

Fondazione
Paestum
Tekmeria 11

OBELOI

*Contatti, scambi e valori nel Mediterraneo antico
Studi offerti a Nicola Parise*

Scuola Archeologica
Italiana di Atene

a cura di Francesco Camia e Santo Privitera

Estratto



Pandemos

Paestum-Atene 2009

Imperatori romani tra gli dei greci: riflessioni sull'associazione tra culto imperiale e culti tradizionali in Grecia a partire dalla documentazione epigrafica

INTRODUZIONE

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 cui si dà il nome di 'culto imperiale' fu introdotto a Roma nel 14 d.C., quando un tempio, un sacerdote (*flamen*) ed un collegio di ministri del culto (*sodales Augustales*) vennero decretati per il fondatore del Principato, che da allora venne assunto tra gli dei di stato col nome di *divus Augustus*¹. Nel resto dell'Impero, comunque, Augusto era già stato oggetto di aperta venerazione, sia a livello provinciale, insieme alla dea *Roma*, che municipale, e negli anni a seguire l'imperatore vivente continuerà ad essere destinatario di culti, soprattutto a livello municipale ed in particolare nelle province orientali, dove le manifestazioni del culto imperiale risultano focalizzate sulla figura del *princeps* regnante.

In generale, il culto degli imperatori contribuì all'integrazione delle realtà locali nella nuova compagine imperiale, agendo come uno dei più efficaci mezzi di trasmissione della lealtà dei sudditi nei confronti dell'autorità romana (e questo non solo in Occidente, dove la sua introduzione, almeno a livello provinciale, fu in linea di massima il risultato di iniziative assunte dal centro²); ma nel mondo greco, in particolare, la venerazione degli imperatori risentì in misura maggiore delle pratiche religiose locali. In effetti, fin dall'inizio essa si affermò in Grecia senza bisogno di alcun incoraggiamento da parte delle autorità romane, ereditando una tradizione religiosa abituata da tempo sia alla venerazione di viventi, sia alla loro associazione a divinità tradizionali, come mostrano i culti offerti dalle città greche, soprattutto in Asia Minore, ai sovrani ellenistici³. Ne risultarono dei *culti* adattati al contesto e alle esigenze locali. Questo è evidenziato in maniera significativa dalla pratica di associare gli imperatori alle divinità tradizionali greche.

Si tratta di una tendenza che emerge a più riprese attraverso la documentazione archeologica ed epigrafica: da un lato, furono dedicati edifici ad un imperatore e ad una divinità, festività imperiali furono associate a festività tradizionali e vennero istituiti appositi sacerdoti congiunti; dall'altro, furono consacrati altari unitamente agli dei e agli imperatori, i quali venivano inoltre raffigurati nella statuaria e sulle monete coi tratti e gli emblemi tipici di singole divi-

1) FISHWICK, *ICLW* I.1, 159-162; *ICLW* III.1, 42; GRADEL 2004, 196. Cf. anche PRICE 1987, 77-79; GAGÉ 1931, 14-15.

2) FISHWICK, *ICLW* III.1, 213-219.

3) Cf. HABICHT 1970; PRICE 1984, 25-40; FISHWICK, *ICLW* I.1, 3-20; KANTIRÉA 2007, 21-25.

nità. Essa può dunque essere considerata una delle principali caratteristiche del culto imperiale in terra greca.

L'integrazione degli imperatori nei *panthea* tradizionali delle città greche ebbe un importante risvolto 'politico', come rilevato da S. Price⁴: tale pratica fu uno dei mezzi che i Greci adottarono per rendere più comprensibile a se stessi la figura del *princeps*, trovandogli un posto nel proprio universo simbolico e culturale. Così facendo, infatti, se da un lato esprimevano la propria lealtà di sudditi nei confronti del potere centrale, dall'altro cercavano per così dire di 'anestetizzare' la portata autocratica degli imperatori stessi, figurandoseli in una forma più consueta e più vicina alle proprie tradizioni religiose.

L'accostamento dei *Sebastoi* alle divinità greche ebbe ovviamente anche conseguenze a livello culturale, implicando, almeno in alcuni casi, la celebrazione di riti congiunti per gli imperatori e gli dei. L'individuazione di tali manifestazioni di culto non è semplice come potrebbe sembrare. Solo in determinate situazioni, infatti, 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, e anche laddove tali pratiche siano rilevabili, non sempre esse possono essere inserite con certezza nella cornice di un culto dal carattere 'istituzionale', cioè dotato degli elementi tipici di ogni culto (sacerdozio, santuario, festività). La presenza di una statua imperiale all'interno di un tempio, ad esempio, non è sufficiente a provare che l'imperatore in questione fosse *synnaos* del dio (cioè ne condividesse il culto), dal momento che di per sé la presenza di immagini imperiali non definisce *ipso facto* la natura culturale di un luogo⁵ e considerato che in un tempio, accanto alla statua di culto, potevano trovar posto altre statue – anche di divinità tradizionali – che non partecipavano del culto; bisognerebbe quindi essere certi di trovarsi in presenza di un'immagine culturale, ma la distinzione tra una statua culturale ed una semplicemente onoraria si rivela spesso difficile, per non dire impossibile⁶, senza considerare che il più delle volte dell'originario ritratto imperiale non rimane che la base iscritta⁷.

Se l'individuazione di forme di reale associazione culturale tra imperatori e divinità si rivela problematica, le iscrizioni permettono in alcuni casi di riconoscere pratiche culturali congiunte: una dedica su altare posta ad una divinità e ad un imperatore, ad esempio, implica generalmente che i sacrifici furono indirizzati congiuntamente a entrambi; allo stesso modo, l'attestazione di gare di composizione di elogi per l'imperatore nel programma agonistico di una festività tradizionale rivela che egli era stato associato alla divinità titolare della festa, diventando quindi anch'esso destinatario dei riti che normalmente venivano compiuti durante tali celebrazioni festive.

4) PRICE 1984, 235-239, 247-248.

5) Le immagini di imperatori collocate nel santuario di Artemide *Soteira* (PAUS. 1, 40, 2) avevano una valenza puramente onoraria. In modo simile, le statue di Traiano e di Adriano presenti nel *pronaos* del Tempio di Zeus ad Olimpia (PAUS. 5, 12, 6) non avevano probabilmente una specifica valenza culturale.

6) Le dimensioni e le caratteristiche iconografiche possono venire talvolta in aiuto: le statue di sovrani che erano oggetto di culto erano spesso di dimensioni maggiori del vero; un imperatore, inoltre, poteva essere rappresentato con gli attributi di una divinità, ma queste forme di assimilazione figurativa, così come le corrispondenti forme di assimilazione nominale, non implicano affatto automaticamente l'esistenza di un culto (v. *infra*). Comunque, in linea generale il valore culturale di una statua (non solo imperiale) non è determinato tanto dalle sue caratteristiche 'interne' quanto dal contesto in cui essa è inserita e soprattutto dalle pratiche di cui poteva divenire oggetto (ad esempio libagioni davanti ad essa; cf. il caso delle statue imperiali ai *Kaisareia* di Gizio – SEG 11, 1954, 923, ll. 4-7).

7) Per una discussione sulle dediche imperiali v. *infra*.

Partendo da singoli casi relativi alle città della Grecia, nelle pagine che seguono presenterò alcune riflessioni preliminari sull'interpretazione della documentazione epigrafica ai fini del riconoscimento di forme di associazione culturale tra imperatori e divinità tradizionali.

FESTIVITÀ

L'integrazione degli imperatori nella cornice di una festività religiosa rappresenta uno degli elementi più sicuri tra quelli che possono documentare casi di associazione culturale tra divinità e imperatori, dal momento che essa implica che i riti (*in primis* sacrifici) che normalmente venivano celebrati durante la festa per la divinità tutelare fossero indirizzati anche ad essi. Tale integrazione è rivelata a livello epigrafico dal cambio di denominazione della festa, vale a dire dalla presenza di un epiteto imperiale (*Kaisareia*, *Sebasteia* o altri modellati sul nome di uno specifico imperatore). Al cambio di denominazione può corrispondere l'aggiunta al programma tradizionale di un nuovo e completo set di competizioni (in pratica un nuovo concorso), come nel caso dei *Kaisareia* aggiunti agli *Isthmia* di Corinto⁸ e agli *Asklepieia* di Epidaurio⁹ o dei *Sebasteia* che venivano celebrati ad Argo in associazione con i *Nemeia*¹⁰, oppure, in alternativa, di singole competizioni, come è ad esempio documentato per i *Mouseia* di Tespie, al cui programma in età imperiale vennero aggiunte gare di composizione di elogi per il *princeps* e per altri membri della famiglia imperiale¹¹.

Se l'introduzione di un nuovo concorso imperiale (*Kaisareia* o *Sebasteia*) o di singole competizioni in onore del *princeps* e di altri membri della famiglia imperiale può considerarsi prova sufficiente dell'avvenuta associazione degli imperatori al culto della divinità tradizionale – e questo anche in quei casi, come ai *Mouseia* di Tespie, in cui l'epiteto imperiale ricorra solo in alcune attestazioni epigrafiche del concorso – la stessa cosa non si può sempre dire del sempli-

8) Benché si svolgessero nell'ambito della stessa festività e fossero presieduti dallo stesso agonoteta, i *Kaisareia* e gli *Isthmia* erano concorsi distinti, come provano diverse iscrizioni: *Corinth* 8.2, n° 81 (ll. 5-8): nell'età di Tiberio, il notevole spartano T. Manlio Giuvenco, in qualità di agonoteta degli *Isthmia et Caesarea*, “*primus Caesarea egit ante Isthmia*”; *Corinth* 8.1, n° 19; Biers – Geagan 1970, 79-83: due cataloghi di vincitori ai *Kaisareia*; *IG VII* 1856 (Tespie): dedica onoraria per un personaggio vincitore agli *Isthmia*, ai *Nemeia* e quattro volte ai *Kaisareia* di Corinto.

