



## CAPÍTULO VI

# Asia Menor en época helenístico-romana. Panorama religioso

ARMINDA LOZANO

### INTRODUCCIÓN

La península de Anatolia, con la serie de regiones diferenciadas que la componen, ocupa un lugar de gran importancia en todo estudio sobre el cristianismo, tanto por la consideración de ser un área preferente en el contexto de su expansión en sus primeros momentos, como por su propia idiosincrasia religiosa que explica y justifica el aserto anterior, pues es claro que allí se dieron formas religiosas que, por un lado, influyeron en la formación de la nueva teoría religiosa y, por otro, explican la acogida del mensaje cristiano, al continuar o dar forma a ideas allí existentes.

Indudablemente, las circunstancias históricas generales influyeron decisivamente en la evolución religiosa de toda la zona de suerte que Asia Menor en su conjunto no escapó a las transformaciones decisivas registradas en este campo y que son comunes al resto del mundo griego. Pero además, hay que tener en cuenta las peculiaridades que le son propias, dado que en su territorio la trayectoria histórica y el grado de desarrollo de las distintas regiones presentaban grandes contrastes. Basta recordar la presencia en su suelo de diferentes pueblos como los hititas o los persas y más tarde, ya en época helenística, los celtas, cuya impronta se dejaría sentir vivamente en sus respectivos ámbitos geográficos. Los griegos, establecidos casi de manera exclusiva en el litoral anatólico, asumieron, es cierto, mucha sangre autóctona que con el paso del tiempo fue totalmente asimilada hasta parecer griega. Así, junto a la franja costera, asiento de numerosas y muy prósperas *poleis* griegas, existían regiones en la profunda Anatolia prácticamente intocadas por los griegos, hecho que les permitió conservar sus características propias a lo largo prácticamente de toda la Antigüedad.

La conquista del Imperio persa por Alejandro Magno y sus campañas ulteriores ampliaron desmesuradamente el horizonte griego. El establecimiento de la hegemonía macedonia sobre tan vastos territorios llevó aparejado junto al componente puramente militar, la presencia de toda una corriente de elementos civiles que se asentaron en aquellas áreas más orientales. A la par, la política desarrollada en los nuevos territorios conquistados y las propias actitudes personales del rey macedonio estaban llamados a introducir cambios de suma importancia en la mentalidad griega, si bien sus sucesores no continuaron necesariamente las directrices señaladas por Alejandro,

sobre todo en lo relativo a la valoración y utilización del estrato dominante autóctono. Los griegos establecidos en el seno de las grandes monarquías helenísticas llevaron consigo las formas de vida que les eran propias, pero, con el tiempo, no sólo asumieron muchos elementos culturales de las poblaciones que les rodeaban, sino que acabaron mezclándose con ellas. No obstante, pese a los esfuerzos helenizantes desplegados por los reyes, los cambios reseñados afectaron sobre todo a zonas urbanas concretas de suerte que los contrastes permanecieron.

#### ANTECEDENTES

Todo lo hasta aquí dicho tiene también su lectura en el campo religioso que es el que ahora nos ocupa. A su vez, debemos añadir a ello, como premisa indispensable para comprender la fenomenología religiosa de la época helenístico-romana, la evolución de la mentalidad griega, por lo menos en su forma más culta, producida como consecuencia de las nuevas tendencias ideológicas instauradas por las escuelas filosóficas y los avances científicos. Ciertamente, hasta el advenimiento del helenismo, los cultos ligados a las *poleis* constituían la máxima expresión de la religiosidad griega. Pero las nuevas formas políticas emanadas de la obra alejandrina determinaron también cambios en este terreno, pues los antiguos dioses ya no se acomodaban a ellas. No es que desaparecieran o fueran sustituidos por otros —ellos y sus cultos continuaron, es cierto, en vigor—, sólo que ya no era algo vivo y sentido, sino que se trataba más bien de mantener las formas, hecho que les abocó a una progresiva e irremisible pérdida de auténtico contenido. La razón no es otra que su originaria identificación con las ciudades-estado que les impidió adaptarse a esa aludida ampliación geográfica del horizonte griego, por no hablar ya de los efectos sobre la creencia en los antiguos dioses producidos por la crítica filosófica racionalista a consecuencia de la cual su primitiva fuerza había quedado seriamente mermada.

Es así como los griegos instalados en las nuevas ciudades orientales llevaron consigo a sus dioses y sus cultos; pero se trataba de los grandes dioses. Aquellos otros de menor entidad, incluso héroes, ligados a los lugares de origen, pero objeto de una devoción más sencilla y personal, no podían ser transplantados. Por otro lado, en los nuevos centros urbanos recién fundados se establecían gentes de variadas procedencias, conformando habitualmente una población heterogénea, cuya religiosidad hubo de canalizarse por cauces en parte distintos a los vigentes hasta entonces. A los dioses entronizados oficialmente en ellas, se les dispensaban unas determinadas formas culturales en los templos construidos al efecto. Pero los territorios que acogieron tales fundaciones griegas tenían sus propias divinidades adoradas por los autóctonos, expresión de una piedad mucho más auténtica e íntima de los fieles y cuya fuerza, por eso mismo, acabaría por imponerse. Poseemos ejemplos sumamente ilustrativos de cómo se efectuó dicho proceso. Hablaremos de ellos más adelante.

Dicho esto, vemos cómo el panorama religioso minorasiático quedó configurado en plena época helenística de acuerdo con dos elementos fundamentales, el griego y el indígena, sometidos a un proceso de interacción que explica el sincretismo resultante, manifiesto ya en la etapa siguiente. En todo caso, en principio, el primero tenía su sede en las ciudades griegas de la costa anatólica y en las nuevas fundaciones, mientras el segundo continuaba en vigor en las zonas del interior, no afectadas, o en muy escasa medida, por la helenización del territorio. Es en estas áreas donde se encontraban los famosos estados sacerdotales tan característicos de Asia Menor y sobre

los que nos informa con cierta profusión Estrabón. Su número era ciertamente bastante elevado y su trascendencia para las poblaciones autóctonas, muy significativa, tanto por el aspecto religioso, como por el económico, al tener las divinidades titulares de dichos templos, es decir, los sacerdotes, enormes extensiones de tierra, trabajada por una cuantiosa población campesina. Los nombres de los dioses adscritos a dichos templos y la localización geográfica de éstos ilustran por sí solos la raigambre indígena de los cultos: Men Askaenos en Pisidia, Meter Zizimene en Licaonia, Cibeles, Agdistis y Atis en Pesinunte, los frigios Leto y Apolo Lairbenos en Dionisópolis y Men Karou en Atuda, Men Tiamou o Tyrannos junto con Anaitis en Lidia, Zeus Abrettanos en Misia, y un largo etcétera. Sobre la religiosidad manifestada en estos cultos y sus particularidades, diremos algo después. Baste ahora con reseñar la importancia excepcional de todos ellos en la evolución religiosa del periodo posterior al nacimiento del cristianismo.

El avance del fenómeno urbanístico en las regiones asiáticas por obra de Alejandro Magno y de sus sucesores tiene a su vez una proyección importante en el tema que nos ocupa. Se trata de las grandes posibilidades que los centros urbanos ofrecían como foros para la difusión de nuevas ideas. Se daban cita en ellos toda clase de predicadores, filósofos ambulantes de variada filiación ideológica, charlatanes de toda especie que ofrecían las más variadas interpretaciones a las cuestiones y problemas suscitados por el interés o la curiosidad de sus oyentes. Fueron ellos el vehículo a través del cual se logró una difusión de las ideas entonces en el candelero, mayor quizá de lo que nos podamos imaginar, y que, aún popularizadas y simplificadas, dieron lugar al nacimiento de una mentalidad más o menos común.

#### NUEVAS FORMAS RELIGIOSAS E IDEOLÓGICAS

La crisis de los cultos tradicionales dejó un espacio vacío que fue ocupado por otras formas religiosas, definitorias de la religiosidad helenística y en cuyo nacimiento Asia Menor tendría un papel destacado: aumento de cultos no griegos, sobre todo los de carácter entusiástico y misterico, la omnipresencia de Tyche en los documentos oficiales, el culto a los monarcas reinantes, la difusión de divinidades que alcanzarán la categoría de universales, como Sarapis e Isis y, por fin, de manera muy especial, la enorme influencia de la astrología así como las prácticas de tipo mágico. Por lo demás, es necesario aludir a la decisiva influencia ejercida por las teorías filosóficas, tanto las surgidas en época helenística como las anteriores, especialmente el platonismo, todo ello referente imprescindible sin el que no es posible explicar la nueva mentalidad que se va imponiendo a partir de ahora. No obstante, sólo analizaré aquí aquellos aspectos que siendo notables en la formación de la nueva fe cristiana tengan un papel relevante en el área minorasiática, omitiendo los puntos que vayan a ser tratados en otros lugares de este libro.

#### *Las escuelas filosóficas helenísticas: su ideología*

Dentro de las líneas de pensamiento activas entonces, las dos tendencias o escuelas más influyentes durante el periodo que nos ocupa fueron el epicureísmo y el estoicismo, surgidas ambas en época helenística. Muy importante seguía siendo asimismo la Academia, algunas de cuyas ideas, fundamentalmente las platónicas y en espe-

cial la demonología, fueron asumidas y reelaboradas después, ejerciendo una influencia determinante en el pensamiento posterior. En todo caso, y de acuerdo con las tendencias establecidas por Sócrates y la sofística, fue el giro al individualismo la característica más importante y rica en consecuencias de las escuelas filosóficas helenísticas. Desposeídos de la protección de los antiguos dioses, era necesario encontrar soluciones para poder cumplir con el destino y afrontar la vida sin sobresaltos, es decir, para lograr la *arete* y la *eudaimonia*. No es extraño, por tanto, que fuera la ética el centro de las preocupaciones de los filósofos, convertidos en médicos del alma. Esta parte no material del hombre, su alma, era lo único seguro, poniéndosela en estrecho contacto con Dios y declarándola parte de la divinidad. Repasemos brevemente algunas de las líneas de pensamiento de cada una de estas escuelas.

### El platonismo

Ya he aludido a la importancia de la filosofía platónica. Un discípulo de Platón, Jenócrates, hombre con tendencias ascéticas e insatisfecho con muchas de las prácticas culturales existentes, desarrolló las ideas esbozadas por su maestro a propósito de las dos almas existentes en el mundo y de los demonios, como seres intermedios entre los dioses y los hombres. Para Jenócrates, el espacio de estas entidades estaba en la atmósfera por debajo de la luna, siendo su naturaleza, en parte divina, espiritual, en parte corporal. Había demonios buenos y malos, siendo responsables unos y otros de los actos buenos y malos ejecutados por los hombres. Los platónicos de época imperial, como Plutarco, y los cristianos hicieron amplio uso de esta teoría, llegando a utilizarla como instrumento apologético. Así, el mártir Justino afirmó que los cultos paganos habían sido inventados por los demonios malos para simular el cumplimiento de los vaticinios del Antiguo Testamento.

### El epicureísmo

Las teorías de Epicuro son bastante difíciles de reconstruir al haberse perdido sus obras, a excepción de tres cartas doctrinales y conservarse en estado muy fragmentario las de sus discípulos. Por lo que a nuestra temática importa, los epicúreos fueron considerados en la Antigüedad ateos, pues sostenían que lo único existente es la materia.

Dependientes en su física del presocrático Demócrito, creían que el universo estaba compuesto de átomos en incesante movimiento en el espacio vacío, eran eternos e indestructibles. Por tanto, los acontecimientos naturales obedecen a unas leyes derivadas de los movimientos de los átomos. No había en esta concepción espacio para los dioses, puesto que no se les necesitaba para nada. De hecho, significaba la caída de la religión. Epicuro, sin embargo, no rechaza la existencia de los dioses, pero les niega cualquier interferencia en los asuntos humanos y, de hecho, no explican nada en el sistema del filósofo. Es decir, no hay una realidad espiritual fuera del mundo material compuesto de átomos. Es más, niega la providencia. Los dioses aparecen, pues, degradados, viviendo en los espacios interestelares, completamente fuera del mundo y sin contacto con él. No había lugar para las plegarias ni se podía esperar ninguna respuesta a ellas. Era inútil adorar a los dioses o efectuar sacrificios u otras

prácticas culturales. Epicuro no podía, pues, asociar la idea de religión y de piedad con ningún tipo de poderes trascendentales.

En conexión con todo ello, surgieron otras ideas, dentro ya de su ética, que constituyen la parte más influyente del sistema elaborado por Epicuro. Así la doctrina de la verdadera felicidad y el ideal de la amistad, conceptos que los epicúreos interpretaron de manera profundamente religiosa, como lo era en realidad su propia asociación del Jardín. Ésta, como otras de carácter similar —incluyendo aquí los misterios, en los que los hombres podían iniciarse para la consecución de su salvación personal—, no eran un fin en sí mismo, sino que estaban en función del individuo, como un medio para poder conseguir la verdadera felicidad, la *eudaimonia*, y el placer, *hedone*, caracterizado por la *alypia*, o ausencia de cualquier disgusto y consistente en un sentimiento de felicidad profundo, en la imperturbabilidad del alma o *ataraxia*. Esta verdadera felicidad epicúrea era concebida lógicamente, de acuerdo con su base materialista ya mencionada, para este mundo, puesto que no se concebía un más allá. El gozo supremo de la vida es la meditación filosófica, susceptible de ser alcanzada por el sabio, que de acuerdo con el famoso principio *lathe biosas* —«vive y pasa desapercibido»— ha desistido de intervenir activamente en los acontecimientos cotidianos. Gracias a esa vida, el sabio podía hacer realidad la inexistencia de todos los afectos y vivencias. De ahí se deduce la superación, típicamente epicúrea, de la muerte, al concebirla como una mera descomposición, una disolución del alma en sus componentes atómicos. No había, pues, ni renacimiento, ni recompensas, ni castigos. Después de la muerte no había nada, sino de nuevo la materia.

El sistema de Epicuro tuvo gran repercusión en la Antigüedad hasta el siglo IV, si bien su influencia se circunscribió a la gente más culta, pero después, precisamente por su ateísmo, pasó a ser el centro de la polémica, tanto pagana como cristiana, contra él que condujo a su abandono.

## La Estoa

De mayor relevancia por el impacto y repercusión alcanzados fueron las doctrinas desarrolladas por la Estoa, la otra gran escuela filosófica nacida en época helenística. Además de su importancia para la historia de la filosofía, este sistema de pensamiento representa una de las posibilidades que se ofrecen al hombre de superar la inseguridad de la existencia, mediante la decisión de afirmarse en el mundo y de buscar un acceso al absoluto. Su acción decisiva estriba en haber formado una determinada imagen del hombre y un estilo de vida inconfundible.

Al igual que los epicúreos, los estoicos interpretaban el mundo desde una óptica totalmente materialista, pero, a diferencia de ellos, no imaginaban el curso del mundo como un proceso mecánico. Aceptaban un principio universal, racional, rector de todo: el *logos*, la razón, noción básica del sistema. El dios estoico se identificaba con él, representado en el fuego, que penetra todo y está presente en todo. Es, por tanto, una teología panteísta, que podía conectarse con la vieja fe en los dioses en cuanto éstos eran símbolo del dominio de la razón universal. Los diferentes dioses no eran sino nombres diferentes de una única razón. Esta razón guiaba al mundo conforme a un plan racional y deber de los hombres era someterse a dicho plan, a la Providencia, y vivir de acuerdo con él. Así, objetivo (*telos* = fin) de la ética estoica era señalar el camino conducente a lograr la paz interior y al cumplimiento del quehacer queri-

do por dios (*logos*) o, lo que es lo mismo, por la naturaleza (*physis*), entendiendo por naturaleza no el mundo natural, visible, sino la naturaleza específica del hombre, es decir, el logos o el discernimiento racional, que se identifica, como he señalado, con la razón que gobierna el cosmos. Por lo demás, se consideraba que el bien moral, la *areté*, bastaba para procurar la *eudaimonía*, la felicidad, esto es, el equilibrio feliz del individuo que se encuentra en perfecto estado consigo mismo y ha superado el imperativo del destino. Esta felicidad no dependía de cosas externas que no están en nuestra mano, como la riqueza, el poder o la salud, sino en lo que está en nosotros, juicio, impulso, apetencia, abstención, de acuerdo con la separación formulada por Epicteto.

