

FRANCESCO CAMIA

THEOI OLYMPIOI E THEOI SEBASTOI:
ALCUNE CONSIDERAZIONI SULL'ASSOCIAZIONE TRA CULTO
IMPERIALE E CULTI TRADIZIONALI IN GRECIA¹

ABSTRACT

One of the most peculiar features of the cult of the Roman emperors in the Greek world was the practice of worshipping them in association with the gods of the local *panthea*. In addition to being very widespread, such a practice reflects in an exemplary manner the double nature, both political and religious, of the phenomenon that we call 'imperial cult'. Through the integration of the emperors into the religious and cultural system of the poleis, this practice allowed the Greeks to depict their new 'masters' in a more familiar way, and at the same time involved, at least in some cases, the celebration of joint rituals.

Keywords: religion, imperial power, emperor worship, apotheosis, cult association.

1. Quello dell'influsso, 'culturale' in senso lato, esercitato dal mondo greco su Roma e sulla Romanità è uno dei temi più trattati dalla ricerca storica, un esito questo al quale ha sicuramente contribuito il fatto che tale influsso, anche grazie ai celeberrimi versi oraziani «*Graecia capta ferum victorem cepit et artis intulit agresti Latio*», si sia ben presto trasformato in un fortunato topos letterario.² Che non si tratti di semplice suggestione letteraria, comunque,

¹ Il presente contributo è la versione rielaborata della comunicazione tenuta dallo scrivente all'Università di Trento il 24 maggio 2011 in occasione del Seminario Permanente di Storia Antica "Nuovi approcci interdisciplinari alla storia antica. Dialoghi su cultura, politica e società". Colgo l'occasione per ringraziare il responsabile scientifico del progetto, Dott.ssa G. Proietti, per l'invito a prendere parte al Seminario, e tutti i partecipanti per la proficua discussione che ha animato questo incontro.

² Hor. *Epist.* II 1, 156-57; benché sia un fatto noto, giova sottolineare che, come per altri casi di più o meno famosi 'aforismi', i versi di Orazio hanno fi-

lo dimostra la constatazione che «l'archeologia ha accertato la precocità e l'importanza dell'influenza greca e orientale su Roma e sul Lazio»,³ sebbene le relazioni tra Roma e il mondo greco si facciano più intense e regolari solo a partire dalla fine del III sec. a.C., quando Roma iniziò a rivolgere in maniera sempre maggiore l'attenzione e i propri interessi verso il Mediterraneo orientale, subendone anche gli allettamenti tanto osteggiati, almeno a parole, da Catone il Censore. Spostandoci più in basso nel tempo, è interessante notare come l'influenza esercitata dal mondo greco nei confronti del mondo romano finisca per riguardare aspetti fondanti di quest'ultimo, 'tasselli' della stessa realtà istituzionale dello stato romano.

Ne è a mio parere un esempio il fenomeno cui si dà il nome di 'culto imperiale'. Ciò è evidente quando si considerino le origini stesse della venerazione degli imperatori romani. Si tratta infatti di un'istituzione le cui radici affondano primariamente nel mondo greco piuttosto che in presunti influssi 'orientali'.⁴ Furono infatti i

nito per assumere una valenza che va molto al di là dell'originario contesto in riferimento al quale li aveva utilizzati il poeta latino, che alludeva nello specifico all'introduzione a Roma della letteratura greca con la conseguente sostituzione dell'esametro greco all'arcaico metro italico chiamato saturnio. Nelle sue *Antichità romane* Dionigi di Alicarnasso cerca di dimostrare che i Romani sono un popolo di origine ellenica; cfr. Gabba 1991, 93-147 (spec. 106-11, 134-38).

³ Geraci, Marcone 2004, 17; sulla documentazione archeologica cfr. in particolare La Rocca 1974-1975 e 1984 (presenza a Roma di ceramica d'importazione greca dell'VIII sec. a.C.). Degna di menzione è, a tal proposito, l'iscrizione in lettere greche incisa su di un vaso di produzione locale rinvenuto in una sepoltura della necropoli laziale di Osteria dell'Osa (Gabii) databile intorno al 770 a.C. (*editor princeps* A. La Regina, «Scienze dell'Antichità», 3-4 [1989-1990], 83-88). L'eccezionalità di tale rinvenimento e le incertezze nella decifrazione dell'epigrafe rendono tuttavia difficile valutarne appieno le implicazioni storico-culturali; si vedano al riguardo le contrastanti interpretazioni di Peruzzi 1992 (prova della presenza *tout court* di una 'cultura' greca a Gabii in età arcaica), Ridgway 1996 (semplice riflesso dei ben noti contatti 'pre-coloniali') e, da ultimo, G. Colonna, in *Mediterranea* I (2004), 478-83 (lettere greche che rendono una forma di latino arcaico).

⁴ Seppur da non trascurare, la tradizione religiosa romana sull'apoteosi sembra avere giocato un ruolo molto più limitato nel percorso che portò alla nascita del culto imperiale. Culti indirizzati a uomini ancora in vita erano sostanzialmente assenti dalla sfera pubblica romana, almeno in età repubblicana, anche se probabilmente l'idea dell'apoteosi di viventi non era completamente estranea alla mentalità e all'ideologia romana; comunque, a parte qualche caso eccezionale di concessione – in forma non ufficiale – di onori divini o semi-divini a personaggi pubblici di spicco della tarda Repubblica, quali Silla, Mario e