9) Cn. Cornelio Nicata, per due volte sacerdote di Augusto, fondò la festa (*panegyris*) e il concorso (*agones*) dei *Kaisareia* e ne tenne per primo l'agonotesia, insieme a quella dei tradizionali *Apollonieia kai Asklepieia* (*IG IV*² 652). Per altre attestazioni degli *Asklepieia kai Kaisareia* cf. *IG IV*² 101, 602, 652, 654/5, 664, 674-675; PEEK 1972, n° 86; *FD III* 1, 534; v. anche SÈVE 1993, 317-318.

10) *IG IV* 590: iscrizione onoraria per l'argivo T. Statilio Timocrate Memmiano – *archiereus* della Lega achea tra la fine del II e l'inizio del III sec. d.C. – che fu agonoteta Ἡραίων καὶ Νεμείων καὶ Σεβαστείων καὶ Νεμείων (sul personaggio cf. *Roman Peloponnese* I, ARG 254; SPAWFORTH 1985, 256-258). Altre attestazioni dei *Sebasteia kai Nemeia*: *IG IV* 587, 590, 602, 606; *SEG* 50, 2000, 362.

11) *SEG* 3, 1929, 334, ll. 17-18: ἐγκωμιογράφος εἰς τὸν αὐτοκράτορα; ll. 23-24: ποιητὴς εἰς τὸν αὐτοκράτορα; sono previsti anche un encomio e un componimento poetico per le Muse (ll. 20-21). *IG VII* 1773, ll. 11, 15: encomio e *poiema* per l'imperatore; ll. 13, 17: encomio e *poiema* per le Muse. Cf. anche *SEG* 36, 1986, 478: encomio per Livia identificata con Mnemosine. L'*enkomiion* poteva essere sia in versi (*epikon*) che in prosa (*logikon*); sembra comunque che il termine *enkomiographos* si applicasse di più agli autori in prosa; la doppia menzione, in un'iscrizione, di encomio e *poiema* depone a favore della loro interpretazione come elogi rispettivamente in prosa e in versi. Sull'elogio nei programmi dei concorsi di età imperiale cf. ROBERT 1938, 21-30; ROESCH 1982, 181; PERNOT 1993, 63-64, 85-87.

ce cambio di denominazione. Nel caso dei *Lykaia* di Lykosoura¹², degli *Ptoia* di Acrefia¹³, degli *Herotidea* di Tespie¹⁴, degli *Herakleia* di Tebe¹⁵, feste per le quali non risulta che il cambio di denominazione abbia coinciso con l'introduzione nel programma di nuove competizioni, il ricorrere dell'epiteto imperiale in più attestazioni della festa (talvolta anche a distanza di più di un secolo, come nel caso degli *Ptoia* di Acrefia) mostra che esso era diventato parte integrante del suo nome, così da potersi considerare prova sufficiente dell'associazione degli imperatori al culto della divinità patrona, ciò che è talora confermato da ulteriori elementi: ad Acrefia, ad esempio, sono attestati sacrifici agli Augusti durante la celebrazione degli *Ptoia*, oltre che sacrifici congiunti all'imperatore (nella fattispecie Claudio) e ad Apollo *Ptoios*¹⁶.

In altri casi, invece, l'aggiunta dell'epiteto imperiale sembra avere avuto un carattere del tutto estemporaneo. In un'iscrizione relativa alla loro prima celebrazione, gli *Ourania* fondati a Sparta sotto Nerva sono chiamati τὰ μέγιστα Οὐράνια Σεβάστεια Νερουανίδεια¹⁷, dal che si potrebbe dedurre che Nerva fosse stato associato al culto di Zeus *Ouranios*. Eppure, in tutte le successive attestazioni degli *Ourania* (o *Megala Ourania*) – l'ultima delle quali si data tra fine II e inizio III sec. d.C.¹⁸ – non compare mai alcun epiteto imperiale. Si potrebbe allora supporre che la *polis* di Sparta, ottenuta evidentemente da Nerva, secondo quella che ormai era la prassi, l'autorizzazione ad istituire una nuova festività, abbia voluto manifestare la propria riconoscenza nei confronti dell'imperatore aggiungendo gli epiteti *Sebasteia* e *Nerouanideia* al nome della nuova festa, senza che ciò si traducesse in una associazione del culto imperiale al culto di Zeus *Ouranios*; sembrano confermarlo da una parte l'assenza di epiteti imperiali nelle successive attestazioni del concorso, dall'altra la mancanza a Sparta di altri indizi sicuri dell'associazione tra gli imperatori e la divinità in questione. Un parallelo è fornito dagli *Asklepieia* istituiti ad Ancyra nell'età di Caracalla: a quest'ultimo si riferisce l'epiteto *Antoneineia*, aggiunto al nome di questa festa in un'iscrizione che accompagnava la statua di un pugile vincitore nella prima edizione del concorso, ma assente dalle successive attestazioni. Secondo L. Robert, in questo caso l'epiteto imperiale fa riferimento semplicemente all'autorizzazione concessa ad Ancyra per la creazione di un agone 'sacro' (e pitico), ma la sua assenza nelle successive attestazioni del concorso mostra che "cette adjonction de l'empereur au dieu était sentie, même en haut lieu, comme banale et de pure forme, et n'était pas considérée comme un élément essentiel du nom de la fête"¹⁹. Anche a Sparta, molto probabilmente, l'aggiunta del nome di Nerva agli *Ourania* fu una questione di forma più che di sostanza²⁰.

12) IG V 2, 463; 515 B, l. 31.

13) IG VII 2712, ll. 56-59; BIZARD 1903 (cf. SEG 52, 2002, 501 *quater*); cf. anche SCHACHTER, *Cults*, I, 72, nn. 3-4.

14) IG VII 2517-2518; BCH 26 (1902), 298-299, nn° 18-19; BCH 50 (1926), 431-433, nn° 61-62.

15) *I.Ephesos* 2070-2071 (prima celebrazione dei *Kommodeia Dionyseia Herakleia*); ROBERT 1970, 20, ll. 10-11: *Dionyseia Herakleia Antoneineia*. Per ulteriori dettagli su questi ed altri *Kaisareia/Sebasteia* nelle città del Peloponneso cf. CAMIA – KANTIRÉA *cds*.

16) IG VII 2712, ll. 67-68; SEG 15, 1958, 330, ll. 11-14.

17) IG V 1, 667; cf. CARTLEDGE – SPAWFORTH 2002, 185.

18) MORETTI 1953, n° 84. Cf. anche CARTLEDGE – SPAWFORTH 2002, 232, App. IV, B, n° 10.

19) ROBERT 1960, 350-368 (citaz. a p. 362).

20) *Contra* HUPFLOHER 2000, 162-165, per la quale, a partire da Nerva, gli *Ourania* sono una festa imperiale, il sacerdote di Zeus *Ouranios* era anche un sacerdote imperiale, e l'imperatore veniva venerato come Zeus *Ouranios* (p. 165). Cf. anche CARTLEDGE – SPAWFORTH 2002, 196: "... the initial titlature of the games ... shows that the festival was also intended to honour the emperor, whose association with the worship of 'Heavenly Zeus' is attested elsewhere by this date"; per Sparta, a quanto mi risulta, prove di questa associazione mancano.

SACERDOZI

La presenza di un sacerdozio indica l'esistenza di un culto; di conseguenza, l'attestazione epigrafica di un sacerdote che ha servito il culto di un imperatore e di una divinità dovrebbe in teoria indicare l'esistenza di un culto congiunto. Le cose però non sono così semplici. A livello epigrafico bisogna infatti distinguere tra due formulazioni, tra loro simili ma al contempo differenti: a) "sacerdote di + nome della divinità + nome dell'imperatore" (o viceversa); b) "sacerdote di + nome della divinità e sacerdote di + nome dell'imperatore" (o viceversa).

Nel primo caso ci troviamo sicuramente in presenza di un sacerdote di un culto congiunto dell'imperatore e della divinità. Un esempio è offerto dalla "*hiereia* di Hestia sull'Acropoli e di Livia e di Giulia", attestata da un'iscrizione incisa su di uno dei sedili della proedria del teatro di Dioniso²¹: si tratta di un'unica sacerdotessa che serviva il culto congiunto di Hestia (sull'Acropoli), di Livia e di Giulia²². Un altro esempio è fornito dal sommo-sacerdozio rivestito nell'età di Claudio dal notevole ateniese Ti. Claudio Novio, il quale fu "*archiereus* di Nerone Claudio Cesare Germanico e di Zeus *Eleutherios*" nell'ambito del cd. *koinon* degli Elleni²³.

