium*, es decir, como un mercado ovino,⁹² con una capilla dedicada a Hércules en su cabecera para proteger y ofrecer un lugar de culto a los pastores y comerciantes que acudían al centro comercial y mediar como garante en las transacciones comerciales que allí se efectuaban.⁹³ Este *sacellum*, en una fase más reciente comunicante con los dos ambientes laterales, se componía de tres ambientes a juzgar por el pavimento en mosaico bícromo de época republicana conservado *in situ*:⁹⁴ un vestíbulo, una zona central más grande y una pequeña área rectangular al fondo del *sacellum* con dos columnas y dos semi-columnas dóricas,⁹⁵ muy probablemente sujetando un baldaquino, edícula o *ciborium*⁹⁶ (Figs. 4 y 5).

En esta misma zona del santuario se hallaron⁹⁷ 14 fragmentos relativos a una estatua monumental⁹⁸ de Hércules en mármol blanco de proveniencia griega,⁹⁹ probablemente realizada para el *sacellum* mismo por un taller neoático de modesto nivel y datada a finales del siglo II o principios del siglo I a.C. (Fig. 6). El dios, de edad madura, está sentado sobre un trono posiblemente de madera o de otro material, con la pierna izquierda ligeramente adelantada respecto a la derecha. En el brazo izquierdo,

92. Y no como *macellum*, como otros investigadores proponen. Para la discusión cf. Coarelli y La Regina, 1984, p. 87.

93. Además de la perceptible inclinación del plano de las entradas del complejo, otros argumentos defienden la tesis del *forum pecuarium*, como p. ej. la proximidad del complejo a las murallas y a una puerta de la misma, lo que facilitaría el tránsito comercial y reduciría las molestias (ruido, olores, etc.) para los habitantes de la comunidad de *Alba Fucens* (Coarelli y La Regina, 1984, p. 87).

94. En una posición muy cercana a la puerta de entrada aún se conservaba de forma fragmentaria la inscripción del donante del edificio: *L(ucius) Vettius Q(uinti) f(ilius) Ter(etina) [---]*. *CIL* I 3274 = *AE* 1962, 31 = *AE* 1964, 204 = *AE* 2006, 382 = *EDCS* 12800340 = *EDCS* 13400016 = *EDR* 74285 = *EDH* 16489.

95. Diámetro 49,50 cm (De Visscher, 1962, p. 12).

96. Coarelli y La Regina, 1984, pp. 84-87; De Visscher, 1962, pp. 9-15; *EAA*, pp. 192-194; Liberatore, 2004, pp. 13-21, 36-37; Mertens, 1981, pp. 41-42; Torelli, 1993, pp. 111-115. En la antigua ciudad africana de *Leptis Magna* también se encuentra un templo dedicado a Hércules con características compartidas con el de *Alba Fucens*. Cf. para más detalles Torelli, 2015, pp. 257-260.

97. Del 28 de mayo al 30 de junio de 1960, en el curso de las excavaciones realizadas por la Academia Belga de Roma a las órdenes de F. De Visscher, F. De Ruyt y J. Mertens (De Ruyt, 1982, p. 123; De Visscher, 1962, p. 15; Liberatore, 2004, pp. 36-37).

98. Medidas: altura 2,40 m, cabeza 46 cm, longitud total 1,40 m, longitud brazos 75 cm, longitud mano derecha 15 cm, longitud piernas 75 cm (De Ruyt, 1982, p. 122).

99. Lo indican las letras del alfabeto griego Π y Ρ grabadas en la espalda del torso de la figura (De Ruyt, 1982, p. 124).

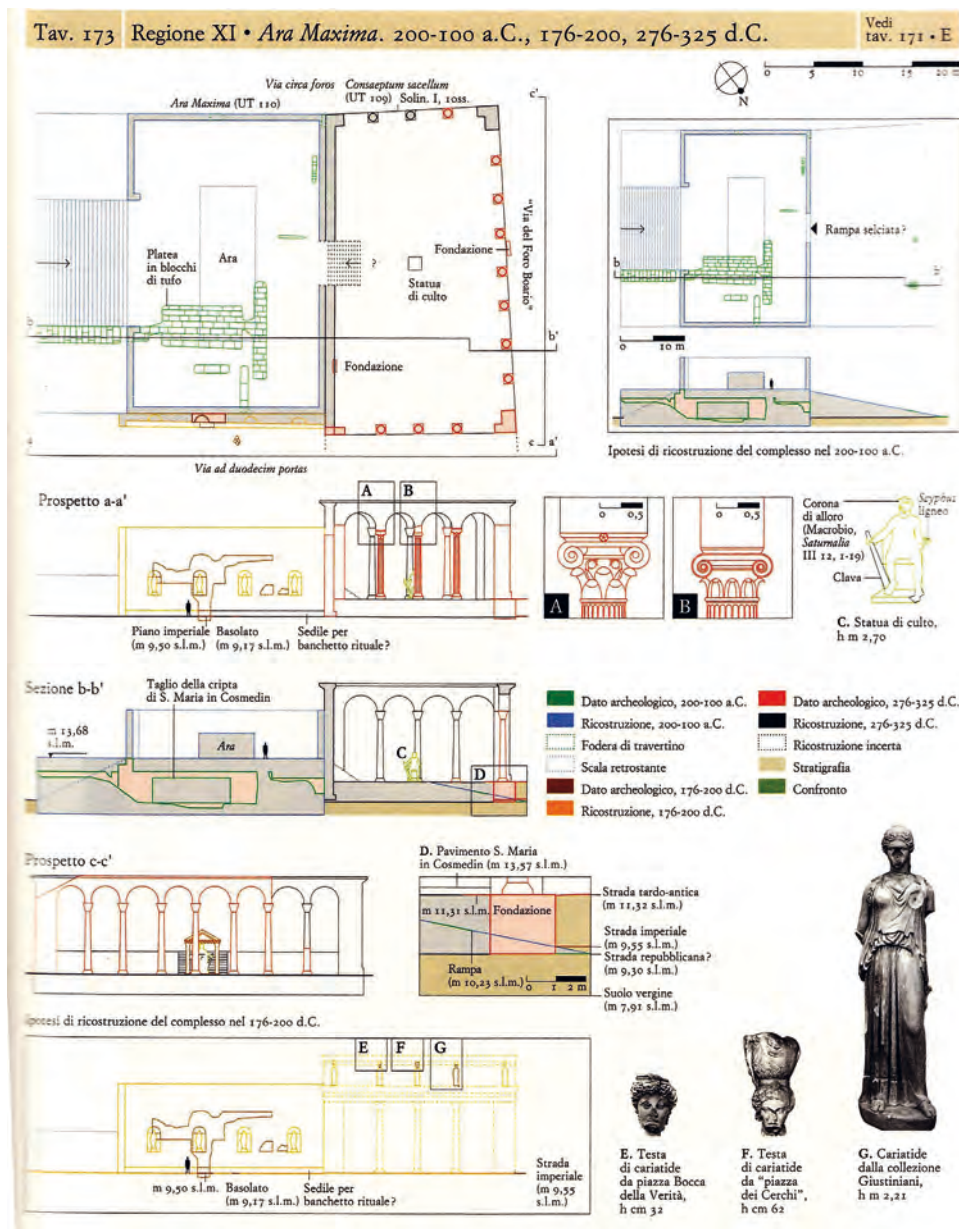


Fig. 4. Ara Maxima Herculis. 200-100 a.C., 176-200, 276-325 d.C. (de ARA, Tav. 173)

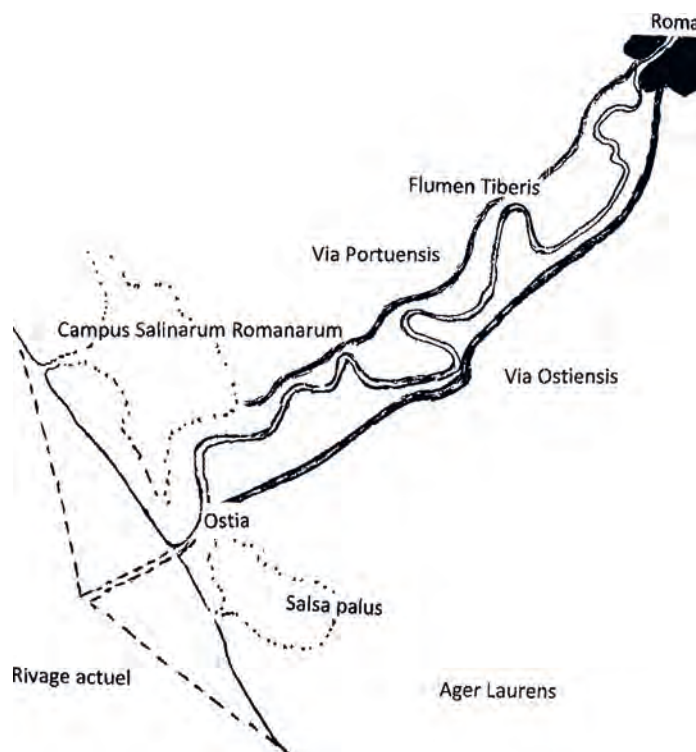


Fig. 5. Localización de las marismas salinas de Ostia (de Moinier y Weller, 2015, p. 64)

ligeramente atrasado, sujeta el *scyphus*, mientras que el derecho está apoyado sobre la maza, que no conservamos y que estaría también realizada en otro material. Viste asimismo la λεοντή propia del dios y visible aún en el brazo izquierdo, además de ceñirse en la cabeza con una corona de laurel, con los foros todavía visibles para algún tipo de encaje en otro material. La crítica adscribe el modelo a una versión tardía del Hércules ἐπιτραπέζιος, “en el banquete”, de Lisipo,¹⁰⁰ del cual conservamos muchas variantes,¹⁰¹ con la maza, el *scyphus* o las manzanas de las Hespérides, según la

100. Cf. De Visscher, 1962, pp. 15-69 para una discusión más detallada.

101. Para una lista detallada de la mayoría cf. s.v. ‘Herakles’, *LIMC* 4.1, pp. 772-777 y De Visscher, 1962, pp. 59-69. Cf. también Di Felice y Torrieri, 2006, p. 306.



Fig. 6. Plano arqueológico de la zona del Sepolcreto Salario (de *LTURS* V, 290)

versión.¹⁰² Pero más importante aún es el hecho de que encontramos en esta escultura todos los atributos que hemos podido apreciar en las fuentes para el Hércules del Ara Máxima: la corona de laurel, el *scyphus*, la postura sentada, la posición debajo de un baldaquino tetrástilo o la misma localización del *sacellum* en un *forum pecuarium*, que bien puede evocar la voluntad empórica y comercial del Foro Boario en Roma, como pudimos ver. Incluso la fecha probable de adscripción de la estatua, a finales del siglo II a.C., junto a su estilo, de moda durante la segunda mitad de ese mismo

102. Uno de los mejores y más completos ejemplares, muy similar al de *Alba Fucens*, se encuentra en el Museo Nacional de Nápoles, inv. 2828. Fechado en el siglo I a.C., su estado de conservación es tan excepcional que conserva íntegros los objetos que apenas percibimos en el de *Alba Fucens*, incluidos el *scyphus* y la maza. Cf. De Visscher, 1962, p. 65.

siglo, se asemeja poderosamente a la fecha de restitución del Ara Máxima durante la censura de Escipión Emiliano, como pudimos apreciar. Todo ello ha llevado a los especialistas a considerar que quizás nos encontremos ante un simulacro del dios igual o parecido al del Ara Máxima en el Foro Boario,¹⁰³ mandado realizar para el santuario romano por el propio Escipión y después replicado en otros santuarios del mismo tipo, como es el caso de *Alba Fucens*. La relación del dios con la sal es en este caso aún más explícita. Un ara erigida en honor del liberto Tito Camerio Apto por la cofradía de religiosos a cargo del culto del Hércules de *Alba Fucens*, los *cultores Herculis Salarii*,¹⁰⁴ explicita la poderosa y antigua relación de Hércules con la sal (Fig. 7). El dios se erige, en *Alba Fucens*, en Roma y en toda Italia, como garante de la calidad y de la abundancia de la sal, básica para el ganado y los pastores de toda la península itálica.¹⁰⁵

Pero además de *Alba Fucens*, son muchos otros los grandes santuarios dedicados a Hércules en la península itálica por los que pasaban los *tratturi* y los pastores con sus mercancías, entre ellas la sal. El colosal santuario de *Hercules Victor* en *Tibur* (Tivoli), situado en un lugar estratégico entre la llanura lacial y los Apeninos, estaba construido literalmente encima de un segmento de la Vía Tiburtina, con un túnel transitable que agilizaba los intercambios comerciales y el almacenamiento de reses y productos como la sal en el propio santuario. *Praeneste* (Palestrina), con su imponente y teatral santuario republicano de *Fortuna Primigenia*, ejemplifica perfectamente el aumento del nivel económico de la ciudad gracias a los intercambios comerciales y a los cultos que allí se veneraban, entre ellos también el de Hércules en el santuario extraurbano de *Vigna Soleti*. Y, por supuesto, la Campania también sobresalía en su veneración al dios itálico, aquí imbuido más tempranamente de los gustos helénicos. El culto de Hércules estaba presente en el santuario de *Patturelli*, en Capua, y, en general, en todo el golfo de Nápoles. Es justamente esta zona una parte del itinerario que sigue Hércules en su viaje desde Occidente hasta Grecia con la manada de bueyes de Gerión antes mencionados, pasando por el Foro Boario y también por el área flegrea de Campania.¹⁰⁶ Justamente en relación con el dios, muy cerca de Pompeya surgía la *dulcis Pompeia palus, vicina salinis Herculis*,¹⁰⁷ que vinculaba directamente

103. Cf. Torelli, 1993, pp. 113-114.

104. *T(ito) Camerio T(iti) l(iberto) / Apto / cult(ores) Herculis / Sala(rii)*. CIL IX 3961 = EDCS 14804991.

105. Coarelli y La Regina, 1984, pp. 86-87; De Ruyt, 1982, pp. 122-126; De Visscher, 1962, pp. 15-69; s.v. 'Herakles', LIMC 4.1, pp. 772-777; Mertens, 1981, p. 42; Torelli, 1993, pp. 111-115.

106. Diod., IV 21-22.

107. Colum., R. r. X 135-136.



Fig. 7. Ara votiva del siglo I d.C dedicada a *Hercules Primigenius* (de EDCS 18600467)

al dios itálico con la sal, su explotación, su comercialización y su protección, como hemos visto para el resto de casos en Italia.¹⁰⁸

5. CONCLUSIONES

Si realizásemos una panorámica de la situación del culto a Hércules en Italia durante el mundo arcaico pre y protourbano, veríamos una situación fragmentaria pero tremendamente sugestiva. El material se hallaba en las salinas dispersas por toda la

108. Murolo, 1995, pp. 116-122; Torelli, 1993, pp. 115-116.

costa itálica. Desde el Tirreno al Adriático, pasando por el mar Jonio, las salinas proveían a las poblaciones circundantes de un medio de subsistencia comercial básico tremendamente útil tanto para el consumo interno como para su intercambio en las zonas de interior. En un mundo tan ruralizado como el arcaico, los esfuerzos comerciales se centraban en el aprovechamiento de las manadas de bóvidos y los rebaños de ovejas, en el intercambio de cerámicas y pequeños manufactos, en la explotación de metales y, por supuesto, en el intercambio de la sal, complemento indispensable para la dieta del ganado.¹⁰⁹ Hércules surge justamente en este contexto. Divinidad por antonomasia glotona, el Hércules itálico se convierte en el dios de referencia para los pastores, los comerciantes y demás profesionales relacionados con la sal. Hércules les protege y garantiza sus actividades comerciales. Es así como el dios, de alguna forma, se convierte en el compañero de viaje perfecto para el camino y los banquetes.

El surgimiento, desarrollo y auge de la trashumancia a finales de la República impulsa el desarrollo del culto de Hércules. Los *tratturi* y las vías dedicadas a la trashumancia y al transporte de sal proliferan por toda Italia al igual que lo hacen los santuarios dedicados al dios. Dios, reses y comerciantes se compenetran los unos a los otros y así el comercio florece, mientras el dios vela por su fortuna. En Ostia es donde tiene lugar el mayor desarrollo de producción de sal, debido a las salinas cercanas. Es por ello que Roma, desde una fase muy temprana de su Historia, decide conquistar la zona, arrebatándosela a los etruscos, y establecer allí un *presídium*, el germen de Ostia Antica. Desde esta zona, la sal y los demás productos suben por el Tiber y los caminos de tierra hasta el primer gran emporio comercial: el Foro Boario. Debido a la importancia que posteriormente adquiere Roma y su topografía en la imaginación de los escritores antiguos griegos y latinos, en la Ciudad Eterna es donde más testimonios literarios quedan de este poso arcaizante ligado a la sal. Los mitos, como los de Acca Larentia, Caco o Evandro, dan fe de la presencia desde muy temprano de una divinidad protectora de los rebaños y la sal. Esta divinidad, Hércules, muy pronto se transforma y adquiere nuevas características y leyendas provenientes del rico mundo imaginativo griego, pero la base permanece. Es, justamente, esta misma base la que

109. Hasta la aparición de los preparados para la alimentación animal, el aporte de sal debía realizarse de modo directo; así, hasta fechas relativamente recientes era frecuente ver una bola o bloque de sal en los pesebres, junto al forraje. Del mismo modo, algunas fiestas pastoriles incluyen, aún hoy en día, ritos como el de distribuir sal a los animales (Mangas Manjarrés y Hernando Sobrino, 2011, p. 14). Los aportes diarios necesarios para cada tipo de res varían en función de su peso y necesidades nutricionales, desde los 55 gr./día de media del ganado vacuno hasta los 5 gr./día del ganado caprino, según las estimaciones de Mangas Manjarrés y Hernando Sobrino, 1991, pp. 220-221.

se populariza a partir del siglo II a.C. y la que los autores apenas llegan a vislumbrar entre la complejidad de los ritos. El emperador Cómodo, conocedor del potencial del dios aún en su época, no cesa de protegerle e imitarle, ya fuera en la arena o a través de la protección de su culto en el Ara Máxima.

De forma análoga sucede en el mundo del interior apenínico. Tivoli, Praeneste, al zona samnita o Alba Fucens, por poner los ejemplos más célebres, se vuelcan con la adecuación y veneración de su culto. Proliferan desde el siglo II a.C. los santuarios del dios por todas partes, signo de que la popularidad y conservación de los atributos tradicionales del dios siguen vigentes, generación tras generación. El Hércules itálico tranquiliza, protege y a la vez es un dios conocido y fuerte, del que se puede uno fiar y del que no se desconfía por ser extranjero, pese a lo que pueda parecer a través de su imagen. Y es que el mundo tardorrepblicano es ya un mundo muy acostumbrado a la imagen griega y es por ello que las leyendas se entremezclan y las imágenes se adecuan a unas cualidades que, por supuesto, ni siquiera Lisipo habría pensado en ellas en ámbito griego.

Sigue siendo necesario, por tanto, hoy en día seguir profundizando en cómo la sal cambia la manera de pensar de los romanos. Hércules y otras divinidades son fruto del razonamiento y anhelos de generaciones de itálicos deseosos de estabilidad y prosperidad comercial. Los dioses surgen en este contexto para garantizar todo ello y velar por la prosperidad de su gente. Al igual que hace la sal, regalo del mar y la tierra para disfrute de reses y hombres, perfecta para conservar los alimentos durante los banquetes y para preparar salsas con ella. En definitiva, el elemento básico que toda población necesita para su correcto funcionamiento, tanto biológico y comercial, como religioso e intelectual.

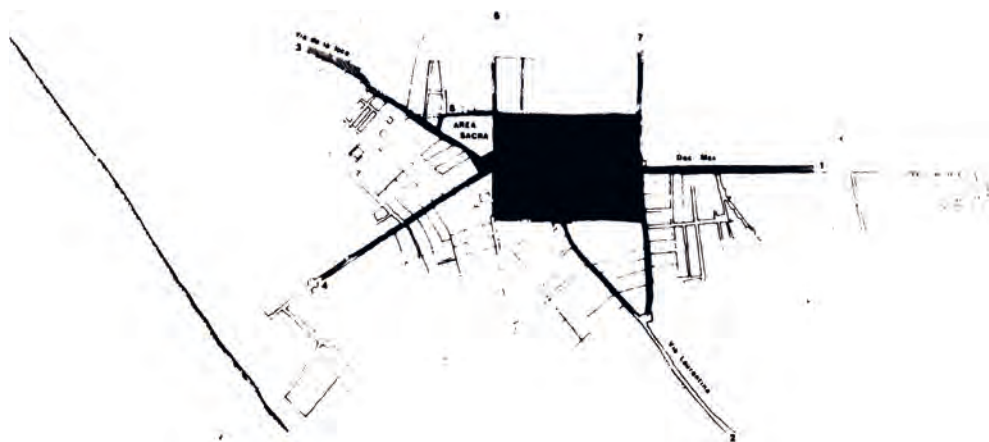


Fig. 8. Planta de Ostia antes de la construcción de la muralla silana (de Mar, 1990, p. 144)

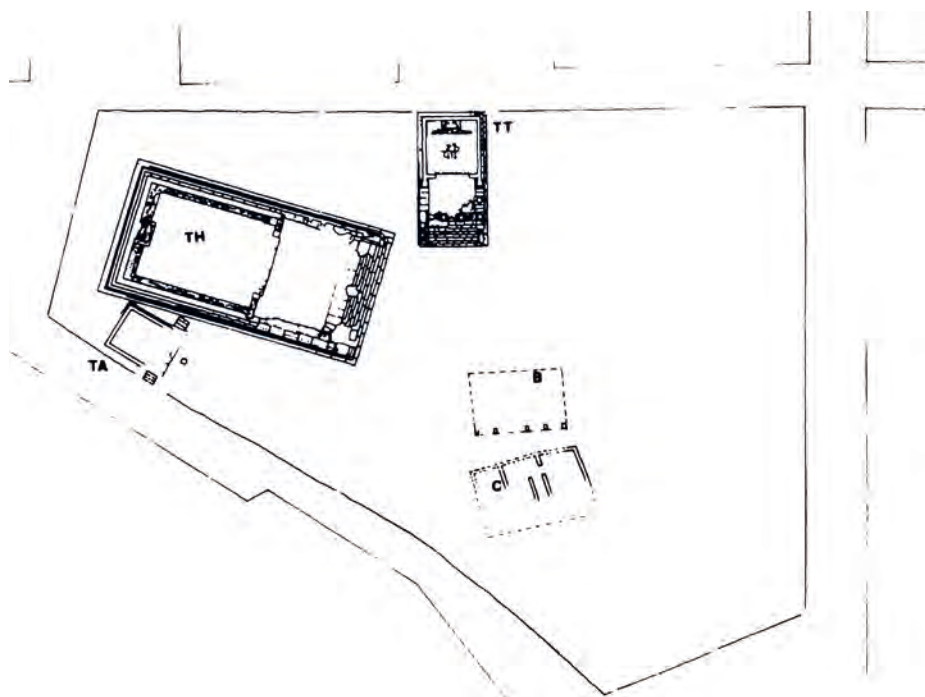


Fig. 9. Los primeros elementos conocidos en el santuario de Hércules en Osta Antica (ss. II y I a.C.): Templo Tetrástilo (TT), Templo de Hércules (TH), Templo del Ara Redonda (TA) y edificios anexos (B y C). E: 1/750 aprox. (de Mar, 1990, p. 147)



Fig. 10. Principales *tratturi* entre Apulia y la Sabina (de Van Wouterghem, 1999, p. 415)

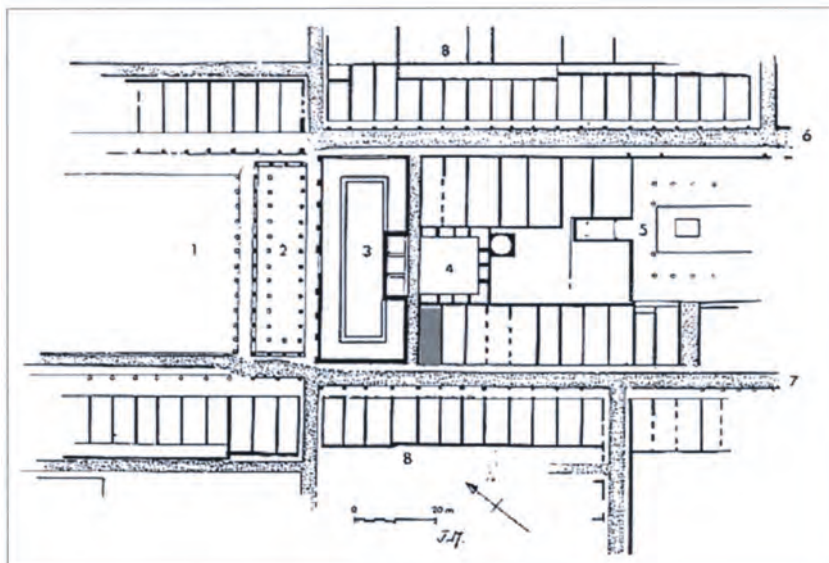


Fig. 11. Plano urbano del centro de Alba Fucens tras la intervención tardorrepública (de Liberatore, 2004, p. 124)

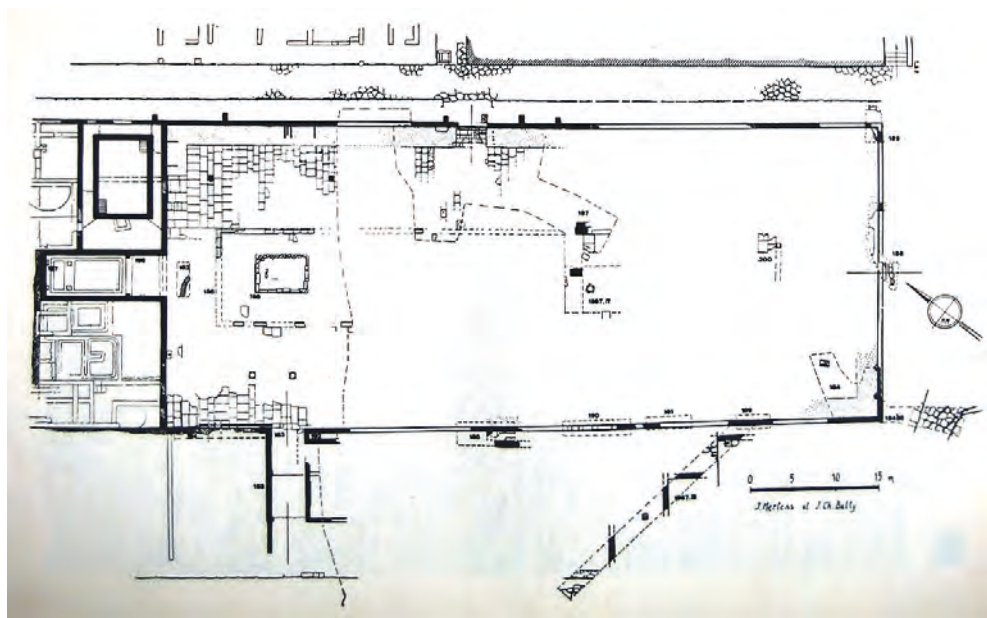


Fig. 12. Santuario de *Hercules Salarius* en Alba Fucens (de Coarelli y La Regina, 1984, p. 85)



Fig. 13. Sacellum de *Hercules Salarius* en Alba Fucens (arriba) y detalle de los restos de la edícula o *ciborium* (abajo) (de De Visscher, 1962, p. 13)



Fig. 14. Hércules Epitrapezios. Museo Nazionale di Chieti (de Mertens, 1981, p. 43)

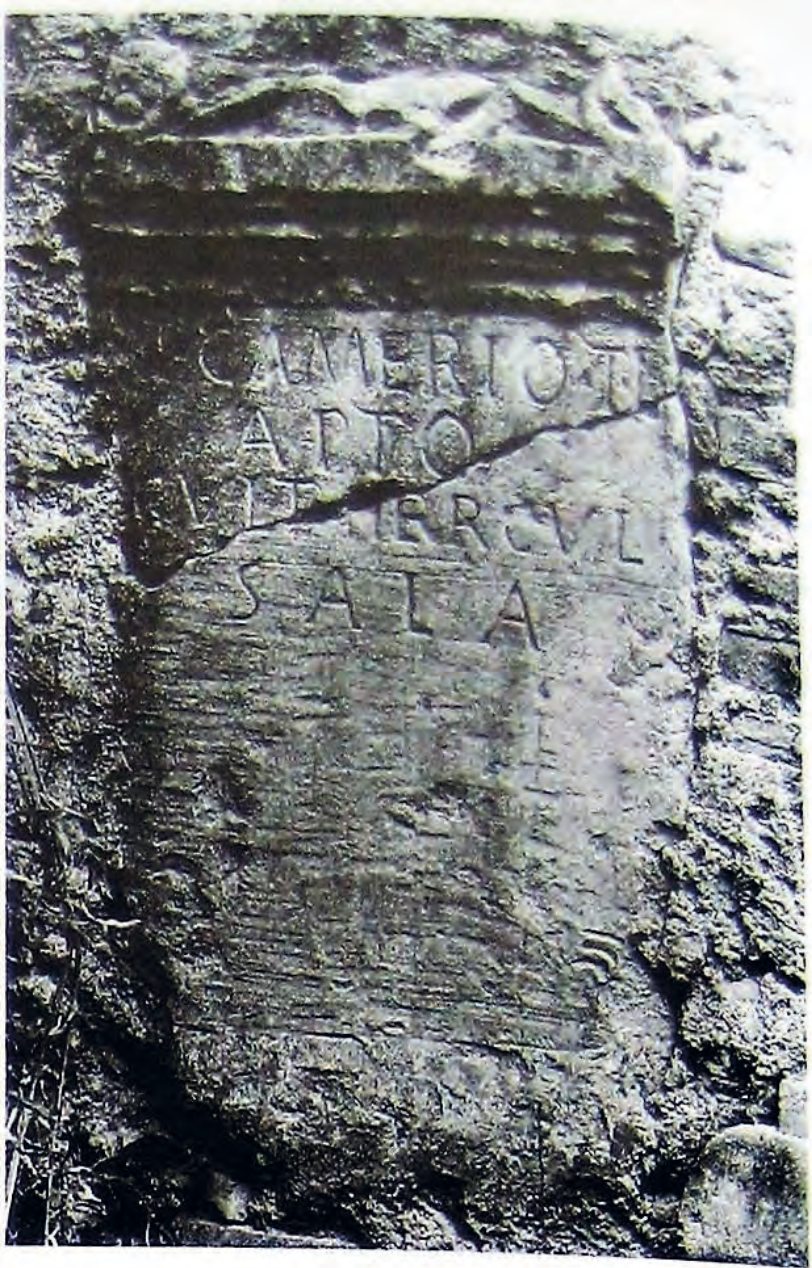


Fig. 15. Ara erigida en honor del liberto Tito Camerio Apto (de Van Wonterghem, 1999, p. 426)

BIBLIOGRAFÍA

- Acconcia, V. y Rizzitelli, C. (eds.) (2008). *Materiali per Populonia*. 7. Pisa: Edizioni ETS.
- Alexianu, M., Curcă, R.-G. y Weller, O. (2011). *Archaeology and anthropology of salt: a diachronic approach: proceedings of the international colloquium, 1-5 October 2008, Al. I. Cuza University (Iasi, Romania)*. Oxford: Archaeopress.
- Alvino, G. (2003). *Via Salaria*. Roma: Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, Libreria dello Stato.
- ARA = Carandini, A. y Carafa, P. (eds.) (2013). *Atlante di Roma antica. Biografia e ritratti della città*. Milano: Electa.
- Attilio Levi, M., 1997. *Ercole e Roma*. Roma.
- Baldassarre, I., Bragantini, I. y Morselli, C. (1996). *Necropoli di Porto. Isola sacra*. Roma: Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, Libreria dello Stato.
- Balty, J.C. (1964). A propos de quelques séries de bronzes italiques et du culte d'Hercule en Italie centrale. Problèmes de orientations de recherches. *Alumni*, 34, pp. 45-54.
- Battaglini, G. (2005). La sal en los orígenes de la ciudad de Roma. En Frías Castillejo, 2005, pp. 65-75.
- Battaglini, G. (2016). Su alcuni aspetti relativi ad Ercole e il sale nelle origini di Roma. En Gasparini, 2016, pp. 51-64.
- Becatti, G. (1939). Il culto di Ercole ad Ostia ed un nuovo rilievo votivo. *Bullettino della Commissione Archeologica del Governatorato di Roma*, 67, pp. 37-60.
- Broughton, T.R.S. (1952). *The Magistrates of the Roman Republic*. New York: American Philological Association.
- Bruun, C. y Zevi, A.G. (eds.) (2002). *Ostia e Portus nelle loro relazioni con Roma: atti del Convegno all'Institutum Romanum Finlandiae, 3 e 4 dicembre 1999*. Roma: Institutum Romanum Finlandiae.
- Capini, S. y Di Niro, A. (eds.) (1991). *Samnium. Archeologia del Molise. Catalogo della Mostra*. Roma: Quasar.
- Carandini, A. (1997). *La nascita di Roma. Dèi, lari, eroi e uomini all'alba di una civiltà*. Torino: G. Einaudi.
- Caravaggi, L. y Morelli, C. (2014). *Paesaggi dell'archeologia invisibile: il caso del distretto Portuense*. Macerata: Quodlibet.
- Carusi, C. (2007). Le commerce du sel dans l'Antiquité grecque (VIe siècle av. J.-C. - IIe siècle apr. J.-C.). En Monah, Weller y Dumitroaia, 2007, pp. 221-233.
- Carusi, C. (2008). Intorno alla produzione di sale a Populonia e nell'ager cosanus: due casi di studio a confronto. En Acconcia y Rizzitelli, 2008, pp. 303-312.
- Carusi, C. (2009). *Il sale nel mondo greco (VI a.C. - III d.C.): luoghi di produzione, circolazione commerciale, regimi di sfruttamento nel contesto del Mediterraneo antico*. Bari: Edipuglia.
- Carusi, C. (2011). Hypotheses, considerations - and unknown factors - regarding the demand for salt in ancient Greece. En Alexianu, Curcă y Weller, 2011, pp. 149-154.

- Castagnoli, F. (1979). Il culto della Mater Matuta e della Fortuna nel Foro Boario. *StRom*, 27, pp. 145-152.
- Cazzella, A. (2001). Sviluppi verso l'urbanizzazione a Roma alla luce dei recenti scavi nel Giardino Romano. *Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma*, 102, pp. 265-268.
- Cébeillac-Gervasoni, M. (2013). Lo scavo e le iscrizioni della tomba J dell'Isola Sacra. *Mélanges de l'École Française de Rome*, 126, pp. 241-249.
- Cébeillac-Gervasoni, M., Caldelli, M.L. y Zevi, F. (2010). *Epigrafia latina: Ostia: cento iscrizioni in contesto*. Roma: Quasar.
- Cébeillac-Gervasoni, M. y Morelli, C. (2014). Les conductores du Campus Salinarum Romanarum. *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 126.1, pp. 23-33.
- Cid López, R.M. y García Fernández, E.B. (eds.) (2013). *Debita verba. Estudios en homenaje al profesor Julio Mangas Manjarrés*. Oviedo: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo.
- Coarelli, F. (1981). *Dintorni di Roma*. Roma y Bari: G. Laterza.
- Coarelli, F. (1988). *Il Foro Boario dalle origini alla fine della Repubblica*. Roma: Quasar.
- Coarelli, F. y La Regina, A. (1984). *Abruzzo, Molise*. Roma y Bari: Laterza.
- Cristofani, M. y Zevi, F. (eds.) (1995). *Studi sulla Campania preromana*. Roma: Bretschneider Giorgio.
- DA = Daremberg, C.V. y Saglio, E. (1877-1919). *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*. Paris.
- De Ruyt, F. (1982). *Alba Fucens. Sculptures d'Alba Fucens (pierre, marbre, bronze). Catalogue raisonné*. Roma: Centre Belge de Recherches Archéologiques en Italie Centrale et Méridionale.
- De Visscher, F. (1962). *Heraclès Epitrapezios*. Paris: Boccard.
- DGRBM = Smith, W. (ed.) (1844-1870). *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*. London y Boston: Little, Brown and co.
- Di Felice, P. y Torrieri, V. (2006). *Museo Civico Archeologico F. Savini Teramo*. Teramo: Emmegrafica.
- EAA = Becatti, G. (ed.) (1958-1984). *Enciclopedia dell'Arte Antica, Classica e Orientale*. Roma: Istituto della Enciclopedia italiana.
- Faustoferrri, A. y Lock, G. (2008). *Archaeology and landscape in central Italy: Papers in memory of John A. Lloyd*. Oxford: School of Archaeology.
- Fea, C. (1831). *Storia delle saline di Ostia introdotte da Anco Marcio quarto re di Roma dopo la fondazione di quella città*. Roma: Stamperia della Rev. Camera Apostolica.
- Ferenczy, E. (1976). *From the Patrician State to the Patricio-Plebeian State*. Budapest: Akadémia Kiadó.
- Filippi, D. (2005). Il Velabro e le origini del Foro. *Workshop di archeologia classica*, 2, pp. 93-115.
- Frías Castillejo, C. et al. (eds.) (2005). *III Congreso de estudios históricos. El Mediterráneo: la cultura del mar y la sal*. Santa Pola: Ayuntamiento de Santa Pola.

- Fugazzola Delpino, M.A. (1976). *Testimonianze di cultura appenninica nel Lazio*. Firenze: Sansoni.
- García Sánchez, J., Mañas Romero, I. y Salcedo, F. (eds.) (2015). *Navigare necesse est. Estudios en homenaje a José María Luzón Nogué*. Madrid: Universidad Complutense Madrid.
- Gasparini, V. (ed.) (2016). *Vestigia: miscellanea di studi storico-religiosi in onore di Filippo Coarelli nel suo 80° anniversario*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Giovannini, A. (1985). Le Sel et la fortune de Rome. *Athenaeum*, 63, pp. 373-387.
- Hernando Sobrino, M.d.R. (2014). Hércules en la Meseta. Testimonios, carácter y conexiones. En Mangas Manjarrés y Novillo López, 2014, pp. 383-411.
- Keay, S.J. y Paroli, L. (2011). *Portus and its hinterland: recent archaeological research*. London: British School at Rome.
- La Regina, A. (1976). Il Sannio. En Zanker, 1976, pp. 219-254.
- Lanciani, R. (1888). Il Campus Salinarum Romanarum. *Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma*, 16, pp. 83-91.
- Le Bonniec, H. (1958). *Le culte de Cérés à Rome des origines à la fin de la République*. Paris: C. Klincksieck.
- Liberatore, D. (2004). *Alba Fucens. Studi di storia e di topografia*. Bari: Edipuglia.
- LIMC = VV.AA. (1981-1999). *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. Düsseldorf: Artemis.
- LTUR = Steinby, E.M. (ed.) (1993-2000). *Lexicon topographicum urbis Romae*. Roma: Quasar.
- LTURS = La Regina, A. (ed.) (2001-2008). *Lexicon Topographicum Urbis Romae. Suburbium*. Roma: Quasar.
- Lugli, G. (1985). *Studi minori di topografia antica*. Roma: De Luca.
- Lynby, H. (1954). *Beiträge zur Topographie des Forum-Boarium-Gebietes in Rom: Testimonien nebst Kommentar und kritischem Apparat*. Lund: C.W.K. Gleerup.
- Mangas Manjarrés, J. y Hernando Sobrino, M.d.R. (1991). La sal y las relaciones intercomunitarias en la Península Ibérica durante la Antigüedad. *Memorias de Historia Antigua*, 11-12, pp. 219-332.
- Mangas Manjarrés, J. y Hernando Sobrino, M.d.R. (2011). *La sal en la Hispania romana*. Madrid: Arcos Libros – La Muralla S.L.
- Mangas Manjarrés, J. y Novillo López, M.Á. (eds.) (2014). *Santuarios suburbanos y del territorio en las ciudades romanas*. Madrid: Instituto Ciencias Antigüedad.
- Mar, R. (1990). El Santuario de Hércules y la urbanística de Ostia. *Archivo Español de Arqueología*, 63.161, pp. 137-160.
- Marcos Casquero, M.A. (2002). El exótico culto a Hércules en el Ara Máxima. *Revista de estudios latinos (RELat)*, 2, pp. 65-106.
- Martin, H.G. (1987). *Römische Tempelkultbilder: eine archäologische Untersuchung zur späten Republik*. Roma: "L'Erma" di Bretschneider.
- Mastrocinque, A. (ed.) (1993). *Ercole in Occidente. Atti del colloquio internazionale, Trento 7 marzo 1990*. Trento: Dipartimento di scienze filologiche e storiche.