culti dei benefattori diffusi nelle poleis di età classica, dapprima culti *post mortem* modellati sui culti ‘eroici’, poi indirizzati agli stessi benefattori ancora in vita, ad aprire la strada, sulla scia della vicenda straordinaria di Alessandro Magno, all’affermazione di culti (sia dinastici che cittadini) dei sovrani ellenistici, che costituiscono il diretto precedente dei successivi culti degli imperatori romani. Ma si deve ancora una volta alle poleis greche l’iniziativa di questo passaggio. Esse infatti iniziarono a rivolgere ai magistrati romani attivi in Oriente negli ultimi due secoli della Repubblica manifestazioni cultuali affini a quelle che già indirizzavano ai sovrani ellenistici, e addirittura ‘si inventarono’ una nuova divinità, personificazione della *res publica* romana, la dea Roma.⁵ A quel punto, una volta che epocali avvenimenti storici ebbero portato alla sostituzione della Repubblica con un’autocrazia rivestita di forme repubblicane ma imperniata sulla volontà e sull’*auctoritas* di un solo uomo, dovette apparire ai Greci del tutto naturale rivolgere quegli onori e quelle manifestazioni cultuali che già avevano indirizzato ai magistrati romani (e ai sovrani ellenistici) alla figura che ormai rappresentava il vertice dello stato romano, il princeps. Nonostante nella sua forma ufficiale, vale a dire come culto di stato reso agli imperatori divinizzati *post mortem* tramite una *consecratio* decretata dal Senato, il fenomeno che chiamiamo culto imperiale sia stato introdotto a Roma solo nel 14 d.C. – quando un tempio, un sacerdote (*flamen*) e un collegio di ministri del culto (*so-*

Pompeo (il primo Romano a ricevere per via ufficiale onori divini da vivo fu Cesare), l’unica forma istituzionalizzata di culto indirizzato a viventi era quello del *pater familias*, che tuttavia era rivolto indirettamente al suo *genius*. Quanto all’apoteosi postuma, gli unici scarsi esempi di istituzione di culti eroici *post mortem* riguardano personaggi della sfera pubblica, reali (e.g. i due Gracchi, venerati come dei dalla plebe di Roma dopo la loro morte) o mitistorici, come Romolo, che la tradizione vuole assunto tra gli dei di stato col nome di *Quirinus*. Solo a seguito della fondazione del Principato la pratica dell’apoteosi postuma fu istituzionalizzata sotto forma di culto di stato degli imperatori divinizzati (*Divi*). Un culto pubblico romano, che al pari di quello, greco, della dea Roma favorì l’adattamento alla realtà romana dei culti dei sovrani ellenistici preparando così la strada all’introduzione del culto imperiale, fu quello del *Genius Publicus* – personificazione divina del *populus Romanus* – introdotto a Roma alla fine del III sec. a.C. Cfr. *ThesCRA* II (2004), 186-99 [I. Gradel]. La bibliografia sul culto imperiale è ormai sterminata (e in continuo aumento): cfr. Herz 1978 e Fishwick 1987-2004, III 4; di recente si veda anche Veyne 2005, *passim*.

⁵ Mellor 1975 e 1981; Fayer 1976.

dales Augustales) vennero decretati per il fondatore del Principato, che da allora venne assunto tra gli dei di stato col nome di *divus Augustus*⁶ – in realtà se volessimo indicare una data di inizio per la venerazione degli imperatori dovremmo risalire al 29 a.C., anno in cui, stante la ben nota testimonianza di Cassio Dione (LI 20, 6-9), delegazioni di Greci provenienti dalle province d'Asia e di Bitinia chiesero ad Augusto il permesso di istituire un culto (provinciale) della sua persona.⁷

La risposta che diede Augusto, il quale acconsentì a essere venerato in associazione con la dea Roma, e gli esiti a cui essa portò sono già stati trattati ampiamente, e non è quindi il caso di soffermarci oltre.⁸ Mi sembra più interessante, e istruttivo, notare come un fenomeno all'apparenza confinato alla sfera religiosa, che traeva ispirazione dal massimo rappresentante dello stato romano ma che era stato per così dire ideato dai Greci, sia ben presto diventato uno dei principali *instrumenta regni* dell'Impero, uno dei più efficaci mezzi di trasmissione della lealtà dei sudditi nei confronti dell'autorità romana, in particolare in Occidente, dove la sua introduzione, almeno a livello provinciale, fu in linea di massima il risultato di iniziative assunte dal centro. Nel caso dei Greci non ci fu bisogno di nessun incoraggiamento da parte dell'autorità romana. Anzi, le *poleis* greche non solo diedero l'avvio a un fenomeno che divenne ben presto uno dei cardini della compagine imperiale, ma lo adattarono alla propria tradizione religiosa e culturale e lo piegarono alle proprie esigenze di sudditi dell'Impero. Si potrebbe dire che una componente fondamentale della religione romana imperiale, con significativi risvolti politici in quanto avente per oggetto il massimo rappresentante dello stato romano (e la sua famiglia), si diffuse in Grecia seguendo caratteri propri adattati al contesto e alle esigenze locali. Va detto che lo stesso vale, in misura e forme differenti, anche per altre aree dell'Impero romano; in generale, infatti, la venerazione degli imperatori subì l'influsso delle varie tradizioni religiose e culturali, dal che derivò una pluralità di culti imperiali, ciascuno con caratteristiche proprie: il culto di stato, quello praticato nella capitale e indirizzato ai *Divi* (imperatori e altri membri della famiglia imperiali ufficialmente divinizzati *post mortem*), era solo una delle tante 'versioni' esistenti. In Gre-

⁶ Fishwick 1987-2004, I, 1, 159-162; *Id.*, III 1, 42; Gradel 2002, 196.

⁷ Cfr. Burrell 2004, 17ss.

⁸ Cfr. Fishwick 1987-2004, I 1, 126-30; III 1, 3-4.

cia, tuttavia, c'è un aspetto che evidenzia in maniera particolare l'adattamento del culto degli imperatori al contesto locale: mi riferisco alla pratica di venerare gli imperatori in associazione con le divinità tradizionali. Essa è documentata a livello epigrafico, archeologico e iconografico (sacerdozi congiunti; festività imperiali associate a festività preesistenti; edifici dedicati a una divinità e a un imperatore; altari dedicati agli dei e agli imperatori; ritratti degli imperatori in guisa di divinità nella statuaria e sulle monete) e in virtù della sua pervasività si configura a buon diritto come uno degli aspetti più peculiari assunti dalla venerazione degli imperatori nel mondo greco. Integrando questi ultimi nel proprio pantheon, le città greche da un lato li gratificavano accostandoli alle divinità cui da secoli avevano rivolto la loro venerazione, dall'altro però ne 'anestetizzavano' per così dire la portata autocratica, inserendoli nel proprio universo simbolico e figurandoseli così in una forma più consona alle proprie tradizionali religiose e quindi più facile da gestire.