Una formulazione del secondo tipo, invece, non può essere assunta come prova certa dell'esistenza di un culto congiunto dell'imperatore e della divinità. Un unico individuo, infatti, può avere ricoperto, anche simultaneamente, due (o più) sacerdozi tra loro distinti e indipendenti, senza quindi che ciò implichi alcuna associazione culturale tra l'imperatore e la divinità in questione. Era del resto del tutto normale per un esponente delle aristocrazie cittadine greche di età imperiale assumere più cariche, sia politiche che sacerdotali, e di questa tendenza abbiamo numerose testimonianze epigrafiche²⁴. Policarmo, lo *hiereus* ateniese di Apollo *Patroos*, che è attestato anche come *archiereus* di Tiberio²⁵, potrebbe avere ricoperto il sacerdozio imperiale in maniera del tutto indipendente dal sacerdozio del dio²⁶. Similmente, nella colonia romana di Patraso, la sacerdotessa di Diana *Augusta Laphria*, Aequana Musa, che fu anche sacerdotessa di Augusto²⁷, potrebbe avere servito i due culti in maniera indipendente²⁸.

21) IG II-III² 5096: ἱερίης Ἑστίας ἐπ' ἀκροπόλει καὶ Λειβίας καὶ Ἰουλίᾱ[ς]; cf. SCHMALZ 2009, 224-225, n° 297.

22) Su questo culto congiunto cf. da ultimo KANTIRÉA 2007, 127-129, che distingue l'Hestia sull'Acropoli dalla dea romana Vesta, che pure veniva venerata ad Atene – come attestano due sedili della proedria del teatro riservati a due sacerdotesse della Ἑστία Ῥωμαίων (IG II-III² 5102 e 5145) – e che interpreta la creazione in età augustea di un culto di Hestia sull'Acropoli non come la mera duplicazione di un culto romano su suolo greco, come sostenuto da KAJAVA 2001, bensì come "une creation d'un culte local sous l'influence de la religion officielle de Rome" (p. 128). Questo nuovo culto di Hestia in associazione con Livia e Giulia – la cui creazione, come suggerito da M. Kantiréa, potrebbe essere avvenuta in risposta alla decisione di Augusto, a seguito dell'assunzione del titolo di *pontifex maximus* (12 a.C.), di anettere alla sua residenza sul Palatino un tempio di Vesta e di consacrare un altare alla dea nella sua casa – non dovette sopravvivere, almeno in questa triplice forma, alla *relegatio* di Giulia nel 2 a.C.

23) IG II-III² 1990, ll. 3-6. Il culto di Zeus *Eleutherios* (e di *Homonoia*) veniva celebrato a Platea dal *koinon* degli Elleni in memoria dei caduti della celebre battaglia contro i Persiani (479 a.C.); i membri di questo sinedrio comune dei Greci si riunivano annualmente a Platea per celebrare sacrifici, e ogni quattro anni organizzavano la festa degli *Eleutheria*; cf. SCHACHTER, *Cults* III, 125 sgg.

24) Ad esempio tra gli esponenti dell'*élite* ateniese (cf. BYRNE 2003, *passim*).

25) Policarmo, figlio di Euclè, del demo di Maratona (IG II-III² 3530); cf. KANTIRÉA 2007, 173-174 e 219, n° 7.

26) Cf. CLINTON 1997, 169: riferendosi al sacerdote di Claudio, Dionisodoro, che pose una dedica all'imperatore identificato con Apollo *Patroos* (IG II-III² 3274 + SEG 22, 1967, 153), e a Policarmo (v. nota precedente), lo studioso americano afferma che "the two priesthoods were separate and not automatically linked: in the first case the priest of Claudius evidently was not simultaneously serving as priest of Apollo; in the second, the two priesthoods happened to be held simultaneously".

27) RIZAKIS 1998, n° 5 (e p. 36).

28) V. *infra*.

Il fatto che uno stesso sacerdote abbia servito il culto di una divinità tradizionale e quello dell'imperatore può comunque essere un indizio di una particolare relazione tra essi, la quale deve però essere verificata, caso per caso, sulla base della restante documentazione. Consideriamo i due casi sopra citati, relativi rispettivamente al culto di Apollo *Patroos* ad Atene e a quello di Artemide *Laphria* a Patrasso.

Ad Atene, alcuni elementi mostrano una relazione tra gli imperatori e il culto di Apollo. Probabilmente in occasione della seconda visita di Augusto (20/19 a.C.), Posidonio figlio di Demetrio, un agonoteta dei concorsi efebici che venivano celebrati in onore del *princeps*, pose una dedica all'imperatore "nuovo Apollo"²⁹. Considerato che a partire dal I sec. a.C. il culto di Apollo aveva un posto particolare nei concorsi efebici di Atene, la dedica di Posidonio mostra che ad Augusto furono consacrati dei concorsi equivalenti a quelli che gli efebi celebravano per il dio³⁰. Ci sono note, inoltre, quattro dediche, verosimilmente su altare, a Nerone "nuovo Apollo"³¹. Si può quindi ipotizzare, almeno per l'età giulio-claudia, la presenza di una qualche forma per così dire 'istituzionalizzata' di associazione culturale tra gli imperatori ed Apollo *Patroos*; e il luogo deputato a questo culto doveva essere il tempio del dio sul lato ovest dell'Agora.

Nel caso di Patrasso, la relazione tra gli imperatori e Artemide *Laphria* è indicata dall'attribuzione alla dea dell'epiteto *Augusta*³², anche se l'esistenza di pratiche culturali congiunte per gli imperatori e per la *Laphria* non può essere provata. Nella colonia romana il culto della *Laphria* fu introdotto per volontà di Augusto, il quale fece trasferire da Calidone la statua crisoelefantina della dea, il cui culto fu probabilmente assimilato a quello di Artemide Triclarìa, protettrice del sinecismo di Patrasso³³. La dea assunse quindi l'epiteto *Augusta* e cominciò ad essere nota come Diana *Augusta Laphria*³⁴. L'introduzione di un antico culto greco nello spazio sacro della colonia fu un'operazione al tempo stesso religiosa e politica, finalizzata a favorire la convivenza tra Romani e Greci nel nuovo contesto coloniale, ed ebbe effetti duraturi, come dimostra il fatto che la festa dei *Laphria* veniva ancora celebrata nel secondo secolo avanzato³⁵. Tuttavia, non abbiamo testimonianze dirette della celebrazione di riti nei quali l'imperatore fosse associato alla dea, e possiamo solo ipotizzarne la presenza. A tal proposito, benché Pausania non ne faccia menzione, è possibile, come pensa M. Kantiréa, che durante la celebrazione della festa l'immagine dell'imperatore venisse con-

29) SEG 29, 1979, 167.

30) KANTIRÉA 2007, 96. Dediche degli efebi ad Apollo databili al I sec. a.C.: IG II-III² 2990, 2996, 2999, 3006.

31) IG II-III² 3278; W. Peek, AM 67 (1942), 45, n° 60; SEG 32, 1982, 252; SEG 44, 1994, 165. Cf. anche IG II-III² 3274 + SEG 22, 1967, 153: dedica per Claudio identificato con Apollo *Patroos* posta dal suo *hiereus* (il Dionisodoro menzionato alla n. 26).

32) Il dibattito sul significato da attribuire alle cd. divinità *Auguste* e alla loro relazione col culto imperiale è ancora in corso; ad ogni modo, l'attribuzione dell'epiteto *Augustus/la* ad una divinità istituiva un collegamento tra questa e gli imperatori ed era un modo per attirare sull'imperatore e sulla famiglia imperiale la protezione del dio. Per una rassegna delle principali posizioni sulla questione vedi ILN V.1 (*Vienne*), p. 79 e PANCIERA 2003. Cf. ÉTIENNE 1958, 334-349; FISHWICK, ICLW II.1, 446-454; KANTIRÉA 2007, 100-101; cf. anche, da ultimo, GREGORI 2009 (sulle divinità *Auguste* nella penisola italiana).

33) PAUS. 7, 18, 8-9. Cf. RIZAKIS 1995, 167-171, n° 253; KANTIRÉA 2007, 98-100; RIZAKIS 2009, 24-27.

34) Cf. l'iscrizione sopra citata per Aequana Musa (n. 27) e alcune monete di Patrasso: a) Deanai *Augustai* (RPC I, p. 261, n° 1276 – Nerone); b) Dean Aug Laphr (*BMC Peloponnesus*, p. 26, n° 28 – Domiziano)

35) PAUS. 7, 18, 10-13; cf. RIZAKIS 1998, 37, n. 3. Durante la processione, la sacerdotessa di Diana veniva trasportata su di un carro trainato da cervi; proprio quest'ultima immagine è presente su di una emissione monetale dell'età di Marco Aurelio (*BMC Peloponnesus*, p. 27, n° 33, Tav. V, n° 21; IMHOFF-BLUMER – GARDNER 1964, 78, n° 5, Tav. Q, n° XIII).

dotta nella cella del tempio di Artemide³⁶.

Ci sono poi casi in cui nella titolatura di un sacerdote il nome dell'imperatore è accompagnato da un'epiclesi divina. A mio parere, queste espressioni epigrafiche del sacerdozio imperiale sono assimilabili alle formulazioni del primo tipo – “sacerdote di + nome della divinità + nome dell'imperatore” – documentando di conseguenza l'esistenza di un culto dell'imperatore in associazione con la divinità di cui esso reca l'epiteto caratteristico. Ad Atene, ad esempio, uno *hiereus* di Adriano *Eleuthereus* è attestato da un'iscrizione incisa su di uno dei sedili del teatro di Dioniso³⁷. Benché, a quanto mi risulta, non ci siano altri indizi attestanti un culto del *princeps* filelleno, che in varie città d'Asia Minore fu associato a Dioniso³⁸, in associazione col dio venerato nel santuario collocato nei pressi del teatro³⁹, l'attestazione, seppure isolata, di uno *hiereus* di Adriano *Eleuthereus* implica la decisione della *polis* di Atene di istituire un apposito sacerdozio per il culto di Adriano in associazione con Dioniso Eleutereo. Un'altra testimonianza di tale culto potrebbe essere costituita da una dedica su altare ad un imperatore designato *neos Dionysos*, posta dal sinodo dei *technitai* ateniesi⁴⁰; benché il nome non si conservi sulla pietra, se si considerano i rapporti che il *princeps* filelleno intrattenne coi *technitai* – rapporti documentati da una serie di lettere⁴¹ – è probabile che l'altare fosse dedicato proprio a lui, e in tal caso avremmo la prova della celebrazione di sacrifici per Adriano identificato con Dioniso⁴².