- Mertens, J. (1981). *Alba Fucens*. Bruselas: Centre belge de recherches archeologiques en Italie centrale et meridionale.
- Moinier, B. y Weller, O. (2015). *Le sel dans l'Antiquité: ou les cristaux d'Aphrodite*. Paris: Les Belles Lettres.
- Monah, D., Weller, O. y Dumitroaia, G. (2007). *L'exploitation du sel a travers le temps*. Piatra-Neamt: Constantin Matasu.
- Morelli, C. (2011). Il porto di Claudio: nuove scoperte. En Keay y Paroli, 2011, pp. 47-65.
- Morelli, C. (2014). L'ager portuensis, la dimensione territoriale dei contesti archeologici. En Caravaggi y Morelli, 2014, pp. 52-71.
- Morelli, C. y Forte, V. (2014). Il Campus Salinarum Romanarum e l'epigrafe dei conductores. *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité*, 126.1, pp. 9-21.
- Morelli, C., Forte, V. y Carbonara, A. (2008). The landscape of the Ager Portuensis, Rome: some new discoveries, 2000-2002. En Faustoferri y Lock, 2008, pp. 213-232.
- Murolo, N. (1995). Le saline herculeae di Pompei. Produzione del sale e culto di Ercole nella Campania antica. En Cristofani y Zevi, 1995, pp. 105-123.
- Musti, D. (ed.) (2014). *Fare storia antica: in ricordo di Domenico Musti (Roma, 18-19 aprile 2012)*. Roma: Accademia Naz. Del Lincei.
- Olcese, G. (2017a). *Ceramiche da contesti repubblicani del territorio di Ostia*. Roma: Quasar.
- Olcese, G. (2017b). Le anfore del contesto della ruota idraulica di Ostia Antica: archeologia e archeometria. *Archeologia Classica*, 68, pp. 197-224.
- Olcese, G. y Zevi, F. (2004). Scoperte recenti nelle saline portuensi (Campus salinarum romanarum) e un progetto di ricerca sulla ceramica di area ostiense in età repubblicana. En Zevi y Turchetti, 2004, pp. 43-55.
- Palmer, R.E.A. (1965). The Censors of 312 B.C. and the State Religion. *Historia*, 14, pp. 293-324.
- Palmer, R.E.A. (1990). Cults of Hercules, Apollo Caelispex and Fortuna in and Around the Roman Cattle Market. *JRA*, 3, pp. 234-244.
- Pavolini, C. (2006). *Ostia*. Roma y Bari: Laterza.
- Petrocelli, E. (ed.) (1999). *Civiltà della transumanza. Storia, cultura e valorizzazione dei tratturi e del mondo pastorale in Abruzzo, Molise, Puglia, Campania e Basilicata*. Isernia: C. Iannone.
- Plácido Suárez, D. (1993). Le vie di Ercole nell'estremo Occidente. En Mastrocinque, 1993, pp. 63-80.
- Plácido Suárez, D. (2005). Los viajes de los héroes, los riesgos del mar y los usos de la sal en el extremo occidente. En Frías Castillejo, 2005, pp. 57-63.
- Plácido Suárez, D. (2013). Entre Oriente y Occidente: las fundaciones coloniales y los viajes de los héroes. En Cid López y García Fernández, 2013, pp. 525-541.
- Prosdocimi, A.L. (1978). *Popoli e civiltà dell'Italia antica. Vol. 6\1: Lingue e dialetti nell'Italia antica*. Roma: Spazio Tre.
- Richardson, L. (1992). *A New Topographical Dictionary of Ancient Rome*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

- Ruggiero, I. (1987). Il tempio di Portuno nel Foro Boario. *BollUnStArte*, 80, pp. 16-22.
- Ruggiero, I. (1991-1992). Ricerche sul tempio di Portuno nel Foro Boario: per una rilettura del monumento. *BCom*, 94, pp. 253-286.
- Russo, S. y Goffredo, R. (eds.) (2018). *Saline e sale nell'antichità: atti del III convegno sul Basso Tavoliere*. Bari: Edipuglia.
- Scopacasa, R. (2015). *Ancient Samnium: Settlement, Culture, and Identity between History and Archaeology*. Oxford: Oxford University Press.
- Sordi, M. (ed.) (1984). *I santuari e la guerra nel mondo classico*. Milano: Vita e Pensiero.
- Sordi, M. (1984). Il Santuario di Cerere, Libero e Libera e il tribunato della plebe. En Sordi, 1984, pp. 127-139.
- SR = Momigliano, A. y Schiavone, A. (eds.) (1988-1993). *Storia di Roma*. Torino: Einaudi.
- Stek, T.D. (2009). *Cult places and cultural change in Republican Italy. A contextual approach to religious aspects of rural society after the Roman conquest*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Torelli, M. (1993). Gli aromi e il sale: Afrodite ed Eracle nell'Emporia arcaica dell'Italia. En Mastrocinque, 1993, pp. 91-117.
- Torelli, M. (2006). Ara Maxima Herculis: storia di un monumento. *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 118.2, pp. 573-620.
- Torelli, M. (2015). Il tempio di Ercole, la c.d. schola sul decumano e i Plautii Hateriani di Lep-tis Magna. En García Sánchez, Mañas Romero y Salcedo, 2015, pp. 257-270.
- Van Berchem, D. (1967). Sanctuaires d'Hercule-Melqart (Suite et fin): III. Rome. *Syria*, 44.3-4, pp. 307-338.
- Van Wousterghem, F. (1999). Il culto di Ercole e la pastorizia nell'Italia centrale. En Petrocelli, 1999, pp. 413-428.
- Zanker, P. (ed.) (1976). *Hellenismus in Mittelitalien: Kolloquium in Goettingen vom 5. bis 9. Juni 1974*. Goettingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Zevi, A.G. y Turchetti, R. (eds.) (2004). *Méditerranée occidentale antique: les échanges*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Zevi, F. (2002a). Appunti per una storia di Ostia repubblicana. *Mélanges de l'École Française de Rome*, 114.1, pp. 13-58.
- Zevi, F. (2002b). Origini di Ostia. En Bruun y Zevi, 2002, pp. 11-32.
- Zevi, F. (2012). Culti ed edifici templari di Ostia repubblicana. *Ostraka, Rivista di antichità*, Vol. spec. 2012, pp. 537-563.
- Zevi, F. (2014). L'archeologia di Roma arcaica nella visione di uno storico En Musti, 2014, pp. 191-207.
- Ziolkowski, A. (1988). Mummius' Temple of Hercules Victor and the Round Temple on the Tiber. *Phoenix*, 42, pp. 309-333.
- Ziolkowski, A. (1992). *The Temples of Mid-republican Rome and their Historical and Topographical context*. Roma: L'Erma di Bretschneider.

WOMEN AND ISIS LOCHIA: COMMEMORATIONS OF DIVINE PROTECTION IN ROMAN MACEDONIA^{*}

MUJERES E ISIS LOCHIA: CONMEMORACIONES DE LA PROTECCIÓN DIVINA EN MACEDONIA ROMANA

DAFNI MAIKIDOU-POUTRINO

ARISTOTLE UNIVERSITY OF THESSALONIKI
MAIKIDOU@HIST.AUTH.GR

ABSTRACT

In four cities of Roman Macedonia-Thessalonica, Dion, Beroea and Stobi- six dedicatory inscriptions testify to the presence of Isis Lochia, a deity who protected women at childbirth. These dedications, made both by men and women, commemorate the gratitude to a goddess who safeguarded the precarious passage from pregnancy to motherhood. The present research brings these data together in order to gain insights in the public expression of this religious activity. The information furnished by the inscriptions and the votive reliefs, the place of the dedications inside or outside the temple, the location of the temple in relation to the urban grid, the social status of the social actors, they all contribute to

RESUMEN

Las inscripciones con dedicatoria de cuatro ciudades de la Macedonia romana-Thessalonica, Dion, Beroea y Stobi- dan cuenta de la presencia de Isis Lochia, una divinidad que protegía a las mujeres en el parto. Dichas dedicatorias, realizadas tanto por hombres como mujeres, expresan su gratitud a una Diosa que guiaba el paso del embarazo a la maternidad. El presente estudio reúne esta información con el objetivo de aproximarse en profundidad en la expresión pública de esta práctica religiosa. Los datos aportados por los relieves votivos y las inscripciones, por el lugar de las consagraciones dentro y fuera del templo, la localización del templo en relación al entramado urbano y el estatus social de los actores so-

^{*} This paper was presented in the doctoral conference “Women and the construction of Religious Memory in Antiquity” held in the Universidad Carlos III de Madrid on May 16th, 2018. I am grateful to J. Alvar Ezquerro, V. Gasparini and G. Woolf for their comments and suggestions on my research. In addition, I would like to thank my supervisor of the Aristotle University of Thessaloniki, E. Voutiras, for his suggestions and fruitful conversations on the subject.

the reconstruction of religious memory as shaped by the relationship between women and Isis Lochia. In addition, these acts are explored as components of cultic activities that had a noteworthy continuity through space and time in ancient Greece.

ciales contribuyen a la reconstrucción de la memoria religiosa tal y como la proyectó la relación entre las mujeres e Isis Lochia. Estas practicas son además exploradas como parte de actividades de culto que tuvieron una continuidad reseñable en el espacio y el tiempo de la Grecia Antigua.

KEYWORDS

Isis Lochia; Macedonia; women; child-birth; protection; inscriptions

PALABRAS CLAVE

Isis Lochia; Macedonia; mujeres; parto; protección; inscripciones

Fecha de recepción: 06/10/2018

Fecha de aceptación: 18/02/2019

INTRODUCTION

In the Hellenistic and Roman periods, the worship of the Egyptian deities spread from their native land across the Mediterranean reaching important ports as well as inland cities.¹ Macedonia was a region where already from Hellenistic times the Isiac deities prospered due to the commercial maritime routes.² While the Egyptian deities had already reached Macedonia, the Roman conquest and the creation of Roman colonies³ was an important factor for the addition of the Isiac gods to a dense network in which ideas and religious practices travelled. The spread of their cult by land was also benefited by via Egnatia, the military road that connected the Adriatic Sea with the Hellespont. It is noteworthy that the cities on via Egnatia had a strong Isiac presence.⁴

1. On the expansion of the cult through the Aegean and the Isiac presence in each different site see for example Dunand, 1973b; Wild, 1984; and Bricault, 2001. For the reasons of the diffusion see also Versnel, 1990, pp. 39-41.

2. For the expansion of the cult in Greece see Dunand, 1973b. For the different sites of Macedonia see also Bricault, 2001, pp. 22-27.

3. Evidence of the Isiac cults has been confirmed in at least two Roman colonies of Macedonia. On *Colonia Iulia Augusta Diensis*, see Pandermalis, 1982 and on *Colonia Iulia Augusta Philippensis*, see Collart, 1929.

4. See Heraclea, Thessalonica, Amphipolis and Philippi in Bricault, 2001, pp. 22-27.

Isis was a goddess with great adaptability, given a plethora of different attributes, and connected with different activities.⁵ In particular, her association with women is of great interest even from pre-Greco-Roman Egypt where she was venerated as a mother goddess along with her son, Horus.⁶ This identity of Isis spread throughout the Mediterranean. Several Hellenistic aretalogies identify her as a women's goddess. "I am she who is called goddess by women"⁷ proclaims an aretalogy of the 2nd or 3rd century AD from Kyme in western Asia Minor. Through the aretalogies,⁸ it is understandable that Isis offered to women multiple reasons for seeking her protection.

Women worshipped Isis as she was the goddess that followed them through the fragile periods of life and filled their emotional needs that went unheeded in other cultic activities in the Greek and Roman world. Isis, in her relations with Osiris and Horus, had experienced the joy of marriage and motherhood and the grief of death and separation. Thus, she had experienced important transitional periods that comprised the life of ancient women.⁹ Moreover, her reactions and her emotions such as love, loyalty, sorrow, and compassion, were very familiar to women.¹⁰ For all these reasons, she provided a female figure with whom they could truly identify.

Particularly in Macedonia, Isis was also venerated under a very specific form, the one of Isis Lochia, protector of childbirth. The public expression of the cult of Isis Lochia, a deity connected with pregnancy and motherhood, created a vivid image of the deity, involving both men and women in her veneration and, at the same time, creating connections with other divine figures as well. The cult of Isis Lochia has survived through testimonies from both sanctuaries and public space of the Macedonian cities.

Outside Macedonia the presence of Isis as Lochia has been suggested only in one papyrus text from Egypt¹¹ while her existence in Egypt and especially in Alexandria is debatable.¹² Nevertheless, the worship of Isis as a goddess of labour

5. On the different names of the goddess see Bricault and Dionysopoulou, 2016.

6. Kraemer, 1992, p. 71.

7. ἐγὼ εἶμι ἡ παρὰ γυναιξὶ θεὸς καλουμένη (*I.Kyme* 41, l. 10). For the inscription see Bricault, 2005, pp. 422-425, n° 302/0204.

8. See the aretalogies in Heyob, 1975, pp. 46-49.

9. Kraemer, 1992, p. 74.

10. Heyob, 1975, p. 44.

11. Bricault and Dionysopoulou, 2016, 40 referring to *P.Oxy.* XI 1380, 27. In Grenfell and Hunt, 1915, p. 196, though, it is suggested to read λο[γιστικὴν] instead of λοχία.

12. The presence of a temple of Isis in the cape Lochias has caused a debate among the researchers. See for example Dunand, 1973a, p. 111 but see also Coche de la Ferte, 1975, p. 282; Bricault, 2006, pp. 121-122; Malaise, 2005, p. 150; Malaise, 2007, p. 32. New excavations revealed a monolithic pylon

was widespread among the Romans.¹³ Ovidius, in one of his elegies,¹⁴ prays to Isis in order to save his beloved Corinna after an abortion. The aretalogies also give valuable information about the relation of the goddess with childbearing and the institution of parenthood.¹⁵

Birth is a natural process which in ancient and Roman Greece was handled almost exclusively by women but it is also a social event. Subsequently, midwives, birthing assistants and mothers would be involved in this procedure. At the same time, they would need a deity to safeguard this difficult passage.¹⁶ Isis Lochia is not the first deity who was part of this experience. The Egyptians had several deities protecting this transitional phase such as Bubastis,¹⁷ Hathor¹⁸ or Bes.¹⁹ The reasons why Isis also serves this same role are multifold. She was a goddess that represented a mature sexuality. She was a deity that had been a sister, a wife and a mother. As a result, she had experienced the anxiety and the dangers of childbirth and she could safely guide the parturient through this process.

around the cape Lochias of Alexandria highlighting the existence of a temple. On these new findings see Savvopoulos, 2010, p. 86.

13. See also Dunand, 1962.

14. Ovid, *Amores* II 13, 7-22: *Isi, Paraetonium genialiaque arva Canopi / quae colis et Memphin palmiferamque Pharon, / quaque celer Nilus lato delapsus in alveo / per septem portus in maris exit aquas, / per tua sinistra precor, per Anubidis ora verendi / sic tua sacra pius semper Osiris amet, / pigraque labatur circa donaria serpens, / et comes in pompa corniger Apis eat! / huc adhibe vultus, et in una parce duobus! / nam vitam dominae tu dabis, illa mihi. / saepe tibi sedit certis operata diebus, / qua cingit laurus Gallica turma tuas. / Tuque laborantes utero miserata puellas, / quarum tarda latens corpora tendit onus, / lenis ades precibusque meis fave, Ilithyia!* Translation by Showerman, 1914, pp. 421-423: "Isis, thou who in Paraetonium dost dwell, and in Canopus' kindly meads and Memphis and palm-bearing Pharos and those plains where the Nile, quitting its mighty bed, flows and bears through seven channels its hurrying waters to the sea. By thy timbrels I entreat thee, and by the head of dread Anubis--so may the pious Osiris ever accept thy offerings, so may the drowsy serpent glide round about thine altars, and the hornèd Apis march in the procession; look mercifully on Corinna, and spare two lives in one, for thou to my mistress wilt give life; she will give life to me. Full often, on days appointed for thy worship, hath she sat within thy temple at the hour when thy priests enwreath their brows with laurel. And thou who takest pity on women who are suffering the pangs of childbirth when they seek to be delivered of the burden that stirs within them, come, propitious Ilithyia, and hearken to my prayers".

15. ἐγὼ γυναῖκι δεκαμηνιαῖον βρέφος εἰς φῶς ἐξενεγκεῖν ἔταξα. ἐγὼ ὑπὸ τέκνου γονεῖς ἔνομοθέτησα φιλοστοργισθαι (*I.Kyme* 41), ll. 18-19. For the inscription see Bricault, 2005, pp. 422-425, 302/0204.

16. Hänninen, 2005, p. 49.

17. Dunand, 1979, p. 32; Dunand, 2013, p. 212; Malaise, 2007, p. 24.

18. Hart, 2005, p. 64.

19. Hart, 2005, p. 49.

The Greeks had different deities protecting childbirth as well. Eileithyia²⁰ was one of these goddesses, known since the time of the Homeric poems.²¹ Her name means literally “she who comes”. Eileithyia, as well as other birth deities, were the ideal personification of a safe and quick delivery. They were invoked by the woman giving birth or her assistants and they were conceptualised as midwives.²² Eileithyia was often associated with other deities, such as Artemis. It has been maintained that women would invoke Artemis in order to conciliate her retrospectively for the loss of their virginity. In addition, she was a deity that followed the lives of women since they were children,²³ looking after them through the transitional states of their lives, from childhood to puberty.²⁴ They served her in puberty rites²⁵ and dedicated their toys, their clothes and their hair to her when they would get married.²⁶ Artemis was invoked during childbirth with a plethora of different names, such as Artemis Soodina, Praiai, Hemere, Lochia, Eulochia, Eileithyia, Genetaira, Lusizonos.²⁷ It should not be overlooked that Artemis was closely associated with Iphigeneia whose name has been explained literally as “strong in birth”. Other deities considered to help during childbirth were also Hera, Hekate, the Erinyes, the Moirai and the Nymphs.²⁸

It was not just an easy birth for which the pregnant women prayed. It was at least equally important to deliver an offspring healthy and well-formed.²⁹ Moreover, they needed someone to determine the length of the pregnancy.³⁰ Consequently, the role of birth deities was not just limited to assisting in labour but referred to everything that happened before, during and after birth. As a result, they cared about the procreation and the blessing of children. They took care of the woman and the newborn and they had healing properties in case of complications.

20. On Eileithyia see Pingiatoglou, 1981.

21. Hom., *Il.* 16 187-188: αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τὸν γε μογοστόκος Εἰλείθυια / ἐξάγαγε πρὸ φῶος δὲ καὶ ἠελίου ἶδεν αὐγὰς. Translation by Murray, 1925, p. 177: “But when at length Eileithyia, goddess of child birth, had brought him to the light and he saw the rays of the sun”.

22. Garland, 1990, pp. 66-67.

23. On Artemis and the rituals of girls before and after childbirth see Cole, 2004, pp. 210-212.

24. Bruit-Zaidman, 1996, p. 34

25. Demand, 1944, p. 88.

26. Morizot, 2010, pp. 467-468. See for example the case of Timareta, described in Bruit-Zaidman, 1996, p. 34 and Brulé, 1996, pp. 12-13.

27. Cole, 2004, p. 212 and Morizot, 2010, p. 465.

28. Garland, 1990, p. 67; Mehl, 2009, p. 194; Morizot, 2010, pp. 464-465. Hänninen, 2005, p. 50 refers to no less than fifty-eight deities related to birth in the Roman world.

29. Garland, 1990, p. 68.

30. Hänninen, 2005, p. 51.



Image 1. Macedonian cities with the presence of Isis Lochia.

The aforementioned relation between the protecting deity and women is materialised in the following case studies. The evidence taken into account in order to identify the presence of Isis Lochia at a site are the inscriptions which still preserve the name of the goddess. Other artefacts supporting the veneration of Isis Lochia are scarce; only some reliefs play a secondary role in enforcing her presence. Her name has survived in six inscriptions which come from four different Macedonian cities, Thessalonica, Beroea, Stobi and Dion (image 1).

1. THESSALONICA

The first dedication comes from Thessalonica. The sanctuary of the Isiac deities in the city existed since the 3rd century BC and it was of noteworthy importance. It was situated within the city walls, near the western city gate and the harbour.³¹ One of the

31. On the sanctuary see Makaronas, 1940, pp. 464-465 and Steimle, 2008, pp. 79-131.

seventy-eight inscriptions³² found in the sanctuary and the surrounding area mentions the presence of a cella and of altars dedicated to Isis Lochia. This inscription,³³ offering the exact date of 22/21 BCE, is one of the earliest inscriptions in Macedonia that commemorates Isis as Lochia (image 2).³⁴

ἔτους ·ς· κ · ρ
 ἱερητεύοντος
 Διογένους τοῦ
 Λυσιμάχου
 Ἰουλία Κλεονε[ί]-
 κη Φιλοδήμου [θυ]-
 γάτηρ τὸν ση[κὸν]
 καὶ τοὺς βωμ[οὺς]
 [Ι]σιδι Λοχία κατ' [εὐχίην]

Translation: “In the year 126, (when) Diogenes, son of Lysimachos, was priest, Iulia Cleoneike daughter of Philodemos (dedicated) the cella and the altars to Isis Lochia [ex-voto]”.

The information retrieved from this inscription is that a woman, named Iulia Cleoneike ordered the construction of a cella and altars in the sanctuary, honouring the goddess as Lochia. She does not, however, explain the reason for this donation, nor does other information on Isis Lochia exists in the same complex. Furthermore, there is no additional information about this woman.

However, she is not the only woman dedicating in the sanctuary of Thessalonica. Out of the sixteen inscriptions dedicated to the sanctuary by women,³⁵ eight of them refer to Isis³⁶ while this is the only one referring to the goddess as Lochia. At the same time, the archaeological research has identified just one inscription of a woman commemorating an act of donation to the deities Serapis and Anubis³⁷ and one more dedication towards Osiris,³⁸ deities that were all worshipped in the same sanctuary.

32. On the inscription from the sanctuary see Bricault, 2005, pp. 136-166, nn° 113/0501-113/0578.

33. Now situated in the Archaeological Museum of Thessaloniki, MΘ 966.

34. See *IG X 2* 1, 97; Pingiatoglou, 1981, p. 163, E62; Bricault, 2005, p. 145, n° 113/0523.

35. Inscriptions 113/0508, 113/0523, 113/0532, 113/0539, 113/0541, 113/0543, 113/0548, 113/0549, 113/0550, 113/0551, 113/0553, 113/0555, 113/0556, 113/0566, 113/0567, 113/0573 in Bricault, 2005.

36. Inscriptions 113/0508, 113/0523, 113/0532, 113/0549, 113/0550, 113/0551, 113/0555, 113/0566 in Bricault, 2005.

37. Inscription 113/0508 in Bricault, 2005.

38. Inscription 113/0553 in Bricault, 2005.

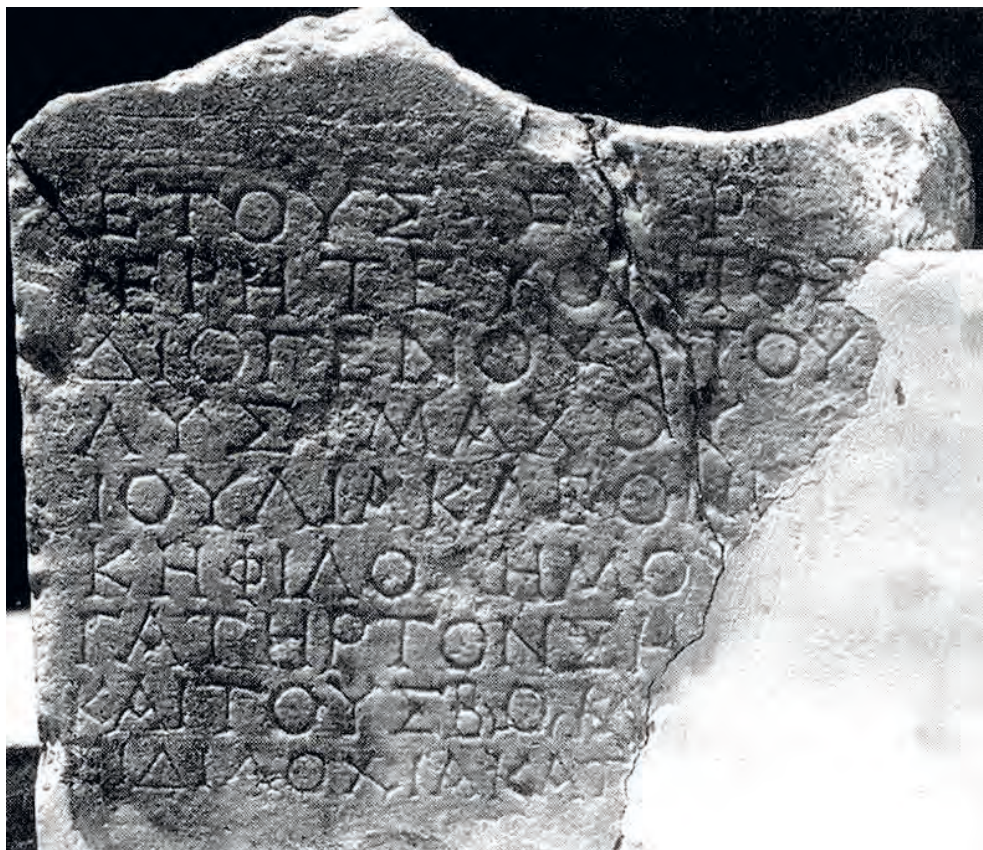


Image 2. Inscription to Isis Lochia from Thessalonica (Bricault, 2005, pl. XXIII).

Women are also connected to the reliefs representing vestigia and ears. In Thessalonica, a total number of six reliefs with footprints have been unearthed.³⁹ Three of them preserve the names of three different women⁴⁰ as the dedicators of these reliefs. The goddess appeared and helped them in a time of difficulty and for that reason, they commemorated this epiphany with the imprints that were left from her appearance.

39. These are the reliefs with inscriptions 113/0547, 113/0555, 113/0565, 113/0566, 113/0567, 113/0568 in Bricault, 2005. On these reliefs see also Despinis *et al.*, 1997, p. 65, n° 48 and Despinis *et al.*, 2003, pp. 253-254, n° 332-336.

40. These are the reliefs with inscriptions 113/0555, 113/0566, 113/0567 in Bricault, 2005.

Even though the name of Isis Lochia is not mentioned in any of these reliefs, a connection between safe childbirth and an epiphany of the goddess may be considered.

An analogous case is that of the reliefs representing ears. Of a total number of six reliefs found in the sanctuary and its surroundings,⁴¹ four of them are dedicated to Isis and three of them are dedicated by women.⁴² The goddess, as θεός ἐπήκοος, heard their prayer and fulfilled their wish. The inscriptions do not provide enough information in order to ascertain the reasons behind these dedications. Nevertheless, it cannot be excluded that they may be connected to the dangerous period of pregnancy and healthy passage to motherhood. Besides, a woman offering such a gift to the goddess that protected her during childbirth is already known in Roman Macedonia. A votive relief decorated with a pair of ears dedicated by a woman to Artemis Lochia was found in a small village in Eordaia.⁴³

Unfortunately, the excavations that revealed the sanctuary of Thessalonica, held in the first half of the 20th century, were poorly documented and the unearthed buildings have been completely overbuilt by the modern city. The few existing reports⁴⁴ focus only on two small temples and the sculptures coming from the surroundings of the sanctuary. The additional excavated buildings have been left completely undiscussed and the only plan of the sanctuary⁴⁵ is not sufficient to identify the constructions offered by this woman, if they still existed at the time of the excavation. The sanctuary was in use for almost five centuries and, as a result, many changes in its layout occurred.

In addition, it is impossible to gain insights into the existence of a place used for the rites of passage happening after childbirth or for the use of water, a rather important element in the rituals of purification. The presence of water in the sanctuary has already been confirmed due to an inscription mentioning the presence of an *hydreion*⁴⁶ and it is something that would be expected in a place honouring the Isiac deities.⁴⁷ Nonetheless, it is difficult to understand its use in relation to the activities of purification. The sanctuary, although situated in the margins of the city and close

41. One of these reliefs is not accompanied by an inscription. This the relief MΘ 828 in the Archaeological Museum of Thessaloniki. The other reliefs with inscriptions are the 113/0529, 113/0543, 113/0550, 113/0551, 113/0558 in Bricault, 2005. On these reliefs see also Despintis *et al.*, 1997, pp. 66-68, n° 49 and n° 51 and Despintis *et al.*, 2010, p. 206, n° 529.

42. These are the reliefs with inscriptions 113/0543, 113/0550, 113/0551 in Bricault, 2005.

43. On this relief see Chatzinikolaou, 2011, p. 277, n° 108.

44. See *BCH* 1921, 540-541; *BCH* 1922, 527; *BCH* 1924, 497; and Makaronas, 1940, pp. 464-465.

45. See Steimle, 2008, 85, Abb 3.

46. See Bricault, 2005, n° 113/0521.

47. On water and the Isiac deities see Wild, 1981 and Kleibl, 2009, pp. 102-114.

to the western city gate, was in a district known as the religious centre, close to other temples of the city.⁴⁸

2. BEROEA

Isis Lochia is also present in the city of Beroea, a city situated approximately 75 km west of Thessalonica. The modern city of Verria is located where the ancient one used to be. Consequently, the majority of the excavations were rescue excavations which do not allow a deep understanding of the Roman city.⁴⁹ The sanctuary of the Isiac deities is known only due to inscriptions found in second use, something that creates the serious problem of lack of context. The inscription⁵⁰ that is dated to the first half of the 2nd century AD and commemorates Isis Lochia was found in the Christian church of Hagios Georgios (image 3).⁵¹

Εἴσιδι Λοχία
καὶ τῇ πόλει τὸν
βωμὸν ἀνέθηκαν
Λ. Βρούττιος Ἀγαθο-
φόρος καὶ ἡ γυνὴ
αὐτοῦ Ἐλευθέριον
ὑπερ τῆς θυγατρὸς
Μειλησίας εὐξάμε-
νοι ἐπὶ ἱερέως διὰ
βίου Λ. Βρουττίου
Ποπλικιανοῦ

Translation: “To Isis Lochia and to the city, Lucius Bruttius Agathophorus and his wife Eleutherion consecrated this altar for their daughter Melesia, after making the vow, during the priesthood for life of Lucius Bruttius Publicianus”.

48. Vitti, 1996, pp. 88-92.

49. On the ancient city see Brocas-Deflassieux, 1999 and Tataki, 1988.

50. Now situated in the Archaeological Museum of Verria, n° Λ 313. Dimensions: height 0,872 m; width at the top 0,614 m and at bottom 0,642 m; moulding from 0,074 m to 0,083 m. Dimensions of the sistrum: height 0,165 m. Dimensions of the letters: 1st line 0,048 m; 2nd line 0,041 m; 3rd line 0,036 m; 4th to 9th line (except of 7th) 0,035 m; 7th line 0,033 m; 10th line 0,03 m; 11th line 0,017 m; interspace about 0,015 m.

51. See Delacoulonche, 1858, p. 46; Demetsas, 1896, p. 71, n° 61; Cormack, 1945, pp. 105-106; *SEG* XII, n° 316; Vidmann, 1969, p. 48; Tzanavari, 1993, pp. 1671-1672; Gounaropoulou and Chatzopoulos, 1998, p. 137, n° 36; Bricault, 2005, p. 134, n° 113/0301.



Image 3. Inscription to Isis Lochia from Beroea (Ephorate of Antiquities of Imathia)

This inscription declares that a couple, Lucius Bruttius Agathophorus and his wife Eleutherion, had made a vow to dedicate an altar to Isis and the city, if their daughter, Meilesia, was safely delivered.⁵² The parents addressed the goddess either to protect their daughter from the dangers of childbirth or because she was successfully delivered due to the assistance of Isis.⁵³ The dedication of the newborn to the same deity that protected her birth shows that that the citizens of Beroea did not only recognize the goddess who protected childbirth in this divine figure, but also a goddess who took care of the nutrition of the newborn in order to provide both life and health. This theory is supported by the observation that Isis Lactans in the case of Macedonia, and especially in this case of Beroea, appears as Isis Lochia.⁵⁴ It is remarkable that in this case, the dedication to Isis Lochia comes not only from the woman who gave birth but from both parents.

It should be mentioned that the priest, who held this office for life,⁵⁵ had also a lifelong office in the cult of Aphrodite Euschimon as another inscription of the 2nd century AD from Beroea suggests.⁵⁶ The connection of the cults of Aphrodite and Isis has been observed not only in the city of Beroea but also in two other cities of Macedonia. In Dion the same sanctuary that hosted the cult of Isis also hosted the cult of Aphrodite Hypolympidia⁵⁷ while in Thessalonica two statues of Aphrodite were unearthed during the excavations of the sanctuary and it is believed that they belonged to the same sanctuary.⁵⁸ As a result, it is possible that also in the case of Beroea Isis and Aphrodite were worshipped in the same complex.⁵⁹

A second inscription, that bears no mention of Isis Lochia but the circumstances of its dedication are analogous to the previous one was found in second use in

52. Cormack, 1945, 106.

53. Dunand, 1973b, 191

54. Tran tam Tinh, 1973, 22.

55. This is something not very common in Roman Macedonia as Tataki, 1993, 137 suggests. Analogous examples are known in other Isiac sanctuaries, as for example the one from Termessos in Pisidia (312/1501 in Bricault, 2005). Nevertheless, in Macedonia such lifelong offices were rare. The way for acquiring such a title varied, it could be either a hereditary position, it could be purchased or it could be an honorary attribution. On that see Christodoulou, 2009, pp. 346-347.

56. Tataki, 1993, p. 137; Gounaropoulou and Chatzopoulos, 1998, p. 125, n° 20.

57. See Pandermalis, 1982, p. 735; Pandermalis, 1989, p. 19; Pandermalis, 1997, p. 26.

58. See *BCH* 1921, 540; Makaronas, 1940, p. 465.

59. Gounaropoulou and Chatzopoulos, 1998, p. 126; Christodoulou, 2009, p. 347.

another Christian church of the city, the church of Hagios Prokopios. This inscription has been dated between the 1st and the 2nd century AD.⁶⁰

Τι(βέριος) Κλαύδιος Ἀμιλιαν[ός]
καὶ Κλαυδία Οὐάκευα τῆν
θυγατριδῆν ἱερητεύοντος
Γ(αῖου) Κανουληΐου Ἄπερος

Translation: “Tiberius Claudius Amilianus and Claudia Vacua⁶¹ to their granddaughter, during the priesthood of Caius Canuleius Aper”.

In this case, the grandparents of the newborn girl, Tiberius Claudius Amilianus and his wife commemorate the safe birth. The divine figure to whom they had prayed for this gracious intervention is not known, but it is possible that the responsible goddess would be Isis Lochia. It is interesting to note that in both cases from Beroea the newborn whose safe birth is celebrated is a girl.

Further evidence, that might verify the presence of Isis Lochia in the city is a marble piece found in second use as an architectural element in a Roman building.⁶² Its surface was inscribed with two footprints, each of a right foot of different dimensions while there is also an inscription under the footprints commemorating the same priest, Caius Canuleius Aper.⁶³

Finally, in the same city another inscription,⁶⁴ of the 3rd century AD, shows the coexistence of more than one deity protecting childbirth.⁶⁵ The exact location of the place where the inscription dedicated to Artemis Eileithyia was found is not known, but it is important that the already existing deity, Eileithyia, did not disappear when Isis Lochia was introduced.

60. See Woodward, 1912, p. 150, n° 8; Gounaropoulou and Chatzopoulos, 1998, p. 209, n° 128; Christodoulou, 2009, p. 345.

61. Transliteration proposed by Woodward, 1912, p. 150.

62. Now situated in the Archaeological Museum of Verria, Λ 695.

63. Κόρραγος Ἰέρακος εὐχὴν ἐπὶ / ἱερέως Γ(αῖου) Κανουληΐου Ἄπερος. Translation: “Korragos, son of Hierax, as a vow, during the priesthood of Caius Canuleius Aper”. See Allamani, 1988, p. 406; Tzanavari, 1993, p. 1673; Gounaropoulou and Chatzopoulos, 1998, p. 136, n° 35; Bricault, 2005, p. 135, n° 113/0302.

64. Now situated in the Archaeological Museum of Verria, Λ 150.

65. [.] Αὐρηλίας [δεῖνος] / ἱερεῖτονο[υσης Ἀρτεμι] / δι Εἰλιθυί[α ἐστηλογρά] / φησα καὶ ἐχ[αρισάμην τῆ] / θεῶ ἄλοιπ[ητρον]. Translation: “Of Aurelia (...), being priest of Artemis Eileithyia, inscribed and dedicated to the goddess without pain”. See Gounaropoulou and Chatzopoulos, 1998, p. 153, n° 50.



Image 4. Inscription of Isis Lochia from Stobi (photo by the author).

Despite the fact that the sanctuary has not yet come to light nor do the existing inscriptions provide enough information in order to reconstruct the identity of Isis in the city, the evidence suggests that Isis Lochia had a strong presence in Beroea. People of different ages and both genders would appeal to her and she would coexist with other deities protecting childbirth.

3. STOBI

The third city where Isis Lochia is present is Stobi, the ancient Paeonian settlement which lies at the confluence of the modern rivers Crna, the antique Erigon, and Vardar, the antique Axios. That the Isiac deities were venerated in the city was known

long before the sanctuary was brought to light.⁶⁶ The temple of Isis was identified in 2008. It is situated in the southeast part of the city, near the fortification wall and close to the river Erigon.⁶⁷ Nonetheless, the inscription⁶⁸ dating to the 2nd century AD, that commemorates the presence of Isis Lochia in the city, was found many years before the excavation of the sanctuary, in 1931 (image 4).⁶⁹

[Τὴν Ἴσι]δος Λοχίας ἰέρειαν καὶ Σεβαστῶν
 [Κ]λαυδίαν Πρεῖσκαν ἱερασαμένην ὀσιώτα
 τα ἔτεσιν ξ' μαρτυρηθεῖσάν τε ἐπὶ ἀγνεΐα
 ὑπὸ τοῦ Κλαρίου Ἀπόλλωνος Μεστρία Πρεῖσκα
 ἡ ἔγγονος λαβοῦσα τόπον δόγματι βουλήs

Translation: “ (Statue of) the priestess of Isis Lochia and of Augusti, Claudia Prisca, who was very devoted priestess for sixty years, and was witnessed for her purity by Apollo Clarios. Mestria Prisca, her granddaughter on the place given by the decree of the Council”.

The first letters of the inscription are missing; it was hence initially thought that Claudia Prisca was a priestess of Artemis Lochia.⁷⁰ The base was found during the excavation of 1931, built into a late Roman wall between the Episcopal Residence and the House of Parthenius. Additional misleading evidence was that close to the wall where the inscription was found, a small statuette of Artemis was also brought to light.

Christodoulou, however, made a new proposal.⁷¹ According to him, it is a dedication towards a priestess that served a goddess who protected childbirth and, thus, Isis Lochia should also be considered. A closer study to the layout of the letters leads to the conclusion that the already proposed name would be too long for the available space. Subsequently, the only alternative would be the one of Isis as she is the only other goddess, known so far, who shares the same epithet of Lochia.

This inscribed base of the statue of Claudia Prisca is an honorary monument to a priestess who served Isis for more than sixty years. This woman was a member of the distinguished family of Prisci in Stobi. This is not the only public monument

66. See Blaževska and Radnjanski, 2015, p. 230.

67. On the sanctuary see Blaževska and Radnjanski, 2015.

68. Now in the archaeological site of Stobi. Dimensions: height 0,57 m; length 0,83 m; thickness 0,628 m. Dimensions of the letters: height 0,025 m (lines 1-3) and 0,02 m (lines 4-5).

69. See Picard, 1957, pp. 113-114; *SEG XVII*, n° 319; Wiseman, 1973b, pp. 152-164; Christodoulou, 2009, pp. 349-351; Babamova, 2012, p. 43, n° 37; Christodoulou, 2015, p. 178.

70. See Picard, 1957, pp. 113-114; Wiseman, 1973, pp. 152-164; Pingiatoglou, 1981, pp. 163-164.

71. Christodoulou, 2009, pp. 349-351.

commemorating members of this family. The inscription of a monument base mentions again Mestria Prisca who dedicated a monument to her mothers, Claudia Prisca and Aelia Priscila.⁷² It is important to note that, at that time, children regularly took at least one of their names from the *nomen* of the father. In this case, though, and probably due to the importance of the maternal line⁷³ these women acquired their name from both their parents.

Claudia Prisca, who was a priestess of Isis Lochia and of the Augusti, was honoured by her granddaughter for performing the sacred rites for such a long time by erecting the statue with the inscribed base. No other information about the cult of Isis Lochia in Stobi can be obtained except for this dualism that connects one priest to more than one divine figures.⁷⁴ The priestess remained pure during all these years as the oracle from Apollo at Clarus testifies, even though the reason Clarian Apollo would be invoked in this case remains unclear.⁷⁵

What is sure is that the statue was not erected in the temple, but in a public place appointed by the Council. Today, the original place where the statue was located is not known; it would be a public place where someone would see other honorary monuments as well. Therefore, the importance of the social status of Claudia Prisca derives from the fact that she was at the same time priestess of the Augusti, that she held this office for a long period of time⁷⁶ and that the place which would honour her memory was suggested by the Council.

The excavations in the sanctuary are still ongoing and so far the hypostasis of Isis Lochia has not been related to other artefacts coming from the sanctuary. The only evidence of the presence of the deity as a protector of women in childbirth remains this inscription.

4. DION

The fourth city that is part of this endeavour is Dion. The sanctuary dedicated to the Isiac deities⁷⁷ was located outside the south walls of the ancient sacred city of the

72. Κ[λαυ]δίαι / Πρείσκαι / καὶ Αιλία<ι> Πρι/σκιλαι. Μεν/στρία Πρίσκα / ταῖς μητρά/σιν. Translation: “Maestria Prisca for her mothers, Claudia Prisca and Aelia Priscila”. On the inscription see Wiseman, 1973, pp. 151-152.

73. Wiseman, 1973, p. 157.

74. Christodoulou, 2009, p. 349.

75. On the relation of the city of Stobi and of the inscription to the sanctuary of Apollo at Clarus see the suggestion of Wiseman, 1973, pp. 174-181.

76. On the lifelong office of the priestess see again Christodoulou, 2009, pp. 346-347.

77. On the sanctuary see Pandermalis, 1982; Pandermalis, 1989; Pandermalis, 1997; Giuman, 1999.

Roman Colonia Julia Augusta Diensis and not far from the river Vaphyras.⁷⁸ Within this sanctuary three inscriptions dedicated to Isis Lochia have been brought to light, which has led some researchers⁷⁹ to the conclusion that Isis Lochia was the principal divinity honoured during Roman times in this complex.

The first of the three inscriptions was found on the stairs that led to the main temple just after entering the tetrastyle ionic prothesis. A small pedestal held a small rectangular slab with footprints representing a larger and a smaller right foot. On the pedestal the inscription⁸⁰ of the 2nd century AD revealed the information about the dedicator and the deity being honoured (image 5).⁸¹

Εἴσιδι Λοχία Γ(άιος)
 Ἰούλιος Κουά
 ρτος δῶρον

Translation: “To Isis Lochia, Caius Iulius Quartus, (offers this) gift”.

It is the first case where a man alone is commemorated as the person who dedicates to Isis Lochia. The reason which led him to such a gesture is unknown. He may be the husband or the father who asked the goddess for her divine intervention. The representation of two different feet, one larger and one smaller, can be understood as the foot of the human and the foot of the divine figure.⁸² However, more theories have been proposed regarding the interpretation of the different size of feet. Pandermalis⁸³ has suggested that the different feet correspond to the couple, both the man and the

78. The river nowadays flows on the west side of the sanctuary, between the sanctuaries of Isis and Zeus Hypsistos. Nonetheless, this riverbed was only created in 1951. The river has changed its flow several times since the construction of the Hellenistic city of Dion. The previous riverbeds were definitely on the east of the sanctuary of Isis but it is still not known exactly at what distance. It is important to keep in mind, however, that even though the path of the ancient river cannot be followed in this area, water was present in both the above-mentioned sanctuaries due to the existence of natural springs.

79. See Wild, 1984, 1841.

80. Now situated in the Archaeological Museum of Dion, n°424. Dimensions: height 0,49 m; length 0,39 m; thickness 0, 35 m. Dimensions of the letters: height from 0,032 m to 0,044 m; interspace 0,015 m.

