

LLUCIÀ I EL CULTE IMPERIAL

FRANCESCA MESTRE
Universitat de Barcelona
fmestre@ub.edu

PILAR GÓMEZ
Universitat de Barcelona
pgomez@ub.edu

RESUM

L'anomenat culte imperial té característiques diferents a les ciutats gregues que a la resta de l'imperi, Roma inclosa. La utilització d'un determinat lèxic n'és una prova palesa: entre els grecs normalment l'emperador objecte de culte, fins i tot si és encara viu, és anomenat *theos*, terme que no és semànticament equivalent a l'emprat en llatí, *diuus* (o *diui filius*); a més, entre els grecs, és freqüent l'aplicació de l'epítet *Olympios*.

Llucià de Samòsata, en diverses de les seves obres, es fa ressò de la gran tasca que duen a terme els emperadors que reben, en compensació, honors divins; d'una manera similar són descrites les múltiples ocupacions de Zeus a l'Olimp. El fet que també, al seu dia, Pèricles fos anomenat Olímpic confirma la identificació entre el màxim governant humà amb el rei dels déus.

La posada en paral·lel d'aquestes recreacions llucianesques fa possible entreveure un posicionament satíric de l'escriptor samosatenc davant la pràctica grega de retre culte a l'emperador.

PARAULES CLAU: Llucià, culte imperial, Pèricles, Luci Ver, Marc Aureli

LUCIAN AND IMPERIAL CULT

ABSTRACT

The so-called imperial cult has different characteristics in Greek cities compared to the rest of the empire, including Rome. Lexical uses prove to be a perfect test: among Greeks normally the emperor is worshipped, even if he is still alive, with the word *theos*, a term that is not semantically equivalent to the one used in Latin, *diuus* (or *filius diui*); besides, the application of the epithet *Olympios* is frequent, among the Greeks,

Lucian of Samosata, in several of his works, echoes the great work carried out by the emperors who receive, in return, divine honors; the multiple occupations of Zeus in Olympus are described in a similar way. The fact that also, at his time, Pericles was called the Olympic confirms the identification between the highest human ruler with the king of the gods.

The parallel setting of these recreations by Lucian makes it possible to glimpse a satirical positioning of the writer of Samosata towards the Greek practice of worshiping the emperor.

KEY WORDS: Lucian, imperial cult, Pericles, Lucius Verus, Marcus Aurelius

La conquesta romana de territoris grecs i hel·lenitzats representa, més enllà d'un canvi radical de la geopolítica de l'antiguitat, la posada en comú –sovint no sense dificultats i contradiccions flagrants– de dues maneres tradicionals de veure el món, la grega i la romana. Sabem bé que aquests dos universos no es descobreixen per primera vegada a rel de la conquesta, ni podem dir que l'imperi

Data de recepció: 31/12/2017

Data d'acceptació: 15/02/2018

posi en evidència qüestions que no s'haguessin fet paleses abans; tampoc se'ns escapa que, sovint, és difícilíssim desxifrar què correspon a una banda i què a l'altra: en efecte, grecs i romans tenen imaginaris i perspectives diferents si els observem en els seus respectius desenvolupaments històrics i culturals, però és ben cert que són vells coneguts i que, en uns moments o altres de la història, s'han interinfluenciat fins al punt que, com dèiem, no és forassenyat parlar de civilització grecoromana, tot i que, en nombroses qüestions, paradoxalment, el grec i el romà són com l'oli i l'aigua.

El focus d'aquesta problemàtica pot ser posat en innumerables aspectes que van des de la llengua –el grec, el llatí, i les seves maneres respectives de posar en l'altra llengua conceptes emblemàtics– fins al sentiment religiós o la intel·lecció de la religió, tant en la seva vessant privada com pública i política, passant, certament, per l'organització social i política, l'exercici del poder i de l'hegemonia, enteses tant en la seva aplicació pràctica com en la teoria política i reflexió filosòfica sobre el poder.

Ens proposem en aquest article centrar-nos en la percepció, en el món grec, i concretament en un escriptor del s. II dC, Llucià de Samòsata, de la noció de culte imperial. I això, evidentment, amb totes les prevencions –que són moltes– ja que ni, des del punt de vista romà, no sembla pas que el culte imperial sigui quelcom completament establert ni institucionalitzat,¹ ni des del punt de vista grec tampoc no sembla que sigui Llucià el representant més convencional de les sensibilitats gregues. Tanmateix, presentar alguns dels aspectes satírics típics de Llucià, relacionats amb l'exercici del poder i amb com aquest poder és enaltit i acostat a les esferes del sobrehumà, de la divinitat, potser ajudarà a donar llum a alguns racons d'aquesta problemàtica o, si més no, a enfocar-la des d'un angle que no és el més comú.²

I. LLUCIÀ I ELS EMPERADORS GERMANS³

Les al·lusions, fins i tot les al·legories, als governants i els poderosos sovintegen a l'obra de Llucià de Samòsata.⁴ La majoria de vegades aquestes referències prenen personatges del mite o llegendaris, o de la història passada com a protagonistes; tanmateix, en un bon nombre d'ocasions Llucià evoca, clarament i explícita, els emperadors que estan al poder en el seu temps. Es

¹ Cf. per a un desenvolupament del tema, *in extenso*, Camia (2011), i també Galinsky (2011), Beard, North & Price (1998).

² La majoria d'estudis que aborden aquesta problemàtica ho fan a partir del pes que els primers cristians atribueixen al culte imperial com a element clau per a les persecucions i, per tant, pretext d'oposició del poder romà al cristianisme; cf., en aquest sentit, i a títol d'exemple, el propi Galinsky (2011), Evans (2011), Carter (2006), Horsley (2003), Scott (1985), Momigliano (1986), Millar (1973).

³ Sobre la relació de Llucià amb Luci Ver i Marc Aureli, cf. Billault (2010). Sobre el culte a Grècia a aquests emperadors, cf. Camia (2011:79-83).

⁴ Mestre (2016).

refereix a Marc Aureli a l'*Apologia*, quan Llucià acaba d'acceptar un càrrec de funcionari fent d'assistent del prefect d'Egipte, i, justificant-se d'haver-lo acceptat, diu:

τὴν σύνεσιν καὶ ἀνδρείαν καὶ μεγαλόνοιαν τοῦ ἀνδρὸς θαυμάσας ἐθελῆσαι κοινωνῆσαι πράξεων τῶ τοιούτῳ... (*Apol.* 9)

...com que admiro la intel·ligència, el coratge, i l'elevació d'esperit d'aquest home, he volgut col·laborar en les accions d'algú com ell...