Va infine notato che l'associazione culturale tra imperatori e divinità tradizionali non implica necessariamente la creazione di un duplice sacerdozio, espresso epigraficamente nei modi sopra analizzati. In alcuni casi, infatti, è il sacerdote della divinità cui l'imperatore viene associato ad occuparsi anche del culto dell'imperatore. Ad Atene, ad esempio, un “sacerdote di Adriano *Olympios*” o un “sacerdote di Adriano e di Zeus *Olympios*” non sono mai attestati, nonostante ci siano prove inequivocabili del fatto che il *princeps* filelleno ricevesse un regolare culto in associazione con Zeus *Olympios* nell'*Olympieion*⁴³. Evidentemente, un tale sacerdote

36) KANTIRÉA 2007, 100.

37) IG II-III² 5035; cf. MAAS 1972, 116-117. L'iscrizione è probabilmente di età adrianea, ma le caratteristiche paleografiche rivelano che l'epiteto fu aggiunto solo in un secondo momento, cronologicamente non precisabile; Dittenberger (IG): fine II-inizio III d.C.; THREATTE 1980, 299, n° 95: II d.C. (?).

38) Ad Efeso gli iniziati del culto dionisiaco innalzarono una statua di Adriano *synthronos* di Dioniso (*I.Ephesos* 275). Ad Ancyra, alle celebrazioni dell'*agon mystikos* – introdotto su iniziativa dello stesso Adriano – sembra essere stato associato, accanto a Dioniso, anche il *princeps* filelleno (*SEG* 6, 1932, 59, ll. 11-12, 25-26). Qualcosa di simile deve essersi verificato anche a Side, con la differenza che qui era presente anche Demetra (NOLLÉ 1986, 204-206). Cf. KARIVIERI 2002, 42-43.

39) Non si possono certo considerare tali né le dodici statue-ritratto collocate nei cunei del teatro di Dioniso, dedicate, probabilmente durante la prima visita ufficiale dell'imperatore (124/5 d.C.), ciascuna da una delle tribù (IG II-III² 3287A-D), né l'attenzione mostrata da Adriano nei confronti del sinodo ateniese dei *technitai* di Dioniso *Choreios* (che ricompaiono sulla scena in età adrianea dopo un'assenza di circa due secoli), attenzione documentata dalle lettere inviate ai membri del sinodo dall'imperatore (GEAGAN 1972; MARTIN 1982, 147-156, nn° 25-32).

40) IG II-III² 3323 (cf. GRAINDOR 1927, 262, n° 25).

41) V. *supra*, n. 39.

42) KARIVIERI 2002, 44-48, ha proposto di vedere nei rilievi di età adrianea riutilizzati nella *scaenae frons* tardo-romana del teatro di Dioniso – provenienti probabilmente dalla *scaenae frons* adrianea – un riferimento all'imperatore e alla moglie Sabina; nelle scene dionisiache, sotto le vesti di Dioniso e di Arianna si celerebbero Adriano e Sabina. Secondo GRAINDOR 1934, 277-279, invece, la scena rappresenterebbe Antinoo assimilato a Dioniso e alle divinità eleusine. Sui rilievi del teatro di Dioniso cf. STURGEON 1977.

43) Cf. HIST. AUG. *Hadr.* 13, 6: *opera quae apud Athenienses cooperat dedicavit, ut Iovis Olympii aedem et aram sibi*; DIO CASS. 69, 16, 1: ... Ὀλύμπιον ... ἐν ᾧ καὶ αὐτὸς ἱδρύεται.

non esisteva ed era invece il sacerdote di Zeus *Olympios*, esso si attestato epigraficamente⁴⁴, ad occuparsi anche di Adriano, dal momento che l'imperatore e il dio erano ormai strettamente associati in un unico culto.

DEDICHE

Una dedica su altare⁴⁵ ad un imperatore e ad una divinità attesta generalmente la celebrazione di riti (sacrifici) per l'imperatore, testimoniando quindi che esso era stato associato al culto di quella divinità. È il caso, ad esempio, dell'altare consacrato ai grandi Dei *Patrooi* e ad Augusto a Messene⁴⁶, o dell'altare consacrato alle Muse, al Divo Cesare e ad Augusto assimilato ad Apollo *Mouseios* a Megara⁴⁷.

La situazione si fa più complessa quando la dedica è posta non congiuntamente all'imperatore e alla divinità, bensì all'imperatore assimilato alla divinità. L'assimilazione di un imperatore ad un dio, espressa a livello epigrafico attraverso la semplice giustapposizione al nome dell'imperatore del nome del dio (o di un suo epiteto caratteristico), oppure mediante l'aggiunta al nome dell'imperatore del termine *neos* seguito dal nome del dio, si incontra sia sulle basi di statua che sugli altari. Se pertinenti a statue imperiali onorarie, tali assimilazioni non hanno alcun valore cultuale. In linea generale, infatti, le assimilazioni 'nominali' degli imperatori ad un dio attestate dall'epigrafia, così come, allo stesso modo, le assimilazioni figurative (monete o statue), non equivalgono *sic et simpliciter* ad una divinizzazione né implicano *ipso facto* l'esistenza di pratiche cultuali per l'imperatore, servendo piuttosto all'integrazione dei personaggi della famiglia imperiale nel sistema onorifico locale; in alcuni casi esse si rivelano semplici 'etichette'⁴⁸. L'attribuzione ad un imperatore dell'epiteto caratteristico di una divinità, comunque, potrebbe talora essere la spia dell'esistenza di pratiche cultuali congiunte. Una situazione di questo tipo è forse attestata da una dedica onoraria su base di statua, proveniente dalla *polis* peloponnesiaca di Ermione, per Traiano *theos* identificato con Zeus *Embaterios*⁴⁹. L'accostamento a Zeus, divinità guida del *pantheon* greco, non stupisce affatto, essendo favorito dal noto parallelismo tra sovranità terrena e sovranità divina e, in particolare nel caso di Traiano, dal rapporto che legava anche a livello 'ufficiale' questo imperatore a *Iuppiter* –

44) IG II-III² 3687 (ll. 6-7), 5025; CLINTON 2005, n° 633; IG IV² 691.

45) Le numerose dediche imperiali in accusativo incise su basi di statua non attestano nessun tipo di culto, essendo le statue-ritratto cui essi si riferiscono semplici statue onorarie, senza alcuna valenza cultuale, almeno nella stragrande maggioranza dei casi; cf. PRICE 1984: "There is no sign from literary or other evidence that any of the innumerable permanent imperial statues in public spaces, such as the main square or the theatre, received cult". In circostanze eccezionali, a livello non ufficiale, anche queste statue, tecnicamente onorarie, potevano diventare oggetto di manifestazioni cultuali (WITSCHERL 1995). Per le dediche onorarie poste ad un imperatore identificato con una divinità, o recante l'epiteto specifico di una divinità, v. *infra*.

46) THEMELIS 1993, 67 (SEG 43, 1993, 163; SEG 44, 1994, 376); cf. KANTIRÉA 2007, 133, n. 6.

47) IG VII 36. A Megara Apollo era venerato come *Archegetes* e *Pythios*, poiché, secondo la tradizione mitica, aveva aiutato il fondatore ed eroe eponimo Alcatoo a costruire le mura della città. Il suo culto, ispirato dal mito delfico, era incentrato sulla celebrazione di feste musicali, da cui la caratterizzazione come *Mouseios*. L'associazione di Augusto (e del divo Cesare) all'Apollo poliade di Megara può essere messa in relazione con la riorganizzazione della città da parte dell'imperatore (KANTIRÉA 2007, 96-97).

48) Cf. VEYNE 1962, 61: "non pas que l'identification à une divinité soit synonyme de divinisation et que divinisation signifie culte: de pareils syllogismes théologiques ne sont guère concluants pour l'époque".

49) IG IV 701: [- - |Κ]αίσαρα θεὸν θεο[ῦ] | Σεβαστὸν Γερμανικὸν | Δακικὸν, Δία Ἐμβατήριον | ἡ πόλις; cf. RIEWALD 1912, 294-295, n° 22; ROBERT 1963, 315, n. 3 (BE 1964, 188).

rapporto di cui è prova l'appellativo *Optimus* assunto da Traiano nel 114 d.C. e condiviso con Giove Capitolino⁵⁰. Quanto all'epiteto *embaterios*, esso si riferisce ai sacrifici offerti alla divinità per ottenere una buona navigazione, gli ἐμβατήρια (ιερά); sia questo che altri epiteti affini, anch'essi attinti dai culti della navigazione⁵¹, si trovano associati a diverse divinità, non necessariamente legate al mare, così come a sovrani e a imperatori⁵². Ora, l'identificazione, ad Ermione, di Traiano con Zeus *Embaterios*, benchè presente su di una dedica riferibile ad una statua onoraria, potrebbe indicare che sacrifici propiziatori furono indirizzati all'imperatore; in altre parole, la dedica di Ermione potrebbe effettivamente attestare l'esistenza di pratiche culturali nell'ambito delle quali l'imperatore venne venerato come *embaterios* in associazione con Zeus. Rimane incerto se tali sacrifici siano stati limitati ad un singolo episodio⁵³ o se invece siano stati celebrati in più occasioni e abbiano magari assunto un carattere regolare.