81. See Pandermalis, 1984, p. 273; *SEG* XXXIV, n° 622; Bricault, 2005, n° 113/0201; Christodoulou, 2011, p. 18.

82. This proposition is sustained by Bricault, 2005, p. 162, on his comments on 1113/0566 and Christodoulou, 2011, p. 22. In general, for different interpretations of the footprints see for example Castiglione, 1968; Dunbabin, 1990; Gasparini, forthcoming, with all previous bibliography.

83. Pandermalis, 1984, p. 274.



Image 5. Inscription to Isis Lochia from Dion (Christodoulou, 2011, p. 19, fig. 10).

woman, that arrived at the temple in order to thank the goddess while Voutiras⁸⁴ has proposed that the small one belongs to a child, probably Harpocrates.

The exact same inscription was found in the temple of Isis Tyche, in front of her statue. It is a support for an ex-voto which bears the same dedication from the same man to the same deity.⁸⁵

The last inscription was found on the steps of the main temple, situated on the fifth and last step before the entrance to the pronaos. The slab⁸⁶ has a representation

84. Despini *et al.*, 2003, p. 254.

85. See Pandermalis, 1984, pp. 274-275; *SEG XXXIV*, n° 627; Bricault, 2005, n° 113/0218.

86. Now situated in the Archaeological Museum of Dion, n° 421. Dimensions: height 0,335 m; length 0,15 m; thickness 0,06 m. Dimensions of the ear: height 0,10 m.; length 0,065 m. Dimensions of the

of an ear accompanied by the inscription that Christodoulou dates to the 2nd or the 1st century BC due to the shape of the letters,⁸⁷ something that would make it the oldest found in Macedonia (image 6).⁸⁸

Ἰάσων
ἱερεὺς Ἐῖσι
δι Λοχία

Translation: “Iason, priest, to Isis Lochia”.

This is the second case where a man alone dedicated to Isis Lochia. He was a priest and he dedicated a votive relief which represented an ear showing that Isis has heard his prayers.

The sanctuary of Dion is a site which provided researchers with an important number of inscriptions. A total number of nineteen inscriptions was unearthed, although not all were in their primary context.⁸⁹ These inscriptions make evident that the presence of women in the sanctuary was noteworthy, albeit they were not all connected to Isis Lochia. Nine inscriptions dedicated by women⁹⁰ have been brought to light inside the sanctuary while four of them were dedicated to Isis.⁹¹ There are also three inscriptions dedicated to other women of the city.⁹² Furthermore, it is important that from the total of nineteen inscriptions, five represent footprints⁹³ and two represent ears.⁹⁴ The presence of women is, therefore, highlighted as they dedicated

letters: from 0,14 m to 0,16 m; interspace from 0,005 to 0,006 m.

87. Christodoulou, 2011, p. 18. It is important to take into account that Bricault and Dionysopoulou, 2016, p. 41 propose a date to the imperial period. The excavator (Pandermalis, 1989, p. 16) suggests a date for the architectural remains of the sanctuary to the 2nd century AD. Nonetheless, there is at least one more votive relief and a statue that come from the Hellenistic period and were reused in Roman times. The sequence of phases and the reuse of material has caused a discordance among the scholars who have proposed different dates for different artefacts found in the sanctuary. Since the excavation data has not yet been thoroughly published the matter remains unclear.

88. See Pandermalis, 1984, p. 274; *SEG* XXXIV, n° 626; Bricault, 2005, n° 113/0202; Christodoulou, 2009, p. 344; Christodoulou, 2011, p. 16.

89. On the inscriptions see Pandermalis, 1984 and Bricault, 2005, pp. 130-134.

90. Inscriptions 113/0206, 113/0207, 113/0208, 113/0209, 113/2010, 113/0211, 113/0212, 113/0215, 113/0219 in Bricault, 2005.

91. Inscriptions 113/0207, 113/0211, 113/0212, 113/0219 in Bricault, 2005.

92. Inscriptions 113/0204, 113/2010, 113/0213 in Bricault, 2005.

93. Inscriptions 113/0201, 113/0203, 113/0205, 113/0206, 113/0218 in Bricault, 2005.

94. Inscriptions 113/0202, 113/0217 in Bricault, 2005.



Image 6. Inscription to Isis Lochia from Dion (Christodoulou, 2011, p. 17, fig. 8).

also to different gods, like Hermanubis or even offered money for the construction of parts of the sanctuary.

Another inscription brought to light at the same site should be taken into account critically. It is a Hellenistic inscription dedicated to Artemis Eileithyia.⁹⁵ The fact that it was found in the same sanctuary led to the conclusion that the cult of

95. Ἀριστιῶ Μέντορος / Ἀρτέμιδι Εἰλειθυία. Translation: “Aristio, daughter of Mentor, to Artemis Eileithyia”. See Pandermalis, 1984, p. 275; *SEG* XXXIV, n° 629; Bricault, 2005, p. 133, n° 113/0215.

Artemis Eileithyia pre-existed at the same site and was replaced by Isis Lochia during the Roman period.⁹⁶ Even though the evidence for supporting such a theory is not sufficient as there is no clear stratigraphy of the sanctuary due to the difficulties of the excavation, the inscription makes clear that Isis Lochia was not the first deity who assisted childbirth at Dion.⁹⁷ Whether the cult of Artemis Eileithyia was replaced by Isis Lochia or the two cults coexisted, as in the case of Beroea, is something that the archaeological data have not sufficiently answered yet.

The significance of water in various manifestations of the Isiac cult is well accepted.⁹⁸ Could water also be related to fertility, reproduction, childbirth, and maternity in the case of Dion? In antiquity, water surging up from the earth in the sacred enclosures was identified to gifts of both physical and mental health.⁹⁹ Rivers and streams were believed to cure infertility and to accelerate or ease delivery. Such are the examples from Athens, where the river Kephisos is described as birth-hastening and the stream Killypera, in the foothills of mount Hymettos, was credited with the power to promote an easy delivery and to cure sterile women.¹⁰⁰ In the Isis sanctuary of Dion, the temple of Isis Tyche, located south of the main temple, was constructed on a spring. Analogous is the case of the temple of Aphrodite Hypolympidia, located north of the main temple, which, in addition, had an underground system of pipes.¹⁰¹ Whether Vaphyras was used for such activities remains an open question as the riverbed has been relocated several times throughout the centuries and the topographic relation between the river and the sanctuary remains obscure. It cannot be excluded, though, that the construction of the two small temples in proximity to the streams and running water implies its multipurpose use.

A second question is whether the extra-urban location of the sanctuary can be related to the above-mentioned rituals. A birth was a transitional state, involving risk, the outcome of which was not easy to predict. For that reason, a transitional space was also required and the rites of purification would not take place inside the city but outside, in order to protect the social actors. Giuman¹⁰² argues that the location of the sanctuary of Isis was characterised by these specific ritual functions and compares the site to Artemision of Brauron and the sanctuary of Artemis Lochia in mount

96. Pandermalis, 1982, p. 732.

97. On the transition of the cult of Artemis Eileithyia to Isis Lochia in Dion see also Giuman, 1999.

98. On that see Wild, 1981 and Kleibl, 2009, pp. 102-114.

99. Cole, 2004, p. 193.

100. Garland, 1990, p. 68.

101. Pandermalis, 1989, p. 20.

102. Giuman, 1999, pp. 442-444.

Cynthus on Delos. However, the case of Dion is quite particular. The sanctuary of Isis is not the only extra-urban sanctuary. On the contrary, all the sanctuaries of Hellenistic and Roman Dion were situated *extra muros* and close to each other.¹⁰³ As a result, the location of the temple in relation to the urban grid might not be connected to the rituals taking place in that sanctuary, but to the old tradition deriving from the creation of the sanctuary of Zeus Olympios in that area.

5. BIRTH DEITIES IN MACEDONIA

It has already been shown that Isis was not the only deity protecting childbirth nor did this divine role appear in the Roman period. Birth deities already existed in Macedonia. Both in the cases of Beroea and Dion, there are inscriptions that declare that more than one such deities coexisted in the same city or were replaced by others as the years passed. Especially in Dion, apart from the already mentioned Hellenistic inscription to Artemis Eileithyia in the sanctuary of Isis, a second inscription reveals the presence of Eileithyia in the sacred area. It was found in the nearby sanctuary of Demeter¹⁰⁴ and it is a fragmented base of a statue also dated to the Hellenistic period.¹⁰⁵ Whether the inscription suggests a veneration of the deity protecting childbirth in the same sanctuary where Demeter, protector of the re-birth of land, was worshipped or whether it was transported there from the nearby sanctuary of Isis is an open question.¹⁰⁶

There are a few other cases from Macedonia that testify to the presence of divine figures safeguarding childbirth through the centuries. In Pydna, Eileithyia is mentioned in one base¹⁰⁷ found in the necropolis of the city. The veneration of Eileithyia in Pydna has caused a vivid discussion. The inscription has been related to a sanctuary of the Hellenistic period, identified by some scholars as a sanctuary dedicated to Eileithyia.¹⁰⁸ However, another theory has been expressed, suggesting a veneration of Asclepios in the sanctuary and maybe his coexistence with other deities, such as Eileithyia.¹⁰⁹

103. Christodoulou, 2011, p. 22.

104. The two sanctuaries have a distance between them of no more than 150 m.

105. Now situated in the Archaeological Museum of Dion, ΜΔ 3099. The front of the base bears the inscription Μικ[---] / Είλιθυ[ια]. On the inscription see Pingiatoglou, 2015, p. 165 and Tsiafis, 2017, p. 438.

106. Pingiatoglou, 2015, p. 165.

107. Μεγαρέτα Είλειθυία. On the inscription see Chrysostomou, 2003, p. 146; *SEG* LIV, n° 615; Tsiafis, 2017, p. 438.

108. Chrysostomou, 2003, pp. 146-148.

109. Tsiafis, 2017, p. 175.

In Amphipolis, in 1983, the excavation of the western Roman city wall brought to light different marble artefacts and fragmented inscriptions among which a dedication to Artemis Eileithyia.¹¹⁰ In Karyochori, in Eordaia, a Roman marble votive relief representing a pair of ears was dedicated to Artemis Lochia.¹¹¹ Finally, on the island of Thasos, a stela found in 1958, which is dated between the end of the 2nd century BC and the 1st century AD, commemorates Artemis Eileithyia.¹¹²

6. CONCLUSIONS

The cases from Macedonia prove that Isis Lochia was not alone in these sanctuaries. A birth deity was a deity that could coexist with other gods, either healing gods¹¹³ or deities protecting the rebirth of the land.¹¹⁴ Simultaneously, Isis not only coexisted with the other deities of the *gens Isiaca* but also with other divine figures of the Greek pantheon. In the case of Dion, Artemis and Isis were closely connected. Aphrodite was another divine figure related to Isis in Dion, Beroea and probably Thessalonica. Subsequently, each activity of human life was protected by more than one gods and Isis protected multiple activities at the same time, being related to numerous deities and their rituals.

Water was central to the rituals associated with women and the activities of raising children. In addition, water facilities washed away the dangers and provided a means of purification upon entering a sanctuary. In the Isiac sanctuaries the presence of water is expected. Therefore, in the case of Thessalonica the *hydreion*¹¹⁵ should not be related to Isis Lochia. In Stobi, although the sanctuary was close to the river no relation has so far been testified. Only in the case of Dion, the streams existing inside the sanctuary might have such a significance. It should not be forgotten, though, that, purification after childbirth was obtained through numerous rites.¹¹⁶

110. Lazaridis, 1983, p. 38.

111. Now in the Archaeological Collection of Kozani. [Κ]λαυδία Ἡδόνα / [Α]ρτέμιδι / Λοχία. On the inscription see Chatzini kolaou, 2011, p. 277.

112. Now in the Archaeological Museum of Thasos, 1491, l 17-18, τὴν ἐπισκε[υὴν καὶ] κατασκευὴν τοῦ προπύλου Ἄρτεμι / δι Εἰλειθυίη[ι καὶ τῷ δ]ήμῳ. On the inscription see Salviat, 1959, pp. 362-372; Pingiatoglou, 1981, p. 164.

113. On the coexistence of Eileithyia with Asclepius see Pingiatoglou, 1981, p. 92 and Tsiafis, 2017, p. 175.

114. Pingiatoglou, 2015, p. 165.

115. Bricault, 2005, p. 144, n° 113/0521.

116. On the purification rites after birth see Parker, 1983, pp. 32-73. See also Mehl, 2009, pp. 201-203.

Rituals are emotionally loaded occasions. They can be defined as attempts by humans to communicate with the gods although their positive outcome is not guaranteed.¹¹⁷ Every different deity would decide for every different case whether they would listen to someone praying or whether they would ignore them. When a prayer was fulfilled a sequence of acts of reciprocity occurred. In the case of Isis Lochia, firstly, help was requested by the woman in labour or her relatives; secondly, that help was offered by the divine figure; then the human, mother or family, should honour the goddess and commemorate this event in order to ask for the same help again in the future.

It is notable that linguistically the notion of thanking and commemorating are still related in modern languages. The term “thanks” in the Germanic languages has developed from a concept that means “to think” or “to commemorate” (*denken* means to think while *gedenken* means to commemorate). In addition, the concept of gratitude, of thanking, is expressed by the commemoration of a favour, something for which the person needs to give thanks.¹¹⁸ The case studies that have been presented offer information which reconstructs the commemorating activities of gratitude from the social actors towards Isis Lochia. These inscriptions are the material evidence allowing an understanding of the creation of such a religious memory.

A female in childbirth, at the moment when she was ready to make the most important contribution to her family but also to the community where she belonged, was, in ritual terms, as farthest as possible from the divine. It was a dangerous and difficult moment, a moment of transition for both mother and newborn. Death during childbirth was common to women coming from all different social classes.¹¹⁹ A high level of anxiety is, hence, to be expected. This anxiety about the future of the parturient but also of her offspring reflects both the risk and the significance of the process of childbirth.¹²⁰ Therefore, the family needed to thank the deity for the successful transition through this fragile state.

Even though reproduction and childbirth were handled almost exclusively by women,¹²¹ and the cult of the protecting deities was almost exclusively addressed to women, this is not the case with Isis Lochia. Women were not the only ones engaged in the rituals. Both parents prayed to the goddess and both men and women were involved in the cere-

117. Chaniotis, 2011b, p. 265.

118. Versnel, 1981, p. 46.

119. Hänninen, 2005, pp. 53-54. On the iconographic representations of such scenes see also Latini, 2011.

120. Cole, 2004, p. 113.

121. Latini, 2011, p. 69.

monies.¹²² The cases from Macedonia show that both Roman and Greek men and women had an active role in the cult of Isis Lochia as priests but also as dedicators. It has also been shown that a large family circle was involved; not only the parents but the grandparents too would dedicate to the deity. They sought help and Isis Lochia, through her priests or through an epiphany, would answer their plea for help. They would go to the sanctuaries and make offerings in order to ask or to thank for the successful resolution of the life-changing event of their family. The divine will would be served through an epiphany but the communication of that person with someone serving the divine will inside the temple would happen through the priests and priestesses. Thus, their role would also have great significance. In both cases of Beroea and Stobi, it has been noticed that priesthood was a lifelong office, its importance is therefore highlighted.

The divine agency was commemorated in various ways. Marble slabs of footprints reveal the appearance of the goddess. In other cases, votive reliefs representing ears made evident that Isis Lochia had heard and had protected those women. In some cases, their gratitude was expressed with the donation of money for the repairing or creation of a temple, an altar or statues.

All this vivid activity should be understood within its context. Even though only the aforementioned inscriptions have survived, their context would include wooden or textile dedications, statues and statuettes of different materials, temples and altars. The sanctuaries were the house of the deity and the place where the devoted would offer their dedications.¹²³ Public religious festivals were held in order to obtain purification and fertility but also for expressing their gratitude.¹²⁴

In conclusion, the role of women as the ones who carried new life was of major importance as the birth of a child was the purpose of marriage. At the same time, it entailed risks. As a result, a deity who would assist at childbirth was necessary. The large number of deities protecting this transitional state, among whom was Isis Lochia, is a reflection of the dangers and the anxiety generated by childbirth. For that reason, no single deity ever succeeded in establishing outright control of this branch of human activity.¹²⁵ In the case of Roman Macedonia, Isis Lochia had a prominent role in the Imperial period. Nonetheless, she was not the only one offering that kind of help as she coexisted with other divine figures which were present in the same religious landscape before and after her arrival.

122. Heyob, 1975, p. 81.

123. See for example Demand, 1994, p. 90; Cole, 2004, pp. 214-218; Kraemer, 1992, p. 23. Women would dedicate various different objects to the deity as textiles or tools used in spinning and weaving.

124. Hänninen, 2005, pp. 5-53.

125. Garland, 1990, p. 68.

BIBLIOGRAPHY

- Allamani, V. (1988). Βέροια. *Αρχαιολογικό Δελτίο*, 35, pp. 399-408.
- Babamova, S. (2012). *Inscriptiones Stoborum*. Stobi: National Institution for Management of the archaeological site of Stobi.
- Blaževska, S. and Radnjanski, J. (2015). The Temple of Isis at Stobi. In Nikoloska and Müskens, 2015, pp. 215-256.
- Bodiou, L. and Mehl, V. (2009). *La religion des femmes en Grèce ancienne. Mythes, cultes et société*. Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- Bricault, L. (2001). *Atlas de la diffusion des cultes isiaques*. Paris: Diffusion de Boccard.
- Bricault, L. (2005). *Recueil des inscriptions concernant les cultes Isiaques (RICIS), vol 1*. Paris: Académie des inscriptions et belles-lettres.
- Bricault, L. (2006). *Isis, Dame des flots*. Liege: Centre Informatique de Philosophie et Lettres.
- Bricault, L. and Bonnet, C. (eds.) (2013). *Panthée: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*. Leiden and Boston: Brill.
- Bricault, L. and Dionysopoulou, E. (2016). *Myrionymi 2016. Épithètes et épicleses grecques et latines de la tétrade isiaque*. Toulouse: no publisher.
- Bricault, L. and Versluys M.J. (eds.) (2010). *Isis on the Nile, Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt*. Leiden and Boston: Brill.
- Bricault, L., Versluys, M.J. and Meybloom, P. (eds.) (2007). *Nile into Tiber. Egypt in the Roman World*. Leiden and Boston: Brill.
- Bricault, L. and Veymiers, R. (eds.) (2011). *Bibliotheca Isiaca II*. Bordeaux: Ausonius.
- Brocas-Deflassieux, L. (1999). *Αρχαία Βέροια: Μελέτη Τοπογραφίας*. Βέροια: Εθνικόν Ίδρυμα Ερευνών Δήμος Βέροιας.
- Bruit Zaidman, L. (1996). Le temps des jeunes filles dans la cite grecque: Nausicaa, Phrasikleia, Timareta et les autres. *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 4, pp. 33-50.
- Brulé, P. (1996). Des osselets et des tambourins pour Artémis. *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 4, pp. 11-32.
- Castiglione, L. (1968). Inverted footprints. A contribution to the ancient popular religion. *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 17, pp. 121-137.
- Chaniotis, A. (ed.) (2011a). *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean: Agency, Emotion, Gender, Representation*. Stuttgart: F. Steiner
- Chaniotis, A. (2011b). Emotional Community through Ritual: Initiates, Citizens, and Pilgrims as Emotional Communities in the Greek World. In Chaniotis, 2011a, pp. 264-290.
- Chatzinikolaou, K. (2011). *Οι λατρίες των θεών και των ηρώων στην Άνω Μακεδονία κατά την αρχαιότητα (Ελίμεια, Εορδαία, Ορεστίδα, Λυγκησιίδα)*. Θεσσαλονίκη: University Studio Press.
- Chrisostomou, P. (2003). Συνεισφορές σε λατρείες θεοτήτων και ηρώων από τη Βοττιαία και την Πιερία της Μακεδονίας. *Ευλιμένη*, 4, pp. 135-152.
- Christodoulou, P. (2009). Priester der ägyptischen Götter in Makedonien. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Athenische Abteilung*, 124, pp. 325-356.

- Christodoulou, P. (2011). Les reliefs votifs du sanctuaire d' Isis à Dion. In Bricault and Veymiers, 2011, pp. 11-22.
- Christodoulou, P. (2015). Sarapis, Isis and the Emperor. In Nikoloska and Müskens, 2015, pp. 167-214.
- Coche de La Ferte, E. (1975). Un bracelet d'époque romaine à usage obstétrique. *Syria*, 51, pp. 265-289.
- Cole, S.G. (2004). *Landscapes, Gender and Ritual Space*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- Collart, P. (1929). Le Sanctuaire Des Dieux Egyptiens A Philippes. *Bulletin de Correspondance hellénique*, 53, pp. 70-101.
- Cormack, J.M.R. (1945). Inscriptions from Beroea. *The Annual of the British School at Athens*, 41, pp. 105-114.
- Delacoulonche, A. (1858). *Mémoire sur le berceau de la puissance Macédonienne, des bords de l'Haliacmon à ceux de l'Axius*. Paris: Nabu Press.
- Demand, N. (1944). *Birth, death and the motherhood in Classical Greece*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.
- Demetsas, M. (1896). *Η Μακεδονία εν λίθοις φθεγγομένοις και μνημείοις σωζομένοις: ήτοι, Πνευματική και αρχαιολογική παράστασις της Μακεδονίας, εν συλλογή 1409 ελληνικών και 189 λατινικών επιγραφών, και εν απεικονίσει των σπουδαιοτέρων καλλιτεχνικών μνημείων*. Αθήνα: Εκ του Τυπογραφείου των Αδελφών Περρή.
- Despinis, G., Stefanidou-Tiveriou, Th. and Voutyras, E. (eds.) (1997). *Κατάλογος Γλυπτών του Αρχαιολογικού Μουσείου Θεσσαλονίκης I*. Θεσσαλονίκη: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.
- Despinis, G., Stefanidou-Tiveriou, Th. and Voutyras, E. (eds.) (2003). *Κατάλογος Γλυπτών του Αρχαιολογικού Μουσείου Θεσσαλονίκης II*. Θεσσαλονίκη: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.
- Despinis, G., Stefanidou-Tiveriou, Th. and Voutyras, E. (eds.) (2010). *Κατάλογος Γλυπτών του Αρχαιολογικού Μουσείου Θεσσαλονίκης III*. Θεσσαλονίκη: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.
- Dunand, Fr. (1962). Une 'interpretatio romana' d' Isis: Isis Déesse des naissances. *Revue des Études Latines*, 40, pp. 83-86.
- Dunand, Fr. (1973a). *Le culte d' Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée: Le culte d' Isis et les Ptolémées*. Leiden: Brill.
- Dunand, Fr. (1973b). *Le culte d' Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée: Le culte d' Isis en Grèce*. Leiden: Brill.
- Dunand, Fr. (1979). *Religion populaire en Egypte Romain*. Leiden: Brill.
- Dunand, Fr. (2013). Images de Dieux en Dialogue. In Bricault and Bonnet, 2013, pp. 191-232.
- Dunbabin, K. (1990). Ipsa deae vestigia... Footprints divine and human on Graeco-Roman monuments. *Journal of Roman Archaeology*, 3, pp. 85-109.
- Garland, R. (1990). *The Greek way of life*. New York: Duckworth.

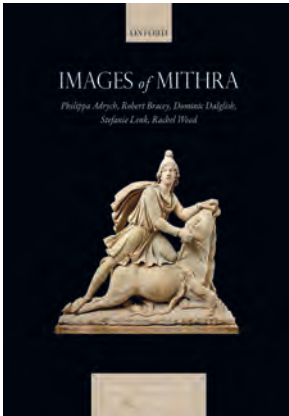
- Gasparini, V. (forthcoming). Isis' Footprints. The Petrosomatoglyphs As Spacial Indicators Of Human-Divine Encounters.
- Giuman, M. (1999). Metamorfosi di una dea: da Artemide ad Iside in un santuario di Dion. *Ostraka*, 8, pp. 427-446.
- Goumaropoulou, L. and Chatzopoulos, M. (1998). *Επιγραφές Κάτω Μακεδονίας Α΄, Επιγραφές Βέροιας*. Αθήνα: Εθνικόν Ίδρυμα Ερευνών Υπουργείο Πολιτισμού
- Grenfel, B. and Hunt, A. (1915). *The Oxyrhynchus Papyri. Part XI*. London: Egypt Exploration Fund.
- Hänninen, M.-L. (2005). From womb to family. Rituals and social conventions connected to Roman birth. In Mustakallio, Hanska, Sainio and Vuolanto, 2005, pp. 45-59.
- Hart, G. (2005). *The Routledge dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*. New York and London: Routledge.
- Heyob, S.K. (1975). *The cult of Isis among women in the Graeco-Roman world*. Leiden: Brill.
- Kalogeropoulou, A. (ed.) (1984). *Πρακτικά του Ή Διεθνούς Συνεδρίου Ελληνικής και Λατινικής επιγραφικής, Αθήνα, 3-9 Οκτωβρίου 1982*. Αθήνα: Υπουργείο Πολιτισμού και Επιστημών.
- Kleibl, K. (2009). *Iseion : Raumgestaltung und Kultpraxis in den Heiligtümern gräco-ägyptischer Götter im Mittelmeerraum*. Worms.
- Kraemer, R.S. (1992). *Her Share of the Blessings*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- La Torre, G.F. and Torelli, M. (eds.) (2011). *Pittura Ellenistica in Italia e in Sicilia. Linguaggi e tradizione*. Roma: G, Bretschneider.
- Latini, A. (2011). Riflessi della mortalità neonatale e materna nella pittura ellenistica. In La Torre and Torelli, 2011, pp. 63-77.
- Lazaridis, D. (1983). Ανασκαφές και Έρευνες στην Αμφίπολη. *Πακτρικά της εν Αθήναις Αρχαιολογικής Εταιρείας*, pp. 35-41.
- Makaronas, C. (1940). Ανασκαφή παρά το Σαραπειον. *Μακεδονικά*, 1, pp. 464-465.
- Malaise, M. (2005). *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques*. Bruxelles: Académie Royale de Belgique.
- Malaise, M. (2007). La Diffusion des Cultes Isiaques: Un Problème de Terminologie et de Critique. In Bricault, Versluys and Meybloom, 2007, pp. 19-39.
- Mehl, V. (2009). Le temps venu de la maternité. In Bodiou and Mehl, 2009, pp. 193-206.
- Morizot, Y. (2010). L'accouchement: un passage dangereux sous la protection d'Artémis. *Bulletin de correspondance hellénique*, 134, pp. 463-470.
- Murray, A.T. (1925). *Iliad, Volume II: Books 13-24 by Homer*. Cambridge: Loeb.
- Mustakallio, K., Hanska, J., Sainio, H.-L. and Vuolanto, V. (eds.) (2005). *Hoping for continuity: childhood, education, and death in Antiquity and the Middle Ages*. Roma: Institutum Romanum Finlandiae.
- Nikoloska, A. and Müskens, S. (eds.) (2015). *Romanising Oriental Gods? Religious Transformations in the Balkan Provinces in the Roman period. New finds and novel perspectives*. Skopje: Macedonian Academy of Sciences and Arts.

- Pandermalis, D. (1982). Ein neues Helgikum in Dion. *Archäologischer Anzeiger*, 97, pp. 727-735.
- Pandermalis, D. (1984). Οι επιγραφές του Δίου. In Kalogeropoulou, 1984, pp. 271- 277.
- Pandermalis, D. (1989). Δίον. *Αρχαιολογία*, 33, pp. 6-53.
- Pandermalis, D. (1997). *Δίον: Αρχαιολογικός χώρος και Μουσείο*. Αθήνα: Αδάμ.
- Parker, R. (1983). *Miasma. Pollution and purification in early Greek religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Picard, C. (1957). D'Éphèse à la Gaule, et de Stobi (Macédoine) à Clarus. *Revue des Études Grecques*, 70, pp. 108-117.
- Pingiatoglou, S. (1981). *Eileithyia*. Würzburg: Könighshausen and Neumann.
- Pingiatoglou, S. (2015). *Δίον. Το Ιερό της Δημητρός*. Θεσσαλονίκη: University Studio Press.
- Salviat, Fr. (1959). Décrets pour Épié, fille de Dionysios: déesses et sanctuaires thasien. *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 83, pp. 362-397.
- Savvopoulos, K. (2010). Alexandria in Aegyptio. The use and meaning of Egyptian elements in Hellenistic and Roman Alexandria. In Bricault and Versluys, 2010, pp. 75- 86.
- Showerman, G. (1914). *Heroides and Amores by Ovid*. London and New York: Loeb.
- Steimle, C. (2008). *Religion im römischen Thessaloniki: Sakraltopographie, Kult und Gesellschaft 168 v. Chr.-324 n. Chr.* Tübingen: Mohr & Siebeck.
- Tataki, A. (1988). *Ancient Beroea Prosopography and Society*. Athens: Kentron Hellenikes kai Romaikes Archaiotetos.
- Tataki, A. (1993). Αφροδίτη Ευσχίμων από τη Βέροια. *Αρχαιογνωσία*, 7, pp. 135-140.
- Tran Tam Tinh, V. (1973). *Isis Lactans. Corpus des monuments gréco-romains d'Isis allaitant Harpocrate*. Leiden: Brill.
- Tsiafis, D. (2017). *Ιερά και λατρείες της Κάτω Μακεδονίας, (Πιερία, Βοττιαία, Αλμωπία)*. Unpublished PhD thesis, Aristotle University of Thessaloniki.
- Tzanavari, K. (1993). Η λατρεία των Αιγυπτίων Θεών στη Βέροια. In Αρχαία Μακεδονία V: ανακοινώσεις κατά το πέμπτο Διεθνές Συμπόσιο, Θεσσαλονίκη, 10-15 Οκτωβρίου 1989 (pp. 1671-1682). Θεσσαλονίκη: Ίδρυμα Μελετών Χερσονήσου του Αίμου.
- Versnel, H. (1981). *Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*. Leiden: Brill.
- Versnel, H. (1990). *Ter Unus. Isis, Dionyso, Hermes. Three studies in Henotheism*. Leiden: Brill.
- Vidman, L. (1969). *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae*. Berlin: apud Walter de Gruyter.
- Vitti, M. (1996). *Η πολεοδομική εξέλιξη της Θεσσαλονίκης από την ίδρυση της έως τον Γαλέριο*. Αθήνα: Βιβλιοθήκη της εν Αθήναις Αρχαιολογικής Εταιρείας.
- Wild, R. (1981). *Water in the Cultic Worship of Isis and Sarapis*. Leiden: Brill.
- Wild, R. (1984). The Known Isis-Sarapis Sanctuaries from the Roman Period. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 17.4, pp. 1739-1851.
- Wiseman, J. (1973). Gods, War and Plague in the Time of the Antonines. In Wiseman, 1973, pp. 143-184.

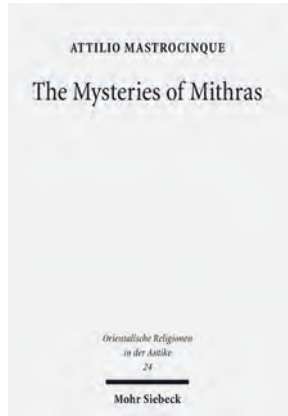
- Wiseman, J. (ed.) (1973). *Studies in the Antiquities of Stobi I*. Beograd: University of Texas at Austin.
- Woodward, A. (1912). Inscriptions from Beroea in Macedonia. *The Annual of the British School at Athens*, 18, pp. 133-165.

RECENSIONES

UNDERSTANDING ROMAN MITHRAS. NOTES ON THREE NEW BOOKS



ADRYCH, PHILIPPA, BRACEY, ROBERT, DALGLISH, DOMINIC, LENK, STEFANIE & WOOD, RACHEL (2017). *Images of Mithra. Visual Conversations in Art and Archaeology I*. Oxford & New York: Oxford University Press. xx, 211 pp., 50.00 \$ [ISBN 978-0-19-879253-6].



MASTROCINQUE, ATTILIO (2017). *The Mysteries of Mithras. A Different Account. Orientalische Religionen in der Antike XXIV*. Tübingen: Mohr Siebeck. xxi, 363 pp., 99,00 € [ISBN 978-3-16-155112-3].



PANAGIOTIDOU, OLYMPIA & BECK, ROGER (2017). *The Roman Mithras cult. A Cognitive Approach. Scientific Studies of Religion. Inquiry and Explanation*. London & New York: Bloomsbury Academic. xii, 226 pp., 85,00 € [ISBN 978-1-4725-6741-3]

CSABA SZABÓ¹
LUCIAN BLAGA UNIVERSITY
SZABO.CSABA.PTE@GMAIL.COM

SINCE THE SEMINAL WORK OF FRANZ V. CUMONT,² the once called Mithraic studies – a sub-discipline within the Roman religious studies focusing on the cult

1. I'm thankful to Birgitta Hoffmann (University of Manchester) for the correction of the text.

2. Cumont, 1903. On his work and scholarly heritage see also: Bonnet, 2005; Belayche & Mastrocinque, 2013.

of Roman Mithras – changed radically, especially in the 1970's, when the monumental corpus of Marteen J. Vermaseren³ and the conference-series organized by John Hinnells questioned the so-called Cumontian dogma.⁴ The influential start-talk theory developed by S. Insler and D. Ulansey⁵ was pushed further in the most recent paradigmatic book on the cult by Roger Beck.⁶ Other important works were oscillating between cultural-historical, sociological and archaeological approaches.⁷ All of these major works in the last two decades were asking the same crucial questions: how, where and by whom was the Roman cult of Mithras formed, what is the narrative(s) behind the comparatively standardized iconographic (visual) language and what was happening in a mithraeum?

Three recently published books on the same topic try to answer these crucial questions – each of them focusing on a different topic. The book of Attilio Mastrocicco, Olympia Panagiotidou with Roger Beck and a volume edited by Philippa Adrych, Robert Bracey, Dominic Dalglish, Stefanie Lenk and Rachel Wood are three of the latest books focusing on the Roman cult of Mithras, however, the number of books published on this topic in the last few years are much higher.⁸ The abundance of literature on a single religion shows an almost “cultic” attraction of contemporary scholars for this topic. The three books, discussed here, reflect well the above mentioned three central questions and “mysteries” of this sub-discipline. Instead of presenting each book separately, I will analyze their different approaches, methodologies and major results through the lenses of these three crucial questions: the problem of origins, visual language and religious experience.

THE ORIGINS OF ROMAN MITHRAS: A NEVER-ENDING STORY

One of the crucial questions of the scholarship focusing on the Roman cult (or religion)⁹ of Mithras is the geographic and theological origins of it. The quest to find out when, where and who founded this new religious movement and its standardized visual language is one of the most frequently asked questions of the discipline. Interpreted by Franz Cumont as a Persian-Iranian cult, it was introduced in his seminal work among the so called Oriental cults, a notion which was contested and questio-

3. Vermaseren, 1956-1960. See also: Vermaseren, 1965.

4. Hinnells, 1975.

5. Insler, 1978; Ulansey, 1989.

6. Beck, 2006. On his book see: Chalupa, 2012; Szabó, 2013.

7. Merkelbach, 1984; Clauss, 2004; Gordon, 2007; Dirven, 2015.

8. See also: Clauss, 2013; Martin, 2015; Walsh, 2018; Lahe, 2018.

9. On the terminological differences see: Rüpke, 2018.

ned in the last two decades.¹⁰ The convulsive quest for a well-established geographic, chronologic and human agency in the problem of origins is not a specificity of the Mithraic studies: the same problem can be observed in other ethno-archaeological studies too.¹¹ Since the seminal work of Cumont, numerous theories were formed which tried to understand the origins of this new Roman cult. Based on the literary sources (the first mentions of Mithras as a Roman divinity are from the period of Nero and later, from the late Flavian period)¹² and the first epigraphic evidences (dated from the early Trajanic period),¹³ the cult of Mithras appeared suddenly in Rome and its provinces at the end of the first century AD. Some thought that Cilician pirates had transported the Hellenistic Mithra cult to Rome. Others were suggesting that the cult was moved to Rome from Commagene by the Commagenian royal family or by Tiridates I of Armenia.¹⁴ There were theories suggesting that the cult arrived in Ostia first¹⁵ or was developed in Poetovio by a certain “prophet” named as Mithras.¹⁶ Due to the “doctrine” of Cumont who labeled this religious invention as an “Oriental” one, most of the theories stressed its Eastern (Persian, Anatolian, Syrian) origin. Later, this current was changed and new theories stressed the central role of Rome and its Hellenistic and Anatolian diasporas in the formation of the cult.¹⁷

In the last decade, numerous important studies highlighted the Roman-ness of this cult and interpreted its Oriental elements (the Persian vestment of the central figure, the few Persian words in the cult, the literary association of the cult with Zoroaster) as “persianisms”, an attractive facet of religious communication which was a well-known strategy of small group religions in the Roman Empire.¹⁸ In this new context, the cult of Roman Mithras appears as a religious bricolage, which uses Persianism, Hellenic mystery and classical Greco-Roman philosophy and iconography as strategies of religious communication in a crowded Roman religious market.¹⁹ Despite of these new results, none of the three new books are presenting the Origins of Mithras as a result of such Roman religious bricolage. While the book of Panagiotidou resolves the problem

10. On this problem see: Gordon, 2014; Versluys, 2014; Alvar, 2017. See also Mastrocinque’s summary: Mastrocinque, 2017.

11. Curta, 2014.

12. Dio, LXIII 5, 2 and Statius, *Thebais* I 717-720.

13. Gordon, 1976.

14. Beck, 2001.

15. Rohde, 2012.

16. Beskow, 1980; Tóth, 2015.

17. For the latest theories on the origin of the cult see: Chalupa, 2016.

18. Gordon, 2017.

19. Faraone, 2013. See also: Bremmer, 2014; Rüpke, 2018, pp. 313-319.

of origins in two short footnotes²⁰ and the book of the Oxford research group discussed the topic in a well-argued chapter on Nemrut Dağı,²¹ the book of Mastrocinque is dedicated almost entirely on this topic. He presents a brand new theory, presenting the visual language of the Mithraic paneled reliefs as the imperial propaganda of Augustus, arguing that the cult was formed in the Palatine, during the reign of Augustus, representing an allegory of the new world order of Augustus, the new Apollo.²² While Mastrocinque invented a radically new approach on the origins of the cult and its iconography, but could not argue many of his own statements with solid proofs, the Oxford group was much more careful and tried to highlight the differences between the transfer of the name of a divinity, forms of communication related to a divine agent and its visual narrative (iconography). They argued that “what presents itself to us, both to the east and west, and before and after this moment in Commagene, is the procession of one idea and means of representation amongst many. What this came to be associated with, what lingered from past associations, how it was framed and who came to ponder it are more intrinsic to whatever “god” may have been constructed from such ideas than any original conception may have been. Whilst scholars say, therefore, a great deal about the combination of cultural elements visible in the figure of Apollo-Mithras, the one that stands to the fore is that of Commagene”.²³ A great advantage of the book of the Oxford group is their clear division between the name of the divinity, its geographic and cultural locality and its iconographic (visual) narrative. They also questioned the chronological and ideological linearity of these cults (Persian, Hellenistic and Roman Mitra-Mithra-Mithras), emphasizing the inter-connectivity of cultures in the grand history of Rome, Persia and Middle Asia, but also the importance of the local religious appropriations.²⁴ Interestingly, the most innovative part of their book fits perfectly into the Lived Ancient Religion approach, which interprets the names of the gods, their iconographic program (visual language) as facets of Roman religious communication and strategies in maintaining a sacralised space,²⁵ only one of these three new books cited this new approach on Roman religion – unfortunately, not in a positive way.²⁶

Of these three new books, the best account for those who want to understand the complex relationship of the Vedic Mitra, the Hellenistic Mithra and the Roman

20. Panagiotidou, 2017, p. 3, nn. 11 and 12.

21. Adrych *et al.*, 2017, pp. 150-160.

22. For a short summary of his iconographic analysis see: Mastrocinque, 2017, p. 177. For a detailed review of his book: Szabó, 2018b.

23. Adrych *et al.*, 2017, p. 157.

24. A detailed review of their book: Woolf, 2017.

25. Rüpke, 2018, pp. 11-21.

26. Panagiotidou, 2017, pp. 9-10.

Mithras, is summarized by the Oxford group, illustrated with wonderful, high quality photographs. While all were written for specialists the other two are much more confusing and presents an approach or a theory which need a much more profound knowledge in the literature on Augustan art and ideology or cognitive studies.. Although Mastrocinque's book is dedicated almost entirely to this crucial topic, his radically new hypothesis could not answer the problem of the "origins" of this cult, but made it perhaps, more obscure and complicated, especially for "uninitiated" readers into the modern Mithraist literature.

THE VISUAL LANGUAGE: THE POWER OF IMAGES

Another crucial aspect in the study of Roman Mithraism is the central relief and its visual language. Known since the early 2nd century AD mostly from Italy and from the Rhine and the Danubian provinces, the standardized iconography of the reliefs of a mithraeum produced hundreds of important articles and books in the last two to three centuries.²⁷ For a long time, the so-called Mithraic studies were focusing on the art historians' descriptions of the reliefs, creating endless typologies. Unfortunately, this tendency remains still one of the most popular ones in Roman provincial studies, however, it can answer only some limited aspects on local appropriations or insights in production and mobility of objects.²⁸

Since the classical scholarship (*Altertumwissenschaft*) became more and more involved in interdisciplinary studies, visibility, visual narratives and the power of images became a highly debated topic, which helped us to view the figurative language and the narrative reliefs of the ancients in a much more complex way. From the three books presented here, Mastrocinque's work has the most traditional approach on visibility and the role of images in religious communication. While in his first chapter (pp. 1-40) he presents shortly but very convincingly the literary sources on Mithras and the major views on the cult from antiquity, the next seven chapters (pp. 41-297) are focused on the analysis and radical reinterpretation of the iconography and the cultural-historical narrative behind the paneled reliefs and the surrounding elements (torchbearers, Aiones, planetary gods, magical gems). Although he presents a radically new approach, arguing that the Mithraic iconography was developed at the Palatine during the age of Augustus as part of the imperial propaganda, his methodology

27. The earliest literature of the cult of Mithras from the 17th-18th centuries were focusing especially on the iconography of the tauroctony. See also: Gordon, 2004; Szabó, 2013. The most influential iconographic interpretations were published in: Will, 1955; Campbell, 1968; Gordon, 1980; Speidel, 1980; Beck, 2006.