I Greci, dunque, utilizzarono il culto imperiale non solo come mezzo di espressione della propria lealtà nei confronti dell'autorità romana, ma anche per rendere più comprensibile a sé stessi la nuova figura del princeps. L'integrazione degli imperatori nel panorama religioso delle poleis ebbe comunque conseguenze anche a livello culturale, implicando, almeno in alcuni casi, la celebrazione di riti congiunti per gli imperatori e gli dei, e in questo senso si può affermare che tale pratica riflette in maniera emblematica il duplice carattere del culto imperiale, fenomeno al tempo stesso religioso e politico.

L'associazione degli imperatori e degli altri membri della famiglia imperiale alle divinità del pantheon greco riguarda tutti e tre gli elementi che di norma caratterizzano un culto (sacerdozio; festività; santuario). Nelle pagine che seguono presenterò alcune riflessioni su ciascuno di questi aspetti in modo da fornire una visione d'insieme di questa pratica.⁹

2. Sono attestati in Grecia alcuni sacerdozi congiunti di una divinità e di uno o più membri della *domus Augusta*. Ecco alcuni esempi. Una *hierieia* di Hestia sull'Acropoli, di Livia e di Giulia è

⁹ Per un'analisi più particolareggiata delle implicazioni 'epigrafiche' del fenomeno dell'associazione culturale tra imperatori e dei cfr. da ultimo Camia 2009.

attestata da un'iscrizione incisa su di uno dei sedili della proedria del teatro di Dioniso.¹⁰ Il notevole ateniese Ti. Claudio Novio fu *archiereus* di Nerone e di Zeus *Eleutherios* nell'ambito del cd. *koinon* degli Elleni.¹¹ A Ipata, in Tessaglia, Lico figlio di Ermolao, stratego del *koinon* dei Tessali, fu *hiereus* dei *Sebastoi* e di Zeus *Karaios*, oltre che *hiereus* dei *Sebastoi*, di Zeus *Soter* e di Atena.¹² Dal momento che l'esistenza di un sacerdozio implica la presenza di un culto, i tre casi sopra citati documentano dei culti congiunti imperatore – dio.

La stessa cosa si può dedurre nel caso di sacerdoti di un imperatore il cui nome, nella titolatura del sacerdote, rechi un'epiclesi divina. Ad Atene, per esempio, su di uno dei sedili della proedria del teatro di Dioniso è attestato uno *hiereus* di Adriano *Eleuthe-reus*,¹³ epiteto del dio venerato nel santuario in prossimità del teatro, all'interno del quale si trovavano dodici statue-ritratto del princeps filelleno, una per ogni cuneo della cavea, dedicate da ciascuna delle tribù ateniesi, oltre alla statua di Adriano innalzata nel cuneo centrale nel 111/112 d.C., quando il futuro imperatore, ancora da privato cittadino, aveva ricoperto l'arcontato eponimo. Le dodici statue furono probabilmente dedicate in occasione della prima visita ufficiale di Adriano ad Atene, quando egli assunse l'agonotesia dei *megala Dionysia* (marzo 125 d.C.).¹⁴ A confermare l'interesse di Adriano per il mondo del teatro si è aggiunta una recente scoperta epigrafica, un'iscrizione di Alessandria Troade

¹⁰ *IG* II-III² 5096: *ιερέας Ἑστίας ἐπ' ἀκροπόλει καὶ Λειβίας καὶ Ιουλί[ας]*; cfr. Schmalz 2009, 224-25, n° 297.

¹¹ *IG* II-III² 1990, ll. 3-6: *στρατηγούντος ἐπὶ τοὺς ὀπλείτας τὸ ὄγδοον καὶ ἀρχιερέως Νέρωνος Κλαυδίου Καίσαρος Γερμανικοῦ καὶ Διὸς Ἐλευθερίου ἐκ τῶν Ἑλλήνων καὶ ἐπι[μ]ελητοῦ τῆς πόλεως διὰ βίου καὶ ιερέως Δηλίου Ἀπόλλωνος καὶ ἐπιμελητοῦ τῆς ἱερᾶς Δήλου κα[ὶ] ἀρχιερέως τοῦ οἴκου τῶν Σεβαστῶν καὶ ἀρίστου τῶν Ἑλλήνων καὶ νομοθέτου Τιβερί[ου] Κλαυδίου Νουίου ἐξ Οἴου*. Sul culto di Zeus *Eleutherios* (e di *Homonoia*) celebrato dal *koinon* degli Elleni, i cui delegati si riunivano annualmente a Platea per compiere sacrifici in memoria dei caduti della celebre battaglia contro i Persiani (479 a.C.) e ogni quattro anni organizzavano la festa degli *Eleutheria*, cfr. Schachter 1994, 125ss.

¹² *SEG* 54 (2004), 556, ll. 4-9: *Λύκον Ἐρμολάου Σεβάστηον ἱερέα ἐπταετηρικὸν δις τῶν Σεβαστῶν καὶ Διὸς Καραιο[ύ] γενόμενον καὶ ἱερέα τῶν Σεβαστῶν καὶ Διὸς Σωτήρος καὶ Ἀθηνᾶς δις*; cfr. Camia 2011b.

¹³ *IG* II-III² 5035: *ιερέως | Ἀδριανοῦ | Ἐλευθεραίως*; cfr. Maass 1972, 116-17.