Aquí, Llucià, sense ironia, a parer nostre, posa en relleu la grandesa "humana" d'aquest emperador,⁵ tot i fent evident que corre el risc de ser titllat d'adulador (δέδουκα μὴ πρὸς τῇ ἐπιφερομένῃ κατηγορίᾳ κολακείας αἰτίαν προσλαβῶν).⁶ En aquest exemple, per tant, no hi ha res que ens faci pensar en el culte, llevat, precisament, com veurem més endavant, de l'esment de l'adulació.

En un segon exemple de la mateixa obra, també referint-se a Marc Aureli, trobarem més elements interessants. El context és el següent: Llucià es defensa d'haver acceptat un càrrec a Egipte, la qual cosa implica posar la seva cultura i formació intel·lectual al servei d'un salari –tal com ell mateix havia criticat durament a una altra obra, *Sobre els assalariats*; a l'*Apologia*, doncs, el "jo" es justifica davant el seu amic Sabinos, i argumenta que el mal no és simplement rebre un salari, sinó que depèn de qui prové el salari. Seguint aquest argument, afirma que fins i tot l'emperador rep un salari, en els termes següents:

καὶ δὴ φημί σοι μηδένα μηδὲν ἀμισθὶ ποιεῖν, οὐδ' ἂν τοὺς τὰ μέγιστα πράττοντας εἴπης, ὅπου μηδὲ βασιλεὺς αὐτὸς ἀμισθός ἐστιν. οὐ φόρους λέγω οὐδὲ δασμούς, ὅπόσοι παρὰ τῶν ἀρχομένων ἐπέτειοι φοιτῶσιν, ἀλλ' ἔστι βασιλεῖ μισθὸς μέγιστος ἔπαινοι καὶ ἢ παρὰ πᾶσιν εὐκλεια καὶ τὸ ἐπὶ ταῖς εὐεργεσίαις προσκυνεῖσθαι, καὶ εἰκόνες δὲ καὶ νεῶ καὶ τεμένη, ὅπόσα παρὰ τῶν ἀρχομένων ἔχουσι, μισθοὶ καὶ ταῦτά εἰσιν ὑπὲρ τῶν φροντίδων καὶ προνοίας, ἣν ἐκφέρονται προσκοποῦντες ἀεὶ τὰ κοινὰ καὶ βελτίω ποιοῦντες.

... τὰ δ' ἄλλα μισθοφόροι ὁμοίως ἅπαντες. (*Apol.* 13)

Afirmo qui ningú no fa res si no rep un salari, ni els més alts dignataris que puguis anomenar, ja que ni el mateix emperador està sense salari. No em refereixo als tributs o als impostos que li arriben cada any dels súbdits, sinó que l'emperador té un immens salari en els elogis, la glòria universal i l'adoració de la qual és objecte com a benefactor; estàtues, temples i recintes sagrats que els súbdits l'hi consagren són també salaris que paguen la cura i la prevenció que dedica vetllant tothora per la millora de la cosa comuna.

⁵ Cf. també, *Ind.* 22 (βασιλεὺς μάθοι ταῦτα σοφὸς ἀνὴρ καὶ παιδείαν μάλιστα τιμῶν, segurament fent també referència a Marc Aureli, però destacant-ne, ara, les virtuts intel·lectuals), *Peregr.* 18 (en aquest cas, no és segur que es tracti de Marc Aureli, podria ser Antoni Pius), *Alex.* 48 (on Marc Aureli és anomenat θεὸς Μάρκος); Billault (2010: 156-158).

⁶ *Apol.* 9: "temo que no em caigui damunt una causa suplementària, la d'adulació".

... en resum, tots som igualment mercenaris.

El salari de l'emperador, doncs, allò que rep a canvi de la seva feina és, entre d'altres coses, el culte.⁷ La perspectiva del poderós que, a diferència dels antics tirans, fa feina, s'ocupa dels seus súbdits i fa que les coses funcionin és l'element més important que hem de retenir d'aquesta observació de Llucià; és hiperbòlica, sens dubte, perquè en la hipèrbole descansa l'apologia de l'autor per haver-se "venut" per un sou; no gensmenys l'esment del culte imperial és evident.

D'una natura diferent, però força interessants també són les al·lusions relacionades amb l'emperador Luci Ver, germà de Marc Aureli, amb qui va compartir l'imperi entre els anys 161 i la mort del propi Luci l'any 169 –Marc Aureli encara va regnar uns quants anys més, tot sol, fins a la seva mort el 180. En efecte, Luci Ver és el destinatari indirecte de l'obra *Com cal escriure la història*, on l'autor es dedica a criticar aquells mals historiadors que només cerquen l'adulació del príncep esperant obtenir-ne alguna cosa i, precisament, Luci, gràcies a la seva victòria definitiva contra els parts, que li atorga els títols d'*Armenicus* i de *Parthicus Maximus*, com es pot veure a les monedes que s'encunyen amb la seva efígie, és mereixedor de totes aquestes lloances interessades. Luci Ver, doncs, a l'època en la qual Llucià escriu aquesta obra i versemblantment també els *Retrats* i *En defensa dels retrats*, com veurem, està en un moment de gran triomf, i és mereixedor de culte. Als *Retrats* i a *En defensa dels retrats*, Luci Ver apareix també indirectament, a través de la seva favorita, Pantea. En efecte, a *Retrats* trobem Licí i Polístrat, dos amics que dialoguen a propòsit d'una dona d'extrema bellesa, Pantea. A la primera part Licí descriu la sorprenent bellesa física de la dona, fent servir un recurs, tan vell com el que fa servir Homer per descriure Agamèmnon, és a dir, fent una mena de *patchwork* a partir de les diferents parts de personatges divins: el cap i els ulls de Zeus, la cintura d'Ares i el tors de Posidó.⁸ Doncs bé, de la mateixa manera, Licí descriu Pantea, posant com exemple per a les diferents parts del rostre i el cos de la noia les de les estàtues de les deesses: Afrodita, en les seves diverses versions (l'Afrodita de Cnidos, la dels Jardins o la Sosandra), i Atena (especialment la coneguda com Atena Lèmnia).

A la segona part, Polístrat, l'interlocutor de Licí que, a diferència d'aquell, coneix personalment Pantea, és capaç d'afegir a la pura descripció física una descripció de totes les qualitats morals, qualitats de l'ànima, de la dona. Aquestes qualitats, que són esmentades i descrites llargament, es poden resumir, per una banda, amb l'adjectiu, en grau comparatiu, θεοειδέστερα (*Im.* 11) –el màxim de semblants a les divines–⁹ i, per una altra banda, aquelles que es refereixen a la

⁷ Cf. Mestre (2016).

⁸ Il. 2.478-479; de fet, a *En defensa dels retrats* (25) Licí admet que fa servir aquest recurs, manllevant-lo a Homer.