28. A good example for this current: Sicoe, 2014.

dealing with iconography, reliefs and his combination of the archaeological material with the textual sources are, actually, very traditional, based on the work of the Italian and German art historical schools. Following the old presumption that the uniformity of the Mithraic reliefs suggests a central narrative, a “lost story” of Mithras with a powerful soteriological, philosophical and theological message, Mastrocinque with his “radically new approach” actually does the same as his predecessors in the last two centuries: trying to re-create the “lost story” behind the iconography. In contrast, the reviewer believes that ancient figurative monuments (funerary reliefs, sarcophagi, paneled reliefs from sanctuaries) had an intended message by creators and another one, interpreted by the viewers, which required a religious knowledge which moderns don’t have or re-create pseudo-knowledges. Unfortunately, the available literary sources – best presented (from these three books) in Mastrocinque’s work – are simply not enough to recreate the intended, original narrative from the end of the 1st century AD. Discussing the visuality of the mithraeum, Mastrocinque didn’t go beyond this neurotic point of the scholarship trying to understand the “lost story” of Mithras or the founder(s). From a methodological point of view, the books of Panagiotidou and the Oxford group offer at least a new and probably, more interesting view on the effect and role of visuality and images. These two books confront two opposite, but complementary approaches: the cultural-historical and the cognitive approach.

The book of the Oxford group is part of the Empire of Faith project and it is the first volume of a series focusing on visual conversation in art and archaeology. The project and the series are led by Ias Elsner, therefore it is not surprising that this book also follows Elsner’s paradigmatic views on visuality and visual languages.²⁹ In six case studies (Mithras in Rome, Dura-Europos, Bourg-Saint Andéol, Sasanian Iran, Kushan Bactria and Commagene), the Oxford group tries to understand how ancient and modern people viewed the images of Mithra(s) in different geographic and temporal environments, how the image and the name of the divinity (divinities) became an agent in religious communication(s) but also, in communication between ancient and modern times.³⁰ With fascinating photographic material, they analyze

29. Four of his important articles or books are cited in this book. See especially: Elsner, 2007.

30. One of the most important summaries on the Roman image of Mithras was summed up by the Oxford group: “One way of responding to the questions, ‘why this image?’ and ‘how does the tauroctony convey information?’ is to refer to its development from precedents featuring specific elements of the scene and indeed from the wider Greco-Roman artistic tradition. It was assembled, in part, for this reason. The image was part of a religious and artistic dialogue that drew upon and developed pre-existing images. One way in which it functioned, therefore, and thus part of its meaning, was bound up with these other images” (Adrych *et al.*, 2017, p. 30). They took up the idea of this cultural-religious bricolage, following the idea of Faraone who published similar ideas in his seminal work from 2013: Faraone, 2013. His article is often cited by the group too.

the cultural-historical effect of images, questioning, however, the linearity and direct connectivity of Persian, Bactrian, Commagenian and Roman Mithra(s) cults. They admit, that there was possibly a central myth of Mithras, but with numerous local variations and appropriations.³¹ A good case study of local appropriation and how visibility and images are formed and transformed by local taste, variations of religious knowledge and the cultural-historical background is the mithraeum from Dura Europos, presented in detail by the authors. In another case study focusing on the natural cavities and grottos, Mithraic caves or carved reliefs of Mithras in the Roman Empire, the Oxford group discusses the visual effect and dialogue of a image and nature. Again, their argumentation is following the cultural-historical approach and is the best documented case study of these types of sanctuaries – although the maps and modern settlement denominations used in the book are far below the standard usually associated with such a prestigious publishing house.³²

In contrast with the Oxford group, Panagiotidou presents the Mithraic image(s) and their narrative in a totally different way. She represents a new current in research, namely historical cognitive studies,³³ which is has gained a lot of followers in Classical Studies recently. Its basic presumption is that the human body (eyes and, especially, the brain and our neurotic system) perceived the physical world in the same manner since homo sapiens came into existence. Panagiotidou herself affirms this numerous times in her book. Based on this presumption, the cognitive approach uses the results of contemporary medical, psychological, sociological and anthropological researches to understand the physical, mental and psychological reactions and experiences of humans in moods of religious communication. According to the basic dogma of historical cognitive studies, the brain and the human perception throughout time react in the same way to fear, humiliation, darkness, prayer, modifications and stimulations of human body or other sensual effects. After their opinion, cultural-historical factors did not play a significant role in human perception and religious experiences.³⁴ Panagiotidou herself criticizes the cultural-historical approaches³⁵ and

31. Adrych *et al.*, 2017, p. 35, n. 49.

32. The maps used by the Oxford group presents the ancient settlements in wrong geographical positions (Apulum, Carnuntum, Scrabantia are in totally odd places), others are named by their modern denomination and some of them (such as Fertőrákos) are not even presented on the map. Unfortunately, for the Oxford group, the sources from Central-East Europe seems to be as exotic as they were in the 19th century, which is not acceptable anymore in the digital age of classics, where most of the epigraphic and iconographic sources, maps and publications are available.

33. On this current and its categories see: Geertz, 2017.

34. Panagiotidou, 2017, p. 57 however claims that there is a difference between modern and ancient view on the Evening Star. Just one case study, where the cognitive approach fails.

35. Panagiotidou, 2017, pp. 10-11.

argues, that the cognitive approach offers the best way to understand the visual effects of the Mithraic reliefs comes. Starting from Clifford Geertz paradigmatic definition of religion as a system of sacred symbols, Panagiotidou continues her argument with Kearney's model of world view, where images and assumptions describe mental representations of humans. Panagiotidou's methodology for those who are not initiated in cognitive studies are extremely hard to follow: she builds her arguments almost exclusively on contemporary medical, psychological and cognitive studies. Her fourth chapter (pp. 115-140) is entirely dedicated to the interpretation of the Mithraic relief. Her analysis – as the other chapters – is based on a well-chosen modern social theory imposed on the case study of ancient sources. She uses the theory of Ch. S. Peirce on interpretative processes, arguing that the Mithraic relief was an iconic representation with innumerable symbolic level of references. The most interesting argument of her book is that there were no necessity for a central myth or myths to exist in order to conceive the story represented by the scene of tauroctony.³⁶

The power of images and the tauroctony plays a central role in all three books. While Mastrocinque's and Panagiotidou's book represents two extremities of the scholarship – one which use all the possible literary and archaeological sources and a positivist methodology to prove his unusual approach, while the other one views the primary material through a labyrinth of modern concepts and abstractions. From the three books, the Oxford group's work represents the *aurea mediocritas* between the dry positivism and abundance of sources and the abstractions of contemporary social theories.

RELIGIOUS EXPERIENCE: LIVED RELIGION AND BEYOND

The third and most interesting question of Mithraic studies is related to the religious actions, experiences and their short and long term effect on the human agents. What was happening in a mithraeum? What kind of rituals, chants, prayers, senses and movements can we identify? How often did they meet? How visible or invisible were these meetings, rituals or possible public events? What did they eat and where did they prepare those foods? These intriguing questions coming mostly from religious studies were traditionally rarely asked by Mithraic scholars. The available literary sources on the Roman mysteries of Mithras are coming mostly from secondary sources and Christian apologetic literature and rarely describe religious experiences or the effect of these on human participants. Similarly, contemporary archaeology of the mithraea can offer only partial answers on the above enrolled questions. However, the large number of well excavated sanctuaries in the post-CIMRM period might

36. Panagiotidou, 2017, p. 137.

give us a much more complex picture on the repetitive or non-repetitive patterns and local variations of rites and rituals or their effects on the actors.³⁷ Religious experiences are presented in all three books, but they each highlight different aspects of it.

Mastrocinque's book has around ten pages focusing on this topic (pp. 289-297). He uses the modern notions of "Mithraists", "initiations" and "community" as given and universal, based on the literary and archaeological sources. Although he presents a good summary of the current state of research on possible initiation rites, his text uses these notions without taking the local appropriations into consideration or possible variations of religious knowledge, the lack of initiation rites in provincial contexts and the contemporary studies on religious communities.³⁸ It is hard to believe, that the Romans who were attending these events in a mithraeum a few times per year or perhaps, even less frequently, formed a strong ideological or brotherly community. A much more detailed analysis on the notion of community, personal self and social identity can be found in the book of Panagiotidou (pp. 141-164). In the reviewer's opinion, this chapter represents the best part of her book and the best account on religious grouping and the transformation of the self in the context of the ancient mysteries of Mithras to date. Her study is based on the minimal group paradigm of Tajfel and Turner and analyses not only the dynamics of the formation of small group religions, but also the techniques of maintaining them and how rituals contributed to social cohesion of the worshippers. She also claims, that in the end those who participated on these regular (or irregular?) religious experiences in a mithraeum, gained a social cohesion and common identity. This theory, however, was highly criticized by the cultural-historical school recently, which argued that such strong, dogmatic identities appear only in modern religious communities – or not even there.³⁹ Religious experience appears only indirectly in the book of the Oxford group, especially in the chapter focusing on the Mithraic caves and its relationship with the natural environment (pp. 61-81). The three books discuss the agency of the sanctuary and the tauroctony, their effect on human agents and also the social cohesion of Mithraic religious knowledge, but omit the problem of religious experience itself⁴⁰ and the archaeology of religious communication in the sanctuaries.⁴¹ A much more detailed and comparative analysis of the archaeological and literary sources would be useful to understand the cognitive aspects of ancient religious experiences.

37. On this topic see: Dirven, 2015.

38. For a good introduction see: Rebillard & Rüpke, 2017.

39. Lichtermann *et al.*, 2017; Woolf, 2017.

40. On the notion see: Taves, 2009.

41. For a case study on archaeology of Roman religious communication see: Szabó, 2018a.

CONCLUSIONS

The three important books discussed above offer a different – sometimes radically different – methodology, presenting the same topic and trying to answer similar questions, without even trying to create a comprehensive view on a religious phenomena. This liminality represent the common point between these books. All of them represent a particular school: a positivist, a cultural-historical and the cognitivist one, which are basically representing the main approaches of scholarship on the study of ancient religions nowadays. It shows not only three different methodologies, but gives a comparative glimpse also in the history of religious studies in the UK, Italy and the American anthropological school. The popularity of the so-called Mithraic studies reflects the great variety of new methodologies and innovative approaches to answer those secular questions asked already by Cumont and his contemporaries. Although the three presented books could not give a certain answer on these “big” questions, their new approaches show, how the study of ancient religions evolved in the last century, what can be saved from the doctrine of Cumont, what the limits of contemporary social theories are and in the very end, show the striking limits of our human perception and knowledge to understand, reinterpret and embody past events and phenomena.

BIBLIOGRAPHY

- Adrych, Ph., Bracey, R., Dalglisch, D., Lenk, St. & Wood, R. (2017). *Images of Mithra. Visual Conversations in Art and Archaeology I*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Alvar, J. (2017). The “Romanisation” of “Oriental” Cults. In: Nagel, S., Quack, J. & Witschel, Ch. (eds.). *Entangled Worlds: Religious Confluences between East and West in the Roman Empire The Cults of Isis, Mithras, and Jupiter Dolichenus* (pp. 23-46). Tübingen: Mohr Siebeck Verlag.
- Beck, R. (2001). New thoughts on the genesis of the mysteries of Mithras. *Topoi*, 11, pp. 59-76.
- Beck, R. (2006). *The religion of the Mithras cult in the Roman Empire: mysteries of the unconquered sun*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Belayche, N. & Mastrocinque, A. (eds.) (2013). *Reédition critique a Franz Cumont, Les Mystères á Mithra*. Bibliotheca Cumontiana. Scripta Maiora III. Rome: Nino Aragno Editore.
- Beskow, P. (1980), The Portorium and the mysteries of Mithras. *Journal of Mithraic Studies*, 3.1-2, 1-18.
- Bonnet, C. (2005). *Le « grand atelier de la science ». Franz Cumont et l'Altertumswissenschaft. Héritages et émancipations, I. Des études universitaires à la fin de la Ie Guerre mondiale, 1918-1923*. 2 vols. Études de philologie, d'archéologie et d'histoire anciennes de l'Institut historique belge de Rome XLI/1-2. Bruxelles & Rome: Diffusion-Brepols Publishers.
- Bremmer, J. (2014). *Initiation into the mysteries of the ancient world*. Berlin & Boston: De Gruyter Publishing.

- Campbell, L.A. (1968). *Mithraic iconography and ideology*. Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain, volume: 11. Leiden: Brill.
- Chalupa, A. (2012). Paradigm Lost, Paradigm Found? Larger Theoretical Assumptions Behind Roger Beck's The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire. *Pantheon, Journal for the Study of Religions*, 7.1, pp. 5-17.
- Chalupa, A. (2016). The Origins of the Roman Cult of Mithras in the Light of New Evidence and Interpretations: The Current State of Affairs. *Religio*, 24, pp. 65-96.
- Clauss, M. (2004). *The Roman cult of Mithras: The god and his mysteries*. New York: Routledge.
- Clauss, M. (2012). *Mithras: Kult und Mysterium*. Darmstadt: Verlag Philipp von Zabern.
- Cumont, F. (1903). *The mysteries of Mithra*. Chicago: The Open Court Publishing Company
- Curta, F. (2014). Ethnic identity and archaeology. In: Smith, C. (ed.). *Encyclopedia of Global Archaeology* (pp. 2507-2514). New York: Springer Publishing.
- Dirven, L. (2015). The Mithraeum as *tableau vivant*. A Preliminary Study of Ritual Performance and Emotional Involvement in Ancient Mystery Cults. *Religion in the Roman Empire*, 1.1, pp. 20-50.
- Elsner, I. (2007). *Roman Eyes: Visuality and Subjectivity in Art and Text*. Princeton: Princeton University Press.
- Faraone, Ch. (2013). The Amuletic Design of the Mithraic Bull-Wounding Scene. *Journal of Roman Studies*, 103, pp. 96-116.
- Geertz, A. (2017). Religious bodies, minds and places. A cognitive science of religion perspective. In: Carnevale, L. (ed.). *Spazi e luoghi sacri espressioni ed esperienze di vissuto religioso* (pp. 35-52). Puglia: Edi Puglia.
- Gordon, R.L. (1976). The sacred geography of a mithraeum. *Journal of Mithraic Studies*, 2, pp. 119-165.
- Gordon, R.L. (1980). Panelled complications. *Journal of Mithraic Studies*, 3, pp. 200-227.
- Gordon, R.L. (2004). Small and miniature reproductions of the Mithraic icon: reliefs, pottery, ornaments and gems. In Martens, M. & De Boe, G. (eds.). *Roman mithraism: the evidence of the small finds; papers of the international conference, Tienen, 7-8 November 2001* (pp. 259-283). Bruxelles-Tienen: Instituut voor het Archeologisch Patrimonium, Museum Het Toreke
- Gordon, R.L. (2007). Institutionalised religious options: Mithraism. In Rüpke, J. (ed.). *The Companion of Roman Religion* (pp. 392-405). Boston-New York: Blackwell-Wiley.
- Gordon, R.L. (2014). Coming to Terms with the "Oriental Religions of the Roman Empire". Review of Bonnet, C., Pirenne-Delforge, V., Praet, D. (eds.). *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont (1906-2006): bilan historique et historiographique. Colloque de Rome, 16-18 Novembre 2006*. *Numen*, 61.5-6, pp. 657-672.
- Gordon, R.L. (2017). *Persae in spelaeis Solem colunt*. Mithra(s) between Persia and Rome. In Strootman, R. & Versluys, M.J. (eds.). *Persianism in Antiquity* (pp. 289-326). Stuttgart: Franz Steiner Verlag
- Hensen, A. (2013). *Mithras: der Mysterienkult an Limes, Rhein und Donau*. Darmstadt: Theis.
- Hinnells, J.R. (1975). *Mithraic Studies*, I-II. Manchester: Manchester University Press.

- Insler, S. (1989). A New Interpretation of the Bull-Slaying Motif. In De Boer, M.B. & Edridge, T.A. (eds.). *Hommages à Maarten J. Vermaseren* (pp. 519-538). Leiden: Brill Publishing.
- Lahe, J. (2018). *Mithras-Miθra-Mitra. Der römische Gott Mithras aus der Perspektive der vergleichenden Religionsforschung*. Saksa: Zaphon.
- Lichtermann, P., Raja, R., Rieger, A. K. & Rüpke, J. (2017). Grouping Together in Lived Ancient Religion. *Religion in the Roman Empire*, 3.1, pp. 3-10.
- Martens, M. & De Boe, G. (eds.) (2004). *Roman mithraism: the evidence of the small finds; papers of the international conference, Tienen, 7-8 November 2001*. Bruxelles-Tienen: Instituut voor het Archeologisch Patrimonium, Museum Het Toreke.
- Martin, L. (2015). *The Mind of Mithraists: Historical and Cognitive Studies in the Roman Cult of Mithras*. London: Bloomsbury Publishing.
- Mastrocinque, A. (2017). *The Mysteries of Mithras. A Different Account*. Orientalische Religionen in der Antike XXIV. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Merkelbach, R. (1984). *Mithras*. Königstein: Anton Hain.
- Panagiotidou, O. & Beck, R. (2017). *The Roman Mithras cult. A Cognitive Approach*. Scientific Studies of Religion. Inquiry and Explanation. London & New York: Bloomsbury Academic.
- Rebillard, E. & Rüpke, J. (eds.) (2015). *Group Identity and Religious Individuality in Late Antiquity*. Washington: Catholic University America Publishing.
- Rohde, D. (2012). *Zwischen Individuum und Stadtgemeinde. Die integration von collegia in Hafenstädten*. Bonn: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag.
- Rüpke, J. (2018). *Pantheon. A new history of Roman religion*. Princeton: Princeton University Press
- Sicoe, G. (2014). *Die mithräischen Steindenkmäler aus Dakien*. Cluj-Napoca: Mega Publishing House
- Speidel, M.P. (1980). *Mithras-Orion: Greek hero and Roman army god*. Leiden: Brill.
- Szabó Cs. (2013a). The Mithraic statue of Secundinus from Apulum. *ReDiva*, 1, pp. 45-65.
- Szabó Cs. (2013b). Review of *Pantheon*. *Journal for the study of Religions*, 7.1, 2012. *Ephemeris Napocensis*, 23, pp. 369-376.
- Szabó Cs. (2018a). *Sanctuaries in Roman Dacia. Materiality and religious experience*. Archaeopress Roman Archaeology Series IL. Oxford: Archaeopress Ltd.
- Szabó Cs. (2018b). Reinterpreting Mithras. A very different account. *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 69, pp. 211-216.
- Taves, A. (2009). *Religious Experience Reconsidered: A Building Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*. Princeton: Princeton University Press.
- Tóth I., (2015). *Pannóniai vallástörténet*, Pécs-Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Ulansey, D. (1989). *The origins of the Mithraic mysteries. Cosmology and salvation in the ancient world*. Oxford: Oxford University Press.
- Vermaseren, M.J. (1956-1960). *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithraicae*, I-II. The Hague: M. Nijhoff and the Royal Flemish Academy.
- Vermaseren, M.J. (1965). *Mithras: Geschichte eines Kultes*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.

- Versluys, M.J. (2014). Understanding objects in motion: an archaeological dialogue on Romanization. *Archaeological Dialogues*, 21.1, pp. 1-20.
- Walsh, D. (2018). *The cult of Mithras in late antiquity. Development, decline and demise ca. A.D. 270-410*. Leiden: Brill.
- Will, E. (1955). *Le relief cultuel gréco-romain: contribution a l'histoire de l'art de l'Empire Romain*. Paris: Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 183.
- Wolf, G. (2017). Is he still the same god? Review of Adrych *et al.* 2017. *London Review of Books*, 39.21, pp. 25-30.

QUAND NAISSENT LES DIEUX



AGUSTA-BOULAROT, SANDRINE, HUBER, SANDRINE & VAN ANDRINGA, WILLIAM (eds.) (2017). *Quand naissent les dieux. Fondation des sanctuaires antiques : motivations, agents, lieux*. Collection de l'École Française de Rome 534, Roma: École française d'Rome. 436 pp., 57€ [ISBN: 978-2-7283-1266-5]

JOSÉ CARLOS LÓPEZ GÓMEZ
 UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID
 JOSLOPEZ@HUM.UC3M.ES

QUAND NAISSENT LES DIEUX ES EL RESULTADO FINAL del congreso internacional celebrado en l'École Française de Rome entre los días 18 y 20 de junio de 2015. Las actas, coordinadas por Sandrine Agusta-Boularot, Sandrine Huber y William Van Andringa comprenden un total de 23 artículos en los que se aborda, sobre todo desde el análisis arqueológico, el origen y desarrollo de numerosos espacios sacros ubicados en distintos puntos del Mediterráneo desde comienzos de la Edad del Bronce hasta finales del siglo V d.C. Se trata, por tanto, de un conjunto de estudios diacrónicos en los que se han tenido en cuenta aspectos fundamentales para el análisis del fenómeno religioso en la Antigüedad, como la naturaleza de los cultos a partir del estudio de la cultura material; el análisis de las transformaciones en los espacios sacros y sus rituales como consecuencia de los cambios políticos y sociales acaecidos en un territorio; la problemática del fenómeno de la *longue durée* en santuarios cuya estratigrafía abarca varios siglos y diferentes periodos culturales; las motivaciones de los agentes (públicos y privados) a la hora de elegir a una divinidad concreta para establecer su

culto en un lugar preseleccionado, o los procedimientos (rituales y jurídicos) que debían tenerse en consideración para la fundación y transformación de un santuario.

A pesar de que la distribución cronológica y geográfica de los espacios de culto que se han analizado es muy amplia y sus diferencias culturales enormes, la obra se estructura en tres bloques: uno dedicado al mundo griego, otro al mundo itálico y un tercero consagrado a la evolución de los santuarios en lo que serán los espacios provinciales romanos, como la Galia, Hispania, Macedonia y Acaya.

En el primero de los trabajos que se centran en el estudio de los santuarios en el mundo griego, de François de Polignac, se aborda una crítica al entramado teórico tradicional de la *polis religion*, según el cual existe una jerarquía de espacios sacros urbanos en cuya cúspide se encontrarían los grandes templos cívicos y en la base los cultos privados. Como contrapartida, el autor defiende el modelo de Paulin Ismard basado en la *cit  des reseaux*, que entiende la religión de una *polis* como un conjunto de redes en la que interactúan múltiples individuos, grupos y asociaciones en distintos niveles. Polignac subraya la importancia de analizar el fenómeno de la fundación de un santuario en el mundo griego para conocer el proceso por el cual este pudo acabar integrado dentro de una *polis*, aunque su origen sea ajeno a la misma.

A este le sigue un artículo de Roland Étienne donde se aborda los orígenes de los santuarios griegos en las Cícladas. Tomando como base las tablas que publicó A. Gounaris en 2005, en las que se mostraba la distribución geográfica y temporal de más de una treintena de templos con sus respectivas advocaciones, Étienne elabora una crítica a las hipótesis de Gounaris, puesto que resulta complicado identificar las divinidades a las que les fueron consagrados, en sus fases iniciales, estos espacios de culto. En efecto, la cronología de fundación de algunos santuarios se remonta al siglo VIII a.C. mientras que los teónimos y las representaciones iconográficas no aparecen, en la epigrafía, hasta el siglo VII a.C. Por ello, Étienne plantea que en época orientalizante, en las Cícladas, las divinidades todavía no habrían sido claramente definidas: serían anónimas, amorfas y sin rituales individualizados.

En la tercera contribución Anne Jacquemin analiza las principales fuentes literarias que abordan la creación y evolución del santuario de Delfos y las coteja con la información que han aportado los estudios arqueológicos. De especial interés es la crítica que la autora dirige hacia los arqueólogos que han caído en el error de intentar identificar, mediante la interpretación del registro material de Delfos, aquello que contaban las fuentes escritas.

A continuación, Sandrine Huber aborda el mundo religioso de Eretria y su *chora* a partir del análisis arqueológico de algunos de sus santuarios más importantes, como el de Apolo, el de Atenea o el supuesto *heroon* urbano. A pesar de que se conocen las primeras estructuras de estos espacios de culto, así como algunos de sus objetos votivos más antiguos (algunos de carácter epigráfico) e, incluso, su distribución

geográfica dentro de la ciudad, Huber reflexiona sobre las dificultades que existen a la hora de dilucidar la naturaleza ritual prístina de dichos santuarios y su evolución a partir de los escasos vestigios conservados.

Arthur Muller, en su trabajo sobre el panteón de Tasos, estudia el fenómeno de la importación de los cultos metropolitanos en esta *apoikía* de Paros. Su hipótesis, basada en el análisis topográfico de la ciudad, es que los colonos delimitaron el perímetro urbano mediante la instalación, en distintos puntos de la periferia, de una serie de espacios y monumentos consagrados a distintos dioses traídos de Paros. El objetivo sería crear una especie de *pomerium* sacro que garantizara la protección de la comunidad y que reprodujera la experiencia religiosa de la metrópoli, teóricamente exitosa en el proceso de metacomunicación con lo divino.

En la misma línea iniciada por Sandrine Huber se sitúa el artículo de Nuran Şahin dedicado a los orígenes del culto a Apolo en Claros. Este santuario, que se mantuvo en uso desde la época micénica hasta el periodo clásico, suscita el debate de la *longe durée* aplicada al estudio de un espacio sacro y sus rituales desde sus orígenes hasta su abandono. En este caso, mientras que el material arqueológico más antiguo permitiría vincular este santuario con una divinidad femenina, desde el siglo VII a.C. este se encuentra ya claramente consagrado a Apolo. Las modificaciones que se produjeron, a partir de entonces, en las representaciones iconográficas del dios, podrían haber ido aparejadas de cambios en el ritual y en la propia conceptualización de la divinidad, pero las pruebas arqueológicas se muestran muy limitadas para reconstruir todo el proceso.

Lawrence Cavalier y Jacques des Courtils, en su trabajo sobre el conjunto sacro de Leto en la ciudad de Janto, inciden en los mismos problemas. En este complejo religioso, compuesto por varios templos cuyas fases más antiguas se remontan al siglo VII a.C., la información de los momentos de ocupación prístinos es tan pobre que no se puede conocer la advocación inicial de estos espacios y, mucho menos, su ritual. No es hasta principios del siglo IV a.C. cuando se produjo la monumentalización del conjunto, financiada por el rey licio Arbinos, y la introducción de la tríada apolínea, cuyos teónimos aparecen ya documentados tanto en griego como en licio. Aunque la evergesía regia conllevó importantes modificaciones en la fisonomía del santuario, parte de la tradición local, tanto arquitectónica como ritual, se mantuvo. El caso ejemplifica cómo las transformaciones que se van operando en los distintos espacios de culto, a lo largo del tiempo, vienen condicionadas por multitud de factores políticos, sociales y culturales, en los que la intervención tanto de agentes individuales como colectivos es fundamental.

En un marco más teórico, François Quantin reflexiona sobre el concepto de “divinidad políada” y critica su aplicación sistemática a muchas comunidades del mundo griego. Para Quantin, este concepto, que implica que un dios garantiza la unidad

y la seguridad de una ciudad hasta el punto de monopolizar sus representaciones iconográficas, encaja en Atenas, pero encuentra ciertas dificultades en otras muchas *poleis*. Tal es el caso de Apolonia y su diosa Ártemis. La divinidad, omnipresente en los documentos epigráficos y plásticos privados de la ciudad, no otorga el nombre a la *polis*, que lo toma de su fundador mítico, Apolo. En consecuencia, según Quantin, en Apolonia debió de existir una especie de hermanamiento entre ambas deidades que no permite afirmar cuál de las dos debe ser considerada la divinidad políada. Como alternativa, el autor propone, para estos casos, el uso del concepto de “panthéon épichorique” entendido este como un grupo de divinidades que encarnan las principales fuerzas protectoras de una comunidad.

Finalmente, en el último de los artículos de este primer bloque, Virginte Mathé recurre al estudio de diversas fuentes epigráficas, iconográficas y arqueológicas para establecer las distintas fases constructivas que se llevaron a cabo en la edificación del conjunto sacro de Asclepios en Epidauro entre el 370 a.C. y mediados del siglo III a.C. Asimismo, la autora analiza interesantes aspectos relacionados con la gestión de las obras del santuario, la procedencia de los artesanos, los especialistas que trabajaron en el proyecto e incluso el coste de los distintos materiales que ornamentaban el edificio. Mathé concluye que la construcción de este conjunto fue desarrollada por varias generaciones que decidieron primar este proyecto con el objetivo, quizá, de redefinir su identidad religiosa y de situar a la ciudad en un plano religioso regional de primer nivel en un momento en el que el culto a Asclepios se encontraba en auge.

El bloque dedicado al mundo itálico se inaugura con una contribución conjunta de Arnaud Coutelas, Thomas Creissen y Willian Van Andringa en la que se muestran los resultados del minucioso estudio de materiales y técnicas constructivas empleados en las distintas fases del levantamiento del templo de Fortuna Augusta en Pompeya. Todo el trabajo va acompañado de una serie de fotos y planos del santuario que permiten comprender con mayor claridad las distintas etapas que caracterizaron su construcción.

Los siguientes trabajos inciden en la problemática de la identificación de las advocaciones más antiguas de los santuarios y subrayan las dificultades derivadas de la aplicación del fenómeno de la *longue durée* en los rituales del mundo itálico prerromano. En este sentido, Filippo Coarelli analiza el origen de algunos de los principales cultos del territorio del Lacio, como el de Mater Matuta en Satricum, Juno Sospita en Lanuvium o Diana en Nemi y determina que, aunque se han localizado sus espacios de culto y se han datado los primeros vestigios de su ocupación –que, en algunos casos, como el de Mater Matuta, se remontan al siglo IX a.C.– ninguna prueba permite afirmar que las divinidades veneradas en aquél momento fuera idénticas a aquellas identificadas en los mismos lugares ya en época histórica.

A continuación, Vincenzo d'Ercole insiste en el mismo problema. En Abruzzo, en la zona de Vallemare y en el área de Villanova no hay restos epigráficos o arquitectónicos relacionados con las primeras fases de uso de los espacios sacros, puesto que estos se localizaban en grutas, montañas, ríos, lagos o bosques y, en ocasiones, en áreas de necrópolis. Algunos de estos lugares presentan niveles de ocupación, no sin discontinuidades, desde finales de la Edad del Bronce hasta la época medieval. Según la hipótesis de D'Ercole, derivada del estudio de los objetos votivos localizados en estos espacios, las poblaciones de la zona de Abruzzo, en la Edad del Hierro, rendían culto a diversos entes para garantizar el dominio de las fuerzas de la naturaleza y propiciar la fecundidad de las cosechas. Sin embargo, a partir del siglo V-IV a.C., como consecuencia de la llegada de influencias del mundo griego, se extendió el culto a Hércules, pues su iconografía empezó a dominar los depósitos votivos y el ajuar. Sus atribuciones, según D'Ercole habrían sido similares a la de los entes divinos anteriores.

Parecidas son las conclusiones de Olivier de Cazanove en su contribución, donde incide en las dificultades que existen a la hora de estudiar la estratigrafía de los espacios de culto del mundo itálico previos a la etapa romana republicana porque apenas hay restos arquitectónicos. Aunque recientes excavaciones han demostrado que existen, en algunos santuarios, restos constructivos que se remontan al siglo VI a.C., como ocurre en el templo de Schiavi de Abruzzo o en el "templo P" de Civita di Tricarico, nada puede determinarse ni de los rituales ni de las divinidades asociadas a dichos espacios en sus primeras fases de ocupación.

Como marco teórico a la problemática de la evolución del edificio que alberga a la(s) divinidad(es) podría situarse el siguiente trabajo, de Pierre Gros, donde expone que en la Antigüedad greco-romana no existía la obligación de conservar la estructura arquitectónica de un templo en su estado original. Los análisis llevados a cabo en diversos espacios de culto demuestran que las restauraciones y reconstrucciones sobre los planes primigenios de los edificios sacros fueron frecuentes. Sin embargo, es cierto que el lugar en el que se erigía el edificio era, en mayor medida, respetado. En este sentido, John Scheid aborda el asunto de la (re) fundación y alteración de espacios de culto públicos a partir de la información de carácter jurídico y ritual que aparece en algunas fuentes escritas. El autor expone diversos casos de estudio que manifiestan la existencia de una férrea normativa ritual que había que acatar cada vez que se fuera a producir una alteración, por mínima que fuera, en un espacio sacro. El objetivo era garantizar el restablecimiento del orden inicial del lugar de culto que había sido alterado.

Todo este marco teórico queda completado por el trabajo de Sylvia Estienne, en el que aborda la categorización de los espacios sacros desde el punto de vista jurídico. En el mundo romano, las *aedes sacrae*, que habían sido consagrados y dedicados a

una divinidad en nombre de la comunidad o por disposición de los pontífices, eran una propiedad divina e inalienable, como lo eran edificios públicos (*res publicae*). Sin embargo, los edificios religiosos de carácter privado quedaban excluidos del derecho divino, por tanto, los particulares podían removerlos o reconstruirlos sin ningún tipo de traba legal. Cicerón etiqueta a estos últimos como *res religiosae*, pero el término no queda bien definido. Según Estienne, el prestigio de que gozaron los primeros motivará a los distintos agentes privados que sufragaron sus propios espacios de culto a imitar el calendario ritual o la estructura sacerdotal de los que gozaban los santuarios públicos con el objetivo de imbuir a sus propios santuarios de la misma inviolabilidad, aunque jurídicamente no hubieran sido reconocidos como *res sacrae*.

Como aplicación práctica al marco teórico anterior, a continuación, Françoise Van Haepere, analiza los procesos de fundación y desarrollo de una veintena de santuarios de la ciudad de Ostia a partir del análisis de un conjunto de fuentes epigráficas, literarias y arqueológicas para determinar cuáles pudieron haber gozado de la categoría jurídica de *sacrum*. Para ello, la autora ha tenido en cuenta una serie de datos, como el motivo de la dedicación del santuario (*senatusconsultum* o *Decreto Decurionum*), el dedicante, la perpetuidad del culto en la ciudad, la localización del templo en la topografía urbana, el estudio de los materiales de los santuarios y el taller que trabajó dichos materiales o, incluso, los intereses políticos que pudo tener la propia Roma para promover la instalación de determinados cultos en Ostia, como el de Hércules –pues de este puerto partían las expediciones militares–, el culto a Isis y a Serapis o el culto a Vulcano.

El tercer bloque de artículos, dedicado a la evolución de los santuarios en distintas regiones de Europa desde época prerromana hasta el periodo de dominación romana, es inaugurado por un trabajo de Réjane Roure, Aurélien Creuzieux y Benjamin Girard en el que exploran el proceso de fundación de santuarios en la Galia de la Edad del Hierro a partir del estudio material de un caso concreto localizado en Cailar. Se trata de un espacio sacro a cielo abierto situado en el interior de la ciudad, junto a la muralla, fundado en el siglo III a.C., en el que, a juzgar por los vestigios hallados, se celebraba el ritual céltico descrito por Posidonio consistente en la exposición de trofeos de batalla – como cabezas y armaduras – hasta su deterioro. Previamente, el lugar había sido un simple terreno raso hasta que allí, a finales del siglo IV a.C. se celebró una especie de banquete público, quizá de naturaleza ritual, que habría derivado en la sacralización del espacio y su transformación en un lugar de culto.

A continuación, Sandrine Agusta-Boularot reflexiona sobre la fundación de los primeros santuarios romanos en la Galia Transalpina. Para la autora, la existencia de santuarios de tipo itálico en la región desde el siglo II a.C., como lo hubo en *Glanum*, no implicó la difusión del ritual romano entre la población local. Asimismo, el mundo religioso griego, presente en la zona desde el siglo VI a.C., tampoco tuvo un

fuerte impacto entre la población autóctona más allá de la ciudad de Massalia y su *chora*, a pesar de que determinados individuos, sobre todo de las aristocracias galas, fueron adquiriendo paulatinamente las formas rituales mediterráneas, el sistema de ofrendas y el formulario votivo. No fue hasta época augustea cuando los galos se apropiaron de las formas religiosas itálicas como consecuencia del desarrollo de la municipalización, la proliferación de colonias y municipios, la extensión de la ciudadanía y la romanización de las elites. Fue entonces cuando se fundaron numerosos templos *ex novo* de tipo itálico y cuando la mayor parte de los antiguos espacios sacros urbanos del mundo galo fueron abandonados. Sin embargo, en el mundo rural, los espacios vinculados a fuentes, cuevas, grutas en montaña, etc., continuaron siendo utilizados como lugares de culto hasta la Tardoantigüedad. Son los únicos en los que, aparentemente, se podría aplicar el fenómeno de la *longe durée* en cuanto a su perpetuación como espacios de culto durante ocho o nueve siglos. Ello no quiere decir que no hubiera, en todo este arco cronológico, ni discontinuidades temporales en el uso de estos espacios, ni cambios en la naturaleza de la divinidad o del ritual que allí se practicaba, imperceptibles, por otro lado, a partir de los escasos vestigios arqueológicos que nos han quedado.

En la misma línea, William van Andringa, en su trabajo, señala que los años 15-14 a.C. marcaron el inicio de la integración en la *romanitas* de las estructuras políticas, sociales y religiosas del mundo galo y, en las décadas consecutivas, las nuevas *civitates* reestructuraron su identidad religiosa y su sistema de culto con el objetivo de integrarse en las redes del imperio. Un claro síntoma al respecto fue la manipulación de la mitología para establecer una relación entre las ciudades galas y la propia Roma. No en vano Marte fue elegido divinidad patronal de las ciudades de las Tres Galias debido, sobre todo, a su papel en el mito de la descendencia troyana latina y a la vinculación que las ciudades galas buscaron establecer con Roma. Como Augusta-Boularot, Van Andringa defiende que las alusiones en la epigrafía religiosa a las divinidades prerromanas que persisten en época imperial no constituyen un ejemplo de la persistencia de los cultos y rituales galos de forma unilineal, sino una reinterpretación de la identidad religiosa de las nuevas comunidades. A pesar de todo, el pasado ni se borró ni se olvidó. Algunas prácticas culturales fueron perpetuadas, y la materialización de ello es el hallazgo, en algunos santuarios de época romana, de depósitos votivos de naturaleza prerromana. Ello quiere decir que las estrategias que se llevaron a cabo para la construcción de un nuevo presente fueron múltiples y pasaron, necesariamente, por la reestructuración del pasado, que no fue eliminado, sino reivindicado en el nuevo entramado político, social y religioso de la *romanitas*.

A continuación, Thomas Schattner aborda el estudio arqueológico de algunos espacios sacros de época romana ubicados en el oeste de la península ibérica, entre ellos el templo de Endovellicus (Alandroal, Portugal), el santuario de Lar Berobreus

(Cangas de Morrozo), el santuario de Cabeço das Fráguas (Guarda), o el santuario de Pánoias. Su principal aportación consiste en el establecimiento de una clasificación tipológica y cronológica de la evolución de la morfología de los altares votivos hallados en estos lugares. Con relación a los santuarios, para Schattner, cada uno de ellos presenta una serie de características exclusivas que impide establecer una clasificación, más allá de la que se pueda intuir a partir de su emplazamiento y su conexión con núcleos de población cercanos. Esto ejemplifica la enorme variabilidad de tipos arquitectónicos y rituales que existían en el complejo mundo de las creencias de una región provincial romana.

La última contribución, de Francesco Camia y Athanasios Rizakis, aborda la fundación de espacios de culto en las provincias de Acaya y Macedonia en época romana. En estas provincias hubo escasas nuevas fundaciones, pero sí abundantes modificaciones y reestructuraciones de santuarios preexistentes que conllevaron cambios en el ritual. Dichas reestructuraciones están relacionadas, fundamentalmente, con la introducción del culto imperial – muy presente en algunos de las principales festividades religiosas griegas, como los juegos ístmicos –, y el desarrollo de los denominados “cultos orientales”.

La obra concluye con un trabajo del recientemente fallecido Enzo Lippolis, en el que se elabora una crítica al contenido general del libro. Sus reflexiones son muy válidas para sintetizar los distintos problemas que se han abordado en las páginas precedentes.

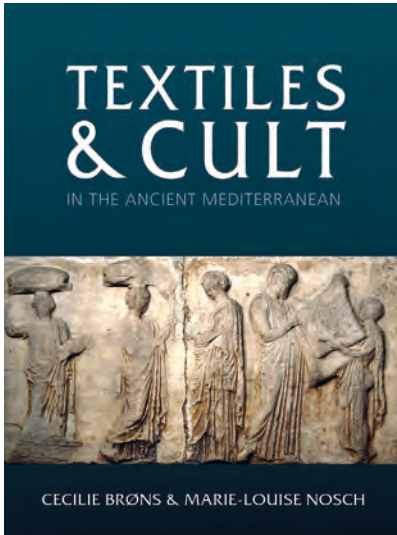
Lo cierto es que la enorme selección de espacios y periodo culturales que se han abordado no proporciona una visión demasiado coherente del conjunto del mundo mediterráneo – algo que, por otro lado, requeriría un estudio de una magnitud colosal –, y sorprende la falta de atención al mundo de las creencias en algunas regiones mediterráneas como el norte de África.

A pesar de ello, se ha puesto de manifiesto que la arqueología ha ido adquiriendo, en los últimos años, un papel fundamental en el estudio de los fenómenos religiosos del mundo antiguo. Muestra de ello es la multiplicidad de enfoques metodológicos desde los que se ha abordado el asunto. Se han puesto sobre la mesa una infinidad de situaciones que pudieron haber definido la creación y transformación de un espacio de culto; situaciones dispares desde el punto de vista cronológico y espacial que, en ocasiones, guardaban enormes similitudes. Se han estudiado las posibles motivaciones que movieron a los distintos agentes, individuales y colectivos, a la fundación de un lugar de culto y la definición de sus rituales, dentro de un proceso dialéctico en el que, según Lippolis, la casualidad debió de ser un factor fundamental, pero también la voluntad derivada de estímulos sobre todo de carácter político y social. Asimismo, a partir de análisis arqueológicos y topográficos, se ha intentado dilucidar el papel y la categoría legal de que gozaba un santuario dentro de una comunidad.

Sin embargo, las dificultades derivadas del estudio de lo religioso desde lo material siguen siendo insalvables. La arqueología encuentra enormes problemas a la hora de definir un puñado de vestigios materiales procedentes de cualquier santuario cuya actividad se prolongue durante siglos. En este sentido, apenas se puede aventurar la naturaleza de la divinidad o divinidades que se veneraban en un determinado espacio en sus distintas etapas de uso. Por otro lado, la percepción de modalidades rituales y de cambios asociados a los mismos es prácticamente imposible, puesto que existen grandes dificultades a la hora de rastrear los vestigios de la propia actividad ritual. De hecho, estos suelen ser muy heterogéneos, fragmentarios y, en ocasiones fruto de una selección. En este sentido, ni siquiera se puede atribuir, con seguridad, un valor sacro a un espacio desde sus primeros momentos de ocupación por el mero hecho de que allí se erigiera un santuario tiempo después.

