

La tendència filosoficoreligiosa del baix Imperi romà cap a l'henoteisme

Salvador Socias Salvat

Treball Final del Grau d'Humanitats
Directora: Mònica Miró Vinaixa



Sol Invicte i Júpiter Doliquè, segle II dC, Termes de Diocleciana, Roma

Presentació

L'objectiu d'aquest treball és analitzar com es va produir el pas del politeisme al monoteisme al baix Imperi romà. Veurem com va ser una transició gradual: diversos factors van anar preparant la mentalitat per assumir un canvi de paradigma tan transcendent com l'adopció del cristianisme.

Mitjançant els mecanismes propis de la versàtil religió romana, com són l'assimilació, el sincretisme o la *interpretatio*, el panteó romà es jerarquitzava i va prenent força la idea henoteïsta d'una divinitat superior a la resta.

Les religions místiques d'origen oriental (però molt hel·lenitzades) van triomfar a Roma perquè les seves propostes místiques i de salvació encaixaven amb el context sociocultural. La tardoantiguitat és una època en què augmenten les por i la inseguretat, i sorgeix la necessitat de salvació personal en una vida futura.

Veurem com la religió se sosté cada cop més en la filosofia per trobar una base teòrica. L'estoïcisme i, especialment, el neoplatonisme redefiniran el concepte de *divinitat* en un nou món religiós, allunyat del pragmatisme de la religió tradicional.

Una divinitat única de caire solar, totpoderosa, eterna, universal i inefable, anava assumint els dispersos poders de la resta de divinitats, tot preparant el camí cap a l'acceptació d'un únic déu i la negació de la resta.

Paraules clau: tardoantiguitat, religió, sincretisme, henoteïsmes, cultes místics.

ÍNDEX

1.	Introducció	4
2.	Objectius i justificació	6
3.	Marc teòric i estat de la qüestió	6
4.	Metodologia i tècniques d'investigació	9
5.	La tendència filosoficoreligiosa del baix Imperi romà cap a l'henoteisme	10
5.1.	El dinamisme de la religió romana	10
5.2.	Henoteisme imperial	12
5.3.	Cultes místèrics	16
5.4.	Introducció dels cultes orientals a Roma	20
5.5.	Vida d'ultratomba i religions de salvació	22
5.6.	Doctrines filosòfiques	24
5.7.	Plotí i el neoplatonisme	28
5.8.	Crisi política i social dels segles II i III	31
5.9.	Henoteisme solar	34
5.10.	De l'henoteisme solar al monoteisme	38
6.	Conclusions	43
	BIBLIOGRAFIA	45

1. Introducció

Roma sempre va estar disposada a adoptar els déus dels diferents pobles amb qui entrava en contacte o que conqueria. Com a ciutat cosmopolita, albergava tots els déus dels seus habitants, procedents dels racons més remots de l'Imperi. Fins i tot els més exòtics es podien adorar amb relativa llibertat. Els déus del món romà es comptaven per milers i incloïen des de les seves pròpies divinitats arcaïques, fins a les adaptacions del panteó grec i les incorporacions fenícies, egípcies o síries.

Però al segle IV dC es va produir un canvi transcendental en la vida religiosa de l'Imperi romà: l'acceptació gradual del monoteisme cristià per part d'un poble fortament politeïsta. Aquest canvi podria haver estat traumàtic, però es va produir progressivament, passant per fases que van facilitar-ne l'adopció. Una de les principals transformacions va ser el pas cap a l'henoteisme, és a dir, l'adoració d'un únic déu però sense negar l'existència de la resta. L'immens i plural panteó romà es va anar jerarquitzant, reagrupant-se en un gran déu assistit per molts ministres menors. Els déus entren, aleshores, en competència, però no com ho feien en els poemes èpics, sinó com a déus al servei de la política; així, diferents cultes gaudiran de major o menor acceptació segons com es resolguin els conflictes de la política romana. Aquests cultes de caire solar¹ van ser un pont entre el paganisme i el cristianisme, que va permetre la progressiva implantació d'aquest últim. El cristianisme s'acabaria imposant a mesura que avançava el seu sincretisme² amb l'antiga religió romana.

Aquest treball pretén estudiar com es va produir aquesta transformació cultural, és a dir, es pregunta quines doctrines filosòfiques i religioses van portar cap a l'adoració d'un únic déu solar. Un canvi tan profund només es pot produir mitjançant l'evolució interna del paganisme mateix, que passaria per l'henoteisme fins arribar a un monoteisme exclusivista.

La introducció del culte solar ja venia d'antuvi, es tractava de la identificació del culte imperial³ amb el culte al Sol, i també de la integració de religions teocràtiques orientals.⁴ August⁵ va implantar el culte a Apol·lo Sol com a síntesi d'Hèlios i d'Apol·lo.

¹ El Sol ha estat venerat per diferents cultures al llarg dels segles; com a generador i regidor de la vida se'l considerava una entitat superior a tots els altres déus.

² "Tendència a fondre diversos elements religiosos i filosòfics usualment considerats heterogenis sense un criteri clar de selecció" (Font: Gran Enciclopèdia Catalana).

³ Veneració d'alguns emperadors divinitzats després de morts o fins i tot en vida. Es tractava d'un culte a la personalitat com a eina de propaganda del poder imperial.

⁴ Religions d'Estat que tenen el poder de legislar i governar els pobles mitjançant una jerarquia religiosa que interpreta els designis divins.

⁵ Octavi August (63 aC-14 dC) va inaugurar el període imperial romà (27 aC-476 dC) en instaurar un principat que va anar evolucionat cap a una autocràcia cada cop més absoluta fins a la desaparició de l'Imperi Romà d'Occident. Adoptat per Juli Cèsar, es va convertir en el seu hereu l'any 44 aC i va reorganitzar les institucions romanes per adaptar-les al sistema administratiu que necessitava un Estat que s'havia convertit en un Imperi. Va inaugurar un període de relativa pau després de més d'un segle d'instabilitat i guerres civils que va caracteritzar la lenta decadència de la República (509 aC-27 aC). En

Posteriorment, els altres emperadors van seguir mantenint aquesta identificació: Neró (37-68) es va identificar amb el Sol, i es va fer representar amb la diadema solar. Trajà (53-117) va encunyar monedes on aquest culte era representat i Adrià va reconstruir el Panteó com a temple solar, de manera que els rajos del Sol entren per l'*oculus* en el solstici d'estiu. Elagàbal ja va intentar imposar el culte oriental semita d'El-Gabal, el déu del Sol de la seva ciutat nativa. Seria Aurelià qui instauraria el culte al *Deus Sol Invictus*, adoptant una versió siríaca del culte a Mitra. Quan Constantí va guanyar la guerra civil, el senat li erigí un arc de triomf al costat del Coliseu en què se'l representa rodejat de déus tradicionals, però també hi apareix el déu Sol com a divinitat màxima. És a dir, existeix un déu que delega la cura de la humanitat en déus menors i que té una vinculació especial amb l'emperador, l'únic amb qui es relaciona. Posteriorment no va ser gaire difícil assimilar aquest déu amb el dels cristians, amb qui compartia moltes característiques. El cristianisme s'acabaria imposant com a religió d'estat —el seu déu desplaçaria la resta— i es convertiria en l'única religió oficial l'any 380 sota l'emperador Teodosi.

El sincretisme es va veure afavorit per l'absència d'un dogmatisme religiós tradicional i per l'obertura de la ment romana a qualsevol tipus d'intercanvi amb els cultes orientals. Aquests cultes es van anar introduint amb força en el món religiós romà; es tractava de creences místiques basades en un coneixement revelat. Així, s'implantaren cultes solars egipcis de la família d'Osiris, que van propiciar una sèrie de sincretismes peculiars que identificaven amb el Sol Osiris, Serapis, Atis o Mitra. Precisament el culte a Mitra, que atribuïa grans poders al Sol, va tenir una especial implantació entre els legionaris, fou molt popular a Roma i es va convertir en un rival difícil de batre pel cristianisme.

Però les causes del pas a l'henoteisme també les hem de buscar en el pensament filosòfic de l'època. El racionalisme grec perd força enfront d'una major espiritualitat, que afavoria els cultes místics en els quals el coneixement només podia ser transmès per la divinitat i entès mitjançant la fe. Creixen les necessitats místiques i s'imposa la teologia, que potencia una religiositat de caràcter cosmològic, molt més filosòfica que no pas mítica. Els moviments religiosos que s'originaren foren, doncs, de tendència filosòfica. L'estoïcisme va evolucionar cap a un monoteisme gairebé total, on una única força governava el món i atorgava el poder als déus, que esdevenien atribuïts seus. Però seran especialment el platonisme i el pitagorisme, a més de les seves reinterpretacions, els que donaran base teòrica a l'henoteisme solar. Plató representa el Sol com a imatge del déu invisible, mentre que els pitagòrics l'identifiquen com a l'ordenador i director de l'ordre celestial. El neoplatonisme aprofundirà en la unificació divina: Plotí feia derivar totes les coses de l'*Un*, realitat suprema que conté la resta.

aquest mateix paràgraf se citen altres emperadors romans: Neró (37-68), Trajà (53-117), Adrià (76-138), Elagàbal (203-222), Aurelià (214 o 215-275), Constantí (272-337) i Teodosi (347-395).

Una altra de les causes que explicarien aquesta evolució, la trobem en la progressiva jerarquització del panteó romà, que ja es produïa des de la República.⁶ El fenomen de la *interpretatio*⁷ va contribuir al sincretisme entre diferents divinitats, i es va anar produint una certa unificació. Algunes divinitats van assumir poders que es trobaven dispersos en diferents *numina*.⁸ Veurem com les representacions divines van agrupant elements de diferents déus en una sola imatge, concentració de poders que responia a la intenció de no voler que es perdessin els atributs de cadascun dels déus. Es donava el cas d'imatges *pantheas*,⁹ que garantien al seu posseïdor la protecció global per part de molts déus, i també l'acumulació de diversos cultes en mans dels sacerdots. És innegable que es realitzava un esforç conscient per reagrupar els elements massa dispersos del culte o del poder diví, de manera que es produïa un sincretisme en fusionar diverses divinitats, i que la tendència era a fer-ho cap a una divinitat solar. Així, de forma gradual, el déu solar es convertiria en un déu universal per absorció.

2. Objectius i justificació

L'objectiu d'aquest treball és analitzar com les escoles filosòfiques i els corrents religiosos van afavorir, a l'antiga Roma, el canvi cultural cap a l'henoteisme i com es va establir el culte solar com a culte central que desplaçava la resta de déus a un paper secundari. Al mateix temps, veurem com es produïa un sincretisme entre els déus del panteó romà i la divinitat solar, fins al punt que aquesta última va assumir alguns dels atributs de la resta. Analitzarem com la societat romana necessitava una religió més mística i universalista, que encaixés amb les aspiracions imperials, alhora que satisfés les noves necessitats espirituals, més orientades cap a la voluntat de salvació personal després de la mort.

3. Marc teòric i estat de la qüestió

És nombrosa la bibliografia moderna sobre religió romana; s'ha estudiat profundament la religió clàssica i el pas al cristianisme, però en poques obres es dedica prou atenció a la qüestió principal d'aquest treball, o sigui, al sincretisme religiós que porta a l'henoteisme del culte solar. Els segles III i IV és el període del qual tenim menys informació, just quan els cultes orientals van arribar al seu apogeu. Només trobem indicacions accidentals i observacions superficials, sense gaire profunditat. I,

⁶ Període de la història romana en què la forma de govern era el règim republicà. Abraça des del final de la monarquia, situat per la tradició al 509 aC, fins al 27 aC, quan, sota el principat d'August, s'inicia el període de l'Imperi.

⁷ Costum romà d'assimilar els déus dels pobles veïns o conquerits a les seves pròpies divinitats.

⁸ "Presència"; actualment es refereix a cadascun dels déus de la mitologia clàssica, però antigament els romans se servien del terme per fer al·lusió a allò sagrat que hi havia en qualsevol manifestació del món natural.

⁹ Representació de diversos déus en una única imatge.

especialment, testimonis oposats a aquests cultes, com el pares de l'església o alguns filòsofs. Tenim molt poques fonts originals, i cap llibre litúrgic, si és que realment en van tenir, cosa posada en dubte actualment. Disposem de restes epigràfiques i de documents arqueològics, però les inscripcions en aquest camp són sovint textos enigmàtics i poc precisos.

Un dels principals autors de referència és Jean Bayet, que, en el seu llibre *La religión romana. Historia política y psicológica* (1985), presta molta atenció a aquest fet. Analitza brillantment els cultes de salvació i l'esquema còsmic dels déus celestials i també el pas al monoteisme. Són destacables les pàgines que dedica al canvi psicològic que va representar i als moviments filosoficoreligiosos de l'època. L'obra *Historia de las religiones antiguas* (2014) de José María Blázquez, Jorge Martínez-Pinna i Santiago Montero també tracta el culte solar romà. Per tenir una visió general de la religió romana i la seva evolució, destaquen obres com la de Xavier Espluga i Mònica Miró *Vida religiosa a l'antiga Roma* (2002) o *La religión antigua* (2012) de Károly Kerényi. Opuscles com *La religión en Roma* (1991) de John Scheid o *Los romanos y sus dioses* (1995) de Robert M. Ogilvie ens donen, de forma esquemàtica però convincent, una idea general del món religiós romà.

Pel que fa a la vida quotidiana a Roma, el llatí francès Pierre Grimal fa unes descripcions especialment lúcides a obres com *La civilización romana* (1991) o *La vida en la Roma Antigua* (1993). En aquest sentit també destaca l'obra de Jérôme Carcopino *La vida cotidiana en Roma en el apogeo del Imperio* (2001). És igualment destacable *Urbs Roma. Vida y costumbres de los romanos* (1980) de José Guillén, especialment el tercer volum, en què tracta la introducció del culte a Mitra en l'exèrcit romà. També s'ocupa de l'exèrcit Yann Le Bohec a *El ejército romano* (2004).

Franz Cumont va ser pioner en els estudis de les religions orientals. Però hem de tenir en compte que va escriure les seves obres a inicis de segle xx. En la seva obra *Las religiones orientales y el paganismo romano* (1987) es reproduïxen conferències fetes al 1905. Walter Burkert a *Cultos místéricos antiguos* (2005) seguirà un plantejament diferent: acusa que l'aproximació sempre hagi estat des del punt de vista del cristianisme i, per tant, ell intenta un plantejament pagà. Altres autors de referència sobre els cultes orientals són Robert Turcan, *Los cultos orientales en el mundo romano* (2001) i Franz Altheim, *El Dios Invicto* (1966).

Si ens centrem en la tardoantiguitat, és interessant l'obra de José Fernández Ubiña *La crisis del siglo III y el fin del mundo antiguo* (1982). Analitza les diferents visions que s'han elaborat des del Renaixement sobre la decadència i caiguda de l'Imperi romà. Destaca el recordatori inicial que fa de la vaguetat dels conceptes de crisi i decadència i del poc valor científic que tenen. En la mateixa línia van Marcel Le Glay a *Grandeza y caída del Imperio Romano* (2002) i Henri-Irénée Marrou a *¿Decadencia romana o antigüedad tardía?* (1980): reivindiquen la tardoantiguitat com una època de canvi i vital, en la qual es configura un nou món, però no necessàriament com un període

negatiu ni de decadència. La defensen com una època rica en tots els terrenys: artístic, literari i, és clar, religiós. Precisament, la revolució religiosa que es produirà és un signe del seu dinamisme. En paraules de Marrou: “habría que admitir definitivamente que la Antigüedad tardía no es solamente la última fase de un desarrollo continuo, sino otra Antigüedad, otra civilización, que hay que aprender a reconocer en su originalidad y a juzgar por sí misma y no a través de los cánones de anteriores edades”.¹⁰

En l'àmbit de la història de les religions podem esmentar les obres de Karen Armstrong i Mircea Eliade. La primera, a *Una historia de Dios* (2006), analitza el pas al monoteisme, i atorga un gran relleu a la fase intermèdia que representa l'henoteisme. Eliade a *Lo sagrado y lo profano* (2014) i a *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* (1999) examina en profunditat les creences religioses, incidint en la manera d'interactuar de la religió amb els éssers humans i en els diversos tipus de sacralitat. Mircea Eliade tracta detalladament el prototip d'heroi solar i com els emperadors s'hi identificaven.

Al baix Imperi, no podem dissociar religió de filosofia. Especialment destacable, en aquest sentit, serà la influència del neoplatonisme. L'estudiarem des de Plotí mateix (205-270), a les *Ennèades*, alhora que recorrerem a obres d'autors de referència com José Alsina, *El neoplatonismo, síntesis del espiritualismo antiguo* (1989) o Émile Bréhier, *La filosofía de Plotino* (1953).

Quant a fonts clàssiques, recorrerem a autors com Dió Cassi (155-després de 235) o Eusebi de Cesarea (c. 275-339) i a obres com els *Panegírics llatins*,¹¹ un eficaç mètode de propaganda política, o a la *Història Augusta*,¹² font sens dubte discutible, que ens permetran aprofundir en el discurs religiós pagà dels darrers temps de l'Imperi romà d'Occident. Les obres que coneixem dels últims escriptors pagans ens presenten un record nostàlgic de la Roma clàssica i la seva grandesa, sostinguda sobre els valors tradicionals. Són fidels al politeisme però ja imbuït de sincretisme i henoteisme. Són els últims representants de la resistència pagana, basada en la creença que Roma va ser gran mentre va ser pagana, i que la crisi ve motivada precisament per l'abandonament de la religió tradicional i el triomf del cristianisme. Entre aquests epígons pagans podem citar el sofista tradicionalista Símmac (c. 450-514), o Libani (314-394), que, a les seves obres, es lamenten de la destrucció dels temples i l'abandonament de la religió tradicional. Entre els últims historiadors pagans trobem Zòsim (c. 490- c. 510), també defensor radical de las tradicions, i Ammià Marcel·lí (c. 325-c. 400), que va ser l'últim a escriure una història des del punt de vista pagà, tot i la seva tolerància amb el cristianisme. Macrobi (segle IV) mostra el seu amor per l'antiguitat romana i el paganisme tradicional. La seva obra *Saturnals*, en la qual una sèrie de personatges es

¹⁰ Marrou, H.I. *¿Decadencia romana o antigüedad tardía?* Pàg. 15.