⁹ És important notar aquí que el segon terme de la comparació és τοῦ σώματος, és a dir que les qualitats de l'ànima són encara més divines que les del cos.

seva saviesa (σοφία) –per la qual pot ser comparada a Aspàsia (17)–, i a les seves excel·lents qualitats com a companya de l'emperador (σωφροσύνη i εὐνοια, 20); però el fet d'ocupar un lloc tan rellevant en la societat del moment és, sens dubte, una qüestió de bona sort, de τύχη, i en això Pantea també és sublim: no només perquè sap fer bon ús d'allò que la fortuna li ha deparat –aquest és un tema fonamental per avaluar la bondat de les persones¹⁰ i no en fa ostentació, ans al contrari, és una persona humil i assequible (21), sinó perquè la seva companyia defineix clarament el capteniment excels de l'emperador i en fa un home certament afortunat en tots els sentits del terme:

ἔπρεπε δὲ καὶ βασιλεῖ τῷ μεγάλῳ χρηστῷ καὶ ἡμέρῳ ὄντι καὶ τοῦτο μετὰ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν, ὅπόσα ἐστὶν αὐτῷ, εὐδαιμονῆσαι, ὡς ἐπ' αὐτοῦ καὶ φῦναι γυναιῖκα τοιαύτην καὶ συνοῦσαν αὐτῷ ποθεῖν αὐτόν· οὐ γὰρ μικρὸν τοῦτο εὐδαιμόνημα, γυνή περὶ ἧς ἂν τις εὐλόγως τὸ Ὀμηρικὸν ἐκείνο εἴποι, χρυσεῖη μὲν αὐτὴν Ἀφροδίτῃ ἐρίζειν τὸ κάλλος, ἔργα δὲ αὐτῇ Ἀθηναίῃ ἰσοφαρίζειν. (*Im.* 22)

Convenia que a un gran rei, bo i dolç com és, li fos dat, juntament amb tots els altres béns dels quals gaudeix, ser feliç i que en el seu temps nasqués una dona com aquesta, que hi convisqués i en fos estimat. Car no és pas una felicitat menor una dona de la qual hom pugui dir, seguint els mots d'Homer, que disputa a la daurada Afrodita el premi de la bellesa i que iguala Atena en els seus actes.

Torna la comparació amb les deesses, però ara no només per la bellesa, o per la bellesa de les estàtues de les deesses.

A *En defensa dels retrats* trobem la resposta de la mateixa Pantea a tots aquests elogis. De cap manera la favorita de l'emperador es creu digna de ser comparada a la divinitat: troba que és adulació i, a més, es defineix com a persona religiosa i temerosa de la divinitat: τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς δεισιδαιμόνως καὶ ψοφοδεῶς ἔχω (*Pr.Im.* 7: “en allò que fa referència als déus sóc ben religiosa i temerosa”), i no vol sentir-se culpable de cometre una impietat (ἀσέβημα, 8).

Tota la primera part d'aquesta obra, allà on Polístrat trasllada a Licí el parer de Pantea –que li agrada el seu elogi, però que està totalment en desacord amb la comparació amb la divinitat–, està plena de referències religioses, en el sentit que els humans ocupen un lloc i els divins un altre, i ella, Pantea, és, en tot i per a tot, humana, no divina i, per tant, no digna de ser elogiada o comparada o tractada com una dea, per una raó molt senzilla: enaltir els humans i elevar-los a categoria divina no fa més grans els humans, sinó més petits els déus, i això és sacríleg (13). Licí, doncs, haurà de corregir el seu escrit ja que, tal com està, οὐ μάλα εὐσεβῶς οὐδὲ ὀσίως τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς (8, “no és respectuós amb els déus ni és religiosament adequat”).

¹⁰ Com tan bé il·lustren molts autors de l'època romana i, entre ells, d'una manera singular –i força ben estudiada–, Plutarc a les seves *Vides Paral·leles*, cf., per només citar un recull d'estudis recents sobre el tema Frazier & Leão (2010).

Licí, a la segona part, es defensa i, en fer-ho, insisteix encara en l'excel·lència moral i religiosa de Pantea dient-li que precisament no acceptar el seu elogi és encara el millor elogi i que, per tant, confirma que el seu capteniment, en ser adequadament humà, complaurà encara més la divinitat ja que ὅσοι τὸ θεῖον μὴ ἐν παρέργῳ σέβουσιν, οὗτοι καὶ τὰ πρὸς ἀνθρώπους ἄριστοι ἂν εἶεν (*Pr.Im.* 17, “aquells que veneren com cal els déus són també els millors amb els humans”), perquè, en definitiva, no acceptar una lloança és quelcom que mereix la més gran de les lloances.

Tanmateix, segons sembla, Licí no està disposat a tocar ni una sola paraula del seu escrit ja que, diu, allò que més torba Pantea, la comparació amb els déus, no és tal ja que, en realitat, l'estratègia descriptiva de Licí fa referència a estàtues, és a dir, trossos de pedra, modelats per mans humanes i, doncs, assumptes ben humans al cap i a la fi:

ἐγὼ δὲ—ἦδη γάρ με προάξεται τὰληθὲς εἰπεῖν— οὐ θεαῖς σε, ὦ βελτίστη, εἴκασα, τεχνιτῶν δὲ ἀγαθῶν δημιουργήμασιν λίθου καὶ χαλκοῦ ἢ ἐλέφαντος πεποιημένοις· τὰ δὲ ὑπ' ἀνθρώπων γεγεννημένα οὐκ ἀσεβές, οἶμαι, ἀνθρώποις εἰκάζειν. (*Pr.Im.* 23)

Però jo –car ja m'avanço a dir-te la veritat–, excelsa, no t'he comparat a deesses, sinó a obres de pedra, de bronze o d'ivori, fetes per grans artesans. No és manca de pietat, crec, comparar éssers humans a allò fet per mans humanes.

II. LLUCIÀ I L'OLÍMPIC

En els textos grecs, l'adjectiu Ὀλύμπιος, en singular i masculí, remet indefectiblement a Zeus,¹¹ tant si és emprat com a epítet, mer qualificatiu, com si apareix substantivat. Els exemples d'ambdós usos són abundants, molt especialment en registre poètic, èpic, líric o tràgic, com es pot constatar mostrant només quatre llocs extrets d'Homer i de Sòfocles on alternen una i altra forma:

Ζεὺς δὲ πρὸς ὃν λέχος ἦ' Ὀλύμπιος ἀστεροπητής (Il. 1.609)
Zeus, l'olímpic llampegador, se'n va anar al seu llit.

Ἄψ δ' αὐτίς Τρώεσσιν Ὀλύμπιος ἐν μένος ὤρσεν· (Il. 8.335)
L'Olímpic tornà a suscitar coratge als troians.

Ἔργου δ' ἕκατι τοῦδε μηνίσας ἄναξ,
ὁ τῶν ἀπάντων Ζεὺς πατήρ Ὀλύμπιος (S. *Tr.* 274-275)
Irat d'aquesta feta, el sobirà senyor,
de tots els éssers pare, Zeus, que té l'Olimp.