¹⁴ *Hist. Aug. Hadr.* 13, 1; *Cass. Dio* LXIX, 16, 1; cfr. Birley 1997, 182.

contenente tre epistole del 133/134 d.C. indirizzate dall'imperatore al sinodo ecumenico dei *technitai* dionisiaci.¹⁵ Già erano note una serie di lettere indirizzate da Adriano al sinodo ateniese dei *technitai* di Dioniso *Choreios*, che proprio l'imperatore potrebbe avere riformato in occasione della sua seconda visita ad Atene (128/129 d.C.).¹⁶ In questo contesto può essere inserita la decisione da parte della polis di Atene di istituire un apposito sacerdozio per il culto di Adriano in associazione con Dioniso Eleutereo, testimoniato dall'attestazione, seppur isolata, di uno *hiereus* di Adriano *Eleuthereus*. Degna di nota, a questo proposito, è anche una dedica su altare posta dai *technitai* ateniesi per un imperatore designato *neos Dionysos*, che alla luce di quanto si è detto va probabilmente identificato col princeps filelleno.¹⁷

Va infine rilevato che non sempre l'attestazione epigrafica di un sacerdote che ha servito il culto sia di un imperatore che di una divinità implica l'esistenza di un culto congiunto, dal momento che uno stesso individuo potrebbe avere ricoperto due sacerdozi tra loro indipendenti. Questa situazione solitamente si riflette a livello epigrafico nella ripetizione del termine *hiereus/archiereus*, così da avere una formulazione di questo tipo: "sacerdote di (nome della divinità) e sacerdote di (nome dell'imperatore)" (o viceversa). È questo il caso per esempio di Policarmo, *hiereus* ateniese di Apollo *Patroos*, che è attestato anche come *archiereus* di Tiberio, e che probabilmente assunse il sacerdozio imperiale in maniera indipendente dal sacerdozio del dio.¹⁸

3. In Grecia gli imperatori e gli altri membri della *domus Augusta* vennero integrati nei calendari festivi locali, e festività imperiali furono associate a festività tradizionali. Tra gli elementi che documentano l'associazione tra culti tradizionali e culto imperiale, l'integrazione degli imperatori nella cornice di una festività religiosa può essere considerata tra i più significativi, implicando generalmente che i riti che venivano celebrati per la divinità 'titolare'

¹⁵ Petzl, Schwertheim 2006. Cfr. anche Martin 1982, n° 34 (editto contenente un capitolo relativo a concessioni in favore del sinodo ecumenico).

¹⁶ Geagan 1979, 394-95.

¹⁷ *IG* II-III² 3323 (vd. Graindor 1927, 262, n° 25); cfr. anche *SEG* 47 (1997), 222: dedica innalzata ad Atene dal sinodo ecumenico in onore di Adriano *neos Dionysos*.

¹⁸ *IG* II-III² 3530 (Kantiréa 2007, 173-74 e 219, n° 7). Cfr. Clinton 1997, 169.

fossero indirizzati anche a quelli. Oltre a essere uno degli elementi più certi della presenza di pratiche culturali congiunte tra imperatori e dei, l'associazione dei primi alle feste religiose tradizionali è resa evidente a livello epigrafico dall'aggiunta di un epiteto imperiale (*Kaisareia*, *Sebasteia*) al nome della festa. A Epidauro, per esempio, il sacerdote di Augusto Cn. Cornelio Nicata fondò un nuovo concorso, chiamato *Kaisareia*, e ne assunse per primo l'agonotesia insieme a quella dei tradizionali *Asklepieia* e *Apollonieia*; in numerose successive attestazioni epigrafiche gli *Asklepieia* si presentano con la seguente denominazione: *Apollonieia kai Asklepieia kai Kaisareia*.¹⁹ Come si vede, in età augustea un vero e proprio nuovo concorso in onore degli imperatori, i *Kaisareia*, fu aggiunto ai tradizionali *Asklepieia* che venivano celebrati nel santuario di Epidauro. La stessa situazione si verificò nel caso dei giochi istmici, ai quali a partire dalla prima età imperiale vennero associati i *Kaisareia*,²⁰ e dei trieterici *Nemeia*, che ogni quattro anni venivano celebrati in associazione con i *Sebasteia*.²¹

In altri casi, invece, l'associazione degli imperatori a una festa preesistente comportò l'aggiunta di singole competizioni. A Teispie, in Beozia, in età imperiale al programma dei *Mouseia* furono aggiunte gare di *enkomion* e *poiema* per l'imperatore e per altri membri della famiglia imperiale.²² L'introduzione nel programma di un concorso tradizionale di nuove competizioni in onore dell'imperatore si rivela tanto più importante quando, come nel caso dei *Mouseia* appena citati, l'epiteto imperiale (*Kaisareia* o *Sebasteia*) ricorra solo in alcune attestazioni epigrafiche della festa. Per contro, ci sono casi in cui non risulta che alla presenza regolare dell'epiteto imperiale nelle attestazioni epigrafiche di una determinata festa corrispondano dei cambiamenti nel programma

¹⁹ *IG IV² 652*, ll. 3-8: *ιερέα τοῦ Σεβαστοῦ Καίσαρος δις, ἀγωνοθετήσαντα πρῶτον τὰ Ἀπολλωνίεια καὶ Ἀσκληπίεια, κτίσαντά τε [ἀν] Καίσαρειῶν πανάγυριν καὶ ἀγῶνας καὶ πρῶτον ἀγωνοθετήσαντα*. Attestazioni del concorso degli *Apollonieia kai Asklepieia kai Kaisareia*: *IG IV² 101*; 602; 654/55; 664; 674-75; Peek 1972, n° 86; *FD III 1*, 534. Cfr. Robert 1969, 54; Sève 1993, 313-14; Kantiréa 2007, 171 e 225-27, n° 37, 39, 41-43.

²⁰ *Corinth 8.1*, n° 14 (ll. 5-6); cfr. Kantiréa 2007, 184-85.

²¹ *IG IV 587*, 590, 602, 606. Cfr. Boëthius 1922, 59-61; Charneux 1956, 609; Spawforth 1994, 213.