¹¹ “Los *Panegyrici Latini* o Panegíricos Latinos es una colección de doce discursos panegíricos que ensalzan las actividades de varios emperadores romanos, realizados por distintos autores del Imperio entre finales del siglo I EC y finales del IV EC” (Font: Wikipedia).

¹² Conjunt de trenta biografies d'emperadors i cèsars des del 117 dC fins al 285 dC.

reuneixen en un banquet per celebrar les festes saturnals, pretén ser un compendi de la cultura clàssica.

Les obres que ens han arribat d'historiadors i retòrics cristians com Arnobi (segle IV), que refuta les acusacions paganes segons les quals els cristians eren els causants dels mals de l'època, Pau Orosi (c. 383-c. 420) o Ambrós de Milà (c. 340-397) contenen passatges en què ataquen l'henoteisme i que són plens de referències a aquest fenomen tan comú a l'època. Són un exemple de la polèmica existent i de les discussions religioses que es van donar en un món encara poc dogmàtic, en un clar procés de cristianització del culte solar. En la literatura llatina antiga podem trobar certs passatges que posen de manifest aquesta confusió entre els cultes solars i el cristianisme, fet que provocà les queixes i la indignació dels pares de l'església, com ara Lleó Magne (c. 390-461). El controvertit Lactanci (c. 245-c. 325) ridiculitza i ataca durament el paganisme i fa una descripció terrible del final dels emperadors destacats en la persecució dels cristians. Orígenes (186-c. 254) defensa al cristianisme dels atacs de Cels, que acusava als cristians d'ocultistes i bàrbars. O també Herodià (c. 178-252), que presenta digressions religioses de molt interès.

4. Metodologia i tècniques d'investigació

Utilitzarem la tècnica qualitativa de recollida de dades, principalment de fonts documentals, seleccionant llibres, articles o congressos relacionats amb el tema d'aquest treball, per passar a la seva síntesi i així poder analitzar-ne la informació obtinguda i extreure'n hipòtesis.

Una de les principals fonts d'informació serà la cultura material, com l'epigrafia¹³ i la numismàtica,¹⁴ i les restes arqueològiques, que ens aportaran un testimoni de primera mà de com es va anar modificant la visió religiosa i de quins símbols es van veure substituïts per uns de nous. Utilitzarem fonts primàries per fer-nos una idea de la visió que en tenien els contemporanis, és a dir, analitzarem les fonts escrites de l'època, tant d'historiadors i biògrafs com de pares de l'església cristiana. Completarem la documentació amb fonts secundàries, com estudis monogràfics d'història, costums i religió a la Roma antiga.

¹³ La principal font sobre epigrafia romana serà el *Corpus Inscriptionum Latinarum* (CIL), una exhaustiva recopilació d'inscripcions llatines.

¹⁴ Com a obra de referència sobre numismàtica antiga destaca el *Corpus Nummum Hispaniae Ante Augusti Aetatem* de Leandre Villaronga.

5. La tendència filosoficoreligiosa del baix Imperi romà cap a l'henoteisme

5.1. El dinamisme de la religió romana

La religió tradicional romana destaca pel seu caràcter integrador i utilitarista. Era freda i prosaica, maquinal, repetia ritus arcaics que ja ningú no comprenia, només perquè s'havien practicat des de temps immemorials. Fins al punt que Franz Cumont afirma que “nunca un pueblo de una cultura tan avanzada tuvo una religión tan infantil”.¹⁵

La religió romana estava subordinada a la política i organitzada al voltant del servei a Roma. Les divinitats s'invocaven per protegir-la i salvar-la, els rituals servien per establir i enfortir el vincle amb els déus. El culte públic, “anava lligat en gran part amb l'actuació política de Roma i estava fortament institucionalitzat”.¹⁶ La seva funció era assegurar a l'Estat la protecció divina. Es tractava d'una espècie de contracte amb la divinitat: si se seguien les pràctiques adequades s'assegurava la seva protecció. Els rituals públics servien per justificar el govern de Roma, raó per la qual es donava molta importància a la participació col·lectiva dels ciutadans, atès el seu caràcter comunitari i com a element de cohesió social. Fins i tot els jocs públics eren un mitjà polític per seduir el poble amb el pretext d'honrar els déus. L'explicació de tots els fenòmens es busca en els déus en la mesura en què hom opina que són els únics que poden garantir el futur. Com que el poder està sota la protecció divina, qualsevol atemptat contra aquest serà alhora un sacrilegi. Totes les actuacions de la vida, tant pública com privada, estan regides per una força divina. Aquestes forces, d'origen sobrenatural, s'anomenaven *numina*, i es van anar multiplicant.

Els romans no recorrien a la religió per trobar respostes al sentit de la vida, disquisicions que quedaven restringides a l'àmbit de la filosofia. La religió tenia a veure amb els cultes més que amb les idees,¹⁷ servia per demanar favors als déus o per assegurar la benedicció divina per a l'Estat. Els diversos déus romans tenien atribucions clarament definides i se'ls invocava segons les seves competències.

La religió romana presenta un caràcter molt tolerant, amb tendència a assimilar les diferents formes religioses dels pobles conquerits i a modificar, mitjançant l'agregació, el seu propi sistema religiós. Acolliu qualsevol divinitat que pogués afavorir l'Estat. Roma acceptava els cultes estrangers sempre que aquests reconeguessin també el culte oficial romà, i que no fossin font de disturbis. Mai no va pretendre unificar religiosament el seu Imperi. A Roma hi havia llibertat per practicar cultes privats si no atemptaven contra l'ordre públic. Només va ser contundentment bel·ligerant amb aquells cultes que

¹⁵ Cumont, F. *Las religiones orientales y el paganismo romano*. Pàg. 39.

¹⁶ Oller, J. *Breu història de l'antiga Roma*. Pàg. 152.

¹⁷ Armstrong, K. *Una historia de Dios*. Pàg. 130.

posaven en perill l'estructura i l'ordre social, la cohesió i les bases de l'estat romà, com quan al 186 aC es van prohibir els cultes bàquics o quan, posteriorment, s'adoptaren mesures contra els cultes druídics. Les prohibicions o persecucions no eren per causes religioses, sinó polítiques, com ara negar-se a retre culte a l'emperador, fet que equivalia a no reconèixer el poder de Roma, cosa que es considerava clarament un atac al sistema. Per exemple, el cristianisme serà perseguit per considerar-lo antinacional i per intentar reanimar les velles tradicions religioses romanes. Un cristianisme exclusivista, tancat i aïllat, era vist com un perill per a la religió d'Estat. Per tant, es tractava d'un problema d'ordre públic, com si els cristians constituïssin un Estat dintre de l'Estat. Per motius semblants es desconfiaria profundament del judaisme, tot i que a aquest se'l controlava però no se'l perseguia, mancat com estava d'esperit proselitista.

Quan Roma va construir el seu Imperi i es va annexionar pobles de tanta diversitat cultural, es va preocupar per generar un model polític unitari de caràcter multicultural i multireligiós. Amb les noves conquestes i la reorganització de l'Imperi, una multitud de divinitats van quedar sota l'autoritat romana. La religió romana disposava de mecanismes que facilitaven la seva capacitat d'adaptació. L'*evocatio* era el ritual que s'utilitzava abans d'assaltar una ciutat enemiga, mitjançant el qual els romans convidaven els déus tutelars de la ciutat en qüestió a abandonar-la i traslladar-se a Roma. D'aquesta manera no es vulneraven les divinitats i alhora el lloc quedava dessacralitzat. Serà així com s'introduiran diverses divinitats provinents dels pobles conquerits. N'és un bon exemple quan Escipió Emilià va introduir a Roma la deessa púnica Tanit després de la seva victòria a la Tercera Guerra Púnica, divinitat que va ser associada ràpidament a Juno.

Els diferents cultes assimilats queden agrupats sota un mateix sistema religiós, plural i flexible. Es genera un llenguatge comú en matèria religiosa, fet que demostra que el romà és un sistema molt dinàmic en virtut de fenòmens com l'assimilació, l'acumulació i el sincretisme. Entenem per *assimilació* "el procés mitjançant el qual algunes característiques de divinitats foranes s'atribueixen a divinitats ja existents en el món romà, les quals amplien així la seva esfera de competències".¹⁸ El sincretisme va una mica més enllà, car es tracta de la "tendència a fondre elements considerats en principi heterogenis".¹⁹ Amb això es construeix una nova divinitat híbrida, ja que la divinitat principal queda modificada amb els nous atributs assumits. El sincretisme serà el principal mecanisme d'integració dels diferents cultes sota la religió grecoromana, perquè els pobles conquerits acabaran reconeixent les seves principals divinitats en el panteó romà, i sens dubte això facilitarà la seva integració en el nou Imperi de què formaran part.

Un altre mecanisme clau en l'acceptació de divinitats autòctones dels pobles conquerits és la *interpretatio*. Aquesta consisteix en el "procés mitjançant el qual

¹⁸ Espluga, X., Miró, M. *Vida religiosa a l'antiga Roma*. Pàg. 25.

¹⁹ *Ibidem*. Pàg. 25.

s'atorga a una determinada divinitat forana el nom d'una divinitat romana amb la qual comparteix atribucions, característiques, àmbits d'actuació, etc."²⁰ Amb això es reconeixia que algunes divinitats locals eren assimilables als seus propis déus; llavors se'n llatinitzava el nom i posteriorment aquest nom llatinitzat s'afegia al d'una divinitat romana i així hi quedava associada. Això va preservar molts cultes locals, atès que, amb la *interpretatio*, semblava que d'un extrem a l'altre de l'Imperi hi havia els mateixos déus. Els que eren més difícils d'assimilar quedaven reduïts a culte local minoritari i, en conseqüència, condemnats a desaparèixer.

Les legions romanes seran un factor decisiu tant en l'expansió de la religió romana com en la importació de cultes estrangers. Els soldats vivien la religió com qualsevol persona del seu temps, col·lectivament. Però, per raó dels perills de la seva professió, buscaven una protecció individual i recorrien als sincretismes d'associació. Quan es començava una campanya es posaven sota la protecció dels déus locals i, atesos els seus especials escrúpols religiosos, tendien a unir diverses divinitats per reforçar l'eficàcia de les pregàries. La fórmula més segura per no oblidar-se de cap déu era: "a tots els déus i a totes les deesses".²¹ Els soldats retien culte als mateixos déus que els habitants de l'Imperi, però lògicament amb més presència de les forces que tenien una capacitat major d'oferir-los protecció, com la Fortuna o la Victòria. A les províncies els legionaris auxiliars honoraven les seves divinitats llatinitzades mitjançant la *interpretatio*.

Així, mitjançant els mecanismes que hem vist, es produeix un fenomen de concentració, és a dir, els diversos *numina* acaben sent epítets d'altres déus i aquests van acumulant múltiples funcions, de manera que s'aprofundeix en la jerarquització del panteó romà. En la religió romana tradicional ja existia una jerarquia divina que separava els déus segons la seva importància, i els principals déus no van parar d'acumular funcions, com el cas de Júpiter o Mart. A partir de l'època imperial aquest fenomen es va veure accelerat i es va produir amb major fondària.

5.2. Henoteisme imperial

Amb el final de la República i l'adveniment del Principat d'August (63 aC-14 dC) primer i la consolidació de l'Imperi després, es va produir un canvi transcendent en la societat romana. El canvi de règim va comportar també un canvi de religió.²² Com indica Marcel Le Glay, August, a més de fundar un nou règim, també va ser el fundador d'una nova religió.²³ El Principat i l'Imperi tindran un ideal clarament universal, un ideal de domini polític que també necessitarà un culte religiós global. Cal una teologia d'abast més universal perquè els déus tradicionals estaven "localitzats",²⁴ residien en llocs

²⁰ *Ibidem*. Pàg. 26.

²¹ Le Bohec, Y. *El ejército romano*. Barcelona. Pàg. 333.

²² Cumont, F. *Las religiones orientales y el paganismo romano*. Pàg. 43.

²³ Le Glay, M. *Grandeza y caída del Imperio Romano*. Pàg. 129.

²⁴ Ogilvie, R. M. *Los romanos y sus dioses*. Pàg. 146.

concrets i el seu poder era local. Les seves competències estaven limitades funcionalment i territorial. Podem veure com Tertul·lià es mofa d'aquesta situació: "Me dan risa los dioses decuriones de municipios, cuyo honor queda delimitado por sus murallas".²⁵ La societat es torna més cosmopolita i diversa; fet i fet, una societat on convivia gent de totes les classes i de totes les nacionalitats requeria déus ecumènics i omnipotents. El culte imperial significarà l'intent d'universalitzar el panteó romà, car un Imperi unit necessita una religió unida. Es desenvoluparà una teologia política, que intentarà establir un vincle entre el poder terrenal i el sobrenatural.²⁶

El principat d'August va marcar el renaixement de la religió tradicional. Després de les darreres dècades de guerres civils i inestabilitat, pretenia reconstruir la societat romana sobre la base d'una religió d'Estat forta, ja que s'havia produït un abandonament religiós arran dels mals del final de la República. August volia retornar als vells valors tradicionals de Roma i, per donar exemple, intentava comportar-se públicament i privadament com els romans de temps passats. El nou governant va detectar i tractar de cobrir una necessitat espiritual romana: bona part de la població entenia que els horrors passats eren causats per una incorrecta observança dels deures religiosos en els assumptes d'Estat. S'havia trencat la *pax deorum*, que era l'equilibri entre les forces divines i les humanes. Quan aquest equilibri es trencava, es produïa la crisi. Molts sacerdocis havien quedat vacants, com el del *flamen dialis*, i molts temples estaven en decadència. Va restaurar els temples i va nomenar nous sacerdots, alhora que va restablir confraries i cultes oblidats o en franc retrocés, com la dels salis, la dels fecials o la festivitat dels *lupercalia*. August va anar acumulant càrrecs religiosos i va entrar com a membre en diversos col·legis sacerdotals, de manera que, progressivament, anava revestint d'un caràcter sagrat la seva persona i el seu poder. Quan l'any 12 aC, amb la mort de Lèpid, August va assumir el càrrec de *pontifex maximus*, càrrec que quedarà unit al d'emperador, va iniciar una política religiosa de restauració. Entenia que la religió era una part important del poder de Roma; per això la va revitalitzar i va resoldre, si més no temporalment, la crisi del paganisme. Va aprofundir en l'hel·lenització de la religió i va introduir un cert misticisme en potenciar les idees religioses lligades als termes *numen* i *genius*.²⁷

L'èxit d'August va comportar la llavor de la creença que els emperadors eren més que simples humans.²⁸ Amb ell comença un incipient culte imperial que s'anirà consolidant. Instaure el culte al diví Juli i permet que se sacralitzi la seva autoritat personal. Això ja era habitual a l'orient, però nou a Roma, on fins i tot el concepte de *semidéu* grec no havia acabat d'arrelar. Per exemple, Hèrcules o els Dioscurs eren adorats com a déus.²⁹ Però si es considerava que un home podia ser portador d'un poder diví, hom s'hi referia

²⁵ Tertuliano. *A los gentiles*. II, 8, 7. Pàg. 271.

²⁶ Espluga, X., Miró, M. *Vida religiosa a l'antiga Roma*. Pàg. 103.

²⁷ Bajo, F. *Tendencias monoteístas del paganismo: un intento de síntesis*.

²⁸ Ogilvie, R. M. *Los romanos y sus dioses* Pàg. 151.

²⁹ Bayet, J. *La religión romana. Historia política y psicológica*. Pàg. 173.

amb un altre concepte, el de *genius*. El *genius* imperial serà venerat en vida de l'emperador, de la mateixa manera que se sacralitzarà el concepte d'*imperium*. L'*auctoritas*, el cúmul de prestigi d'un dirigent, ja tenia un caràcter diví, "tenía algo de divino que trasciende los poderes mismos de la asamblea popular que les elige".³⁰ Aquesta elecció divina es personalitzarà, i passarà del Senat al Príncep. Altres virtuts del Príncep que es personalitzaran i encarnaran en l'emperador i posteriorment es divinitzaran són la *indulgentia*, la *liberalitas* o la *munificentia*. Se sobrehumanitza l'home virtuós i, com a pas previ a considerar-lo diví, se'n destaca l'ascendència divina. August no va superar el límits d'aquesta sobrehumanització: a Roma només era el fill d'un déu (*Imperator Caesar Divi Filius Augustus*), del diví Juli Cèsar, que havia estat deïficat després de mort. Només va permetre honors divins a les províncies, especialment a les orientals, i sempre que el seu culte anés unit al de Roma. Però els temples que li són dedicats proliferaran arreu.

Tot això serà la base de la divinització imperial. S'estableix el ritu de l'apoteosi per constatar el pas a la divinitat, amb la fórmula d'*apotheosis* o *consecratio in formam deorum*.³¹ En la cerimònia de l'apoteosi, el successor de l'Imperi encén la pira funerària que incinerarà el cadàver de l'emperador mort, i al final s'allibera un àguila que "los romanos creen que lleva el alma del emperador desde la tierra hasta el cielo. Y a partir de esta ceremonia es venerado con el resto de los dioses".³² En principi, l'apoteosi *post mortem* era acceptada, però no pas la divinització en vida. Els successors d'August i els emperadors del segle II seran divinitzats.

Al segle III s'accentua l'associació imperial amb la divinitat i el culte a Roma s'igualava amb el del poder personal de l'emperador. Quan, amb els Severs, ja eren massa nombrosos, se'ls advocava en comú. Posteriorment, amb la ràpida successió d'emperadors, l'apoteosi es va banalitzar. El culte a l'emperador en vida sorgeix amb Calígula (37-41), i també amb Domicià (81-96), qui es feia anomenar *dominus et deus*. Caracal·la (211-217) va avançar en la seva divinització en vida, i, utilitzant el déu solar d'Emesa, va adoptar l'epítet d'*Invictus*, de manera que fou representat a les monedes amb gest i atributs solars. Això sacralitza la seva figura: ja no és un home elegit pels homes, sinó que el seu poder emana directament dels déus. La divinitat es va anar traspasant cap al sobirà viu, que esdevindrà sobirà-déu.³³ L'emperador es posa per sobre dels homes com a intermediari entre un poder suprem i transcendent i el món terrenal; és aquest poder el que se sacralitza, no la persona. Com un demiürg platònic, l'emperador esdevé mitjancer diví. Se'l considerarà, en tant que déu benefactor, una divinitat que viu entre els homes i que, per tant, està protegida pels déus.