Como cualquier sociedad humana, los santuarios son elementos mutables, en continua redefinición, determinados por alteraciones sociales, por cambios en las motivaciones privadas o colectivas o incluso por la agencia de ciertos individuos. No existe una metodología que permita conocer, de forma fehaciente, su funcionamiento, su actividad ritual, su naturaleza y su evolución; sin embargo, gracias a la arqueología, se está rascando en una superficie cada vez menos difusa que está permitiendo entender, aunque sea todavía de forma genérica, la configuración de los modelos religiosos del mundo antiguo.

TEXTILES AND CULT IN THE ANCIENT MEDITERRANEAN



BRØNS, CECILIE & NOSCH,
MARIE-LOUISE (eds.) (2017).
*Textiles and Cult in the Ancient
Mediterranean*. Ancient
Textile Series XXXI. Oxford &
Philadelphia: Oxbow Books. xiii,
257 pp., 48,00 £ [ISBN 978-1-7857-
0672-1].

PILAR PAVÓN TORREJÓN
UNIVERSIDAD DE SEVILLA
PILARPAVON@US.ES

LA PRESENTE OBRA REÚNE UN CONJUNTO DE VEINTIUNA contribuciones, algunas de las cuales fueron presentadas en el congreso *Textiles and Cult in the Mediterranean Area in the 1st Millennium BC*, celebrado en el National Museum of Denmark y en el Danish National Research Foundation's Centre for Textile Research de la University of Copenhagen en noviembre de 2013. El hilo argumental de la obra es el estudio del papel de los textiles en la religión antigua, abarcado aspectos relacionados, entre otros, con la producción, la elaboración, el comercio, la simbología, el culto, la indumentaria sacerdotal... Para ello, las editoras han contado con un gran elenco de expertos, algunos de ellos jóvenes investigadores procedentes de distintas universidades europeas con formación diversa. Entre ellos se encuentran asiriólogos, filólogos, arqueólogos... con la intención de presentar una gran variedad de perspectivas,

de metodologías y de teorías que contribuyan a ofrecer un panorama lo más amplio y completo posible sobre la temática.

La riqueza científica de la obra se encuentra precisamente en las diferentes aproximaciones con las que los autores enfocan sus contribuciones. Por ejemplo, algunos se centran en el análisis de la información que proporciona la iconografía y la cultura material; otros en la documentación epigráfica o en la aportación que ofrecen las fuentes literarias. El marco cronológico abarcado es bastante extenso ya que parte desde el mundo egeo y próximo-oriental del primer milenio a.C. hasta la Antigüedad tardía. El ámbito geográfico de estudio ocupa el Mediterráneo central y oriental.

Abre el volumen un primer apartado [“List of contributors”, pp. vii-xi] donde se realiza una breve presentación de cada uno de los autores, indicando su posición académica, centro de investigación y líneas temáticas. Continúa un breve prefacio [“Preface”, pp. xii-xiii] en el que las propias editoras realizan una presentación de la obra y de los objetivos marcados en ella. Sigue una estructura en cuatro partes. La primera está dedicada al mundo griego [“Part I: Greece”, pp. 1-88]. Es la más extensa y comprende ocho capítulos. Esta parte comienza con la investigación realizada por Tina Boloti [“Offering of cloth and/or clothing to the sanctuaries: A case of ritual continuity from the 2nd to the 1st millennium BCE in the Aegean?”, pp. 3-16] donde la arqueóloga indaga sobre la continuidad en el primer milenio a.C. de los rituales de ofrecimientos de vestidos a los santuarios que se documentan en el milenio anterior. Tras un análisis de la evidencia arqueológica y la documentación literaria, la autora concluye de forma afirmativa, aunque con matices, a la pregunta planteada en el título de su investigación ya que, en su opinión, aunque los rituales de uno y otro período no fuera exactamente iguales, sí se detecta una continuidad de la práctica en términos generales durante la Edad del Bronce. El segundo está realizado por Karine Rivière [“What does the clothing say about the killer? Some thoughts on textiles in depictions of sacrifice in Archaic Athens”, pp. 17-25] quien investiga sobre las vestimentas de los participantes en los sacrificios de animales en la Atenas arcaica a partir de las representaciones pictóricas en los vasos áticos del siglo VI a.C. El tercero está firmado por Liza Cleland [“Not nothing: Conceptualising textile whiteness for cult practice”, pp. 26-35] donde reflexiona sobre el significado del color blanco de los oficiantes de cultos religiosos en el mundo griego. Jacquelyn H. Clements es la autora de la cuarta contribución de esta primera parte [“Weaving the Chalkeia: Reconstruction and ritual of an Athenian festival”, pp. 36-48] dedicada a uno de los principales festivales realizados en honor de la diosa Atenea, *Chalkeia*, durante el cual se consagraba el peplo de la diosa elaborado previamente por niñas y jóvenes pertenecientes a las familias nobles de dicha *polis*. El quinto capítulo está realizado por Karen Rorby Kristensen y Jens A. Krasilnikoff [“Dress, code and identity of place in Greek religion: Some cases from Classical and Hellenistic Athens”, pp. 49-57] y en ella los autores

analizan la importancia destacada de los vestimentas y tejidos en el mundo religioso ateniense al ser una parte vital de su identidad. La sexta contribución está realizada por Maria Gerolemou [“Priestly dress in the ancient Mediterranean: Herodotus as a source-book”, pp. 58-64] quien ofrece diversas noticias de carácter etnográfico contenidas en la obra de Heródoto y referidas a las preferencias de texturas y vestimentas del personal de culto tanto del mundo egipcio como del persa. Maria Papadopoulou es la autora del penúltimo capítulo de esta primera parte [“Head-dress for success: Cultic uses of the Hellenistic mitra”, pp. 65-74] focalizado en uno de los elementos simbólicos de la ideología monárquica helenística, la mitra. El último capítulo está realizado por Zosia Halina Archibald [“Astral symbols on a loom weight from Adjijyska Vodenitsa (ancient Pistiros), Thrace: Measurement, astronomy, and cult”, pp. 75-87] en el que encontramos una interesante colección de pesas de telar con símbolos astrales procedentes de la excavación de la antigua localidad tracia de Pistiros en la actual Bulgaria.

La segunda parte, centrada en Italia, está compuesta por cinco contribuciones que continúan la numeración anterior. Así, la novena está firmada por Sine Grove Saxkjaer, Jan Kindberg Jacobsen y Gloria Paola Mittica [“Building V and ritual textile production at Timpone della Motta”, pp. 91-103] quienes presentan un estudio sobre las excavaciones y resultados realizados por el Groningen Institute of Archeology en la localidad calabresa de Timpone della Motta durante más de 20 años sobre un edificio del siglo VIII a.C., destinado posiblemente a la producción textil, como evidencia el abundante material arqueológico. Hedvig Landenius Enegren es el autor del décimo capítulo [“The loom weights from the ‘Scarico di Grotta Vanella’: Evidence for a sanctuary on the north acropolis of Segesta?”, pp. 104-111] y presenta material arqueológico relacionado con la producción textil, probablemente vinculada al culto sagrado procedente de la localidad siciliana de Scarico di Grotta Vanella en Segesta. El undécimo capítulo, escrito por Bianca Ferrara y Francesco Meo [“Loom weights in sacred contexts: The Square Building of the Heraion near the Sele River”, pp. 112-125], se centra también en el estudio de un edificio situado en el santuario de Hera cerca del río Sele en las proximidades de *Paestum*. La riqueza del material encontrado y la abundancia de pesas de telar hacen pensar a los autores que se trata de un espacio destinado a la producción textil relacionada con la ornamentación de la diosa Hera o con algún ritual vinculado al santuario. Alesandro Quercia realiza el duodécimo capítulo [“Temple key or distaff? An ambiguous artefact from the Greek and indigenous sanctuaries of southern Italy”, pp. 126-134] en el que presenta el dilema sobre la identificación de pequeños objetos tanto con los llamados “temple key” como con ruelas que abundan en los santuarios griegos e indígenas del sur de Italia. El último capítulo de esta segunda parte, elaborado por Lena Larsson Lovén [“On priests, priestesses, and colthing in Roman cult practices”, pp. 135-141], se centra en

la época altoimperial romana y, concretamente, en las vestimentas, tipo de tejidos, colores y elementos decorativos usados por los miembros del cuerpo sacerdotal en algunos *sacra publica*. De esta forma, la autora centra su atención en la indumentaria del *pontifex maximus* y de los *flamines maiores y minores* en el *Ara Pacis* y de la de las Vestales y flaminicas a partir de la información aportada por las fuentes literarias.

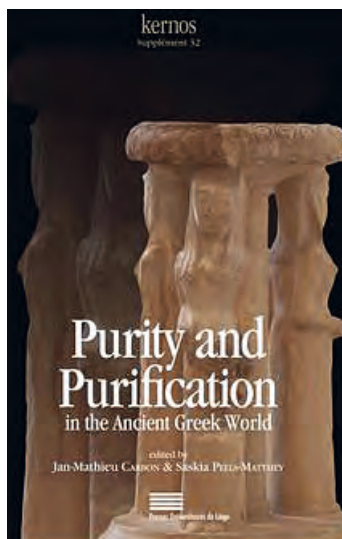
La tercera parte se detiene en la zona de Levante y del Próximo Oriente y la conforman siete capítulos desde el decimocuarto al vigésimo. El primero de ellos está realizado por Salvatore Gaspa [“Textiles in Assyrian and Babylonian temples from the 1st millennium BCE”, pp. 145-173] quien realiza un pormenorizado estudio sobre el uso religioso de los textiles en los templos asirios y babilonios del primer milenio a.C., ahondando en las fuentes escritas y en las representaciones iconográficas. Elizabeth E. Payne es la autora del siguiente capítulo [“Textile production in the Neo-Babylonian Eanna archive”, pp. 174-178] en el que presenta una breve aproximación a la información sobre la producción textil del archivo del Eanna de Uruk en época neobabilónica. La decimosexta contribución [“The description of Anahita’s attire in the *Yast* 5”, pp. 179-188] está firmada por Miguel Ángel Andrés-Toledo. El autor analiza el capítulo quinto del libro sagrado del zoroastrismo, el Avesta, donde se describe las vestiduras y los ornamentos de la diosa guerrera Anahita. Deborah Cassuto se centra en el capítulo decimoséptimo [“Modes of textile production in cultic contexts in the Iron Age Southern Levant: The finds from Tell es-Safi/Gath”, pp. 187-198] en el estudio de elementos materiales relacionados con la producción textil destinada al culto, procedentes del yacimiento israelí de Tell es-Safi que corresponde a la ciudad bíblica de Gat. La siguiente contribución [“The High Priest’s garments of mixed wool and linen (*sha’atnez*) compared to archaeological textiles found in the Land of Israel”, pp. 199-208] también se vincula con la tradición religiosa y cultural israelita. Orit Shamir nos presenta un estudio comparativo entre la información proporcionada por las fuentes bíblicas y las arqueológicas en relación con las vestiduras de lana y lino (*sha’atnez*) que llevaba el sumo sacerdote del templo de Jerusalén y que estaban prohibidas, según el Levítico (19:19), para el resto de la población. Con el siguiente capítulo [“Between fashion phenomena and status symbols: Contextualising the wardrobe of the so-called ‘former priests’ of Palmyra”, pp. 209-299] se produce un gran salto cronológico ya que la autora, Rubina Raja, nos sitúa en la ciudad de Palmyra de los siglos I-III d.C. Concretamente, estudia las vestiduras que llevaba la élite ciudadana en los retratos funerarios de clara influencia clásica aunque con innegables elementos de la tradición local. En el mismo ámbito geográfico y cronológico se sitúa el siguiente capítulo [“Women in Palmyrene rituals and religious practices”, pp. 230-239], firmado por Signe Krag. La autora utiliza las fuentes epigráficas e iconográficas para presentar la participación femenina en los rituales religiosos, siendo

muy diferente al de los hombres. Las mujeres llevaban una indumentaria particular, no participaban en los sacrificios y no eran sacerdotisas.

La quinta parte está dedicada a la Antigüedad tardía y en ella se sitúa la última contribución del volumen [“Textiles as gifts to God in Late Antiquity. Christian altar cloths as cultic objects”, pp. 243-257]. Sean V. Leatherbury dedica su atención al estudio de los textiles decorativos que se utilizaban en ambientes cristianos como iglesias y capillas a partir, entre otros, de las representaciones iconográficas que aparecen en mosaicos, paños y tapetes conservados.

La obra resulta útil tanto para el experto como para el investigador novel. Cada una de las contribuciones se apoya en un aparato crítico con notas a pie de página y con un listado bibliográfico final, aunque se observa cierta desigualdad tanto en forma como en contenido entre algunas de ellas. Eso no desmerece la calidad científica a la que se ha hecho antes alusión.

PURITY AND PURIFICATION IN THE ANCIENT GREEK WORLD



CARBON, JAN-MATHIEU,
PEELS-MATTHEY, SASKIA (eds.)
(2018). *Purity and Purification
in the Ancient Greek World.
Texts, Rituals and Norms*. Kernos
Supplément 32. Liège: Presses
Universitaires de Liège. 372 pp.,
30,00 € [ISBN 978-2-8756-2159-7].

MIRIAM VALDÉS GUÍA
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
MAVALDES@GHIS.UCM.ES

ESTE LIBRO, PRODUCTO DE CONFERENCIA DE CIERGA (13th conference de CIERGA: Centre international d'étude de la religion grecque Antique, celebrada en octubre de 2013) quiere ser un homenaje a Robert Parker con ocasión de su jubilación recordando la relevante publicación de este autor en 1983 de *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford University Press. Esta obra fue un elemento clave que generó un extraordinario interés así como una reflexión y debates sobre el tema, todavía hoy de enorme actualidad, no sólo por la aparición en estos años de documentos epigráficos interesantísimos, sino por el avance en el conocimiento y en la controversia que el tema de pureza/polución ha suscitado dentro de los estudios de la religión griega en los últimos tiempos.

La obra colectiva cuenta con cuatro partes tras la introducción de editor Jan-Mathieu Carbon: 1. Conceptos, continuidades y cambios, 2. Homicidio, moralidad

y sociedad, 3. Rituales, comportamiento y abstinencia, 4. Contactos y fronteras, demonios y “magia”.

La primera parte se focaliza sobre todo en el tema de la conceptualización de la pureza, especialmente en el artículo de Rober Parker (23-33), y en el de su continuidad/cambio, en la aportación de Angelos Chaniotis (35-48). En el artículo de Parker se reflexiona, a partir de definiciones y conceptualizaciones sobre la pureza (como las de Mary Douglas, o las aportaciones de Robin Osborne en una línea funcionalista vinculada al control social), sobre la inexistencia de una única definición, resaltándose la flexibilidad del concepto y la amplitud de campos en los que se aplica; el autor descende al escenario concreto de la legislación distinguiendo, como ya ha hecho en otras ocasiones, entre la legislación emanada de la *polis* y aquellas prescripciones más cercanas a las normas dadas por los exégetas, recogidas fundamentalmente en los santuarios y que no conllevan sanción legal. Hace también un repaso de los nuevos documentos epigráficos que han aportado nuevos datos y perspectivas al conocimiento del tema en estos últimos años, resaltando las diversas modalidades de la aplicación de esta noción como, entre otras, aquella en la que la purificación se requiere después de un conflicto civil que afecta al conjunto de la comunidad cívica.

La contribución de Chaniotis es también relevante en cuanto que plantea una reflexión sobre la distinción entre pureza externa y pureza de mente (ambas afectando a la corporeidad), tema recurrente en la obra en general y que se encuentra, entre las prescripciones o normas de pureza por primera vez a la entrada del santuario de Asclepio en Epidauro en el s.IV, en una declaración en la línea de los *programmata* que van a ser frecuente en los santuarios griegos en época helenística. Frente a la postura de otros autores como Jan Bremmer que piensan que esta distinción se reconoce principalmente en época helenística, Chaniotis considera que emana, más bien, de una evolución del concepto en el que influyen distintos factores como las distinciones legales de intención, las concepciones sobre el más allá de determinadas corrientes religiosas (órficos, pitagóricos, cultos místéricos, etc) y cierta reacción frente al automatismo del ritual.

Los artículos de Pierre Bonnechere (49-91) y de Saskia Peels-Matthey (93-109) que siguen al de Chaniotis y cierran este apartado pueden leerse en una línea complementaria con el de Chaniotis, avanzando en la reflexión sobre el momento, circunstancias y contexto en el que se desarrolla precisamente la “pureza de mente”. Bonnechere vincula los elementos de justicia y piedad propios de los santuarios oraculares con la pureza que, aunque como tal no aparece con mucha frecuencia en los textos oraculares, se infiere del contexto de consulta que requiere de una actitud de piedad tanto por parte del celebrante como del fiel que se acerca a ellos, sin descuidar tampoco otros elementos como, entre ellos, la relevancia del oráculo para solucionar epidemias y males comunitarios o de carácter más privado. El artículo de Peels-Matthey

incide en la posible influencia del teatro para preparar la ecuación piedad/moralidad y pureza en el pensamiento griego (y en la citada inscripción de Epidauro del s.IV) pues en el drama ateniense se produce una evidente relación entre lo piadoso (*hosios*) y lo puro (*hagnos*). Estos dos artículos, por tanto, inciden en la posibilidad de que la pureza de mente o interior pudiera haber comenzado a desarrollarse antes incluso del siglo IV en el mundo griego en relación con estas realidades y contextos religiosos.

En la segunda parte, dedicada al “Homicidio, moralidad y sociedad”, nos encontramos con los artículos de Hannah Willey (113-131) sobre el caso de homicidio descrito en el *Eutifrón* de Platón, el de Anne-Françoise Jaccottet (133-136) sobre la pureza de los tiranidad en las leyes antitiránicas de época clásica, así como el de Irene Salvo (157-160) sobre el concepto de pureza en los gobernantes macedonios. Willey pone de relieve la complejidad del concepto en relación con la actividad legal y judicial ateniense, distinguiendo dos ámbitos de actuación relacionados y complementarios pero no exactamente coincidentes: el judicial o legal en caso de homicidio, por una parte, y el de la purificación del homicida que incide más en el ámbito de lo “privado” y del *oikos* afectado en su conjunto por la polución derivada del homicidio. El análisis, por su parte de Jaccottet pone de relieve cómo el concepto de pureza y de polución es flexible y puede quedar influenciado de cara a la comunidad por la conveniencia y las leyes de la ciudad democrática, como ocurre en el caso de los asesinos de tiranos en la legislación ateniense (y en otras) que se pone especialmente de manifiesto en la ley de Demophantos (410 a.C.) y en la de Eucrates (337 a.C.). La democracia redime al infractor y lo convierte en héroe y fundador. También Salvo incide en la polución/pureza como conceptos sometidos a negociación y a los intereses, en este caso, de Alejandro y de Perseo, dando lugar a un manejo, uso y abuso de la noción de pureza para alcanzar un objetivo político.

La tercera parte (“Rituales, comportamientos y abstinencia”) se centra en aspectos de prácticas rituales vinculadas a la purificación como el sacrificio de perros en el artículo de Stella Georgoudi (173-205), el carácter purificador y puro del mar, como elemento de muerte y renovación, y los rituales a él asociados (Marie-Claire Beaulieu: 207-224), y finalmente las prescripciones, abstinencias y otras directrices emanadas de la regulación colocada a la entrada del santuario de Atenea Lindia en el s. III d.C. (Ivana y Andrej Petrovič: 225-258); estos últimos autores añaden a las reflexiones de Chaniotis sobre los elementos que confluyeron para la aparición de la pureza de mente, la importancia de la competición entre santuarios en la promoción de estas ideas y en el caso concreto de Atenea Lindia, también, el carácter epifánico (como el de Asclepio) y sotriológico de su culto en este lugar. El artículo de Georgoudi se detiene a analizar con mucho detalle los ritos en los que se ven implicados perros, habitualmente considerado un animal ctónico y por tanto impuro, lo que la autora cuestiona; analiza en detalle, a partir de fuentes diversas ritos en los que se

parte en dos a un animal y se pasa por en medio, práctica generalmente asociada a juramentos solemnes. Su hipótesis de la contención entre las dos partes de un área “catártica” inundada con la sangre de la víctima es interesante, del mismo modo que lo es la relación entre ritos purificatorios y las posibilidades de cohesión y reconciliación del cuerpo cívico, como ya había resaltado Parker en su artículo.

La última parte está dedicada a “Contactos, fronteras, demonios y magia”. En ella se analiza, en el artículo de Athanasi Zographou (261-279) el eclecticismo y la confluencia de tradiciones religiosas griegas y egipcias en los papiros mágicos en los que se descubre un acento en la pureza del operador o practicante que con ella protege la credibilidad de las recetas mágicas. Por su parte Miriam Blanco Cesteros y Eleni Chronopoulou (281-298) ponen de relieve cómo en los hechizos de los textos mágicos de la Antigüedad tardía, que tienen clara influencia griega y egipcia, los términos usados pertenecientes al campo de la transgresión religiosa y de la impureza deben entenderse más que como insultos como acusaciones de cara a los dioses para asegurarse el castigo divino de los infractores. Por último se realiza una reflexión sobre el concepto de pureza vinculado a los demonios (asimilados a los dioses paganos) en relación con el contexto del desarrollo de estas nociones en los primeros siglos del cristianismo, destacándose la situación social de comunidades cristianas como minorías en un mundo hostil (Moshe Blidstein: 299-313).

En definitiva la publicación de los trabajos vinculados a este coloquio contribuyen de manera notable no solo a presentar un panorama bastante amplio de aspectos diversos y variadas cuestiones, teóricas y prácticas, relacionados con el tema de la pureza (y consecuentemente también con en la polución) que se debaten hoy en día, sino que constituye también un monografía actualizada que recoge las nueva fuentes documentales, fundamentalmente epigráficas (aunque no todas son analizadas en detalle) que hacen posible ahondar en las concepciones, las prácticas y el significado de los ritos purificatorios en el mundo griego antiguo.

LE CULTE DE LA MÈRE DES DIEUX DANS L'EMPIRE ROMAIN



DUBOSSON-SBRIGLIONE, LARA (2018). *Le culte de la Mère des dieux dans l'Empire romain*. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge LXII. Stuttgart: Franz Steiner. 551 pp., 78,00 € [ISBN 978-3-5151-1990-0].

FRANÇOISE VAN HAEPEREN
UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN
FRANCOISE.VANHAEPEREN@UCLouvain.be

LE LIVRE DE L. DUBOSSON-SBRIGLIONE sur le culte de la Mère des dieux dans l'Empire romain compte cinq chapitres, précédés d'une introduction présentant la documentation, l'état de la recherche et la problématique. Le premier chapitre est consacré à l'« arrivée de la Mère des dieux à Rome » : y sont examinés l'introduction du culte dans la Ville et les « récits légendaires » dont elle fit l'objet ; le temple de la Mère des dieux sur le Palatin ; la question de la présence d'Attis aux côtés de la déesse. Dans le deuxième chapitre, l'auteure présente les rites et fêtes métrouques, en commençant par les fêtes d'avril, articulées autour des *ludi Megalenses*, en poursuivant avec les fêtes de mars. Le chapitre suivant a pour objet les agents culturels : sont d'abord envisagés les acteurs qualifiés d'« orientaux » par Dubosson-Sbriglione (prêtre et prêtresse phrygiens ; galls, dévots châtres de la déesse) puis les acteurs culturels romains (magistrats ; prêtre et prêtresse ; archigalle ; joueurs d'instruments de musique et une série d'assistants). Dans le chapitre quatre, l'auteure présente les

collèges et associations liés au culte de la Mère des dieux, au premier rang desquels les dendrophores (avec un utile tableau récapitulatif des inscriptions mentionnant les dendrophores), suivis des cannophores et d'autres « confréries » et associations, bien moins documentées (*collegium tibicinum* à Bénévent ; *cultores* de la Mère des dieux et de *Nauis Saluia* à Rome ; *sodales ballatores* à Rome ; communauté [*cognatio*] de Salone ; *religiosi* et enfin *dumopireti* de *Nouae* en Mésie inférieure). Le dernier chapitre, le plus long (pp. 298-402), porte sur le taurobole et le criobole, sacrifice d'un taureau ou d'un bélier à la déesse, dont les testicules font l'objet d'un traitement particulier. Après avoir présenté l'état de la recherche, Dubosson-Sbriglione analyse le corpus documentaire, en commençant par les sources littéraires (Prudence ; Firmicus Maternus ; Histoire Auguste ; *Carmen contra paganos*) ; elle s'attache ensuite au corpus épigraphique, en se penchant sur le vocabulaire mentionnant le rite (taurobole, criobole et *cernus*), sur les offrandes animales (taureau, bélier et *uires*), sur les verbes exprimant l'action rituelle, sur les acteurs du taurobole (tauroboliés et participants), sur la date et le lieu du rite, sur les motifs invoqués par les tauroboliés. C'est ensuite le corpus iconographique qui est examiné, en fonction des acteurs ou partenaires du sacrifice, des instruments culturels et des objets représentés. Au terme de son analyse du corpus documentaire, l'auteure envisage l'archéologie du taurobole (*Phrygianum* de Rome ; *Campus* de la Mère des dieux d'Ostie ; sanctuaire métraoque de Lectoure ; sanctuaire métraoque de Lyon). Sur ces bases, elle pose enfin la question suivante : « le taurobole : un sacrifice romain et un rite mystérique ? ».

Le volume est doté d'index (index des auteurs antiques ; des sources épigraphiques ; des sources iconographiques ; index général). Il comporte également des illustrations utiles et d'assez bonne qualité, ainsi que trois annexes, intitulées I. « Prosopographie des prêtres et prêtresses » ; II. « Taurobole et criobole. Recueil des inscriptions et des autels anépigrahes » ; III. « Prosopographie des personnes citées dans les inscriptions tauroboliques ». Le titre des annexes I et III est trompeur. Il ne s'agit pas, *stricto sensu*, de prosopographies mais de simples listes. Les prêtres et prêtresses sont présentés dans l'ordre alphabétique (ce qui ne facilite pas des recherches par cité ou par province et ne rend pas compte du caractère civique du culte). Seules sont précisées la provenance, la datation et les références. Il aurait été utile d'inclure d'autres aspects, tels que le statut juridique du prêtre ou de la prêtresse (citoyen romain, pérégrin, esclave) et la nature des documents qui l'attestent (inscription honorifique, funéraire, taurobole, dédicace). On notera en outre que la liste des prêtres et prêtresses n'est guère mobilisée dans le chapitre consacré aux acteurs culturels. Quant à l'annexe II, l'auteure n'explique pas pourquoi elle y inclut deux textes de Pessinonte et un texte de Aïn Tounga qui ne contiennent aucune mention du taurobole (n° 3 et 4, 10 pp.

458-459, 461). Notons aussi que les autels anépigraphes de Sos del Rey Católico (pp. 378, 386, 468) ne sont sans doute pas liés au rite du taurobole.¹

L'ouvrage, issu d'une thèse de doctorat soutenue en 2016 à l'Université de Lausanne, présente quelques défauts caractéristiques d'une publication rapide de thèse : des longueurs peu utiles sur des thèmes connexes (voir par exemple les pages sur les collèges [p. 218] ou le sacrifice romain traditionnel [pp. 390 ss.]) ; des synthèses intermédiaires souvent redondantes ; des formules pas toujours adaptées : lorsque la Mère des dieux arrivera à Rome « elle devra être accueillie par une main pure (dont le sexe n'est d'ailleurs pas précisé) » (p. 29) ; « Chez Ovide, Nasica ne joue aucune action » (p. 27) ; « de manière informelle » (p. 68 et ailleurs). Si l'auteure donne des traductions françaises des sources littéraires, principalement reprises à la Collection des universités de France, elle fait, curieusement, le choix de fournir la traduction italienne (d'ailleurs excellente) d'E. Sanzi pour les auteurs non traduits en français.²

Dubosson-Sbriglione entend, dans ce travail, proposer « une synthèse des connaissances sur le culte de la Mère des dieux à Rome et dans l'Empire romain, ainsi qu'une mise à jour de l'ouvrage d'H. Graillot » (p. 19), datant de 1912.³ L'objectif visé par l'auteure semble donc à la fois très large et relativement modeste. Le cadre spatio-temporel pris en considération est en effet très vaste : l'ensemble du monde romain, de la fin du 3^e av. à la fin du 4^e s. ap., même si la partie orientale de l'Empire n'est presque pas traitée et que l'auteure ne prête, à l'examen, que peu d'attention aux évolutions chronologiques et aux variations régionales (voir par exemple p. 338s sur les acteurs du taurobole ou ses considérations sur l'iconographie des autels tauroboliques, qui a pourtant évolué significativement entre le 2^e et le 4^e s.).⁴ Mais l'objectif paraît modeste en termes de questionnement de recherche puisque le but principal se réduit à dresser une synthèse des connaissances, conçue comme une mise à jour d'un ouvrage désormais centenaire. Le titre et le plan du livre de Dubosson-Sbriglione reflètent d'ailleurs, largement, ceux du savant français. La problématique est classique, la démarche se résumant souvent à comprendre ce qui s'est passé (par exemple l'arrivée de la déesse à Rome) ou comment se déroulait telle fête ou tel rite. Si l'auteure se base largement, tout au long de son ouvrage, sur le livre de Ph. Borgeaud et sur mes articles consacrés au personnel cultuel de la déesse,⁵ elle n'utilise pas, ou très peu, une série d'autres travaux, pourtant fondamentaux. Elle ne fait aucune référence, dans son introduction, aux livres et aux articles de L. Roller, de N. McLynn (qui n'est pas

1. Alvar, 2008, pp. 264-265.

2. Sanzi, 2002.

3. Graillot, 1912.

4. Van Haepere, 2015.

5. Borgeaud, 1996 ; voir notamment Van Haepere, 2011, 2012, 2014, 2015.

d'avantage cité dans le point « état de la recherche » du chapitre sur le taurobole), de M. Beard, de J. Bremmer (auquel elle ne se réfère pas plus dans ses développements sur le mythe d'Attis [pp. 62-63]), de J. Alvar (qui ne figure pas dans la bibliographie) ou de J. Latham.⁶ En outre, au fil des différents chapitres, l'auteure a tendance à présenter, comme siennes ou novatrices, plusieurs réflexions, analyses et interprétations, déjà présentes dans des travaux antérieurs (ainsi les chapitres sur les acteurs cultuels et sur le taurobole et criobole sont bien davantage redevables qu'il n'y paraît des travaux de R. Duthoy,⁷ Ph. Borgeaud, N. McLynn et Van Haepereen notamment). Sont révélatrices à cet égard des formules que l'auteure utilise à quelques reprises en note : « avis que partage » un tel ou un tel (pp. 183, 372) ou encore un tel « avait déjà fait les mêmes constatations » (pp. 183, 311). Elle ne semble pas davantage consciente que certaines de ses propositions ont déjà été formulées antérieurement (sur la nature de l'auto-castration des galles, les pages d'Alvar auraient pu appuyer ses réflexions ; sur le possible caractère mystérieux du taurobole [pp. 388 ss.], le livre de Ph. Borgeaud n'est guère mobilisé, les articles de N. McLynn et Van Haepereen [2015] ne sont pas cités, alors qu'elle reprend, en substance, leurs conclusions [p. 397]).

Dans d'autres cas, l'auteure semble balancer entre deux interprétations divergentes, voire se contredire : ainsi l'auto-castration d'Elagabal, à l'exemple des galles, est présentée comme fort vraisemblable pp. 148-149, alors qu'elle est considérée comme impensable à la p. 315 (étant donné la source, l'*Histoire Auguste*, une grande prudence est de rigueur). Ce genre d'hésitations est d'autant plus gênant quand il s'agit d'Attis, le parèdre de la déesse : p. 67 : l'inscription la plus ancienne qui le mentionne date, selon l'auteure, de 228 ap. J.-C. (p. 67), mais à p. 74, il s'agit cette fois de 295, alors qu'on apprend à la p. 96 qu'Attis est imploré, en tant que *dominus*, dans les tablettes de *defixio* de Mayence datées entre la fin du 1^e et le début du 2^e s. Et quand l'auteure affirme p. 115 que la littérature latine ne s'intéresse à lui que près d'un siècle après les réformes religieuses de Claude, elle oublie les *Fastes* d'Ovide (IV 223-244).

Le traitement de la documentation antique pose aussi parfois question. Il arrive ainsi que Dubosson-Sbriglione ne donne qu'une seule interprétation d'un texte ou d'une image, sans discuter les hypothèses divergentes et sans expliciter pourquoi elle privilégie telle interprétation au détriment d'une ou d'autres possibilités. C'est le cas, par exemple, pour le portrait de Lanuvium, qu'elle identifie à un archigalle (pp. 188-190) ou pour l'identification au Transtévère de Rome (pp. 167, 381) du lieu où officiait L. Valerius Fyrmus, prêtre de *Mater Magna* mais aussi prêtre d'Isis à Ostie, dont le cippé funéraire a été retrouvé à Ostie : le Transtévère en question

6. Roller, 1997 et 1999 ; McLynn, 1996 ; Beard, 2012 ; Bremmer, 2004 ; Alvar, 2008 ; Latham, 2012.

7. Duthoy, 1969.

correspond, bien plus vraisemblablement, à celui du port de Rome.⁸ C'est le cas encore pour l'identification – certes vraisemblable mais qu'il faudrait argumenter – à un gardien de temple de l'*aedilis* mentionné par Varron dans les *Satires Ménippées*, à propos des galles du Palatin.⁹

Les nouvelles interprétations que l'auteure propose de certains textes peuvent se révéler rapides et sujettes à caution. Le passage de Jean le Lydien, *De mensibus* 4, 49, portant sur la date du 15 mars ne peut être compris dans le sens d'une fête agraire placée sous la tutelle de Jupiter et dont le but était de favoriser les cultures de montagne (voir entre autres pp. 87, 89). L'auteur byzantin évoque d'abord la fête de Jupiter des ides de mars, qui revêtait ce mois-là un caractère particulier, puisqu'on y formulait des prières publiques afin qu'advienne une année saine (le mois de mars avait été, jusqu'en 153 av. n.è. le premier mois de l'année) ; il mentionne ensuite (*de kai*) une autre festivité : le sacrifice d'un taureau de six ans, pour les cultures (ou les pâturages) de montagne, sous la direction de l'*archiereus* et des cannophores de la Mère des dieux. Ce sacrifice d'un taureau n'était donc pas réalisé pour Jupiter qui n'intervient aucunement dans le cycle des fêtes de mars. Quant au 24 mars, désigné comme jour du sang dans le calendrier de Filocalus, les modernes y ont généralement reconnu, à la suite d'Arnobé, le sang des galles et des dévots qui coulait en ce jour en commémoration de la mort d'Attis. Dubosson-Sbriglione y voit plutôt « une allusion au sang des victimes animales qui étaient sacrifiées sur les autels en l'honneur de la Mère des dieux et d'Attis » (pp. 99 et 118) – mais le sang ne coulait-il pas lors de tous les sacrifices animaux ?

On ne suit pas davantage l'auteure dans sa lecture (p. 122, 124-128) du passage de Denys d'Halicarnasse (*Ant.* II 19, 3-5) consacré au prêtre et à la prêtresse phrygiens de la déesse. Elle les considère comme un couple, qui serait arrivé à Rome, en même temps que la déesse ; selon elle, ce sacerdoce phrygien se serait ensuite éteint sous la République, pour être remplacé par des *sacerdotes* romains. Il faut toutefois relever que l'auteur hellénophone n'évoque aucunement un couple et qu'il ne parle pas de l'arrivée de ces prêtres à Rome à la fin de la seconde guerre punique, mais de leurs activités dans la Ville, à son époque. Ceux-ci lui sont contemporains. Le prêtre et la prêtresse évoqués par Denys correspondent, comme l'a reconnu une longue tradition de recherche, aux prêtres et prêtresses de la déesse amplement attestés par l'épigraphie et portant, qui plus est, les insignes mentionnés par l'auteur

8. Pour les références précises, voir Van Haepelen, 2015 ; sur l'iconographie des acteurs cultuels, voir désormais Klöckner, 2017 et Van Haepelen, 2018.

9. Pour une analyse récente et approfondie de la Mère des dieux et de son culte dans l'œuvre de Varron, voir Rolle, 2017.

grec. Dubosson-Sbriglione aurait été moins gênée par le paradoxe apparent que constituent des prêtres (conçus comme) d'origine étrangère, revêtus de la citoyenneté et officiant dans le cadre d'un culte public si elle avait pris en considération des exemples similaires, tel celui des prêtresses du culte de Cérès, originaires de Grande Grèce qui recevaient, selon Cicéron (*Balb.* 55), la citoyenneté romaine afin de prier « les dieux immortels selon une science exotique et étrangère sans doute (*scientia peregrina et externa*), mais du moins avec un esprit national et civique (*mente domestica et ciuili*) ». La division entre acteurs culturels « orientaux » et « romains », que propose Dubosson-Sbriglione, ne semble donc guère pertinente ou aurait dû être argumentée sur la base d'une réflexion sur l'origine – réelle, supposée ou construite – des acteurs culturels de la déesse.

L'auteure croit en outre identifier de nouvelles fonctions dans le culte de la déesse, celles de *thalamas*, de *chrionis* et de *cybelicus*. Les deux premières seraient attestées par deux inscriptions de Cordoue (pp. 205-207 : *CIL* II²/7, 233-234), le *thalamas* correspondrait à un « chambellan » ou à un « chambrier », la *chrionis* « pourrait avoir été une sorte de prophétesse exerçant une fonction oraculaire » (p. 207). Plusieurs problèmes majeurs se posent cependant. D'une part, le terme *thalamas* n'a pas la signification qu'elle lui prête et, contrairement à ce qu'écrit l'auteure, n'est pas utilisé en rapport avec les galles de la déesse dans l'*Anthologie palatine* : c'est le terme *thalamo-pois* qui y figure. D'autre part, la ponctuation retenue par l'auteure ne s'impose pas : plutôt que de lire « *tauribolium fecit Publicius Valerius Fortunatus, thalamas ; suscepit c(h)rionis Porcia Bassemia* », il convient de proposer « *tauribolium fecit Publicius Valerius Fortunatus ; thalamas suscepit c(h)rionis Porcia Bassemia* » : cette lecture est en outre appuyée par deux autres inscriptions (*CIL* X 1597 [*Puteoli*] ; *Supp.It.* 25, 1 = *AE* 2010, 313 [*Liternum*]), qui mentionnent un prêtre de la déesse ayant enfoui les *thalamas* (ces textes auraient dès lors dû figurer dans l'annexe II). Comme l'a argumenté de manière convaincante G. Camodeca (in *Supp. It.*), les *thalamas* correspondent, selon toute probabilité, aux *uires* (testicules) de l'animal sacrifié, le verbe *condere* étant parfois utilisé dans les inscriptions tauroboliques pour désigner leur enfouissement. A Cordoue, il s'agit manifestement des *uires-thalamae* d'un bélier (*chrionis*), dont le nom est donné sous une forme grécisée et qu'une femme transmet (*suscepit*) (la « transmission » du taurobole ou des *uires* est attestée par ailleurs dans les inscriptions relatives à ce rite). Quant au *cybelicus*, plutôt qu'une fonction, le terme désigne le *cognomen* théophore d'un dévot de la déesse (*AE* 2007, 990, 1047).

On ne peut davantage suivre l'auteure quand elle affirme, sans référence à l'appui (p. 128), qu'à Rome, le galle est tantôt désigné comme un *sacerdos*, tantôt comme un *famulos* (sic) : seuls de rares auteurs chrétiens ou tardifs qualifient en effet le galle de

sacerdos, là où une série d'autres termes, souvent péjoratifs, peuvent le qualifier, dès la République, mais qui ne le mettent pas en rapport avec la sphère sacerdotale.¹⁰

Du constat que le taurobole n'est mentionné dans les sources à Rome qu'à la fin du 3^e s., l'auteure déduit que « la capitale de l'Empire ne semble donc pas avoir joué un rôle précurseur dans la diffusion du taurobole » (p. 354). En bonne méthode, il aurait fallu se poser la question de la disparition éventuelle des traces antérieures du rite, avant d'aboutir à une conclusion catégorique (d'autant plus que l'usage du terme *Vaticanus* dans une inscription taurobolique de Lyon, en 160 [CIL XIII 1751], laisse supposer que le taurobole était déjà pratiqué dans le *Phrygianum* du Vatican, à Rome, dès cette époque, comme le note par ailleurs [p. 382] l'auteure).

De nombreuses erreurs factuelles pourraient également être citées, notamment dans la présentation des sources archéologiques. La *schola* des dendrophores d'Ostie ne correspond pas à l'édifice, plus ancien, situé derrière le temple de la déesse qui l'oblitére en partie (p. 263) ; l'*Attideum* d'Ostie est plus ancien que le milieu du 2^e s. (pp. 263, 383-384).¹¹ L'identification du sanctuaire métroaque de Lyon retenue par l'auteur a été remise en cause sur des bases solides par A. Desbat.¹²

Relevons enfin une interprétation originale et intéressante de la fête du 15 mars de la procession du roseau (*canna intrat*). Malgré l'absence de témoignage en ce sens, il est généralement admis que celle-ci se rapporte à Attis, compagnon de la déesse, qui aurait été abandonné, enfant, au bord d'un fleuve. Dubosson-Sbriglione suggère que la *canna* ait symbolisé la flûte du berger Attis, fabriquée à partir de cannes de roseaux – roseaux qui étaient, par ailleurs, selon Pline, qualifiés d'eunuques et pouvaient servir, d'après des enquêtes anthropologiques, à la castration des porcs. « Dès lors, la *canna intrat* pourrait avoir eu un lien étroit avec la flûte de Pan à la fois comme attribut du berger Attis, mais aussi en raison de la signification du roseau comme plante 'eunuque' et donc comme symbole de la castration d'Attis » (p. 117). Soulignons cependant que les textes anciens ne mettent jamais le roseau en rapport avec la castration d'Attis ou des galles.

L'ouvrage d'H. Graillot, de 1912, est certes vieilli – le corpus documentaire s'est enrichi, les questions de recherches ont évolué – mais, pour autant que cela soit souhaitable ou faisable sous forme d'une synthèse exhaustive, il n'a pas encore été remplacé.