²² *IThesp 177*, ll. 17-18, 23-24; 178, ll. 10-11, 14-15; 179, l. 9; cfr. Manieri 2009, 412-19, n° 42-44.

degli agoni. In questi casi, tuttavia, è proprio la nuova denominazione della festa, caratterizzata dalla presenza costante dell'epiteto imperiale, a provare che gli imperatori erano stati associati al culto della divinità.

In altre parole, mentre l'aggiunta di un nuovo concorso o di singole competizioni in onore degli imperatori a una festa tradizionale costituisce una prova sufficiente dell'avvenuta associazione di quelli al culto della divinità titolare – e questo indipendentemente dalla presenza costante del nuovo epiteto imperiale (*Kaisareia* o *Sebasteia*) nelle attestazioni epigrafiche di tale festa – la stessa cosa non si può dire della sola presenza dell'epiteto imperiale, a meno che esso non ricorra in maniera regolare nelle iscrizioni. Un esempio in questo senso è offerto dai giochi pitici. A quanto mi risulta, l'epiteto imperiale accanto al nome dei *Pythia* ricorre solo in un'epigrafe delfica del I sec. d.C., nella quale il concorso pitico è chiamato *Pythia Kaisareia*.²³ Come sottolineato da L. Robert, tale epiteto, evidentemente aggiunto al nome del concorso in un momento non meglio precisabile del I sec. d.C., dovette cadere rapidamente in disuso.²⁴ L'attestazione isolata di *Pythia Kaisareia* alla metà del primo secolo non può quindi essere utilizzata come prova dell'associazione degli imperatori alla festività delfica, associazione della quale peraltro non vi è, significativamente, nessun altro indizio.

4. A chi confronti il 'paesaggio architettonico' del culto imperiale della Grecia con quello dell'Asia Minore risulterà subito evidente una differenza, dovuta alla sostanziale scarsità, nella prima, di templi costruiti *ex novo* per gli imperatori. La tendenza prevalente in Grecia fu infatti quella di riutilizzare strutture precedenti così da inserire il culto imperiale in un complesso cultuale (tempio o santuario) preesistente. Oltre alle non trascurabili implicazioni pratiche (riutilizzare una struttura già esistente era meno dispendioso, in termini di tempo e denaro, che costruirne una *ex novo*) all'origine di questa tendenza è da riconoscere una motivazione ideologica: inserire gli imperatori negli spazi culturali tradizionali di una polis era un altro modo, al pari della istituzione di sacerdoti congiunti e di feste imperiali aggiunte a quelle tradizionali, di associarli agli dei locali, collocandoli così nell'universo simbolico e

²³ *FD III 1, 546 (SEG 23 [1968], 318).*

²⁴ Robert 1969, 57-58.

religioso della città. Vari esempi di questa pratica sono rintracciabili nelle città della Grecia propria.

Ad Atene, per esempio, nella prima età imperiale un annesso a due vani, destinato a ospitare il culto imperiale, venne aggiunto sul retro della *stoa* di Zeus *Eleutherios*, nell'Agora.²⁵ Le due celle di questa struttura, cui si accedeva attraverso la parete di fondo della *stoa*, ospitavano probabilmente, almeno in una fase iniziale, il culto di Augusto e della dea Roma,²⁶ ma col tempo questo dovette assumere la forma di un culto collettivo dei *Sebastoi* (imperatore regnante e altri membri, passati e presenti, della *domus Augusta*) in associazione con Zeus *Eleutherios/Soter*. È quanto si può a mio parere desumere da un frammentario decreto onorario che J.H. Oliver ha messo in relazione col prefetto del pretorio C. Fulvio Plautiano (203 d.C.). Il testo dell'iscrizione, ancorché estremamente lacunoso, contiene un'interessante informazione; esso fa infatti riferimento a un'immagine colossale da collocare insieme (συνκαθιδρῶσαι) alle immagini (?) degli dei, di Zeus *Eleutherios* e di un imperatore romano di cui non si conserva il nome.²⁷ Benché a causa della frammentarietà dell'epigrafe non sia possibile integrare il nome dell'imperatore in questione, la presenza del verbo συνκαθιδρῶσαι in combinazione con dei soggetti divini (gli dei e Zeus *Eleutherios*) indica che l'immagine imperiale vicino alla quale doveva essere innalzato l'*eikon* colossale aveva una valenza culturale.²⁸ L'associazione del culto imperiale a quello di Zeus dovette quindi rimanere operante almeno fino a tutto il II sec. d.C., dal che si deve concludere che l'originario culto di Roma e di Au-

²⁵ Thompson 1966.

²⁶ Kantiréa 2007, 120-23. Cfr. anche Stephanidou-Tiveriou 2008, 37-38, n. 184.

²⁷ *IG* II-III² 1081/5, ll. 4-7: [- - θε]ῖς τῶι τε Ἐλ[ευθε]ρίῳ Διὶ καὶ - - | - -]ίῳ Καίσαρ[ι - - | - -]ρι συνκαθιδρῶσαι - - | - - κολ]οσσικῆν εἰκ[όνα - -]; cfr. Oliver 1941, 85-90.

²⁸ Cfr. *IG* V 1, 559 (Sparta; fine II-inizi III sec. d.C.): dedica onoraria per Sex. Pompeo Eudamo, sacerdote di vari culti, tra cui quello imperiale – ll. 16-18: sacerdote τ[ῶν συ]νκαθιδρυμένων ἐν [τῷ τε]μένει θεῶν (segue poi una lista di divinità); cfr. anche *I.Stratonikeia* 251 (Panamara) (ll. 5-6) e 527 (Lagina) (ll. 3-4): sacerdotessa di Artemide e τῶν συνκαθιδρυμένων θεῶν; *IG* II-III² 1076 (Atene; fine II-inizi III sec. d.C.): decreto relativo alla concessione di onori divini a Giulia Domna – l. 19 (in integrazione): un'immagine dell'imperatrice va collocata insieme a quella di Atena *Polias*, affinché Giulia Domna divenga *synthronos* della dea.

gusto istituito nella *stoa* nella prima età imperiale si sia trasformato col tempo in un culto dei *Sebastoi*.²⁹

Lo stesso verbo presente nell'iscrizione appena discussa (συγκαθιδρύω) si ritrova in un'epigrafe di Acrefia, in Beozia, in riferimento alla decisione della polis di collocare un *agalma* di Nerone e uno della moglie Messalina – designati rispettivamente Zeus *Eleutherios* e *Thea Sebaste* – nel tempio di Apollo *Ptoios* insieme alle statue dei *patrioi theoi* in riconoscenza per la proclamazione della 'libertà' della Grecia.³⁰ L'imperatore e la sua sposa diventavano così *synnaoi* degli dei del *pantheon* di Acrefia.