οἷς θεὸς ὁ μέγας Ὀλύμπιος
ποινίμα πάθεα παθεῖν πόροι (S. *El.* 209-210)
Ah, tant de bo el gran déu Olímpic

¹¹ D.H. *Rh.* 1.2.5: Θεὸς μὲν γέ που πάντως πάσης ἡστινοσοῦν πανηγύρεως ἡγεμῶν καὶ ἐπώνυμος, οἷον Ὀλυμπίων μὲν Ὀλύμπιος Ζεὺς, τοῦ δὲ ἐν Πυθοῖ Ἀπόλλων. (“Un déu és, sens dubte, del tot cabdill i epònim de cada aplec, sigui quin sigui, com Zeus olímpic dels jocs olímpics, i Apol·lo del de Delfos).

els doni en paga penes paregudes.

Tal apel·lació, sens dubte, correspon a qui habita i regeix l'Olimp, i alhora permet contraposar el caràcter celestial d'aquesta divinitat a aquelles altres considerades ctòniques, atès que, segons Hesiqui (s. u.) l'adjectiu Ὀλύμπιος significa οὐράνιος, i l'Olimp és la morada de la divinitat: Ὀλύμπος· οὐρανός, θεοῦ οἰκητήριον.

La sobirania olímpica de Zeus és patent en moltes obres de Llucià, especialment en aquelles en què l'acció transcorre, precisament, a l'Olimp. Així, l'autoritat del fill de Cronos es fa ben palesa en l'*Assemblea de déus*, un diàleg on el vell déu Momos es queixa, davant l'assemblea divina presidida per Zeus en qualitat de πρύτανις,¹² d'un excés de població a l'Olimp, que ha reduït la importància dels déus del panteó olímpic i de la religió tradicional, i, per tant, ha disminuït la religiositat de caràcter cívic i polític, estretament vinculada a la vida de la pròpia polis, de manera que els déus de l'Olimp han de conviure amb ritus i cultes de divinitats d'origen molt divers, d'arreu de l'Imperi.¹³ En aquesta assemblea olímpica Zeus només dona la paraula als déus que poden intervenir de forma legítima, perquè precisament entre les divinitats que ara habiten l'Olimp –es queixa Momos– n'hi ha que no mereixen ser-ho, però gaudeixen dels mateixos privilegis que els antics i posen en perill la pròpia supervivència i recursos dels déus:

πολλοὶ τῶν ξένων, οὐ μόνον Ἕλληνες ἀλλὰ καὶ βάρβαροι, οὐδαμῶς ἄξιοι ὄντες κοινωεῖν ἡμῖν τῆς πολιτείας, παρεγγραφέντες οὐκ οἶδα ὅπως καὶ θεοὶ δόξαντες ἐμπεπλήκασιν μὲν τὸν οὐρανὸν ὡς μεστὸν εἶναι τὸ συμπόσιον ὄχλου ταραχῶδους πολυγλώσσων τινῶν καὶ ξυγκλύδων ἀνθρώπων, ἐπιέλοιπε δὲ ἢ ἀμβροσία καὶ τὸ νέκταρ, ὥστε μνᾶς ἤδη τὴν κοτύλην εἶναι διὰ τὸ πλῆθος τῶν πινόντων· οἱ δὲ ὑπὸ αὐθαδείας παρῶσάμενοι τοὺς παλαιούς τε καὶ ἀληθεῖς θεοὺς προεδρίας ἠξιώκασιν αὐτοὺς παρὰ πάντα τὰ πάτρια καὶ ἐν τῇ γῆ προτιμᾶσθαι θέλουσι. (*Deor. Conc.* 14)

Hi ha molts forasters, no només grecs sinó també estrangers, que de cap manera són dignes de compartir amb nosaltres el nostre règim polític, s'han inscrit de manera fraudulenta –no sé com– i es creuen déus; han omplert el cel i el banquet és ple d'una multitud turbulenta d'individus de múltiples llengües i d'una xusma d'homes; escasseja l'ambrosia i el nèctar, de manera que una copeta costa

¹² Cf. *Deor. Conc.* 14. A partir de la reforma de Clístenes, cada una de les deu tribus o φυλαί estava representada a l'assemblea atenesa per 50 membres, i en cadascun dels deu mesos de l'any atenes, els 50 delegats de cada tribu eren els pritans (οἱ πρυτάνεις) i exercien col·lectivament la màxima magistratura de la ciutat, a càrrec de la qual eren alimentats durant aquell període de temps que passaven, dia i nit, al Pritaneu (τό Πρυτανεῖον). En l'obra de Llucià, tractant-se de l'Olimp, és també raonable que Zeus sigui identificat com a πρύτανις: és clarament una manera de fer de l'Olimp una πόλις.

¹³ La crisi de la religió tradicional és tractada per Llucià també en altres obres com ara *Alexandre o el fals profeta*, *Sobre la mort de Peregrinos*, *Sobre els sacrificis*.

ja una mina pel gran nombre de bevedors; i aquests tenen la gosadia d'expulsar els déus antics i autèntics, i reclamen per a ells la preferència en contra de totes les tradicions, i a la terra volen ser honorats amb prioritat.

Igualment, en el conjunt de peces de *dialogi minores* coneguts com a *Diàlegs de déus*, la sobirania i l'autoritat de Zeus com a "governant" és ben perceptible, tant si aquests diàlegs es consideren només com entitats inconnexes i aïllades,¹⁴ com, sobretot, si es valora també el context oral, epidíctic, de la seva *performance* i execució, i la seva *akolouthia* –qüestions en les quals també Llucià hauria estat un innovador;¹⁵ i, per altra banda, si es té en compte la recurrència de dos temes principals, que, malgrat concernir també altres divinitats, tenen especialment a veure amb Zeus, especialment amb la manera com en l'imaginari grec fou construïda la imatge mitogràfica d'aquest déu i amb el sistema de relacions dominant a la divinal seu de l'Olimp: el poder i l'amor.¹⁶ Des d'aquesta perspectiva, els diàlegs *Prometeu i Zeus*, *Eros i Zeus*, *Zeus i Hermes*, ubicats al principi de la sèrie, esdevenen una afirmació de l'autoritat de Zeus, tot i que filtrada per l'humor de Llucià, i sempre amb el tema amorós com a rerefons. Els dos primers posen en escena sengles personatges, encadenats, víctimes de la colera de Zeus.