10. Van Haepere, 2011.

11. Voir par exemple Bollmann, 2007, pp. 327-329.

12. Desbat, 1998.

BIBLIOGRAPHIE

- Alvar, J. (2008). *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*. Leyde: Brill.
- Beard, M. (2012). The Cult of the 'Great Mother' in Imperial Rome. The Roman and the 'Foreign'. In Rasmus Brandt, J., Iddeng, J.W. (éds.). *Greek and Roman Festivals : Content, Meaning, and Practice* (pp. 323-362). Oxford: Oxford University Press.
- Bollmann, B. (1998). *Römische Vereinshauser*. Mainz: Philipp von Zabern.
- Borgeaud, Ph. (1996). *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*. Paris: Seuil.
- Bremmer, J.N. (2004). Attis : A Greek God in Anatolian Pessinous and Catullan Rome. *Mnemosyne*, 57, pp. 534-573.
- Desbat, A. (1998). Nouvelles recherches à l'emplacement du prétendu sanctuaire lyonnais de Cybèle. *Gallia*, 55, pp. 237-277.
- Duthoy, R. (1969). *The Taurobolium. Its Evolution and Terminology*. Leyde: Brill.
- Graillot, H. (1912). *Le culte de Cybèle, mère des dieux*. Paris: Fontemoing.
- Klößner, A. (2017). *Tertium genus ? Representations of religious practitioners in the cult of Magna Mater*. In Gordon, R., Petridou, G. et Rüpke, J. (éds.). *Beyond Priesthood Religious Entrepreneurs and Innovators in the Roman Empire* (pp. 343-384). Berlin et Boston: De Gruyter.
- Latham, J. (2012). 'Fabulous Clap-Trap' : Roman Masculinity, the Cult of Magna Mater, and Literary Constructions of the Galli at Rome from the Late Republic to Late Antiquity. *The Journal of Religion*, 92, pp. 84-122.
- McLynn, N. (1996). The Fourth-Century 'Taurobolium'. *Phoenix*, 50, pp. 312-330.
- Pensabene, P. (2007). *Ostiensium marmorum decus et decor*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Rolle, A. (2017). *Dall'Oriente a Rome. Cibele, Iside e Serapide nell'opera di Varrone*. Pisa: Edizioni ETS.
- Roller, L.E. (1997). The ideology of the Eunuch Priest. *Gender & History*, 9, pp. 542-559.
- Roller, L.E. (1999). *In Search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele*. Berkeley, Los Angeles et London: University of California Press.
- Sanzi, E. (2002). *I culti orientali nell'Impero romano. Un'antologia di fonti*. Cosenza: Edizioni L. Giordano.
- Van Haepelen, F. (2011). Les acteurs du culte de Magna Mater à Rome et dans les provinces occidentales de l'Empire. In Benoist, St., Daguet-Gagey, A., Hoët-van Cauwenberghe, Chr. (éds.). *Figures d'Empire, fragments de mémoire. Pouvoirs et identités dans le monde romain imperial* (pp. 467-484). Lille: Septentrion.
- Van Haepelen, F. (2012). Collèges de dendrophores et autorités locales et romaines. In Dondin-Payre, M., Tran, N. (éds.). *Collegia. Le phénomène associatif dans l'Occident romain* (pp. 47-62). Bordeaux: Ausonius.
- Van Haepelen, F. (2015). Prêtre(sse)s, tauroboles et mystères phrygiens, in Estienne, S., Huet, V., Lissarague, F. et Prost, F. (éds.). *Figures de dieux. Construire le divin en images* (pp. 99-118). Rennes: Presses universitaires de Rennes.

- Van Haeperen, V. (2018). Rappresentazioni dei ministri della Mater Magna a Roma e nelle provincie occidentali dell'Impero. In Fontana, F., Murgia, E. (éds.). *Sacrum facere. Atti del IV Seminario di Archeologia del Sacro* (pp. 241-262). Trieste: Edizioni Università di Trieste.
- Van Haeperen, F. (2014). Les prêtresses de *Mater Magna* dans le monde romain occidental. In Urso, G. (éd.). *Sacerdos. Figure del sacro nella società romana* (pp. 299-322). Pise: Edizioni ETS.

PROFECÍA Y ADIVINACIÓN EN LAS RELIGIONES DE LA ANTIGÜEDAD



FERRER ALBELDA, EDUARDO & PEREIRA DELGADO, ÁLVARO (eds.) (2017). *Profecía y adivinación en las religiones de la Antigüedad*. SPAL Monografías XXIV. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2017. 174 pp., 14,00 € [ISBN 978-8-4472-1915-5].

MIGUEL REQUENA JIMENEZ
UNIVERSIDAD DE VALÈNCIA
MIQUEL.REQUENA@UV.ES

A PESAR DE SU ESCASA CONSIDERACIÓN POR LA ANECA, las reuniones científicas y su publicación en actas, siguen siendo uno de los motores fundamentales de la ciencia. La reunión de diversos especialistas en torno a una temática común abordada desde una perspectiva multidisciplinar constituye un foco de debate, enriquecimiento y puesta en común de ideas irrepitible. Por ello es de agradecer la publicación de la presente monografía.

Bajo el epígrafe *Profecía y adivinación en las religiones de la Antigüedad*, la Universidad de Sevilla nos vuelve a ofrecer otro interesante trabajo dentro de su prestigiosa colección Spal Monografías. Coordinada por Eduardo Ferrer Albelda y Álvaro Pereira Delgado, el presente número recoge los textos del encuentro científico que bajo el mismo título se celebró los días 19 y 20 de noviembre de 2015 en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Sevilla.

Como un guiño al valor augural de los números, la obra se estructura en siete capítulos, en los que desde propuestas metodológicas y temáticas muy diversas se analizan aspectos de la profecía y adivinación en ámbitos culturales tan diversos como la cultura fenicio-púnica, la cultura hebrea, el mundo céltico, Grecia, Roma y el cristianismo primitivo.

Sergio Ribichini del Istituto per la Conservazione e Valorizzazione dei Beni Culturali, CNR de Roma, nos aproxima, bajo el título “Pratiche divinatorie nel mondo fenicio e punico. Un approccio ai dati e ai problema”, al desconocido mundo de las prácticas adivinatorias en la cultura fenicio-púnica. Partiendo del análisis crítico de varios testimonios epigráficos y de la información transmitida por los autores greco-romanos, Ribichini muestra magistralmente las dificultades del investigador a la hora de aproximarse a las prácticas adivinatorias del mundo fenicio. A pesar de ello el autor plantea enriquecedoras propuestas de análisis para futuras investigaciones.

El recorrido por la Adivinación y profecía en el Antiguo Testamento nos permite apreciar las similitudes con otros ámbitos culturales. José Luis Sicre Díaz, del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, sistematiza los distintos métodos de adivinación presentes en el texto veterotestamentario. Resulta novedoso que frente a la tradicional división entre adivinación inductiva o técnica y adivinación intuitiva o natural utilizada por A. Bouché-Leclercq en su monumental estudio sobre la adivinación en la Antigüedad, Sicre opte por utilizar la clasificación de A. M. Kitz (2003) en su “Prophecy as Divination”, *Catholic Biblical Quarterly*, 65, basada en los ámbitos en los que ejercen los dioses su actividad adivinatoria, es decir, la materia inorgánica y plantas; los animales; los seres humanos. Especialmente interesante resulta el último apartado de este capítulo, dedicado a los interpretes de signos. Como bien señala Sicre, existe en el Antiguo Testamento un rechazo a los adivinos, aceptando solamente la función de sacerdotes y profetas como mensajeros de la voluntad divina. Como apunta el autor (p. 50), “en la adivinación, la iniciativa es del hombre; en la profecía bíblica, de Dios”.

La adivinación en el mundo celta es magistralmente analizada por Francisco Marco Simón. Revisando las fuentes clásicas y los más recientes hallazgos arqueológicos, el catedrático de la Universidad de Zaragoza nos muestra la riqueza de la adivinación y profecía en el mundo celta. Ahora bien, no nos encontramos ante un mero catálogo de prácticas adivinatorias, sino en muchos casos ante una profunda y crítica revisión metodológica y bibliográfica de dichos testimonios.

No menos erudición y criterio metodológico presenta el estudio de J. Domínguez Monedero sobre la adivinación en los confines del mundo griego: el oráculo de Dodona. En el más extenso de los capítulos de la presente monografía (pp. 67-106), el profesor Domínguez Monedero no sólo se aproxima detalladamente al complejo y debatido origen, historia y funcionamiento del oráculo, sino también

a su importancia en la precepción del espacio y de la geografía de los antiguos griegos. Frente el carácter central del oráculo de Apolo en Delfos, Dodona junto al oráculo de Amón en Siwa representarían los puntos más extremos, periféricos y liminales del mundo griego.

Se trata de una imprescindible aportación al estudio del oráculo griego no sólo por la enorme cantidad de documentación existente y el gran número de estudios que al respecto se han publicado, como así se aprecia en el amplio repertorio bibliográfico aportado, sino sobre todo por sus amplias conclusiones y propuestas.

La dificultad para aproximarse a determinadas temáticas desde la investigación arqueológica se aprecia claramente en el capítulo dedicado por Mercedes Oria Segura a “los oráculos en el mundo romano: caracterización arqueológica”. Según la profesora de la Universidad de Sevilla, la arqueología aporta tres recursos para complementar la información que sobre la tradición oracular proporcionan las fuentes clásicas. Estos tres recursos serían los yacimientos arqueológicos conocidos, los elementos rituales conservados y las representaciones figurativas de los procesos oraculares. Un análisis centrado en el mundo romano y, como señala la autora, “con vocación de síntesis didáctica”, que nos permite apreciar la frecuentemente olvidada componente material de la tradición oracular.

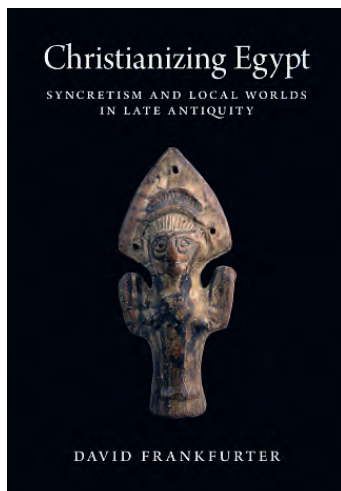
Sorprende la inclusión de un capítulo dedicado a la *consecratio* del emperador en un estudio sobre la adivinación, pero el profesor Santiago Montero nos da la clave de dicha relación al abordar la importancia de los prodigios y presagios en los procesos de divinización imperial.

Partiendo de su supuesta creación intencionada, para el profesor Montero los relatos prodigiosos se convertirán en un elemento determinante para justificar la concesión por parte del Senado de la *consecratio*. Un proceso en el que jugó un papel destacado los arúspices. Montero analiza toda una serie de relatos ominales, en su mayoría presagios de muerte, mostrando su importancia como respuesta divina, tanto positiva como negativa, en el proceso de divinización imperial.

Cierra esta monografía la aportación de Francisco J. Martínez Rojas con el sugerente título “El más allá en el más acá. Profecías y adivinación en el Cristianismo primitivo”. Un breve capítulo en el que analiza el complejo fenómeno del profetismo en el cristianismo primitivo y las dificultades que a pesar de los antecedentes veterotestamentarios tuvo el cristianismo para aceptar el fenómeno adivinatorio dadas sus fuertes connotaciones paganas e idolátricas.

Nos encontramos ante una importante aportación al estudio a la religión en la antigüedad que tanto por la calidad de las aportaciones como por quienes las firman, debe convertirse en un referente bibliográfico obligado en el estudio de la profecía y de la adivinación en la antigüedad.

CHRISTIANIZING EGYPT



FRANKFURTER, DAVID (2018).
*Christianizing Egypt: Syncretism
 and Local Worlds in Late Antiquity*.
 Princeton: Princeton University
 Press. 336 pp., 39,95 \$ [ISBN 978-
 0-6911-7697-0].

JAMES B. RIVES
 UNIVERSITY OF NORTH CAROLINA AT CHAPEL HILL
 JBRIVES@EMAIL.UNC.EDU

WHO MAKES HISTORY? FOR MANY YEARS, THE ANSWER to that question was assumed to be obvious: the great rulers, generals, prelates, and thinkers who determined the course of human events. This “Great Man” view of history (and most of those identified as ‘great’ tended by definition to be men) began to fall out of favor in the mid-20th century, as historians began to attach more weight to large-scale environmental, economic, and social factors. The trend accelerated with the advent of new critical approaches such as feminism and post-colonialism, which did much to broaden the range of the individuals and groups that historians might consider as active participants in, rather than simply the passive recipients of, major historical developments. The Christianization of the ancient Mediterranean world is of course a classic example of a major historical development, and David Frankfurter, in this compelling volume, takes a fresh look at it in the specific context of Egypt. Older accounts of the spread of Christianity in Egypt typically focus on Great Men as the key agents in the process: Clement, Origen, Dionysius, Antony, Athanasius, and so forth. Frankfurter

presents to us a very different cast of characters, many of them obscure and not a few anonymous: the ill woman who, when refused a blessing by the holy man Apa Pisentius, collected some dust from his footprints and shared it with her even sicker friend (p. 64); the holy man Aaron, who “dispensed holy substances to ensure good vineyard production and a fishing harvest” (p. 90); the weaver who created the tunic depicting a cross below the figure of a nude, dancing man (p. 157 with figure 10); Epimachus of Oxyrhynchus, who commissioned an amulet containing the text of the legendary letter of Abgar to Jesus (p. 199). When Great Men such as the formidable abbot Shenoute of Atripe make their appearance in Frankfurter’s account, as inevitably they do, they are often shown not so much acting as reacting, responding to the actions of the Little People over whose worlds they supposedly exerted such great influence. It is through this steady focus on these humble actors and their everyday actions that Frankfurter is able to make his case that Christianization was not primarily an intellectual or even spiritual process nor yet a societal transformation wrought by elites, but a gradual development that consisted in a multiplicity of choices made by specific individuals operating in specific social contexts in response to specific personal needs. For him, “Christianity in Egypt of the fifth, sixth, and seventh centuries amounted to a framework within which mothers and scribes, artisans and holy men, priests and herdsmen experimented with diverse kinds of religious materials and traditions, both to make sense of the institution and its teachings and to conceptualize efficacy—the magic without which life couldn’t proceed” (p. 3).

The book is divided into seven chapters, followed by a brief afterward. Chapter 1, “Remodeling the Christianization of Egypt”, serves to introduce the book’s theoretical framework. It opens with a short case study: a papyrus dating to about the 7th century AD inscribed with two brief stories, one featuring Jesus and a doe in labor and another, on the opposite side, featuring Jesus Horus, the son of Isis, which together frame a healing charm (pp. 1-3). This text raises questions of classification that have long had a prominent place in discussions of Christianization. The answer that has perhaps most commonly been given is to classify artefacts like this as “pagan survivals”. Frankfurter’s first crucial step in this chapter is to problematize this concept (pp. 7-15). The problem lies not only in the qualifier “pagan”, a descriptor that, like many other scholars of recent decades, Frankfurter finds inherently distorting: “it always signified Christianity’s invented foil – a polemical category with little relationship to the many local cults, traditions, and religious expressions that existed around the Mediterranean world. ‘Paganism’ implies its own insufficiency and replacement” (p. 9). The problem lies equally in the very notion of “survivals”, which implies some sort of fixed entity, a system of which every element can exist only as a signifier of the whole. But if “paganism” was not in fact a fixed and systematic entity, then a given cultural practice such as inscribing a story about Horus and Isis on a piece of papyrus

did not necessarily signify it. In short, labeling practices like these as “pagan survivals” does nothing to explain or even describe them. What we need instead, Frankfurter argues, is “an approach to these materials and reports that both acknowledges their context in Christianized environments, and even the Christian identity of their subjects, and at the same time recognizes that a Christianizing culture depends on traditional forms of religious expression in order to make sense... Here is the theoretical question that motivates this book. How do we draw on notions of folk agency, ritual fixity, *habitus*, and socially inscribed gesture to talk about, not survivals of some putative old religion, but, rather, the very construction of Christianity in local worlds through traditional practices and expressions?” (pp. 14-15).

In the remainder of the introduction Frankfurter explicates the key analytical categories that he believes can help us provide more precise and effective answers to this question. I will focus on four of these, which I found to be the most salient: syncretism, agency, gesture, and social site. As Frankfurter notes, the term “syncretism” has in recent decades come under attack for its colonialist presuppositions and has been widely abandoned in favor of alternatives such as “hybridity” and “acculturation”. He himself, however, makes a strong case for reclaiming it. The key point is to conceptualize the cultural context within which syncretism occurs not as that of a few pure and monolithic traditions but rather a system characterized by fluidity and mixture. “Used in this way, not as a static assumption of pure sources, but as a dynamic *process* in religious transformation and historical perpetuation, syncretism can serve as a productive theoretical model for examining the materials and reports of religious mixture” (p. 20; all italics original). This understanding of syncretism in turn directs our attention to those settings of day-to-day life in which this process took place and thus to the notions of agency, gesture, and social site. Agency is the most crucial of these. “In its most basic sense, agency comprises *self-determination* and *creativity*, demonstrated by real historical individuals in real historical communities proposing different media and different places for imagining a new religious system” (p. 20). Throughout the book Frankfurter insists that individuals actively make their own decisions about how to address their needs and desires. At the same time, he regularly emphasizes that agency is shaped by established conventions of social practice, what he describes as “gestures”. “I refer here to the deep sense of ‘gesture’ as a medium of social affiliation, embodied communication, and memory developed by Marcel Mauss and Pierre Bourdieu under the term *habitus*” (p. 22). It is primarily through gestures that individuals participate, no doubt to some extent unwittingly, in the larger systems of knowledge and power in which they are enmeshed. Lastly, through the notion of social sites he highlights the actual real-world contexts in which individuals exercised agency and employed gestures. “In this way the locus of religious syncretism and Christianization shifts by necessity from the

total culture – Egypt writ large – to individual social worlds that might have differed considerably in their agency and media of syncretism, their range of practices, and their sense of Christianity as a system of ideas” (p. 25).

If I have lingered over the first chapter, it is because that is where Frankfurter does the intellectual labor of formulating the terms of his project, which he then executes in the remainder of the book. The bulk of it consists of chapters that investigate in detail particular social sites and their characteristic actors: the domestic sphere (Chapter 2), the holy man (Chapter 3), the saint’s shrine (Chapter 4), the workshop (Chapter 5), and the scriptorium and scribe (Chapter 6). The domestic sphere comes first because it is to some extent the primary social site. The concerns that most tend to motivate the largest number of people are domestic ones: health, familial relationships, economic security. In addressing these concerns, many people rely on tried-and-true methods, the practices that they inherited from their forebears. Although their reliance on such traditional gestures has in the past been interpreted as deliberate resistance to cultural transformation, Frankfurter stresses that these same agents were likewise responsible for choosing to incorporate elements of Christian tradition. The motivations behind their syncretism were consistent: to employ any available source of power as a means of coping with the vicissitudes of life. Seen in this way, the domestic sphere becomes central to the process of Christianization. On the one hand, it was often in reaction to the syncretism taking place within the private context of the home that Christian leaders attempted to assert their own authority and define with precision what did and did not count as idolatry. On the other hand, domestic concerns were often what motivated people to seek aid in social sites outside the home: from holy men, saint’s shrines, artisans, and scribes.

Although the narratives that form our chief source of information about holy men (Chapter 3) tend to emphasize their eradication of the old pagan world in favor of the new Christian one, Frankfurter argues that they functioned instead as “veritable workshops of syncretism, alternately translating new ideas, asserting traditional ways in new guises, violently opposing older practices, and innovating hybrid worldviews” (p. 70). He proposes that such figures, whom he prefers to describe in cross-cultural terms as regional prophets, were engaged not so much in replacement as reordering. For example, their persistent attacks did much to help keep the old gods alive in their new guise as demons. We can thus “see holy men in cultural memory reorienting traditional concepts of ritual speech, action, and even demonology for the promotion of Christianity” (p. 78). Closely connected to holy men are saints’ shrines (Chapter 4), sites associated with the holy men of the past, which allowed people proximity to their holiness in a permanent, material form. The chapter focuses on the range of social practices or gestures that took place at saints’ shrines: processions, ritual slaughter and associated meals, the deposition of votives, divinatory

practices such as dream incubation and ticket oracles, and spirit possession, most of which drew in one way or another on long-established practices. “The syncretism of the saint’s shrine is thus not a ‘balance’ of religious heritages or a haphazard conglomeration of two religions but the steering of local gesture and agency to the Christian saint” (p. 144). Frankfurter turns next to workshops, whose artisans produced the objects that people purchased at saints’ shrines either as votive offerings or as souvenirs that served to transfer some of the shrine’s holiness to their own homes; for similar reasons and in similar ways they also intersected with households, temples, and monasteries. Like the clientele they served, such artisans (stone-carvers, potters, painters, weavers, mortuary workers) drew on both long-standing local traditions and local impressions of Christianity in order to create efficacious objects, objects that would “convey power, authority, prestige, protection, or presence” (p. 150). The various strategies they employed “did not serve theology or reflect mythology but mediated the presence of gods according to immediate contexts like festivals, desires for fecundity, or the aspirations of local shrines” (p. 155). In this way, again like their clients, artisans also functioned as agents of a practical syncretism.

If both artisans and their clients were primarily interested in the efficacy of the objects they produced, the same is even more true of one particular type of craftsperson, the literate scribe (Chapter 6). In a world where literacy was much more limited than it is in our own, mastery over the power of the written word had long endowed the scribe with a distinctive social position, a status that was now reinforced by the spread of the characteristically Christian veneration of scripture. It is not a surprise that “most of our documents suggest that the scribe had some affiliation with a monastic or ecclesiastical institution, broadly conceived” (p. 185). But while these figures had some investment in orthodoxy, that is, “the language of ecclesiastical authority” (p. 187), they too were effective agents of syncretism. “The sheer variety of books held in monastery libraries, bound in codices, complained about by reformers, and invoked as sources of magical texts shows the rich field from which monastic scribes could draw biblical legends, Christian theological ideas, and local traditions” (p. 190). Nor was the world of the monastery separate from the world outside. We must imagine both ordinary people coming to the monk/scribe for help with their needs and the monk/scribe himself as an itinerant specialist moving from place to place. Through such interactions monastic scribes “conveyed the practices, ideas, and lore of the monastic and shrine worlds for active use and recombination in the everyday world of the laity”, along with ancient Egyptian traditions such as “ticket oracles at saints’ shrines, songs about Egyptian gods in magical texts, the ancient literary form of the Land of Egypt oracle, and a preoccupation in many texts with the demons of the underworld and the transition of the postmortem soul (p. 230). Frankfurter argues strongly that this was not a matter of consciously redeploying these

ancient traditions but rather of “engaging recollections of earlier literary traditions through the act of writing itself”, recollections “that pertained to how one ought to express one’s craft in a particular medium” (p. 231).

As even this brief overview suggests, Frankfurter makes it clear that his treatment of these social sites in separate chapters is more a heuristic device than a reflection of contemporary social reality: in practice, the sites that he studies were not sharply distinct from one another, but instead intersected in a variety of ways. The final chapter complements the preceding ones by placing this intersection of different agents and social settings front and center, through its focus on the Egyptian landscape (Chapter 7). Frankfurter examines “four dimensions of the Christianization of the Egyptian religious landscape that stress the agency of the actors on the ground – bishops, townspeople, villagers, monks – in *constructing* an Egyptian Christianity” (p. 237): building churches in response to temples, negotiating the power of spirits associated with particular locations, instituting processions that integrated topography with Christian identity, and sacralizing the landscape by enshrining within it stories of (often invented) martyrs.

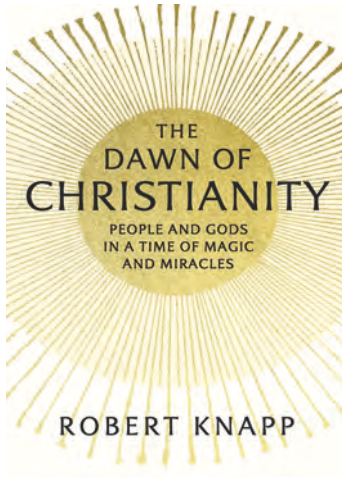
This is a rich and rewarding book. It is not, however, a quick read, in part because of its very richness. Frankfurter’s learning is wide and deep. The bibliography of modern works contains some 1,000 items in a number of languages, and the primary materials that he uses to document his analysis are impressively wide-ranging: figurines, amulets, textiles, murals, building complexes, apocalypses, hagiographies, letters, charms, and incantations. To allow the reader to follow his analysis of material objects more easily, the book includes nine color plates, a map, and fourteen black-and-white figures (one plan, but otherwise crisply legible photographs). In all cases Frankfurter is sensitive to the distinctive nature of the different types of evidence that he employs. When he draws on hagiographic narratives, for example, he treats them first and foremost as constructed textual artefacts, not as simple accounts of events. Frankfurter’s points are rarely if ever obscure or difficult to comprehend, and his writing is consistently lucid. Yet he is so constantly attuned to the complexity and nuance of the material that he is studying that I felt a constant pull towards reflection, a need to stop and ponder. Indeed, despite the wealth of often highly vivid detail, the book strikes me as most compelling on the analytical level; his formulations are so precise and wide-ranging that to some extent they overshadow the data that he uses to support them.

As Frankfurter himself notes (p. 3), this book is a sequel to his earlier book on religion in Egypt (*Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*; Princeton University Press, 1998). Indeed, that book ended with a brief chapter whose subtitle is “A Prolegomenon to the Conversion of Egypt”, almost as if he were already contemplating a follow-up study. Insofar as the earlier volume focused on the continuity

of traditional religious practices within the cultural changes brought about by Egypt's incorporation into the Roman empire, the present book complements it by shifting the focus from the Roman empire to the Christian *oikoumene*. Frankfurter's overall approach to religion remains much the same: he is interested in a "bottom up" view, one that focuses on the local and quotidian rather than on the large-scale and abstract. But his thinking about the process of Christianization has clearly evolved. Whereas he concluded his earlier book with thoughts about conversion, he has in the present volume replaced the whole notion of "conversion" with that of "syncretism", which strikes me as a suppler framework for thinking about the issues of continuity and change that feature so largely in both books.

Also new is the current book's firm focus on the agency of individual actors, which in my view is its most exciting aspect. The chief component of Frankfurter's analytical framework in the earlier book was the anthropologist Robert Redfield's distinction between the Great Tradition and the Little Tradition, which he employed to very good effect (and which makes a guest appearance in the afterward of the current volume). By contrast, in the book under review Frankfurter steadfastly resists the temptation to think in terms of abstractions, even such benign ones, and instead insists that the large patterns that we scholars can perceive from such a distance in fact emerge from the countless and varied choices made by a multitude of often very humble actors. In this respect he is to some extent going against the trend of critical theory from Marx to Foucault, which gained much of its revolutionary force by treating individuals not as the free and informed agents imagined by earlier thinkers but rather as subject to broader forces outside their control and often beyond their awareness. As I hope my discussion has made clear, however, Frankfurter's analysis does not involve a return to simplistic notions of the autonomous individual. The crucial complement to his emphasis on agency is his insistence on the dense networks of social power and cultural traditions within which individual agents acted. It is the nuanced and subtle analysis that this combination allows, and the richness of the material with which he supports it, that makes this book such a rewarding contribution to our understanding of religious change in the late ancient Mediterranean world.

THE DAWN OF CHRISTIANITY



KNAPP, ROBERT (2018).
The Dawn of Christianity. People and Gods in a Time of Magic and Miracles. London: Profile Books Ltd. 320 pp., 10.99£ [ISBN: 978-1-7812-5208-6].

LARRY W. HURTADO
 UNIVERSIDAD OF EDINBURGH
 L.HURTADO@ED.AC.UK

KNAPP IS EMERITUS PROFESSOR OF CLASSICS in the University of California and the author of a number of books on the ancient Roman world. The book under review here was originally published in hardback in 2017, but this paperback edition will make it more readily accessible to the general readership for which it is obviously intended. Knapp's basic question (the perennial one among historians of early Christianity) is why Christianity continued to grow in numbers in the early centuries. His basic answer to this question is now a rather familiar one: Early Christianity combined some elements of the wider "polytheistic" Roman context with what proved an impressive display of supernatural power manifested in acts of magic and miracle. This emphasis on "magic and miracle" owes much to Ramsay MacMullen (who is cited a number of times).

The first six chapters give a basically accurate summary of features of the ancient Jewish and pagan cultural settings. In chapter seven, Knapp at last turns more directly toward his question with a review of various "Charismatics and Messiahs," drawing upon references in Flavius Josephus, the Qumran scrolls, and the New Testament. This

chapter includes an introduction to Jesus of Nazareth. Although complaining about the difficulties of using the New Testament Gospels as historical sources, Knapp goes on to paint a picture of core themes in Jesus' ministry with a surprising confidence. Jesus was particularly known, Knapp insists, for his miracles and his eschatological message, which resulted in "great popularity." This in turn generated some anxiety among "the authorities" about the possible "unruly or even insurrectionary crowds" that could form around "charismatics." This is what led to Jesus' execution.

Chapter eight is given to "Christianity in the Jewish and Polytheistic World." Here in particular Knapp claims that early Christianity echoed a basic morality (family, honesty, loyalty) that resonated with the wider public, although he grants that among that wider public these virtues may well have been more lauded than observed in practice. He also claims a shared attitude toward "supernatural powers" and the importance of worship, dietary restrictions and sacred days. But on close inspection, these alleged similarities are rather vague, and seem to me valid only at a somewhat high level of abstraction. In historical work, it is the distinguishing particularities of an individual or movement that make things interesting (Cf. Larry W. Hurtado, *Destroyer of the gods: Early Christian Distinctiveness in the Roman World*).

Knapp generally shows an up to date knowledge of relevant scholarship, particularly on the classical world, but his grasp of some matters of early Christianity seems less sure. For example, he characterizes the early Christian message (rarely otherwise dealt with in the book) as "the baptism of the Holy Spirit" (134); however this phrase is not used by the Apostle Paul or in other early Christian texts as a label for their message. Knapp also claims that Paul abandoned physical circumcision (138). But Knapp seems not to understand that Paul only opposed the imposition of circumcision upon his pagan converts. Paul continued to see himself as a Jew and seems to have approved Jewish believers in Jesus continuing to circumcise their sons as an expression of Jewish ethnicity. Paul's references to Torah and circumcision must be seen in the context of his Gentile mission, not the rejection of Torah outright.

In chapter nine, Knapp discusses the hostility that early Christians experienced. Here, too, Knapp puts his foot wrong on a few matters. He takes Jesus as claiming to share God's "essence" in referring to God as Father and himself as Son. But this is to read third/fourth-century categories into the first-century texts such as the Gospels. "Son of God" was in fact a messianic title, and in the Jewish setting of Jesus connoted primarily divine favour and authorization, not some ontological status. Oddly, Knapp seems to prefer accounts in the Gospel of John for developing his picture of Jesus, even though it should be recognized that this account is explicitly written to convey the christological revelations given by "the Paraclete" in the aftermath of Jesus' resurrection.

Knapp's survey of Jewish opposition to the Jesus-moment emphasizes that it was seen as proclaiming a blasphemous message. In some instances this may be so. But scholars have proposed other factors too, including the inclusion of pagan converts as full members of the family of Abraham. Knapp rightly notes that, so far as pagans were concerned, the most objectionable aspect of early Christians was their refusal to honour the gods. On account of this, pagan critics accused Christians of "atheism" and labelled them as socially disruptive. Knapp concludes this chapter with the text of the exchange of letters between Pliny and Trajan about how Roman authorities should treat those denounced to them as Christians.

In chapter ten, Knapp finally gets around to proposing "Christianity's appeal." But here he simply elaborates his pet notion that this consisted primarily in early Christian miracle-working, and in the impressions made by Christian martyrs. Again, neither is really a new idea. More importantly, neither seems adequate to explain why individuals were willing to become Christians in the first three centuries. Knapp refers to pagans as sufficiently impressed with Christian miracle-working to give Christianity "a try". But this fails utterly to take account of the serious social and political consequences of a genuine conversion to the young Christian movement. Indeed, Knapp's discussion almost trivializes the matter, as if it were a case of taking up a new hobby. But the requirement to abandon the gods would have cut through all aspects of family, social, and political life, and so we really must rise above the sort of somewhat banal claims that Knapp advocates. I have emphasized this in a small book: Larry W. Hurtado, *Why on Earth Did Anyone Become a Christian in the First Three Centuries?* Marquette Lectures in Theology, 47 (Milwaukee: Marquette University Press, 2016).

One of the valuable features of Knapp's book are the many quotations of various texts and inscriptions. But the reader must discover on his own that information on the sources of these quotations is given in page-keyed notes toward the end of the book. There are also a number of maps, illustrations, and photographic plates that will be helpful, as well as a glossary of terms and individuals, brief suggestions for further reading, and a general index.

All in all, Knapp gives to general readers a serviceable introduction to the world of the first Christians; but his grappling with the key issues, in particular why Christianity continued to grow across the earliest centuries, is neither innovative nor adequate.

ANTRUM



MAIURI, ARDUINO (2017).
Antrum: riti e simbologie delle grotte nel Mediterraneo antico. Quaderni di Studi e Materiali di Storia delle Religioni XVI. Roma: Morcelliana. xxiii, 414 pp., 35,00€ [ISBN 978-8-8372-3133-0].

ALBERTO GAVINI
 UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SASSARI
 GAVINI@UNISS.IT

IL VOLUME IN OGGETTO NASCE, COME RICORDA Tessa Canella nella *Prefazione*, dall'interesse suscitato ad un gruppo di studiosi dal santuario rupestre di San Michele al Monte Tancia (Rieti – Italia): la volontà era quella di mettere al centro di una serie di studi la “grotta sacra”, della quale esistono molte testimonianze relative al Mediterraneo antico.

Si tratta di una miscellanea che raccoglie 15 saggi così suddivisi: uno introduttivo; uno di carattere metodologico; uno a tema preistorico; sei sul mondo greco-romano; sei di ambito cristiano.

Il saggio di A. Maiuri (8-23), curatore del volume, introduce e presenta il progetto, soffermandosi sui singoli contributi, mettendo in evidenza per ciascuno di essi gli aspetti principali. Ricorda come fra i motivi ispiratori ci sia anche quello delle civiltà rupestri, tema oggi molto attuale in Italia anche perché il 2019 è l'anno di Matera ‘Capitale europea della cultura’.

Il contributo di Carmine Pisano (*La categoria di “grotta sacra” tra testi classici e storiografia moderna*; 27-43) occupa la sezione metodologica del volume e mette al centro dell'attenzione la grotta sacra come categoria storico-religiosa, attraverso

l'analisi di esempi del mondo greco e romano. Lo studioso inizia la sua disamina con una panoramica sulla storia degli studi su questo argomento, presentando fra gli altri il volume di Henry Lavagne *Operosa antra*, che “segna una svolta nella storia degli studi sui culti in caverna” (32). In questa articolata presentazione Pisano tenta di mettere in guardia gli studiosi a non applicare alla grotta sacra interpretazioni con un punto di vista moderno che non può essere coincidente alla visione degli antichi.

Con Il lavoro di Alberto Cazzella e Alessandro Guidi (*Aspetti simbolici connessi con le grotte nell'Italia centro-meridionale dal Neolitico alla prima età del ferro*; 47-63) inizia il percorso cronologico del libro che parte dalla Preistoria, focalizzando l'attenzione sull'Italia centro-meridionale. Gli autori mettono in rilievo il fatto che a partire dal Neolitico il ruolo insediativo delle grotte diventa sempre più marginale, a favore da un lato di una dimensione simbolica, testimoniata spesso dai cicli pittorici in esse presenti, e dall'altro da un uso funerario.

Il successivo saggio di Gérard Capdeville (*Caverne cretesi*; 67-97) è dedicato all'isola di Creta dal punto di vista letterario. Lo studioso, attraverso una ricca documentazione ed un nutrito apparato di note che talvolta arrivano ad occupare quasi l'intera pagina, fornisce un quadro molto dettagliato delle “grotte sacre” dell'isola che hanno implicazioni letterarie, utile complemento alle informazioni che provengono dalle indagini archeologiche. Le numerose fonti presentate testimoniano la centralità dell'isola nel mondo antico.

Luigi Arata (*A proposito dell'antro Zerinzio*; 98-126) si dedica alla localizzazione dell'antro Zerinzio, una grotta nota dalle fonti che secondo lo studioso è da collocare sull'isola di Samotracia. Secondo Arata tale caverna sarebbe stata la sede di un culto tributato ad Ecate. A tali conclusioni l'autore giunge dopo aver preso in considerazione le varie ipotesi già formulate da altri studiosi in precedenza e dopo aver analizzato le fonti letterarie pertinenti. In chiusura lo studioso ipotizza che il culto di Ecate Zerinzia fosse molto antico, anche perché sembra probabile un rapporto con i misteri dei Grandi Dei di Samotracia.

La sezione “Grecia e Roma” continua con un corposo contributo di Alessandro Coscia (*L'antro sottoterra. Catabasi e riti di immortalizzazione da Pitagora ad Aristeia*; 127-172), nel quale l'autore affronta il tema del soggiorno temporaneo in ambienti ipogei a scopo rituale, tra filosofia e letteratura. Viene qui declinata la grotta come luogo di comunicazione con l'Ade che permette la “rinascita” di chi è disposto a compiere questo rito.

In stretta connessione con il saggio precedente è quello di Marco Duichin (*Il sonno di Epimenide. La caverna, lo scorrere soprannaturale del tempo e il viaggio sciamanico nell'aldilà*; 173-214), che per mezzo di una serie di esempi etnologico-letterari presenta da un lato la caverna come luogo di passaggio attraverso il quale si giunge

al mondo dei morti e dall'altro il sonno (definito anche "magico") come una condizione nella quale il tempo si dilata, andando oltre i propri confini. Un abbondante apparato di note bibliografiche correda il lavoro dell'autore.

Il contributo successivo, a opera di Clara di Fazio (*Giunone, le vergini e l'antra del serpente*; 215-231), è dedicato al culto che veniva tributato alla *Iuno* di *Lanuvium* e al luogo nel quale si svolgeva un rito per questa divinità. Il luogo era costituito da una grotta vicina al tempio della dea nella quale si riteneva che dimorasse un serpente; il rito era rappresentato da una offerta di focacce di farro sacre che veniva fatta al serpente da un gruppo di giovani vergini. La studiosa, dopo aver presentato il quadro archeologico del contesto culturale in questione, descrive il rito che veniva svolto per propiziare la fertilità femminile e la fecondità dei campi. Viene infine sottolineato come il rapporto fra l'umano ed il divino avesse come tramite un animale dall'alto valore simbolico, da sempre rappresentante di un forte potere fecondante.

Il saggio di Israel Campos Méndez (*Architettura e religione. Il mithraeum come rappresentazione simbolica della grotta*; 232-243) conclude la sezione dedicata al mondo greco-romano ed ha come tema il tipico luogo di culto del dio Mitra: il mitreo. Tale tipologia di tempio pagano era solitamente realizzata all'interno di una grotta o quantomeno in un luogo appartato. Secondo lo studioso la grotta venne scelta nella fase di elaborazione del culto misterico nel modo romano non solo perché era già presente nei vari episodi della vita di Mitra ma anche e soprattutto per il valore simbolico che tale luogo aveva sempre avuto in ambito religioso.

La terza ed ultima sezione è consacrata al Cristianesimo e si apre con un articolo dedicato al culto micaelico, con particolare riferimento al santuario del Monte Tancia (Rieti – Italia). Lo studio, scritto a sei mani da Tessa Canella, Laura Carnevale e Daniela Patti (*La grotta sacra nel culto micaelico. Dalla tipologia garganica al santuario di s. Michele al Monte Taccia*; 247-274), si occupa nella prima parte dell'origine del culto micaelico in Asia Minore fino al suo sviluppo in Puglia, nella seconda della grotta di San Michele al Monte Tancia e nella terza del rilievo 3D che è stato eseguito del suddetto santuario. Di questo contributo è da apprezzare soprattutto la multidisciplinarietà, necessaria per condurre una ricerca che, come questa, possa essere il più esaustiva possibile.

Santino Alessandro Cugno e Franco Dell'Aquila si occupano nel loro contributo (*Alcune osservazioni sui baldacchini rupestri dell'altopiano ibleo*; 275-307) di baldacchini rupestri della Sicilia, per la precisione dell'area sudorientale dell'isola; tali importanti elementi architettonici del paesaggio siciliano vengono indagati anche per quanto riguarda la tecnica delle fasi di escavazione. I baldacchini rupestri caratterizzavano i luoghi di culto in grotta e gli ipogei funerari siciliani (per i quali i due studiosi propongono una ipotesi evolutiva), richiamando con la loro forma in maniera allegorica la volta celeste, sostenuta da quattro colonne che alludevano ai quattro

evangelisti. Il lavoro si conclude con un apparato figurativo utile per una migliore comprensione delle analisi proposte.

Il contributo seguente si deve anch'esso ad una équipe di lavoro composta in questo caso da Federico Caruso, Federico Lizzani e Stefano Iafrate (*Le grotte pelopie e il culto di San Marciانو a Siracusa*; 308-323). Si tratta di una ricerca di carattere letterario e architettonico che riguarda il culto di San Marciانو a Siracusa. All'analisi delle fonti letterarie che danno informazioni sulla figura del santo e sulla topografia dei luoghi fa seguito lo studio architettonico della cripta di San Marciانو del complesso di San Giovanni Evangelista. Anche in questo caso il lavoro è corredato da immagini e piante delle aree archeologiche interessate.

Alle grotte nell'opera di San Gerolamo è dedicato il saggio di Giorgia Grandi (*Loci amoeni, creature fantastiche e paesaggi incontaminati. Le grotte nelle biografie geronimiane tra realtà e stereotipo*; 324-354). Secondo la studiosa, che analizza la *Vita Pauli*, la *Vita Malchi*, la *Vita Hilarionis* e l'Epistola 108, la grotta in Gerolamo è un luogo perfetto per l'esercizio della vita monastica ed un simbolo della vita ascetica.

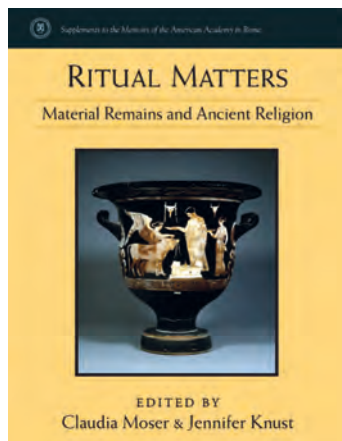
La sezione cristiana continua con un articolo di Mariangela Monaca (*Tecla e la grotta. Una via di ascesi al femminile*; 355-372) dedicato all'esperienza ascetica di Santa Tecla, la seguace di Paolo che si ritirò in una grotta. L'autrice analizza in particolare gli Atti di Paolo e Tecla nelle varie versioni presenti nei codici. La grotta, nella vita di Tecla, rappresenta il luogo dove la salvezza trova compimento e il culto a lei dedicato ha inizio.