Como sujeto de la acción verdaderamente moral, la Estoa construyó el ideal de sabio, a cuya formación contribuyeron igualmente, según hemos visto, los epicúreos. La diferencia entre ellos estriba en que mientras para éstos la retirada del mundo es el presupuesto inevitable para alcanzar la *eudaimonía* perfecta, el sabio estoico se caracteriza por lo contrario, por su relación con las cosas mundanas. Pero dentro de ellas, en cualquiera de las actividades que su origen y educación le hubiera deparado, el sabio demuestra su impassibilidad, es decir, la posesión de la felicidad. Por tanto, el sabio estoico puede participar activamente en los acontecimientos de su entorno, puesto que la *eudaimonía* nada tiene que ver con las circunstancias externas de la existencia.

En relación con esto podemos mencionar la doctrina estoica de los «afectos», es decir, de los *pathe*, en latín, *affectus*, *passiones* o *perturbationes*. Se les definió como «maciones irracionales y antinaturales del alma» o como «impulsos» que sobrepasan la medida, en una palabra, estados enfermizos del alma. La meta de la filosofía como medicina del alma estribaba en la total exclusión de los afectos, en la *apatheia* (o *ataraxía* en Epicteto). Para soslayar el aparente individualismo de sus puntos de partida, la Estoa insistió en los deberes con respecto a los demás hombres, estando el hombre obligado a vivir en comunidad con los demás hombres. A su vez, considerando que había un *logos* común a todos, no existían diferencias entre griegos y bárbaros, libres y esclavos. Esta idea de comunidad de la naturaleza humana nació en el mundo helénico de la mano de los estoicos.

Una de las figuras que más influyó en la evolución del pensamiento estoico fue Posidonio de Apamea, pues lo remodeló, convirtiéndolo en un sistema filosófico general que ejerció su influencia grandemente en la evolución de las concepciones de los ambientes cultos de época imperial. Su labor consistió en recoger muchos elementos ideológicos formulados anteriormente por presocráticos, platónicos y aristotélicos, a la par que marcaba las distancias respecto a las doctrinas de Epicuro. Ello contribuyó en no poca medida al aislamiento filosófico de éstos, favoreciendo a su vez en los siglos siguientes la mezcla de concepciones filosóficas de diferentes procedencias. Los efectos se pueden apreciar en los pensadores posteriores, tanto paganos, Plutarco por ejemplo, judíos, así Filón de Alejandría y cristianos como Justino mártir, todo lo cual condujo finalmente a una nueva síntesis filosófica: el neoplatonismo.

La reconstrucción del pensamiento de Posidonio sólo es posible a través de fuentes indirectas. Así, aparte de citas textuales, sólo lo conocemos por su influjo tanto entre sus adeptos como entre sus rivales. Para él, el objeto de la filosofía era la *sophía*, el conocimiento de las cosas divinas y humanas y sus causas, es decir, todas las ciencias. Sus doctrinas cosmológicas, formuladas a partir de sus propias observaciones y de los avances experimentados por las ciencias, tendrían gran repercusión en época poste-

rior. Así, su concepción del sol como el fuego más puro del que procede el espíritu, mientras que la luna rige el alma y la tierra el cuerpo, se volverá a encontrar en la antropología cósmica de la gnosis.

A diferencia de la Estoa antigua, que se esforzó en eliminar la vida emocional e impulsiva, Posidonio reconocía que en el hombre, además del *logos*, hay una parte anímica irracional, la *ormé*, común al hombre y a los animales, por la que, sin embargo, no debe dejarse arrastrar. La razón ha de ejercer un dominio absoluto sobre los impulsos, pero éstos no deben extirparse, sino ponerse al servicio de la conservación de todo el organismo. De su sumisión al *logos* procede la paz interior del alma. Por lo demás, el alma es, en su doctrina, preexistente; tras la muerte, el cuerpo se descompone, pero el alma, como un *pneuma*, se mantiene todavía bastante tiempo en el espacio sublunar. Puede apreciarse, así, como Posidonio admite, aunque no de una manera clara, un dualismo que cada vez era más fuerte en la etapa final de la época helenística. El mundo sublunar es para el filósofo un mundo de rango inferior, mientras que el sol y el mundo celeste son idénticos con el ámbito puramente divino.

También durante el Imperio, el pensamiento estoico alcanzaría gran repercusión, como nos recuerdan los nombres de Séneca, Epicteto o Marco Aurelio. En los escritos de todos ellos se aprecia un común sentimiento relativo a la inseguridad de la vida humana, el deber del filósofo respecto a los semejantes, el escuchar la voz interna de la conciencia así como una religiosidad marcadamente monoteísta, que, sin renunciar al panteísmo, puede llevar a la creencia en un dios paternal. El pesimismo, que reaparece reiteradamente, se supera con la fe en la divina providencia y en la personalidad moral del hombre. Epicteto y Marco Aurelio mencionan a los cristianos, aunque de forma condenatoria. No obstante, sus semejanzas son evidentes —lo que acabo de mencionar tiene unos ecos claramente familiares a nuestros oídos—, aunque son innegables sus múltiples discrepancias. Siempre fueron dos mundos diferentes.

Las ideas hasta aquí esbozadas, si bien fundamentales para trazar la evolución del pensamiento en este periodo intermedio entre el clasicismo y la aparición del cristianismo, formaban parte únicamente del patrimonio espiritual de un grupo de elegidos. La filosofía como medicina del alma era un remedio accesible sólo a unos pocos. Por tanto, la gran mayoría de la gente, el pueblo llano, ante el desmantelamiento de las antiguas creencias hubo de buscar consuelo espiritual por otros derroteros.

## Los cínicos

Como figuras intermedias entre los filósofos de corte tradicional, puros intelectuales, por tanto, y el pueblo llano podemos citar a los seguidores de Diógenes de Sínope, el «perro», *kuon*, así llamado por su falta de pudor, fundador del cinismo. Eran hombres que siguiendo la línea marcada por Sócrates, no en sus ideas sino en su forma de actuar, se dedicaban a una predicación popular, dirigida a los no iniciados, cuyo contenido era más bien una forma de vida que unas teorías más o menos perfiladas. Rechazaban todo convencionalismo social, insistiendo en la bondad de seguir normas naturales de comportamiento, como ellos mismos hacían y ejemplificaban. Parte importante de su actividad estaba volcada al servicio de los demás, prestando su ayuda y consuelo tanto espiritual como material.

De esta predicación practicada por los filósofos mendicantes surgiría la diatriba, método de discusión que alcanzaría gran fortuna tanto en este periodo como en el si-

guiente. Es digno de destacarse el papel de estos predicadores porque difundieron entre el pueblo ideas y conocimientos sobre el universo y el hombre a los que de otro modo nunca hubieran tenido acceso, contribuyendo así notablemente a la conformación de la religiosidad popular en el sentido que lo hizo.

### *El culto al soberano*

Es ésta una de las ideas religiosas características del periodo posterior al clásico. La atención dispensada por la investigación se debe en gran medida a la influencia que tuvo en la conformación del culto al emperador, de vital importancia política durante el Imperio, y principal foco de discrepancia entre el cristianismo primitivo y el paganismo. Se trataba, en todo caso, de un fenómeno nuevo en el mundo griego, cuyo nacimiento tiene unas connotaciones marcadamente políticas al obedecer a las nuevas circunstancias imperantes: la población de los territorios puestos bajo soberanía de los monarcas helenísticos era un conglomerado de gentes de muy distintas culturas y tradiciones. Para gobernar se necesitaba crear un nexo capaz de cohesionar a todos ellos y éste se encontró en la figura del monarca divinizado.

Los antecedentes, sin embargo, se pueden encontrar dentro del propio ámbito ideológico griego, sin recurrir a explicarlo mediante la actuación de posibles influencias orientales, materializadas en los modelos que a Alejandro y a sus sucesores ofrecían de manera fundamental Egipto, pero también las antiguas monarquías del Próximo Oriente.

En Grecia existía un antiquísimo culto a los héroes, aunque había una diferencia esencial entre éstos y el dispensado al monarca: en los primeros se trataba de hombres ya muertos, heroizados bien por los beneficios conferidos a otras personas o por los méritos realizados durante su vida, y en el segundo de hombres vivos. El realizar acciones positivas a los seres humanos era la prueba más fehaciente de divinidad, de suerte que los cultos a gobernantes y otros mortales constituían actos de homenaje a ellos en agradecimiento de los beneficios recibidos. A través de esta vía se pudo abrir camino la posibilidad de que seres humanos extraordinarios recibieran en vida honores divinos. No obstante, las reticencias de los griegos a dar un paso en este sentido eran enormes como demuestra la oposición presentada por los macedonios en el caso de Alejandro Magno.

Serían, por tanto, otras concepciones las que harían posible más directamente el nacimiento del culto al monarca. Ciertamente, los progresos de la ciencia desde el siglo VI promocionaron una visión del universo y de la realidad mucho más antropocéntrica, que alcanzaría su plasmación más categórica en el famoso principio de Protágoras «el hombre es la medida de todas las cosas». Las ideas sobre el *logos*, que gobierna tanto al hombre como el universo, la figura del sabio etc., contribuyeron asimismo a desdibujar la línea de separación existente entre hombre mortal y divinidad, extendiéndose paralelamente la idea de que hombres dotados de un exceso de *arete* podían llegar a convertirse en dioses.

Avanzando por este camino, Evémero de Mesenia en su novela utópica sobre el Estado formuló la teoría de que los dioses griegos habían sido anteriormente reyes, cuyos méritos terrenales les elevaron a la categoría de dioses. Había asestado el golpe de gracia definitivo a la creencia en los dioses. No había, por tanto, ningún inconveniente en aumentar la lista con nuevos personajes de similar trayectoria. Quedaba así

abierta definitivamente la posibilidad de reconocer a los grandes monarcas helenísticos como dioses.

Por lo demás, la idea de contar con dioses manifiestos en la tierra, encarnados en los reyes, a los que poder dirigir físicamente las peticiones de ayuda era muy atractiva para hombres obligados a abdicar de sus antiguas creencias por la ciencia y el pensamiento racionalista. Se trataba, pues, de una transición factible tanto desde el punto de vista político como psicológico, si bien fueron los espíritus más cultivados los que pudieron en principio asumirla. Los componentes de estratos más humildes o bien continuaban aferrados a sus tradicionales ideas religiosas o buscaron su satisfacción por otro lado. Pero lo importante en este apartado es señalar cómo en el mundo helenístico la religiosidad general, excluyendo de ella la mentalidad judía, había abierto un camino para la deificación de los humanos. No era un absurdo la proclamación de que un hombre dotado de cualidades extraordinarias fuera en realidad — a la vez — un ser divino.

Veamos ahora en qué términos puede expresarse esta adoración a los reyes en el ámbito griego, reproduciendo el contenido de una famosa inscripción, dedicada al último rey de Pérgamo, Atalo III, desaparecido en el año 133 a.C.

*OGIS 332:*

[... no sobrepasando nadie] al rey en benevolencia [hacia el pueblo], que vote éste las honras que le corresponden para que con respecto a los beneficios realizados quede patente que los ciudadanos le dan fervientemente las gracias merecidas por sus éxitos y por las buenas acciones para con ellos:

A la buena Fortuna, que decrete el consejo y el pueblo coronar al rey con una corona de oro como premio por su victoria y consagrar una imagen suya con coraza, de cinco codos, pisando los despojos enemigos, en el templo de Asclepio Soter, para que comparta el templo con el dios; y que se erija también una estatua ecuestre suya sobre una base de mármol junto al altar de Zeus Soter, a fin de que se encuentre la imagen en el lugar más visible del ágora; y que cada día el *stephanephoros* y el sacerdote del rey y el *agonothetes* ofrenden al rey incienso sobre el altar de Zeus Soter. Y que el día octavo, en el que se presentó en Pérgamo, sea sagrado para siempre y que anualmente celebre con él el sacerdote de Asclepio la procesión más solemne posible desde el prítaneo hasta el recinto de Asclepio y del rey, y tome parte en ella el personal de costumbre. Y ofrecido y terminado el sacrificio, reúnanse en el templo los arcontes. Y que sean entregados para el sacrificio y la reunión de éstos por el administrador de los fondos irreversibles (es decir, no empleables para otros fines que los religiosos) del tesoro del templo de Asclepio cincuenta dracmas de plata. Del sacrificio y de la recepción se encargarán los hierómanos (guardianes del templo). Y se pondrán inscripciones sobre la imagen: «El pueblo al rey Atalo Filométor y Evérgetes, hijo del rey-dios Eumenes Soter, por su hazaña y valentía en la guerra, al haber vencido a los contrarios»; y sobre la estatua: «El pueblo al rey Atalo Filométor y Evérgetes, hijo del rey-dios Eumenes Soter, por su hazaña, por su prudencia que acrecienta su poderío y por la generosidad para con él». Y que cuando se presente en nuestra ciudad, porten coronas todos los *stephanephoroi* de los doce dioses y del rey-dios Eumenes; y que los sacerdotes y las sacerdotisas, abriendo los templos de los dioses y ofrendando incienso, pidan que ahora y siempre le den al rey Atalo Filométor y Evérgetes salud, conservación, victoria y poder [por tierra] y [mar], cuando ataque o se defienda y que su reino permanezca por toda la eternidad inmune en toda seguridad. Y que salgan a su encuentro los sacerdotes y sacerdotisas supraescritos, los estrategos, los arcontes, y los vencedores en los juegos sagrados con las coronas ganadas en las [competiciones]; y el gimnasiarco con los efebos y [los jóvenes] y el pe-

dónomo con los niños y los ciudadanos y [las mujeres y las vírgenes], todos ellos con los residentes con vestiduras blancas y [cubiertos de coronas]...(l. 52) [y para que se entere el] rey de lo decretado por el pueblo, los arcontes le enviarán el decreto y le rogarán, como benevolente [que es] y bienhechor del pueblo, que conservando la [filantropía] que tiene heredada de sus padres para con nuestro pueblo sea siempre autor de algún beneficio al pueblo, para que la comunidad de nuestro cuerpo ciudadano adquiriera una situación mejor y más feliz.

### *La astrología*

Su ascenso como fuerza religiosa de primera magnitud se debe a los mismos factores presentes en el nacimiento de otros fenómenos religiosos de la época, a los que debe añadirse la difusión en el mundo griego a partir del siglo IV a.C. de ideas o concepciones sobre los astros y su deificación procedentes de ámbito mesopotámico. Pero fue en especial un sacerdote babilonio de Bel, Beroso, quien a través de su historia de Babilonia, dedicada a Antíoco I, escrita en griego, donde trataba de astrología, dio a conocer a los griegos este tipo de creencias. No obstante, el sistema llegado a nosotros es sincrético, pues por un lado contiene nociones propiamente babilónicas —así la creencia en el influjo de las estrellas sobre la vida terrestre y sobre la suerte de los hombres—, pero, por otra parte, recoge y sistematiza la imagen del mundo que había sido perfilada por la ciencia griega, de la cual recibe su envoltorio matemático y astronómico. La compilación y desarrollo de dicho sistema, del que se derivarán los posteriores, se encuentra en unos tratados místicos del siglo II a.C., obra, se pensaba, del rey egipcio Nequepsón y su sacerdote Petosiris. Un segundo libro, el Hermes Trismegisto, recoge las revelaciones astrológicas, supuestamente recibidas por él, si bien hay que esperar al siglo II de nuestra era para tener la obra más completa de astrología griega, debida a Claudio Ptolomeo: la *Tetrábiblos syntaxis*.

La astrología sirvió de marco a una nueva reinterpretación religioso-filosófica del mundo. En ella, y de acuerdo con el espíritu y las necesidades de la época, los antiguos dioses adquirieron nuevas formas de poder universal, equiparándoseles a diferentes planetas: Zeus era Júpiter; Afrodita, Venus; Cronos, Saturno; Hermes, Mercurio. Los días de la semana se fijaron según estos planetas junto al sol y la luna. El sol, en la ordenación planetaria griega, tenía el papel central: Saturno, Júpiter, Marte, Sol, Venus, Mercurio, Luna. Así, esta teoría, compartida por astrólogos y estoicos, del predominio del sol sobre los restantes cuerpos celestes, impulsó decididamente el culto solar que más tarde habría de convertirse en el símbolo más poderoso del paganismo (Sol Invictus) en su lucha contra el cristianismo. No obstante, para que cualquier idea sea realmente importante e influyente debe gozar de una acogida generalizada en la población y no ser patrimonio sólo de unos pocos entendidos. Cabe señalar en este aspecto que un refuerzo definitivo para la inserción de dicho culto al Sol en las creencias populares lo constituyó la introducción del calendario solar por obra de Julio César en el año 46 a.C.