In modo simile, indizio di sacrifici per Livia in associazione con una delle divinità 'pritaniche', recanti l'epiteto *Boulaios*, che venivano venerate nel settore SW dell'Agora ateniese⁵⁴ potrebbe essere una dedica su base di statua – rinvenuta 11 m a nord del cd. Tempio di SW – posta dal *demos* e dal consiglio dell'Areopago a *Iulia Sebaste* [---] *Boulaia* dopo il 14 d.C.⁵⁵ Il nome della divinità cui Livia risultava assimilata non si legge più sulla pietra, ma tra le varie possibilità – sono state proposte Artemide, Atena, Hestia – quest'ultima è forse la preferibile, dal momento che la sposa di Augusto, come si è visto, ricevette un culto sull'Acropoli proprio in associazione con essa (e con Giulia)⁵⁶, e considerato, più in generale, che l'associazione di

50) Nelle città greche d'Asia Traiano fu assimilato già in vita con Zeus; a Pergamo fu identificato con Zeus *Philiolus* (= Iuppiter *amicalis*) e venerato come suo *synnaos* (cf. PRICE 1984, 137 e 252, n° 20; RAECK 1993).

51) *Epibaterios*, *ekbaterios*, *apobaterios*; il primo si riferisce, come *embaterios*, all'imbarco, all'atto di intraprendere la navigazione, gli altri due sono legati al concetto dello sbarco.

52) Cf. RICHARDS 1988, 445, n. 16. Tra le divinità che ricevono questi epiteti ci sono, oltre a Zeus, Apollo (*Apobaterios*, a Cirene – ROBERT 1963, 314, n. 4) e Artemide (*Apobateria*, ad Eritre – IGRR IV 1539). In associazione con sovrani (e imperatori) questi epiteti si trovano a Teos, dove la regina Apollonis, moglie di Attalo I, è designata su di un altare θεᾶ Ἀπολλώνις Εὐσεβῆς Ἀποβατηρία (ROBERT 1937, 19, l. 14) e ad Alessandria d'Egitto, città che in prossimità del porto ospitava un tempio di Augusto Ἐπιβατήριος (PHILO ALEX. *Leg. ad Gaium*, 150-151). Inoltre, ad Eritre sono attestati concorsi in onore di Adriano chiamati μεγάλα Ἀδριάνεια Ἐπιβατήρια (IGRR IV 1542; I.Erythrai I 60).

53) L'attribuzione dell'epiteto *embaterios* a Traiano viene di solito messa in relazione col presunto passaggio dell'imperatore da Ermione durante il suo viaggio verso Oriente nel 113 per intraprendere la campagna militare contro i Parti; cf. ROBERT 1963, 315; HALFMANN 1986, 187; per una diversa interpretazione v. RICHARDS 1988, che ritiene che l'epiteto *embaterios* vada messo in relazione con l'attività dispiegata dal *princeps* a favore dei porti dell'Impero, finalizzata soprattutto a migliorare le relazioni marittime tra l'Italia e l'Oriente (cf. l'epigrafe latina incisa sull'arco del porto di Ancona (CIL IX 5894; 114-115 d.C.), nella quale viene onorato il *princeps providentissimus* che ha reso più sicuro per i naviganti l'accesso all'Italia).

54) Prima di riunirsi, i pritani sacrificavano ad Artemide *Boulaia*, oltre che agli dei *patrooi*, ad Apollo *Prostateorios*, ad Atena *Archegetis* e ad Artemide *Phosphoros* (IG II-III² 790, ll. 9-12; 890, ll. 7-9; 902, ll. 6-8; 977, ll. 7-9; cf. WYCHERLEY 1957, 55-57). Nel *bouleuterion* venivano venerati Atena *Boulaia*, Zeus *Boulaios* ed Hestia *Boulaia* (PAUS. 1, 3, 5; ANTIPH. 6, 45; cf. WYCHERLEY 1957, 128 sgg.).

55) SEG 22, 1967, 152 (cf. ora SCHMALZ 2009, 107, n° 135 – v. n. 57): Ἰουλίαν Σεβαστήν [- - -] | Βουλα[ί]αν Τιβερίου [Καίσαρος] | Σεβαστοῦ μητέρα [ὁ δῆμος καὶ] | ἡ βουλῆ ἡ ἐξ Ἀρείου[υ π]ά[γου].

56) V. *supra* (sacerdozio congiunto di Hestia sull'Acropoli, di Livia e di Giulia).

Livia con Hestia era comune nell'Oriente greco⁵⁷. Poste queste premesse, benchè appaia in una dedica onoraria, l'assimilazione in questione potrebbe rimandare a pratiche culturali aventi per oggetto la sposa di Augusto.

Come ho detto in precedenza, l'assimilazione nominale di un imperatore ad una divinità o l'attribuzione ad esso di una particolare epiclesi divina non implicano *ipso facto* l'esistenza di un culto. Qualora però l'assimilazione ricorra in una dedica riferibile ad un altare, allora siamo in presenza di pratiche culturali aventi per oggetto l'imperatore. Tali assimilazioni, considerate per così dire sotto l'aspetto 'teologico', hanno indotto a chiedersi se l'imperatore assimilato ad un dio ne diventi un'incarnazione o una semplice manifestazione; sono questioni alle quali è in realtà difficile, se non impossibile, dare risposta, e che hanno condotto in qualche caso ad eccessi di acribia interpretativa⁵⁸; a mio parere, esse possono essere considerate come particolari forme di associazione di un imperatore ad un dio: semplificando, si potrebbe dire che a livello pratico è come se si celebrasse un sacrificio congiunto all'imperatore e alla divinità. Anche in questi casi, tuttavia, per poter affermare che ai sacrifici indirizzati all'imperatore assimilato al dio corrispondeva un vero e proprio culto congiunto dal carattere per così dire 'istituzionale', dovremmo essere certi dell'esistenza in quella località di un culto 'attivo'⁵⁹ della divinità cui l'imperatore è stato assimilato, vale a dire dell'esistenza di un sacerdote, il quale avrà servito anche il culto dell'imperatore⁶⁰, oltre che di uno spazio culturale dove si saranno svolti almeno alcuni dei riti.

La singola dedica onoraria di Ermione menzionata poco sopra, ad esempio, benchè possa essere messa in relazione con sacrifici indirizzati a Traiano, non autorizza ad ipotizzare l'esistenza di una forma 'istituzionale' di culto congiunto di Traiano con Zeus *Embaterios*, dal momento che ad Ermione un culto 'attivo' di Zeus *Embaterios* non risulta essere attestato. Anche a Sparta, dove più di quaranta altari furono consacrati ad Antonino Pio (*Soter*) identificato con Zeus *Eleutherios*⁶¹, non si può affermare con assoluta certezza che ai sacrifici attestati dagli altari corrispondesse un culto 'istituzionale' (con un sacerdote e un luogo di culto) di Antonino in associazione con Zeus *Eleutherios*, dal momento che nella *polis* laconica l'esistenza di un sacerdote di Zeus *Eleutherios* è incerta⁶², nè si conosce un santuario specifico del dio⁶³. Certo,

57) SCHMALZ 2009, 107, n° 135, che restituisce 'Εστία in lacuna. Per l'associazione tra Livia ed Hestia in Oriente cf. da ultimo KEARSLEY 2005, 110. THOMPSON 1952, 91 – che attribuiva l'epiteto *Boulaia* direttamente a Livia, senza integrare il nome di nessuna divinità – metteva ipoteticamente la statua di Livia in relazione col Tempio di SW, che egli collegava al culto imperiale. Tuttavia, come sottolineato da DINSMOOR JR. 1982, 438, la documentazione a disposizione non permette di associare con certezza questo tempio al culto imperiale nè di definire quale culto dovesse svolgersi al suo interno. Per primo OLIVER 1965, 179, propose di integrare nella dedica il nome di Artemide, che veniva venerata con l'epiclesi *Boulaia* nella *Tholos* (v. anche HAHN 1994, 49). KANTIRÉA 2007, 114, ha proposto invece l'assimilazione con Atena *Boulaia*, il cui culto era celebrato nel *Bouleuterion* (v. *supra*, n. 54).

58) WILLERS 1990, 56 sgg. introduce la distinzione – a mio parere fin troppo sottile ed artificiosa – tra assimilazione alla divinità (*Götterangleichung*) e identificazione con essa (*Götteridentifikation*).

59) Cf. HUPFLOHER 2000, 26-27; 214-215.

60) In alcuni casi, come si è visto, esistevano sacerdoti congiunti dell'imperatore e della divinità (o dell'imperatore identificato con la divinità).

61) IG V 1, 403, 407-445; SEG 11, 1954, 766-768; 36, 1986, 359; 41, 1991, 316; 44, 1994, 359; 47, 1997, 360-361; 49, 1999, 402-404.

62) Cf. HUPFLOHER 2000, 165. Il testo del trattato di *Homonoia* tra Sparta e Synnada (IG V 1, 452 *add.* p. 303; SEG 11, 1954, 771) potrebbe attestare l'esistenza di un sacerdote di Zeus *Eleutherios*, ma l'ipotesi è dubbia.