L'ultimo saggio è quello di Gianroberto Scarcia (*Una grotta Circium versus da terra d' Islam a terra cristiana*; 373-384), che si occupa della leggenda cristiana dei Sette Dormienti: questi per scappare alle persecuzioni si nascosero in una grotta ove furono protagonisti di un lungo sonno che si potrebbe definire letargico dal quale si risvegliarono solo dopo molto tempo. Lo studioso prendendo in esame a tal proposito due fonti medievali, Paolo Diacono e il geografo Mas'ûdi, trova fra loro punti di contatto che gli fanno supporre che entrambe possano avere un'origine comune, probabilmente islamico-siriaca.

Il libro si conclude con un breve profilo di tutti gli autori (385-391) e con un utile indice dei nomi (393-412).

Concludendo si può sicuramente affermare che la lettura di questo volume fornisce una visione a 360 gradi di quello che era una "grotta sacra" nel Mediterraneo antico, grazie ad una serie di saggi molto diversi fra loro ma tutti uniti dal *fil rouge* rupestre. Il miglior pregio di questo volume è sicuramente dato dall'approccio multidisciplinare al tema della "grotta sacra", fondamentale per poter fornire al lettore un quadro quanto più completo e articolato possibile. Dall'archeologia alla filologia, dall'etnologia alla filosofia, questo libro offre un ampio ventaglio di punti di analisi che soddisferà senza dubbio l'interesse di molti lettori.

RITUAL MATTERS



MOSEK, CLAUDIA & KNUST, JENNIFER (eds.) (2017). *Ritual matters. Material remains and ancient religion*. Memoirs of the American Academy in Rome, Supplementary volume XIII. Ann Arbor: University of Michigan Press. 154 pp., 65\$ [ISBN: 978-0-4721-3057-3]

IOANNA PATERA

UNIERSYTET JAGIELLOŃSKI W KRAKOWIE

IOANNA.PATERA@GMAIL.COM

CET OUVRAGE COLLECTIF PARU EN 2017 EST LE RÉSULTAT d'un colloque qui s'est tenu à l'American Academy in Rome en 2013. Il est consacré aux traces que laissent les pratiques rituelles sur les paysages, les objets, les bâtiments et les corps. Les restes matériels mentionnés dans le titre évoquent l'importance croissante des théories sur la matérialité qui s'attachent à la relation entre l'humain et l'objet en tant qu'acteurs, brouillant les oppositions binaires qui juxtaposent la matière et la signification, la pratique et la croyance ou encore l'objet concret et le principe abstrait. Dans cette approche, un large éventail de pratiques et d'objets sont considérés : les représentations qui mettent à l'épreuve notre compréhension des pratiques rituelles, les restes animaux qui évoquent des interactions aussi bien sociales qu'entre humains et dieux, l'architecture et son évolution dans le temps, les textes écrits et les objets employés pour la divination auxquels a été attribuée une agentivité divine. Le point commun de ces différents sujets est celui de l'objet qui détermine les manières d'interagir des individus dans le temps et dans l'espace. La question du temps est également traitée ici de diverses façons. La longue durée y est présente dans ses changements mais aussi ses points stables qui font état de la conservation ou de la reproduction d'artefacts

en tant que phénomènes locaux. Cette approche considère la continuité qui résulte d'une intention dans un contexte de changement continu.

Le premier article, celui de Valérie Huet, porte sur les reliefs représentant des sacrifices à Rome et en Italie, en Gaule et en Germanie, et sur les reliefs mithraïques. La comparaison des séquences représentées dans ces trois corpus révèle des choix faits par les sculpteurs et les commanditaires. Les reliefs romains et italiens représentent de façon préférentielle la *pompa*, la procession qui révèle l'importance du sacrifice et ses acteurs, l'empereur, les magistrats, les sénateurs, les assistants, les esclaves et les animaux. Ces images révèlent par ailleurs l'importance de celui qui offre le sacrifice et verse le vin et l'encens dans les flammes de l'autel. Leur évolution dans ce contexte montre le pouvoir augmentant de l'empereur. Dans les Gaules en revanche, il y a très peu de représentations de sacrifices sanglants. On y privilégie les libations. Les dieux sont presque toujours représentés alors qu'ils sont plutôt rares sur les représentations d'Italie ; ils peuvent eux-mêmes prendre une part active au rite en versant la libation. Les scènes représentées offrent aux Romains un modèle à suivre et aussi un mode pour repenser la nature des dieux et leurs relations aux citoyens romains. Dans le corpus mithraïque en revanche, la scène inclut un bovin et sa mise à mort ainsi que des banquets, mythiques ou rituels, mettant en scène l'espace du culte. Une comparaison entre les résultats de chaque corpus et les restes archéologiques montre l'inadéquation entre les images et les trouvailles ainsi que la complémentarité des sources.

L'article suivant, de Gunnel Ekroth, s'interroge sur les ossements animaux, brûlés ou non, laissés dans les sanctuaires : s'agit-il de restes mis au rebut ? Se pose alors la question de la définition du « rebut », et celle de savoir si l'on peut le reconnaître sur la base de la matière, de son traitement ou de sa position. Jusque récemment en effet, les ossements en faisaient partie alors que la zooarchéologie récente a incité à les considérer plutôt comme une source d'information. Quant au genre des ossements, l'auteur distingue les catégories des restes des sacrifices et des restes de repas, ainsi que celle des ossements occasionnels d'animaux exotiques à considérer comme des offrandes. Une autre distinction concerne la provenance des ossements, trouvés sur ou à côté des autels ou ailleurs, à l'intérieur de la structure (calcinés ou non, en une sorte de nouvelle inauguration suivant une réparation qui en fait des sortes d'*aphidrumata*) ou faisant partie de sa constitution en une conservation intentionnelle. Les restes calcinés se trouvent plus souvent en relation étroite avec l'autel et sont occasionnellement déposés dans des puits. Quant aux restes de repas, ils sont trouvés dans des aires consacrées aux repas mais aussi près des autels. Ils relèvent ainsi parfois d'une fonction commémorative ou rituelle. Les cendres et les ossements étant traités comme la propriété des dieux selon certaines inscriptions provenant des sanctuaires, ils y restent en une sorte de commémoration de la communication rituelle avec les dieux.

Claudia Moser s'attache quant à elle aux structures rituelles, autels, bâtiments et enclos, considérés comme ayant leur propre agentivité et participant au façonnage des rites. Les changements apportés à ces structures influencent par la même occasion les rites et leur continuité. En prenant l'exemple de l'Aire sacrée des temples républicains à Ostie, elle examine l'accumulation des structures sur cinq siècles d'activité. La variation ne concerne pas tant la fonction ou le caractère des rites associés à des structures plus anciennes mais a pour but d'assurer la continuité dans le changement. La préservation et la rénovation sont négociées à chaque restructuration du sanctuaire, avec des monuments détruits, ensevelis, réorientés et reconstruits alors que d'autres structures restent inchangées. Les cas par exemple où l'autel original est enseveli et remplacé par de nouvelles structures bâties directement par-dessus, préservant ainsi sa localisation et son orientation, coexistent avec le déplacement de l'autel, ajustant sa position, son orientation et son apparence.

Henri Duday et William Van Andringa présentent les résultats de leur fouille de cinq enclos funéraires dans la nécropole de Porta Nocera à Pompéi, utilisés entre la période augustéenne et 79 de n.è. Les ossements déposés sont une part essentielle de la tombe qui demeure inviolable. Le monument cependant, en tant qu'expression de la mémoire sociale de l'individu identifié par une stèle, connaît des variations d'utilisation. La mémoire du défunt est préservée par la conservation de la stèle et de sa lecture. Sa mémoire est ainsi montrée, maintenue ou effacée voire réarrangée.

Zsuzsanna Várhelyi examine le cas des statues de l'empereur et de sa famille à partir d'Auguste, quand elles se donnent à voir comme des modèles. Au-delà de leur fonction commémorative, l'auteur les considère comme le lieu de rites qui façonnent les attentes et les intérêts de ceux qui les érigent. La statue de César par exemple égalait, en termes rituels, celles des dieux. Quant au positionnement spatial de ces statues, il semble qu'il était secondaire par rapport aux statues divines, à moins que le sanctuaire n'ait été consacré au culte des empereurs. Leur emplacement finit cependant par brouiller les limites entre statues de culte et statues d'individus, ces dernières devenant avec le temps part des *ornamenta* et acquérant un statut sacré. Hors des sanctuaires, dans les espaces publics, les statues des empereurs peuvent également être identifiées à des statues divines, à un moment où l'on explore le potentiel des présences épiphoniques. Quant aux célébrations pour la dédicace de statues représentant des individus ne faisant pas partie de la famille impériale, statues qui deviennent communes en Italie au premier siècle de n.è., ainsi qu'aux honneurs annuels rendus aux défunts, ils brouillent encore par l'engagement rituel qu'ils suscitent la limite entre la statuaire impériale et celle d'autres individus.

Jennifer Knust prend pour cas d'étude quatre codices multi-textes parmi les manuscrits de Dishna qui illustrent les goûts éclectiques de certains groupes de lecteurs

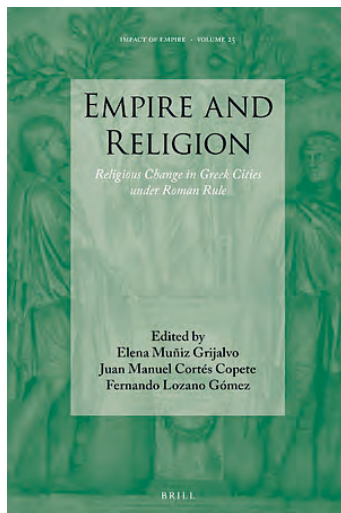
de l'antiquité tardive. Il s'agit de collections qui contiennent plus d'un thème, auteur ou genre, voire des textes grecs et latins. Elles ne s'expliquent donc pas sur la base d'un canon de lectures mais révèlent une intention sous-jacente de production. L'association de textes à caractère théologique et doctrinal à du matériel liturgique a fait penser notamment à du matériel scolaire, à la librairie d'un monastère pachômien, ou encore à la bibliothèque d'un riche individu. L'ensevelissement de manuscrits utilisés dans des jarres suggère qu'ils ont eu une importance spirituelle pour la communauté. Le monastère pachômien est dès lors l'hypothèse la plus probante, avec un centre d'instruction et de production de livres à usage aussi bien privé que liturgique.

Richard Gordon s'attache à des objets qui n'existent plus, ce qu'il appelle des matérialités de l'esprit. Rapportés dans des textes anciens, ils donnent des indications sur l'agentivité, la capacité d'agir attribuée à une série de choses, substances et entités vivantes dans le cadre de la divination inductive, qui utilise des moyens variés pour donner des réponses. Dès l'époque hellénistique, les pratiques de divination utilisées par les rhizotomes, les *pharmakeis* et les guérisseurs, sont marginalisées par les élites dominantes qui les considèrent comme de la superstition populaire, des croyances de bonnes femmes et de magie. L'objet qui sert de moyen à la divination inductive est ici temporairement construit pour créer une communication avec le monde divin. C'est dans ce cadre qu'apparaissent les signes lus par le devin de façon conventionnelle et que les objets choisis fonctionnent comme des agents en tant que lieux du processus divinatoire. Ces rhizotomes et *pharmakeis* se situent donc entre le savoir commun et les devins professionnels. Leurs pratiques ont été systématisées en des méthodes figées, conduisant à la production de livres se prêtant à l'interprétation et à l'adaptation personnelle.

Cette collection d'articles est mise en perspective par la postface de David Frankfurter. L'auteur, loin de tirer les seules conclusions qui s'imposent dans ce genre d'exercice, fournit une véritable méthode en précisant sa spécificité. La matérialité de la religion apparaît ainsi comme ayant un objet propre, à savoir la matière qui façonne l'action et l'expérience rituelle, se différenciant ainsi de l'archéologie de la religion qui s'est longtemps attachée aux procédures du rite. Suivant la théorie de l'agentivité des objets, elle inverse la perspective depuis les objets et les représentations qui seraient des reflets de la culture, vers des objets et des représentations comme agents de cette culture.

Cet ouvrage collectif réunit des études de cas précis par des auteurs qui élucident de façon très variable leur position théorique. Il offre une approche novatrice sur la considération de la matérialité. Les sujets très variés à la fois quant au matériel étudié et aux cadres géographique et chronologique, illustrent la richesse de cette approche et les nouvelles perspectives qui s'ouvrent pour l'étude des objets.

EMPIRE AND RELIGION



MUÑIZ GRIJALVO, ELENA, CORTÉS COPETE, JUAN MANUEL, LOZANO GÓMEZ, FERNANDO (eds.) (2017). *Empire and Religion: Religious Change in Greek Cities under Roman Rule*. Impact of Empire XXV. Leiden, Boston: Brill. xiii, 221 pp., 100,00 € [ISBN 978-9-0043-4710-6].

TED KAIZER

DURHAM UNIVERSITY

TED.KAIZER@DURHAM.AC.UK

FROM THE SAME SEVILLE TEAM – COMBINING THE STRENGTHS of the Universidad Pablo de Olavide and those of the Universidad de Sevilla – that brought us *Ruling the Greek World. Approaches to the Roman Empire in the East* in 2015,¹ now comes an excellent volume in the *Impact of Empire* series dealing with religious developments in the cities of the Roman East. Following a brief introduction, ten chapters are divided to show, firstly, how “local religious life ... was reinforced as a consequence of imperial dynamics” (xii); secondly, in what ways Greek culture was endorsed by the Roman authorities; and, thirdly, the range of “different local reactions to central initiatives” (xiii) and their diffusion over the Roman world.

In her chapter on “Priesthoods and civic ideology: honorific titles for *hierieis* and *archieieis* in Roman Asia Minor”, A. Heller reaches a “paradoxical conclusion”: the new title habit in the Greek world took shape under the aegis of Rome, but when

1. Cortés Copete, Muñiz Grijalvo and Lozano Gómez, 2015.

the titles were linked with priests or high-priests, they “expressed loyalty and commitment towards the city much more frequently than towards the emperor” (19). It is interesting that the title *philosebastos* was more popular amongst priests of the traditional civic cults, as priests of the emperors did obviously not need this title to communicate that they were supporting the imperial power. E. Muñiz Grijalvo, in her chapter on “Public sacrifice in Roman Athens”, interprets what seem to be “minor changes in the epigraphic record” as “a sign of deeper shifts within the management of public religion” (22) in the city during the Roman period. Starting from the “extraordinarily rich” (22) collection of inscriptions recording the actions performed (and sacrifices conducted) by the *prytaneis*, the council’s executives, Muñiz Grijalvo argues against notions of the diminishing importance and popularity of traditional public sacrifices in the Greek cities after the early Hellenistic period. She applies the lessons from one of Gordon’s classic articles² to her case study and shows convincingly that one cannot ignore the “imperial dynamics” (29) when trying to understand the attitudes by the civic elites to cultic behaviour: formulaic adjustments in the epigraphy do not reflect changes with regard to who actually paid for the sacrifices, but ought to be recognised as a sign of “the growing importance of religious euergetism” (30). Public sacrifice never lost its centrality; rather, from the beginning of the second century BC “the notion of ‘public’ had shifted” (35). In the third chapter, “Cultic and social dynamics in the Eleusinian sanctuary under the empire”, F. Camia demonstrates the continuing important role in the religious life of the Greeks in the Roman period played by the cult associated with the temple of Demeter and Kore at Eleusis. Not only were a number of second-century emperors initiated in the Eleusinian mysteries and indeed themselves receiving worship at the cult site, but the religious activities taking place at Eleusis also formed a part of the Panhellenic process. In the imperial period the sanctuary was also used by leading families “as a means of blowing their own trumpet” (64) – showing off status through assumption of prestigious priestly positions and through the dedication of statues for their children who had served as “hearth-initiate”.

C. Rosillo-López, in “Communication between sanctuaries and rulers: an analysis of religious resistance to Roman abuses in the Greek East during the Roman republic”, investigates the way in which Greek sanctuaries dealt with the Roman authorities after they suffered extortion by magistrates or abuse by *publicani*. She makes the point that “criminal law did not establish any specific proceedings or unique redress in the cases of abuses against religious institutions” (80) – forcing the sanctuaries to “play to their strengths” (76) during the legal procedures with a view

2. Gordon, 1990.

to the long-standing “special relationship” (67, cf. 79) between leading Romans and Greek places of worship. The chapter by R. Gordillo Hervás focuses on “Trajan and Hadrian’s reorganization of the agonistic associations in Rome”. She emphasises the “direct intervention” (93) of the emperors with regard to the administration of the *technitai* and the *athlētai* – “an important indicator of the ongoing absorption of Greek elements into Roman public spectacles” (92). A. Galimberti, in “*P.Oxy.* 471: Hadrian, Alexandria, and the Antinous cult”, revisits the fragmentary recordings, preserved on papyrus, of the trial of a high Roman official (probably a governor) who was charged among other things with immoral conduct. Galimberti argues that “the need to conjure up [Antinous’] memory at a trial as an instrument to denigrate the behaviour of a Roman authority towards a 17-year-old boy” (110) reflects the Senate’s unhappiness with Hadrian’s “un-Roman” relationship with Antinous and with the emperor’s widely advertised attitude to his lover following the latter’s death.

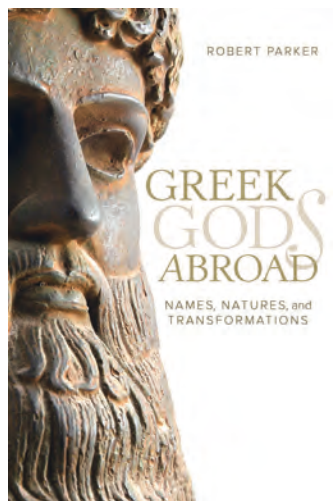
In “Hadrian among the gods”, J.M. Cortés Copete shows how the emperor’s deification in the Greek world “formed part of a complex system of pre-existing gods, beliefs, rites, and moral options” (134). M. Melfi provides “Some thoughts on the cult of the Pantheon (‘All the Gods’?) in the cities and sanctuaries of Roman Greece”. She argues that the concept – as properly developed “in both architecture and religion” in Rome itself by Hadrian – during this time, in contrast to the traditional identification in different cities with specific deities, “blurred the original individual meanings of the gods in assembly into a generality and abstraction” (146). F. Lozano’s chapter deals with “Emperor worship and Greek leagues: the organization of supra-civic imperial cult in the Roman East”. He encourages us to leave behind the idea that worship of the emperor on the next level up from the local, civic context was arranged by provincial *koīna*. It is argued that the imperial power – in a show of ‘divide and rule’ – promoted actual hierarchies between the different leagues and hence created “a network of social, economic, and political control in the provinces that was decisive for ruling the empire” (168). Finally, in the only French paper in the volume, ‘Le paysage culturel de la colonie romaine de Philippes en Macédoine: cosmopolitisme religieux et différentiation’, A.D. Rizakes discusses the development of the religious patterns at *colonia Philippensium* in an ever more indigenous direction, with the sacred landscape over time rediscovering, as it were, “sa vitalité naturelle” (199).

Together, this strong set of papers illustrates nicely how “the religion of the Greek cities of the Roman Empire was both conservative and innovative at the same time, and that many (but not all) changes need the ‘Roman factor’ to be properly accounted for” (xv). All students of the Roman East will benefit from taking heed of this volume.

BIBLIOGRAPHY

- Beard, M. and North, J. (eds.) (1990). *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*. London: Cornell University Press.
- Cortés Copete, J.M., Muñiz Grijalvo, E. and Lozano Gómez, F. (eds.) (2015). *Ruling the Greek World. Approaches to the Roman Empire in the East*. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge LII. Stuttgart: Franz Steiner.
- Gordon, R.L. (1990). The veil of power. Emperors, sacrificers and benefactors. In Beard and North, 1990, pp. 201-231.

GREEK GODS ABROAD



PARKER, ROBERT (2017). *Greek Gods Abroad: Names, Natures, and Transformations*. Sather Classical Lectures LXXII. Oakland: University of California Press. 257 pp. 40, 03 € [ISBN 978-0-5202-9394-6].

BEATRIZ PAÑEDA MURCIA

UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID

BPANEDA@HUM.UC3M.ES

LA ONOMÁSTICA DIVINA EN LENGUA GRIEGA es la temática a la que está dedicado el último libro de Robert Parker, Wykeham Professor de Historia Antigua de la Universidad de Oxford hasta 2016, año de su jubilación. Un breve prefacio precede a las 178 páginas que forman el cuerpo de la obra, dividido en seis capítulos y un apartado de conclusión. Lo completan ocho apéndices que profundizan en cuestiones abordadas por el autor en los seis capítulos y suman 53 páginas; a estos siguen 11 páginas de bibliografía y un detallado índice temático de 12 páginas. El libro tiene su origen en tres de las seis *Sather lectures* de la Universidad de California Berkeley impartidas por el autor en 2013, que revisadas y ampliadas constituyen los capítulos 2 y 3 y el apéndice H.

Su objeto de estudio es concretamente la interacción entre las convenciones griegas para llamar a los dioses y las propias de otras culturas que entran en contacto con la cultura helénica y adoptan su lengua en tiempos helenísticos y romanos, así como las implicaciones teológicas y culturales de esta interacción. En otras palabras, Parker se pregunta cómo las maneras de dirigirse y referirse a los dioses en griego se

desarrollan fuera de Grecia en un amplio marco de relaciones interculturales y qué revelan estas prácticas onomásticas sobre la naturaleza de los dioses griegos y extranjeros y sobre las transformaciones de sus concepciones teológicas y de sus cultos acaecidas a lo largo del tiempo y del espacio. Esta problemática puede resultar *a priori* muy específica, pero sin duda constituye una gran contribución al conocimiento de las dinámicas del politeísmo antiguo y se corresponde con líneas de investigación de actualidad en los Estudios Culturales, la Antropología y la Historia de las Religiones, como el contacto entre sistemas religiosos y la traductibilidad y traducción culturales.

El primer capítulo, “Names and Epithets”, se presenta como una introducción al objeto central de la obra, ya que examina las maneras en las que los dioses griegos eran designados en la Grecia arcaica y clásica. Si bien los nombres de los dioses han sido objeto de estudio desde la obra fundacional de Hermann Usener (1896),¹ Parker nos ofrece aquí un análisis original, conciso y de gran utilidad, que puede considerarse la síntesis más completa sobre el tema realizada hasta la fecha, además extrapolable en líneas generales al ámbito latino a pesar de estar basada en la documentación griega. En efecto, el autor establece una minuciosa clasificación de los distintos tipos de designaciones bajo las cuales los griegos se referían e invocaban a sus dioses en la práctica religiosa, un registro (el cultural) que distingue pertinentemente del narrativo.

Se adentra así en lo que comúnmente se conoce como “el doble nombre cultural” griego y demuestra que este es realmente un fenómeno mucho más complejo y heterogéneo que la mera unión de un teónimo y un epíteto calificatorio, forma simple de la que deriva dicha etiqueta. Además, la definición de epíteto cultural o epiclesis propuesta por Parker es la más precisa y completa que podemos encontrar en la historiografía. Según esta, el epíteto cultural o epiclesis es un adjetivo (o más raramente un sintagma adjetivado, un sustantivo común, un nombre propio de persona o de una segunda divinidad) que califica a un teónimo, al que normalmente sigue, en un sentido restrictivo, por lo que ejerce la función de caracterizar o individualizar a la divinidad en cuestión, de precisar su naturaleza en un contexto cultural concreto. Por su uso se distingue del epíteto poético, del epíteto o título de respeto y del epíteto de aclamación.

Los especialistas franceses Pierre Brulé y Sylvain Lebreton, en un artículo no citado en el libro que reseñamos, parecen asumir un sentido similar para la noción de epiclesis, aunque no elaboran una definición detallada.² Con respecto a la categorización de los epítetos en cuatro clases (poético, cultural, de respeto, aclamatorio),

1. Usener, 1896. Obra fundamental en la que se recogen los estudios anteriores a 2005 es el volumen colectivo Belayche *et al.*, 2005. Publicaciones posteriores son citadas en las notas que siguen.

2. Brulé y Lebreton, 2007. Parker cita la base de datos de epítetos divinos griegos desarrollada por estos dos autores ([HTTPS://WWW.SITES.UNIV-RENNES2.FR/LAHM/CRESCAM/INFOS.PHP](https://www.sites.univ-rennes2.fr/LAHM/CRESCAM/INFOS.PHP)), pero no el artículo en el que es presentada, donde sus colegas reflexionan sobre la definición de “epíteto cultural”.

esta es más completa y posiblemente más adecuada para un uso generalizado que la planteada por Lebreton en su estudio sobre las épiclesis de Zeus en el Ática, también ausente en la bibliografía de Parker (epítetos culturales, epítetos empleados en juramentos y exclamaciones, y epítetos poéticos).³ Los dos investigadores reconocen, no obstante, que toda distinción entre categorías es difusa, pues hay epítetos que pueden pertenecer a una u otra según el contexto.

Por otra parte, los epítetos culturales en sí mismos son de muy diversa naturaleza, ya que se forman sobre los más variados aspectos del culto o del dios en cuestión. Los hay topográficos, toponímicos, antroponímicos, relativos a una función divina, a una cualidad del dios, etc. Distintas clasificaciones han sido propuestas en la historiografía, pero todas ellas son imperfectas, pues solo abarcando la totalidad de los testimonios antiguos se podría establecer una taxonomía completa que, de todas formas, no dejaría de ser porosa y contextualmente cambiante. Ante este problema, Parker adopta una solución pragmática y funcional al eludir cualquier categorización compleja y limitarse a dividir los epítetos culturales en dos grupos según su función inmediata: por un lado, los que distinguen al dios venerado en un lugar del honrado en otro; por otro, los que ponen de relieve una cualidad o un poder específico de entre las amplias facetas y competencias de una deidad.

Sin lugar a duda, estas y otras reflexiones novedosas planteadas por el historiador británico en su primer capítulo resultan de trascendencia para la investigación actual sobre el politeísmo antiguo, un campo en el que los epítetos, como elemento específico dentro de la temática más amplia de la onomástica divina, constituyen un objeto de estudio *à la mode*. Así lo demuestran, además de las numerosas publicaciones recientes sobre la cuestión, dos proyectos que se encuentran en curso: “Mapping Ancient Polytheisms. Cult Epithets as an Interface between Religious Systems and Human Agency”, financiado por la Unión Europea y liderado por la académica francesa Corinne Bonnet, y “Epítetos divinos: experiencia religiosa y relaciones de poder en Hispania”, sufragado por el gobierno español y encabezado por el investigador Jaime Alvar Ezquerro.⁴ Los resultados de estas investigaciones pondrán a prueba y ampliarán el análisis parkeriano.

3. Lebreton, 2013.

4. El proyecto MAP, «Mapping Ancient Polytheisms. Cult Epithets as an Interface between Religious Systems and Human Agency» (ERC Advanced Grant 741182), dirigido por Corinne Bonnet, catedrática de Historia Griega en la Universidad de Toulouse - Jean Jaurès, y con una duración de cinco años (octubre de 2017 - septiembre de 2022), es presentado en el artículo Bonnet, 2017. El proyecto liderado por Jaime Alvar Ezquerro, catedrático de Historia Antigua en la Universidad Carlos III de Madrid, y financiado por el Ministerio español de Economía y Competitividad, se titula “Epítetos divinos: expe-

El capítulo 2 lleva por título su objeto de estudio: la *interpretatio* o traducción cultural de las divinidades, un fenómeno generalizado en el mundo antiguo, desde la India hasta la Britania romana, sobre el cual Parker nos ofrece una rica y novedosa visión panorámica que sobrepasa los numerosos estudios geográficamente más limitados existentes hasta la fecha.

Aunque deviene especialmente prominente en el Mediterráneo grecorromano, la práctica de establecer equivalencias o identificaciones entre deidades de distintas culturas se remonta a los primeros contactos entre las sociedades estatalizadas del Próximo Oriente. Parker traza brevemente su historia antes de analizar en profundidad las sustanciales diferencias que existen respecto a los procesos de *interpretatio* en la Antigüedad, divergencias que dependen de múltiples factores. Así, según quién opera esta traducción, distingue entre *interpretatio* externa, la llevada a cabo por griegos y romanos cuando designan dioses extranjeros bajo teónimos griegos y latinos, la *interpretatio* aceptada, que refiere a la adopción de estas denominaciones por parte de los devotos nativos cuando (y solo cuando) se comunican en griego o en latín, y la convencionalmente llamada *interpretatio indígena* (aunque el autor no emplea este nombre), realizada por las élites nativas.

Asimismo, el académico inglés diferencia varias formas de esta modalidad de traducción cultural en función de cómo se construye y expresa a través de los nombres culturales de las divinidades: la simple sustitución de un teónimo (y su epíteto) nativo por otro griego, la yuxtaposición de dos o más teónimos de distintas lenguas, su unión mediante las expresiones *o kai* en griego o *sive* en latín (“o”, “también llamado”) y la combinación de un teónimo griego con un epíteto geográfico local o regional (la forma más extendida), o más raramente un etnónimo, un epíteto funcional o un adjetivo descriptivo. En los textos bilingües, simplemente se utilizan dos teónimos y epítopos distintos, propios de cada una de las lenguas utilizadas.⁵ Además, los criterios que rigen la equivalencia intercultural de las divinidades son múltiples (funciones divinas, el estatus de los dioses en sus respectivos panteones, la similitud sonora de sus teónimos, sus relaciones genealógicas con otras divinidades, concomitancias mitológicas, semejanzas iconográficas...) y una misma divinidad puede ser objeto de distintas y conflictivas identificaciones establecidas según factores diferentes. Estas correspondencias son, pues, inexactas y parciales.

riencia religiosa y relaciones de poder en Hispania” (HAR2017-84789-C2-2-P) y tiene una duración de tres años (enero de 2018 - diciembre de 2020).

5. Dos estudios recientes ponen el acento sobre la traducción de los epítopos en inscripciones bilingües, latinas y griegas y fenicias y griegas respectivamente: Paul, 2016; Bonnet et Bianco, 2018.

Con estas y otras clasificaciones y consideraciones, Parker facilita la comprensión de un fenómeno cultural complejo y multidimensional. De gran trascendencia y novedad es igualmente su reflexión sobre cómo los antiguos entendían la naturaleza de la relación existente entre las divinidades de distintas culturas, relación que hacía posible su *interpretatio*. Dos modos de concebirla son posibles: por una parte, según el “modelo de similitud o equivalencia”, que considera a las deidades de distintas comunidades como diferentes, pero funcionalmente similares y, por ende, comparables; por otra, conforme al “modelo de identidad”, que establece que los dioses son los mismos en todo el mundo, pero son identificados (sus poderes y ámbitos de acción), llamados, representados y venerados de maneras diferentes de una sociedad a otra, e incluso algunos serían conocidos por unas sociedades y desconocidos por otras (lo que explicaría la importación de deidades foráneas). Como señala el autor, estas dos opciones no son excluyentes y sin duda funcionaban paralelamente en la *Lived Religion* del mundo antiguo, pues distintas comunidades y distintos individuos tendrían diversos (y en cierta medida imperfectos) entendimientos sobre los dioses. Con esta conclusión, Parker matiza pertinentemente la visión más simplista de autores como Georg Wissowa, Jean Rudhardt o Jan Assmann, que solo contemplan el modelo identitario.⁶ En verdad, de los autores que han trabajado sobre la *interpretatio*, solo Maurizio Bettini, en un artículo de 2016 que nuestro autor no parece haber llegado leer, ha puesto igualmente en cuestión la asumida identidad de los dioses en la Antigüedad y ha apostado por una visión más flexible similar a la expuesta.⁷

Los capítulos 3 y 4, titulados respectivamente “Gods of Many Nations and Their Naming in Greek” y “Supreme, Ancestral, and Personal Gods”, tratan la interacción entre las convenciones helénicas para designar a los dioses y las propias de las diversas culturas que adoptaron la lengua griega. En el primero de ellos, Parker vuelve sobre la cuestión central de la *interpretatio*, ahora situándola en este marco más específico de contactos interculturales entre griegos y no griegos, al tiempo que va más allá de ella al analizar otros desarrollos de los nombres divinos en griego que resultan de susodicha interacción. En el capítulo siguiente, profundiza en las implicaciones teológicas de tres de estos desarrollos en particular: la caracterización de los dioses como supremos mediante el uso de epítetos de exaltación o de poder, especialmente mediante la designación de (*theos*/Zeus) *hypsistos*;⁸ las apelaciones y referencias a dioses ancestrales o *theoi*

6. Wissowa, 1916-1919; Rudhardt, 1992, pp. 228 y 230; Assmann, 1996.

7. Bettini, 2016. Véase también acerca de la *interpretatio* la introducción a este volumen (7-16), realizada por sus editoras.

8. Dentro de este apartado, detectamos una errata en la página 129: una línea termina con la transcripción del griego *to th(e)* y la siguiente comienza por *ion*; se trata del término *th(e)ion*, “lo divino”, que no debería separarse.

patrioi y, por último, los llamados dioses “de” individuos (*gods “of” individuals*), cuyos teónimos van acompañados por epítetos creados a partir de antropónimos griegos, que aparecen en genitivo o, más raramente, en forma de adjetivo.

Las divinidades que no son objeto de una traducción cultural, por una parte, y las variedades de esta traducción, por otra, constituyen las dos grandes temáticas abordadas. Respecto a la segunda, Parker incurre en repeticiones de aspectos ya abordados en el segundo capítulo al profundizar en las formas de *interpretatio* expuestas en este, pero ofrece una visión más detallada de la cuestión, que además se completa con el análisis de la *interpretatio graeca* en la India desarrollado en el apéndice C. La ausencia de *interpretatio* es, por su parte, una cuestión raramente abordada en la historiografía. El autor nos muestra que responde una casuística variada.

En primer lugar, los dioses pueden conservar los teónimos (y algunos epítetos cultuales) propios de sus culturas de origen, que aparecen transliterados en la epigrafía griega. Esto concierne tanto a deidades de la comunidad local como a deidades extranjeras importadas, cuyo ejemplo paradigmático es el de las divinidades del círculo isíaco. El apéndice D contiene una lista de los teónimos nativos atestiguados en la epigrafía anatólica, mientras que el apéndice F analiza testimonios de la combinación de teónimos griegos con epítetos extranjeros transliterados.

Un segundo grupo de dioses no “interpretados” lo constituyen las deidades del Próximo Oriente, y en menor medida de Anatolia y Tracia, que son llamadas por títulos de respeto en lugar de por sus teónimos. La carencia de un teónimo de uso ordinario hace que aparezcan en los textos griegos como divinidades anónimas, designadas por un título de respeto o por un adjetivo o perífrasis toponímica, funcional, o descriptiva, que pueden ir o no precedidos por el genérico *theos*. En este caso, la convención local de designar los dioses mediante títulos de respeto seguidos de especificaciones locales o funcionales se traduce directamente al griego, de tal manera que esta lengua se convierte en un medio de expresión de tradiciones nativas.

Por último, la creación de nuevos epítetos en griego para dar cuenta de aspectos característicos de dioses extranjeros es también producto de la interacción intercultural. En todo caso, Parker advierte que las fronteras son porosas entre la ausencia de *interpretatio* y la *interpretatio*, así como entre las diferentes formas de esta, ya que distintas estrategias pueden aplicarse a un misma divinidad incluso en un mismo contexto local.

Con respecto a las tres formas transculturales de referirse a lo divino analizadas en el cuarto capítulo, destaca la reflexión del autor sobre los dioses “de” individuos, epiclesados con antropónimos griegos en caso genitivo o en forma de adjetivo. Este tipo de doble nombre cultural es inusual en la práctica religiosa griega tradicional y se constata sobre todo en Anatolia y en Siria-Fenicia en época romana (en esta última región, el nombre genérico *theos* reemplaza en muchos casos al teónimo). Puede ex-

presar una variedad de relaciones entre el dios y el devoto en cuestión: el individuo es el fundador del culto de la deidad, es el propietario del santuario en el que es venerado el dios o mantiene una conexión especial con él, quizás porque este ha manifestado ante el devoto o a través de él su poder. Lo cierto es que las inscripciones no explicitan la naturaleza de la relación entre la divinidad y el fiel, por lo que plantean más preguntas que respuestas.

No obstante, es significativo que Parker relacione las divinidades así epiclesadas con individuos particulares y no con grupos gentilicios, pues se opone de esta manera a la hipótesis dominante en la historiografía, según la cual estas deidades eran objeto de cultos de familias o *gentes* que, al apelarlas de tal forma, se situaban en una relación privilegiada con respecto a ellas y se hacían propaganda a sí mismas en el plano social.⁹ Otros autores que han estudiado recientemente este fenómeno, tanto en el Mediterráneo grecoparlante como en el Occidente latino, han rechazado igualmente la hipótesis gentilicia al considerar que estos “epítetos individuales” tienen por función estrechar el vínculo entre la deidad y el individuo epónimo, que busca obtener la protección y el favor divinos para sí mismo y, en ocasiones, también para sus allegados. Es la conclusión a la que llega Jennifer Wallensten en un artículo de 2008 dedicado exclusivamente a este tipo de epítetos en lengua griega y que Parker parece desconocer.¹⁰ Con esta autora coincide Valentino Gasparini, quien en su estudio de los testimonios latinos añade que la apelación a estas “divinidades individuales” permite “heroizar” los méritos extraordinarios de las personas concernidas.¹¹

Nuestro autor abunda en este tema en el apéndice G, centrándose en el análisis de los siete casos que ha identificado en los que el epíteto antropónimo aparece en forma de adjetivo, documentos epigráficos procedentes de Anatolia, Cos y Lesbos. A estos siete cabría añadir el testimonio analizado en detalle por Wallensten, procedente de Delos (ID 2158: *Isis Aphrodite Dikaia*, así llamada a partir de antropónimo *Dikaios* del oferente), así como otro de naturaleza literaria mencionado por esta autora; se trata concretamente de un pasaje de Plutarco (*Quaestiones graecae*, 54 o *Mor.*, 303c-d. *Aphrodite Dexikreontos*) que arroja luz sobre las circunstancias en las que pueden crearse este tipo de epítetos.

El quinto capítulo, “Ad Mairoem Deorum Gloriam. The Growth of Praise Epithets”, continúa la línea de investigación iniciada en el apartado anterior con la discusión sobre (*theos* / Zeus) *hypsistos* y los dioses supremos, pues analiza la acumu-

9. Aún recientemente, Carbon et Pirenne-Delforge, 2013, pp. 68-69, n. 20, sobre uno de los ejemplos citados por Parker (*Heraclēs Diomedonteios*, de Diomedón, fundador del *temenos* del dios en Cos en última década del siglo IV a.C.).

10. Wallensten, 2008.

11. Gasparini, en prensa.

lación de epítetos en torno a un solo teónimo en una misma invocación o referencia a la divinidad. Este es un fenómeno que emerge en el Alto Imperio y está relacionado con el uso creciente de los epítetos para mostrar deferencia a los dioses o para ensalzar sus poderes, uso que contrasta con la función de identificar a las divinidades propia de las épiclesis en la Grecia clásica. Antiguos epítetos son utilizados en este sentido, a la par que se crean otros nuevos con el mismo fin glorificador. Todos ellos se agrupan bajo las etiquetas genéricas de “epítetos de aclamación” (*praise* o *acclamatory epithets*), la adoptada por Parker, o “epítetos de poder” (*épithètes de puissance* en francés, *Machtepitheta* en alemán), sugerida por otros autores.¹² Entre los más comunes se encuentran *hagios* (“santo” o “sagrado”), *kyrios* (“señor”), *epiphanes* (“manifiesto”), *soter* (“salvador”), *megistos* (“gran”), y *epekoos* (“que escucha”). La aparición de estos epítetos de aclamación en las convenciones griegas para designar a los dioses es tanto fruto de la adopción y de la traducción de formas de apelación divina de otras culturas, como de la tendencia hacia la aclamación de figuras poderosas, ya sean divinas o humanas, característica de la época imperial.¹³

El último capítulo, “Delos: Where God Meets God”, es un estudio de caso sobre la interacción entre la cultura religiosa helénica y las no griegas que tiene por objeto de análisis la rica documentación epigráfica y arqueológica de la isla de Delos, crisol cultural en el Mediterráneo grecorromano. Este estudio ilustra muchos de los fenómenos analizados con anterioridad, pero como el propio Parker reconoce, no da cuenta de los desarrollos propios de época imperial, ya que la documentación dela es principalmente helenística, anterior a los dos saqueos que sufrió la isla en el siglo I a.C.

Apoyándose en gran medida sobre investigaciones precedentes relativas a los cultos delos, el autor realiza una magnífica síntesis de la vida religiosa de la isla tratando aspectos variados de su sistema politeísta multicultural, tales como la composición social de la población dela, los santuarios y cultos existentes, la organización de las comunidades culturales, etc. Traspasa así con creces la cuestión específica de los nombres culturales de las divinidades que, no obstante, ocupa un lugar central en su análisis. Respecto a ella, señala que las deidades extranjeras son por lo general objeto de procesos de *interpretatio*, los cuales guían asimismo la traducción de los antropónimos teóforos (un tipo de traducción cultural tratada en detalle en el apéndice B). Los únicos teónimos foráneos que aparecen con fre-

12. Véase al respecto el último estudio de Nicole Belayche sobre al cuestión, con bibliografía anterior: Belayche, en prensa.

13. Tendencia relacionada con la competición social y religiosa existente en época imperial; cf. Chaniotis, 2009.

cuencia en las inscripciones griegas son los de las divinidades del círculo isíaco y, en menor medida, los de las deidades hieropolitanas Atargatis y Hadad. De igual manera, en la epigrafía latina de la isla prevalecen los teónimos latinos, pues los miembros de la colonia itálica, cuando se expresan en latín, siguen la convención habitual de elegir un teónimo latino en lugar de griego.