A Messene, nel Peloponneso, l'inserimento degli imperatori nel *pantheon* locale fu perseguito invece attraverso il riutilizzo e il riattamento per il culto imperiale di una delle strutture del principale complesso culturale della polis, l'*Asklepieion*. Il *Kaisareion/Sebasteion* di Messene va infatti identificato con le due sale rettangolari collocate ai lati della grande scalinata del *propylon* del lato nord del santuario dedicato ad Asclepio.³¹ In questo caso, il valore ideologico dell'operazione è reso ancora più evidente dal carattere fondamentalmente 'politico' dell'*Asklepieion*, nel quale il dio veniva venerato non tanto come divinità salutare quanto nella qualità di divinità poliade, come evidenziato anche dalla presenza, lungo il lato orientale del complesso santuarioale, di edifici civili come il *bouleuterion*.³² Va comunque sottolineato che tale integra-

²⁹ Cfr. Camia 2011a, 53-54.

³⁰ *IG* VII 2713, ll. 49-52; cfr. Kantiréa 2007, 81-83.

³¹ Cfr. *IG* V 1, 1462, con Bardani 1988 (I sec. d.C.): il *quaestor pro praetore* M. Cesio Gallo fece restaurare le quattro *stoai* dell'*Asklepieion* e le *simae* (παραετίδες) della *stoa* nord, di fronte al *Kaisareion* (κατὰ τὸ Καισαρήιον); *SEG* 23 (1968), 207 (+205) (*SEG* 35 [1985], 343) (15 a.C.-14 d.C.; cfr. Rizakis, Zoumbaki, Lepenioti 2004, MES 20): catalogo – rinvenuto *in situ* ai piedi della grande scalinata – delle offerte destinate al restauro di vari edifici di Messene, con allegato un decreto in onore dei donatori in cui si dice che il catalogo deve essere inciso e collocato παρὰ τὸ Σεβαστεῖον (l. 39). La funzione originaria di questi ambienti, costruiti insieme al resto del complesso santuarioale verso la fine del III sec. a.C., era quella di sale da banchetto per i magistrati durante le feste in onore della dea Messene e di Asclepio; la destinazione simposiale si mantenne anche dopo l'introduzione del culto imperiale; cfr. Themelis 1991, 102-103; *Id.* 1999, 79-80; Lo Monaco 2009, 197-99.

³² Paus. IV 31, 10. Sull'*Asklepieion* di Messene cfr. Felten 1983, 84-93; Habicht 1985, 40-57; Graf 1992, 174-76; Kantiréa 2007, 132-33; Melfi 2007, 247-89.

zione ebbe implicazioni anche sul piano della pratica rituale, e a mostrarlo è una dedica su altare ai *theoi megaloi patrooi* e ad Augusto, che rivela come «dans l'acte rituel le prince était considéré comme une divinité politique liée aux institutions civiques de la cité».³³

5. L'ultimo esempio evidenzia in maniera chiara come l'associazione degli imperatori ai culti tradizionali rifletta il duplice carattere, religioso e politico, del culto imperiale. A questo proposito, comunque, vale la pena sottolineare che l'innegabile risvolto politico che caratterizza il culto degli imperatori non ne esaurisce il significato e soprattutto non deve fare passare in secondo piano il fatto che la venerazione degli imperatori si configurò nelle varie località dell'Impero romano sotto forma di veri e propri culti che prevedevano la celebrazione di pratiche rituali aventi per oggetto i membri della *domus Augusta*. Ne consegue, a mio parere, che debbano essere considerate testimonianza di un culto reso agli imperatori solo quelle manifestazioni che implicano riti e pratiche culturali. E questo significa, nell'ambito più specifico del tema qui affrontato, che è sbagliato volere riconoscere forme di vera e propria associazione culturale in tutte quelle situazioni in cui gli imperatori vengono per così dire semplicemente 'accostati' a una figura divina. Al contrario, solo in determinate situazioni al legame generico rintracciabile tra gli imperatori e le divinità dei *panthea* delle città greche corrispondono effettivamente pratiche culturali congiunte, aventi per oggetto l'imperatore in associazione con la divinità.

Il caso delle assimilazioni tanto nominali (nelle epigrafi) quanto figurative (nella ritrattistica) degli imperatori agli dei permette di illustrare meglio questo concetto. Nel mondo greco gli imperatori furono identificati con le divinità (o vennero attribuiti loro epiteti divini) e furono anche raffigurati con le sembianze e gli attributi di una determinata divinità. Queste forme di assimilazione, tuttavia, non implicano affatto automaticamente l'esistenza di culti congiunti. Come ha scritto P. Veyne, «non pas que l'identification à une divinité soit synonyme de divinisation et que divinisation signifie culte: de pareils syllogismes théologiques ne sont guère

³³ Kantiréa 2007, 133. Vd. Themelis 1993, 67 (*SEG* 43 [1993], 163; *SEG* 44 [1994], 376); cfr. Hoët-van Cauwenberghe 1999, 177-79; Deshours 2004, 124-25.