El culte a Roma i a l'emperador era un culte cívic, com una expressió de lleialtat política a l'Estat i de submissió a l'autoritat de l'emperador. Va ser molt popular i

³⁰ Le Glay, M. *Grandeza y caída del Imperio Romano*. Pàg. 69.

³¹ Espluga, X., Miró, M. *Vida religiosa a l'antiga Roma*. Pàg. 105.

³² Herodiano. *Historia del Imperio romano después de Marco Aurelio*. IV, 2, 11. Pàg. 215.

³³ Bayet, J. *La religión romana. Historia política y psicológica*. Pàg. 204.

participatiu, ja que aportava nous atractius i afavoria l'avanç de l'incipient individualisme. Tindrà una especial implantació i seguiment a l'exèrcit. El *sacramentum*, un jurament tradicional que vinculava el soldat al general davant dels déus, s'estendrà a l'emperador. Així l'exèrcit es convertirà en un dels principals garants del seu poder, fins al punt que, en posteriors períodes de crisi, serà l'exèrcit qui deposarà i proclamarà emperadors o aspirants a emperador.

El retrocés polític del Senat va facilitar l'enfortiment del poder personal de l'emperador. S'obria el camí cap a la monarquia absoluta, tot i que August s'esforça a remarcar que només és *primus inter pares* (el primer entre els iguals). A les *Res gestae* diu: "gocé de un prestigio superior a todos, mas nunca tuve poderes más amplios que el resto de los que fueron colegas míos en las magistraturas".³⁴ El cert és que al segle II ja era un Imperi fortament centralitzat, en el qual un sobirà absolut governava ajudat per una jerarquia de funcionaris i d'una sobredimensionada burocràcia. Cada cop s'assemblava més a les antigues monarquies orientals hel·lenístiques.

Els contemporanis d'August i, especialment, les generacions següents, consideraven la seva època com una edat d'or, i a ell com l'autèntic salvador de Roma dels convulsos temps de les guerres civils del final de la República, el refundador mític de Roma: "el soberano repite la creación del cosmos".³⁵ Fins i tot els cristians apreciaren el seu record com el millor dels emperadors i que va viure el naixement de Crist. N'és il·lustratiu un suposat fet produït quan August va retornar a Roma que explica Pau Orosi:

"Un círculo rodeó la esfera del Sol a especie de arco celeste; de esta forma parecía demostrarse que el único y más poderoso en este mundo y el realmente más ilustre en el orbe era él, en cuya época habría de venir aquel que, él solo, ha creado y gobierna al propio Sol y al mundo entero".³⁶

Però aquesta edat d'or va morir amb August, ja que, mort aquest emperador, els romans tornaran a viure amb la inquietud d'una catàstrofe imminent. La unitat del paganisme romà estava garantida per l'emperador; era, per tant, una unitat artificial, encara que funcionés durant molt de temps. Tot i els esforços, la religió tradicional anirà perdent força, i l'èxit dels successius emperadors per intentar revitalitzar el paganisme serà dispar. És evident, tanmateix, que la monarquia imperial i l'autoritat jeràrquica amb un únic senyor tindran una gran influència en el triomf de la idea henoteïsta d'un déu suprem i en el posterior triomf del monoteïsm.

³⁴ August. *Res gestae divi Augusti*. 34.1.

³⁵ Eliade, M. *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Vol. II. Pàg. 425.

³⁶ Orosio, Paulo. *Historias V-VII*. VI, 20, 5. Pàg. 152.

5.3. Cultes místèrics

Englobem sota el nom de *cultes místèrics* els moviments religiosos de salvació que busquen en certa manera la continuïtat de la vida després de la mort, a més de tenir intenció universalista. Ho fan mitjançant rituals d'iniciació que reproduïxen el procés d'una divinitat que va morir i ressuscitar, com Osiris o Adonis, o que va baixar als inferns per sortir-ne i retornar al món dels vius, com Orfeu. Walter Burket defineix els *misteris* com "una forma de religió personal que depèn d'una decisió privada i aspira a alguna forma de salvació per l'aproximació al diví".³⁷ El mateix Burket defensa que s'ha exagerat l'estereotip que els cultes místèrics són orientals en origen, estil i esperit.³⁸ Atès que, tot i la seva evident filiació oriental (Cíbele i Atis són d'origen frigi, Isis i Serapis egipci, Adonis fenici i Mitra iranià), els misteris no es van implantar en els seus llocs d'origen, sinó que n'hem de buscar les fonts en els cultes occidentals hel·lenístics, com els d'Eleusis o Dionís.

Molts cultes místèrics van ser admesos oficialment a Roma, com el de Cíbele, Isis o Serapis, i d'altres que es van convertir després en místèrics, com el mitraisme. Representen novetats respecte als cultes votius habituals a Roma, en primer lloc la iniciació, que representa un compromís més gran amb la divinitat. També mantenen l'aspecte votiu: són, en efecte, nombroses les inscripcions votives i les ofrenes trobades. Hi ha moltes diferències d'organització entre els diversos misteris, però cap no s'acostarà al model organitzatiu de l'església cristiana. També aportaran una teologia, que els cultes tradicionals no tenien. Tot i que cap església central en fixava els dogmes, eren els únics que tenien alguna cosa semblant a un credo.³⁹ Aquesta falta de dogma n'afavoria, tanmateix, les adaptacions i en reforçava la vitalitat. No eren cultes independents ni excloents, cosa que significa que se'n podien practicar diversos i alhora continuar rendint culte a la resta de divinitats del panteó romà. No els hem d'entendre com a religions independents, sinó com una manifestació més dintre de la unitat pagana. Es distingeix entre les divinitats de la Ciutat i l'Estat i les divinitats personals, aquelles a què es podia retre culte a qualsevol lloc de l'Imperi i en cercles més reduïts.

Cada culte tenia el seu propi cos sacerdotal, més o menys extens, i una litúrgia amb elements semblants, com les iniciacions, purificacions, processons, himnes i banquetes. Comparteixen altres característiques, com el seguiment d'un règim de vida més o menys ascètic, un compromís de renúncia per assolir la pau interior, la purificació i la instrucció religiosa. També destacaven per la riquesa de les seves celebracions públiques i la pompa de les festes i processons, amb més colorit i espectacularitat que el cerimonial tradicional romà. Això seduïa els ciutadans, ja que en molts d'aquests cultes també existien actes públics oberts a no iniciats. A les seves celebracions, oficiades per sacerdots escollits per la seva edat i coneixement, proposaven una doctrina recolzada

³⁷ Burket, W. *Cultos místéricos antiguos*. Pàg. 31.

³⁸ *Ibidem*. Pàg. 17.

³⁹ Ogilvie, R. M. *Los romanos y sus dioses*. Pàg. 11.

en una revelació. En els rituals se segueix l'exemple de la divinitat i es representa el seu drama sagrat. La participació en els misteris havia de ser una experiència que transformava l'existència del participant, ja que aquests ritus tenien "un poder purificador y redentor".⁴⁰ Era una experiència mística, un canvi de consciència.

Tot i que s'associen a l'antiguitat tardana, tenim testimonis que demostren la seva existència des de l'època arcaica. Però serà sota la Roma imperial quan aquests cultes van multiplicar importància i influència. Es desenvolupen sota el sincretisme, reactualitzant certs elements religiosos arcaics i hel·lenístics. Per exemple, diversos baals siris s'assimilaren a divinitats romanes; el més popular va ser Júpiter Doliquè, déu guerrer i protector dels combatents.⁴¹

El primer culte adoptat va ser el de la Gran Deessa de Frígia, coneguda a Roma com a *Magna Mater deum Idea* o, més comunament, com a Cíbele. El seu culte va ser introduït a Roma com a resposta a la crisi cartaginesa. Els llibres sibil·lins van aconsellar portar-la per salvar la ciutat d'Aníbal el 205 aC. És el culte del qual tenim més informació i podem seguir l'evolució. Atis, de genitals mutilats, era fill, amant i víctima de Cíbele. Com a misteri de fertilitat es va convertir en un culte salvífic molt popular. En els seus inicis els neòfits s'amputaven els òrgans sexuals i els ofrenaven a la deessa en un ritual frenètic, i, amb aquest acte, representaven la resurrecció d'Atis. A Roma, els eunucs seguidors de Cíbele eren anomenats *galli*. La mutilació física es va deixar de practicar en quedar substituïda per sacrificis animals. Com va succeir amb la resta dels misteris, es van eliminar els elements més bàrbars i truculents que escandalitzaven la població de Roma.

L'associació d'Atis al culte de Cíbele és tardana;⁴² en efecte, no s'adverteix que aquesta divinitat hagi estat objecte de culte abans de Claudi.⁴³ Atis guanya protagonisme a mesura que va absorbint poders i competències d'altres divinitats; el seu culte prometia als iniciats la immortalitat. Com apunta Mircea Eliade:

"Es probable que, ante el éxito del cristianismo, los teólogos de los Misterios subrayaran insistentemente la idea de la inmortalidad, consecuencia de la redención llevada a cabo por Atis. En cualquier caso, lo cierto es que los emperadores romanos, especialmente los últimos Antoninos, promovieron enérgicamente el culto frigio con la esperanza de detener los avances del cristianismo".⁴⁴

Ja al segle II Atis apareix com un déu universal, responsable del cel i la terra. Acabarà sent identificat amb Adonis, Bacus, Pan, Osiris i Mitra i assimilat al Sol. Es convertirà en centre d'una teologia solar,⁴⁵ concebut com el Sol que entra cada mes en un nou signe

⁴⁰ Cumont, F. *Las religiones orientales y el paganismo romano*. Pàg. 14.

⁴¹ Turcan, R. *Los cultos orientales en el mundo romano*. Pàg. 157.

⁴² Vermaseren, M.J. "Religiones helenísticas". A *Historia religionum*. Pàg. 490.

⁴³ Turcan, R. *Los cultos orientales en el mundo romano*. Pàg. 53.

⁴⁴ Eliade, M. *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Vol. II. Pàg. 339.

⁴⁵ *Ibidem*. Pàg. 339.

del zodíac.⁴⁶ Així esdevindrà un *pantheos*, que porta alhora la corona de rajos solar i la lluna creixent, amb múltiples funcions. El culte a Cíbele i Atis s'eclipsarà després de la dinastia del Severs.

Per la seva part, Isis i Serapis ja van arribar a Roma com a divinitats molt sincrètiques i hel·lenitzades i havent absorbit molts elements còsmics. Serapis és una creació hel·lenística resultat de l'assimilació d'Apis amb Osiris. El seu culte també estava referit a la vida futura i a la possibilitat d'assegurar-se la salvació, ja que Serapis-Osiris és un déu que venç la mort. Serà un dels cultes més populars a Roma, especialment a començaments del segle III. Els seus ritus representaven l'experiència de la mort i la resurrecció, incloïen ritus iniciàtics secrets i festes populars, com la representació anual del mite de la resurrecció d'Osiris. La iniciació al culte d'Isis està descrita a la *Metamorfosi* d'Apuleu, únic relat en primera persona que tenim de l'experiència màgica. La idea bàsica del ritual d'iniciació és la mort i la resurrecció del déu i de l'iniciat, de manera que aquest darrer s'assegura la salvació en el més enllà. Així ho explica Apuleu en el seu relat: "la diosa tiene en su mano tanto las llaves del Infierno como la garantía de la salvación; la misma entrega de los iniciados simboliza una muerte voluntariamente aceptada y una concesión gratuita de la divinidad para seguir viviendo".⁴⁷ El culte a Isis, a més del pintoresquisme dels ritus i cerimònies, aportava als seus adeptes unes normes de conducta en la vida diària mitjançant l'autodisciplina.

La figura d'Isis es va enriquir amb els atributs de divinitat còsmica i una bondat maternal, protectora i salvadora. Isis serà elevada a deessa universal, i rebrà més poder com a muller d'Osiris-Serapis i reina del cel i els astres. Venerada com una deessa mare, s'identificarà amb Cíbele, Venus o Juno. Anteriorment, Isis ja havia estat identificada amb Demèter, atès que la cerca del marit difunt era fàcilment comparable amb la de Persèfone per part de Demèter. Tique, la Fortuna, passa a ser atribut d'Isis, i gràcies a això aquesta controla el destí i pot perllongar la vida més enllà del final fixat. Isis i Serapis van penetrar en els santuaris d'altres divinitats orientals, com Júpiter Doliquè o Mitra, i es van influenciar mútuament. Però Isis mantindrà la seva pròpia personalitat, sense patir una *interpretatio* excessiva, ja que normalment el seu nom no va associat a cap altra divinitat romana. Isis i Serapis seran les úniques divinitats orientals que sobreviuran fins al final del paganisme. August i Tiberi van intentar eradicar el seu culte sense èxit, fins que Calígula va ordenar la reconstrucció dels seus temples i els emperadors Flavis se'n van fer seguidors. El cristianisme acabarà adoptant la iconografia del culte d'Isis com a deessa maternal i l'assimilaran a la Verge Maria.

Els misteris de Mitra es van introduir i triomfar de forma inesperada cap al segle I dC, i van ser l'últim culte oriental a arribar a Roma. És el culte més hermètic, obscur i desconegut, ja que tenim molt poques fonts escrites que en parlin i gairebé desconecem completament el que succeïa a les seves reunions. Però esdevindrà un dels

⁴⁶ Cumont, F. *Las religiones orientales y el paganismo romano*. Pàg. 59.

⁴⁷ Apuleyo. *El asno de oro o la Metamorfosis*. Llibre XI, 21.7. Pàg. 338.

més sòlids i un rival important per al futur triomf del cristianisme. Tot i ser un culte reservat als homes, fet que en limitarà la universalitat, va ser molt popular, com palesa la gran quantitat de santuaris, anomenats *mithraea* (mitreus), trobats per tot el territori provincial.

Mitra va arribar a occident convertit en divinitat solar i amb una gran càrrega espiritual. Els primers i principals fidels de Mitra eren soldats, funcionaris de l'administració i comerciants, però sense arribar a una dimensió massa pública. El seu culte es va propagar per les zones militars de l'Imperi, especialment pel Danubi i el Rin, Britània, Hispània i Àfrica, i es va convertir en el déu tutelar dels exèrcits. La seva difusió segueix el moviment de les legions i les rutes comercials. Part del seu èxit s'explica perquè va saber reclutar elements vinculats a l'entorn imperial, alts càrrecs militars i ciutadans prominents. Tot i que Mitra no va rebre culte estatal, Dioclecià (244-311) el va reconèixer oficialment com a protector de l'Imperi reconstituït.⁴⁸ Va trobar una major facilitat per ser acceptat en defensar valors i virtuts que coincidien amb els tradicionals romans, com la disciplina i la moral, el respecte per la jerarquia o l'esperança de promoció individual.⁴⁹

Existia un mite al voltant de Mitra, com mostren alguns relleus que en presenten el tema central: Mitra matant el toro i pujant al carro d'Hèlios. No s'ha conservat, en canvi, cap text que n'expliqui la història. En el culte de Mitra, no és aquest qui mor, sinó que és només el mitjancer que sacrifica el toro sagrat perquè la vida retorni a la terra. Això el fa un déu salvador, com constata la inscripció del *mithraeum* de Santa Prisca: *et nos servasti eternali sanguine fuso* ("ens vas salvar en derramar aquesta sang eterna").⁵⁰ La iconografia del sacrifici del toro en subratlla la dimensió còsmica. Mitra tenia la condició de déu Sol i *kosmokrator*: regnava sobre els set planetes i els dotze signes del zodíac.

En el seu origen, no era un culte místic, sinó que Mitra era el protector dels sobirans parts. Conjuga el sincretisme grecoromà amb l'herència iraniana i integra els corrents espirituals específics de l'època imperial: astrologia, especulacions escatològiques i religió solar.⁵¹ És l'únic déu dels cultes místics que no mor i l'únic que exclou les dones, tampoc no practica ritus orgiàstics, però comparteix el caràcter astrològic i els ritus iniciàtics. La seva escatologia inclou la fi del món i el judici final, en el qual es retribueixen els mèrits i té lloc l'ascensió planetària de les ànimes immortals.

Les cerimònies es realitzaven en llocs subterranis, semblants a coves, amb capacitat limitada a unes cinquanta persones. La cova ritual s'equipara al cosmos contingut per la volta celeste i governat pels planetes. L'acte en comú celebrat a la cova mitraica representa l'experiència dels vots renovats en comú amb la divinitat. Als qui participaven del banquet es concedia la immortalitat: després de la mort, la seva ànima

⁴⁸ Cumont, F. *Las religiones orientales y el paganismo romano*. Pàg. 126.

⁴⁹ Blázquez, J.M., Martínez-Pinna, J., Montero, S. *Historia de las religiones antiguas. Oriente, Grecia y Roma*. Pàg. 606.

⁵⁰ Vermaseren, M.J. "Religiones helenísticas". A *Historia religionum*. Pàg. 501.

⁵¹ Eliade, M. *Historia de las creencias y las ideas religiosas. Vol. II*. Pàg. 382.

ascendia a la llum eterna. En la cerimònia d'iniciació, el fidel havia de pujar una escala cerimonial de set esgraons, que representaven cadascun dels set graus del culte, protegit per un dels set planetes. El dia de la iniciació als misteris de Mitra es considerava una nova data de naixement, com podia ser l'experiència del *taurobolium*.⁵²

El mitraisme considerava l'univers sota un aspecte desconegut fins aleshores. Franz Cumont destaca que el seu tret distintiu va ser el dualisme,⁵³ un ingredient nou que exercirà una influència enorme en concepcions teològiques posteriors. Deïfica el principi del mal com oposat i rival del déu suprem i ensenya que s'ha de rendir culte a ambdós. Ahriman era el rei del món subterrani i senyor dels esperits infernals. Aquest dualisme afavoreix l'esforç individual i la resistència a les temptacions. Considera l'home com un microcosmos, en el qual també es dona la lluita entre el bé i el mal.