La gran aportación de Parker al estudio del sistema religioso multicultural de Delos es que se aleja de las categorías interpretativas de “helenización” y “sincretismo”, reiteradamente empleadas por investigadores anteriores en el análisis de las complejas dinámicas interreligiosas observadas en la isla. En efecto, estas no responden a una helenización, un proceso de aculturación (noción inadecuada que supone una relación unilateral entre un centro y una periferia) por el que los dioses extranjeros adquirirían un carácter más griego en todos los planos de su culto (teología, rituales, iconografía). Tampoco podemos hablar sistemáticamente de “sincretismos”. Según la definición más extendida en la literatura académica actual, un fenómeno religioso puede ser calificado de sincrético solo cuando el resultado del encuentro entre dos elementos inicialmente ajenos da lugar a una nueva entidad con características distintivas que coexiste con las partes originales.¹⁴ Así pues, una divinidad es sincrética solo cuando se ha construido como deidad independiente con un culto propio a partir de la osmosis de dos o más divinidades pertenecientes a distintas culturas religiosas que continúan existiendo a la vez que ella. Conforme a esto, el concepto de “sincretismo” únicamente puede ser empleado en contextos específicos y resulta inadecuado para describir, de manera general, los variados procesos de interacción entre culturas religiosas.

La cuestión que debemos plantearnos es si la *interpretatio* de las divinidades conllevaba transformaciones en sus concepciones teológicas, en sus rituales, en sus lugares de culto y en sus representaciones iconográficas. Ciertamente, es posible que los dioses que eran objeto de identificaciones intercultuales se enriquecieran mutuamente asumiendo atributos y competencias de los otros. En palabras de Parker, “perhaps some worshippers of Hermes Anoubis or Isis Soteira Astarte Aphrodite Euploia hoped that they were building up the powers of the gods and goddesses of different nations, not addressing a single essence” (p. 174). En cuanto al plano cultural, la documentación de la atestigua que los dioses extranjeros “interpretados” eran venerados mediante prácticas rituales no griegas, resultantes de la recepción y apropiación de tradiciones religiosas propias de los lugares de donde eran importadas las divinidades.

14. Motte et Pirenne-Delforge, 1994, p. 18.

El apéndice H, “Exported Gods. The Cults of Hellenistic Colonies”, podría haber constituido un último capítulo del libro en razón de su extensión, pero el autor justifica su decisión de incluirlo como apéndice por su temática, que no se corresponde plenamente con los problemas analizados en el resto de su estudio, así como por su carácter exploratorio y su estado inacabado. Está dedicado a la dimensión religiosa de los procesos de fundación de colonias griegas en el Mediterráneo oriental en época helenística, una temática que sin duda entra de lleno en el campo de la interacción entre la cultura religiosa helénica y las no griegas, pero que no tiene por objeto nuclear los nombres divinos, pues se centra en la elección de los cultos de las colonias y en sus transformaciones en relación con la historia y el estatus de estas fundaciones. Su inclusión en el libro es, en todo caso, una adecuada decisión, pues amplía la visión del lector sobre las relaciones interculturales en el mundo antiguo y sus efectos en el plano religioso.

Esta problemática constituye un vasto campo de estudio aún en gran medida inexplorado y *Greek Gods Abroad*, la primera monografía que analiza las convenciones griegas para designar a los dioses en contextos de interacción intercultural, se presenta como una magnífica introducción al mismo. En ella se plasma la capacidad sintética de Parker, que analiza conjuntamente testimonios y aspectos relativos a los nombres cultuales divinos que hasta ahora habían sido tratados por separado. Y a pesar de condensar una gran cantidad de información, la claridad de su planteamiento argumental y de su expresión convierten esta obra en un trabajo científico de ágil lectura que puede resultar asequible y atractivo a un público amplio, tanto perteneciente como ajeno a los círculos académicos.

Quizás lo único que podamos lamentar es la inexactitud de su título, que no expresa la problemática abordada y parece dar a entender erróneamente que se trata de un estudio centrado en la naturaleza y las transformaciones de los cultos griegos en el extranjero. Un aspecto más técnico que puede resultar en cierta medida problemático para el lector es que las obras citadas una sola vez en las notas a pie de página no son recogidas en la bibliografía final, que solo lista los trabajos mencionados en reiteradas ocasiones. Una bibliografía completa facilitaría la consulta de las referencias.

Para concluir, cabe insistir en la idea que vertebra la monografía. Como objeto de análisis del historiador, los nombres cultuales de las deidades constituyen una vía de acceso a concepciones de lo divino y a transformaciones que se producen en los planos teológico y ritual a lo largo del tiempo y como fruto de los contactos entre culturas. Sin embargo, no existe una relación o una equivalencia directa entre los cambios que afectan a las convenciones de la onomástica divina y los que conciernen las creencias y las prácticas religiosas. Como Parker ilustra claramente a través del caso de Delos, el hecho de que una deidad extranjera sea identificada con una griega mediante un proceso de traducción cultural no implica necesariamente

que sus atributos, cualidades y poderes se confundan, ni que en su culto se introduzcan rituales griegos. Los procesos de *interpretatio* pueden provocar cambios en las concepciones en los cultos locales de los dioses, pero estos solo pueden ser medidos y analizados caso por caso.

Adicionalmente, el estudio de Parker viene a corroborar la tesis de G. W. Bowersock acerca del concepto de “helenismo”.¹⁵ Este expresa la idea de que la lengua y la cultura griegas constituían un lenguaje transmisión y comunicación intercultural en el Mediterráneo antiguo. “Helenismo” no es sinónimo de helenización, de aculturación o de homogeneización cultural; expresarse en griego no significa asumir la cultura griega en detrimento de la propia. El “helenismo” no es un mensaje, sino un vehículo, un medio de expresión transcultural de tradiciones locales y religiones diversas. Es, en efecto, lo que pone de manifiesto la gran mayoría de los testimonios analizados por Parker, que muestran cómo convenciones nativas para designar a los dioses se renuevan y mantienen en su traducción al griego.

Por último, *Greek Gods Abroad* ilustra a la perfección la noción de un “politeísmo universal” propuesta por su autor, semejante a la de “religión mediterránea” desarrollada por su colega Jörg Rüpke.¹⁶ Mediante el uso del singular “politeísmo” y “religión” en lugar de sus formas plurales, estos conceptos insisten en la apertura, la plasticidad y la permeabilidad de los sistemas de culto politeístas de la Antigüedad mediterránea, un escenario histórico multicultural carente de fronteras religiosas.

15. Bowersock, 1990.

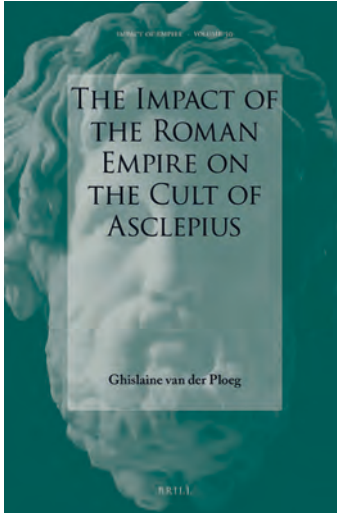
16. Rüpke, 2018, pp. 1-23.

BIBLIOGRAFÍA

- Assmann, J. (1996). Translating Gods: Religion as a factor of Cultural (Un)Translatability. En Budick, S. y Iser, W. (eds.). *Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between* (pp. 25-36). Stanford: Stanford University Press.
- Belayche, N. (en prensa). *Kyrios and despotes: addresses to deities and religious experiences*.
- Belayche, N. et al. (eds.) (2005). *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*. Turnhout: Brepols.
- Bettini, M. (2016). *Interpretatio Romana: Category or Conjecture?*. En Bonnet, Pirenne-Delforge y Pironti, 2016, pp. 17-35.
- Bonnet, C. (2017). Cartographier les mondes divins à partir des épithètes. Prémises et ambitions d'un projet de recherche européen (ERC Advanced Grant). *Rivista di studi fenici*, 45.1, pp. 49-63.
- Bonnet, C. y Bianco, M. (2018). S'adresser aux dieux en deux langues. Le cas des épicleses dans les inscriptions bilingues phéniciennes et grecques. *Parcours anthropologiques*, 13, pp. 38-68.
- Bonnet, C., Pirenne-Delforge, V., Pironti, G. (eds.). *Dieux des Grecs, dieux des Romains. Panthéons en dialogue dans l'histoire et l'historiographie* (pp. 61-77). Turnhout: Brepols.
- Bowersock, G.W. (1990). *Hellenism in Late Antiquity*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Brulé, P. y Lebreton, S. (2007). La Banque de données sur les épicleses divines (BDDE) du Crescam: sa philosophie. *Kernos*, 20, pp. 217-228.
- Carbon, J.-M. y Pirenne-Delforge, V. (2013). Priests and Cult Personnel in Three Hellenistic Families. En Horster, M. y Klöckner, A. (eds.). *Cities and Priests. Cult Personnel in Asia Minor and the Aegean Islands from the Hellenistic to the Imperial Period*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten LXIV (pp. 65-120). Berlín: De Gruyter.
- Chaniotis, A. (2009). The Dynamics of Ritual in the Roman Empire. En Hekster, O., Schmidt-Hofner, S., Witschel, Ch. (eds.). *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire. Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network Impact of Empire* (pp. 1-29). Impact of Empire IX. Leiden y Boston: Brill.
- Gasparini, V. (en prensa). Chiamami col tuo nome. Una nuova proposta di analisi dell'impiego dei gentilizi come epiteti divini nell'epigrafia dell'Africa romana. En *L'AFRICA ROMANA XXI (Tunisi, Dicembre 6-9, 2018)*. *L'epigrafia latina del Nord Africa: novità, riletture, nuove sintesi*.
- Lebreton, S. (2013). *Surnommer Zeus: contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épicleses, de l'époque archaïque au Haut-Empire*. Tesis doctoral. Arqueología y Prehistoria. Universidad Rennes 2.
- Motte, A. y Pirenne-Delforge, V. (1994). Du « bon usage » de la notion de syncrétisme. *Kernos*, 7, pp. 11-27.
- Paul, St. (2016). *Nommer les dieux romains en Grèce. Épicleses grecques et latines en interaction dans la pratique dédicatoire*. En Bonnet, Pirenne-Delforge y Pironti, 2016, pp. 61-77.

- Rudhardt, J. (1992). *De l'attitude des Grecs à l'égard des religions étrangères*. *RHR*, 209, pp. 219-238.
- Rüpke, J. (2018). *Pantheon. A New History of Roman Religion*. Princeton y Oxford: Princeton University Press.
- Usener, H. (1896). *Götternamen. Versuch einer Lehre von der Religiösen Begriffsbildung*. Bonn: Verlag von Friedrich Cohen.
- Wallensten, J. (2008). Personal protection and tailor-made deities: the use of individual epithets. *Kernos*, 21, pp. 81-95.
- Wissowa, G. (1916-1919). *Interpretatio Romana: Römische Götter im Barbarenlande*. *ARW*, 19. 1-49.

THE IMPACT OF THE ROMAN EMPIRE ON THE CULT OF ASCLEPIUS



PLOEG, GHISLAINE E. VAN DER (2018). *The Impact of the Roman Empire on the Cult of Asclepius*. Impact of Empire XXX. Leiden: Brill. 348 pp., 117,00 € [ISBN 978-9-0043-7252-8].

OLYMPIA PANAGIOTIDOU
ARISTOTLE UNIVERSITY OF THESSALONIKI
OLYMPIA.PANA@GMAIL.COM

THE BOOK *THE IMPACT OF THE ROMAN EMPIRE ON THE CULT OF ASCLEPIUS*, written by Ghislaine van der Ploeg and published by Brill, comprises a significant contribution to the study of the Asclepius cult, examining the spread and flourish of the cult in the Roman Empire, which has not been subject to extensive historical research. The author traces this gap in modern literature, which mainly examines the Asclepius cult in the Classical and Hellenistic eras, and provides a thorough study of the agents and ways of dissemination of the cult in Rome and the Roman provinces as well as the forms that the cult took in different regions through interaction between regional and global elements. The increased mobility as well as the connectivity between the capital city of Rome and the periphery of the Roman provinces, which facilitated the diffusion of the Asclepius cult throughout the Roman Empire, are recurrent themes in this study, which explores the impacts of the new sociopolitical conditions on both the global development of the cult and its local differentiations.

In particular, the author examines three kinds of agents whose movements and connections with both the central administration and peripheral communities contributed to the dissemination of the Asclepius cult in the Roman Empire and the establishment of new cult places: the emperors, the courtiers and the permanent army. He further explores the processes through which local variations emerged as a response to global features of the Asclepius cult, reflecting the need for regional differentiation and resistance to globalization and homogenization within the vast Empire.

The historical and theoretical framework for the study of “Mobility and Connectivity in the Cult of Asclepius” is defined in Chapter 1. The author first provides a brief outline of the historical transition from Republic to Empire and of the main factors which affected and modified multiple aspects of the perceived reality and people’s lives. Then, he overviews the history of research and the current approaches to the Asclepius cult in order to justify the focus of his own study. Aiming to explore the ways global and regional dynamics interwove in the Roman Empire and affected religious and cultic formations, he chose to provide a case-study of the Asclepius cult, which those dynamics greatly influenced, modifying both its general and local characteristics. For his study, he transferred and adapted the modern notions and theories of globalism and regionalism to the Roman world, and explored the ways increased connectivity among the Rome and the provinces generated awareness of regional identities and the perception of Roman globalism as a result of both global interactions and local competitions among the different parts of the Empire.

The study of the global Asclepius cult and its regional differentiations consists of sub-case-studies, which are thoroughly presented in the subsequent chapters. Each of these chapters has a specific structure (introduction, main study, conclusion) and relies on the available epigraphic, literary, iconographic, and numismatic evidence in order to examine the ways the Roman Empire impacted and transformed the cult of Asclepius, increasing its popularity and attractiveness for the residents of different regions.

Before proceeding to the study of the Asclepius cult in the Roman imperial period, Chapter 2 provides an overview of the emergence and dissemination of the cult in the Classical and Hellenistic eras. The main goal of this chapter is to outline the historical background of the cult for better understanding its development, diffusion and ramification during the Roman imperial period. In this framework, early literary evidence about the figure of Asclepius is examined, which indicates the processes of his deification and of his increased popularity as a divine physician. Despite the testimony for an early cult of Asclepius in Thessalian Tricca, Epidaurus is presented as the actual motherland of the cult, which formed its major

components and was the original node from which the cult spread and was transplanted to other regions, such as Athens, Cos and Pergamum as well as Rome. The chapter discusses the appearance and main features of the Asclepius cult in these regions, although it is not clear why these sanctuaries were chosen by the author, briefly mentioning others, such as the sanctuary at Lebena on Crete that enjoyed great popularity in the area, or the asclepieion in Corinth that shared regional characteristics with that in Athens. Examining the Asclepius cult in the pre-Augustian period, the author points out the role of external factors, such as of the Delphic Oracle, for the dissemination and popularity of the cult, which preceded and reflect the impacts of similar factors, such as the Emperors, during the imperial period. The chapter closes with an examination of the epithets ascribed to Asclepius, the iconography that framed his cult, and a brief overview of the rite of incubation and the divine epiphanies expected during this ritual.

In the following chapters the author proceeds to the examination of the Asclepius cult in the Roman imperial period. Each chapter focuses on different agents of dissemination and further on the imperial influences and regional interactions that mediated the diffusion and establishment of the Asclepius cult in the Roman provinces.

Chapter 3 explores the impacts of the Roman emperors' attitudes towards Asclepius and of the imperial patronage of his cult on the modifications and flourish of his local temples. In particular, the author examines the role of influential courtiers on the emperors' interest in the Asclepius cult, providing a case-study of the relationship between Claudius and his personal Coan physician, Gaius Stertinius Xenophon, which led to granting privileges to the island and to increased prominence of the imperial doctor in his motherland. He further examines the impacts of imperial travels and visits to local temples, which contributed to the latter's flourish and exerted extensive influences on contiguous regions, focusing on the results of Hadrian and Caracallas' visits to the Asclepius sanctuary at Pergamum. Then, he explores the ways the bestowal of imperial rights to local sanctuaries generated competitions between neighboring cities and contributed to the salience of these sanctuaries and of their unique regional features. This chapter provides vital insights into the ways imperial actions and benefactions generated regional responses that led to intensification of local characteristics and predominance of specific sanctuaries over others in wider regions.

Chapter 4 explores the impacts that the creation of permanent imperial army by Augustus had on the cult of Asclepius. In particular, the author focuses on the Balkan, Danubian and Thracian provinces, and explores the transportation and ramification of the Asclepius cult in these areas after the Roman conquest. The mobility of the Roman army generated a constant field of interaction between global imperial culture and regional needs and circumstances. In this wider con-

text, the global cult of Asclepius was addressed to the shared need of Roman soldiers for safety and survival, that made his worship an appropriate way for evoking divine protection. Although this common need and pursuit generated an adherence of the Roman army to Asclepius and mediated the dissemination of his cult in the Roman provinces, the forms that the cult took in different regions resulted from mobility among the provinces, adaptations to local environments, and regional preferences and demands.

The role of army for the dissemination of the Asclepius cult in the Roman provinces, and the cult diversity, which was generated by the interaction of moving Roman officials and administrators with local populations, is explored in Chapter 5, which comprises a case-study of the associations between the Third Augustan Legion and Asclepius in Roman North Africa. In this chapter, the author compares the case of Africa Proconsularis, in which a cult of Asclepius pre-existed the arrival of the Roman army and was syncretized with the god Eshmun, with the transfer of the cult to Numidia by the Roman legion. His study provides significant insights into the ways the global cult of Asclepius was transplanted in different regions, with the figure of the deity and his worship to take different forms being adapted to the needs, beliefs, and habits of both moving and local populations.

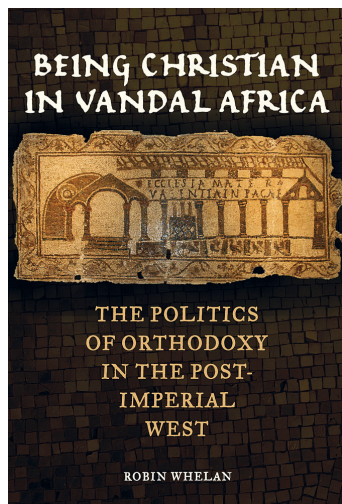
The book provides a wide overview of the ways Roman Empire took, used and transformed a pre-existed Greek cult to serve the purposes of central administration, and further to cover the needs of both its moving agents and regional populations. In this framework, this multifaceted study highlights the pericentric dynamics and the mutual influences and interactions between Rome and the provinces, which were facilitated by the increased connectivity and mobility achieved in the age of Roman Empire, and generated a religious and cult diversity that covered the multiple and variable needs and preferences of the vast and varied populations of the Empire.

The author relies his study on abundant epigraphic, iconographic and numismatic material as well as on architectural remains, and accompanies his references to the sources with figures and tables which aggregate the preserved evidence. He uses the source material to support his historical arguments about the regional variations of the Asclepius cult and to indicate varied worship elements and practices. However, in this study, he does not extensively deal with the rituals and specific cultic elements that would have been vital for the cult and would have contributed to its attractiveness, diffusion and development. A more general shortcoming of the volume could be considered the many restatements and repetitions of the main aims, goals and conclusions of the study throughout the chapters.

In any case, this volume provides valuable evidence for the cult of Asclepius in Rome and the Roman provinces and the variations of the major cult features in different regions. Although the book could not easily introduce someone to the study of

Asclepius and his cult, it would be a necessary reading for those who are interested in the Roman history of the cult and its development in the Graeco-Roman era. The theoretical and methodological approach employed by the author provides a valuable paradigm for further studies on Asclepius as well as on other Graeco-Roman cults which will not be limited to a specific cult-centre but will trace connectivities, interactions and dynamics that co-modified the multifaceted religious world of the Roman Empire.

BEING CHRISTIAN IN VANDAL AFRICA



WHELAN, ROBIN (2018). *Being Christian in Vandal Africa. The Politics of Orthodoxy in the Post Imperial West*. Oakland: University of California Press. xiv, 301 pp., 95,00 \$ [ISBN 978-0-5209-6868-4].

MARÍA FERNÁNDEZ PORTAENCASA
 UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID
 FPORTAEN@HUM.UC3M.ES

DENTRO DEL ÁMBITO DE LAS MONOGRAFÍAS, y a pesar de ser una tendencia cada vez menos representativa – especialmente en los últimos años – es cierto que los estudios acerca del reino vándalo han ostentado uno de los puestos menos populares, si se los compara con la atención que han recibido sus contemporáneos. Tal vez por lo efímero que fue su ciclo vital, de apenas un siglo de duración,¹ por tratarse de un Estado nuevo,² o por no haber dado lugar a un reino germánico posterior; la cuestión es que el reino vándalo se ve relegado fuera de los estudios clásicos, y tampoco ocupa un lugar representativo en el mosaico altomedieval. El libro de R. Whelan que publica University of California Press pretende romper estas “barreras”, que no son sino constructos artificiales, y aplica al ámbito religioso los esquemas analíticos que el reino vándalo merece. Estos demuestran su importancia como reino tanto en su continuidad no rupturista

1. Entre el 435 y el 534 d.C., pasando a formar parte del Imperio romano oriental tras la conquista justiniana.

2. Diferenciado, al menos en la historiografía, del territorio provincial romano que Genserico conquistó.

con el mundo clásico, como en su condición de Estado germánico, igual de maduro en su categoría estatal que los demás.

Robin Whelan ha dedicado toda su carrera investigadora a la historia cultural del Mediterráneo, centrándose sobre todo en la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media, y en el análisis de la importancia de la diversidad religiosa y étnica, la identidad social y la cultura política durante estos periodos, cosa que se refleja con claridad en su obra. Doctor en Clásicas por la Universidad de Cambridge (2014), actualmente es profesor de Historia del Mediterráneo en la Universidad de Liverpool. El presente volumen es el número 59 de la serie de University of California Press “Transformation of the Classical Heritage”, cuyo editor general es Peter Brown, lo que es una enorme garantía de calidad para la obra.

El libro parte de una, aunque no novedosa, sí muy sugerente y poco explorada perspectiva; la de concebir el Estado vándalo como una evolución del territorio político norteafricano no rupturista con su pasado clásico. Así, se contrapone a la imagen transmitida en obras tan fundamentales como *Saint Augustin et la fin de la culture Antique* de Henri-Irène Marrou (1958), en las que, basándose en fuentes como la *Vita Augustini* de Posidio de Calama, o la *Historia Persecutionis Africanae Provinciae* de Victor de Vita, la historiografía ha utilizado la maniquea imagen de Agustín moribundo con los vándalos a las puertas de Hipona para personificar la muerte de una era y la inminente llegada de otra, completamente distinta.

Whelan comienza por explicar que las controversias y persecuciones, que no eran sino bidireccionales, no tenían lugar entre vándalos y africano-romanos, sino entre diversas facciones cristianas, de variada composición étnica (pues ninguno de los grupos era homogéneo en este sentido). Se basaban en disputas que, en buena medida, ya se habían producido antes de la llegada de los vándalos.

En primer lugar, se centra en definir los distintos contextos teológicos y categorías aplicadas en las disputas dogmáticas que protagonizaron concilios como el de Nicea (325) o los de Rímmini y Seleucia (359), que como es bien sabido, se celebraron bajo el amparo de Constancio II. Tal y como detalla Whelan, no es correcto asumir la terminología empleada en las fuentes para referirse al conjunto de creencias del Estado vándalo como “arriano”, puesto que no se trataba de un término meramente descriptivo de una serie de creencias, sino que era un calificativo utilizado en las fuentes de adhesión niceana para diferenciar a aquellos que, consideraban, se encontraban fuera de la ortodoxia. No siempre estas creencias tenían por qué tener que ver con las enseñanzas de Arrio, ni tampoco es necesario decir que los términos de “ortodoxia” y “herejía” eran utilizadas por ambas partes para referirse al grupo rival. Una vez asumido esto, y teniendo en cuenta que no puede generalizarse ni puede concebirse en bloque a toda la población, es posible definir a grandes rasgos el cristianismo no niceno que asumirían, al menos, los poderes políticos del Estado vándalo, basándose en el edicto promulgado por Hune-

rico tras la Conferencia de Cartago (484). A diferencia de la fórmula nicena, que afirma que Dios – Padre e Hijo – son “de la misma sustancia” (ὁμοούσιος), se adoptó la fórmula defendida en Rímini y en Seleucia, esto es, que el Hijo es de sustancia “semejante” al Padre (ὁμοιούσιος). Así, afirma Whelan, es conveniente dejar a un lado términos que pueden llevar a error, por su distinto significado en la actualidad con respecto a las fuentes (así como entre las fuentes mismas, según su afiliación), como “arriano”, “ortodoxo”, “católico”, “herético”, etc., además de la tradicional identificación de unos u otros términos con pertenencias étnicas particulares (principalmente, vándalos o africano-romanos) para centrarse en el debate eclesiástico entre la Iglesia nicena y la Iglesia homoiana, que es la verdadera controversia religiosa que tuvo lugar en el reino vándalo.

Una de las principales ideas que Whelan se esfuerza por hacer comprender en la obra es que las identidades cristianas, tanto de vándalos como de africano-romanos, principales agentes sociales en este contexto, no pueden ser etiquetadas de forma global ni homogénea, dada la complejidad étnica y confesional que se presentaba en realidad, y que las fuentes como Víctor de Vita tienden a ignorar. En primer lugar, cabe señalar que la visión homoiana del credo cristiano no era percibida como inequívocamente vándala o bárbara en el África de los siglos V y VI. Se trataba de una adhesión dogmática ya existente en África con anterioridad a la llegada de los vándalos, y, aunque ciertamente el contingente poblacional liderado por Genserico fue un grupo más numeroso en este tipo de creyentes de lo que las provincias norteafricanas hubieran visto con anterioridad, no es menos cierto que, a lo largo de los años en que el reino vándalo se desarrolló, se produjeron numerosas conversiones de africano-romanos a este tipo de credo. Otra idea defendida con insistencia en relación con esto, uno de los aciertos más importantes de la obra, es que el uso de términos como “nosotros” frente a “ellos” en escritos como el edicto de Hunerico no hace referencia a “vándalos” contra “romanos”, sino, por el contrario, “nosotros verdaderos cristianos” frente a los “herejes nicenos”. Este cambio de perspectiva, que podría pasar desapercibido o considerarse algo menor, vertebraba sin embargo el paradigma defendido por Whelan, y advertirlo es fundamental para comprender las ideas originales que son el núcleo de lo que este autor busca transmitir: la Iglesia homoiana y sus eclesiásticos, aunque apoyados con frecuencia por los reyes vándalos, no eran instituciones oficiales del Estado ni dependían del mismo. El acento, por tanto, se debe poner en las disputas existentes entre dos facciones de cristianos, y no entre dos grupos étnicos.

La primera parte del libro, “Contesting Orthodoxy”, detalla la pormenorizada pugna entre ambas iglesias africanas. Esta disputa, heredada ya del África tardorromana, entre dos grupos eclesiásticos que se decían poseedores de la verdad acerca del dogma cristiano, floreció durante el reinado vándalo. En el capítulo primero, “African Churches”, Whelan sienta las bases que definen a los dos grandes grupos que protagonizaron la contienda, el grupo niceno y el homoiano. Culturalmente muy similares, ambos eran,

además, heterogéneos en sus lenguas y en sus etnias. Los episcopados de ambas iglesias seguían, a grandes rasgos, las estructuras y actividades de época tardoimperial, lo cual es, además, otra razón para considerar el abandono de la visión rupturista comentada con anterioridad. Analizando la documentación disponible, Whelan concluye que, sin dejar de tener en cuenta sus características particulares, los eclesiásticos de una y otra Iglesia se han de considerar en los mismos términos, siendo muy similares en esencia y diferenciándose únicamente en los aspectos dogmáticos, más que en los doctrinales.

En el segundo capítulo, “In Dialogue with Heresy: Christian Polemical Literature”, se presenta uno de los aspectos más originales del libro; un recorrido por los documentos que atestiguan las disputas dogmáticas entre ambas iglesias, frecuentemente ignorados por la literatura al tratarse de debates virtuales, imaginados, entre apologetas que vivieron tiempo atrás y “herejes” defensores del contrario. Presentan un interés especial pues es ahí donde se concentra la mayor parte de información disponible en relación con los pormenores teológicos disputados.

Los capítulos tercero y cuarto sirven para concluir la primera parte de la obra. En “What They Are to Us, We Are to Them: Homoian Orthodoxy and Homoousian Heresy”, Whelan explica profusamente, aunque quizá de manera excesivamente reiterada, al tratarse de una idea en la que ya se ha insistido con anterioridad, la subjetividad intrínseca a los conceptos de “herejía” u “ortodoxia” utilizados como legitimización o como descalificativo indistintamente por ambos cristianismos. Con “Ecclesiastical Histories: Reinventing the Arians”, termina de cerrar el círculo argumentativo. En este capítulo, Whelan detalla cómo los autores nicenos “reinventaron” la identidad supuestamente arriana de los homoianos, haciendo una suerte de revisión histórica de los conflictos eclesiásticos del siglo IV. Así, crearon un discurso según el cual la disputa entre los poderes políticos y religiosos del África vándala y los nicenos serían herederos directos, sin interrupción, de las disputas teológicas contra el arrianismo ocurridas tiempo atrás. Este modo de proceder era eficaz a la hora de legitimarse como descendientes y herederos de la ortodoxia católica, y al mismo tiempo, argumenta Whelan, de desautorizar a sus adversarios al identificarlos con la herejía públicamente denostada.

La segunda mitad del libro, “Orthodoxy and Society”, dividida en tres apartados, trata de enmarcar la controversia en su contexto. Como insiste el autor, no se trataba de una disputa entre romanos y bárbaros, sino entre dos tipos de cristianos, pero como es lógico, tampoco puede concebirse separado de su marco sociopolítico en el África post-imperial. En “Exiles on Main Street: Nicene Bishops and the Vandal Court”, tal vez sería esperable encontrar una enumeración de ataques y reproches bidireccionales entre el clero niceno y la corte vándala. Y no sería de extrañar, ya que, por supuesto, ambos se afanaron en socavar la autoridad de su contrario; sin embargo, siendo dos poderes consolidados pero no lo bastante poderosos como para hundir por completo al otro, Whelan nos muestra, también, interesantísimas estrategias diplomáticas de co-

laboración. En ocasiones, los obispos nicenos enviaban peticiones de diversa índole a los reyes vándalos, utilizando un lenguaje que no estaba fuera de lugar (dando una idea, por tanto, de reconocimiento mutuo), y siguiendo los cauces burocráticos correspondientes, tras lo cual, con frecuencia, podían obtener respuestas favorables.

El sexto capítulo, “Christianity, Ethnicity, and Society”, trata sobre todo de los planteamientos teóricos en la discusión de las identidades individuales. Se parte de la premisa de que ni la afiliación confesional ni tampoco la pertenencia a los grupos étnicos pueden concebirse como contextos permanentes de la acción individual. Ciertamente, cuando la legislación (en cualquier época y lugar) insiste en un aspecto concreto relativo a las costumbres, suele deberse a que es frecuente que se esté produciendo aquello que se prohíbe. Así, como bien indica Whelan, si las exhortaciones pastorales (que encontramos en ambos bandos, y tanto de boca de clérigos como de reyes) insisten a los fieles en que dejen de asistir a los templos, comer, o incluso tener trato con los herejes (es decir, los otros), es porque estas fronteras se estarían cruzando con bastante asiduidad.

“Elite Christianity, Political Service, and Social Prestige” cierra esta segunda parte interpretando cómo las élites de ambas partes utilizaban su puesta en práctica de la ortodoxia a la que pertenecían como una forma de exhibir su estatus: para mostrar lealtad a los reyes, para ganar prestigio entre los obispos, etc. Whelan argumenta que toda esta controversia modeló, para bien o para mal, la forma de hacer política, y también la interacción social, en el África vándala.

La obra de R. Whelan aborda de un modo muy original el estudio de todo el periodo vándalo, utilizando la controversia religiosa como hilo conductor para un recorrido histórico fundamental, y escaso en la historiografía. Quizá se echa en falta una consideración más amplia de los agentes sociales analizados; pues, a lo largo de todo el libro, salvo algún caso aislado, se refiere casi siempre a los eclesiásticos, o a los poderes políticos, a la hora de definir y estudiar a las Iglesias, dejando bastante de lado al conjunto de los fieles, algo que tal vez hubiera aportado una perspectiva diferente de haberse utilizado más documentación epigráfica o arqueológica. Lo mismo se puede aplicar a los cultos no cristianos, que quedan invisibles para el lector. También es cierto que el subtítulo del libro aclara las intenciones de su autor: se trata de un estudio monográfico acerca de las políticas de ortodoxia (y la disputada definición de la misma) en el reino vándalo, y sus consecuencias para el Occidente post-imperial. Como tal, acierta, y resulta una obra de consulta fundamental para comprender las dinámicas sociales, políticas, religiosas, y sobre todo identitarias, que florecieron durante el reinado vándalo.

NORMAS PARA LA PUBLICACIÓN DE ORIGINALES EN *ARYS*

1. *Arys* es una revista publicada desde 1998 y de periodicidad anual desde 2010 en la que los artículos recibidos serán sometidos a una evaluación por parte de revisores externos mediante el sistema conocido como de pares ciegos. El Consejo de Redacción no modificará las opiniones vertidas por los autores ni se hace responsable de las opiniones emitidas por ellos o por los revisores externos. La fecha de publicación es diciembre.

2. El Consejo de Redacción de *Arys* considerará la publicación de trabajos de investigación, originales e inéditos, siempre que demuestren un nivel de calidad contrastado y se ocupen de aspectos religiosos y sociales, dedicados al estudio de la Antigüedad. Se atenderá a la novedad del tema, al tratamiento diferente más profundo de problemas ya identificados en la historiografía, a la aportación y valoración de datos novedosos respecto a una cuestión historiográfica determinada, o a la aplicación de nuevas o mejoradas metodologías.

3. *Arys* acepta artículos redactados en español, inglés, francés, italiano, alemán y portugués.

4. Los artículos no deberán sobrepasar por lo general las 20 páginas mecanografiadas en tamaño DIN-A4, ajustándose a los siguientes parámetros: formato (Microsoft Office Word), fuente (Times New Roman), tamaño fuente texto (12), tamaño fuente notas (10), sangría de la primera línea de cada párrafo, espaciado normal entre líneas (1). En las 20 páginas se contabilizan igualmente notas y bibliografía. Las notas se dispondrán al pie de página, no al final del texto.

5. Para el griego clásico se utilizará la fuente Unicode.

6. Para cada artículo serán necesarios el título del trabajo en español y en inglés, un resumen también en ambos idiomas, y palabras clave, de nuevo en español y en inglés. Cada uno de estos apartados deberá subirse en forma de metadatos en la aplicación de OJS (ver instrucción 14).

7. Se incluirán también al darse de alta en la aplicación el nombre del autor, centro de adscripción, dirección postal y e-mail de contacto.

8. Las referencias bibliográficas se atenderán al modelo APA, explicado en detalle en el siguiente enlace: http://uc3m.libguides.com/guias_tematicas/citas_bibliograficas/APA.

9. Los títulos de las revistas se abreviarán siguiendo como pauta los listados de *L'Année Philologique*. Las citas posteriores de un mismo trabajo serán abreviadas, preferentemente sin usar el sistema de op. cit. o similares.

10. Para la cita de fuentes se utilizarán abreviaturas aceptadas internacionalmente, como las del *Oxford Classical Dictionary*, el *Thesaurus Linguae Latinae* o el *Diccionario Griego Español*, como ejemplos.

11. Para efectuar divisiones y subdivisiones en los artículos se emplearán números arábigos sin mezclarlos con letras o números romanos. Las subdivisiones incluirán segundo o tercer número, separados por puntos (ej: apartado 1; primera subdivisión 1.1; segunda subdivisión 1.2. etc.).

12. Los cuadros, gráficos, figuras y mapas que se deseen incluir en el trabajo serán aportados aparte, numerados de forma correlativa con números arábigos, y se incluirá un pie de imagen para cada uno de ellos, así como la fuente de procedencia, en cursiva y tamaño 10, en una lista de todas las imágenes. Estas deberán tener una calidad suficiente de 300 píxeles y estar en formato jpg, preferentemente.

13. La publicación en *Arys* no da derecho a la percepción de haberes. Los derechos de edición corresponden a la revista y es necesario el permiso del Consejo de Redacción para su reproducción parcial o total. En cualquier caso, siempre será necesario indicar la procedencia cuando se reproduzca el contenido de la revista.

14. INSTRUCCIONES PARA EL ENVÍO DE ORIGINALES: el envío de originales se realizará mediante el acceso a la página web de la revista *Arys* en OJS en el servicio de bibliotecas de la Universidad Carlos III de Madrid: www.uc3m.es/arys.

PUBLICATION GUIDELINES

1. *Arys* (Antiquity, Religions and Society) is a journal published since 1998 (annually since 2010) in which the papers received will be subject to evaluation by external reviewers through the system known as blind peers. The Editorial Board will not change the opinions expressed by authors and is not responsible for the opinions expressed by them or by external reviewers. The publication date is December.

2. The Editorial Board of *Arys* will consider publishing original and unpublished research papers, provided that they demonstrate a level of quality and address any religious and social aspects dedicated to the study of Antiquity. The novelty of the topic, the different treatment depths of problems identified in the historiography, the contribution and value of new data regarding a particular historiographical question, or the application of new or improved methodologies will be taken into account.

3. *Arys* accepts articles written in Spanish, English, French, Italian, German and Portuguese.

4. Articles should not usually exceed 20 pages typed on A4 paper size, subject to the following parameters: format (Microsoft Office Word), font (Times New Roman), font size text (12), notes font size (10), indent the first line of each paragraph, normal spacing between lines (1). In those approximately 20 pages will also be recorded notes and bibliography. The notes will be prepared as footnotes, not at the end of the text.

5. For the ancient Greek, Unicode font will be used.

6. Each paper will require the title in Spanish and English, a summary in both languages, and key words, again in Spanish and English. Each of these sections should be uploaded as separate data in the application of OJS (see instruction 14).

7. The name of the author, center affiliation, mailing address and e-mail contact will also be included when registering the application as an author.

8. Bibliographical references shall follow the APA format, as explained in details at the following link: http://uc3m.libguides.com/guias_tematicas/citas_bibliograficas/APA.

9. The titles of journals will be abbreviated following as a guideline the listings in *L'Année Philologique*. Subsequent citations of the same work will be shortened, preferably without using the op. cit. system or similar.

10. For the citation of sources, internationally accepted abbreviations will be used, such those in the *Oxford Classical Dictionary*, the *Thesaurus Linguae Latinae* or *Diccionario Griego Español*, as examples.

11. To make divisions and subdivisions in the articles, Arabic numerals will be used without mixing with letters or roman numerals. The subdivisions will include

second or third number, separated by dots (i.e., paragraph 1, first subsection 1.1; second subdivision 1.2. etc.).

12. Graphs, tables, figures and maps for inclusion in the work will be provided separately, numbered consecutively with Arabic numerals and include a caption for each of them, and its source, in italic size 10, in a list of all images. These should be of sufficient quality to 300 pixels and be in jpg format, preferably.

13. The publication in *Arys* is not eligible for a salary payment. Editing rights belongs to the magazine and permission of the Editorial Board will be needed for partial or full reproduction. In any case, it will be necessary to indicate the source when reproducing the content of the magazine.

14. INSTRUCTIONS FOR SUBMISSIONS: The submission of original papers will be done through the web page of the *Arys* Journal in Open Journal System, in the Library Service of the Universidad Carlos III de Madrid: www.uc3m.es/arys

PRÓXIMO NÚMERO

ARYS

ANTIGÜEDAD, RELIGIONES Y SOCIEDADES

ARYS 17 - 2019



VESTIR DIVINAMENTE
DEIDADES Y CULTORES ARROPADOS O DESNUDOS

INTRODUCCIÓN

Rocío Gordillo Hervás, Juan Manuel Cortés Copete y Joaquín López Benítez

CITOYENNETÉ, UNIVERSALISME ET COSMOPOLITISME STOÏCIENS : LE CAS ROMAIN

Antonio Gonzales

FRAGMENTS OF AN EMPEROR'S RELIGIOUS POLICY: THE CASE OF HADRIAN

Greg Woolf

HERCULES ROMANUS, HERCULES GADITANUS, IOVIS OLYMPIUS, SANDAN Y IUPITER VICTOR: CULTOS LOCALES Y SELECCIONES IMPERIALES EN LA MONEDA DE ADRIANO

Fernando López Sánchez

WHICH RELATIONSHIP BETWEEN GREEK GODS AND ROMAN EMPERORS? THE CULTIC IMPLICATIONS OF THE "ASSIMILATION" OF EMPERORS TO GODS IN MAINLAND GREECE

Francesco Camia

EDIFICI PER GLI DEI. EVERGETI PUBBLICI E PRIVATI NEI SANTUARI DEL PELOPONNESO DEL II SECOLO D.C.

Annalisa Lo Monaco

COMPETING FOR THE EMPEROR: GAMES AND FESTIVALS IN HONOUR OF HADRIAN

Rocío Gordillo Hervás

HIST. AUG., *HADR.* 13, 6: LA CONSAGRACIÓN DEL TEMPLO DE ZEUS OLIMPIO. ADRIANO Y LA INTEGRACIÓN RELIGIOSA DEL IMPERIO

Juan Manuel Cortés Copete

LA NASCITA DELL'IMMAGINARIO CULTUALE DI ANTINOO

Elena Calandra

EMPEROR HADRIAN AND EGYPT. REMARKS ON THE MYTHICAL AND RELIGIOUS PERSPECTIVES

Giuseppina Capriotti Vittozzi

IGNACIO DE ANTIOQUÍA INVENTÓ EL CRISTIANISMO: TRAJANO Y ADRIANO FRENTE A LOS CRISTIANOS

Pedro Giménez de Aragón Sierra

CHRISTIAN APOLOGISTS AND THE ANTONINE EMPERORS

Christopher P. Jones

LA POLITICA RELIGIOSA DI COMMODO

Alessandro Galimberti

UNA CIGÜEÑA EN UNA HIGUERA, UN POTRO EN UN TEJADO, EL ESPEJO DE DIDIO JULIANO Y LA MÁSCARA DE HELIOGÁBALO. BIENVENIDOS AL MUNDO RELIGIOSO DE LOS SIGLOS II Y III D.C. SEGÚN LA *HISTORIA AUGUSTA*

Juan Ramón Ballesteros Sánchez

VARIA

LOS VÍNCULOS ENTRE LA SAL Y EL DIOS HÉRCULES EN ROMA, OSTIA Y ALBA *FUCENS*

David Serrano Ordozgoiti

WOMEN AND ISIS LOCHIA: COMMEMORATIONS OF DIVINE PROTECTION IN ROMAN MACEDONIA

Dafni Maikidou-Poutrino