concluants pour l'époque».³⁴ Più recentemente, M. Kantiréa ha sottolineato come tali forme di assimilazione avessero in realtà un carattere per lo più simbolico, essendo funzionali all'integrazione dei membri della famiglia imperiale nel sistema onorifico locale.³⁵ Naturalmente, qualora l'identificazione dell'imperatore con la divinità sia inserita in un contesto culturale, il discorso cambia: i circa quaranta altari che a Sparta furono dedicati ad Antonino Pio *soter* identificato con Zeus *Eleutherios* implicano la celebrazione di sacrifici per l'imperatore.³⁶ E tuttavia anche nel caso specifico non è possibile concludere che esistesse a Sparta un culto 'istituzionale' di Antonino Pio (o in generale degli Augusti) in associazione con Zeus *Eleutherios*, visto che nella città laconica l'esistenza di un sacerdote di Zeus *Eleutherios* è incerta, né si conosce un santuario specifico del dio.³⁷

In modo simile, la presenza del nome dell'imperatore nell'iscrizione dedicatoria di un edificio, anche sacro, accanto a quello di una divinità non è sufficiente ad affermare che egli fosse oggetto di culto insieme a quella divinità, dal momento che a partire dalla prima età imperiale la dedica agli imperatori di un edificio sacro (o civile) divenne una pratica piuttosto comune. Le iscrizioni dedicatorie di edifici nelle quali l'imperatore è affiancato da una o più divinità tradizionali – e talvolta dalla città o dai suoi organi istituzionali – vanno in realtà considerate, almeno nella maggior parte dei casi, come semplici forme di omaggio e devozione nei confronti dell'autorità romana.³⁸

6. Quello dell'associazione culturale tra imperatori e divinità tradizionali è un tema complesso, che attraversa tutte le principali componenti del culto imperiale (sacerdozi, festività, luoghi di culto) e che si carica di una valenza duplice, al contempo religiosa e politico-ideologica, che riflette in modo esemplare il duplice carattere del culto imperiale stesso. Tale aspetto, che per la sua pervasività può essere considerato probabilmente come il più pecu-

³⁴ Veyne 1962, 61.

³⁵ Kantiréa 2007, 141.

³⁶ *JG* V 1, 403, 407-45; *SEG* 11 [1954], 766-68; 36 [1986], 359; 41 [1991], 316; 44 [1994], 359; 47 [1997], 360-61; 49 [1999], 402-404.

³⁷ Quando presente nel contesto di un sacerdozio, l'epiclesi caratterizza la divinità di uno specifico santuario (cfr. Hupfloher 2000, 215). Per la possibile esistenza di un sacerdote di Zeus *Eleutherios* a Sparta vd. Hupfloher 2000, 165.

³⁸ Cfr. Veyne 1962, 65-67, 81-83.

liare tra quelli che caratterizzano la venerazione degli imperatori nel mondo greco, rivela come le poleis greche abbiano saputo plasmare e adattare al proprio particolare contesto un fenomeno a cui essi stessi avevano dato l'avvio – fornendogli il necessario 'bagaglio' ideologico (apoteosi di viventi) e liturgico (epiclesi divine, pratiche rituali, ecc.) – e che finì per configurarsi non solo come uno dei pilastri fondanti della costruzione imperiale ma anche come uno dei principali 'segreti' del suo successo.

Bibliografia

Bardani 1988

V. N. Bardani, *Eiς IG V I, 1462*, «Horos», 6 (1988), pp. 79-81.

Birley 1997

A. R. Birley, *Hadrian. The Restless Emperor*, London-New York 1997.

Boëthius 1922

A. Boëthius, *Der argivische Kalendar*, Uppsala 1922.

Burrell 2004

B. Burrell, *Neokoroi. Greek Cities and Roman Emperors*, Leiden-Boston 2004.

Camia 2009

F. Camia, *Imperatori romani tra gli dei greci. Riflessioni sull'associazione tra culto imperiale e culti tradizionali in Grecia a partire dalla documentazione epigrafica*, in F. Camia, S. Privitera (a cura di), *Obeloi. Contatti, scambi e valori nel Mediterraneo antico. Studi offerti a Nicola Parise*, Atene 2009, pp. 205-22.

Camia 2011a

F. Camia, *Theoi Sebastoi. Il culto degli imperatori romani in Grecia (provincia Achaia) nel secondo secolo d.C.*, Atene 2011.

Camia 2011b

F. Camia, *Lykos, son of Hermolaos, hierus heptaeterikos of the Sebastoi. Emperor Worship and Traditional Cults at Thessalian Hypata (SEG 54, 556)*, «ZPE», 179 (2011), pp. 145-54.

Charneux 1956

P. Charneux, *Inscriptions d'Argos*, «BCH», 80 (1956), pp. 598-618.

Clinton 1997

K. Clinton, *Eleusis and the Romans: Late Republic to Marcus Aurelius*, in M.C. Hoff, S. I. Rotroff (eds.), *The Romanization of Athens. Proceedings of an International Conference held at Lincoln, Nebraska (April 1996)*, Oxford 1997, pp. 161-81.

Deshours 2004

N. Deshours, *Cultes de Déméter, d'Artémis Ortheia et culte impérial à Messène (I^{er} s. av. notre ère – I^{er} s. de notre ère)*, «ZPE», 146 (2004), pp. 115-27.

Fayer 1976

C. Fayer, *Il culto della dea Roma. Origine e diffusione nell'Impero*, Pescara 1976.

Felten 1983

F. Felten, *Heiligtümer oder Märkte?*, «AK», 26 (1983), pp. 84-105.

Fishwick 1987-2004

D. Fishwick, *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire, I-III*, Leiden 1987-2004.

Gabba 1991

E. Gabba, *Dionysius and The History of Archaic Rome*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1991.

Geagan 1979

D. J. Geagan, *Roman Athens: Some Aspects of Life and Culture*, «ANRW», II 7, 1 (1979), pp. 375-437.

Geraci, Marcone 2004

G. Geraci, A. Marcone, *Storia romana*, Firenze 2004.

Gradel 2002

I. Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford 2002.