63) Come sottolineato da HUPFLOHER 2000, 215, quando presente nel contesto di un sacerdozio, l'epiclesi caratterizza la divinità di uno specifico santuario.

l'esistenza di un culto 'attivo' di Zeus *Eleutherios* a Sparta nel II sec. d.C.⁶⁴, e quindi anche di una forma 'istituzionale' di culto congiunto imperatore-dio, potrebbe essere rivelata da nuove scoperte epigrafiche ed archeologiche. Si potrebbe comunque anche ipotizzare uno scenario diverso. Gli altari per Antonino testimoniano verosimilmente la prosecuzione del rituale dell'*adventus* imperiale che fu celebrato per la prima volta in occasione della prima visita di Adriano a Sparta (124/5 d.C.), rituale a cui va con ogni probabilità riferita un'altra serie di altari imperiali, dedicati ad Adriano *soter* (oltre che *ktistes* ed *euergetes*)⁶⁵. Ora, se l'assimilazione a Zeus fu probabilmente favorita dal fatto che dopo il 129 d.C. Adriano era venerato in varie località del mondo greco, tra cui Sparta, in associazione con Zeus *Olympios*, la decisione degli Spartani di attribuire ad Antonino proprio l'epiclesi *Eleutherios* potrebbe essere stata determinata dalla volontà di ringraziarlo per una sua particolare benevolenza nei confronti della loro città (forse il pronunciamento dell'imperatore, a quanto pare favorevole a Sparta, nella disputa territoriale che la opponeva agli Eleuterolaconi?⁶⁶), senza che si debba ipotizzare, quindi, l'esistenza di un culto 'istituzionale' di Antonino Pio in associazione con Zeus *Eleutherios*⁶⁷.

Al di là del caso specifico, nel quale l'assenza di ulteriori dati fa sì che si proceda su un terreno molto incerto, a determinare l'assimilazione di un imperatore ad una divinità sembra talora essere stata effettivamente una circostanza del tutto particolare. Ad Acrefia, ad esempio, l'identificazione di Nerone con Zeus *Eleutherios* fu chiaramente una conseguenza della sua decisione di 'liberare' la Grecia (67 d.C.)⁶⁸. Per onorare l'imperatore, su iniziativa del benefattore Epaminonda la *polis* di Acrefia decise di consacrare "l'altare presso Zeus *Soter*" – vale a dire presso l'immagine cultuale, e dunque nel santuario del dio – a Nerone Zeus *Eleutherios*⁶⁹. La dedica a Nerone dell'altare del santuario di Zeus *Soter* associava l'imperatore al culto del dio, facilitando così l'attribuzione dell'epiteto *Eleutherios*, quanto mai adatto all'occasione. Il

64) La Hupfloher inserisce il culto di Zeus *Eleutherios* nella lista dei culti 'attivi' attestati con sicurezza nella Sparta di età imperiale (p. 215), ma in precedenza non aveva inserito il sacerdote di Zeus *Eleutherios* – la cui esistenza è da lei ritenuta dubbia – tra i sacerdoti dei culti associati al culto imperiale (v. p. 167).

65) IG V 1, 381-404 e 1592; EUANGELIDIS 1911, 198, n° 5; SEG 11, 1954, 763; 13, 1956, 256; 36, 1986, 358; cf. anche SEG 49, 1999, 400. Uno di essi (SEG 13, 1956, 256) è datato al 124/5 d.C. dalla menzione del patronimo spartano P. Memmio Sidecta (*Roman Peloponnese* II, LAC 579). HUPFLOHER 2000, 172-173.

66) IG V 1, 37, ll. 7-9; CARTLEDGE – SPAWFORTH 2002, 114. Ad Acrefia, a Nerone venne dedicato un altare recante la dedica Διὶ Ἐλευθερίῳ Νέρωνι, come ringraziamento per aver concesso alla Grecia l'*eleutheria*; v. *infra* (e n. 69).

67) Antonino Pio potrebbe invece essere stato oggetto di un culto congiunto in associazione con Zeus *Olympios*, se l'associazione cultuale con questa divinità non riguardò il solo Adriano, ma si mantenne anche in seguito, come pensa la Hupfloher, che propone di riconoscere la sede di tale culto nell'edificio circolare dell'agora menzionato da Pausania (3, 12, 11), il quale afferma che al suo interno si trovavano statue di Zeus e di Afrodite con l'epiclesi *Olimpii* (HUPFLOHER 2000, 160-161).

68) PLU. *Flam.* 12, 8; SUET. *Nero* 24, 5; IG VII 2713; *Syll*^B 814; OLIVER 1989, 572-575, n° 296.

69) IG VII 2713, ll. 46-49. Il santuario di Zeus *Soter* – il cui culto è attestato ad Acrefia tra il II sec. a.C. e la seconda metà del I d.C. – si trovava nell'agora cittadina. Cf. IG VII 2727 (sacerdote); IG VII 2727-2728 (agoni *Soterialia*); SCHACHTER, *Cults*, III, 94-95. SEG 15, 1958, 332 (metà II sec. a.C.) è un altare cilindrico con bucrani dedicato dalla *polis* di Acrefia a Zeus *Soter*. Potrebbe trattarsi dello stesso altare (ri)dedicato a Nerone Zeus *Eleutherios*; si noti a tal proposito che l'altare su cui è iscritta la dedica SEG 15, 1958, 332 è ampiamente mutilato in basso sul lato dove c'è l'iscrizione (cf. FEYEL 1955, 422); il nome di Nerone sarebbe stato cancellato dopo la sua *damnatio memoriae* (SCHACHTER, *Cults*, III, 95, n. 3). In questo caso, però, bisognerebbe immaginare che dopo la *damnatio* di Nerone si sia continuato ad utilizzare un altare con la parte inferiore mutila. Forse l'altare menzionato in IG VII 2713 non è da identificare con quello recante la dedica SEG 15, 1958, 332. Può anche darsi che ci fossero più altari nello spazio del santuario, uno principale (quello cui si riferisce IG VII 2713) e altri 'minori'. La *polis* di Acrefia decretò anche che due *agalmata*, uno di Nerone Zeus *Eleutherios*, l'altro di Messalina *thea Augusta*, fossero collocati nel tempio di Apollo *Ptoios*, insieme alle statue dei *patrioi theoi* (IG VII 2713, ll. 50-52); l'uso del verbo συγκαθιδρύω indica che le statue imperiali sono da intendersi come immagini culturali, e mostra quindi che Nerone e Messalina divennero *synnaoi* di Apollo *Ptoios* e degli dei *patrioi*.

fatto che, nel momento stesso in cui fu associato al culto di Zeus *Soter*, Nerone venne assimilato a Zeus *Eleutherios* mostra a mio parere molto bene come l'identificazione nominale di un imperatore con una divinità (così come l'assegnazione ad esso di una particolare epiclesi divina) sia talvolta una sorta di 'etichetta' attribuita a seguito di una circostanza specifica. Si ha l'impressione, in pratica, che ad Acrefia a determinare l'associazione di Nerone al culto di Zeus *Soter* sia stata la volontà di onorare l'imperatore chiamandolo Zeus *Eleutherios* o, per dirla in altro modo, che in quel particolare frangente alla *polis* di Acrefia premesse più l'identificazione nominale dell'imperatore 'liberatore' della Grecia con Zeus *Eleutherios* che non l'omaggio cultuale con Zeus *Soter*, che pure risultò dalla consacrazione dell'altare: visto che un culto di Zeus (*Soter*) era presente ad Acrefia, l'identificazione determinò l'associazione con quel culto⁷⁰.

Dediche pertinenti ad edifici

In Grecia, in età imperiale, si diffonde la pratica di dedicare edifici sia civili che religiosi all'imperatore, il quale compare nell'iscrizione dedicatoria insieme ad una o più divinità (spesso quella poliade) e alla *polis* o ad uno dei suoi organi istituzionali (come la *boule*). Queste dediche, che potremmo definire 'multiple', non implicano automaticamente l'esistenza di un culto per l'imperatore in associazione con la divinità cui l'edificio è dedicato, anzi, vanno considerate, nella maggior parte dei casi, semplici forme di omaggio e devozione nei confronti dell'autorità romana: menzionare l'imperatore nell'iscrizione dedicatoria di un edificio, accanto alla divinità poliade e alla città – indicante, quest'ultima, la natura pubblica dell'edificio – è semplicemente un modo per rendere omaggio alla *domus Augusta* e più in generale all'autorità romana⁷¹. In alcuni casi, tuttavia, tali dediche potrebbero riferirsi effettivamente ad edifici adibiti al culto congiunto dell'imperatore e della divinità menzionata nella dedica. Altri elementi, come la presenza di un sacerdote del culto imperiale quale dedicante della struttura cui si riferisce l'iscrizione, vanno presi in considerazione. Mi limiterò ad un solo esempio. Dall'acropoli di Iulide (Kea), dove sorgeva un santuario di Apollo *Pythios*, provengono due frammenti iscritti, originariamente appartenenti ad un architrave, recanti una dedica posta da un certo Theoteles, *archiereus*, agli Dei Olimpici e agli Dei Augusti per la salvezza di un imperatore che viene designato *theos Kaisar Sebastos*⁷². Questi è stato identificato con Augusto da L. Mendoni e S. Zoumbaki, che riconoscono nei *theoi Sebastoi* dell'iscrizione l'imperatore e Livia viventi, e che collegano al culto imperiale l'edificio cui apparteneva l'architrave iscritto, avanzando l'ipotesi che potesse trattarsi del *Sebasteion* di Iulide⁷³. Da ultimo, M. Kantiréa ritiene poco probabile la datazione in età augustea, dal momento che in tal caso bisognerebbe ipotizzare che Theoteles pose una dedica ad Augusto e a Livia per la salvezza di Augusto. La

70) Una possibilità da prendere in considerazione è che ad Acrefia, come succedeva ad Atene (WYCHERLEY 1957, 25 sgg.), lo Zeus venerato nell'agora fosse noto indifferentemente come *Eleutherios* e *Soter*; nella *polis* beotica, tuttavia, a differenza di Atene, non abbiamo testimonianze in tal senso. Nell'ambito del *koinon* degli Elleni di Platea, Nerone fu effettivamente associato al culto di Zeus *Eleutherios* (e di *Homonoia*), come rivela il sacerdozio congiunto ricoperto dall'ateniese Ti. Claudio Novio (v. *supra*, n. 23).