El mitraisme tenia tots els elements per ser una religió minoritària, ja que només honoren Mitra els iniciats i aquests són els únics que poden accedir als *mithraea*. Era un culte de grups petits, amb una doctrina complicada, que integrava residus mítics orientals amb elements de filosofia i astrologia. A diferència d'altres religions orientals, el mitraisme no comportava cerimònies públiques, gairebé semblava clandestí, tot i que els adeptes a aquest culte també pregaven per la salut de l'emperador i de l'Imperi.⁵⁴ Imposava unes regles de conducta, una moral, i defensava la lleialtat i l'amor fraternal entre els seus adeptes. Però no establien comunitats estables ni tenien cap identitat religiosa ni de grup, tot i que prescrivien un estil de vida concret. Tampoc rebien cap designació particular, només com a iniciats en certs misteris. Aquest factor va contribuir molt possiblement a la seva desaparició total: després de la prohibició i destrucció dels temples no quedava res per mantenir, ja que no s'havia creat cap comunitat familiar que en perpetués el culte, com feien el judaisme o el cristianisme i, a estar molt identificat amb una antiguitat que desapareixia, ho va fer amb aquesta.

5.4. Introducció dels cultes orientals a Roma

Quan Roma va ampliar el seu territori i es va convertir en un Imperi, va rebre les influències dels pobles que anava conquerint. Primer va ser l'evident influència grega, posteriorment els cultes místics provinents de l'orient. Amb l'expansió i enfortiment de l'Imperi la seva introducció va ser imparable; seguint els soldats i comerciants s'introduïen a Roma i es difonien entre la població. Arribaren a la màxima popularitat en els segles III i IV. L'Imperi va afavorir la immigració de ciutadans de pobles llunyans cap a Roma, especialment pobles semítics i siris, que van portar-hi les seves religions. Com afirma Turcan, les divinitats de l'orient semític no es van imposar a occident, sinó que es

⁵² Ritu en què se sacrificava un toro i l'iniciat es banyava en la seva sang.

⁵³ Cumont, F. *Las religiones orientales y el paganismo romano*. Pàg. 133.

⁵⁴ Turcan, R. *Los cultos orientales en el mundo romano*. Pàg. 205.

van desplaçar amb els seus compatriotes juntament amb els seus sacerdots.⁵⁵ D'igual manera que Roma és hereva de l'hel·lenisme, en molts sentits podem dir que també és tributària d'orient.⁵⁶

Tot i no patir gaires alteracions, la religió romana va rebre l'empremta de les noves ideologies i rituals estrangers. La introducció dels cultes orientals va ser divers de l'assimilació del panteó grec. Tenien un model místic molt diferent de la religió tradicional, i es van trobar amb el recel de les autoritats i el rebuig dels vells romans. El poble romà era conservador per naturalesa, ja que trencar amb el passat es considerava perillós i subversiu. Qualsevol canvi o innovació resultava revolucionària en un sistema en què l'objectiu era mantenir la tradició. Els romans no separaven les religions entre occidentals o orientals, com acostumem a fer nosaltres, sinó que parlaven de *religio* i *superstitio*: tot l'exòtic i fora de la tradició era considerat *superstitio*, o sigui il·lícit i per tant perillós.⁵⁷ Però mentre no posessin en perill els antics déus i passessin més o menys inadvertits aquests cultes forans serien tolerats i integrats en l'ordre establert.⁵⁸

La religió tradicional romana no era especulativa sinó eminentment pràctica, tret que "explica la penetració dels cultes místics i esotèrics" com a forma de cobrir el que pot considerar-se una mancança.⁵⁹ Aquests cultes, quan penetren a Roma, ja havien passat molt de temps en territori hel·lènic, i havien deixat enrere la part més truculenta i inacceptable pels occidentals del seu culte. Així van arribar profundament hel·lenitzats i després d'adoptar un caràcter místic i iniciàtic que no tenien en els seus llocs d'origen. Es van introduir en la vessant mística, i van superar els misteris d'origen grec, com els d'Eleusis o de Bacus. Els cultes orientals com els que hem vist (Isis i Serapis, Cíbele i Atis, Adonis, Baal i Mitra) rebran la devoció popular, especialment a les ciutats cosmopolites. Però en realitat estaven molt per sota de les principals divinitats romanes, que continuaran gaudint de la devoció institucional.

August es va mostrar contrari als cultes estrangers, especialment als orientals. Els seus successors van prendre una actitud conservadora, intentant evitar influències estrangeres que poguessin ser considerades nocives. Però molts d'ells els rebran culte, i les devocions personals de cada emperador influiran en el desenvolupament de la religió romana i afavoriran que algunes divinitats orientals s'assentin amb més facilitat i s'integrin al corpus religiós romà. Per exemple, quan el poder d'August es va fer més personal, va atorgar un lloc de privilegi a Apol·lo, com a déu tutelar seu. Neró s'identificava també amb Apol·lo i amb Hèlios, i es feia representar amb la corona radiada. Calígula va protegir el culte a Isis, que va florir per tot l'Imperi. Còmode (161-192) va ser iniciat en els misteris d'Isis i de Mitra, Domicià s'identificava amb Minerva, mentre que Trajà i Còmode ho feien amb Hèrcules i Caracal·la amb Serapis. D'aquesta

⁵⁵ Turcan, R. *Los cultos orientales en el mundo romano*. Pàg. 185.

⁵⁶ Cumont, F. *Las religiones orientales y el paganismo romano*. Pàg. 22.

⁵⁷ Turcan, R. *Los cultos orientales en el mundo romano*. Pàg. 23.

⁵⁸ Armstrong, K. *Una historia de Dios*. Pàg. 130.

⁵⁹ Espluga, X., Miró, M. *Vida religiosa a l'antiga Roma*. Pàg. 16.

manera el sobirà revesteix l'aspecte del déu les virtuts del qual vol propagar, i a poc a poc es va assimilant a les seves divinitats protectores.

Els vells déus de Roma servien per a una urbs tancada, però un Imperi mundial bullia enmig de noves necessitats espirituals. Els ritus iniciàtics dels nous cultes donaven la possibilitat d'establir un contacte directe amb la divinitat i, el més important, la possibilitat d'aconseguir la salvació. El secret, només compartit pels iniciats, els diferenciava de la resta i els donava la seguretat interior de pertànyer a un grup selecte. Les classes més desfavorides veien en els nous cultes l'oportunitat de salvació, enfront d'uns déus tradicionals que ja no els aportaven res en la mesura en què només tenien cura del benestar de la Ciutat i de l'Estat; els cultes orientals, en canvi, se centraven en la cura i la salut dels ciutadans.

“Els nous cultes, més fàcils d'exportar i més propers a la població, van anar introduint-se de forma important”.⁶⁰ Arrelaran en el cosmopolitisme urbà romà, especialment al segle III, i transformaran profundament la religió romana. Eren cultes de signe astral, fet que n'afavoria l'èxit en una societat molt preocupada per l'astrologia. Es tenia el convenciment que tant els individus com els estats estaven sota la determinació de les estrelles.⁶¹ La màgia era un element central en els misteris, en els quals es donava una visió més mistificada i més lligada a l'ètica de la vida religiosa. Adquireixen un sentit universalista i desenvolupen una perspectiva escatològica i soteriològica que s'orienta cada cop més cap allò ultramundà. En aquests cultes s'endevina ja un monoteisme difús, ja que va prenent forma una aspiració gairebé inconscient d'unitat de la voluntat divina,⁶² un intent de sincretitzar els diversos déus en un de sol totpoderós.

5.5. Vida d'ultratomba i religions de salvació

La religió tradicional romana no donava resposta a la mort; els temes metafísics no la preocupaven excessivament, de manera que aquests afers quedaven relegats a l'àmbit de la filosofia. La religió ancestral dels romans, davant la mort, es limitava només a “prescriure una conjunt de pràctiques que tenien la missió d'atorgar als difunts la pau necessària”.⁶³ La concepció de la vida d'ultratomba romana era trista i sense esperança. La idea d'immortalitat individual es va obrir pas probablement al llarg del darrer segle de l'època republicana, però era un privilegi exclusiu dels grans personatges,⁶⁴ com hem vist en el cas de la divinització dels emperadors.

La religió romana “va fracassar quan va canviar la visió del món que tenien els homes”.⁶⁵ Entre la població, llavors, creix la necessitat d'entrar en un contacte més íntim

⁶⁰ Oller, J. *Breu història de l'antiga Roma*. Pàg. 154.

⁶¹ Eliade, M. *Historia de las creencias y las ideas religiosas. Vol. II*. Pàg. 326.

⁶² Bayet, J. *La religión romana. Historia política y psicológica*. Pàg. 179.

⁶³ Espluga, X., Miró, M. *Vida religiosa a l'antiga Roma*. Pàg. 64.

⁶⁴ Schilling, R. “Religión romana”. A *Historia religionum*. Pàg. 471.

⁶⁵ Ogilvie, R. M. *Los romanos y sus dioses*. Pàg. 156.

amb la divinitat i de buscar la "veritat". Es crea una atmosfera espiritual ideal per a les sectes iniciàtiques, que disposaven d'una complexitat espiritual més gran i rica. Entre les noves necessitats espirituals que les religions orientals van saber satisfer millor està la preocupació per la vida després de la mort. Oferien curacions i immunitzacions en aquesta vida i la promesa d'una vida futura després de la mort. Aquestes religions aportaven, doncs, una promesa de salvació, atès que, com hem vist, estaven basades en mites que havien conegut la mort i la resurrecció, déus que morien i renaixen. Aquest serà un dels principals motius pels quals tindran èxit en una societat cada cop més preocupada per l'escatologia i la vida eterna. Les religions orientals van saber "commoure els sentiments personals",⁶⁶ despertaven temor i esperança i oferien fraternitat i solidaritat entre els seus membres. Els seus déus són més humans i propers que els déus antropomorfs, no són impassibles i llunyans com les divinitats tradicionals, sinó que pateixen, moren i ressusciten. Això permet un culte més proper i personal, alhora que ofereix un missatge d'esperança. Pertanyen a un pla astral que domina tot el món; les seves divinitats són universals i de caràcter naturista. Prometen als seus iniciats, sense distinció de condició social, una protecció proporcional al seu grau de puresa i compromís.

Com a cultes salvífics, creien en la immortalitat de l'ànima, tot i que no hi ha constància de creença en la resurrecció de la carn. Les noves religions garantien la seguretat de l'ànima dintre i fora del cos.⁶⁷ Aquests cultes busquen la salvació individual, no col·lectiva, cosa que encaixa perfectament amb l'individualisme creixent de la societat romana i amb la cerca de seguretat divina. En els cultes salvífics es busca la salvació exclusiva, però hem de prendre distància respecte a la visió cristiana, car la seva concepció és oriental i hel·lenística, íntimament unida a la astrologia. En la nova escatologia l'ànima ascendeix al cel després de la mort i passa a viure entre les divines estrelles.

En els rituals d'iniciació, es representava la mort i la resurrecció de la divinitat, una mort mística a la qual succeeix un nou naixement espiritual: l'iniciat pateix un canvi d'estatus. Es realitzava una espècie d'*imitatio dei*,⁶⁸ és a dir, el neòfit es feia igual als déus. Es simbolitza la unió amb la divinitat, l'iniciat tracta de participar de les mateixes experiències vitals, el seu destí s'uneix al de la divinitat. Tal com es representa en el mite, es parteix del desastre per anar cap a la salvació. Així, després dels patiments d'aquesta vida, quan arribi la mort, l'ànima de l'iniciat començarà una vida feliç. La mort s'entén, doncs, com l'inici de la vertadera vida, moment en qual l'ànima serà jutjada d'acord amb els seus mèrits. Només els iniciats coneixien la clau per franquejar la porta cap als cels, on es tornaran semblants als déus. Aquesta és una concepció escatològica oriental, tot i que a Roma arriba des de la tradició hel·lenística, com és el cas dels misteris òrfics. En l'escatologia òrfica, l'ànima es dirigeix a l'Hades per un camí que no és

⁶⁶ Cumont, F. *Las religiones orientales y el paganismo romano*. Pàg. 37.

⁶⁷ Turcan, R. *Los cultos orientales en el mundo romano*. Pàg. 37.

⁶⁸ Eliade, M. *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Vol. II. Pàg. 328.

“únic ni senzill”,⁶⁹ on serà jutjada i enviada temporalment a un lloc de càstig o benaventurança, per retornar a la terra després de mil anys.

5.6. Doctrines filosòfiques

Els corrents filosòfics més populars a l'època van tenir una gran importància en l'acceptació d'un únic déu o d'un poder superior als altres. L'estoïcisme, el pitagorisme, el platonisme i, especialment, el neoplatonisme van significar un gir en el pensament metafísic cap a una concepció panteïsta de l'univers, un univers ordenat i regit per una força suprema. Com hem vist, la religió romana només es preocupava d'assegurar-se que les coses anessin bé per a la Ciutat i per a la població, intentant apaivagar els déus mitjançant rituals i cerimònies. No pretenia explicar el món ni el seu funcionament. De les qüestions metafísiques, se'n preocuparà la filosofia, ja que una de les seves funcions és intentar trobar explicacions a l'existència humana.

La filosofia clàssica defensava que mitjançant la raó es pot arribar a descobrir déu. Però a partir del segle I dC es perd la confiança en la raó, motiu pel qual el racionalisme perd terreny enfront del misticisme i es tendeix cap a la transcendència. Pren força la fe i la veritat revelada, i els sistemes filosòfics influiran sobre la religió, especialment en les tendències astronòmiques i astrològiques que comparteixen. Al segle II dC, filosofies fins aleshores vetades oficialment van assumir el paper de la religió, amb doctrines alliberadores de la mort i dels temors que desperta.

La filosofia clàssica ja parlava d'un univers governat per una divinitat suprema representada sobre la terra pels actes de moltes altres divinitats, que actuaven com a esperits servidors.⁷⁰ El pitagorisme tenia una concepció integral de la vida i de l'univers. Era una filosofia religiosa basada en la ciència, que tindrà una gran influència en els moviments místics posteriors. La seva doctrina admetia l'existència d'un déu únic, i defensava la immortalitat de l'ànima i l'harmonia de l'univers regida pels nombres.

Plató pren del pitagorisme algunes idees sobre el destí immortal i nocions com ara la metempsicosi o reencarnació de l'ànima en diferents cossos, no tan sols humans sinó també d'animals. Plató segueix la concepció pitagòrica de la unitat universal, de l'ordre immutable del cosmos i de l'harmonia que regula el curs dels planetes com l'escala musical.⁷¹ Distingia entre cos i ànima, un cos material i mortal, relacionat amb el món sensible, i una ànima que està en contacte amb el món diví. Per a Plató l'ànima era la cosa més valuosa, ja que pertanyia al món etern de les Idees i participava del coneixement pur i perfecte. L'ànima està feta de la mateixa substància que les Idees. Sant Agustí reprendrà aquest concepte i afegirà que està feta a imatge i semblança de Déu. L'ànima és immortal; per tant, la mort és una etapa intermèdia cap a una vida

⁶⁹ *Ibidem*. Pàg. 230.

⁷⁰ Brown, P. *El mundo de la antigüedad tardía*. Pàg. 57.

⁷¹ Eliade, M. *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Vol. II. Pàg. 236.

millor: la contemplació de les Idees o la contemplació de déu. La mort significa el retorn a l'estat primordial i perfecte que es perd en la reencarnació. El món ha estat creat per un demiürg, que és la causa de tot el que és ordre, raó i bellesa.⁷² Aquest demiürg pot haver delegat en diferents déus la tasca de continuar la creació, com una causa secundària unida a la Causa Primera de la intel·ligència. Els platònics defensaven el Sol com a imatge sensible del Bé, déu suprem.

Per la seva part, el déu aristotèlic seria el Primer Motor i la Primera Causa, on desemboquen totes les sèries causals incloses les causes finals. En el seu cas no és un déu creador, car el món sempre ha existit i no té inici ni final: déu dóna forma al món i li posa ordre, però no el crea. Concebia la creació per emanació, des del Motor Immòbil, passant per diversos nivells d'éssers. El seu és un déu pur, etern, immòbil i espiritual, és pensament pur i sense matèria. El déu d'Aristòtil gairebé no és conscient del món i, a diferència dels déus místics, que hi intervenen activament, no actua sobre el món. Com Plató, Aristòtil és politeïsta, déu és l'única substància immòbil, el principi que explica el primer moviment, però n'hi ha d'altres. Es reconeix així l'existència de nombroses intel·ligències motores, cadascuna responsable del moviment d'una esfera celeste determinada. Són aquestes divinitats intermèdies les que intervenen en el món i en els assumptes humans.

Pel que fa a l'ànima, Aristòtil considera que és la realització final de la capacitat pròpia d'un cos orgànic, que té la vida i el pensament com a funció, o sigui, l'ànima és l'acte primer d'un cos que té la vida en potència. L'home està proper a déu perquè té una ànima amb el do de la intel·ligència, que és un do diví. La separació que va establir Plató entre ànima i cos, en Aristòtil queda difusa, perquè concep l'ànima com a forma immanent del cos i per tant mor amb aquest: se li nega així la immortalitat.

L'obra de Plató va tenir continuïtat en l'escola neoplatònica d'Alexandria, que serà el centre que nodrirà la cultura europea i el primer cristianisme, font de la major part de les seves idees metafísiques i teològiques. La idea aristotèlica de déu també va exercir una gran influència en les religions monoteïstes.⁷³ Però hem d'anar amb compte de no confondre les idees platòniques i aristotèliques amb el monoteïsmes: res més lluny de la realitat. En cap moment neguen l'existència dels déus, als quals s'ha de rendir culte i realitzar ofrenes, per bé que els seus pensaments es moguin per sobre de l'esfera d'actuació dels homes.