En la primera peça, Prometeu per haver creat els homes i les dones, i per haver-los ajudat, malgrat ser mortals, atès que els únics immortals són els déus. No obstant, l'arrogància del Crònida aviat trontolla quan el Tità li adverteix que, com Cronos, també pot ésser destronat per un fill, si persisteix en els seus amors amb Tetis. D'aquesta manera, la ironia de Llucià descobreix que per damunt de Zeus hi ha la paraula, profètica i persuasiva alhora, també alliberadora, car qui estava sotmès, posa en evidència que el tirà de l'Olimp no exerceix un poder il·limitat, ans només és un humil servidor d'Eros, que el domina amb els seus capricis. En el segon diàleg, Eros es queixa de trobar-se també encadenat i, alhora, el senyor de l'Olimp no accepta que cap dona no s'enamori d'ell espontàniament, i justifica el seu enuig amb el déu de l'amor per les humiliacions a les quals es veu sempre constret a l'hora de satisfer el desig amorós. Eros prova d'explicar a Zeus que l'amor és un joc, que no segueix ni la raó ni l'autoritat ni, molt menys, la jerarquia; en aquest joc, en canvi, triomfen la seducció, l'engany i l'atractiu. En el cas de Zeus, el canvi i la transformació són necessaris, perquè el déu suprem imposa sempre l'autoritat amb manifestacions violentes –el llamp, l'ègida, el tro–

¹⁴ Cf. Bellinger (1928: 8). La tesi contrària és defensada per Ureña (1995: 85-98).

¹⁵ Mestre (2014), estudia el caràcter de declamacions "sense retòrica" i no com a peces dramàtiques dels diàlegs de Llucià.

¹⁶ Tant els manuscrits com les edicions presenten divergències significatives en l'ordre dels *Diàlegs de déus*. Tanmateix, la "reordenació" de la *uulgata* facilita la cohesió dels diàlegs com a conjunt, com una successió programada de contingut mitològic al voltant del déu suprem; cf. González Julià (2011: 358-360), Gómez (2012: 119-126).

¹⁷ i, ahora, la condició de mortal impedeix el tracte directe amb la divinitat i la seva visió, de manera que aquella mateixa força que fa prevaler el poder diví, allunya el déu dels objectius amorosos, com Zeus mateix admet:

ἀλλά με δεῖ μαγγανεύειν ἐπ' αὐτὰς καὶ κρύπτειν ἑμαυτόν· αἱ δὲ τὸν μὲν ταῦρον ἢ κύκνον φιλοῦσιν, ἐμὲ δὲ ἦν ἴδωσι, τεθνᾶσιν ὑπὸ τοῦ δέου. (*DDeor.* 2.1)

Però he hagut de servir-me d'engany i de disfresses. Elles, el brau, el cigne se'ls estimen, però tan bon punt em veuen, es moren de por.

En la tercera peça (*Zeus i Hermes*), la potestat de Zeus es manifesta més enllà de l'àmbit religiós grec, quan fa néixer una nova divinitat en el panteó egipci: la dea Isis. Però, en realitat, aquesta exhibició de poder deriva també d'un fracàs amorós de Zeus, forçat a renunciar a Io, transformada en vedella per la gelosa Hera. Llucità, tanmateix, aprofita la frustració de Zeus com un αἴτιον per explicar l'origen d'una divinitat molt antiga,¹⁸ el culte de la qual s'estenia a bona part del món grecoromà al s. II dC, sovint associada al culte imperial.¹⁹ Per això, Zeus dicta a Hermes –sempre fidel executor de les seves ordres– les atribucions i competències de la nova dea: les crescudes del Nil, els vents i la navegació.

Tanmateix, la màxima autoritat de Zeus té com a conseqüència negativa les múltiples, diverses, variades i simultànies ocupacions en què ha d'emprar el temps fent «milers d'altres coses pràcticament inabordables per la seva futilitat» (μυρία ἄττα πράττειν καὶ σχεδὸν ἀνέφικτα ὑπὸ λεπτότητος, *Bis Acc.* 2). En efecte, en aquest passatge de la *Doble acusació o els tribunals* Zeus es mostra desbordat i afeixugat per la seva ingent i constant activitat que comporta una màxima responsabilitat en tot allò que s'esdevé, incloses les guerres, ultra haver de supervisar el treball de la resta de divinitats. En la seva queixa, Zeus fa una enumeració exhaustiva de la seva plural activitat: ha d'organitzar les seves pròpies pedregades, aiguats i llampecs, “mirar per tot arreu ahora, parar atenció a tot com el bover de Nemea” (ἀποβλέπειν δὲ κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον ἀπανταχόσε καὶ πάντα ἐπισκοπεῖν ὥσπερ τὸν ἐν τῇ Νεμέᾳ βουκόλον, *ibidem*); una munió de quefers simultanis que inclouen, per exemple, presenciar les hecatombes d'Olímpia, pedregrar sobre els getes, banquetejar amb els etiòps o supervisar els que lluiten a Babilònia (ἐν Βαβυλῶνι τοὺς πολεμοῦντας ἐπισκοπεῖν, *ibidem*).²⁰

¹⁷ Per a les reminiscències homèriques referents a la descripció de les divinitats, vegeu Bouquieus-Simon (1968: 310-326); cf. també Kim (2010).

¹⁸ Cf. Hdt. II 14, per a la identificació Io-Isis, que era comuna en època hel·lenística.

¹⁹ Cf. Galinsky (2011:13), amb bibliografia, Pollini (2003).

²⁰ Llucità (*Icar.* 16) esmenta els getes com a exemple dels qui sempre estan lluitant; però, també, juntament amb Etiòpia (ja Homer qualifica els etiòps com ἔσχατοι ἀνδρῶν Od. 1.23 perquè habiten en un país llunyà, als confins de l'Oceà) i Mesopotàmia perquè indiquen l'amplada i grandària de tot allò que està sota la jurisdicció de Zeus, en paral·lel a l'extensió de tot allò que està sota la jurisdicció de l'emperador, és a dir, tot l'imperi.

L'adjectiu "olímpic" és usat, així mateix, ja des d'època clàssica, per qualificar un mortal: Pèricles. Un primer testimoni prové del comediògraf Aristòfanes:

Καὶ ταῦτα μὲν δὴ σμικρὰ κάπιχώρια,
 πόρνην δὲ Σιμαίθαν ἰόντες Μεγαράδε
 νεανίαι ἑκκλέπτουσι μεθυσσοκότταβοι
 κᾶθ' οἱ Μεγαρῆς ὀδύνας πεφυσιγγωμένοι
 ἀντεξέκλεψαν Ἀσπασίας πόρνα δύο·
 κἀντεῦθεν ἀρχὴ τοῦ πολέμου κατεροράγη
 Ἑλλησι πᾶσιν ἐκ τριῶν λαικαστριῶν.
 Ἐντεῦθεν ὀργῇ Περικλέης οὐλύμπιος
 ἦστραπτ', ἐβρόντα, ξυνεκύκα τὴν Ἑλλάδα,
 ἐτίθει νόμους ὥσπερ σκόλια γεγραμμένους,
 ὡς χρῆ Μεγαρέας μήτε γῆ μήτ' ἐν ἀγορᾷ
 μήτ' ἐν θαλάττῃ μήτ' ἐν ἡπείρῳ μένειν. (*Ach.* 523-534)²¹