71) Cf. VEYNE 1962, 65-67, 81-83.

72) IG XII 5, 629; ZOUMBAKI – MENDONI 1998 (SEG 48, 1998, 1129; AE 1999, 1455). Si conosce un'altra dedica posta dallo stesso individuo (IG XII 5, 558).

73) ZOUMBAKI – MENDONI 1998.

studiosa pensa piuttosto che l'imperatore per la cui salvezza fu posta la dedica sia Tiberio o, più probabilmente, Claudio, e che i *theoi Sebastoi* menzionati siano i suoi antenati divinizzati⁷⁴. Cronologia a parte, la dedica di Theoteles mostra che sull'acropoli di Iulide, nell'area del santuario di Apollo *Pythios*, sorgeva un edificio nel quale gli imperatori venivano verosimilmente venerati insieme agli Dei Olimpici (tra cui va annoverato anche il dio tutelare del santuario, Apollo)⁷⁵.

CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

L'obiettivo della presente indagine non era quello di fornire un repertorio completo di tutti i possibili casi di associazione in senso lato tra imperatori e divinità greche – impresa che richiederebbe ben altro spazio e che non può essere condotta che in maniera ben più analitica – bensì di presentare alcune riflessioni preliminari sulla problematica dell'individuazione di pratiche culturali indirizzate congiuntamente agli imperatori romani e agli dei tradizionali greci. Se, come penso debba ritenersi ormai assodato, al 'culto imperiale' va riconosciuto, accanto alle implicazioni ideologico-politiche che sicuramente ebbe, anche un fondamentale e assolutamente concreto carattere culturale – tanto più in un contesto, quale quello greco, da tempo abituato alla concessione di onori culturali a viventi, a livello sia ufficiale che privato o semi-privato – nel momento in cui si analizzano le relazioni che si istituirono tra le tradizionali divinità greche e gli imperatori romani non ci si può esimere dal valutare se e quando tali relazioni abbiano assunto un carattere veramente culturale, comprendente la celebrazione di riti. Come già dimostra la presente rassegna – per forza di cose limitata nello spazio e nel tempo – la risposta a questo interrogativo non può essere univoca. Nel presente contributo, concentrandomi sulla testimonianza delle iscrizioni e partendo da alcuni casi concreti relativi alla Grecia, ho cercato di individuare dei criteri di metodo – non certo delle regole – per l'interpretazione della documentazione epigrafica ai fini dell'individuazione di pratiche culturali congiunte tra imperatori e divinità tradizionali.

L'aggiunta dell'epiteto imperiale (*Kaisareia*, *Sebasteia*, ecc.) al nome di una festa è generalmente una prova dell'associazione degli imperatori al culto della divinità cui la festa è dedicata. Se però l'epiteto imperiale è attestato in un solo caso, mentre tutte le altre attestazioni della festa in questione lo omettono, in assenza di altri elementi che possano in qualche modo indicare un legame tra l'imperatore e il culto della divinità, l'associazione non può essere ritenuta certa. In altre parole, non si può dare per scontato che l'aggiunta dell'epiteto imperiale al nome di una festa corrisponda sempre ad un omaggio reso congiuntamente alla divinità e

74) KANTIRÉA 2007, 76. Sull'espressione (*theoi*) *Sebastoi*, che si diffonde soprattutto a partire dall'età di Claudio e definisce un insieme culturale comprendente l'imperatore regnante, i suoi predecessori (anche quelli non ufficialmente divinizzati a Roma), oltre ad altri personaggi, vivi e defunti, della famiglia imperiale, cf. da ultimo LOZANO 2007; v. anche KANTIRÉA 2007, 76-78.

75) Si noti, *en passant*, che a livello generale l'inserimento di una struttura per il culto imperiale in un santuario non basta a provare l'associazione culturale tra imperatori e divinità titolare di quel santuario, dal momento che i santuari antichi erano strutture complesse, all'interno delle quali, accanto al tempio della divinità principale, potevano sorgere edifici e monumenti dedicati ad altre figure divine (e mortali); cf. PRICE 1984, 146.

all'imperatore, potendo tale aggiunta avere un valore puramente formale⁷⁶.

Nel caso dei sacerdoti, se l'attestazione del sacerdozio congiunto di un imperatore e di una divinità, o di quello di un imperatore recante l'epiteto specifico di una determinata divinità, può essere considerata una prova dell'esistenza di un culto congiunto imperatore-dio, in presenza di formulazioni epigrafiche quali "sacerdote di + nome dell'imperatore e sacerdote di + nome della divinità", l'eventuale associazione cultuale, vale a dire la presenza di un culto dell'imperatore in associazione con la divinità, deve essere sostanziata da ulteriori elementi, potendo il sacerdote in questione avere servito due culti tra loro indipendenti.

Nel caso delle iscrizioni dedicatorie, il tipo di supporto è in un certo senso rivelatore. Infatti, mentre dediche su altare ad un imperatore e ad un dio implicano che l'imperatore fu oggetto di pratiche culturali in associazione col dio, dediche ad un imperatore assimilato ad un dio implicano pratiche culturali per il primo solo quando esse ricorrano su altari; anche in questi casi, inoltre, dato il carattere del tutto *sui generis* di tali assimilazioni nominali, presupposto necessario per affermare che a queste pratiche culturali corrispondeva una forma di culto congiunto dal carattere 'istituzionale' dovrebbe essere l'esistenza, nella località in questione, attestata indipendentemente, di un sacerdozio della divinità cui l'imperatore risulta assimilato e di un luogo di culto adibito alla celebrazioni di riti (oltre che, eventualmente, di una festa). Quanto alla presenza degli imperatori nelle iscrizioni dedicatorie di edifici (anche religiosi), essa non prova che questi vi venissero venerati, dal momento che tali dediche erano in molti casi semplici forme di omaggio e devozione nei confronti dell'autorità romana.

Più in generale, infine, a conclusione di queste brevi riflessioni, mi sembra utile segnalare come il tema dell'associazione cultuale tra imperatori e divinità tradizionali possa contribuire a superare la dicotomia tra interpretazione religiosa e interpretazione politica del 'culto imperiale': agendo come efficace mezzo di integrazione della nuova realtà imperiale nell'universo religioso e culturale delle *poleis*, l'associazione degli imperatori al culto delle divinità tradizionali permise ai Greci di rappresentare meglio a se stessi la figura dell'imperatore e di attenuarne in certa misura la portata autocratica, ma nello stesso tempo, in alcuni casi, implicò chiaramente la celebrazione di riti. La diffusione della pratica di associare gli imperatori alle divinità locali e il ruolo fondamentale che tale pratica risulta aver giocato nella venerazione degli imperatori, almeno nel mondo della 'vecchia' Grecia, contribuiscono a mio parere a mostrare come la soluzione dell'apparente aporia interpretativa che oppone le due categorie del religioso e del politico stia nella giusta valorizzazione di queste componenti, complementari e non esclusive, del fenomeno noto come 'culto imperiale'.

Francesco Camia

76) Cf. PRICE 1984, 103-104: alcune delle doppie denominazioni (nome tradizionale più epiteto imperiale) "are very transient and do not necessarily entail a close relationship between the emperor and the traditional cult". Sul carattere 'transitorio' dell'epiteto *Kaisareus* aggiunto all'etnico di una città cf. ROBERT 1946, 76-79; ROBERT 1977, 217.