A la Roma imperial, els moviments filosòfics hel·lenístics que es van imposar amb més força van ser l'estoïcisme i l'epicureisme. Són tendències contradictòries que representen les dues cares de la societat romana: l'epicúria, que era hedonista, materialista i escèptica, enfront de l'estoica, que era virtuosa, prosaica i conscient de les desgràcies del món.

⁷² Abbagnano, N. *Historia de la filosofia*. Pàg. 107.

⁷³ Armstrong. Pàg. 66.

L'epicureisme va ser molt popular tot i la seva hostilitat cap a la tradició religiosa romana. Emilio Lledó comença la seva obra sobre aquest corrent filosòfic amb una bona definició, quan resumeix els escrits d'Epicur com "una propuesta de felicidad".⁷⁴ Molt cert, Epicur veia en la filosofia el camí per aconseguir la felicitat, que no seria altra cosa que l'alliberament de totes les passions i la principal funció de la filosofia. Es tracta d'una doctrina eminentment pràctica, que encaixava perfectament amb el tarannà romà, una proposta vital i positiva que insta a gaudir del que ofereix la vida, sense excessos ni esclavituds. Saber gaudir i ser feliç implica un equilibri, i la llibertat total davant d'un mateix. Defensa el *carpe diem*, l'aprofitament de l'instant —el passat ja no existeix i el futur no sabem si existirà ni com serà si ho fa. En el seu materialisme, busca l'explicació del món en el propi món, no en poders sobrenaturals. Sense negar-ne l'existència, els epicuris abominaven dels déus per la seva nul·la intervenció en la vida humana. La filosofia havia d'alliberar els homes del temor als déus. És inútil rendir-los culte, "la plegaria no llega, pues, más allá de nuestra propia voz, de nuestro propio deseo, y los dioses lejanos han perdido, si alguna vez lo tuvieron, todo contacto con los hombres".⁷⁵ Per tant, no s'ha de tenir por de forces desconegudes i misterioses que puguin intervenir en els assumptes humans, ja que l'home controla el seu propi destí lliurement.

L'epicureisme aportava, doncs, respostes reals per a la vida, no només elucubracions filosòfiques. Potser era massa directe en les seves propostes, i massa senzill d'entendre, raó per la qual va ser objecte de menyspreu quan va arribar l'època en la qual es buscava misticisme i complicacions escatològiques. Era una filosofia pràctica i funcional que va adir-se d'allò més bé amb el pragmatisme del romans d'altres èpoques, però al segle III les inquietuds populars eren molt diferents. Era difícil assumir una vida serena quan tot indicava que s'acostava el final dels temps. En uns moments en els quals es tendia a buscar la connexió directa amb els déus, la llunyania d'aquests que defensava l'epicureisme no encaixava.

No aportava, d'altra banda, cap solució al problema de la mort, de manera que les inquietuds del baix Imperi no trobaven en les seves teories cap consol ni promesa de premis o càstigs a l'altre món. L'epicureisme només se centrava en el que coneixem, la vida en aquest món, i en com viure-la amb plenitud. Però en temps convulsos no n'hi havia prou: era difícil entendre la seva proposta de felicitat present quan la situació era tan desastrosa. Per això va decaure, i va passar a la història simplement com una proposta brillant i atractiva només fàcil d'acceptar en èpoques de bonança. Quan es perd la confiança en la vida present, sorgeix, com és lògic, la preocupació per una vida futura, una esperança que permeti suportar els mals actuals. Epicur s'horrortzaria (o mostraria un somriure cínic) davant les noves propostes dels cultes místics, que defensaven un camí completament contrari al seu per aconseguir la felicitat i l'equilibri.

⁷⁴ Lledó, E. *El epicureísmo*. Pàg. 7.

⁷⁵ *Ibidem*. Pàg. 69.

L'estoïcisme també es va implantar amb força a l'Imperi romà, amb els seus principis morals, que tenien un to molt religiós, i el seu panteisme còsmic. L'estoïcisme tractava d'interpretar les divinitats del panteó tradicional com a símbols de les forces naturals. L'ésser és només allò que posseeix la capacitat d'actuar i de patir. El principi actiu, déu-logos, és inseparable de la matèria i per tant déu és en tot i ho és tot. La seva és la primera formulació clarament panteista de la història del pensament. L'ordre racional també regeix la vida de la comunitat humana i, en ser una llei divina, no es pot millorar ni corregir, és perfecta. Es basa en el concepte d'un ordre immutable que ho governa tot, identificat amb déu. Existeixen dos principis: un de passiu, la matèria, i un d'actiu, la raó o déu, que actua sobre la matèria i en produeix totes les coses. El destí és la llei universal que afecta tots els éssers individuals.

Els éssers humans ens hem de sotmetre a aquest ordre de les coses; si l'admetem ens alliberem de les preocupacions: acceptant el destí quedem lliures dels temors. Els estoics no negaven l'existència del mal al món, però defensaven la seva necessitat, en la mesura en què sense el mal no existiria el bé. Perquè existeixi una cosa ha d'existir la seva negació. Ser lliure és reconèixer intel·lectivament el logos i adaptar-s'hi voluntàriament. En identificar déu amb el cosmos, l'estoïcisme justifica el politeisme tradicional, ja que els déus de la tradició serien altres aspectes de l'acció ordenadora divina.⁷⁶ L'estoïcisme col·loca el conjunt de divinitats sota la unitat d'un déu còsmic etern.

Grans filòsofs romans estoics van influir sobre el paganisme, com Sèneca, Epictet o Marc Aureli. La majoria eren adeptes a un monoteisme d'estructura solar gairebé total, creien en una única força que governa l'univers, amb la resta de divinitats com a atributs d'aquest déu principal. Sèneca practicava un estoïcisme eclèctic molt religiós. Defensava la fraternitat i l'amor entre tots els homes i la vida després de la mort. Amb això era molt proper al cristianisme. Amb Marc Aureli l'estoïcisme s'elevà fins al tron imperial romà. Igual que Sèneca, coincidia en el to religiós de la seva filosofia i estrenyia les relacions entre els homes i la divinitat.

Així, la filosofia romana, especialment a partir del segle II dC i amb excepció de l'epicureisme, va prendre una faceta religiosa molt forta que aportarà la base teòrica de les religions orientals, incloent-hi el cristianisme. Com diu Abbagnano: "al acentuarse el carácter religioso de la filosofía en los estoicos del período romano, comienza una orientación que va imponiéndose paulatinamente en el período siguiente".⁷⁷ L'expressió més elevada d'aquesta orientació serà el neoplatonisme. Amb aquest, la racionalització de la religió provinent de la filosofia va avançar cap a un monoteisme jeràrquic.

⁷⁶ Abbagnano, N. *Historia de la filosofía*. Pàg. 177.

⁷⁷ Abbagnano, N. *Historia de la filosofía*. Pàg. 207.

5.7. Plotí i el neoplatonisme

Serà el neoplatonisme de Plotí (204-270), continuat pel seu deixeble Porfiri, per làmblic de Calcis al segle IV i Procle al V, el que transformarà més profundament els principis ideològics del pensament religiós. Sintetitzarà elements pitagòrics, aristotèlics, estoics i platònics juntament amb elements religiosos romans fins a formar una síntesi que influirà poderosament en el pensament del baix Imperi, tant pagà com cristià i medieval. Si amb l'hel·lenisme es va produir el pas de la religió a la filosofia, ara es donarà el pas contrari, i el pensament filosòfic esdevindrà religió.⁷⁸ De fet, el neoplatonisme és gairebé una religió.

Entre els seus antecedents, cal esmentar Plutarc de Queronea, que va elaborar una teoria del sincretisme monoteista. Apol·loni de Tiana distingia entre el Primer Déu i la resta de divinitats, sostenia que al déu principal no se li havien de fer sacrificis —per mantenir la seva puresa i no tacar-lo amb ofrenes materials—, sinó que només calia oferir-li l'acatament de la nostra raó.⁷⁹ El pitagòric Numeni d'Apamea defensava l'existència de tres divinitats, una superior que és enteniment pur, senyor de l'univers, la segona que és el demiürg, que mana sobre la matèria i construeix el món, i la tercera el món mateix produït pel demiürg. Un altre neoplatònic, el jueu Filó d'Alexandria, va intentar conjugar les doctrines del Vell Testament amb la filosofia grega, defensant l'existència d'un únic déu transcendent i etern.

El neoplatonisme és l'escola filosòfica del sincretisme grecooriental, amb la creença de l'existència de divinitats intermèdies entre déu i el món i la defensa del dualisme entre el bé i el mal, com també entre l'ànima i la matèria. Amb la tendència universalista de l'Imperi, es consolida la necessitat d'una filosofia que expliqui l'univers i sigui més espiritualista. Plotí aposta per la vida contemplativa i observar l'univers per descobrir-hi les forces ocultes que el regeixen. Tot el seu pensament culmina en el misticisme, una visió extàtica de la vida.⁸⁰ La seva filosofia no es pot dissociar de la religió: el sentiment religiós omple tota la seva obra. Viu en ple segle III, un segle ple de commocions, en què la cultura pateix un retrocés i el paganisme agonitza. Les tradicions filosòfiques que havien dominat a Roma, l'epicureisme i l'estoïcisme, perden la seva força i es recuperen els sistemes filosòfics clàssics, especialment el platonisme, que se sotmetrà a una profunda revisió.

Per a Plotí, la realitat està constituïda per tres realitats primordials o hipòstasis: l'Un, l'Intel·lecte o *nous* i l'Ànima o *psyche*. Les dues segones, com la resta de realitats, emanen de l'Un, que és el principi bàsic. L'Un està més enllà de la substància i de la ment, és transcendent respecte a totes les coses, les produeix i les manté. De l'Un emana l'Intel·lecte com a imatge que li és més propera. Conté la multiplicitat en implicar

⁷⁸ Alsina, J. *El neoplatonismo, síntesis del espiritualismo antiguo*. Pàg. 13.

⁷⁹ Copleston F. *Historia de la Filosofía. Tomo I Grecia y Roma*. Pàg. 394.

⁸⁰ Alsina, J. *El neoplatonismo, síntesis del espiritualismo antiguo*. Pàg. 63.

la separació entre subjecte pensador i objecte pensat. És el món intel·ligible que s'interposa entre el principi suprem i el món sensible. De l'Intel·lecte emana l'Ànima, que és Verb i Acte de l'Intel·lecte com aquest ho és de l'Un. L'Ànima és el punt de contacte entre el món sensible i l'intel·ligible, ja que viu en tots dos. De l'Ànima universal prové l'ànima que l'home posseeix. Distingeix entre l'Ànima universal, superior, després l'Ànima del món, part inferior d'aquella, i, per últim, l'Ànima de l'home, també dividida en una millor i superior i una pitjor i inferior. L'Un de Plotí és transcendent respecte a totes les coses, motiu pel qual considera que l'únic nom possible és el d'Un, ja que representa la unitat, causa única de totes les coses. Recordem de nou que la definició de l'Un com a divinitat no té res a veure amb el monoteisme, ja que Plotí defensa el politeisme. Queda clar quan ens insta a:

“no condensar la divinidad en unidad, sino mostrarla tan múltiple como la muestra él mismo cuando, permaneciendo el que es, crea una multiplicidad de dioses que dependen todos de él, existen por aquél y provienen de aquél. Pero también el cosmos de acá existe por aquél y mira allá, y todo él y cada uno de los dioses es portavoz para los hombres de los designios de aquél y vaticinan el beneplácito de aquéllos”.⁸¹

A diferència de la resta de sistemes filosòfics i de les religions de l'època, la filosofia de Plotí no necessita un mitjancer ni un salvador per relacionar l'home amb déu.⁸² El podem trobar amb els nostres propis mitjans, buscar-lo dintre nostre utilitzant l'ànima, ja que aquesta té tendència a cercar-lo, “de seguro que no será lejos donde des con él, y no son muchos los intermediarios”.⁸³

Plotí és el primer pensador grec que es va ocupar profundament del problema de la creació.⁸⁴ Segons ell, aquesta es produeix mitjançant la *processó*, que és la convergència cap a l'Un. Es tracta d'una elevació espiritual que s'aconsegueix practicant la virtut i la purificació, seguint un estil de vida que sigui una imitació de déu. Déu roman immòbil al centre de la creació, i aquesta emana d'ell. Amb això es manté pura la divinitat suprema, sense implicar-la amb el govern del món, ja que aquest està delegat en éssers intermedis. Déu no té cap responsabilitat respecte al món material i al que succeeix, sigui bo o dolent. Queda molt per sobre, per això s'introdueixen aquests éssers intermedis per sota seu. Déu és superior a qualsevol pensament, inefable i incompreensible; fins i tot l'existència de la resta de divinitats requereix una força superior; en paraules de Plotí: “la causa de que los dioses sean dioses, necesariamente ha de ser un dios más venerable que ellos”.⁸⁵ Sota aquesta perspectiva, el Sol no és el déu suprem, sinó la imatge visible de l'Un, que es troba per sobre seu. La funció del Sol

⁸¹ Plotino. *Enéadas I-II*. II, 9, 9. Pàg. 513.

⁸² Bréhier, E. *La filosofía de Plotino*. Pàg. 146.

⁸³ Plotino. *Enéadas V-VI*. V, 1, 3. Pàg. 25.

⁸⁴ Alsina, J. *El neoplatonismo, síntesis del espiritualismo antiguo*. Pàg. 53.

⁸⁵ Plotino. *Enéadas V-VI*. V, 1, 2. Pàg. 25.

és fer de mitjancer entre el poder superior i sobrehumà i els mortals, és el nexa entre l'Un i la resta de divinitats.

Plotí no valora la religió tradicional, no parla d'ofrenes ni sacrificis però, per contra, sí que és molt favorable a les noves religions místiques de salvació. Amb ell, aquestes noves religions obtindran la seva vessant filosòfica i intel·lectual. La seva filosofia comparteix amb les religions místiques la idea que l'ànima està lligada a elements perniciosos que la tornen impura. La funció de la religió és "salvar-la", fer-la renàixer en ajudar-la a desprendre's d'aquests elements.⁸⁶ Les religions místiques tenen la funció de preparar l'ànima per al seu viatge cap al cel, on assolirà la unió amb la divinitat. Plotí comparteix el llenguatge d'aquestes religions i sovint utilitza la terminologia i el simbolisme dels misteris.

La seva visió religiosa, mística i contemplativa tenia un espiritualisme que encaixava perfectament amb les inquietuds de la gent del baix Imperi romà. Fins i tot el cristianisme l'adaptarà per aconseguir una base filosòfica per a la seva religió, gràcies a la proximitat doctrinal que hi percebia. La va integrar, doncs, però al preu d'introduir moltes deformacions que falsejaven el sentit global de la filosofia plotiniana. La idea platònica de déu concordava amb la cristiana i les tres hipòstasis de Plotí van avançar la Santíssima Trinitat. El cristianisme es presentava com l'expressió definitiva de la veritat que la filosofia grega havia buscat i només trobat parcialment. Per aquest motiu, els pagans acusaran el cristianisme de prendre les idees de Plató, per molt que Orígenes es defensi: "los profetas de los judíos no pudieron tomar nada de Platón, pues fueron más antiguos que él [...] por mi parte no dudo de que Platón aprendió de algunos hebreos las palabras que escribe en el *Fedro*".⁸⁷

S'ha de tenir en compte l'especial inquietud religiosa i l'especulació teològica que va tenir lloc des de les acaballes de la República fins al final de la tardoantiguitat. Es pot parlar d'un període teològic i misticofilosòfic.⁸⁸ Es produeix una analogia entre la malaltia de l'Estat i la malaltia de l'ànima humana, cosa que fa que el sentiment religiós i la necessitat de salvació es desenvolupin amb força. És una època d'ansietat, la població va confluïr en un punt semblant: fossin pagans o fossin cristians, tenien unes aspiracions religioses semblants. Els preocupava a tots l'enigma de l'existència i del sentit de la vida humana. S'accentua, d'aquesta manera, la tendència *profundista* i els dubtes sobre l'origen i el destí. Hi havia la sensació que el món estava mancat de sentit, i es buscava l'elevació mística i la salvació personal en una possible vida futura. En tot això, s'endevina el fatalisme del final d'una època. El neoplatonisme serà la resposta filosòfica a aquestes inquietuds.

⁸⁶ Bréhier, E. *La filosofía de Plotino*. Pàg. 50.

⁸⁷ Orígenes. *Contra Celso*. VI, 19, 1-2. Pàg. 405.

⁸⁸ Alsina, J. *El neoplatonismo, síntesis del espiritualismo antiguo*. Pàg. 12.

5.8. Crisi política i social dels segles II i III

A la darrereria del segle II, després de la nova edat d'or que va ser el govern dels emperadors Antonins (96-192), es produeix una greu crisi interior. Als últims anys de Marc Aureli augmenta la pressió dels pobles fronterers i la unitat de l'Imperi es veu ressentida. És precisament en temps convulsos, “cuando hay una obsesión por el miedo a la propia destrucción”,⁸⁹ quan es produeixen canvis importants en el món religiós. Els turbulents successos de la fi del segle II i del segle III, van provocar inquietuds personals i col·lectives a les quals la religió tradicional no podia donar resposta. Des de Còmode als Severus, es posa de manifest la insuficiència del politeisme tradicional per satisfer les aspiracions religioses dels ciutadans i calmar-los els temors. Els romans i la seva religió eren pragmàtics, els rituals, ja ho hem dit, se seguïen maquinalment, amb fredor i un utilitarisme prosaic. Es troba a faltar curiositat metafísica en aquesta religió destinada a satisfer els interessos de l'*urbs* i la política mitjançant ritus arcaics ja intel·ligibles per la majoria de la població. Amb això creix l'escepticisme, i la religió tradicional perd fidels, desencantats pel poc que els ofereixen uns déus distants de veneració difícil, tancats en els seus temples, als quals hom adreça fredes oracions que tal vegada no són escoltades. Es perd la confiança en els vells déus, ja que no poden assegurar l'estabilitat de l'Imperi, i augmenta la necessitat d'una certa mística. Les divinitats més arcaïques de l'antiga Roma van quedant en l'oblit, o relegades a devocions populars, alhora que disminueixen les cerimònies públiques tan comunes de la religió tradicional. Tot i això, les festivitats populars, subvencionades per les autoritats, desperten encara el clamor popular. Però, com destaca Jérôme Carcopino, més per tradició i festa que per fervor religiós i devoció.⁹⁰

La crisi de valors de la societat romana ja venia des del període final de la República. L'esclletxa entre les classes dirigents i la plebs s'anava eixamplant. La religió tradicional estava massa circumscrita a les classes altes de Roma i cada cop més allunyada de la població de l'Imperi. Amb el règim imperial els ciutadans perden paper actiu en la vida política de l'Imperi: des de Tiberi ja no voten sinó que els magistrats són elegits pel Senat i l'emperador. Com que ja no participen dels debats polítics, es van desinteressant dels assumptes públics. Els nous cultes els oferiran una nova oportunitat de sentir-se participants d'alguna cosa comuna. A més, aquestes noves formes de religiositat no estaven dirigides per l'Estat, i això els aportava credibilitat, ja que l'Estat estava en decadència i cada cop era menys garantia de seguretat.

Amb el règim imperial només els rics i poderosos accedeixen a les funcions públiques, mentre que el poble cada cop està més sotmès a la classe dirigent. La societat es va estancant i perd el seu dinamisme, fet que serà una de les causes de la crisi del segle III.⁹¹ La societat romana canvia, es dona un creixent individualisme, i el poble romà

⁸⁹ Armstrong, K. *Una historia de Dios*. Pàg. 86.

⁹⁰ Carcopino, J. *La vida cotidiana en Roma en el apogeo del Imperio*. Pàg. 163.

⁹¹ Le Glay, M. *Grandeza y caída del Imperio Romano*. Pàg. 184.

reclama una religió més personal i no tan política i institucional. Fruit d'aquest individualisme, naixen noves necessitats espirituals i afectives que cerquen alternatives religioses. Es tracta d'una societat més oberta a noves influències i amb una major facilitat a l'hora d'abandonar les velles creences i adoptar-ne de noves. Apareix la necessitat d'un déu més íntim, la necessitat de sentir-se a soles amb la divinitat i d'una religió que es practiqui en grups més reduïts. Les angoixes interiors necessiten un déu més poderós: els déus menors ja no són suficients, fa falta un déu que aportï seguretat i confiança. Les religions orientals eren les més apropiades per satisfer aquestes noves necessitats. Oferien l'oportunitat de participar del diví a més de la sensació de seguretat de pertànyer a un grup especial. Si una de les funcions de la religió és atorgar serenitat en un món impredecible, els cultes místics aportaven respostes noves.

Amb Caracal·la es produirà un canvi transcendent en l'organització imperial. Tenia grans aspiracions religioses, pretenia unificar el món sota la seva autoritat absoluta com a déu suprem. Una voluntat universalitzadora que el portarà a atorgar, amb la *Contitutio Antoniniana* del 212, la ciutadania romana a tots els habitants lliures de les províncies. Com destaca Marcel Le Glay, aquesta resolució assenyala una autèntica revolució: la ciutadania romana ja no està reservada a una elit social minoritària.⁹² Per practicar els cultes públics romans era necessari ser ciutadà roma; per tant, es considerava un privilegi. Així, a més d'augmentar els ingressos fiscals i la unitat política de l'Imperi, va augmentar el nombre de fidels de la religió imperial i del seu culte personal de tendència monoteïsta. La nova situació no va agradar a ningú: qui ja era ciutadà perdia la seva exclusivitat i qui no ho era rebia noves càrregues tributàries. La seva intenció religiosa i sincretista és evident; volia un poble únic i unit sota el poder d'un sobirà omnipotent i sacralitzat. Fins i tot les noves divinitats orientals quedaven sota el seu poder com a divinitats romanes. Caracal·la seria aquesta divinitat única situada per sobre de la resta.

Després de la fi de la dinastia dels Severs, amb la mort d'Alexandre Sever l'any 234, comença una nova època de crisi especialment greu: és la gran crisi de l'Imperi (235-285), tot i que als romans els semblava viure en crisi des de la part final de la República i aquesta no es va viure igual a tot l'Imperi. La situació obligarà moltes ciutats, inclosa Roma, a dotar-se de muralles protectores. Fernández Ubiña ens presenta un panorama desolador quan enumera els principals problemes de Roma al segle III fins a l'arribada de Dioclecià: ruïna econòmica, depreciació monetària, depressió comercial, guerres interimperials, intensificació de les rapinyes soldadesques, desastres de la pesta, despoblació i banditatge terrestre i marítim, abandonament de terres i expansió de la malària, decadència industrial i comercial, amb tendència a l'autarquia regional i freqüents èpoques de carestia.⁹³

⁹² *Ibidem*. Pàg. 263.

⁹³ Fernández, J. *La crisis del siglo III y el fin del mundo antiguo*. Pàg. 57.

L'any 260 els alamans creuen el Rin i devasten la Gàl·lia, augmenta la pressió de la Pèrsia sassànida (l'emperador Valerià serà apressat pels perses i humiliat per Sapor I), esclaten revoltes a l'Àfrica i els usurpadors es multipliquen. Aurelià accepta evacuar i perdre per sempre la província de la Dàcia. La *pax romana* desapareix i el carisma del poder imperial s'ensorra, atès que es basava en la victòria. Una època d'anarquia militar (235-268), en la qual se succeiran efímers emperadors i usurpadors proclamats pels exèrcits, i l'era posterior dels emperadors il·liris (268-284), en què seran emperadors alts càrrecs militars d'origen il·liri, també proclamats per les seves tropes. L'arribada al tron imperial de Dioclecià el 284 posarà fi a aquests temps convulsos, però l'Imperi ja no serà el mateix.

Després de temps complicats, els emperadors cada cop eren vistos pel poble més com a simples humans, que podien ser proclamats i enderrocats per conspiracions de palau o imposicions militars. Tot i que des de Septimi Sever ja podem parlar de monarquia absoluta, Dioclecià és conscient de la seva feblesa i intenta fer l'Imperi governable repartint el poder. Funda la Tetrarquia, en la qual dos augusts i dos cèsars es repartiran el govern, tot i que el principi de la unitat de l'Imperi quedarà respectat. Divinitza el seu poder compartit quan nomena *August Maximià*, mentre que ell pren el sobrenom de *Jovius* i Maximià el d'*Herculius*. Així, Dioclecià es declarava delegat exclusiu de la sobirania de Júpiter, mentre que Maximià només del poder del seu fill Hèrcules.

Dioclecià introdueix rituals i protocols que eixamplen la distància entre el governant i els seus súbdits. Imposa l'*adoratio*, que imita la *proskynesis*, prostració davant de l'emperador besant-li la vora del mantell; s'orientalitza així cada cop més la cort imperial. Els alts càrrecs militars es confien més a cavallers amb experiència militar que a senadors. Les reformes treuen poder al Senat, del poc que li quedava, tot i que mantindrà la seva influència social i el prestigi moral.⁹⁴

Es busquen solucions, hi ha necessitat d'una nova religió integradora, ja que el culte imperial s'ha vist de fa temps afectat com a símbol i garant de la unitat imperial. Els emperadors del segle III es mostraven vinculats als antics déus, especialment els emperadors il·liris. Per renovar l'Imperi, primer s'havia de conservar i renovar la religió tradicional. Els governants més febles i la Tetrarquia, que va dividir el poder, feien minvar el prestigi de monarca universal i l'interès pel culte imperial es va refredar, ja "no era més que una pedra de la maquinària oficial que seguia funcionant per inèrcia".⁹⁵ Al segle III es rendia culte a l'emperador com una manera de rendir culte a Roma: tots els emperadors eren divins, fos com fos la seva actuació. Per tant, el seu culte només era tradició, no devoció. En temps d'August l'emperador havia de ser el més pietós dels homes, però la història havia tret credibilitat a aquesta creença. Especialment després de Caracal·la, la decadència del culte imperial es veu accentuada. Es trenca la unió

⁹⁴ Le Glay, M. *Grandeza y caída del Imperio Romano*. Pàg. 323.

⁹⁵ Carcopino, J. *La vida cotidiana en Roma en el apogeo del Imperio*. Pàg. 167.

íntima que hi havia entre l'emperador i l'esfera divina. Això porta implícit que l'emperador ja no és el garant de la seguretat i integritat de l'Estat.

La fe no havia desaparegut; ben al contrari, havia augmentat, però allunyant-se del politeisme oficial i refugiant-se en els "petits cultes de les sectes filosòfiques i les confraries on se celebraven els misteris dels déus orientals".⁹⁶ Aquests nous cultes oferien respostes a les inquietuds dels homes, que, en els seus rituals, trobaven una explicació a un món cada cop més complex i insegur, regles de conducta i, especialment, alleugeriment davant la mort. Però pren força una nova religiositat, més mística i exaltada. L'home de la tardoantiguitat és principalment un home religiós.⁹⁷ La crisi d'aquest període va afavorir que els cultes místics i salvífics gaudissin d'una gran popularitat com a refugi enfront de la incertesa.

5.9. Henoteisme solar

Els cultes de caire solar es van anar imposant sobre la resta, i la seva popularització va fer de pont entre el paganisme, l'henoteisme i el posterior monoteisme cristià, que assumiria molts dels seus atributs. Tal com remarca Maarten Jozef Vermaseren, parlem d'una època en la qual es difon una tendència universalista i cosmopolita però en què, alhora, augmenta l'individualisme.⁹⁸ Mentre la filosofia i la política intenten establir una uniformitat que acontenti tots els pobles, augmenta la tendència a reivindicar la pròpia individualitat. Es donarà un procés gradual de transformació que portarà a un canvi de mentalitat. Tot i la incertesa política, són temps d'efervescència, i la gent se sent atreta per allò que és nou i menysprea progressivament el que és antic.

El culte al Sol es va popularitzar en època imperial, desenvolupant-se a l'empara del culte als emperadors, els quals van ser considerats emanacions dels déus, especialment dels solars. Les religions orientals van contribuir a elevar Hèlios a la categoria de déu suprem i universal. Sota el nom de *Sol Invictus* es designaran en general totes les divinitats orientals considerades solars. En aquest sentit, l'emperador Julià no dubta a identificar Zeus amb Hèlios com a divinitat suprema: "admitamos que la primacía entre los dioses inteligentes de Helios y Zeus es común, mejor dicho, es única".⁹⁹ Com també parla de la tasca de la resta de divinitats supeditades al déu suprem: "tales son, pues, las obras del dios en el cielo y que por tales intermediarios son cumplidas hasta los últimos confines de la tierra".¹⁰⁰

Com destaca Mircea Eliade, al segle iv la tendència al monoteisme i l'universalisme solar ja eren predominants.¹⁰¹ Es tracta d'un simbolisme solar aplicat a l'emperador i a

⁹⁶ Carcopino, J. *La vida cotidiana en Roma en el apogeo del Imperio*. Pàg. 170.

⁹⁷ Marrou, H.I. *¿Decadencia romana o antigüedad tardía?* Pàg. 49.

⁹⁸ Vermaseren, M.J. "Religiones helenísticas". A *Historia religionum*. Pàg. 483.

⁹⁹ Juliano. *Discursos VI-XII*. Al Rey Helios, 10, 1. Pàg. 203.

¹⁰⁰ Juliano. *Discursos VI-XII*. Al Rey Helios, 35, 1. Pàg. 222.

¹⁰¹ Eliade, M. *Historia de las creencias y las ideas religiosas. Vol. II*. Pàg. 477.

l'Imperi, un déu creador que actua com a *numen* de l'emperador, especialment a partir d'Aurelià (270-275). Mentre es desenvolupen hierofanies còsmiques, els éssers suprems d'estructura celeste van anar desapareixent del primer pla i es van anar solaritzant progressivament.¹⁰² Quan el culte als emperadors va davallar, es va imposar el culte al *Sol Invictus* i el Sol es va anar afirmant com a déu suprem. Partint de l'astrologia i els cultes semítics, l'henoteisme solar es convertirà en la religió dominant a Roma.¹⁰³

Entre les divinitats que vencen la mort, el Sol és la més poderosa, ja que ho fa cada dia i cada dia reapareix al cel. A més de ser fàcilment relacionable amb la naturalesa i d'una universalitat innegable, el Sol està sempre en moviment, immutable. Com afirma també Eliade: "las hierofanías solares traducen los valores religiosos de la autonomía y la fuerza, de la soberanía y la inteligencia".¹⁰⁴ I Franz Cumont diu:

"una divinidad única, todopoderosa y eterna, universal e inefable, y que se hace sensible en la Naturaleza, pero de la que el Sol es la más espléndida de sus manifestaciones, así como la más enérgica, tal fue la última forma en la que culminó la religión de los semitas paganos y posteriormente la de los romanos".¹⁰⁵

Els romans ja havien tingut un culte solar local, el del *Sol Indiges*.¹⁰⁶ Però és en aquesta època quan els déus romans es van identificant amb el Sol. Apol·lo mateix es converteix en un déu solar.¹⁰⁷ Mitra també està estretament lligat al Sol, i aquest esdevindrà una de les seves representacions naturals. Les dedicatòries epigràfiques a Mitra tendeixen a confondre's amb les del Sol Invicte, ja que els seus epítets són molt similars; les més utilitzades per a Mitra són: *Deo Soli Invicto Mitrae*, *Soli Mitrae*, *Mitrae Invicto* i *Soli Invicto Mitrae*.¹⁰⁸ Com apunta Paloma Aguado, "Mitra es para la mayor parte de sus adoradores romanos el Sol Invicto, el Sol Invicto puede ser, pero no necesariamente siempre es, Mitra".¹⁰⁹

A l'inici del segle III dC, els Severs afavoriran aquesta tendència cap a una creença henoteista del déu Sol.¹¹⁰ L'objectiu és satisfer les diverses aspiracions religioses i unificar tots els pobles de l'Imperi. Així es potencien els diferents déus baal siris, divinitats atmosfèriques, identificant-los amb el Sol i ràpidament assimilats a Júpiter. Mitjançant la *interpretatio* es llatinitzen, com per exemple el de Doliche com a Júpiter Doliquè, o el de Baalbeck, com a Júpiter Heliopolità. Però cap d'ells no va assolir gran popularitat i molt menys va aconseguir imposar-se com a déu Sol de l'Imperi. Ho intentaria Elagàbal. Emperador del 218 fins al 222 i sacerdot del Baal d'Emesa a Síria, es va afanyar per portar la pedra negra que l'identificava i va intentar imposar el culte al

¹⁰² *Ibidem*. Pàg. 160.

¹⁰³ Cumont, F. *Las religiones orientales y el paganismo romano*. Pàg. 65.

¹⁰⁴ Eliade, M. *Lo sagrado y lo profano*. Pàg. 97.

¹⁰⁵ Cumont, F. *Las religiones orientales y el paganismo romano*. Pàg. 118.

¹⁰⁶ Chenoll, R.R. *Sol Invictus. Un modelo religioso de integración imperial*. Pàg. 263.

¹⁰⁷ Bajo, F. *Tendencias monoteístas del paganismo: un intento de síntesis*. Pàg. 10.

¹⁰⁸ Aguado, P. *El culto a Mitra en la época de Caracalla*. Pàg. 560.

¹⁰⁹ *Ibidem*. Pàg. 560.

¹¹⁰ Vermaseren, M.J. "Religiones helenísticas". A *Historia religionum*. Pàg. 490.

Sol Invictus Alagabalus. Tot i que el seu culte a Roma ja està confirmat des de la fi del segle II,¹¹¹ Elagàbal va esforçar-se per fer-ne el principal déu del panteó romà transformant els déus tradicionals en companys i servidors seus.¹¹² Pretenia establir una religió unitària i integradora que abastés tots els cultes sota un únic ritual. Segons la seva concepció religiosa, el Sol Elagàbal era el déu suprem i la resta de divinitats els seus ministres. Considerava que tots els déus estaven a disposició del seu: “decía que todos los dioses eran ministros de su dios, llamándolos a unos cubicularios suyos, a otros siervos y a otros ministros de diversos asuntos”.¹¹³ Elagàbal anticipa l'expressió d'una necessitat creixent: la d'un déu celeste, únic i omnipotent.¹¹⁴ Però el seu culte era excessivament exòtic i orientaltzat per ser acceptat pels ciutadans romans, com tampoc no ho serà Elagàbal mateix, qui serà assassinat pels pretorians. Era un personatge encara massa extravagant per a Roma: “aparecía en público con los ojos pintados y con carmín en sus mejillas, afeando su rostro, hermoso de natural, con maquillajes lamentables”.¹¹⁵

Després del fracàs d'Elagàbal, aquesta política de sincretisme solar va ser seguida per Aurelià. Ell tindrà més èxit: va reintroduir el culte al déu solar d'Emesa, però modificant-ne radicalment l'estructura i eliminant-ne els elements més clarament siris. Va llatinitzar el culte i li va atorgar un caràcter universalista. Aurelià va establir l'Imperi, després va optar per reorganitzar la religió i dotar-la d'un esperit universal. Pretenia reforçar el culte a Roma i a l'emperador sobre un sentiment còsmic: el culte al *Deus Sol Invictus*. El va constituir com a símbol polític i espiritual d'un pretès Imperi universal.¹¹⁶ Després de derrotar la reina Zenòbia de Palmira, va reconèixer que el *Sol Invictus* d'Emesa l'havia ajudat a aconseguir la victòria i li va fer construir un immens temple al Camp de Mart de Roma, enfront de l'*ara pacis* d'August. Això sí, en una versió més romanitzada. L'any 274 va publicar el decret de supremacia del *Sol Invictus*, òbviament sense negar l'existència de la resta de divinitats, i va establir el 25 de desembre com a dia del *Natalis Solis*. El *Sol Invictus* d'Aurelià es va imposar com a dominador del món i va fer de pont entre el paganisme i el cristianisme.¹¹⁷

Aurelià va veure que era inútil exaltar únicament el gran passat religiós de Roma, que el que calia era integrar la tradició en la teologia solar de estructura monoteïsta, l'única religió que tenia possibilitats universalistes.¹¹⁸ S'establí una ordenació jeràrquica que permetia subordinar totes les divinitats al déu suprem. Com en la metàfora que proposa làmblic: “al igual que el piloto, permaneciendo distinto de la nave, gobierna su timón,

¹¹¹ Turcan, R. *Los cultos orientales en el mundo romano*. Pàg. 172.

¹¹² Blázquez, J.M., Martínez-Pinna, J., Montero, S. *Historia de las religiones antiguas. Oriente, Grecia y Roma*. Pàg. 603.

¹¹³ Picón, V., Cascón, A. (ed.). *Historia Augusta*. Vida de Elagábal, 7.4. Pàg. 343.

¹¹⁴ Bayet, J. *La religión romana. Historia política y psicológica*. Pàg. 241.

¹¹⁵ Herodiano. *Historia del Imperio romano después de Marco Aurelio*. V, 6, 10. Pàg. 260.

¹¹⁶ Culotta, C.M. “Política y religión en un imperio en crisis: Aureliano y el culto al sol invicto”. Pàg. 9.

¹¹⁷ Blázquez, J.M., Martínez-Pinna, J., Montero, S. *Historia de las religiones antiguas. Oriente, Grecia y Roma*. Pàg. 613.

¹¹⁸ Eliade, M. *Historia de las creencias y las ideas religiosas. Vol. II*. Pàg. 429.

así también el Sol separadamente gobierna el timón de todo el universo".¹¹⁹ Aurelià volia establir una religió àmplia, en la qual la resta de creences tingués cabuda, una espècie de monoteisme solar que ajudés a restaurar la unitat política i moral de l'Imperi. El *Sol Invictus* era un poder universal amb què tots els habitants de l'imperi es podien identificar i sentir-se còmodes.

En els seus cinc anys de regnat, Aurelià serà considerat un dels últims grans emperadors de l'Imperi romà. Va restablir la unitat territorial de l'Imperi i va realitzar grans reformes religioses i administratives. Es va proposar la renovació de l'Imperi enfortint un sentiment religiós universal. "El culto solar fue uno de los puntos de apoyo más firmes para conseguir un *status quo* lo más integrador posible, incluso más que el propio culto imperial, al que se sumó de una u otra forma".¹²⁰ Les monedes representen al Sol amb el cap radiat i amb un globus, símbol del món, que es dirigeix a Aurelià, dempeus enfront seu. Per primer cop l'emperador apareix gairebé divinitzat en vida.¹²¹

Després de la mort d'Aurelià, va tornar l'anarquia militar. Com hem vist, amb els emperadors il·liris vindrà una certa estabilitat, però a partir del 306 el règim de la Tetrarquia que havia instaurat Dioclecià va quedar destruït. Constantí (306-337) reconstruirà la unitat imperial. La figura de Constantí és controvertida, principalment per la manipulació dels apologetes cristians. Com apunta Santiago Iglesias, se'l pot considerar com un emperador henoteista, "el cual se manifestaría en el mal llamado *edicto de Milán*, puesto que en él se considera que el dios supremo es el mismo para paganos y cristianos".¹²² Com Aurelià, es va constituir en representant d'un déu superior. Un déu que té una relació especial amb l'emperador i delega la cura de la resta de la humanitat en divinitats menors, "por tanto existe una jerarquía divina muy evidente".¹²³ Aquesta jerarquitació del poder diví encaixava perfectament amb el poder imperial cada cop més absolutista i precursor de les monarquies medievals. Constantí seguirà una teologia solar i encarnarà l'arquetip d'heroi solar. És habitual que se'l representi amb atributs solars que el vinculen al *Sol Invictus*. Va fer d'ell la seva divinitat suprema, com es pot veure en les monedes. El podem trobar representat mirant al cel, identificat amb Hèlios, alabat com la llum del món i inspirat per la voluntat divina com a sobirà mitjancer.¹²⁴ Constantí, com el seu pare Constanci Clor i molts dels emperadors il·liris, s'adheria al sincretisme solar que reconeixia en Apol·lo-Sol un ésser suprem, superior, en el qual es confonia més o menys la resta de déus.¹²⁵ La teologia solar va proporcionar una base religiosa a la ideologia monàrquica, que adoptarà amb èxit el cristianisme.

¹¹⁹ Jámblico. *Sobre los misterios egipcios*. VII, 2. Pàg. 197.

¹²⁰ Chenoll, R.R. *Sol Invictus. Un modelo religioso de integración imperial*. Pàg. 247.

¹²¹ Le Glay, M. *Grandeza y caída del Imperio Romano*. Pàg. 306.

¹²² Iglesias, S. *El epíteto invictus durante los siglos III dC i IV dC en el ámbito imperial*. Pàg. 138.

¹²³ *Ibidem*. Pàg. 392.

¹²⁴ Turcan, R. *Los cultos orientales en el mundo romano*. Pàg. 317.

¹²⁵ Le Glay, M. *Grandeza y caída del Imperio Romano*. Pàg. 491.

L'any 312, just abans de la batalla del Pont Milvi en què vencerà a Maxenci, les fonts clàssiques expliquen que va veure un senyal al cel que li anunciava la victòria, *in hoc signo vinces*. Hi ha dubtes sobre si el senyal que va veure Constantí era pagà o cristià. En algunes fonts es parla del Sol i en d'altres, apologetics cristians, s'inclou el signe de la creu sobre el Sol. Eusebi de Cesarea ho explica així:

“En las horas meridianas del Sol, cuando ya el día comienza a declinar, dijo que vio con sus propios ojos, en pleno cielo, superpuesto al Sol, un trofeo en forma de cruz, construido a base de luz y al que estaba unido una inscripción que rezaba: con éste vence”.¹²⁶

Precisament, el que fa Constantí és resar al déu del seu pare, complint un ritual del culte solar: observar el Sol per dirigir-li una pregària. Lactanci elimina aquest fet i només ens parla d'un somni diví: “Constantino fue advertido en sueños para que grabase en los escudos el signo celeste de Dios y entablase de este modo la batalla”.¹²⁷

Quan es va convertir al cristianisme i en va fer religió oficial, no va prohibir els cultes pagans, només va prioritzar una religió amb el mateix objectiu que van tenir anteriors emperadors: una religió d'Estat unitària, forta i universal. A partir de la conversió de Constantí, el paganisme tindrà els dies comptats. Però gaudirà d'un efímer intent de ressorgiment amb l'últim emperador pagà: Julià (331 o 332-363), anomenat *l'Apòstata* per haver renunciat al seu cristianisme d'infància. Prosèlit del sincretisme solar, retorna als pagans la llibertat de culte i també els temples, els béns i la possibilitat de realitzar sacrificis. Ho explica d'aquesta manera Ammià Marcel·lí: “ordenó que se abrieran los templos, que se llevaran víctimas a los altares y que se restituyera el culto a los dioses”.¹²⁸ També era un emperador filòsof: s'han conservat obres seves que són una magnífica font d'informació sobre la situació del paganisme en els seus darrers temps. La seva obra és un lament continu per la pèrdua de la doctrina pagana, pèrdua irremeiable de la qual és plenament conscient. En els seus escrits es detecta la confusió sincrètica i henoteïsta, com podem veure en el seu *Himne al rei Hèlios*.

5.10. De l'henoteïsm solar al monoteïsm

La societat romana va evolucionar cap a l'acceptació d'un déu superior als altres i d'aquí cap a la creença en un únic déu i la negació de la resta, o la seva reducció a atributs d'aquest déu únic com a advocacions seves o sants. Les diverses divinitats van començar a competir per imposar-se com a deïtat universal de l'Imperi. Mitjançant el sincretisme, van anar acaparant tots els poders que fos possible, fins arribar a desdibuixar els seus trets originals. Una de les causes que expliquen el triomf final del monoteïsm cristià és l'evolució interna del paganisme mateix, que es va anar orientant

¹²⁶ Eusebio de Cesarea. *Vida de Constantino*. I, 28, 2. Pàg. 171.

¹²⁷ Lactanci. *Sobre la muerte de los perseguidores*. 44, 5. Pàg. 190.

¹²⁸ Amiano Marcelino. *Historia*. XXII, 5, 2. Pàg. 459.

cada cop més cap a posicions monoteistes. Es desenvolupa una teologia solar amb tendència monoteista, avançant cap a la idea d'un déu transcendent i inefable. Bayet destaca que és cert que en la religió romana es donava un pas cap al monoteisme,¹²⁹ però lent i incert,¹³⁰ ja que el politeisme estava fortament implantat.

Diverses divinitats entraven, doncs, en concurrència per assolir el grau màxim de divinitat solar suprema. Això provocava confusió entre la població. Als *Saturnalia* de Macrobi, trobem un ressò d'aquest embolic quan un personatge es pregunta com és que el Sol és venerat sota noms tan diferents i el seu interlocutor li ho explica d'aquesta manera:

“Que casi todos los dioses, al menos los celestiales, remontan al Sol, no es vana superstición, sino razón divina. Si, en verdad, el Sol, como creían los antiguos, guía y dirige a las demás luminarias y preside, él solo, el movimiento de los planetas, y si es verdad que los cursos de dichas estrellas, en virtud de su poder, regulan, como pretenden algunos, el orden de los acontecimientos humanos [...] es menester que reconozcamos que el Sol, que gobierna a quienes gobiernan nuestro destino, es el creador de todo lo que ocurre a nuestro alrededor”.¹³¹

Es veu un esforç conscient per reagrupar elements massa dispersos del poder diví. Es multipliquen les divinitats funcionals, els poders van convergint en un nombre reduït de déus, que assumeixen les funcions de multitud de *numina*. Aquestes funcions absorbides es converteixen en epítets dels déus principals, en un procés de concreció i jerarquitització. La identificació mútua de tots els déus desembocarà en un monoteisme sincretista. Aquest sincretisme no es produïa a l'atzar, sinó que les forces divines s'aplegaven quan exercien funcions similars, com per exemple les de l'àmbit propi de la guerra o de la salut. El panteó romà es va orientar en un sentit clarament henoteista, i anaren sorgint cada cop més divinitats *pantheas* que assumien molts noms i atributs d'altres divinitats. Aquesta voluntat racionalitzadora es veu afavorida pel “gran sentit pràctic i utilitari” de la religió romana.¹³² En la mateixa línia, se situen festivitats diferents en un mateix dia per establir una unitat intencional¹³³ o es van acumulant diferents sacerdocis en una mateixa persona.

El Sol, mitjançant el sincretisme religiós, cada cop tenia més característiques monoteistes, i a poc a poc va anar assumint els cultes de les diferents divinitats de l'Imperi. Amb Aurelià es van assimilar al Sol divinitats com Osiris, Mitra o Serapis. Així, el *Sol Invictus* es va convertint en un déu universal per absorció, i acabarà subordinant-se al déu cristià i, posteriorment, identificant-se amb ell.

¹²⁹ Bayet, J. *La religión romana. Historia política y psicológica*. Pàg. 252.

¹³⁰ *Ibidem*. Pàg. 255.

¹³¹ Macrobio. *Saturnales*. I, 17, 2-4. Pàg. 208.

¹³² Espluga, X., Miró, M. *Vida religiosa a l'antiga Roma*. Pàg. 29.

¹³³ Bayet, J. *La religión romana. Historia política y psicológica*. Pàg. 253.

Així doncs, es produïren canvis molt significatius en el món romà, també, naturalment, el l'esfera religiosa. L'agonia de la religió romana es perllongarà durant tot el segle IV, i el temps que es va allargar aquesta agonía demostra fins a quin punt estava arrelada,¹³⁴ ja que tot el segle III es caracteritza per la continuïtat de la religió romana. El paganisme va estar plenament vigent durant tot el segle IV i les seves festes són celebrades regularment. El antics rituals estan especialment vius entre l'alta aristocràcia. En aquest segle, els apologetes cristians atacaran els antics cultes, fet que en demostra encara la fortalesa; un segle després la lluita anirà dirigida contra els cultes orientals.¹³⁵ La crisi de la figura imperial i les importants derrotes militars del baix Imperi van provocar la seva pèrdua de prestigi, "de tal manera que la població se n'anés allunyant cada cop més i comencés a cercar altres elements espirituals en els quals pogués trobar consol i amb els quals pogués reconfortar-se".¹³⁶ Trobarà aquests elements espirituals en els cultes orientals de caire solar primer i en el cristianisme després.

La historiografia llatina sempre ha anat acompanyada d'un cert fatalisme: la preocupació pel destí de Roma hi és molt present. Són temps difícils, amb una gran inflació, crisi econòmica i epidèmies de pesta; com a resultat de tot això augmenten els pobres i desposseïts. Com hem vist, semblava que ja no resolia res recórrer als déus tradicionals: els ritus ancestrals no aconseguien apaivagar-los i els déus salvadors no funcionaven. En aquest context el déu venjador cristià pren sentit. Semblava que la fi del món havia arribat i s'acostava el judici final que pregonaven els cristians, és a dir, la seva escatologia s'adaptava perfectament amb els temps que es vivien.

L'assetjament de Roma i la seva caiguda l'any 410 provocaran l'agitació dels pagans contra els cristians, fins al punt que el Papa Innocenci va haver d'autoritzar cerimònies tradicionals.¹³⁷ La pèrdua era massa traumàtica, s'esfondrava tot un referent. Els pagans culpaven de la caiguda de Roma l'abandó dels ritus pagans. Símmac, al 383, es queixava de l'abandonament en què es trobava la religió romana provocat per la cristianització de l'Imperi: "desertar de los altares es ahora para los romanos un modo de ganar favores en la corte".¹³⁸ L'anticristià Zòsim ho diu clarament:

"Cesaron entonces los ritos sacrificiales y, asimismo, quedaron descuidadas cuantas otras cosas concernían a las tradiciones patrias, con lo que el Imperio Romano, progresivamente disminuido, llego a convertirse en morada de bárbaros e incluso, al fin, tras perder sus habitantes, se vio reducido a tal estado que ni los lugares en que estuvieron las ciudades podrían reconocerse".¹³⁹

¹³⁴ Schilling, R. "Religión romana". A *Historia religionum*. Pàg. 473.

¹³⁵ Le Glay, M. *Grandeza y caída del Imperio Romano*. Pàg. 351.

¹³⁶ Oller, J. *Breu història de l'antiga Roma*. Pàg. 160.

¹³⁷ Le Glay, M. *Grandeza y caída del Imperio Romano*. Pàg. 620.

¹³⁸ Símmaco, Quinto Aurelio. *Cartas I-V*. I, 51. Pàg. 120.

¹³⁹ Zòsimo. *Nueva historia*. IV, 59, 3. Pàg. 409.

El paganisme era per naturalesa plural, heterogeni i contradictori.¹⁴⁰ L'amalgama sincretista que es produïa portava a la confusió, que Marcel Le Glay no dubta a anomenar *drama religiós*.¹⁴¹ El cristianisme es burlava del caos en el qual havia derivat el paganisme sincrètic. Es feia evident la falta d'una teologia eficaç i coherent, teologia que sí aportarà el cristianisme en conjugar perfectament la monarquia absoluta i el dret diví de l'Imperi cristià. Amb el cristianisme apareix una religió d'Estat, allò que no havia aconseguit del tot el culte imperial, ja que només era un culte més entre la munió de cultes pagans. A més, l'església cristiana aportava solidaritat, és a dir, era un espai on els desposseïts trobaven una identitat, caritat i igualtat.

En aquests temps d'efervescència religiosa, el cristianisme es va mantenir prou ferm, sense contaminar-se dels fenòmens sincretistes en excés. Però alguna cosa dels cultes pagans va sobreviure, atès que es poden reconèixer en les festes i els costums cristians el calendari i moltes tradicions paganes. Les sol·licituds específiques que es feien als diferents déus ara les rebien els sants,¹⁴² alhora que s'heretaven les fórmules i l'esperit jurídic llatí. Dölger admet que el cristianisme va agafar elements del paganisme i el culte solar, si bé els va sotmetre a una anàlisi crítica i va adaptar-ne només el que consideraven útil. Ho exemplifica amb exemples d'advocacions del déu cristià com a "vertader Sol", "Sol de la justícia" o "Sol de la salvació".¹⁴³

En bona part, la imatge de Crist és hereva del culte pagà al Sol i fins i tot podem trobar representacions de Crist com a Hèlios. Ho diu Tertul·lià: "otros, ciertamente con más refinamiento, entienden que el Dios cristiano es el Sol, porque han notado que hacemos oración vueltos hacia el oriente y porque celebramos con alegría el día del Sol".¹⁴⁴ L'ombra del culte al Sol acompanyarà el desenvolupament del cristianisme, si bé els pares de l'Església lluitaran per eliminar-la de la pràctica cristiana. Santiago Iglesias destaca l'existència de passatges en la literatura de l'antiguitat en els quals s'endevina una certa confusió entre els cultes solars i el cristianisme; afirma, per exemple: "León Magno lamenta que se confunda la figura de Cristo con la de Sol, llegando a pensar que incluso la luz de esta estrella era la propia de Cristo".¹⁴⁵ Durant molt de temps els autors cristians es queixaran dels vestigis pagans, especialment al medi rural, i de les infiltracions de paganisme en les pràctiques habituals i en la litúrgia del cristianisme.

Els apologetes cristians incidiran en el fet de vèncer el Sol posant-lo per sota de Crist, fet que demostra la forta implantació que tenia el culte solar. A Eusebi de Cesarea llegim: "los rayos del Sol quedaron en adelante purgados de la dominación tiránica";¹⁴⁶ Cebrià de Cartago recorda que Déu va crear el Sol: "pero para vosotros fue más

¹⁴⁰ Turcan, R. *Los cultos orientales en el mundo romano*. Pàg. 309.

¹⁴¹ Le Glay, M. *Grandeza y caída del Imperio Romano*. Pàg. 226.

¹⁴² Bayet, J. *La religión romana. Historia política y psicológica*. Pàg. 295.

¹⁴³ Dölger, F.J. *Paganos y cristianos*. Pàg. 33.

¹⁴⁴ Tertuliano. *A los gentiles*, I, 13, 1. Pàg. 235.

¹⁴⁵ Iglesias, S. *Sol Helios en los panegíricos latinos constantinos*. Pàg. 393.

¹⁴⁶ Eusebio de Cesarea. *Vida de Constantino*. II, 19, 1. Pàg. 221.

luminoso en la prisión el mismo que creó el sol y la luna, y la claridad de Cristo”;¹⁴⁷ en el mateix sentit, Tertul·lià comenta:

“Otros, mucho más humanamente y con mayor apariencia de verdad, creen que el Sol es nuestro dios. [...] De igual modo, si nos damos a la alegría el día del Sol, por una razón que nada tiene que ver con la religión del Sol, estamos siguiendo a aquellos que dedican el día de Saturno al ocio y a los convites, desviándose también ellos de las costumbres judaicas que desconocen”.¹⁴⁸

Pau Orosi fa una reflexió semblant:

“Todavía ahora los paganos, que se ven ya derrotados por la verdad revelada, no en su ignorancia, sino en su contumacia, al verse desmoronados por nuestros argumentos, confiesan, no que ellos adoran a muchos dioses, sino que veneran, bajo un solo Dios, a muchos ayudantes de éste. [...] en cuanto a la existencia de un solo Dios, la opinión es ya casi unánime”.¹⁴⁹

L'any 392 Teodosi suprimeix completament la llibertat als cultes pagans i el cristianisme es converteix en religió d'Estat. Precisament, quan els principals cultes van perdre credibilitat i suport, va augmentar la devoció pels cules locals i rurals, que el cristianisme haurà de cristianitzar sota la protecció dels sants.¹⁵⁰ Per posar fi de manera definitiva a les restes de paganisme, el cristianisme va prendre mesures i s'apropià de les tradicions que encara es mantenien vives tot i la prohibició. Aquest és el cas de la substitució dels *Lupercalia* per la festa de la Purificació de la Verge o dels *Ambarualia*, festa de lustració dels camps, per processons de rogatives.¹⁵¹ L'església cristiana necessitava incorporar els personatges més preeminents de la societat romana, que eren, precisament, els més aferrats al paganisme. No va dubtar a adaptar, en la mesura del possible, el missatge d'aquests, cosa que va produir una certa hel·lenització del cristianisme. En el fons compartien la mateixa atmosfera espiritual, com diu Marrou: “la diferencia entre paganos y cristianos de la Antigüedad tardía estriba en la verdad de sus respectivas elecciones, pero hay coincidencias en la actitud ante la concepción general de la vida, del hombre y del mundo”.¹⁵² Lactanci, autor cristià controvertit, il·lustra fins a quin punt era fina la frontera entre el monoteisme cristià i el politeisme henoteista de la seva època:

“... y si los adoradores de los dioses piensan que ellos adoran a estos mismos a los que nosotros llamamos ministros del sumo Dios, no hay nada por lo que debemos envidiarlos, ya que nosotros defendemos la existencia de un solo Dios y negamos la de muchos”.¹⁵³

¹⁴⁷ Cipriano de Cartago. *Cartas*. 37, 2, 1. Pàg. 167

¹⁴⁸ Tertuliano. *Apologético*. 16, 9-11. Pàg. 104.

¹⁴⁹ Orosio, Paulo. *Historias V-VII*. VI, 1, 3-4. Pàg. 88.

¹⁵⁰ Turcan, R. *Los cultos orientales en el mundo romano*. Pàg. 314.

¹⁵¹ Schilling, R. “Religión romana”. A *Historia religionum*. Pàg. 474.

¹⁵² Marrou, H.I. *¿Decadencia romana o antigüedad tardía?* Pàg. 45.

¹⁵³ Lactancio. *Instituciones Divinas - Libros I-III*. I, 7, 5-7. Pàg. 90.

Com hem vist, la proliferació de cultes místics i sectes iniciàtiques responia a una demanda de la societat romana, però no van aconseguir satisfer-la a llarg termini. Com fa Turcan, ens hem de preguntar per què aquestes religions orientals que tenien tant a aportar i que tant èxit aparent van tenir, van fracassar enfront del cristianisme, en el fons una altra religió oriental.¹⁵⁴ Una explicació l'hem de buscar en el seu confús politeisme. Tot i que tenien tendències henoteistes, no exclouien la resta de divinitats, i una religió només pot triomfar si està per sobre de la resta, una divinitat només pot ser sobirana en relació amb altres divinitats. Això provocava una lluita de cultes; el *Sol Invictus* ho va intentar apropiant-se de funcions d'altres déus, però òbviament sense negar-los. El cristianisme, en canvi, en negar existència pròpia a la resta de divinitats, no havia de competir-hi: la seva acceptació comportava l'eliminació total dels rivals.

6. Conclusions

En aquest treball hem vist com la societat de la Roma imperial va evolucionar cap a l'acceptació d'un déu superior als altres, ajudat per una jerarquia de divinitats menors que feien d'intermediaris entre el déu principal i els homes. Mitjançant els mecanismes propis de la religió romana, els poders de diverses divinitats eren absorbits per altres de superiors, que els sumaven com atributs seus. S'establí així una ordenació jeràrquica que permetia subordinar totes les divinitats a un poder suprem. Amb l'establiment de l'Imperi, s'imposava una voluntat universalista que requeria una religió i unes divinitats universals, de manera que els déus locals tradicionals cada cop eren menys adequats. La religió s'adaptava a la idea de monarquia absoluta: un senyor totpoderós servit per una jerarquia de funcionaris.

Entre la població romana creix el sentiment de viure el final d'una època, en un ambient de crisi permanent i un cert fatalisme. Els vells déus sembla que ja no poden assegurar l'estabilitat de l'Imperi. Es tracta d'una societat més cosmopolita i diversa que, amb les crisis que se succeiran des del segle II fins al final de l'Imperi d'occident i amb el canvi de mentalitat que es va donar, tenia unes noves necessitats espirituals, necessitats que la pragmàtica religió tradicional ja no era capaç de satisfer. Calia de totes totes una religió més íntima i amb major complexitat espiritual.

Un primer intent per establir una religió universal serà el culte imperial, que funcionarà prou bé durant un temps. Però seran els cultes místics d'origen oriental els que facilitaran la necessària renovació de la religió romana. Aquests cultes aportaran solucions a una nova necessitat creixent: l'esperança de salvació després de la mort. La societat cada cop és més individualista, i per això es busca la salvació individual, no col·lectiva. La religió tradicional cuidava la Ciutat i l'Estat, però els cultes orientals es centraven en el benestar dels ciutadans. Són cultes molt sincrètics i hel·lenitzats que tenen una visió més mistificada de la vida religiosa, amb celebracions íntimes i ritus

¹⁵⁴ Turcan, R. *Los cultos orientales en el mundo romano*. Pàg. 307.

d'iniciació. En aquests cultes ja s'endevina una certa tendència al monoteisme partint de l'henoteisme. Es popularitzaran cultes com els de Cíbele i Atis, Isis i Serapis i, especialment, el de Mitra. Són divinitats que pateixen i això les fa més properes als éssers humans.

Entre aquests nous cultes, es van imposar els de caire solar, que farien de pont entre el paganisme i el cristianisme. El culte al *Sol Invictus* va representar el pas previ a la seva identificació amb Crist i la negació de la resta de déus. Els emperadors afavoriran el culte solar, ja que s'hi identificaran com a representants seus. L'henoteisme solar esdevindrà la religió predominant a Roma a partir de la fi del segle III. Així es disposava d'una divinitat universal, que podia ser assumida per la majoria de la població.

Els corrents filosòfics com l'estoïcisme i, especialment, el neoplatonisme de Plotí van aportar la base teòrica al nou món religiós. Els seus antecedents, els hem de buscar en la filosofia clàssica, com el Primer Motor d'Aristòtil o el demiürg creador de Plató. El pensament filosòfic neoplatònic pràcticament esdevindrà religió, en uns temps en els quals la mística s'imposa a la raó. Defensava un univers ordenat regit per una força suprema. Va tenir una gran importància en l'acceptació d'un poder superior als altres i, posteriorment, d'un únic déu.

Al segle IV les tendències cap al monoteisme i l'universalisme solar ja eren predominants. El politeisme es volia reinventar, però va resultar una amalgama de creences massa complexa i confusa. Aquest intent no va acabar de funcionar, però va servir per acostar els neopagans als cristians. El paganisme es veurà substituït amb èxit pel cristianisme, que aportava un credo més o menys ben definit i estructurat.

Així, la societat romana va anar assumint l'existència d'un déu superior en un panteó jeràrquic, i es va anar obrint el camí cap a la creença en un únic déu i la negació de la resta. L'henoteisme va ser el punt de contacte entre el politeisme i el monoteisme. La reducció de les divinitats inferiors a atributs del déu cristià o el trasllat de les seves funcions cap als sants, a més del manteniment de festivitats i celebracions tradicionals, van facilitar que bona part de la població s'adaptés al monoteisme exclouent sense excessius problemes i que puguem parlar més d'una evolució religiosa que d'un canvi radical.

BIBLIOGRAFIA

Estudis moderns i contemporanis

- Abbagnano, N. *Historia de la filosofía. Volumen 1*. Barcelona, Hora S.A., 1994.
- Aguado, P. "El culto a Mitra en la época de Caracalla". A *Gerión*, núm. 19, 2001, pàg. 559-568.
- Alsina, J. *El neoplatonismo, síntesis del espiritualismo antiguo*. Barcelona, Editorial Anthropos, 1989.
- Altheim, F. *El Dios Invicto*. Buenos Aires, Eubea, 1966.
- Alvar, J., Barceló, P. "De dioses y guerras". A *Arys*, núm. 11, 2013, pàg. 9-17.
- Armstrong, K. *Una historia de Dios*. Barcelona, Ediciones Paidós, 2006.
- Bajo, F. "Tendencias monoteístas del paganismo: un intento de síntesis". A *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Hª Antigua*, t. I, 1988, pàg. 377-387.
- Bayet, J. *La religión romana. Historia política y psicológica*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1985.
- Blázquez, J.M., Martínez-Pinna, J., Montero, S. *Historia de las religiones antiguas. Oriente, Grecia y Roma*. Madrid, Ediciones Cátedra, 2014.
- Bleeker, G. J., Windengren, G. (dir.). *Historia religionum. Manual de Historia de las Religiones. Tomo I y II*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1973.
- Bonnefoy, Y. *Diccionario de mitologías*. Barcelona, Editorial Planeta, 2010.
- Bréhier, E. *La filosofía de Plotino*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1953.
- Brown, P. *El mundo de la antigüedad tardía*. Madrid, Editorial Gredos, 2012.
- Buenacasa, C. "La decadencia y cristianización de los templos paganos a lo largo de la antigüedad antigua". A *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, núm. 9, 1997, pàg. 25-50.
- Burket, W. *Cultos místéricos antiguos*. Madrid, Editorial Trotta, 2005.
- Campagno, M., Gallego, J., Garcia, C.G., (comp.). *Política y religión en el Mediterráneo antiguo*. Buenos Aires, Miño y Dávila s.r.l., 2009.
- Carcopino, J. *La vida cotidiana en Roma en el apogeo del Imperio*. Madrid, Ediciones Temas de hoy, 2001.
- Chenoll, R.R. "Sol Invictus. Un modelo religioso de integración imperial". A *Baetica, Estudios de arte, geografía e historia*, núm. 16, 1994, pàg. 247-271.
- Copleston F. *Historia de la Filosofía. Tomo I Grecia y Roma*. Barcelona, Ariel, 2011.
- Culotta, C.M. "Política y religión en un imperio en crisis: Aureliano y el culto al sol invicto". A *XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2013.

Cumont, F. *Las religiones orientales y el paganismo romano: conferencias pronunciadas en el Collège de France en 1905*. Madrid, Akal, 1987.

Dölger, F.J. *Paganos y cristianos*. Madrid, Editorial Encuentro, 2013.

Eliade, M. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Barcelona, Ediciones Paidós, 1999.

Eliade, M. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, Ediciones Paidós, 2014.

Eliade, M. *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*. Madrid, Cristiandad, 2009.

Enjuto, B. "Oportunistas, falsarios... Reflexiones sobre la actitud religiosa de la aristocracia en el s. IV d.C.". A *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, núm. 7, 2006, pàg. 129-144.

Espluga, X., Miró, M. *Vida religiosa a l'antiga Roma*. Barcelona, Editorial UOC, 2002.

Fernández Ubiña, J. *La crisis del siglo III y el fin del mundo antiguo*. Madrid, Akal, 1982.

Ferrater Mora, J. *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1951.

Filoramo, G., Massenzio, M., Raveri, M., Scarpi, P. *Historia de las religiones*. Barcelona, Editorial Crítica, 2000.

Grimal, P. *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona, Ediciones Paidós, 2016.

Grimal, P. *La civilización romana*. Barcelona, Ediciones Paidós, 1991.

Grimal, P. *La vida en la Roma antigua*. Barcelona, Ediciones Paidós, 1993.

Guillén, J. *Urbs Roma. Vida y costumbres de los romanos, vol. III: Religión y ejército*. Salamanca, Sígueme, 1980.

Iglesias, S. "Sol/Helios en los panegíricos latinos constantinos". A *Antesteria*, núm. 1, 2012, pàg. 391-400.

Iglesias, S. "El epíteto *invictus* durante los siglos III d.C. i IV d.C. en el ámbito imperial". A *Antesteria*, núm. 2, 2013, pàg. 121-141.

Kerényi, K. *La religión antigua*. Barcelona, Editorial Herder, 2012.

Le Bohec, Y. *El ejército romano*. Barcelona, Editorial Ariel, 2004.

Le Glay, M. *Grandeza y caída del Imperio Romano*. Madrid, Ediciones Cátedra, 2002.

Lledó, E. *El epicureísmo*. Madrid, Santillana Ediciones Generales, 2011.

Marrou, H.I. *¿Decadencia romana o antigüedad tardía?* Madrid, Rialp, 1980.

Martin, R. *Mitología griega y romana*. Madrid, Espasa Calpe, 2006.

Moreno, E. "La política legislativa imperial sobre los cultos tradicionales". A *Mainake*, núm. XXXI, 2009, pàg. 209-216.

Ogilvie, R. M. *Los romanos y sus dioses*. Madrid, Alianza Editorial, 1995.

Oller, J. *Breu història de l'antiga Roma*. Barcelona, Editorial UOC, 2011.

Pérez, D., Rodríguez, M. "Panegírico y ciudad: tradición y control ideológico en la antigüedad tardía". A *Stud. hist., Hª antig.* 21, 2003, pàg. 223-245.

Rodríguez, M.J. *Propaganda política y opinión pública en los panegíricos latinos del bajo Imperio*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1991.

Sastre, M. *El Oriente romano*. Madrid, Akal, 1994.

Scheid, J. *La religión en Roma*. Madrid, Ediciones Clásicas, 1991.

Turcan, R. *Los cultos orientales en el mundo romano*. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva S.L., 2001.

Fonts clàssiques

Alvar, A. "Res gestae divi Augusti". A *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Universidad Autónoma de Madrid*, Volum 7-8, 1980-1981.

Amiano Marcelino (Trad. Harto, M.L.). *Historia*. Madrid, Ediciones Akal, 2002.

Apuleyo (Trad. Rubio, L.). *El asno de oro o la Metamorfosis*. Madrid, Editorial Gredos, 1978.

Eusebio de Cesarea (Trad. Gurruchaga, M.). *Vida de Constantino*. Madrid, Editorial Gredos, 1994.

Herodiano (Trad. Torres, J.J.). *Historia del Imperio romano después de Marco Aurelio*. Madrid, Editorial Gredos, 1985.

Juliano (Trad. García, J., Jiménez, P.). *Contra los galileos - Cartas y fragmentos - Testimonios - Leyes*. Madrid, Editorial Gredos, 1982.

Jámblico (Trad. Ramos, E.A.). *Sobre los misterios egipcios*. Madrid, Editorial Gredos, 1997.

Juliano (Trad. García, J.). *Discursos VI-XII*. Madrid, Editorial Gredos, 1982.

Lactancio (Trad. Sánchez, E.). *Instituciones Divinas - Libros I-III*. Madrid, Editorial Gredos, 1990.

Lactancio (Trad. Sánchez, E.). *Instituciones Divinas - Libros IV-VII*. Madrid, Editorial Gredos, 1990.

Lactancio (Trad. Teja, R.). *Sobre la muerte de los perseguidores*. Madrid, Editorial Gredos, 1982.

Libanio (Trad. Melero, A.). *Discursos I. Autobiografía*. Madrid, Editorial Gredos, 2001.

Libanio (Trad. González, A.). *Discursos II*. Madrid, Editorial Gredos, 2001.

- Macrobio. (Trad. Navarro, F.). *Saturnales*. Madrid, Editorial Gredos, 2010.
- Orígenes (Trad. Ruiz, D.). *Contra Celso*. Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1967.
- Orosio, Paulo. (Trad. Sánchez, E.). *Historias I-IV*. Madrid, Editorial Gredos, 1982.
- Orosio, Paulo. (Trad. Sánchez, E.). *Historias V-VII*. Madrid, Editorial Gredos, 1982.
- Picón, V., Cascón, A. (ed.). *Historia Augusta*. Madrid, Akal, 1989.
- Plotino (Trad. Igal, J.). *Enéadas I-II*. Madrid, Editorial Gredos, 1982.
- Plotino (Trad. Igal, J.). *Enéadas III-IV*. Madrid, Editorial Gredos, 1985.
- Plotino (Trad. Igal, J.). *Enéadas V-VI*. Madrid, Editorial Gredos, 1998.
- Proclo (Trad. Samaranch, F.). *Elementos de teología*. Buenos Aires, Aguilar S.A., 1975.
- Símaco, Quinto Aurelio (Trad. Valdés, J.A.). *Cartas I-V*. Madrid, Editorial Gredos, 2000.
- Tertuliano (Trad. Castillo, C.). *Apologético - A los gentiles*. Madrid, Editorial Gredos, 2001.
- Zósimo (Trad. Candau, J.M.). *Nueva historia*. Madrid, Editorial Gredos, 1992.