Com és previsible, tractant-se d'un poeta còmic, quan Aristòfanes anomena Pèricles "Olímpic" (Περικλέης οὐλύμπιος, v. 530)²² és en un context molt poc noble. L'estratega atenès és presentat amb un to caricaturesc i com un home sense voluntat –tot i que molt irritable–, sotmès al domini d'una dona hàbil i astuta, capaç d'enganyar fent servir tot tipus d'estratagemes. El poeta còmic imputa l'inici de la guerra del Peloponès a un conflicte de dones, d'alcova: els de Mègara per venjança havien raptat dues cortesanes d'Aspàsia.²³ Pèricles, enfurismat, fa com Zeus,²⁴ llampega, trona, remou Grècia sencera (ἦστραπτ', ἐβρόντα, ξυνεκύκα τὴν Ἑλλάδα, v. 531) i estableix per llei que els megaresos no puguin romandre enlloc ni a terra ni a l'àgora ni en el mar ni en el continent.

Igualment, però, també Pèricles sembla haver merescut tan noble designació no pas per la seva còlera, sinó per la seva habilitat verbal, com testimonia Diodor Sícul (12.40.6): ταῦτα δὲ ῥαδίως συνετέλεσε διὰ τὴν δεινότητα τοῦ λόγου, δι'

²¹ "Uns joves ebris, que havien anat a Mègara, raptaren la meuca Simaita; aleshores, els megarencs, destrossats per l'aflicció, s'hi tornaren raptant-l'hi a Aspàsia dues meuques. D'aquí que es desfermés l'inici de la guerra entre tots els grecs, per culpa de tres putots. Pèricles l'Olímpic, llavors, enfurismat, es posà a llampegar, tronar i sacsejar Grècia, i promou una llei escrita que diu que els megarencs no poden estar ni a terra, ni a l'àgora, ni al mar, ni en terra ferma".

²² També a *Núvols* 366-367 Aristòfanes esmenta un Zeus que no és déu, malgrat ser Ὀλύμπιος: ΣΤΡΕΨΙΑΔΗΣ. ὁ Ζεὺς δ' ὑμῖν, φέρε, πρὸς τῆς Γῆς, Οὐλύμπιος οὐ θεὸς ἐστίν; / ΣΩΚΡΑΤΗΣ. ποῖος Ζεὺς; οὐ μὴ ληρήσεις. οὐδ' ἐστὶ Ζεὺς ("ESTREPSAÍDES.-. Au, per la Terra, Zeus olímpic no és pas un déu per a vosaltres?/ SÓCRATES.- Quin Zeus? No, no diguis ximpleries. Zeus no existeix").

²³ Heus aquí la versió que en dona Ateneu: ὅτι ὁ Ὀλύμπιος Περικλῆς ἀπαλλάξας ἐκ τῆς οἰκίας τὴν γυναικα ῥκει μετ' Ἀσπασίας τῆς ἐκ Μεγάρων ἐταίρας καὶ τὸ πολὺ τῆς οὐσίας εἰς ταύτην κατανάλωσε (*Ath.* 2.87), "l'olímpic Pèricles, després d'haver repudiat la seva dona, vivia amb Aspàsia, la cortesana de Mègara i en ella dilapidà bona part dels béns".

²⁴ Els escolis són explícits en aquesta sentit: Περικλέης οὐλύμπιος: πρὸς τὸ "Ὀλύμπιος", ὅτι ὁ Ζεὺς Ὀλύμπιος καλεῖται, ἐπήγαγε τὸ "ἦστραπτεν, ἐβρόντα" (*Schol. in Ach.* 530), "Pèricles olímpic: a 'olímpic', perquè Zeus és anomenat olímpic, hi porta el fet que 'llampegava, tronava'".

ἦν αἰτίαν ὠνομάσθη Ὀλύμπιος (“Amb facilitat ho aconseguí per la seva destresa de paraula, raó per la qual fou anomenat olímpic”).

Això explica que el rètor Teó justifiqui l’apel·latiu de l’estadista atenès pel seu valor encomiàstic –a diferència de l’ús en la comèdia–, basat, des del punt de vista compositiu, en l’homonímia:

χάριεν δέ ἐστιν ἐνίστε ἀπὸ τῶν ὀνομάτων καὶ τῆς ὁμωνυμίας ἢ τῶν ἐπωνυμιῶν ἐγκωμιάζειν, ἐὰν μὴ πάνυ φορτικὸν καὶ καταγέλαστον ᾗ, καὶ ἀπὸ μὲν τῶν ὀνομάτων, οἷον Δημοσθένους ὅτι ἦν τὸ τοῦ δήμου σθένος· ἀπὸ δὲ τῆς ὁμωνυμίας, ὅταν τις τύχη τὸ αὐτὸ ὄνομα ἔχων ἀνδρὶ δεδοξασμένῳ· ἐκ δὲ τῶν ἐπωνυμιῶν, οἷον Περικλῆς Ὀλύμπιος ἀπὸ τῆς ἐν τοῖς κατορθώμασι μεγαλειότητος ἐπικεκλημένος. (*Prog.* 111.9)

En ocasions és de bon to encomiar a partir dels noms propis i de l’homonímia, o dels sobrenoms, sempre que no resulti massa vulgar i ridícul. A partir dels noms propis, per exemple, «Demòstenes», dient que era «la força del poble»; a partir de l’homonímia, quan s’escau que algú té per atzar el mateix nom que una persona que ha gaudit de reputació; a partir dels sobrenoms, per exemple, Pèricles, anomenat pel sobrenom «Olímpic», a causa de la grandesa dels seus èxits.²⁵

III. L’EMPERADOR ÉS L’OLÍMPIC

El recorregut que hem fet fins aquí ha posat en relleu una sèrie de qüestions que condueixen a concloure que Llucià, deliberadament, ha fet confluïr aspectes propis de la divinitat i dels cultes amb la persona de la màxima autoritat en el seu temps, l’emperador, que, a més, s’escau que, d’una manera o d’una altra, solia rebre uns honors propers als honors retuts a les divinitats, tant se val si d’això en diem culte imperial o no. I és que, en realitat, la majoria d’estudiosos estan d’acord a afirmar que allò que anomenem culte imperial no existeix com a tal,²⁶ sinó que existien una sèrie de cultes religiosos, de rituals religiosos –o més aviat cívico-religiosos si no directament civils– honorífics, dels quals l’emperador formava part, normalment en combinació amb altres déus; no era un culte imposat i estava circumscrit en l’entramat del sistema romà que, especialment a les ciutats gregues, i, en general a la part est de l’imperi, i la majoria de vegades