La astrología, no obstante, era una ciencia para cuyo conocimiento era requisito indispensable poseer amplísimos conocimientos matemáticos —los astrólogos eran llamados *mathematici*—, razón por la que sólo era accesible a un pequeño grupo de gente culta. Se fundamentaba en la ley de la causalidad. El Universo es una máquina perfecta donde todo puede ser calculado. Esta causalidad estricta no deja resquicio a la intervención divina y de hecho de ahí se deriva consecuentemente un ateísmo in-

contestable. El determinismo astrológico está relacionado con la teoría estoica de la *heimarmene*, un poder que predetermina la vida humana con un cálculo perfecto, es decir, el destino ligado a la acción de las estrellas. Su aceptación, sin embargo, está en conflicto con la teoría del libre albedrío, pues en ella no hay espacio para la libertad. Al convertirse las estrellas en unos tiranos tan terribles, el hombre debió buscar el modo de conjurar su poder, hallándolo bien mediante la magia o bien a través de los cultos místicos, pues ambas cosas prometían la salvación con la consiguiente liberación del influjo de la *heimarmene*.

La auténtica popularización de la astrología se produjo realmente al final del mundo helenístico, momento en que alcanzó una posición dominante, aunque fundamentalmente entre gente culta. Podemos decir que fue una ciencia de moda y desde luego se trataba de la ciencia más avanzada y exacta de las ciencias naturales cultivadas durante la época helenística. De su difusión da idea la increíble popularidad que alcanzó la obra de Arato *Phainomena*, traducida al latín incluso por Cicerón, siendo comentada e imitada después por Germánico. Ciertos hechos prepararon, en efecto, el terreno para que se hiciera realidad este dominio de la astrología: la creencia en la divinidad de los cuerpos celestes, firmemente arraigada y establecida desde Platón y la que veía en los astros el fundamento de los cambios climáticos.

### *La idea monoteísta*

La asimilación y aplicación de los avances científicos, sistematizados en las teorías cosmológicas, antropológicas y éticas confeccionadas por las distintas escuelas filosóficas actuantes en esta época, tuvo entre otras repercusiones apreciables la emergencia de un pensamiento monoteísta que fue abriéndose paso gracias a la divulgación y popularización de dicho ideario, unido al progresivo debilitamiento de la fe en los antiguos dioses, proceso este ya en marcha, como hemos visto, desde las postrimerías de la época clásica.

No a todo el mundo resultaba fácil, sin embargo, admitir, partiendo de las construcciones científicas entonces formuladas, la existencia de una causalidad mecánica universal. Era más factible sacar conclusiones derivadas de la constatación del perfecto orden existente en el universo y asumir éste como producto de una suprema razón ordenadora, es decir, de un Dios. Esta idea, no obstante, tampoco puede decirse que fuera absolutamente novedosa, pues pensadores anteriores, como Sócrates y algunos de sus discípulos, ya la habían formulado. En todo caso, no implicaba en absoluto el abandono del politeísmo. Más decisivo e influyente en este sentido fue el pensamiento de los estoicos, los cuales aceptaban un principio universal, racional, rector del universo: el *logos*, la razón, noción básica de su sistema. El dios estoico se identificaba con él, representado en el fuego, que penetra todo y está presente en todo.

Pero para que esta idea monoteísta arraigara y se expandiera, fue de importancia decisiva la existencia de un poder político fuerte, cual la monarquía impuesta por las distintas dinastías helenísticas, que se convirtió en universal con el advenimiento del Imperio romano donde se impuso el poder de un solo hombre sobre la *oikumene*, señor en la tierra y en el cielo. Tal paralelismo entre el gobierno de Dios y el del emperador es puesto de manifiesto repetidamente en los discurso de Dión Crisóstomo. Eusebio de Cesarea contrapondría al paganismo y a la antigua división política el Imperio del César y el monoteísmo de los cristianos. Aparece así clara la decisiva impor-

tancia del Imperio en la aproximación y difusión entre el pueblo llano del pensamiento relativo a la existencia de un supremo y celestial rector del mundo, dado que en el paganismo el orden divino dependió siempre del estatal. Por lo demás, la labor de los filósofos ambulantes actuó, como hemos mencionado, también de manera positiva en este mismo sentido.

De capital importante en la gestación de este pensamiento monoteísta fue, como se ha visto, la astrología. La teología construida sobre ella colocaba a un dios en la cima del universo, divinidad a la que pronto se identificó con el sol. En la Antigüedad tardía, el Imperio se ligó a la religión solar, que adquirió así la categoría de religión estatal, dado que el emperador encontraba en ella apoyo, por su paralelismo, para su propia posición de poder. Pero analicemos el proceso un poco más detenidamente.

### *La religión solar*

El culto al Sol está ligado en el ámbito grecorromano, tal y como acabamos de ver, a la astrología y al éxito que alcanzó en él. El dios Sol, aunque objeto de culto entre muchos pueblos de la Tierra, está casi ausente, sin embargo, en la religiosidad griega; en el mundo babilonio su importancia es secundaria respecto a la Luna. No sucedía lo mismo en Egipto, donde su posición llegó a ser dominante en conexión asimismo con determinadas circunstancias de índole política, si bien en su etapa griega la elección por los Ptolomeos de una divinidad egipcia, Sarapis, como patrona de su imperio, hizo que el culto solar no volviera a tener el esplendor de tiempos pretéritos, ocupando su lugar el mencionado Sarapis y la diosa Isis.

Sin embargo, pese a esta ausencia en el ideario religioso, los griegos fueron los que pusieron de verdad las bases teóricas en que se fundaría posteriormente la adoración al Sol. Aparte de las observaciones más sencillas, accesibles a cualquier persona, relativas a la influencia del Sol en la naturaleza y, por consiguiente, en la vida humana, ya hemos mencionado en el apartado anterior la concepción estoica sobre el *logos* y su identificación con el fuego y, por tanto, con el Sol. En todo caso, la teología solar estoica es el resultado de la visión del mundo elaborada por los filósofos de esta escuela. También el evemerismo reconoció la divinidad de los astros, acreedores de culto junto con la luna y el Sol. Pero fue en las distintas utopías, producto filosófico y literario del periodo que nos ocupa, donde el Sol ocupa una posición sobresaliente. Así en la de Yámbulo, centrada en las islas del sol, donde éste era adorado más que cualquier otra divinidad, o el estado solar soñado por el hijo ilegítimo del rey pergameno Eumenes II, cuyos habitantes recibirían el nombre de heliopolitas, según nos dice Estrabón.

Por lo demás, ya hemos mencionado la repercusión del establecimiento del poder monárquico y más especialmente del Imperio romano en la difusión de la religión solar que encontraría su máxima expresión con Aureliano, el emperador que la elevó al rango de religión estatal.

Puede verse, por tanto, a través de lo expuesto en los apartados anteriores cómo a fines de la época helenística existían los presupuestos necesarios, establecidos por la ciencia, la filosofía, la astrología, y fortalecidos por la política, que justifican el nacimiento de la religión solar. La imposición del calendario juliano le daría el espaldarazo definitivo. Todavía hoy conservamos un recuerdo de dicho culto en la fecha en

que se celebra nuestra Navidad, el día de la resurrección del dios Sol invicto en el solsticio de invierno. De todas formas, como señala Nilsson, el culto solar no pudo triunfar sobre todos los demás, debido tanto a su forma física de manifestarse, como a que se trataba de una religión demasiado científica, en la cual el pueblo llano no podía encontrar ni satisfacción a sus necesidades cotidianas ni el consuelo que necesitaba.

## RELIGIÓN TRADICIONAL PAGANA

Los antecedentes señalados al comienzo como signo del advenimiento de una nueva etapa y la aparición o manifestación de determinadas ideas filosófico-religiosas más o menos originales durante el helenismo, propagadas y desarrolladas en el periodo posterior, no conllevó la desaparición de la religiosidad tradicional. Dentro de ella, cabe observar la decadencia de determinados cultos y el auge de otros, pero siempre en el marco de la continuidad, es decir, el politeísmo pagano. Los unos y los otros contribuyeron de forma irremplazable al mantenimiento de la cohesión de las ciudades y de las comunidades griegas.

### *Grandes divinidades*

#### La Gran Madre minorasiática. Cibele y Atis

Conviene señalar en primer lugar que en Asia Menor existía toda una serie de diosas de características más o menos similares que adoptan nombres diferentes en función de sus respectivos lugares de culto, pero que básicamente están representadas por la Gran Madre. Pese a su nombre, no se trataba en realidad de una diosa maternal *sensu stricto*, pues carecía de descendencia, a excepción de Atis, al propio tiempo su amante, sino sobre todo de una divinidad de sesgo naturalista, protectora de la naturaleza. Ello posibilitó que los griegos la identificaran con Artemis. De las distintas ciudades minorasiáticas que contaban con un culto importante a esta divinidad, fue Éfeso la que tuvo el prototipo más significativo, si bien se trataba en principio del tipo de *potnia theron*, es decir, una diosa de la naturaleza y de la vida salvaje.

De todas las divinidades minorasiáticas, fue sin duda una de estas diosas, la Gran Madre frigia, Cibele, la que llegó a alcanzar un enorme éxito, saliendo con ello de su marco geográfico tradicional, Frigia, región en la que se hallaba Pesinunte, su centro cultural más importante. Ciertamente la Cibele imperial era el último estadio de esas divinidades, presentes ya en épocas remotas desde el Neolítico, cuyos atributos hay que relacionarlos no tanto con los animales salvajes como con la naturaleza en general, la vegetación y la vida. Como pareja tenía a Atis, su amante mortal, interpretado a veces como un dios de la vegetación que se castra a sí mismo en señal de luto por su propia infidelidad. Como rasgo más significativo cabe señalar su carácter de culto orgiástico y extático, tal como resaltan los autores antiguos que nos hablan de él. En todo caso, el ciclo de leyendas relativo a ambas divinidades posee una serie de variantes, a veces difíciles de conciliar entre sí, y que constituyen el testimonio más claro del sincretismo sufrido con otros mitos vecinos.

Respecto a la expansión de su culto, en Grecia era ya conocido a fines de la época arcaica, si bien los griegos le privaron de los rasgos más brutales, como el relativo a la autocastración de sus sacerdotes, realizada en momentos de máxima exaltación

religiosa. Pero fue en época helenística cuando se hizo realmente popular, esta vez ya con sus rasgos culturales originarios, y no precisamente en Grecia —se trataba de una divinidad demasiado salvaje para el gusto griego—, sino sobre todo en Occidente.

De hecho, fue el primer culto oriental oficialmente recibido en Roma como respuesta a una consulta realizada a los Libros Sibilinos. Presumiblemente la causa de ello fue intentar ganar apoyo divino en un momento delicado tras la crisis anibálica. La piedra negra de Pesinunte, el betilo, llegó a Roma en el año 204 y en el año 191 tenía un templo erigido en el Palatino. Los sacerdotes eran frigios, dada la exigencia de la castración para desempeñar tal oficio. Los acontecimientos que desembocaron en la publicación del senadoconsulto *de Bacchanalibus* frenaron su fulgurante carrera. Posteriormente, en tiempos de Claudio, se levantaron de manera definitiva las restricciones existentes, siendo admitidos en su sacerdocio los ciudadanos romanos, no castrados, reconociéndose asimismo las asociaciones privadas que adoraban a la diosa frigia. De su difusión nos hablan elocuentemente hechos tales como la asimilación de Ceres a Cibeles, su asociación al culto imperial o la celebración de taurobolios por la salud del emperador o de la familia imperial.

La fiesta de primavera celebrada en su honor, entre el 15 y el 27 de marzo, era la más brillante de las celebradas en Roma y de ella contamos con una información bastante precisa. En su transcurso, los fieles estaban obligados a la observancia de determinadas prescripciones, como la abstinencia de determinados alimentos: la carne, por ejemplo, estaba permitida, con determinadas excepciones, como también los frutos, excepto manzanas y dátiles. Sucedió lo contrario con el pescado o el pan. Por su relevancia podemos destacar el día 22 de marzo, conocido con *arbor intrat*, alusivo al hecho central, consistente en la tala de un pino que era llevado al santuario, donde se le colocaba, una vez envuelto en cintas y adornado con violetas. Es verosímil que por su simbología —el árbol representaba a Atis— haya que ver en ello el recuerdo de un antiguo culto al árbol, rastreable, por lo demás, en otros cultos autóctonos minorasiáticos. La otra fecha destacable era el 24 de marzo, conocido como *dies sanguinis*. Se celebraba entonces la ceremonia donde los *galli* en medio del frenesí inherente a la furiosa danza extática, y que se lograba en gran medida con ayuda de instrumentos musicales, se herían los brazos con cuchillos, salpicando con su sangre el altar de la diosa, llegando los novicios en esos momentos a la castración tras la cual quedaban admitidos en el grupo de los *galli*. Cómo se efectuaba el rito iniciatorio de éstos tras dicho acto, es algo de lo que se sabe poco, pero al parecer se trataba de un *mysterium*. Será tratado por ello en otra parte de este libro, consagrado a las religiones místicas.

En todo caso, la castración y el derramamiento de sangre en general inherente al culto de Cibeles y Atis se asoció a ritos mágicos de fertilidad. La castración, en cuanto ofrenda de sangre, pudo haber tenido un significado de purificación o de expiación, pues actos encaminados a este mismo fin son también habituales en ciertos cultos minorasiáticos, como luego veremos. Posteriormente el acto habría sido comprendido como una identificación del sacerdote con Atis y así con su destino, si bien existen más motivos para ver en él una identificación con Cibeles. Los genitales cortados eran, en efecto, una ofrenda, un regalo hecho a la divinidad; los *galli*, además, adoptaban vestimenta femenina y se dejaban el pelo largo. Pero independientemente de todas estas ideas, incorporadas en épocas más tardías, la explicación más probable de la castración es que la función sacerdotal implicaba continencia durante el tiempo de ejercicio del cargo, de suerte que la idea no era, por tanto, moral, sino que



Sacerdote romano de Atis.

implicaba la consecución de pureza ritual. Esta clase de prácticas las volveremos a encontrar conectadas a otras divinidades de Asia Menor, además de Cibele. Es así como estos eunucos voluntarios estaban siempre en el estado de pureza exigido, si bien esto no se aplicaba al sacerdocio de categoría superior que no estaban castrados.

Como parte integrante de los actos culturales celebrados en honor de Cibele y Atis aparece la ceremonia del taurobolio— y criobolio—, cuya evidencia es sobre todo epigráfica y de una fecha tardía, a partir del siglo II. Del siglo IV data la descripción hecha por Prudencio, el poeta cristiano, que constituye nuestra primordial fuente de información en este punto. El gran sacerdote bajaba a una fosa sobre la que se sacrificaba un toro, cuya sangre al caer empapaba al oferente cubriéndole la cara, el cual se presentaba de esa guisa ante los presentes en el acto que le dispensaban así muestras de adoración. El uso iniciático o dedicatorio del rito llevaba consigo la idea de una purificación, como preparación quizá para la vida de más allá. Las inscripciones hablan de personas como renacidas.

El poeta cristiano describe así el taurobolio:

*Peristephanon X*, 1011-1048:

El sumo sacerdote que va a ser consagrado  
en profunda fosa cavada en la tierra se introduce,  
con un maravilloso turbante, las sienes firmemente  
atadas con cintas, con una áurea corona sobre la cabeza  
y una toga de seda colocada al estilo gabino.  
Con tablas construyen por encima un entarimado  
con rendijas, por los huecos que deja la trabazón;  
hacen hendiduras luego, o agujerean la superficie,  
y perforan la madera por muchas partes con un clavo  
para que abran múltiples orificios diminutos.  
Un toro enorme de frente ceñuda y vellosa,  
con guimaldas de flores sujetas en sus lomos  
o en sus cuerpos atados, hasta allí se lleva;  
reluce de oro también la frente de la víctima  
y colora su pelaje un metálico fulgor.  
Allí se ha de inmolar la res, según lo establecido.  
Con un venablo sagrado cortan en dos su pecho;  
escupe la ancha herida una oleada de sangre  
hirviente, y en la trabazón del puente de debajo  
un río de vapor se derrama y cálido se extiende.  
Entonces por las múltiples goteras de las mil grietas  
cayendo el chaparrón, descarga lluvia infecta,  
que recoge el sacerdote encerrado en la fosa,  
poniendo su torpe cabeza debajo de todas las gotas,  
manchándose el vestido y todo el cuerpo.  
Más aún, echa hacia atrás la cabeza, ofrece sus mejillas,  
pone debajo las orejas y los labios, expone sus narices,  
y hasta los propios ojos empapa en el líquido;  
ni tan siquiera perdona el paladar y riega su lengua  
hasta quedar por entero impregnado de negra sangre.  
Una vez que el cadáver exangüe y ya rígido  
lo retiran los flámenes de aquel entarimado  
sale de allí el pontífice con un horrendo aspecto;  
muestra la cabeza mojada, la barba pesada,  
las cintas empapadas y las vestiduras ebrias (de sangre).  
A ese hombre manchado de semejante inmundicia,  
contaminado de la podredumbre del sacrificio acabado,  
todos lo saludan y le adoran de lejos.