Graf 1992

F. Graf, *Heiligtum und Ritual; das Beispiel der griechisch-römischen Asklepieia*, in O. Reverdin, B. Grange (éds.), *Le sanctuaire grec. Entretiens sur l'antiquité classique XXXVII* (Vandœuvres-Genève, 20-25 août 1990), Genève 1992, pp. 159-99.

Graindor 1927

P. Graindor, *Inscriptions attiques d'époque romaine*, «BCH», 51 (1927), pp. 245-328.

Habicht 1985

Ch. Habicht, *Pausanias' Guide to Ancient Greece*, Berkeley-Los Angeles-London 1985.

Herz 1978

P. Herz, "Bibliographie zum römischen Kaiserkult (1955-1975)", «ANRW», II 16, 2 (1978), pp. 833-910.

Hoët-van Cauwenberghe 1999

Ch. Hoët-van Cauwenberghe, *Notes sur le culte impérial dans le Péloponnèse*, «ZPE», 125 (1999), pp. 177-81.

Hupfloher 2000

A. Hupfloher, *Kulte im kaiserzeitlichen Sparta. Eine Rekonstruktion anhand der Priesterämter*, Berlin 2000.

Kantiréa 2007

M. Kantiréa, *Les dieux et les dieux Augustes. Le culte impérial en Grèce sous les Julio-claudiens et les Flaviens. Études épigraphiques et archéologiques*, Athènes 2007.

La Rocca 1974-1975

E. La Rocca, *Due tombe dall'Esquilino: alcune novità sul commercio euboico in Italia centrale nell'VIII sec. a.C.*, «Dialoghi di Archeologia», 8 (1974-1975), pp. 86-103.

La Rocca 1984

E. La Rocca, *Ceramica d'importazione greca dell'VIII secolo a S. Omobono: un aspetto delle origini di Roma*, in *La céramique grecque ou de tradition grecque au VIII^e siècle en Italie centrale et méridionale*, Naples 1984, pp. 45-84.

Lo Monaco 2009

A. Lo Monaco, *Il crepuscolo degli dei d'Achaia. Religione e culti in Arcadia, Elide, Laconia e Messenia dalla conquista romana ad età flavia*, Roma 2009.

Maass 1972

C. M. Maass, *Die Prohedrie des Dionysostheaters in Athen*, München 1972.

Manieri 2009

A. Manieri, *Agoni poetico-musicali nella Grecia antica 1. Beozia*, Pisa-Roma 2009.

Martin 1982

F. Martin, *La documentacion griega de la cancelleria del emperador Adriano*, Pamplona 1982.

- Melfi 2007
M. Melfi, *I santuari di Asclepio in Grecia, I*, Roma 2007.
- Mellor 1975
R. Mellor, *ΘΕΑ ΡΩΜΗ. The Worship of the Goddess Roma in the Greek World*, Göttingen 1975.
- Mellor 1981
R. Mellor, *The Goddess Roma*, «ANRW», II 17, 2 (1981), pp. 950-1030.
- Oliver 1941
J. H. Oliver, *Greek Inscriptions*, «Hesperia», 10 (1941), pp. 65-92.
- Peek 1972
W. Peek, *Neue Inschriften aus Epidauros*, Berlin 1972.
- Peruzzi 1992
E. Peruzzi, *Cultura greca a Gabii nel secolo VIII*, «PP», 47 (1992), pp. 459-68.
- Petzl, Schwertheim 2006
G. Petzl, E. Schwertheim, *Hadrian und die dionysischen Künstler*, Bonn 2006.
- Ridgway 1996
D. Ridgway, *Greek Letters at Osteria dell'Osa*, «ORom», 20 (1996), pp. 87-97.
- Robert 1969
L. Robert, *Inscriptions d'Athènes et de la Grèce Centrale*, «AEph», 1969, pp. 1-58.
- Rizakis, Zoumbaki, Lepenioti 2004
A. D. Rizakis, S. Zoumbaki, Cl. Lepenioti, *Roman Peloponnese II. Roman Personal Names in their Social Context*, Athens 2004.
- Schachter 1994
A. Schachter, *Cults of Boiotia 3. Potnia to Zeus*, London 1994.
- Schmalz 2009
G. C. R. Schmalz, *Augustan and Julio-Claudian Athens. A New Epigraphy and Prosopography*, Leiden-Boston 2009.
- Sève 1993
M. Sève, *Les concours d'Épidaure*, «REG», 106 (1993), pp. 303-28.

Spawforth 1994

A. J. S. Spawforth, *Corinth, Argos and the Imperial Cult: Pseudo-Julian*, Letters 198, «Hesperia», 63 (1994), pp. 211-32.

Stephanidou-Tiveriou 2008

Th. Stephanidou-Tiveriou, *Tradition and Romanization in the Monumental Landscape of Athens*, in S. Vlizos (ed.), *Η Αθήνα κατά τη ρωμαϊκή εποχή. Πρόσφατες ανακαλύψεις, νέες έρευνες*, Athina 2008, pp. 11-40.

Themelis 1991

P. G. Themelis, *Ανασκαφή Μεσσήνης*, «Prakt», 146 (1991), pp. 85-128.

Themelis 1993

P. G. Themelis, *Ανασκαφή Μεσσήνης*, «Prakt», 148 (1993), pp. 48-72.

Themelis 1999

P. G. Themelis, *Αρχαία Μεσσήνη*, Athina 1999.

ThesCRA

Thesaurus cultus et rituum antiquorum, I-V, Los Angeles 2004-2005.

Thompson 1966

H. A. Thompson, *The Annex to the Stoa of Zeus in the Athenian Agora*, «Hesperia», 35 (1966), pp. 171-87.

Veyne 1962

P. Veyne, *Les honneurs posthumes de Flavia Domitilla et les dédicaces grecques et latines*, «Latomus», 21 (1962), pp. 49-98.

Veyne 2005

P. Veyne, *L'empire gréco-romain*, Paris 2005.