²⁵ Èxits que hauria aconseguit pel seu tarannà assenyat i reflexiu: ὁ δὲ Περικλῆς πρότερον τοιούτων ὑπὸ συνέσει τῶν γερῶν ἔτυχεν, οἷον οὐδεὶς τῶν ἀπάντων μέχρι καὶ νῦν. Μετὰ γὰρ τοὺς πολλοὺς καὶ γενναίους ἐκείνου ἀγῶνας, οὓς οὐκ ἐν ἄλλῳ τινὶ τῶν ἀπάντων πλὴν συνέσει καὶ βουλῇ κρείττονι λαμπρῶς ἐπεδείξατο, Ὀλύμπιος ἀνερόρηθη παρ’ Ἀθηναίων· (*Rhetorica Anonyma, Progymnasmata* 1.605), “Pèricles, primer, obtingué per la seva intel·ligència tants privilegis com ningú fins i tot ara. Després dels seus nombrosos i nobles combats, que va realitzar brillantment no de cap altra manera sinó amb intel·ligència i ferma decisió, fou anomenat olímpic pels atenesos”.

²⁶ Beard, North & Price (1998: 348): “there was no such a thing as ‘the imperial cult’”; no tant dràstic, en canvi, Evangelidis (2008), que s’ho mira més aviat des del punt de vista de l’evidència arqueològica que, sens dubte, existeix.

en àmbit simplement local,²⁷ consistia en un intercanvi d'accions que tenien per finalitat fonamental la mostra de lleialtat cap al poder de Roma, però, al mateix temps, la mateixa existència d'aquest culte en una ciutat la prestigiava de cara a l'exterior i enfront d'altres ciutats.

El fet que el món grec tingués incorporats els cultes a reis i líders polítics, d'una manera institucionalitzada, almenys des d'època hel·lenística, fa que aquesta qüestió tingui característiques no coincidents amb la resta de l'imperi – Roma i Itàlia incloses – des d'una visió grega o hel·lenitzada.²⁸ En una simplificació, certament evident, però no per això menys descriptiva del fet, podríem dir, amb Evans, que a les ciutats gregues una part important del culte imperial s'adapta al culte del rei hel·lenístic,²⁹ i una altra part al de les divinitats locals o fins i tot les panhel·lèniques, com els déus olímpics; de tot això les fonts epigràfiques en donen testimoni a bastament.³⁰

Per acabar d'entendre aquesta especificitat grega quant al culte imperial cal afegir una dada, no menor: el lèxic usat per referir-se a l'emperador. En un article ja antic, però ben documentat, Price en fa un estat de la qüestió molt útil,³¹ basant-se sobretot en la utilització, en grec, del terme θεός, que trasllada en llengua grega el mot llatí *diuus*, en la formulació més habitual referida als emperadors de *diui filius*, que no troba altra correspondència en grec més que θεοῦ υἱός. Com és evident, aquesta és una mostra clara de les mentalitats diferents que palesen una i altra formulació; a més, l'expressió “fill de”, en una i altra llengua s'apliquen a l'emperador viu, mentre que, en llatí, simplement *diuus* (mai *deus*) s'aplica a o als emperadors morts, mentre que θεός, en grec, s'aplica també als difunts però tampoc no és estrany que sigui epítet de l'emperador viu³² –o, fins i tot, dels membres de la seva família, singularment, l'esposa.

Així doncs, les fonts de les quals disposem –algunes literàries, ben poques d'inequívokes–,³³ majoritàriament epigràfiques,³⁴ ens remetent a la identificació del θεός –o θεοῦ υἱός– emperador amb altres θεοί: molt sovint Zeus, però també

²⁷ El caràcter local sovint podia esdevenir 'supra-local': les ciutats “exportaven” l'existència d'aquest culte, que la prestigiaven, cf. Galinsky (2011: 8-9); per altra banda, Evans (2011: 83), referint-se concretament a la petja romana a Atenes, formula encertadament tant el caràcter majoritàriament local del culte, com la funcionalitat: “Diverse institutions of emperor worship emerged organically from local environments, and allowed each people to negotiate their own particular relationship to imperial authority. Ritual was not imposed by Rome”.

²⁸ Cf. Lozano (2007), Price (1984), Evans (2011).

²⁹ Evans (2011: 83): “...emperor worship was adapted to fit Hellenistic ruler cult, itself, itself already intertwined with the traditional worship of local deities”.

³⁰ Cf. ara Price (1984: 85-87).

³¹ Price (1984), amb bibliografia; cf. també Mason (1974).

³² Price (1984: 79).

³³ Cf., per exemple, Arist. *Or.* 26.32 (Εἰς Ῥώμην), on hi ha un breu esment a una pregària adreçada a l'emperador, tot i que aquesta formulació, atès el to del discurs i segons la interpretació que se'n faci, també podria ser irònica.

³⁴ Cf. Price (1984) per a les referències concretes.

Helios –especialment la dinastia dels Severs–, o Dionís, i altres amb menys freqüència, i entre les dones Hera, Afrodita, Demèter, i també altres.

En opinió de Price, aquesta assimilació no crea cap dificultat entre els hel·lenòfons, com tampoc l'atribució als emperadors, fins i tot vius, de la terminologia divina: els emperadors també poden ser immortals (ἀθάνατοι) fent una simple trasllació aplicada als beneficis del seu mandat, als fets realitzats, etc.; o rebre honors (τιμαί) ja que normalment aquests honors van acompanyats de l'adjectiu “equivalent, semblant” (ισόθιοι τιμαί); o bé, encara, són dignes d'adoració o veneració divina (en forma de substantiu o de verb: εὐσεβεία, σεβάσασθαι) ja que, en aquest cas, cal entendre el terme desprovist de matis religiós, com una mena de sinònim de “lleialtat”. I, finalment, la presència física de l'emperador –quan es tracta de l'emperador viu, en exercici–, sovint doblada per l'estàtua corresponent, tampoc posa problema a una mentalitat grega, acostumada com està als déus antropomòrfics i que prenen figura humana.³⁵

La problemàtica al voltant del culte imperial per part del món grec i hel·lenòfon –breument resumida aquí, en els seus aspectes més significatius– és fàcilment confrontable als aspectes que hem destacat de les obres de Llucià, tant els que fan referència directament als emperadors Marc Aureli i Luci Ver –juntament amb la seva favorita Pantea–,³⁶ com aquells que fan referència al capítol dels déus, Zeus.