BIBLIOGRAFIA

- BIERS W.R. – GEAGAN D.J. 1970, 'A new list of victors of the Caesarea at Isthmia', *Hesperia* 69, 79-93.
- BIZARD L. 1903, 'Une inscription du sanctuaire d'Apollon Ptoios trouvée à Larymna', *BCH* 27, 296-299.
- BYRNE S.G. 2003, *Roman Citizens of Athens*, Leuven – Dudley, Ma.
- CAMIA F. – KANTIRÉA M. cds., 'The Imperial Cult in the Peloponnese', in *Roman Peloponnese III*, Athens.
- CARTLEDGE P. – SPAWFORTH A.J.S. 2002, *Hellenistic and Roman Sparta. A tale of two cities*, London – New York².
- CLINTON K. 1997, 'Eleusis and the Romans: Late Republic to Marcus Aurelius', in M.C. Hoff – S.I. Rotroff (a cura di), *The Romanization of Athens*, Oxford, 161-181.
- CLINTON K. 2005, *Eleusis. The Inscriptions on stone. Documents of the sanctuary of the two goddesses and public documents of the deme*, (*The Archaeological Society at Athens Library N° 236*), Athens.
- DINSMOOR JR. W.B. 1982, 'Anchoring Two Floating Temples', *Hesperia* 51, 410-452.
- ÉTIENNE R. 1958, *Le culte impérial dans la péninsule ibérique d'Auguste à Dioclétien*, Paris.
- EUANGELIDIS D. 1911, 'Λακωνικά ἐπιγραφαί', *AEph*, 193-198.
- FEYEL M. 1955, 'Inscriptions inédites d'Akraiphia', *BCH* 79, 419-423.
- FISHWICK, ICLW, 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.
- GAGÉ J. 1931, 'Divus Augustus. L'idée dynastique chez les empereurs julio-claudiens', *RA* 34, 11-41.
- GEAGAN D.J. 1972, 'Hadrian and the Athenian Dionysiac Technitai', *TAPhA* 103, 133-160.
- GRADEL I. 2004, 'Roman Apotheosis', in *Thesaurus cultus et rituum antiquorum II*, Los Angeles, 187-199.
- GRAINDOR P. 1927, 'Inscriptions attiques d'époque romaine', *BCH* 51, 245-328.
- GRAINDOR P. 1934, *Athènes sous Hadrien*, Le Caire.
- GREGORI G.L. 2009, 'Il culto delle divinità Auguste in Italia: un'indagine preliminare', in J. Bodel – M. Kajava (a cura di), *Dediche sacre nel mondo greco-romano. Diffusione, funzioni, tipologie*, (*Acta Instituti Romani Finlandiae* 35), Roma, 307-330.
- HABICHT CH. 1970, *Gottmenschentum und griechische Städte*, München².
- HAHN U. 1994, *Die Frauen des römischen Kaiserhauses und ihre Ehrungen im griechischen Osten anhand epigraphischer und numismatischer Zeugnisse von Livia bis Sabina*, Saarbrücken.
- HALFMANN H. 1986, *Itinera principum*, Stuttgart.

- HUPFLOHER A. 2000, *Kulte im kaiserzeitlichen Sparta. Eine Rekonstruktion anhand der Priesterämter*, Berlin.
- IMHOFF-BLUMER F.W. – GARDNER P. 1964, *Ancient coins illustrating lost masterpieces of Greek art. A numismatic commentary on Pausanias (new enlarged edition with introduction, commentary and notes by Al. N. Oikonomides)*, Chicago.
- KAJAVA M. 2001, 'Vesta and Athens', in O. Salomies (a cura di), *The Greek East in the Roman Context*, Helsinki, 71-94.
- KANTIRÉA M. 2007, *Les dieux et les dieux Augustes: le culte impérial en Grèce sous les Julio-claudiens et les Flaviens*, (Meletemata 50), Athènes.
- KARIVIERI 2002, 'Just One of the Boys – Hadrian in the Company of Zeus, Dionysus and Theseus', in E.N. Ostenfeld (a cura di), *Greek Romans and Roman Greeks. Studies in Cultural Interaction*, Aarhus, 40-54.
- KEARSLEY R.A. 2005, 'Women and Public Life in Imperial Asia Minor: Hellenistic Tradition and Augustan Ideology', *Ancient East & West* 4, 98-121.
- LOZANO F. 2007, 'Divi Augusti and Theoi Sebastoi: Roman Initiatives and Greek Answers', *CQ* 57.1, 139-152.
- MAAS C.M. 1972, *Die Prohedrie des Dionysostheaters in Athen*, München.
- MARTIN F. 1982, *La documentacion griega de la cancelleria del emperador Adriano*, Pamplona.
- MORETTI L. 1953, *Iscrizioni agonistiche greche*, Roma.
- NOLLÉ J. 1986, 'Pamphyliche Studien', *Chiron* 16, 199-212.
- OLIVER J.H. 1965, 'Livia as Artemis Boulaia at Athens', *CPh* 60, 179.
- OLIVER J.H. 1989, *Greek Constitutions of Early Roman Emperors from Inscriptions and Papyri*, Philadelphia.
- PANCIERA S. 2003, 'Umano, sovrumano o divino? Le divinità auguste e l'imperatore a Roma', in L. De Blois (a cura di), *The Representation and Perception of Roman Imperial Power* (Proceedings of the third workshop of the international network "Impact of Empire. Roman Empire, c. 200 B.C. – A.D. 476", Nederlands Institute in Rome, March 20-23, 2002), Amsterdam, 215-239.
- PEEK W. 1972, *Neue Inschriften aus Epidauros*, Berlin.
- PERNOT L. 1993, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, I-II, Paris.
- PRICE S. 1984, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge.
- PRICE S. 1987, 'From noble funerals to divine cult: the consecration of Roman Emperors', in D. Cannadine – S. Price (a cura di), *Rituals of Royalty: power and ceremonial in traditional societies*, Cambridge, 56-105.
- RAECK W. 1993, 'Zeus Philios in Pergamon', *AA*, 381-387.
- RICHARDS F. 1988, 'Les souverains en « Theoi epibaterioi »', *Cahiers d'Histoire* 33, 441-452.
- RIEWALD P. 1912, *De imperatorum Romanorum cum certis dis et comparatione et aequatione* (Diss. Phil. Hal. 20).

- RIZAKIS A.D. 1995, *Achaïe I. Sources textuelles et histoire régionale*, (Meletemata 20), Athènes.
- RIZAKIS A.D. 1998, *Achaïe II. La cité de Patras: Epigraphie et histoire*, (Meletemata 25), Athènes.
- RIZAKIS A.D. 2009, 'La colonie de Patras en Achaïe dans le cadre de la colonisation augustéenne', in *Patrasso colonia di Augusto (Atti del Convegno internazionale, Patrasso, 23-24 marzo 2006)*, (*Tripodes* 8), Atene, 17-38.
- ROBERT L. 1937, *Études anatoliennes*, Paris.
- ROBERT L. 1938, *Études épigraphiques et philologiques*, Paris
- ROBERT L. 1946, *Hellenica* II, Paris.
- ROBERT L. 1960, *Hellenica* XI-XII, Paris.
- ROBERT L. 1963, 'Nouvelles inscriptions d'Iasos', *REA* 65, 298-329.
- ROBERT L. 1970, 'Deux concours grecs à Rome', *CRAI*, 6-27.
- ROBERT L. 1977, 'Un Milésien à Athènes', *Aeph*, 217-218.
- ROESCH P. 1982, *Études beotiennes*, Paris.
- SCHACHTER, *Cults*, A. Schachter, *Cults of Boiotia*. 1. *Acheloos to Hera* (1981); 2. *Herakles to Poseidon* (1986); 3. *Potnia to Zeus* (1994); 4. *Index of Inscriptions* (1981), (*BICS* Suppl. 38.1-4), London.
- SCHMALZ G.C.R. 2009, *Augustan and Julio-Claudian Athens. A New Epigraphy and Prosopography*, Leiden – Boston.
- SÈVE M. 1993, 'Les concours d'Épidaure', *REG* 106, 303-328.
- SPAWFORTH A.J.S. 1985, 'Families at Roman Sparta and Epidaurus: Some Prosopographical Notes', *BSA* 80, 191-258.
- STURGEON M.C. 1977, 'The Reliefs on the Theater of Dionysos in Athens', *AJA* 81, 31-53.
- THEMELIS P. 1993, 'Ανασκαφή Μεσσήνης', *Prakt* 148, 48-72.
- THOMPSON H.A. 1952, 'Excavations in the Athenian Agora: 1951', *Hesperia* 21, 83-113.
- THREATTE L. 1980, *The Grammar of Attic Inscriptions* I-II, Berlin – New York.
- VEYNE P. 1962, 'Les honneurs posthumes de Flavia Domitilla et les dédicaces grecques et latines', *Latomus* 21, 49-98.
- WILLERS D. 1990, *Hadrians panhellenisches Programm. Archäologische Beiträge zur Neugestaltung Athens durch Hadrian*, Basel.
- WITSCHERL CH. 1995, 'Anhang I. Zur kultischen Verehrung von Kaiserbildnisse auf dem Forum und zum Problem der „aedis augusti“', in K. Stemmer (a cura di), *Standorte. Kontext und Funktion antiker Skulptur*, Berlin, 361-381.
- WYCHERLEY R.E. 1957, *The Athenian Agora. Results of Excavations Conducted by the American School of Classical Studies at Athens. Volume III. Literary and Epigraphical Testimonia*, Princeton.
- ZOUMBAKI S. – MENDONI L. 1998, 'Θεοὶ Σεβαστοί', in L. Mendoni – A.J. Mazarakis Ainian (eds.), *Kea-Kythnos. History and Archaeology*, Athens, 669-678.

ABSTRACT

In the Greek world the Roman emperors were associated with the traditional gods. The practice of integrating the emperors into their religious and cultural system permitted the Greeks to represent their new 'masters' to themselves in a more familiar way, and at the same time involved, at least in some cases, the celebration of joint rituals. It is not, however, always simple to recognize the latter. In this paper, based on specific cases from Greece, I focus on the epigraphic evidence and try to determine when inscriptions allow us to recognize forms of actual cultic association between Roman emperors and traditional Greek gods. The addition of epithets like *Kaisareia* or *Sebasteia* to the name of a traditional festival generally indicates that the emperors had been associated with that festival. Similarly, a joint priesthood of a traditional god and the emperor indicates that the latter was worshipped in association with the god. Joint altar dedications to emperors and gods, or to an emperor assimilated with a god, also usually imply joint rituals (sacrifices). As for assimilations, however, the existence in a given place of an 'institutionalized' joint cult of an emperor and the god to which he is assimilated can only be inferred by the presence in that place of an 'active' cult of the god. That is, of a cult provided with the typical features of every cult (priesthood, sanctuary, festival).