La sangre ciertamente es un líquido muy especial y tanto entre los griegos como en otras religiones es considerado el medio más poderoso para borrar los pecados o las culpas. Esta idea se encuentra también en el cristianismo, donde la sangre de Cristo sirvió para el perdón de nuestros pecados. Es así como hay que entender el derramamiento de sangre efectuado en el taurobolio, mediante el cual el *tauroboliatus* se purifica de sus manchas y aparece como renacido, comenzando así para él una nueva vida. Su efecto duraba veinte años, transcurridos los cuales era necesario proceder a su repetición.

La trascendencia de este culto doble de Cibele y Atis fue muy notoria, influyendo sin duda también en el cristianismo, como lo hicieron otras religiones místicas. Precisamente por eso su lenguaje tiene de hecho ecos claramente familiares para nosotros. Pero en todo caso conviene resaltar que la enorme fuerza de atracción despertada por este culto reside en las características reseñadas, esto es, en su carácter emocional: extatismo, brutalidad, exigencias de carácter moral, así como en esa conciencia de culpa y expiación, tan peculiar de los cultos minorasiáticos, signo de una religiosidad vivamente sentida de forma particular y que por lo mismo captaba con fuerza el espíritu de los hombres al dar respuesta a esas necesidades internas.

Toda esta información nos la proporciona, como hemos dicho, la documentación procedente del mundo romano. Si tuviéramos una información más amplia sobre las características del culto en su región originaria, es decir, en Asia Menor, nos sería posible aprehender con mayor claridad en qué medida se fue transformando en virtud de añadidos o interpretaciones producidas con el tiempo. Sin embargo, pese a la existencia de numerosas inscripciones, pocos datos pueden obtenerse. Evidencian únicamente la generalización del culto a la Gran Madre en las regiones interiores minorasiáticas, mientras que los testimonios son raros en la zona costera meridional. Se conocen múltiples epítetos locales aplicados a la diosa que dejan traslucir su carácter como diosa de la naturaleza. En época helenística se muestra, además, como protectora de una moral muy estricta, tal y como veremos después con mayor detalle. En cualquier caso, la adición de ideas de purificación y renacimiento tal y como se han expuesto, inherentes al sacrificio ritual del toro muestra cómo un culto de índole puramente naturalista podía recibir interpretaciones espirituales.

## El dios lunar Men

Al igual que la Gran Madre, también Men era, según la opinión más generalizada, una divinidad frigia, conocida con variados epítetos locales que nos ilustran la gran difusión de su culto en aquella región y las del entorno, especialmente en Lidia y Pisidia. Su representación más extendida es la de un joven frigio con un creciente lunar en sus espaldas, acompañado a menudo por un toro y flanqueado por dos leones; también, aunque más raramente aparece como jinete.

Los orígenes frigios de Men han sido puestos en entredicho por E. Lane, el más reciente investigador de este culto y sus manifestaciones. Según él se trataría de un dios iranio, versión anatólica de la divinidad lunar Mao, asociada también al toro. Su introducción en Anatolia se habría producido tempranamente, en época aqueménida, de suerte que se olvidarían con el paso del tiempo tales orígenes.

Los atributos de Men son múltiples, siendo los de mayor extensión aquellos que lo relacionan con las cosechas o los rebaños en cuanto dios de la vegetación, en la medida en que resultan influidos por la luna los ciclos vegetativos. También se manifiesta como divinidad funeraria y con otros múltiples aspectos que lo aproximan a los hombres y al que invocan como remedio a las necesidades de la vida cotidiana. De ahí la gran popularidad de que gozó en las zonas mencionadas, caracterizadas, por lo demás, por su exacerbada religiosidad. No obstante lo dicho, no llegó a conseguir, como lo hicieron otras divinidades minorasiáticas, una expansión en el resto del mundo grecorromano. Ello no implica que fuera desconocido. Sobre la irradiación de su culto, Men está atestiguado en Atenas desde el siglo IV en calidad de dios pro-

pector de los esclavos, pues a él invocaron los trabajadores de las minas de Laurión en busca de protección, según tenemos atestiguado epigráficamente. En el mundo occidental penetró de la mano de Atis. Éste, de acuerdo con la propensión vigente entonces hacia una religiosidad astral y cosmológica, como ya se ha apuntado, fue considerado también como dios del cielo, razón por la cual no es extraña su identificación con una divinidad lunar como Men. Tanto en el caso del Ática como en éste, su epíteto es *Tyrannos*.

## Sabacio

La interés de esta divinidad originaria de Asia Menor radica sobre todo en sus misterios, de los se hablará en otro lugar. El periodo de máximo apogeo de dicha divinidad coincide con el Imperio romano, si bien tenemos datos sobre ella y su irradiación en el mundo griego desde la época clásica.

Su culto estaba emparentado con el de la Gran Madre y al igual que sucedía con ésta, tenía un carácter orgiástico, manifestado en la celebración de danzas rituales al son de instrumentos de percusión. Tales rasgos son los que justifican su identificación posterior con dioses tales como Dioniso. Típico de los ritos celebrados en su honor son las exigencias de purificación, ya encontradas en el culto minorasiático de Cibele. También se encuentran invocaciones a Sabacio en las inscripciones procedentes de las regiones interiores, a las que hemos aludido anteriormente, por ser el exponente de una religiosidad popular muy intensa.

Buena muestra de la difusión del culto a Sabacio en el mundo romano lo constituye el hallazgo de numerosas manos en actitud de impartir la bendición latina, adornadas con los símbolos más conocidos de este dios como la serpiente, piñas de pino etc. Además de éstas, nuestra información procede de representaciones de distinta clase, tanto en placas de bronce, etc., como de las famosas pinturas de la tumba Vincentius de Roma, que nos ilustra sobre el desarrollo de ceremonias rituales enmarcadas en el mito de Sabacio donde se manifiesta una curiosa mezcla de elementos religiosos de distinta filiación. Son precisamente sus aspectos sincréticos los que configuran en gran medida la personalidad divina de Sabacio, aunque evidentemente por sufrir este proceso de una manera tan acentuada no siempre resulta fácil diferenciar sus elementos originarios de los debidos a los otros dioses con que se identificaba.

Cabe reseñar en este sentido su asimilación, por una parte, a *Hypsistos* y, por otra, al dios judío. En cuanto al primero, se trata en realidad de un adjetivo, cuya significación «el más alto» «supremo» puede darse en principio a cualquier divinidad. No obstante, la más adecuada era Zeus y con él, los restantes dioses importantes, incluyendo el judío Yahvé. Así aparece denominado en los Setenta y en inscripciones procedentes del interior de Asia Menor donde los judíos eran numerosos tras las actuaciones de los monarcas seléucidas que significaron el trasplante a aquellas regiones de muchos componentes de este pueblo. Esta situación conllevó que, pese a la existencia por parte de los judíos de un rechazo a admitir elementos paganos, esta penetración se hiciera inevitable, de suerte que se produjo, en efecto, una helenización de los judíos minorasiáticos y a la inversa, una influencia judía en los paganos con los que estaban obligados a coexistir. Este hecho sería, por lo demás, determinante en la aparición de tendencias sincretistas.

Sobre la política seleúcida sobre esta cuestión, el siguiente texto de Flavio Josefo, *Ant. XIII*, 3-4, P. 147-154, habla por sí solo:

(Antíoco) escribió una epístola atestiguando nuestra piedad y lealtad, cuando se enteró de que las regiones de Frigia y Lidia estaban sublevadas en la ocasión en que él se encontraba en las satrapías superiores, al ordenar a Zeuxis, su general y amigo íntimo, que enviara a algunos de los nuestros desde Babilonia a Frigia. Y escribe así: «El rey Antíoco a Zeuxis, su padre, salud. Si no te falta el vigor, bien está, yo también tengo salud. Enterado de que los de Lidia y Frigia andan sublevados, he estimado que esto necesitaba una gran atención por parte mía y, consultando con mis amigos qué se debía hacer, nos ha parecido bien trasladar a las plazas fuertes y a los lugares estratégicos dos mil familias de los judíos de Mesopotamia y de Babilonia con sus pertrechos. Tengo el convencimiento de que serán adictos guardianes de nuestros intereses por su piedad hacia Dios; y sé también que cuentan con el testimonio favorable de nuestros antepasados en lo que respecta a su lealtad y celo en el cumplimiento de lo que se les pide. Quiero, pues, aunque sea laborioso el traslado, que usen, conforme a lo prometido, sus propias leyes. Cuando los conduzcas a los lugares antedichos, les darás a cada uno lugar para que construyan sus casas y tierras de cultivo y para plantar viñedos; y les dejarás exentos de tributo por los frutos de la tierra durante diez años. Hasta que recojan los frutos de la tierra, les serán concedidas raciones de trigo para alimentar a sus siervos. Que se dé también a los que les atienden en sus necesidades lo suficiente para que, recibidas las muestras de nuestra benevolencia, se ofrezcan mejor dispuestos a servir a nuestros intereses. Cuidate en lo posible de este pueblo, para que no sea molestado por nadie.»

### La diosa persa Anahita

A diferencia de otro dios persa, Mitra, cuyo culto en Asia Menor no parece haber alcanzado nunca cotas considerables, a juzgar por lo sorprendentemente escaso de sus testimonios, Anahita sí disfrutó de gran popularidad al menos en determinadas regiones minorasiáticas, especialmente en Lidia y en la zona nordoriental. Se trata de una diosa madre, asimilable a Artemis con cuyos rasgos puede aparecer a veces representada. Sus dos centros culturales principales eran Hierocesarea y Hypaipa, donde la diosa tenía el protagonismo religioso. También la capital lidia, Sardes, ha proporcionado algún documento que testimonia la existencia allí de un culto a esta diosa persa. Pero es en Estrabón donde podemos encontrar una información más amplia, referida al culto dispensado a Anahita en las regiones del Ponto y Capadocia, en lugares como ambas Comana, Zela etc. Uno de los rasgos más señalados es la existencia en sus templos de *hierodulas*, es decir, esclavas sagradas, destinadas al ejercicio de la prostitución, así como otros aspectos característicos del culto persa, como los magos o un altar con el fuego sagrado. Este último elemento, el culto al fuego, es el más significativo de cuantos puedan aducirse, pues ilustra en qué medida la religión persa, en una forma no ortodoxa, sobrevivió a la desaparición de los Aqueménidas para seguir cultivándose en la época posterior, ligado fundamentalmente a Anahita, o a alguna diosa identificada con ella, como Artemis, como enseña un testimonio de Éfeso, relacionado con ésta.

## Dioses sanadores

El desarrollo del individualismo es una característica que se manifiesta con fuerza desde los albores de la época helenística, constituyendo, sin duda uno de los elementos definitorios de este periodo. Su proyección religiosa se tradujo en la búsqueda de una religión personal que respondiera a las necesidades físicas y espirituales de los hombres, independientemente de su extracción social. El auge de los cultos salvadores, considerados en sentido amplio e incluyendo entre ellos, claro está, los místicos, es una buena muestra de lo dicho. Aparte de éstos, de los que no vamos a hablar porque serán objeto de tratamiento aparte, existe una religiosidad popular, compuesta de múltiples facetas, como la magia, la astrología, la mántica, etc., de que ya hemos hablado algo, donde se entremezclan elementos distintos que van desde los filosóficos, o una degeneración de los mismos, a la superstición.

La aspiración a hallar ayuda y consuelo en los dioses, frente a las adversidades de la vida y especialmente frente a su manifestación física más negativa, el dolor, encuentra reflejo en la preferencia evidenciada por los helenísticos hacia las divinidades de carácter salutífero. Entre ellos, sobresale la figura de Asclepio, el dios griego de la medicina, y al que se atribuían curaciones sorprendentes, realizadas mediante el sistema de la *incubatio*, según los relatos directos que de ellas podemos encontrar en algunas estelas. Citaré textualmente alguno de estos casos, referidos al templo de Epidauro:

Dittemberger, *Sylloge* 1168-1169

I. Cleo estuvo cinco años encinta. Ésta, cuando llevaba ya cinco años encinta, llegó como suplicante al dios y durmió en el recinto sagrado. Y tan pronto como salió de él y estuvo fuera del santuario, parió un muchacho que, nada más nacer, se lavó a sí mismo tomando agua de la fuente y caminó con su madre. Habiendo obtenido este favor, inscribió en el exvoto: «No se ha de admirar la magnitud de la tabla, sino lo divino, pues Cleo llevó cinco años un peso en el vientre hasta que durmió en el templo y el dios la puso sana.»

XXI. Arata de Lacedemonia, hidropesía. Por ella, que estaba en Lacedemonia, durmió en el templo su madre y tuvo un sueño. Le pareció que el dios cortaba la cabeza de su hija y colgaba el cuerpo con el cuello hacia abajo y que, una vez que derramó mucho líquido, descolgó el cuerpo y le puso de nuevo la cabeza en el cuello. Y después de tener este ensueño, a su regreso a Lacedemonia se encuentra con que su hija se había curado y tenido el mismo ensueño.

Junto a Asclepio hay que mencionar a Isis y Sarapis, sobre todo este último, pues uno de sus más relevantes atributos es esa faceta como dioses sanadores. Recurrían también para efectuar sus curaciones a la *incubatio*. En el famoso Sarapeum de Canopo se anotaban tanto las curaciones milagrosas habidas en él, las *therapeiai*, como los oráculos salutíferos recibidos durante la incubación. También Apolo tenía entre sus cualidades más destacadas la de médico, *iatrós*, uno de los epítetos con que puede

aparecer. Aparte de estas grandes figuras, existían una multiplicidad de héroes locales con atributos de esta naturaleza.

El ámbito minorasiático no escapó a esta tendencia general, observándose por tanto estos mismos fenómenos a que acabo de aludir. Mención especial merece en este apartado el caso de Pérgamo donde el culto de Asclepio brillaba con luz propia por encima de los demás. El siglo II señala su momento álgido, alcanzando entonces una fama universal. Del magnífico conjunto de edificaciones allí erigidas podemos hacernos una idea a través de lo que hoy puede verse todavía tras las excavaciones efectuadas en dicho emplazamiento. Dado el carácter del dios a que estaban dedicados, el conjunto constituía una suerte de centro de salud al que acudían gentes procedentes de los cuatro puntos cardinales entre los que se contaban políticos, artistas, filósofos y literatos. Entre ellos cabe señalar la presencia del rétor Aristides al que debemos buena parte de nuestro conocimiento sobre el funcionamiento y la vida desarrollada en el santuario. Era uno de los fanáticos del culto por haberse curado allí de una larguísima enfermedad, de la que llevó un diario terapéutico al que posteriormente dio forma literaria en los *Discursos sagrados*. Uno de sus benefactores fue el emperador Caracalla que se sometió también a las prácticas de la incubación. No contamos, sin embargo, con testimonios acerca de curaciones milagrosas, como son corrientes en Epidauró, el principal santuario griego dedicado a Asclepio, sin que ello signifique que no existieran. Sabemos, no obstante, que eran profesionales de la medicina los que dirigían todo lo relacionado con las curaciones, de manera que uno de los más famosos médicos de todos los tiempos, Galeno, obtuvo allí su formación básica.

### Los llamados «hombres sagrados»

Vemos, pues, la enorme popularidad de que gozaban los milagros. Pero entre los dispensadores de tales hechos, aparte de los dioses curanderos, figuraban asimismo algunos hombres. Nosotros, por nuestra civilización cristiana, estamos familiarizados con estos actos milagrosos por las narraciones del Nuevo Testamento referidas a Jesús de Nazaret, y al no iniciado le puede parecer como algo extraordinario e incluso novedoso. Sin embargo, como vemos, se trataba de unos fenómenos relativamente frecuentes en la época anterior al nacimiento del cristianismo. Sus protagonistas, en general, se nos presentan como personas sobresalientes, admirados por sus cualidades, que responden al tipo llamado desde muy pronto *theios aner*. Su prototipo fue Pitágoras y después su discípulo Empédocles. Éstos, como otros conocidos, tienen algunas características comunes: una pretendida ascendencia divina, llevar una indumentaria especial y desde luego tener dotes sanadoras y taumatúrgicas.

El más próximo al cristianismo primitivo fue Apolonio de Tiana, contemporáneo de Pablo, cuya vida escribió Filóstrato por encargo de Julia Domna. Apolonio tenía fama de hechicero y mago, pero Filóstrato trató de presentarlo como *theios*, en cuanto que poseía un poder y una sabiduría semejante a la de los dioses, adquirida ésta del Oriente, de los brahmanes y gimnosofistas, en sus largos viajes. Igualmente poseía el don de la previsión profética, de curar enfermos y resucitar muertos. Otros detalles asombrosos de su vida son su desaparición de la sala en la que se celebraba un juicio contra él y su ulterior reaparición, como había predicho, en otro lugar, para desaparecer definitivamente tras ascender a los cielos. Uno de sus más famosos milagros es el siguiente (Filóstr. *Vita Apolloni* IV, 45):

Una muchacha parecía haber muerto en la hora de su boda, y el novio seguía el féretro haciendo a gritos los lamentos naturales de un matrimonio no consumado. Lamentábase con él Roma, pues la familia pertenecía a una familia consular. Apolonio, que se encontraba por casualidad presente en el duelo dijo: «Depositad el féretro en el suelo, pues yo pondré fin a vuestras lágrimas por la muchacha.» Al propio tiempo, preguntó cuál era el nombre de ésta. La gente pensó que iba a pronunciar un discurso al modo de las oraciones fúnebres que despiertan los lamentos, pero él, sin hacer otra cosa que tocarla y pronunciar algo en secreto, despertó a la muchacha de su muerte aparente. La joven dio un grito y regresó a casa de su padre, devuelta a la vida como Alcestis por Heracles. Y pretendiendo regalarle los parientes de la joven 150.000 sextercios, dijo que se los añadieran a la dote de la joven. Y si Apolonio encontró en ella una chispa de vida que hubiera pasado desapercibida a los médicos—pues se dice que estaba lloviendo y salía vapor de su rostro— o si devolvió el calor apagado de la vida recuperándolo, es algo cuya comprensión fue misteriosa no sólo para mí, sino para todos los que estaban presentes.

A una etapa posterior corresponden otras figuras, cuyo recuerdo conservamos gracias a Luciano, como la de Peregrino Proteo o el pseudoprofeta Alejandro de Abonutico. Este último, en el siglo II d. C., llegó a montar en torno al culto de la serpiente Glicón, una especie de Asclepio, todo un negocio centrado en los oráculos sanadores, que llegó a producir pingües beneficios, puesto que se daban previo pago. El caso de Alejandro sirve para ilustrar algunas de las características religiosas de la época, como la influencia de los oráculos y los sueños, y muestra el papel importante que podía desempeñar un charlatán inteligente en las esperanzas de la gente sencilla.

Estas creencias en poderes sobrenaturales tenían en realidad base científica, o mejor dicho, son la perversión de una idea científica. Su fundamento no es otro que el concepto griego de *dynamis*, fuerza. La ciencia helenística explicaba a través de esta fuerza, como la *sympatheia* o simpatía de los estoicos, la capacidad de atracción observada entre distintos elementos, por ejemplo, el imán respecto al hierro, pero no podían explicar las distintas clases de fuerza ni concebirla en abstracto. Así se la representaban como un efluvio o *apórrhoia*, como un soplo, *pneuma*, etc. Precisamente por su imprecisión, la idea de energía estuvo desde el comienzo cercana a lo maravilloso, a lo milagroso, algo por lo que se sentían enormemente atraídos los hombres de entonces. Es así como la energía se hizo secreta, oculta.

Fue Bolo de Mendes, un egipcio que vivió en torno al año 200 a.C. quien a partir de las ideas expresadas, fundaría una pseudociencia. Escribió sobre muchas cosas, medicina, agricultura, magia, adivinación, de lo que se derivó, como consecuencia más perversa, el haber dado mediante sus explicaciones «físicas», una justificación a múltiples supersticiones. Es así como el lugar de la investigación seria, científica, de los fenómenos naturales fue ocupado ahora por la tendencia a descubrir en ellos las fuerzas secretas y maravillosas, las propiedades ocultas de los objetos naturales de toda índole. Vemos, por tanto, cómo llegó a producirse la paradoja que primero la ciencia griega y después la pseudociencia construida sobre ella contribuyeron enormemente a despertar en el campo religioso la casi desaparecida idea de fuerza y la creencia en ella. Sus consecuencias serían fatales para la evolución de la religión en los últimos siglos de la Antigüedad, dando paso a un enorme desarrollo de la superstición así como de toda serie de prácticas mágicas ligadas a ella, tan características de esa etapa. La afición a los amuletos tiene su base precisamente en el convencimiento del poder sobrenatural de que estaban dotados y lo mismo cabe decir respecto a las

imágenes de dioses o demonios, en cuyo poder creían firmemente los antiguos. La idea de fuerza es, por tanto, fundamental en la renovación religiosa operada en época helenística. Como dice Nilsson, es la que marca realmente la frontera entre la religión griega antigua y la tardía.

### Prescripciones morales

Las escuelas filosóficas, sobre todo las helenísticas, intentaron desligar la moral de la religión. Fueron los filósofos ambulantes, ya mencionados, los que predicaron lo irracional del deseo humano, frugalidad, autocontrol, etc. Tales manifestaciones tuvieron una repercusión directa en la crítica de la religión, pero de modo indirecto sus consecuencias fueron mucho más amplias al introducir entre el pueblo el gusto por un discurso moralizante, caldo de cultivo más que apropiado para la recepción de nuevas ideas religiosas.

Los filósofos y oradores eran conscientes lógicamente que la moral popular era dependiente de la religión, es decir, de los mandamientos y el temor a recibir un castigo de los dioses y que la religión era un método para manipular a los ignorantes. Pero los filósofos dieron un sentido más profundo a la moral, lo cual trasladado o interpretado desde el punto de vista religioso significa el paso de una santidad por las obras a un espíritu piadoso. Justamente esta santidad por las obras, la purificación con agua bendita, la iniciación en los misterios, eran el blanco de las sesgadas observaciones de los filósofos ambulantes. Es claro, que esta profundización repercutía en las prescripciones rituales de modo que exigían no sólo la limpieza o purificación de las manos sino también del pensamiento.

Prescripciones morales que afectaban al conjunto de la vida se encuentran en un culto, el de la Gran Madre, aunque resulte un tanto sorprendente a juzgar por las características inherentes a él. Altamente ilustrativa en este aspecto resulta una famosa inscripción, la ley de un culto privado, procedente de Filadelfia en Lidia, fechada en la primera mitad del siglo I a.C. Su contenido es el siguiente:

El que mandó erigir el monumento, un tal Dioniso, poseía un culto familiar, perteneciente originariamente a Agdistis, según se hace constar en el epígrafe, protectora y señora de la casa, la cual propiciaba buenos pensamientos a hombres y mujeres libres y a esclavos. Siguen a continuación las prescripciones. Los mandamientos fueron comunicados a Dioniso a través de un sueño por el propio Zeus. En la casa había además altares dedicados a una pluralidad de dioses y abstracciones divinizadas—Zeus Eumenes, Hestia, los dioses salvadores, Eudaimonia, Pluto, Areté, la Buena Fortuna (*Agathe Tyche*), la Buena Divinidad (*Agathos Daimon*), Mneme, las *Charites* y Nike— protectores todos ellos de la casa y de la vida humana. Los visitantes de la casa tenían que jurar por los dioses y sin mala intención hacia nadie no dar veneno, ni utilizar fórmulas mágicas, ni pócimas mágicas, ni medios para propiciar el aborto o evitar la concepción, ni cometer robo o asesinato. El hombre no podía tener relaciones sexuales con otra mujer libre que no fuera la suya o con una esclava casada, un muchacho o una virgen. La mujer tenía que ser asimismo casta y no relacionarse sexualmente más que con su marido, siendo las infractoras expulsadas de la casa. Los creyentes no debían recomendar tales acciones ni ser partícipes de ellas, sino que debían denunciarlas y rechazarlas. Los dioses residentes en la casa no toleraban transgresiones sino que las castigaban, dando a los obedientes toda clase de bienes. Para

fortalecer o afirmar tales mandamientos se prescribe finalmente que los creyentes debían cumplimentar las ofrendas mensuales y anuales contenidas en la inscripción.

Indudablemente el contenido del epígrafe no refleja sino una buena moral griega. La pederastia no fue proscrita en todas partes, por más que Epicuro y sobre todo los cínicos se manifestaron contra ella. De las prohibiciones en materia sexual quedaban excluidas las mujeres no casadas que hubieran perdido su virginidad. No es necesario buscar aquí una influencia pitagórica y señalar que los mismos mandamientos, todavía más agudizados, aparecen entre los cristianos, por no mencionar ya a los judíos. Indica todo ello en qué medida había penetrado este pensamiento en la conciencia popular. Lo notorio es que una moral tan estricta como refleja la inscripción aparece aquí por primera vez en el mundo griego promulgada como deseo de los dioses, lo cual, dada la procedencia geográfica de esta ley, puede considerarse como una influencia de la mentalidad religiosa lidio-frigia, por más que la moral sea griega a juzgar por el propio testimonio del epígrafe que la considera una revelación de Zeus, junto con dioses griegos protectores de una vida feliz y virtuosa.

El arraigo popular de los deseos por conseguir una moral adecuada, está reflejado asimismo en la aparición de prescripciones similares a las encontradas en la inscripción de Filadelfia en otros cultos. Cabe aducir uno de los aquí analizados, el de Asclepios, en cuyo culto se extendieron, ya en época imperial, los mandamientos relativos a relaciones sexuales, abortos, contracepción, etc., lo cual resulta sumamente expresivo de la difusión de éstos por cuanto anteriormente no existían, dado que no contamos con testimonios de ello. Al que buscaba la curación se le exigía pureza, interpretada no en sentido físico, externo, sino en clave moral, espiritual. De ahí que existieran casos en que el que deseaba curarse era rechazado al no estar su conducta de acuerdo con dichos requisitos.

También en el culto de Men Tyrannos encontramos disposiciones relativas a la pureza, que por lo demás no presentan nada de extraordinario. Se encuentran en una inscripción ática que nos habla de la fundación de un templo y culto dedicado a la divinidad lunar minorasiática realizada por Xanthos, un esclavo licio.

### La idea de pecado. Confesión y expiación de los pecados

La región minorasiática tiene una especial importancia en lo que respecta al desarrollo de las ideas apuntadas, pues en ninguna otra región del mundo antiguo se manifiesta con tanta frecuencia y fuerza el sentido del pecado, su castigo y expiación. Esta constatación se debe a que se trata de algo originario de ella, autóctono, pues tanto la tradición sobre ello como las divinidades con que aparece relacionado son originarias de Asia Menor. La mencionada ley de Filadelfia tiene en esto una posición intermedia, por cuanto aunque el dios ordenante de las prescripciones reseñadas es Zeus, el culto está consagrado a Agdistis.

Nuestros testimonios conforman un conjunto epigráfico, cuyos documentos están datados en los siglos II y III, procedentes casi en su totalidad del interior minorasiático, de Lidia y Frigia. Los dioses a que se dirigen los fieles son los autóctonos, como se desprende de la clase de epítetos con que aparecen distinguidos, así Meter Leto, Apolo Lairbenos, Men Tiamou, etc. Aunque se trata de inscripciones griegas, la lengua contiene multitud de errores, como suele ser el caso cuando los encargados de grabarlas tenían escasos conocimientos de ella, probablemente por no tratarse de su

lengua materna sino de algo aprendido. En ellas el oferente confiesa una falta, diciendo el castigo de la divinidad, que podía darse junto con una enfermedad y termina con la exhortación a no despreciar a la divinidad o cosa similar. Las faltas públicamente confesadas de esta manera son de índole sacra o religiosa, como haber actuado contra la sacralidad del templo, haber contravenido las prescripciones de pureza, haber actuado contra mandamientos sexuales, etc. También se confiesan de otros actos como perjurio, robo, etc. De entre los dedicantes podemos destacar los calificados de «sagrados», los *hieroi-ai*, probablemente personas dedicadas al servicio del templo, en cualquiera de las funciones inherentes a él.

Un grupo bastante homogéneo, similar al anterior, procede de los alrededores de Gjölde en la región nordoriental de Lidia. Los dioses mencionados en tales epígrafes son la diosa madre, con distintos epítetos, Zeus Sabazios, Ogmenos y Apolo Bozenos. Algunas de ellas, sin embargo, se dirigen a los dioses para inducirlos a castigar el perjurio o cualquier otra falta, mostrando una similitud con las tablillas de defixión.

#### AMBIENTE RELIGIOSO EN LAS CIUDADES GRIEGAS MINORASIÁTICAS. EL CASO DE ESTRATONICEA DE CARIA

Para ejemplificar qué atmósfera religiosa se respiraba en las ciudades griegas, he elegido una, Estratonicea, por constituir un caso bastante paradigmático. No se trata de una de las antiguas *poleis* griegas establecidas desde antiguo en el litoral minorasiático, sino una ciudad nueva, nacida gracias a la iniciativa del monarca seleúcida Antíoco I en los albores de la época helenística, en algún momento situado con certeza entre los años 276 y 268. Nuestro conocimiento sobre ella es bastante aceptable, gracias fundamentalmente a que poseemos un nutrido grupo de inscripciones, que si bien aportan una información parcial y deficiente sobre la ciudad en general, arrojan luz, sin embargo, sobre su religiosidad en cuanto que obedecen exclusivamente a aspectos relacionados no exactamente con la esencia de los cultos sino con la vida religiosa.

#### *Rasgos generales*

Preexistentes al hecho fundacional eran una serie de aldeas carias, pobladas por gentes autóctonas, gozando además aquel entorno ya entonces de una cierta fama gracias a la circunstancia de encontrarse allí la sede de conocidos recintos religiosos, el templo de Hekate en Lagina y el de Zeus Chrysaor (o Chrysaoreus), santuario común este último de la confederación caria. Precisamente esta razón es la que conduciría al rey fundador a establecer en dicha área una ciudad griega como un medio de restar fuerza al elemento autóctono, al introducir un elemento de ruptura en esa unidad o confederación. En una palabra, la fundación de Estratonicea fue un acto político, realizado en función de los intereses políticos y estratégicos de la monarquía seleúcida.

El sistema elegido para llevar a cabo tal acto fue el sinecismo, mediante el cual quedaron agrupadas e integradas en el nuevo centro urbano todas las aldeas carias allí existentes. Desde el punto de vista religioso ello conllevó que el mismo fenómeno se diera también en la esfera religiosa, de suerte que las antiguas divinidades carias pasa-

ron a formar parte del panteón sacro de la ciudad, identificadas con divinidades griegas, aunque manteniendo las más de las veces sus tradicionales rasgos.

### *Divinidades indígenas asimiladas*

Aparte de los dos cultos citados y de los que hablaremos con más detalle, acabo de aludir a aquellos asumidos por la ciudad pero que en su origen pertenecían a las aldeas primitivas, donde permanecieron bajo su forma de *demos*. Normalmente suelen aparecer citadas en las inscripciones encontradas en los dos recintos más importantes de Panamara y Lagina, como divinidades a las que se les hacen dedicatorias u ofrendas por los sacerdotes de dichos santuarios locales, junto a los dioses titulares de éstos.

De uno de estos antiguos enclaves, Koliorga, procede Artemis y Apolo. La primera era una divinidad de gran importancia en toda Caria, que, junto a Apolo, constituía la pareja protectora de dicho *demo* estratonicense. No es extraño, por tanto, encontrarla también como patrona de otro *demo*, Koraza, donde, al parecer, existía un templo consagrado a ella. En uno de los dos epígrafes que la mencionan se muestra asociada a Leto y Apolo, sin especificaciones, mientras en el otro lo hace con una serie de divinidades femeninas locales o vecinas: la Tyche patria, Demeter Naryandis, Artemis Peldekeitis y Leukiane, Artemis efesia y Leukophryna, además de Zeus Kyesios, Tyche y Asclepio. Por otro lado, una inscripción del siglo III menciona como sacerdotisa vitalicia de la Artemis de Koraza a una que lo era de Hekate y cuya tía también había sido sacerdotisa de aquella diosa. Existía asimismo otra Artemis en Panamara, sin duda indígena, además de las ya citadas junto a la de Koraza. Respecto a la llamada Leukiane, cabe señalar que no parecer ser local, sino que a juzgar por el nombre, de raíz indígena pero helenizada, estaría emparentada con la diosa Leukophryna de Magnesia del Meandro. En cuanto al epíteto Peldekeitis, parece ser por su forma un demótico, si bien recuerda nombres divinos como Pelekos, así llamado Dioniso en Pagasas, pero también nombres locales anatólicos, por ejemplo el monte Pelekas en Misia. Por lo demás la Demeter Naryandis sólo cuenta con el testimonio ya citado, también alusivo, seguramente, a la localidad donde era adorada. En otros documentos se la menciona pero sin especificar.

La divinidad masculina Zeus aparece en los epígrafes con varios epítetos locales, Ardureus, Kannokos, Londargos y Narasos, correspondientes a sus antiguos emplazamientos. De ellos es el llamado Londargos el que mayor número de testimonios aporta, extendiéndose éstos hasta el siglo IV. Tanto el Zeus Londargos, como el Narasos tenían sacerdocios anuales, desempeñados por miembros de las familias más destacadas de la ciudad.

Aparte de sus nombres, ilustrativos en general de su procedencia, poco más es lo que se sabe de su culto. El hecho mismo de su pervivencia es ya por sí mismo suficientemente revelador de la fuerza que poseían entre los indígenas de aquellos lugares, que continuaron adorándolos pese a la helenización de la región. Todo ello nos sirve para confirmar lo ya apuntado, respecto a la conciencia de su personalidad por parte de los autóctonos que alimentaría el sentimiento nacionalista cario.

Pero las divinidades más relevantes de Estratonicea eran las que tenían su sede en los recintos locales de Lagina y Panamara.



Cibeles, Hekate y Copero.

### *Lagina y el culto de Hekate*

En función de los testimonios a nuestro alcance, sabemos que Hekate, aún poseyendo, como hemos mencionado, un culto local importante no tuvo la difusión y brillantez que nos muestran las inscripciones hasta una fecha situada en torno al siglo II a.C. Anteriormente el protagonismo religioso lo tenía sin duda el Zeus cario.

Las causas conducentes a este auge del culto de Hekate son desconocidas, aunque hemos de pensar que no serían ajenas a las motivaciones políticas ya aludidas, pues no se justifica por ningún suceso externo del que tengamos conocimiento. Se trataría, por tanto, de un intento de desviar la atención religiosa de aquellas gentes hacia una divinidad que, poseyendo el arraigo necesario y unos caracteres entendidos por todos, estaba desprovista, sin embargo, de connotaciones nacionalistas y, por ende, políticas. Fue entonces cuando se construyó en Lagina un templo fastuoso, acorde con las nuevas circunstancias culturales que le dieron la capitalidad religiosa de la región. Por otro lado, de manera casi simultánea, algo más tardiamente, se registra el ascenso de la otra divinidad fundamental en el panorama religioso de la ciudad, Zeus Panamaros. Así, a partir de ahora, serán estos dos cultos los que marcarán definitivamente la impronta religiosa de la ciudad apoyados, además, en lo sucesivo por las autoridades romanas. Es, en efecto, de esos dos recintos sagrados de donde procede la inmensa mayoría de nuestra documentación.

De acuerdo con ésta, durante la época romana la vida religiosa de la ciudad puede calificarse de muy activa, no sólo por las divinidades allí adoradas, sino también por los consiguientes actos culturales y fiestas que se celebraban en su honor. En todo caso, puede señalarse el absoluto predominio de las divinidades indígenas y con ellas de los ritos que les eran propios. Esta serie de celebraciones tenían, por lo general, un carácter local, dándose únicamente en los distritos donde tenían su sede distintos templos. Las mencionada con mayor frecuencia en los epígrafes son las de Panamara, las Komyria y las Heraia, dedicadas respectivamente en principio a hombres y mujeres. No vamos a hablar ahora del modo de festejarlas, pues en realidad presentan en este aspecto una total similitud con las dos fiestas más sobresalientes por sobrepasar los estrechos límites de sus correspondientes circunscripciones, alcanzando a toda la población de Estratonicea: la klidagogía y las Panamareia, en honor de las dos divinidades más sobresalientes de la ciudad, respectivamente la diosa de Lagina, Hekate, y el Zeus de Panamara.

### La klidagogía

Ambas celebraciones tenían rasgos comunes, como su carácter anual y el contenido, una procesión que, partiendo de los santuarios locales, y llevando la imagen de la divinidad, se dirigía a la ciudad, para acabar con el depósito de las imágenes sagradas en el corazón político de la vida ciudadana, el bouleterion. Cada una de ellas tendría asignado un momento determinado del año, extremo este que, sin embargo, desconocemos. De las diferencias hablaremos después.

Respecto a la primera de las mencionadas, y de acuerdo con la propia significación de la palabra, la *klidós agogé* consistiría en la «procesión de la llave», es decir, la llave del templo de la diosa sería llevada a la ciudad en una solemne procesión que discurriría por el Camino sagrado que unía Lagina y Estratonicea, donde quedaría depositada durante el día, o los días, que durara la celebración de la fiesta (probablemente uno en principio, y después dos).

Al intentar analizar el contenido de esta fiesta, la primera cuestión a considerar no puede ser otra que la verdadera acepción de *kleis*, enmarcada en el contexto general de la naturaleza de la divinidad con que está relacionada. Como ya he dicho más arri-

ba, lo más normal es atribuir a la palabra su significado normal de «llave». Ésta estaría destinada, por consiguiente, a guardar el templo de Lagina, o bien, si se acepta un sentido simbólico, representaría la llave del Hades, señal del poder de Hekate en aquel mundo ultraterreno. Existe, sin embargo, otra interpretación según la cual el término aludiría al vestido de la diosa, perteneciente así al grupo denominado como «dioses encadenados».

Lo verdaderamente interesante en esta idea radica en que estaríamos ante un fenómeno religioso de enorme antigüedad, algunos de cuyos elementos pueden rastrearse en la Prehistoria. De entre las distintas clases de dioses encadenados diferenciados, los más importantes son aquellos que aúnan un carácter positivo, benéfico, y su contrario, maléfico y, por tanto, peligroso. Sus rasgos específicos más notables son los siguientes: se trata en todos los casos de dioses «liberados» por un periodo determinado. Esta liberación se producía el día de la gran fiesta del dios: se le quitaban las cadenas para a continuación sacarlo del templo y llevarlo por la ciudad en una gran procesión. En ocasiones, incluso, podía ser bañado en una ceremonia apropiada. En su paseo solemne por el recinto ciudadano, la imagen de la divinidad solía ir acompañada frecuentemente por un séquito de gente enmascarada, lo cual está en sintonía con el hecho de que casi siempre los dioses arcaicos encadenados parecen haber sido al mismo tiempo los dioses de grandes fiestas de máscaras, por ejemplo, Dioniso, Crono o Artemis. A su vez, las marchas o desfiles de personas enmascaradas iban acompañadas de música, cantos y danzas. La liberación de la divinidad significaba también para los hombres algo parecido, pues en el día de la fiesta se liberaban de las limitaciones impuestas por los usos y costumbres propios de cada momento. En época arcaica, uno de los rasgos más sobresalientes es que estos dioses encadenados son siempre dioses-árbol.

Los testimonios relativos a esta clase de divinidades son muy numerosos, tanto en la mitología como en el culto. Sin entrar ahora en este punto, sólo mencionaré que muchos de ellos se encuentran en distintas regiones de Asia Menor e islas adyacentes. De acuerdo con el profesor Merkelbach, sólo en territorio minorasiático se encuentran más de cien variantes de la diosa-árbol primitiva, siendo de todas ellas la más famosa la Artemis efesia. Determinadas representaciones en monedas la muestran atada a su pedestal mediante cadenas. Existen estatuillas de diferentes épocas que la presentan de distintas formas. En una de ellas, arcaica, hecha de madera, de la cabeza de la diosa sale un árbol alto, en cuya cima se ve un pájaro. Otra nos la muestra provista de un huso, como señora del destino, con un pájaro en la mano, y su cuerpo cubierto por una especie de malla. Una tercera es la figuración de la diosa rígida, hierática, con las manos esposadas o sujetas una con otra. Su cuerpo, como en el caso anterior, se presenta embutido en un vestido de cadenas. El nombre de esta indumentaria es *kleis*, pues la diosa está «encerrada» en su vestido.

Además de la Artemis efesia, otras divinidades adoradas en ciudades ubicadas en ámbitos vecinos al que aquí interesa, presentan características similares. Así, por ejemplo, Core, diosa de Sardes, en Lidia, aparece representada con una indumentaria parecida a la descrita para Artemis, pero con la cabeza completamente cubierta. La Afrodita adorada en Afrodísias, conocida por múltiples estatuas, presenta en alguna ocasión una representación similar. Otras, cuyas imágenes nos son conocidas a través de monedas de época imperial romana, son la Artemis Leukophryne de Magnesia de Meandro, la diosa Astias de Iasos en Caria, la Artemis de Apamea en Frigia, Artemis Kindyas, adorada en la ciudad caria de Bargilia y un largo etcétera.

Con estos ejemplos a la vista, es indudable que la diosa de Lagina pertenece a esta misma clase, pues las monedas presentan una imagen que avala esta afirmación. A ello se añade la propia personalidad de Hekate, una divinidad «desgajada» de Artemis, en cuanto que originariamente Hekate no era sino un sobrenombre de Artemis, para posteriormente ser equiparada a ella. En todo caso, el arraigo y la antigüedad de este tipo divino «encadenado» en el ámbito minorasiático, en el que Artemis ocupa un puesto primordial, queda, por tanto, fuera de toda duda.

Volviendo a la *klidós agogé*, parece claro después de lo dicho hasta aquí, que no se trata, como suele afirmarse, de una procesión donde la llave, independientemente de su significado real o simbólico, sería llevada hasta el corazón de Estratonicea, sino que era la propia imagen de la diosa la transportada en el desfile procesional. La fiesta de la *klidagoguía* tal y como la tenemos atestiguada, es decir, una fiesta municipal con claro carácter político, se debe retrotraer a la propia fundación de la ciudad o a su consolidación como tal a partir del año 169 a.C., aunque los testimonios directos sobre ella sean posteriores. Pero de acuerdo con las características de los dioses «encadenados», esta fiesta no sería una creación *ex nihilo*, sino la continuación de una celebración preexistente, de dimensiones seguramente más reducidas y circunscrita sólo a Lagina. La ciudad la asumiría con el propio culto de Hekate una vez que Lagina se incorporó a Estratonicea, aunque es incierto si su generalización y elevación a categoría de fiesta municipal se llevó a efecto entonces o algunas décadas después con el florecimiento y expansión del culto.

Del mismo modo, es asumible que el contenido mismo de esta procesión no se diferenciara de las celebradas en el marco del culto dispensado a otras diosas encadenadas en diferentes ciudades griegas y minorasiáticas. Sería, por tanto, un alegre desfile de fieles, quizá enmascarados, que, durante el trayecto de Lagina a Estratonicea y viceversa, cantaban y danzaban de manera similar a como se nos representan los *komos* dionisiacos. No obstante, las inscripciones son poco explícitas al respecto, no ofreciendo referencias alusivas a ello. Simplemente se recogen los gastos extraordinarios ocasionados con este motivo, pues, dada su calidad de documentos sacerdotales, el sacerdote o pareja sacerdotal del año no podía dejar de recordarlos para realzar su papel y destacar la generosidad demostrada durante las fiestas municipales. Es así como sabemos algo del modo de participación de la ciudadanía en ellas y de cómo resultaba afectada.

El tipo de largueza conectada con esta fiesta y atestiguada en un mayor número de ocasiones es el reparto de aceite, especificándose, a veces, qué parte de la población era la destinataria. En todo caso, se aprehende de los textos epigráficos que estos actos de generosidad sacerdotal se efectuaban bien en el propio recinto sagrado de Lagina, en la propia ciudad o en ambos lugares simultáneamente. Ningún otro detalle se precisa.

### *Panamara y el culto de Zeus*

#### Las panamareia

La otra gran fiesta municipal era la dedicada a Zeus Panamaros, divinidad que, junto a Hekate, dominaba el panorama religioso de Estratonicea. Su significado desde el punto de vista político era, asimismo, similar al de la *klidagoguía*, es decir, reme-

morar anualmente la integración de la aldea primitiva en la ciudad griega. Cuantitativamente, sin embargo, las panamareia aparecen documentadas con mayor frecuencia que las consagradas a la divinidad femenina, lo cual puede valorarse como una señal, entre las varias que podrían aducirse, de la diferente importancia concedida a una y otra.

La duración era, por ejemplo y como he dicho anteriormente, mayor. Estas festividades, en efecto, se prolongaban a lo largo de diez días, entre el 20 y el 30 del mes en cuestión, lo que las situaba, por tanto, a la cabeza de cuantas fiestas tenían lugar tanto en la propia Estratonicea como en los respectivos santuarios locales. Tenemos constancia de que al menos en una ocasión, de manera excepcional, por tanto, este periodo festivo fue elevado a un mes completo.

A lo largo de este periodo se sucedían una serie de celebraciones, cuya mayor o menor magnificencia y brillantez hay que poner en relación directa con las disponibilidades económicas dedicadas a este fin por los sacerdotes de cada año. Lo que sí es claro es que fueron incrementándose con el transcurso del tiempo lo que contribuiría decididamente a la expansión del culto, cuyo culmen se aprecia en la segunda mitad del siglo II y primeras décadas del siglo III.

Tampoco puede establecerse cómo se insertaban las panamareia dentro del calendario festivo y cultural en general, consagrado al Zeus local, es decir, la sucesión temporal de los distintos actos.

La gran fiesta daba comienzo con una procesión, designada como *proodos*, durante la cual la imagen del dios supremo de Panamara era transportada solemnemente a caballo desde su templo a la ciudad. Tras varias horas de marcha se llegaba a Estratonicea en cuyo bouleuterion era depositada para permanecer allí los días de duración de las fiestas. A dicha estancia alude la *epidemia tou theou* que se menciona en los epígrafes. Para subrayar el júbilo que acompañaba a la entrada de la divinidad en la ciudad —*eisodos tou theou (o tou hippon)*—, los sacerdotes podían celebrarlo de un modo especial, de acuerdo con los hábitos establecidos para cualquier solemnidad religiosa allí festejada.

Las celebraciones estaban marcadas por una serie de actos, algunos de los cuales tenían un acentuado carácter profano, mientras que otros, por el contrario, contendrían una significación religiosa. En cualquier caso, tan sólo tenemos información sobre aquellos que eran debidos a las larguezas sacerdotales. De los puramente culturales, si es que los había —y es lógico pensar que así fuera— nuestro conocimiento es muy escaso, condicionados como estamos por el tipo de documentación a nuestro alcance. Es probable, no obstante, que su mención expresa pudiera obviarse por considerar que eran actos conocidos a la perfección no solo por los habitantes de Estratonicea, sino por todos los fieles del culto panamareo.

Así pues, y respecto a estos actos, tenemos razones para suponer que una parte importante de esos ritos religiosos era la constituida por los sacrificios ofrecidos a Zeus Panamaros, consistente sobre todo en *bouthysiai* o sacrificios de bueyes, pues la conexión de estos animales con el dios de Panamara es clara.

Aparte de ello, los aspectos más aparentes u ostentosos de las fiestas quedan perfilados con mayor claridad. La generosidad sacerdotal solía traducirse en distribuciones de distinta clase entre los fieles o la población en general. Entre éstas el producto más repetido es el aceite, objeto de las *gymnasiarquías* revestidas por los sacerdotes. Hasta tal punto era normal este reparto de aceite que la mención de las fiestas en las inscripciones es inseparable del recuerdo de dichas distribuciones. Las fórmulas utili-

zadas para expresarlo varían de un documento a otro, pero básicamente son similares. El aceite solía repartirse en los baños —había dos, uno para hombres y otro para mujeres— y en los gimnasios. Ocasionalmente encontramos algunas precisiones que completan este hecho: si se realizaba durante todos los días de las fiestas, si abarcaba día y noche ininterrumpidamente, etc. A su vez, el aceite podía estar además acompañado por otros productos similares pero perfumados, o ser sustituido por estos unguentos (designados como *alimma*, *epaleimmata u oinanthē*), presuntamente mucho más caros que el producto ordinario, al constituir artículo de lujo.

Otro tipo de repartos consistían en vino, distintas sumas de dinero, destinadas o no a algo concreto previsto de antemano o comidas. No obstante, su alusión en los epígrafes es de todos modos mucho menos frecuente que los productos anteriormente citados.

A propósito de las comidas, los textos, en general, establecen una serie de distinciones léxicas entre ellas, que traducen sin duda unos contenidos diferenciados. Se habla, en efecto, de *demothyniai*, *bestiaseis* y *deipna*. Su mención simultánea en un mismo documento, refiriéndose a la misma fiesta, es suficientemente elocuente de las diferencias existentes y que serían de conocimiento general. Vamos a detenemos en las dos primeras con objeto de dilucidar en lo posible su contenido y significado.

Las *demothyniai* consistían en comidas públicas de carácter festivo, en las que había una participación masiva del pueblo. Las *bestiaseis*, sin embargo, poseían una innegable carga religiosa, pues desde el comienzo de nuestra documentación —el calendario ritual de Panamara ya aludido— aparecen formando parte de los actos culturales propiamente dichos. Laumonier pone de relieve que, dada su antigüedad, las *bestiaseis* serían en principio simples comidas del koinón de los panamarenses, similares a las efectuadas por otras asociaciones del mismo tipo. Posteriormente, al producirse la fusión de esta comunidad con Estratonicea, dichas *bestiaseis* se convertirían en algo común a todos, sin que ello conllevara una pérdida de su significado religioso, manteniendo el sentido de comunión mística entre todos los participantes de ellas. Sólo entendiéndolo así, se explica su inclusión entre los actos consignados en el calendario ritual. Dada su ligazón originaria con el culto panamareo, hemos de pensar que su celebración se efectuara de forma regular como parte integrante de los actos culturales ordinarios, escalonados a lo largo del año y no únicamente en ocasión de celebraciones festivas de carácter extraordinario, aunque periódico.

De lo dicho se obtiene otra conclusión importante y es que mientras las *demothyniai* aparecen mencionadas por vez primera a finales del siglo I d.C., las *bestiaseis*, con las cuales están generalmente asociadas, constituyen uno de los elementos más expresivos y además originarios del culto panamareo. Las *demothyniai*, por el contrario, tienen un carácter accesorio y serían pensadas o concebidas como refuerzo de las *bestiaseis*, pero con un cariz más oficial y, por así decirlo, político. De ahí, por los cuantiosos recursos exigidos para su celebración, que su mención en las inscripciones sea notoriamente inferior a las de las comidas rituales. Importa señalar además, que la celebración de unas u otras no era de obligado cumplimiento para los sacerdotes. Ello es claro para las *demothyniai* por su propio carácter accesorio, pero también debía suceder en el caso de las *bestiaseis*, pues no aparecen citadas siempre en nuestros textos, sino más bien de forma irregular. Ante estos hechos no cabe otra interpretación que ver en ellos actos potestativos de los sacerdotes, que por lo mismo podían o no celebrar, en función de los recursos que quisieran o pudieran emplear durante su sacerdocio.

Pero la generosidad sacerdotal no se circunscribía únicamente al tipo de dádivas ya explicitadas. Era necesario subvenir también a otro tipo de actividades que constituían el envoltorio necesario a toda fiesta para realzarla, destinadas en gran medida a distraer a la población. Me refiero con ello naturalmente a actos de carácter musical, gimnástico, etc. Respecto a las primeras, no cabe la menor duda que el acompañamiento musical era un ingrediente básico de las celebraciones religiosas en el mundo antiguo. Lo mismo cabría decir de las competiciones atléticas, pues siendo indudable su origen religioso, paulatinamente fueron perdiendo dichas connotaciones, para adquirir, por el contrario, un tono cada vez más profano, aun sin perder nunca del todo su raigambre y conexión con las festividades religiosas. Conviene llamar la atención en este punto sobre el propio sentido de la *gymnasiarquía*, tan presente en las *panamareia*, dado que, al menos en su origen, suponía la preparación para competiciones de tipo atlético o gimnástico.

En *Estratonicea*, tenemos constancia de las actividades de una y otra clase, si bien su vinculación directa con las *panamareia*, como ya he dicho a propósito de la *klidagógia*, no siempre es clara y desde luego bastante tardía. En todo caso, los sacerdotes se jactan de sufragar los gastos inherentes al alquiler y permanencia en la ciudad de grupos dedicados a ofrecer espectáculos de variado género, tanto musicales, como teatrales en sentido amplio, y atléticos, asimismo de distintas especialidades.

Los epígrafes suelen recordar, aunque no de modo invariable, a los destinatarios de esta serie de dádivas y actos festivos. Se afirma normalmente que suelen ir dirigidos a toda la población, rasgo este considerado como una de las señas de identidad del culto *panamareo*: su igualitarismo, no teniendo cabida en él las diferenciaciones sociales. Tal presupuesto, sin embargo, no se puede afirmar sin más. Es necesario, en efecto, partir de la base que dicha generalización no se produce siempre, sino que ocasionalmente se precisan los grupos humanos afectados, por más que las expresiones utilizadas sean a veces un tanto enigmáticas y sea difícil, por ello, establecer con claridad el punto que ahora consideramos. Para ejemplificar, podemos transcribir el contenido de una inscripción de época antoniniana (Marco Aurelio), relativa a las celebraciones acaecidas durante el sacerdocio de Tib. Flavius Iason Aeneas y Aelia Stiltia Pythiane: «Ofrecieron durante los diez días de la fiesta (*heorté*) de las *panamareia* aceite en los gimnasios (en plural) para los de toda edad y condición ininterrumpidamente de noche y de día y ungüentos y dieron a todas las mujeres aceite en los baños femeninos...» A partir de aquí, se deduce con claridad que el primero de los repartos de aceite a que se hace alusión afectaba tan sólo a los que tenían acceso a los gimnasios, en todo caso sólo a los hombres —aunque eso sí, «de toda edad y condición»— puesto que acto seguido se atestigua la misma dádiva hecha a las mujeres —sin dar más detalles— esta vez en los baños. Otras veces faltan, sin embargo, precisiones de esta clase, por lo que cabe preguntarse si por norma general el elemento femenino de la población no quedaba excluido de tales generosidades, dirigidas, por tanto, y pensadas para los hombres. Así, sólo cuando dejaba de observarse esta regla resultarían afectadas las mujeres. La misma observación y, por ende, similares consecuencias, se deducen a propósito de otras menciones, por ejemplo, las alusivas a extranjeros: si sólo se citan de manera esporádica, es lícito suponer que ello se debe a que sólo en tales ocasiones eran incluidos en dichas distribuciones.

Resulta, pues, de lo dicho hasta aquí, que la pretendida igualdad y generalización de la población probabilísimamente no era tal, pues diferentes grupos sociales, como las mujeres, quedaban excluidos. Y si esto sucedía en el ámbito ciudadano, ¿qué no

acontecería con otros grupos de población como extranjeros, paroikos, esclavos etc.? La respuesta no puede ser otra que admitir su exclusión, salvo disposiciones en contrario. Puede, por tanto, afirmarse que las panamareia eran fiestas cuyos participantes por excelencia eran los hombres de condición ciudadana.

La conclusión de este periodo festivo está marcada por el retorno de la imagen del dios a su santuario de Panamara. Este acontecimiento recibe una denominación específica, al igual que sucedía con la procesión inicial: es la llamada *anabasis tou theou* o *anodos tou theou*, ocasión aprovechada por los sacerdotes para renovar sus actos de generosidad de la forma habitual.

### Conclusiones



Agdistas y Atis.

Este cúmulo de datos sobre las fiestas municipales de Estratonicea permiten unas consideraciones conclusivas.

En primer lugar, realzar lo evidente: sin el sustento económico de los sacerdotes, las actividades religiosas conectadas tanto con el dios de Panamara como con la divinidad de Lagina, hubieran pasado absolutamente desapercibidas para los propios contemporáneos y, por supuesto, para la posteridad. En este sentido, el evergetismo protagonizado por los miembros de la oligarquía local —abundante y magníficamente ejemplificado en las inscripciones de los dos santuarios de Panamara y Lagina— constituye un rasgo absolutamente fundamental en el desarrollo de la vida religiosa de Estratonicea.

Por otro lado, es claro que entre las dos fiestas municipales, eran las panamareia las que revistieron un mayor esplendor, tanto por su duración, como por la variada serie de actos a que su celebración, como se ha visto, daba lugar. Y ello, pese al favor que las autoridades romanas dispensaron a la diosa lagingeta. A partir de ahí, me parece lícito avanzar una hipótesis que pueda explicar estas diferencias tan marcadas en función de la diferente valoración de ambas divinidades, y sobre todo de lo que representaban, por los habitantes de Estratonicea y su territorio. En mi opinión, habría que ver en el Zeus Panamareus al heredero en alguna medida del Zeus Chrysaor, divinidad caria por exce-

lencia y representante por sí sola de dicho pueblo. Los acontecimientos políticos protagonizados por Aristónico y la implantación del poderío romano en la región habrían acarreado, entre otras consecuencias, el definitivo abandono de cualquier aspiración de sesgo nacionalista por parte de los carios. Es así que el mantenimiento del culto a un dios con dichas concomitancias en las mismas condiciones en que se le dispensaba en la etapa anterior, era inviable en las nuevas circunstancias. Por ello, y sin que Zeus Chrysaor desapareciera —ya he mencionado que aparece ocasionalmente en las inscripciones de época imperial—, es cierto que su figura quedó relegada, a la par que, coincidiendo con su ocaso, empieza a surgir el culto de Panamara. Este fenómeno no puede ser casual y sólo se explica por esa serie de causas de diferente naturaleza:

1) Los deseos y sentimientos de los habitantes de la ciudad, mayoritariamente indígenas carios aunque helenizados, que «trasladarían» o depositarían en Zeus Panamaros la ideología política de sesgo nacionalista que había fundamentado el culto de Chrysaor, por tratarse de una divinidad asimismo caria, autóctona, pero cuyo culto no despertaba recelos en los representantes del poder político. Resulta ilustrativo en este sentido el que en las inscripciones más antiguas de Panamara, datadas en los siglos II y I a.C., el epíteto atribuido al dios local sincretizado con el griego Zeus era el de *karios*, que sólo más tarde, a partir de Sila, aparece sustituido definitivamente por el derivado de la localidad, es decir, Panamaros.

2) Los intereses de los nuevos señores romanos, promotores de divinidades desprovistas de toda connotación independentista, entendida como subversiva y peligrosa. En Estratonicea primaron especialmente a Hekate, pero aceptaron igualmente al dios de Panamara, porque tampoco les resultaba sospechoso. Sin embargo, para los autóctonos era, como he mostrado, más representativo de su propia entidad.

Estos factores, en modo alguno explícitos, pero pertenecientes unos a los rasgos definitorios de la actuación romana en ámbito provincial, aprehensibles otros de la atmósfera presentada por las propias inscripciones, debieron manifestarse con fuerza en los años siguientes al nacimiento de la provincia romana de Asia, es decir, cuando se inició el auge de los dos grandes cultos de la ciudad caria.

## LOS MONUMENTOS DE ANTÍOCO I DE COMAGENE

La serie de inscripciones griegas, ocho en total, encontradas en diferentes monumentos de esta región, descubiertos de manera escalonada a lo largo de varias décadas, aportan datos de gran relevancia sobre el culto al soberano en el siglo I. Las mayores proceden de Arsameia del Ninfeo (A) y Nemrud Dag (N). Otras de menor entidad se encontraron en Arsameia del Éufrates (G), Samosata (S=3) y en el camino procesional de Nemrud Dag (P). Las dos primeras son los documentos más importantes por la información que aportan, de suerte que las demás no son imprescindibles, al repetir datos contenidos en las anteriores. Hay que tener muy presente de todas formas la diferencia cronológica existente entre los dos textos fundamentales, A y N, puesto que ella justifica las modificaciones respecto a determinados aspectos: el rey, como todo ser humano, varió al final de su vida (texto N) algunos de sus puntos de vista de manera sustancial, tal y como podrá observarse a continuación.

Respecto a su contenido, es sin duda la de Nemrud Dag la que nos proporciona

la visión más completa. En ella, Antíoco I de Comagene se presenta como el rey-dios que reina sobre su país junto con los demás dioses; funda la construcción de un enorme hierothesion y para asegurar su perduración queda establecido que habrían de celebrarse hasta la eternidad el día del nacimiento, es decir, el cumpleaños del rey, y el día de su coronación con sacrificios y banquetes.

La inscripción A da cuenta de la fundación del Hierothesion de Arsameia del Ninfeo, consagrado al padre de Antíoco I, Mitridates Kallinikos, y sobre todo al propio Antíoco; a continuación el rey promulga una ley sagrada, *hieros nomos*, de idéntica formulación al texto de Nemrud Dag (N), donde se disponen sacrificios y banquetes regulares; sigue a ésta el anuncio de una ulterior revelación, cuyo contenido son las maldiciones y los buenos deseos para futuros fundadores.

De la personalidad de Antíoco I sólo daré aquí unos datos básicos que sirvan para enmarcar históricamente las inscripciones. Sabemos que estuvo al frente de los destinos de Comagene, región situada en el Éufrates superior, fronteriza del Imperio seléucida, entre los años 70 y el 35 a.C. Antíoco deriva su dinastía del sátrapa Aroandes, casado con una hija del Gran Rey Artajerjes II Mnemon. Cabe preguntarse si tal genealogía es históricamente cierta. En principio, es verosímil que descendientes de Aroandes, establecidos en la región fronteriza sirio-armenia, ejercieran bajo la suprema hegemonía de los Seléucidas un dominio local. Más tarde, el abuelo de Antíoco se liberó de dicha hegemonía como atestigua el hecho de tener acuñaciones propias. Su hijo Mitridates Kallinikos fue ya considerado por los Seléucidas como un igual, casándose incluso con Laódice, hija de Antíoco VII Grypos. Quizá el epíteto del rey recoja el recuerdo de alguna batalla, librada en defensa de la independencia del reino.

A través de esta princesa se establece la descendencia de Antíoco I de los reyes seléucidas y con ello de Alejandro Magno. Su legitimidad estaba, por tanto, fuera de duda. En todo caso, no parece haber sido el hijo mayor de sus padres, reinando detrás de un rey llamado Mitridates (Philoromaios).

La situación geográfica de Comagene, intermedia entre estados importantes, determinó en gran medida la política a seguir en función de quien tuviera el poder en cada ocasión y sirviera mejor a los intereses de Comagene. Pero, por razones obvias, no me voy a detener en estos pormenores, por lo que mi atención se dirigirá hacia las cuestiones relacionadas con el tema central del libro.

En el culto fundado por Antíoco, él desempeña el principal papel, pero también es verdad que no aparece nunca él solo. En uno de los epígrafes, el de Arsameia del Éufrates (G), hay huellas claras de un culto a los antepasados, aunque no se sabe cómo estaba ligado a éste el de Antíoco. La introducción de dicho culto se hizo en el templo de una diosa local de nombre Argandene, de la que no tenemos ningún otro testimonio, razón por la cual no podemos saber qué propició tal ligazón. En las inscripciones posteriores tampoco encontramos ninguna clase de relación con cultos locales. De los introducidos en Comagene por Antíoco se nos dice que son nuevos, lo cual puede ser un indicio de que el rey entró en conflicto realmente con los cultos locales, distanciándose así de esa temprana relación con ellos, como prueba la presencia de la diosa Argandene.

En Arsameia del Ninfeo, Antíoco renueva el culto de su padre, al que añade además el suyo. Eran los únicos en recibir culto allí. En Nemrud Dag, sin embargo, se aumenta el panteón, al dirigirlo a los grandes dioses Zeus-Oromasdes, Apolo-Mitra-Helios-Hermes, Heracles-Artagnes-Ares, añadiendo a este culto triple de dioses extranjeros los de la diosa del país, Comagene, y el suyo propio, dando lugar con ello

a un sincretismo nada normal. Por lo demás, la calificación de estos dos últimos como autóctonos implica un rechazo radical de cualquier otro culto indígena de Comagene. Las largas filas de relieves en Nemrud Dag están consagradas a los antepasados del rey Antíoco, tanto por línea paterna como materna, retro trayéndose ambas hasta el primero, uno, Darío I, hijo de Zeus-Oromasdes, otro, Alejandro Magno. El rey obtiene así la legitimación para adoptar un sincretismo greco-persa, pues los dioses de los que procede su casa eran adorados en Grecia y en Persia y no hay la menor duda de que pese a la diversidad de nombres eran, en realidad, los mismos.

La descendencia divina de Antíoco I debe ser valorada sólo como fundamento adicional, secundario, para su deificación. Un argumento más importante se menciona en la inscripción de Nemrud Dad, cual es el hecho de ser Antíoco el introductor de los grandes dioses en Comagene. Tras haber difundido su culto por todo el país (para lo cual creó una auténtica red de lugares de culto dedicados a ellos), los consagró en Nemrud Dag. El rey reclama además el derecho a participar como *synthronos* en el culto, hecho este nuclear de la teología definitoria del culto.

Desde este punto de vista, Antíoco se nos presenta como fundador al mismo tiempo tanto del culto a los dioses de su estirpe como del suyo propio, de suerte que ambos resultaban, por tanto, coetáneos, si bien lo primero parece difícil de probar, en opinión de H. Dörrie, autor de un exhaustivo estudio sobre estas inscripciones. Sí es incuestionable, sin embargo, el decisivo papel de Antíoco I en lo relativo a la difusión del culto a dichas divinidades por todo el país.

Otro aspecto importante es que estos grandes dioses no sólo eran adorados en calidad de dioses de los antepasados, sino que fueron entendidos como símbolo de los planetas, o planetas deificados. Eran, respectivamente, Júpiter, Mercurio y Marte. La diosa Comagene, que lleva un cuerno repleto de frutos y debe ser interpretada como la Tyche del país, aparece también simbolizada como creciente lunar. La estrella de Antíoco era la estrella del rey. Quiere decirse, por tanto, que los textos y monumentos de Antíoco I no sólo contienen los rasgos de una religiosidad greco-persa, sino que obedecen asimismo a los de las creencias astrológicas caldeas, tan de moda entonces. Para su interpretación es claro, pues, que es necesario tener presentes ambas series de fenómenos.

### *Sincretismo greco-persa*

Por lo que concierne a esta cuestión, hay que destacar que se trata, en principio, de un sincretismo de formas, en las cuales no siempre subyacen contenidos, esto es, ideología determinada.

Los componentes griegos son en él sumamente débiles. La lengua en que dirige a sus súbditos estas disposiciones es desde luego el griego, posiblemente, al menos a nivel oficial, la lengua más fuerte, con independencia de cuál fuera la más utilizada por el pueblo. Igualmente es necesario presuponer que el rey contaría con un círculo de entendidos en diferentes materias, juristas, filósofos, etc., encargados de asesorarle y que serían mayoritariamente griegos o de formación griega.

La figura de Heracles en los relieves de Nemrud Dag es asimismo griega, pese a su identificación con Artagnes, del mismo modo que Mitra, aunque asimilado a Apolo, ostenta sus características persas, poniéndose expresamente en evidencia la antítesis entre ellos, con objeto de mostrar sin lugar a dudas la igualdad de ambos componentes.

En todo caso, visto en conjunto, el elemento persa está fuertemente destacado: los sacerdotes llevan indumentarias persas y esta misma clase de vestimenta es la de los dioses, con excepción de Heracles, como se ha dicho. El dios llamado Apolo-Helios-Hermes aparece como Mitra y mitraicas son todas sus características, por más que reciba el nombre de Apolo y en un lado aparezca identificado con Hermes y en el otro con Helios-Mitra. Las consecuencias que se derivan de estos atuendos coinciden con el cuadro general en el sentido de que los rasgos auténticamente religiosos que pueden reconocerse en los textos apuntan hacia Persia. Así, el alma de un rey asciende tras la muerte al trono de Zeus Oromasdes (según el texto de Nemrud Dag 42 «hacia los tronos celestes de Zeus Oromasdes»), lo cual se corresponde con la representación en los relieves, tanto en el Hierothesion de Mitridates Kallinikos como en Nemrud Dag, de la llegada del rey y su acogida por los dioses, mediante el estrechamiento de la mano. Antíoco adquiere así una posición de absoluta igualdad con el resto de los dioses: éstos aparecen de pie y son de la misma estatura que el rey. El único que lo recibe sentado es Zeus Oromasdes, siendo además su figura considerablemente mayor que la de Antíoco.

Este ascenso del alma hacia el trono de Zeus Oromasdes acaece después de la muerte de Antíoco, estando, por tanto, el texto que habla de ello (N 44) en total consonancia con antiguas representaciones persas. Sin embargo, de acuerdo con el llamado «horóscopo del león», uno de los relieves en la terraza de Nemrud Dag donde se representa la estrella del león con la luna y tres planetas, la conversión en dios del rey, su deificación, se produjo en vida, concretamente el 7. 7. 62 a.C., hecho que se dio a conocer en el país mediante la colocación por todas partes de relieves ilustrativos de ello, en los que aparecía el saludo al rey de los demás dioses. Es así como la situación respecto a la que encontramos con Mitridates Kallinikos, al que según la tradición religiosa persa se le dispensan honras divinas sólo tras su muerte, se ha modificado sustancialmente: con Antíoco la apoteosis se ha adelantado, realizándose en vida del soberano. La justificación para la introducción de dicha característica esencial de la religión persa es, además, como se ha visto, de orden astrológico.

En todo caso, después de lo dicho hasta aquí, parece claro que el culto o la religión de Antíoco no está subordinado a ningún sistema religioso conocido ni es imputable, por tanto, que dependa de él. En todo caso, debe hablarse de una explotación de las formas de expresión sacral ya acuñadas, manifiesto sobre todo en algunas partes de los textos considerados. Se trata, pues, de una forma religiosa autónoma, a la que no podemos considerar como auténtica religiosidad. Puesto que su único objetivo era ensalzar la figura del rey fundador, todo lo que no servía a este fin no fue siquiera considerado.

Las relaciones con el culto específico de Mitra merecen algunas palabras.

En primer lugar porque Antíoco aparece hermanado con este dios persa, en una situación de total equiparación. Podemos mencionar algunos de los rasgos comunes a ambos. Uno y otro aparecen calificados como *theos dikaios*. El día central de cada mes, el 16, era en época aqueménida el día sagrado de Mitra, y aunque no se sabe con certeza si esto se mantuvo en épocas posteriores, no deja de ser curiosa la coincidencia de ser también el 16 de cada mes el día que Antíoco ordenó celebrar como su cumpleaños. Por lo demás, es clara la fuerte impronta mitraica imprimida a la representación de Apolo-Helios-Hermes, mientras que, como ya hemos visto, Artagnes-Ares se nos muestra como un Heracles helenístico.

Mitra no posee en absoluto un puesto preponderante, sino que aparece situado,

como el propio Antíoco, entre los demás dioses. El rey no se confunde jamás con él y conserva su propia identidad. Tampoco tenemos ninguna evidencia de la celebración allí de misterios. Más bien habría que señalar lo contrario, porque los textos dicen con claridad que las instalaciones fundadas por el rey estaban abiertas a todos, comprendiendo de forma expresa a las mujeres; a su vez, eran mujeres músicos las que debían prestar servicio en las tareas cultuales. Todo ello parece excluir de manera terminante la existencia allí de misterios.

Otro aspecto a considerar, aparte de los relativos a los dioses mismos, es el de los beneficios que el nuevo culto aportaba para los fieles. Diferentes capítulos de los textos prometen a los «justos» o los «piadosos» una recompensa que parecía en principio corresponderse con la imagen del Más Allá de la religión mitraica. Sin embargo, en opinión de H. Dörrie, al examinar con



Cabeza del rey Antíoco, Comagene.

cuidado el texto de Arsameia del Nifeo, donde tales promesas se amplían considerablemente, es necesario excluir que éstas tengan un significado escatológico-mitraico. Ciertamente, la sutileza y refinamiento del lenguaje empleado, de carácter sacral, se prestan a considerar la justicia y la *eusebeia* en un sentido general, pero su análisis detenido muestra que se trata, por el contrario, de promesas de realización o cumplimiento inmediato en el propio lugar de culto. En pocas palabras, el envoltorio puede ser de carácter sacro, abstracto e inmaterial, y por lo mismo de expresión ambivalente, pero el contenido, por el contrario, es concreto y actual, susceptible de realizarse en el momento: comer y beber. Dicha ambivalencia del lenguaje se explica por la necesidad de que el nuevo culto fuera atractivo para esos «justos» o «piadosos», conteniendo las mismas promesas que otras religiones de salvación hacían a sus fieles. Resulta, por lo demás, ilustrativo de algo ya dicho, cómo Antíoco, o sus consejeros, supieron explotar las posibilidades de unas expresiones antiguas y distinguidas, totalmente acuñadas ya y asequibles por todos. Sólo que al darles ese otro sentido mucho más pragmático, las vaciaron de contenido, perdiendo, pues, su significado escatológico y aludiendo exclusivamente al presente. El término *sotería*, salvación, tan habitual en otras religiones, no aparece y ello, así hemos de suponerlo, se hizo a propósito, puesto que el rey promete sólo aquello que puede dar, a saber, una recompensa por un acto piadoso.

Las inscripciones de Antíoco I conforman la única vía documental que permite conocer la sustancia del culto al soberano, pues lo que podemos saber de esta cuestión en época helenística son reconstrucciones, basadas en datos de diferente naturaleza, como representaciones monetales, titulaturas reales, etc. No obstante, hay que

plantear el problema relativo a en qué medida son extrapolables los datos de Comagene al mundo helenístico en general o si esta autodeificación del rey comageno es un caso excepcional en ese mundo.

Cabe señalar, en principio, que las formas de expresión utilizadas eran las obligadas en otros ámbitos geopolíticos, especialmente en el seléucida; se evita cualquier novedad en aspectos sacros, siguiendo, por tanto, lo que otros habían hecho. No obstante, tras este conservadurismo se detecta la intención de cambio en la interpretación, de adición de cosas en principio no pertenecientes a ello, etc. A su vez, el culto real de Comagene no sólo potenció, sino que llevó a sus más alta expresión, posibilidades ya existentes en el helenismo, mostrando hasta dónde podía llegar el pensamiento de Alejandro Magno al dejarse adorar como a un dios.

Por otro lado, los epígrafes de Antíoco I nos muestran que su culto deriva de concepciones relativas al culto de los antepasados, estando, por tanto, esta línea de pensamiento próxima a las concepciones romanas sobre la deificación de los mortales. Sin embargo, el fundamento ideológico del culto al soberano en época helenística es diferente: la posesión del *carisma* que justifica tal deificación se obtiene bien por la descendencia de Alejandro, o por la realización de un acto salvador a consecuencia del cual recibe el epíteto de Soter. Por lo demás, la adición del culto personal propio al culto funerario de los antepasados, tal como muestran las inscripciones A y G, es totalmente excepcional.

En otras monarquías helenísticas, especialmente en Egipto, la deificación de los reyes en vida era una exigencia política, pese a lo cual no se sacaron unas consecuencias de ello tan radicales como sucedió en Comagene. Los seléucidas Antíoco III y Antíoco IV dieron en este sentido un importante paso hacia adelante, cuando ellos mismos reclamaron para sí la divinidad, en vez de hacerlo, como era habitual, a través de decretos de las ciudades o decisiones de otros colectivos con el mismo fin. Sentaron así el precedente seguido y magnificado después por el rey comageno. No obstante, al igual que en otros lugares, dentro del Imperio seléucida existió paralelamente un sector de opinión opuesto a estas manifestaciones, que en definitiva impidió que el culto al soberano sobrepasara los límites tolerables. En Comagene esta oposición no debió existir, quizá debido a la extensión más reducida del territorio, que posibilitaba el ejercicio de un poder absoluto, donde nada quedaba fuera del control real. Por la falta de precedentes en este reino, el nuevo culto no tenía que compararse con nada, siendo esta ausencia de medida lo que propiciaría el alcanzar esas extraordinarias cotas.

Pero las ideas que lo inspiraron son, como hemos expresado a propósito de las divinidades, una síntesis, pretendida de modo expreso, aunque anómala, de elementos griegos y orientales, y justificada, claro está, por la misma posición geográfica del territorio, limítrofe entre ambos mundos. Unos y otros ejercieron su influencia política y cultural sobre Comagene. Las inscripciones del rey consideradas aquí son comparables sobre todo al legado griego helenístico, tanto bajo su aspecto lingüístico y literario, como en lo referido a la racionalidad de las observaciones introducidas, pese a lo cual sólo en poquísimos elementos podemos decir que se haya considerado el modelo helenístico de culto al soberano.

Los cultos a los reyes helenísticos normalmente no conservaban la misma vigencia con el paso del tiempo que en el momento de su fundación, pues o bien decaían o se mantenían a un nivel meramente formal. Antíoco de Comagene quiso evitar que tales situaciones pudieran repetirse en su caso. Preocupaciones similares son atribui-

bles asimismo a Antíoco III. Aprovechando la popularidad conseguida por sus victorias sobre los partos, introdujo su propio culto, colocándose a sí mismo, en vida, entre los dioses reales, en calidad de *synnaos theos*. Este precedente, pese a los puntos oscuros que subsisten sobre él, fue claramente utilizado por el monarca de Comagene en el caso de su apoteosis, si bien no tenía el fundamento político esgrimido por Antíoco III y más tarde por Antíoco IV con sus victorias sobre los Ptolomeos. A su vez, el culto de los reyes seléucidas se fundamentaba en una tradición macedonia, fuertemente arraigada ya, pues el panteón de los dioses reales se retrotraía al momento de la fundación de la dinastía, lo cual implicaba su larga permanencia. Nada de esto tenía, sin embargo, Antíoco I: al no contar con un panteón precedente (el nuevo culto se relaciona, como hemos visto, con antepasados humanos solamente), hubo de crearlo *ex novo*, haciéndolo nacer de Zeus y Oromasdes, dioses emparentados con su familia, pero ajenos al país y que, por lo mismo, hubo de naturalizarlos en él. Esta circunstancia le permitió excluir totalmente a las divinidades autóctonas.

Para que el culto de Antíoco y los otros dioses mencionados tuviera garantías de estabilidad y durabilidad era necesario dotarlo de los signos inherentes a una religión. Los seléucidas también lo habían pretendido pero no lo lograron. El monarca comageno y sus asesores dieron los pasos necesarios para realizarlo, convirtiéndolo en la fundación de un culto nuevo en la de una nueva religión. Dejando de lado la teoría, se centraron en lo único pragmático, lo que de verdad existía: el culto. Este punto de partida tan racional resulta iluminador para explicar las disposiciones sobre los fieles y las concesiones a éstos. Se necesitaban, sin ningún género de exclusiones, adoradores, devotos, razón por la cual no aparecen ni las típicas asociaciones cultuales ni misterios. Todo habitante del reino debía ser atraído hacia el nuevo culto. El rey dedicó a esta tarea propagandística, encaminada a la consecución del objetivo propuesto, toda la capacidad financiera del reino y cuantos recursos de todo tipo le permitía su política interior. Se justifican así las espléndidas recompensas previstas a los partícipes del culto; dicha participación garantizaba la obtención de un determinado pago. Se imitaban así las señales exteriores de una religión, pero se demostraba un malentendido sobre lo que es la esencia de lo religioso: todo era sacro, pero las promesas eran algo real e inmediatamente alcanzado, pues se concretaban en que cada participante del culto era gratificado con generosidad. Ello estaba en absoluto contraste con las demás religiones cuyas promesas sólo se materializaban en el mundo del Más Allá.

Ciertamente esta concepción no puede obedecer a influencias orientales. Más bien es necesario pensar en la plasmación, desquiciada, del racionalismo helenístico. Los estoicos afirmaban que los hombres adoraban a los dioses porque esperaban de ellos un bien, un *agathon*. En este sentido, la adoración a Antíoco competía con ventaja con otras divinidades, pues ninguna de éstas ofrecía unos bienes, *agatha*, tan ricos y accesibles en el tiempo. Pero esto no significaba, evidentemente, auténtica religiosidad.