Les al·lusions a la “professionalitat” d'aquell que, tot i ser la màxima autoritat, treballa –a canvi d'un salari, el culte precisament– per al bé comú fan convergir l'emperador i Zeus; el fet d'estar ben acompanyat d'una dona competent, l'emperador i Pèricles l'olímpic. Així mateix, la grandària de l'imperi –Mesopotàmia, la terra del getes, Etiòpia– són l'afer de Zeus i també de l'emperador, però l'abast simbòlic d'allò que està en joc sota aquest domini hi fa entrar igualment Pèricles.³⁷

I, finalment, l'aparent raresa que el culte a una persona viva podria tenir, potser com a usurpació de competències, és objecte de retret per part de Momos a l'*Assemblea dels déus*, fent ostentació d'una evident xenofòbia per part dels Olímpics, xenofòbia que, ateses les característiques de l'imperi, no tindria lloc de ser considerada.

L'emperador és, doncs, l'olímpic, com Zeus –com també ho havia estat Pèricles–, però és que, a més, l'epítet al rei de l'imperi no l'hi posa Llucià sinó que, precisament, és en el culte, ja que apareix en les inscripcions dels altars i altres llocs culturals;³⁸ i, en concret, per al que aquí hem tractat, val la pena llegir

³⁵ *ibidem* 93-95.

³⁶ Fins i tot creiem que no és excessivament agosarat notar la proximitat fonètica entre el nom de la dona, Πάνθεια, i l'epítet d'Isis, aplicat freqüentment, com a síntesis de tota divinitat, πανθέα; cf. *supra* n. 19.

³⁷ Recordem que a *Im.* 17, quan és lloada la saviesa de Pantea, comparada a la d'Aspàsia, hi ha una referència a la gran responsabilitat que està en joc, tant per a Pèricles com per a l'emperador.

³⁸ Sobre la denominació Ὀλύμπιος adreçada a emperadors, cf. Camia (2011: 249-283).

la inscripció d'un altar procedent d'Esparta (IG V1, 447) que anava adreçada als "déus olímpics nous Diòscurs", referint-se molt probablement als emperadors germans, Luci Ver i Marc Aureli.³⁹

Llucià és un escriptor enginyós i ben preparat per tenir al cap tota la tradició grega, és un *pepaideumenos*; ara, és també un home de l'imperi, observador mordaç de tot el que passa al seu voltant, de vegades crític i d'altres vegades, en aparença, entusiasta del món en el qual viu; tan hàbil en la sàtira que, intel·ligentment, s'aplica a ell mateix quan es disculpa per si es mostra adulator –tant quan es refereix als emperadors com a Pantea. En definitiva, sembla que ens digui: què hi ha de tant diferent entre el govern diví de Zeus a l'Olimp, el de Pèricles a Atenes i el de l'emperador? Per tant, si Pèricles va poder ostentar, per a la posteritat, l'epítet d'Olímpic, per què no els emperadors que, a més, són receptors de culte?

BIBLIOGRAFIA

- BEARD, M., NORTH, J. & PRICE, S. (1998), *Religions of Rome. Vol I: A History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BELLINGER, A. R. (1928), "Lucian's Dramatic Technique". *YCLS* 1, 1-40.
- BILLAULT, A. (2010), "Lucien, Lucius Verus et Marc Aurèle", a *Lucian of Samosata. Greek Writer and Roman Citizen*, Mestre, F. i Gómez, P. (eds.), Barcelona, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 145-159.
- BOUQUIEUX-SIMON, O. (1968), *Les lectures homériques de Lucien*, Bruxelles, Palais des Académies.
- CAMIA, F. (2011), *Theoi Sebastoi. Il culto degli imperatori Romani in Grecia (provincia Achaia) nel secondo secolo D.C.*, Atenes, Institutouto Hellēnikēs kai Rōmaïkēs Archaiotētōs.
- CARTER (2006), *The Roman Empire and the New Testament: An essential Guide*, Nashville, Abingdon Press.
- EVANGELIDIS, V. (2008), "The Architecture of Imperial Cult in the Agoras of The Greek cities", *Egnatia* 12, 125-144.
- EVANS (2011), "Embedding Rome in Athens", a *Rome and Religion. A Cross-Disciplinary Dialogue on the Imperial Cult*, Brodd, J. i Jonathan L. Reed, J.L. (eds.), Atlanta, SBL, 83-97.
- FRAZIER, F. i LEÃO, D.F. (eds.) (2010), *Tychè et Pronoia. La marche du monde selon Plutarque*, Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.
- GALINSKY, K. (2011), "The Cult of the Roman Emperor: Uniter or Divider?", a *Rome and Religion. A Cross-Disciplinary Dialogue on the Imperial Cult*, Brodd, J. i Jonathan L. Reed, J.L. (eds.), Atlanta, SBL, 1-21.
- GÓMEZ, P. (2012), "Secrets de família: amor i poder als *Diàlegs de déus* de Llucià", a Vintro, E, MESTRE, F. i GÓMEZ, P. (coords.), *Μελέτη. Homenatge a Montserrat Jufresa*, Barcelona, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 117-138.

³⁹ *ibidem* 81.

- GONZÀLEZ JULIÀ, LL. (2011), "Luciano ensaya la novela escénica: apariencia episódica y estructura unitaria de los *Diálogos de los muertos*". *Emerita* 79.2, 357-379.
- HORSLEY (2003), *Jesus and the Empire: The Kingdom of God and the New World Disorder*, Philadelphia, Augsburg Fortress.
- KIM, L. (2010), *Homer between history and fiction in the Imperial Greek literature*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LOZANO, F. (2007), "Divi Augusti and Theoi Sebastoi: Roman Initiatives and Greek Answers", *Classical Quarterly* 57.1, 139-152.
- MASON, H.J. (1974), *Greek terms for Roman Institutions. A lexicon and analysis*, Toronto: Hakkert.
- MESTRE, F. (2014), "Aspectos de la dramaturgia del diálogo en Luciano", *Lexis* 32, 331-355.
- MESTRE, F. (2016), "Il potere politico in Luciano: sovrani, governatori e potenti", *Annali Online Lettere Università degli Studi di Ferrara (AOFL)* 11.2, 41-54.
- MILLAR, F. (1973), "The Imperial Cult and the Persecutions", a *Le culte des souverains dans l'Empire romain*, W. Den Boer (ed.), *Entretiens sur l'Antiquité classique* 19, Vandoeuvres/Genève, Fondation Hardt, 145-165.
- MOMIGLIANO (1986), "How emperors became gods", *American Scholar* 55, 181-193.
- POLLINI, D. (2003), "A bronze statuette of Isis-Fortuna Panthea: a syncretistic goddess of prosperity and good fortune", *Latomus* 62.4, 875-882.
- PRICE, S.R.F. (1984), "Gods and Emperors: The Greek language of the Roman Imperial cult", *The Journal of Hellenic Studies* 104, 79-95.
- SCOTT, J.C. (1985), *Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance*, New Haven, Yale University Press.
- UREÑA, J. (1995), *El diálogo de Luciano: ejecución, naturaleza y procedimientos de humor*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert.