

EL PROCESO DE CAMBIO RELIGIOSO EN LA ANTIGUA LIDIA

María Paz de Hoz

Consejo Superior de Investigaciones Científicas

El estudio del material epigráfico griego en Lidia revela que la helenización cultural fue en realidad muy escasa, excepto en la zona más occidental. Tampoco la presencia persa produjo un cambio decisivo en este aspecto, y los paralelos formales entre los cultos indígenas y el judaísmo se explican por coincidencias en su concepción religiosa y un uso común del griego. Las tendencias generales de la filosofía y la religión del momento simplemente estimularon las líneas de evolución de la religión autóctona.

The study of epigraphical evidence from Lydia shows that except in large areas of the Western territory, the helenization of local cults was indeed very limited. Persian domination did not bring about either decisive changes in this aspect, and the various formal similarities of indigenous cults with Judaism may be explained as resulting from coincidences in some aspects of their religious thought, and from the use of Greek as a common language. The philosophical and religious tendencies of the time only stimulated the development of the local religion along autochthonous lines.

La realización y estudio de un *corpus* con todo el material religioso que proporciona la epigrafía griega me ha permitido obtener un panorama de la vida cultural en la Lidia de época helenística e imperial, así como situar cada culto y la mentalidad religiosa lidia dentro de un proceso histórico y de un marco geográfico en sus relaciones con el mundo griego como un ejemplo muy representativo del con-

tacto religioso entre el mundo oriental y el helénico. El estudio se ha basado en el análisis detallado de los epígrafes, examinando no sólo las divinidades atestigüadas, sino además diversos aspectos culturales como las asociaciones religiosas, el personal de culto, los adorantes, los templos, y la comunicación entre el hombre y la divinidad, y confrontando la información epigráfica con la que proporcionan otro tipo de fuentes como las literarias y numismáticas¹.

1. Al comparar la frecuencia de aparición de las distintas divinidades destaca la superioridad numérica de los testimonios indígenas respecto a los griegos. Dicha proporción es, no obstante, matizable si se observan tanto la distribución geográfica como los casos de sincretismo entre divinidades indígenas y griegas. Aparentemente parece que la helenización cultural es mínima en Lidia. Sin embargo, al clasificar geográficamente el material puede apreciarse una clara diferencia entre el tercio más occidental (los territorios de Attaleia, Thyateira, Hierokaisareia y Hyrkanis), y los dos tercios más orientales del país (vid. mapa en p. 69).

1.1. La helenización ha sido sin duda intensa en la zona más occidental, de donde proceden la mayoría de los testimonios griegos, y donde apenas hay testimonios indígenas anteriores a la época imperial (vid. infra). En la segunda de las zonas mencionadas los testimonios griegos son escasísimos, y prácticamente se reducen a los de divinidades muy concretas: Dioniso, Asclepio, Hygieia, Apolo. Ha de hacerse una excepción con las ciudades de Sardes y Philadelphieia, los dos centros urbanos principales de la Lidia central y oriental, donde la presencia griega se refleja también en los cultos. Destaca pues el hecho de que, aunque los griegos se adentraron en el interior del país fundando colonias tanto en época de los seleúcidas como de los atálidas, y helenizaron todo el territorio en muchos aspectos, como demuestran la antroponimia y la lengua (los últimos testimonios que tenemos de la lengua lidia datan del s. IV a.C.), los cultos indígenas se resistieron a la aceptación de los dioses helénicos, de los que tomaron, en el mejor de los casos, tan sólo el nombre, al que añadían su epíteto indígena local. Los nombres de divinidades grie-

¹ Ya dediqué un artículo anterior (*Actas del VIII Congreso de Estudios Clásicos* III [Madrid 1994] 203-212) a los distintos aspectos del grado de helenización en Lidia que reflejaba un primer examen de las inscripciones griegas, basándome en el tipo de textos, en las divinidades atestigüadas, y en la distribución geográfica y cronológica de los cultos, aspectos sobre los que no volveré aquí, más que para matizar algunas afirmaciones. Las referencias epigráficas irán acompañadas de un número que corresponde al catálogo mencionado, de próxima aparición, y que va acompañado de un comentario detallado a cada divinidad y a los distintos aspectos culturales. En dichas referencias, además de abreviaturas conocidas como TAM y SEG, aparecen las siguientes: Man. M. (H. Malay, *Greek and Latin inscriptions in the Manisa Museum* [Viena 1994], Sardis (W.H. Buckler y D.M. Robinson, *Sardis VII 1* (publications of the American Society for the Excavation of Sardis): *Greek and Latin Inscriptions* [Leiden 1932]), I. Reise (J. Keil- A. von Premerstein, *Bericht über eine Reise in Lydien und der südlichen Atolis ausgeführt 1906* [Viena 1908]), BMC (B.V. Head, *A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum... Lydia* [London 1901]).

gas que aparecen en la Lidia oriental de época helenística son el de Zeus y, sobre todo, el de Apolo, que encubren por lo general a una divinidad indígena cuyo epíteto local conservan. Hay que recordar que estas dos divinidades, especialmente Apolo, son los dioses tutelares de los seleúcidas, quienes, en su avance hacia el interior, debieron influir en la adopción, por parte de los indígenas, de sus nombres para dioses anatolios con los que estos dioses griegos presentaban similitudes. El hecho de que no contemos con testimonios epigráficos helenísticos dedicados a otras divinidades en esta zona hace pensar que el uso epigráfico se extendió al principio sólo para dedicar estelas a Zeus y Apolo, siguiendo el ejemplo griego.

Destaca la escasez de testimonios indígenas en la zona occidental, cuya causa más probable es la helenización profunda llevada a cabo por las numerosas colonias griegas, en las que la vida indígena debió de transformarse hasta en su creencia religiosa, convirtiéndose el profundo sentimiento de respeto, miedo y adoración a la divinidad, manifiesto en una comunicación directa y privada, en un aspecto más de la vida social y pública. Es de destacar que el número de inscripciones culturales privadas es mínimo en esta zona, sobre todo si se compara con el oriente lidio.

1.2. Algunas divinidades griegas eran ya conocidas durante la época de soberanía lidia, de la que proceden numerosas muestras de una influencia helénica que no decae en época aqueménida². Éste es con seguridad el caso de Ártemis, cuya fusión con la divinidad efesia indígena, y la introducción de su culto en Lidia (con el epíteto *Ibsimsis*) debieron producirse en esa época. También con el nombre de Ártemis aparecen en las inscripciones en lengua lidia la diosa de Koloe (*Kulumsis*) y la de Sardes (*Sfarda-*); a Zeus asimilaron los lidios una divinidad anatolia indígena que tenía su santuario en el monte Tmolos, a juzgar por la afirmación del poeta del s. VIII a.C. Eumelo de Corinto (Fr. 18 Bernabé) de que Zeus había nacido en este monte. No obstante, no podemos constatar epigráficamente la magnitud de la influencia griega en época lidia en lo que a los cultos se refiere, ya que no poseemos testimonios anteriores al s. IV a.C., y las referencias literarias o de otro tipo son escasísimas.

Más fácil resulta estudiar el papel de los seleúcidas y de los aqueménidas en la introducción de cultos griegos en Lidia, a pesar de que muchos de los testimonios datan de época imperial y resulta difícil, si no imposible en muchos casos, reconstruir el momento y las vías de la instauración del culto. Algunos epítetos hacen referencia directa a la relación de la divinidad con los reyes helenísticos. Los cultos de Zeus Antigoneios (Man.M. n^o 70-74= 61.9-61.13) y Zeus Seleukios (TAM V2, 1306= 40.4; TAM V1, 426= 46.1), aunque en general atestiguados en época

² Esta influencia se refleja en aspectos diversos de la cultura. Cf. por ejemplo Hdt. 1.94: H. Crawford- J.R. Greenewalt, "Lydian elements in the material culture of Sardis" *Proceedings of the Xth International Congress of Classical Archaeology I* [Ankara 1978] 37-45; G.M.A. Hanfmann, "Lydian relations with Ionia and Persia". *ibm.*, 23-35.

imperial, seguramente fueron introducidos por colonos macedonios asentados en el país en época de los seleúcidas³. Zeus Genethlios aparece en Sardes (SEG XXXIX 1284= 40.13) como protector de los reyes seleúcidas en la mención de la instauración de sus fiestas por parte de la reina Laodike. Varios testimonios de Apolo con epíteto indígena datan de época helenística, y en concreto la inscripción SEG XXXV 1170 (=5.12), según la cual Antíoco y Seleuco restituyen a Apolo τοῦ Μοῦνδου la disposición de los ingresos (probablemente confiscados en época anterior) que proporcionaba su témenos, es una prueba de la actitud favorable de los seleúcidas hacia el culto de este dios. De época de Antíoco III data la dedicación TAM V1, 689 (=61.54) a Zeus Porottenos en favor del médico de cabecera de dicho rey, y, sin duda, muchos de los cultos atestiguados sólo en época imperial a divinidades indígenas que han adoptado el nombre de Zeus o Apolo tienen su origen en época de los seleúcidas.

Especialmente decisiva para la introducción de cultos griegos en Lidia, sobre todo en Sardes y en las fundaciones atálidas como Thyateira y Philadelpheia, fue la influencia de la cercana Pérgamo desde época atálida. De esta ciudad procede el culto de Atenea Nikephoros en Sardes, cuyos juegos fueron introducidos en el 166 a.C., como se deduce de la inscripción de Delfos OGI 305⁴; el culto de Dioniso Kathegemon en Thyateira (TAM V2, 979, 976= 15.2, 15.3) y Philadelpheia (1. Reise, 36, 42, Ath.Mitt.20, 243= 15.25, 15.26, 15.27); el de Asclepio, que se extiende desde Pérgamo por todo el país, pero sobre todo en Thyateira (TAM V2 885, 1024, 886= 8.2-8.4), a partir del s. II d.C., del que datan los primeros testimonios lidios; el de Zeus Helios en Philadelpheia (cf. la celebración de los Δεῖτα Αλεῖα en IGR IV 1645, LBW 645, IGR IV 1639= 20.2-20.4), el de Heracles en Thyateira (cf. TAM V2 959 [=22.10] del s. II d.C., que revela la existencia de una asociación en torno a su culto ya desde época de Atalo y Eumenes). La identificación de Zeus con Sabazios en Lidia (TAM V1 538=51.11, Man.M. 67= 51.17), no atestiguada antes de su identificación en Pérgamo (en SEG XXXVI 1089 [=2.1, Sardes, s. IV a.C.], el dios es llamado sólo Sabazios), probablemente tenga el mismo origen. La influencia de Pérgamo en la formación del culto privado de Philadelpheia, en el que destaca en concreto la presencia de Zeus Eumenes, ya ha sido puesta en relieve por O. Weinreich⁵. Una carta real, seguramente de Atalo III, asegura el derecho de *asylia* del templo de Anaitis (identificada en Lidia occidental con Artemis) en Sariçam (TAM V2 1396= 3.14), derecho del que según una embajada de esta ciu-

³ La inscripción TAM V2, 1306 procede precisamente de Hyrkanis, fundación macedonia.

⁴ Cf. L. Robert, *Hellenica* IX (Paris 1950) 19. Los juegos en Sardes están atestiguados en Sardis 27 (=10.2) y LBW 645 (=20.3). El testimonio más antiguo de la diosa (Sardis 21= 23.3) data precisamente de época de soberanía atálida en Lidia, y en Sardis 55 (=7.25), del s. II d.C., es el *demos* de Pérgamo el que dedica una inscripción honorífica a una sacerdotisa de Atenea. El nombre de Atenea aparece en una inscripción bilingüe lidio-griega del s. III a.C., pero procedente del templo de la diosa en Pérgamo (W.H. Buckler, *Lydian Inscriptions* 2 [=Sardis VI 2] Leiden 1924 nº 40).

⁵ O. Weinreich, *Stiftung und Kultsatzungen eines Privatheiligtums in Philadelpheia in Lydien* [Heidelberg 1919] esp. 48-51. (=1.2).

dad disfrutaba el templo ya en época anterior. Pero además, los reyes atálidas parecen haber favorecido el culto de al menos ciertos dioses indígenas, como Artemis Sardiane, que bien en su época, bien con anterioridad, habían sido identificados con alguna divinidad griega. Sabemos por Sardis 4 (=7.19) que un rey atálida asigna al templo de Artemis Sardiane un *neokoros*. TAM VI 690 (=61.55) a Zeus Porotthenos en Iulia Gordos es dedicada en favor del rey Eumenes, sus hermanos y la reina Apolonis.

En época imperial se extiende el uso epigráfico y, a pesar de que contamos con muchísimo más material, el número de testimonios griegos decrece respecto a la época helenística y, sobre todo, se concentra más aún que antes en las ciudades de la zona occidental y en las fuertemente helenizadas Sardes y Philadelpheia. Destaca en esta época la enorme cantidad de testimonios de divinidades indígenas, especialmente en los dos tercios más orientales de la mitad norte. La soberanía romana en Lidia no produce en absoluto un rechazo de estos cultos, ni siquiera un verdadero sincretismo con las divinidades griegas. La abundancia de testimonios de cultos indígenas en esta época se debe a la extensión del uso epigráfico, que revela la existencia de cultos muy antiguos que no habían dejado constancia escrita, y quizá incluso a un resurgir de la religión anatolia facilitado por los romanos por intereses políticos. G.M.A. Hanfmann y L. Robert destacan este renacer de los cultos indígenas en época romana, pero lo atribuyen a un simple interés histórico o etnológico⁶. Probablemente se trate en parte de una manifestación de la política imperial romana, de una compensación por parte de los romanos a comunidades que les habían prestado servicios y deseaban obtener a cambio privilegios para sus cultos⁷. La influencia de los romanos me parece menos determinante que el problema de la extensión del uso epigráfico, en la que sólo indirectamente, por ir sin duda unida a un desarrollo institucional, tuvieron su importancia. Si bien es cierto que ya Julio César concedió la *asylia* a varios templos de divinidades indígenas en Sardes (SEG XXXIX 1290= 7.17), y que hay algún testimonio de la adoración de dioses indígenas por parte de romanos influyentes⁸, estas pruebas resultan muy escasas en proporción con la cantidad de material disponible. Digamos simplemente que los romanos no impidieron en absoluto la adoración de los cultos indígenas.

⁶ G.M.A. Hanfmann, *Sardis* [Cambridge, Mass., Londres 1983] 131: cf. L. Robert, quien en *RN* 18 (1976) 30, n. 24 (= *Opera Minora Selecta* VI [1989]), habla de un "attachement aux traditions ethniques lydiennes qui se manifeste à l'époque impériale".

⁷ La teoría de E.N. Lane (*Numen* 22 [1975] 235-9), que interpreta la extensión de cultos de divinidades indígenas con epítetos del tipo de Tarsios como medio de hacerse propaganda los romanos demostrando lazos de unión entre los indígenas e Italia, me parece poco sólida. Estos epítetos no son más frecuentes ni están más extendidos en Anatolia que otros en los que es imposible ver una relación con el mundo itálico, y en cualquier caso creo que el autor otorga una importancia excesiva a este factor.

⁸ Vid. por ejemplo la dedicación a Attis (TAM VI 73= 12.1) por parte de K. Ἰούλια Οὐαλέντιλλα, miembro de una importante familia romana asentada en Tabala y Philadelpheia.

1.3. Los casos de verdadero sincretismo son mínimos, tanto en la época helenística como en la imperial. Aun así, es necesario matizar los resultados estadísticos que como tales adolecen de cierta rigidez, y distinguir, dentro de las divinidades que, a pesar de tener nombre griego, tienen un origen indígena y siguen manteniendo atributos de tales, distintos grados de helenización.

En la mayor parte de los casos parece que ésta se reduce a la adopción del nombre, y se trata por tanto de divinidades claramente indígenas. Así ocurre por lo general en los testimonios ya mencionados de Zeus o Apolo con epíteto indígena⁹. Debido a la escasez de datos arqueológicos o literarios sobre el grado de helenización en las formas de vida y en la educación, es muy difícil determinar si la poca raigambre de los cultos griegos se debe a un rechazo indígena o sencillamente a que la helenización cultural no había llegado a los indígenas de esa zona aislada y de comunicación menos accesible.

En ciertos casos, sin embargo, el grado de helenización es muy alto, como ocurre con las divinidades poliadas de Sardes, Artemis Sardiane y Zeus Polieus, o las de Thyateira, Artemis Boreitene y Apolo Tyrimnos, o con Artemis Anaitis en Philadelphéia (Anaitis es aquí una denominación de la Meter anatolia) y Artemis Efesia en el valle del Kaystros. Estos casos podrían compararse con el de Artemis Efesia en la ciudad de Éfeso. Se trata de divinidades sin duda indígenas pero que, además de adoptar un nombre griego, se han convertido en deidades tutelares de ciudades completamente helenizadas, y cuyo culto por tanto ha sido adaptado según el modelo de las divinidades poliadas griegas. Se celebran agones en su honor, y tienen un santuario que ejerce gran influencia en la ciudad, a cuyo cargo está un sacerdote o sacerdotisa que es a su vez un personaje destacado e influyente, y que ha desempeñado o desempeña otros cargos de importancia¹⁰. La helenización de estas divinidades fue probablemente la causa de su gran apogeo y de la influencia de sus santuarios en época helenística y romana, aunque más en su aspecto social que religioso, como demuestran los testimonios de estos cultos. El sincretismo parece ser, pues, un fenómeno griego y unido a las ciudades en que los griegos primero y luego los romanos quisieron hacer patente su soberanía, y en las que, tanto por mantener buenas relaciones con los indígenas como por su sabida tolerancia, mantuvieron los cultos indígenas que los autóctonos seguían practicando, si bien adaptados a las necesidades del culto griego.

Hay otro grupo de divinidades cuyo grado de helenización no está tan claro. Ésta no se produce necesariamente en relación con las ciudades, y en muchos casos parece más una adopción de nombres griegos por parte de los indígenas que al revés. Es el caso sobre todo de divinidades que representan la materialización de

⁹ Entre estos epítetos abundan los locales como Nisyreites (TAM V1 427, 522= 5.13, 5.21), Pleurenos (SEG XXXII 1237= 5.26), Tarsios (TAM V1 195, 240= 5.30, 5.33) de Apolo, o Beudenos (Man.M. 53= 61.19), Dareddenos (IK 17 [Ephesos]= 61.21), Digindenos (IK 17 [Ephesos] 3720, 3719= 61.26, 61.27) de Zeus.

¹⁰ Cf. por ej. TAM V2 931, 995, 935, 913 (=7.3, 7.4, 60.3, 60.13), Sardis 47 (=61.52).

bienes deseados por el hombre, es decir de *numina*, que en la época helenística se extienden por todo el mundo griego en parte como reflejo de la tendencia religiosa que impregna la época imperial. Así se explica el papel que asume Tyche, el destino que determina la vida de los hombres, como poder superior cuando la debilitada creencia en los grandes dioses griegos deja paso a la concepción dinamista de la religión¹¹. Una naturaleza semejante tienen las Némesis y Nike, así como divinidades abstractas del tipo de τὸ Θεῖόν. Las cualidades de estos dioses encajan con las de los dioses indígenas que se caracterizan por su universalismo y por la evidencia de la manifestación de su poder como rasgo principal, por lo que no resulta rara su adoración en la zona oriental de Lidia, en algunos casos como denominación de divinidades anatólicas. Tyche, identificada en época imperial muy frecuentemente con la divinidad tutelar de una localidad, aparece en Thyateira como identificación de Artemis Boreitene¹², su estatua es dedicada a Meter en Saittai (SEG XXXV 1232= 40.7), seguramente como atributo de esta diosa, con la que aparece identificada iconográficamente en el valle del Kaystros (IK 17 [Ephesos] 3220= 59.7). Comparable es el caso de Nike, cuya estatua es dedicada en Saittai (TAM VI 77= 40.6) a Meter, con la que se identifica iconográficamente en Kula (TAM VI 244= 3.22). Los testimonios de Némesis (TAM VI 591= 43.1, SEG XXXVIII 1236= 43.2, M. Riel, EA 19 [1993] 95, n. 102= 40.26) podrían muy bien ser reflejo de la adaptación del nombre a divinidades indígenas¹³.

Los pocos testimonios de divinidades griegas que encontramos en la zona oriental de Lidia excluidas las ciudades de Sardes y Philadelphieia corresponden precisamente a estas divinidades, así como a las de salvación, especialmente populares en todo el imperio, cuyo éxito se va gestando ya en época helenística: Dioniso con sus misterios, que ofrece unos principios religiosos mediante los que guiarse, y el renacer a una nueva forma de vida que proporciona la felicidad y la eternidad pagana, y Asclepio como dios curador de todos los males físicos, *soter*, epíteto que lleva en Thyateira (TAM V2 885, 1024, 886= 8.2, 8.3, 8.4) siguiendo el modelo de Pérgamo. Como acompañante de Asclepio y divinidad sanadora, se

¹¹ Cf. P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion* II (Munich 1961) 301, quien atribuye la difusión de Tyche en Oriente a las distintas procedencias de los colonizadores griegos, que conllevan la ausencia de un dios tutelar común, siendo Tyche el poder divino unificador ideal. Un reflejo del papel que asume Tyche en época helenística todavía no como divinidad claramente definida, sino como fuerza abstracta que determina todos los pasos de la vida y como poder máximo, por encima incluso de los dioses puede verse a lo largo de la obra de Polibio (cf. A. Álvarez de Miranda, "La irreligiosidad de Polibio" en *Obras completas* II [Madrid 1959] 397ss.; F.W. Walbank, *Polybius* [Berkeley 1972] 60ss.). En general, sobre la concepción religiosa que encarna Tyche en época helenística e imperial v. U. von Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen* II [Darmstadt 1973⁴] 295-305. Sería necesario hacer un estudio, sobre todo epigráfico, de cómo este carácter de Tyche va evolucionando hasta convertir su concepción religiosa en una auténtica divinidad con un culto muy extendido en época imperial.

¹² Vid. TAM V2 895, 896, 954 (= 59.2, 59.3, 59.5); cf. las monedas en BMC 299, n.º 47, 309, n.º 94, 312, n.º 110, en las que aparece con el otro dios tutelar de la ciudad, Apolo Tyrinnos.

¹³ Cf. un paralelo para esta identificación en las Némesis del Danubio (K. Latte, *Römische Religionsgeschichte* [Munich 1960] 336, n. 1).

introduce también Hygieia en la parte oriental de Lidia. En la extensión de estas divinidades sí se aprecia una penetración del helenismo en la Lidia oriental, aunque hay que tener en cuenta que se trata de divinidades muy específicas, que han perdido su carácter puramente griego, convirtiéndose en dioses casi universales, y que se extienden tardíamente siguiendo un patrón regular, con una terminología y una jerarquía de culto que se hacen inherentes a la adoración del dios, y por tanto no reflejan apenas diferencias locales. La fácil adopción del culto de Dioniso entre la población indígena se refleja en su relación con Men y Meter (TAM VI 351=15.17), en la frecuencia de *mystai* del dios entre los indígenas honrados en los epítafios, en el tipo de inscripciones, muchas de las cuales siguen el modelo típico de las privadas a dioses indígenas, o en el epíteto ἐπήκοος (especialmente frecuente, si bien no exclusivo, en denominaciones de dioses indígenas) que recibe en la dedicación TAM VI 49 (=15.6) de Silandos. El helenismo que consigue penetrar en la zona más inaccesible de Lidia es así pues el de una cultura helenística, no griega, es decir, el de una cultura de origen griego sobre la que se han ido incorporando elementos diversos de culturas y épocas diferentes, dando lugar a una concepción religiosa muy sincrética en cuya variedad de elementos los indígenas encuentran algunos que resultan adecuados a sus ideas religiosas y morales.

1.4. Existe una diferencia entre el tipo de documentos de información cultural en la zona occidental y los de la zona oriental, que coincide con la del origen de las divinidades. Los testimonios de divinidades griegas suelen ser documentos de tipo oficial, en muchos casos interesantes desde el punto de vista religioso de manera tan sólo indirecta (por ejemplo el caso de las inscripciones honoríficas a un personaje que ha desempeñado entre otros cargos el de sacerdote). Los testimonios de cultos indígenas son por el contrario, con rara excepción, dedicatorias privadas a la divinidad, normalmente exvotos o confesiones, que reflejan la intensa creencia religiosa de los indígenas y su relación personal con el dios (casi todos los testimonios de la comunicación entre el adorante y la divinidad se encuentran en este tipo de inscripciones dirigidas a dioses indígenas, así como casi todos los términos que ensalzan el poder y la grandeza divinas).

En relación con esta variación en el material epigráfico está la diferencia en el tipo de adorantes o personal cultural atestiguado para las distintas divinidades. Aunque las inscripciones no dan todos los datos deseados, es preciso tratar de extraerles toda la información por la importancia que este aspecto tiene para el entendimiento de la religión¹⁴. En las inscripciones occidentales se nos habla de familias de alta clase social que desempeñan cargos cívicos importantes. En las orientales a dioses indígenas apenas se mencionan cargos; por el contrario desfilan por ellas

¹⁴ En palabras de U. von Wilamowitz. "die Gläubigen oder doch die Teilnehmer am Gottesdienste müssen auch betrachtet werden, denn ein Gott gewinnt erst dann seine vollkommene persönliche Göttlichkeit, wenn eine Gemeinde ihn verehrt" (*Der Glaube der Hellenen* I [Darmstadt 1973+] 7-8).

numerosos adorantes de todo tipo: hombres y mujeres, niños y adultos, libres y esclavos, que sólo consideran digno de mencionar su nombre propio, y tan sólo a veces su categoría de esclavos o su profesión de escultor, peluquero o jardinero. Sólo en el caso de Dioniso, Asclepio y Tyche entre las divinidades griegas aparecen adorantes de clases sociales bajas. Asociaciones religiosas están atestiguadas sólo para divinidades indígenas, de nuevo con la excepción de Dioniso (SEG XVII 535= 15.1, SEG XVI 730= 15.24, 1. Reise 42= 15.26) y Asclepio (TAM V1 451= 8.18), y de los Herakleastai (TAM V2 949, 957, 959= 22.1, 22.8, 22.10) en Thyateira, cuya función principal está sin embargo en relación con el gimnasio.

La helenización coincide pues con una tendencia laicista que ha hecho de la adoración cultural una cuestión social y un objetivo más de la everguesía. La adoración de las divinidades poliadas es una adoración pública, un acto social que responde al comportamiento cívico de los griegos. Es de señalar la importancia de los cargos culturales como cargos oficiales de carácter influyente y de importante responsabilidad financiera para poder llevar a cabo obras o proyectos benéficos para la comunidad, y el desempeño simultáneo de cargos culturales y políticos. El cargo de sacerdote tiene una influencia social fundamental, y suele ser concedido a miembros de familias de clase alta¹⁵. Es un rasgo muy significativo el hecho de que la mayor parte del material epigráfico de la Lidia occidental con información sobre cultos se base en dedicatorias honoríficas de este tipo. Coincidiendo con estas diferencias entre el occidente y el oriente lidio en el grado de helenización y en el tipo de adorantes, se aprecia una gran diferencia en la lengua en que están inscritos los textos, coloquial, con una sintaxis excesivamente simple, en muchos casos llena de anacolutos, y con rasgos morfológicos y fonéticos peculiares de la zona en el noreste lidio¹⁶.

Las diferencias señaladas se refieren sobre todo a las zonas occidental y oriental de la mitad norte. La extensión de la helenización en el resto del país es mucho más difícil de establecer debido a la escasez de material. En la franja central los testimonios son casi nulos exceptuando las ciudades de Sardes y Philadelpheia. En éstas, debido a su condición de grandes ciudades, con importancia histórica en el caso de Sardes, los griegos se asentaron ejerciendo una gran acción helenizadora a la vez que, sobre todo en Philadelpheia, los dioses tradicionales se resisten a ser substituídos. En la ciudad de Nymphaion, la más occidental de esta franja central, los escasos testimonios corresponden a deidades griegas. En la zona sur la mayor parte del material pertenece al valle del Kaystros, donde apenas hay datos que confirmen la presencia del helenismo, a excepción de la fuerte influencia de Éfeso que

¹⁵ En las inscripciones honoríficas que se les dedican, aparte de destacarse el acto everguético realizado, se detallan pormenorizadamente sus lazos familiares, por ejemplo en TAM V2 931 y 954 (=7.3 y 59.5).

¹⁶ Cf. Brixhe ("La langue comme critère d'acculturation: l'exemple du grec d' un district phrygien", en R. Lebrun [ed.], *Hethitica* VIII [París 1985] 46, 74-5) afirma que estos rasgos no se deben a un peor conocimiento del griego por parte de los indígenas, sino a la influencia en el griego de rasgos peculiares de la lengua indígena, y da ejemplos para el caso del frigio.

se refleja en una mayoría de testimonios de la diosa efesia, con las características propias de su culto, muy helenizado. En la zona sudoriental el escasísimo material encontrado revela la adoración a divinidades anatólias.

2.1. Del estudio de las distintas divinidades anatólias atestiguadas en Lidia se deduce que en la mayoría de los casos se trata de la diosa Meter o del dios Men, adorados ambos bajo nombres diferentes que aparentemente corresponden a diferentes divinidades, con atributos comunes, las mismas funciones, sobre todo en el caso de la divinidad femenina, y que son venerados por el mismo tipo de adorantes¹⁷. La pareja divina suele ser tutelar de las ciudades, además de tener numerosos santuarios rupestres, sobre todo en la Lidia oriental. Divinidades identificables con Men son numerosos Theoi con distintos epítetos (Pereudenoí, Tabalenoí, en Tamasei), Sabazios, Attis, Papias, y probablemente, al menos en ciertos casos, Apolo y Zeus con epítetos indígenas; con Meter se identifican Ártemis, Ártemis Anaitis, y numerosas Theai con epíteto (Oleine, Kornene, Ourania). Así, la pareja anatólia por antonomasia puede aparecer en Lidia como Meter y Men (TAM V1 499= 39.61), como Meter Hipta y Zeus Sabazios (TAM V1 264= 40.19), como Artemis Boreitene y Apolo Tyrimnos (TAM V2 931= 7.3), como Artemis Anaitis y Men Tiamou (TAM V1 317= 3.26) etc.

Meter y Men, como divinidades principales, tienen ciertos rasgos propios: son las deidades mejor atestiguadas como justicieras, las que castigan a los pecadores, les exigen confesión y les perdonan. Men tiene preferencia como protector de tumbas, en muchos casos asociado a dioses anónimos¹⁸. Otra característica del culto de Men es su agrupación con otros Menes con distinto epíteto local, así como la adoración de un Men con el mismo epíteto local en lugares muy diversos dentro de la región de Maionia. Estas particularidades exigen una interpretación del nombre del dios más satisfactoria que las hasta ahora encontradas. Cabe la posibilidad de que el nombre hubiera pasado a designar más bien un término genérico para "divinidad" (como lo es el nombre de Meter), y que fuera seguido del epíteto correspondiente a la divinidad indígena con la que era identificado. Los epítetos locales, como por ejemplo Axiottenos, Pereudenos, etc. no serían entonces derivaciones de topónimos, sino que por el contrario, los topónimos se formarían a base de teóni-

¹⁷ En el caso de la divinidad masculina la única variante es la naturaleza de divinidad joven o divinidad mayor que en ocasiones se distingue, junto con otros elementos particulares de cada deidad (la doble hacha de Apolo indígena y Hosios kai Diakios, que además aparecen a menudo como jinetes, la corona de rayos de Men [Tiamou], el creciente lunar y la piña de Men), en la iconografía.

¹⁸ Esta función es la que ha llevado a considerar el posible carácter ctónico del dios (cf. K. Latte, *Römische Religionsgeschichte* [Munich 1960] 99, n. 3. F. Cumont, *Reserches sur le Symbolisme Funéraire des Romains* [Paris 1966, (1942)] 177-252, esp. 181), y a buscar por este camino la interpretación del epíteto Kamareites (H. Malay, *Man.M...* com. a nº 165). Quizá la representación de Men Tiamou con corona de rayos responda ciertamente a la relación entre la luna y el sol en este aspecto ctónico, frecuente en los epitafios frigios por ejemplo.

mos, lo que explicaría que se adorara a un Men con epíteto aparentemente local en lugares tan apartados entre sí. El sufijo *-enos* indicaría según esta hipótesis "santuario donde se adora a", y la raíz correspondería al nombre de la divinidad. La sucesiva abstracción de una divinidad hasta designar su nombre al ser divino en general se conoce en el caso de la diosa mesopotámica Istar, y en las divinidades lusitanogallegas cuyos nombres pasan en muchos casos a ser epítetos de otros nombres más genéricos que forman un grupo muy reducido, y que parecen ser denominaciones más de clases que de dioses individuales, correspondientes a las denominaciones latinas *deus*, *dea*, *dominus*, *genius*, *lar* y *nympha*, por las que a veces son substituidas¹⁹.

A pesar de estas diferencias, o más bien de las particularidades de Men, la adoración de una u otra deidad no trasluce ninguna diferencia funcional, excepto en el caso señalado de Men y Meter como principales divinidades justicieras, y de Men como principal protector de tumbas²⁰.

En relación con la ausencia real de atributos y funciones entre las distintas divinidades destaca el papel de la *dynamis* como principal manifestación divina, la frecuencia de los epítetos ἐπήκοος, μέγας, μέγιστος, κύριος, τύραννος, βασιλεύς, que destacan ese carácter del dios, y las denominaciones de Men βασιλέων o κατέχων sobre una determinada localidad. Todos estos rasgos, especialmente relevantes en las inscripciones confesionales y en las imprecaciones funerarias hacen pensar en la existencia de una concepción henoteísta, que parece común a la de ciertas religiones orientales²¹.

2.2. Un aspecto del material cultural de época imperial que no parece remontarse a la época lidia, sino que representa una más de las tendencias que permiten vislumbrar los cambios religiosos de esta época, es la adoración de divinidades

¹⁹ Para el caso de la diosa Istar vid. J. Bottéro, *Mesopotamia* [Chicago 1992] (traducción ingl. de la ed. francesa de 1987) 216. Sobre las divinidades lusitano-gallegas, vid. J. Untermann, "Los teónimos de la región lusitano-gallega", *Actas del III Coloquio sobre lenguas y culturas paleohispánicas* Lisboa 1980 (Salamanca 1985) 357-8. Para el caso específico de Bandue, cf. J. de Hoz, "La religión de los pueblos prerromanos de Lusitania", *Primeras jornadas sobre manifestaciones religiosas en Lusitania*. Marzo 1984 (Cáceres 1986) 35. 37. quien demuestra que se trata de una denominación genérica que acompaña a diversas divinidades, y a quien agradezco los paralelos lusitano-gallegos.

²⁰ Quizá la prueba más contundente de la unificación de atributos sea la identificación de dos deidades de concepción tan opuesta como Artemis y Meter, identificación que curiosamente se refleja en la equivalencia de las denominaciones Artemis Anaitis y Meter Anaitis, y en la iconografía: nunca sin embargo en la denominación Meter Artemis, a la que los griegos sin duda oponían un fuerte rechazo.

²¹ En el artículo mencionado (n. 1) he descrito las características principales de este tipo de inscripciones y su importancia para entender la mentalidad religiosa lidia. Para una matización sobre el papel de los templos como instituciones judiciales y de los sacerdotes como jueces máximos en cuestiones civiles, vid infra. El material recogido por F. Steinleitner (*Die Beicht im Zusammenhang mit der sakralen Rechtspflege in der Antike* [Munich 1913]) ha sido superado recientemente por G. Petzl, *Die Beichtinschriften Westkleinasiens* en EA 22 (1994). Sobre la confesión como fenómeno cultural y religioso, y paralelos en otras culturas, y otras manifestaciones en el mundo griego y romano vid., además de Steinleitner (op. cit.). R. Pettazzoni, *La confessione dei Peccati (Storia delle Religioni XII)* (Bologna 1936), y H.S. Versnel, en Ch.A. Faraone- D. Obbink (edd.), *Magika Hiera* (Oxford 1991) 60-106.

como Theos Hypsistos, Hosios kai Dikaios, Heis kai Monos Theos ó Theion. Se trata de divinidades de carácter universal, que se extienden por toda Anatolia, cuyos nombres y falta de atributos específicos revelan la búsqueda de un dios único. Ya hemos visto que la religión lidia parece haber preparado el camino a la penetración de esta tendencia catenoteísta con la ausencia de funciones y adorantes específicos de cada divinidad o, por decirlo de otra manera, con la acumulación por cada deidad de todas las funciones, con la impersonalidad que va impregnando el carácter de los dioses, y su reducción prácticamente a una sola deidad masculina y una sola femenina.

En verdad las tendencias monoteístas flotaban en el ambiente de la época en todo el mundo imperial. La filosofía griega helenística, apoyada por el estado de crisis de la religión tradicional y por la influencia de las religiones orientales con las que empieza a estar en contacto directo, ya había impregnado la mentalidad religiosa de una creencia con tendencias monoteístas, aunque sin osar descartar por completo la adoración tradicional a los distintos dioses griegos. Los dioses tradicionales siguen existiendo en la religión helenística, pero ya no merecen toda la confianza ni responden a todas las necesidades del hombre, como se refleja por ejemplo en el himno a Demetrio Poliorcetes. La intervención directa de los dioses comienza a ser una necesidad primordial en la concepción religiosa (v. por ejemplo el himno a Zeus de Cleantes). Ya hemos visto la importancia que adquieren Tyche, las fuerzas sobrenaturales (las *dynameis*) y la teología ocultista que comienza con Bolos de Mendes y que equipara a los dioses con fuerzas cósmicas. Estas tendencias se observan en los papiros mágicos, en el Περί κόσμου pseudoaristotélico, en la teocracia solar, en la *nous* de la stoa. Y esta actitud no ya sólo en la filosofía sino en el comportamiento religioso reflejan en época imperial por ejemplo los discursos sagrados de Arístides, donde el autor, sin dejar de ser un griego politeísta, invoca a Asclepio y alude a él como único poder en cuyas manos pone su salvación física e incluso sus éxitos sociales e intelectuales. El mismo Theion, que en Lidia es una divinidad claramente indígena, empieza a ser adorado en la Grecia helenística junto con divinidades como Tyche o οἱ Θεοί con el mismo carácter de impersonalización de la divinidad, de poder absoluto y único. La diferencia es que en Anatolia, y en concreto en Lidia, ese henoteísmo subyacía ya en la concepción de las divinidades indígenas, y prácticamente sólo tuvo que evolucionar en época imperial en las formas externas, en las denominaciones y en la substitución de una adoración local por otra extendida sin límites geográficos, de acuerdo con el carácter universal de estas nuevas divinidades. En algunos casos reflejaban incluso con su nombre, además de con su tendencia a no asociarse con otras divinidades, el ansia del verdadero monoteísmo (cf. Εἷς καὶ μόνος θεός [TAM VI 246= 27.2]).

A pesar de esta evolución, los adorantes siguen acudiendo a sus dioses tradicionales, a Meter y Men o sus substitutos, para impetrar sus ruegos más importantes y privados, para expresar sus confesiones y pedir justicia; siguen siendo las

divinidades oficiales representadas en las monedas. Los nuevos dioses no aparecen en las monedas, no ejercen esa justicia "penal" que tanto teme el pueblo en las divinidades tradicionales, sólo reciben exvotos y dedicaciones, su poder sólo se manifiesta para ayudar al adorante, y el aspecto primordial en las otras divinidades, la manifestación de su *dynamis* como castigo, está ausente en su culto. Es de destacar que, excepto en el caso de Hosios kai Dikaios, los demás dioses no tienen una representación iconográfica particular. Incluso esta divinidad aparece representada de forma muy diferente según las zonas de Anatolia, v.g.: en Lidia (jinete con doble hacha) y en Frigia (donde a veces es representado como una pareja divina con los atributos correspondientes a su nombre). Aunque en otras zonas de Anatolia se observa aisladamente un intento de aunar estas divinidades con las tradicionales (vid. la adoración común de Hosios kai Dikaios con Men, con Apolo o con Zeus Bronton, de Men, Zeus y Helios con el epíteto Hypsistos, en la dedicación de alguna inscripción confesional dedicada a Hosios kai Dikaios y Men en Frigia Epikte-ta), esto no parece ocurrir en Lidia, donde los adorantes siguen sin duda respetando y temiendo a los antiguos dioses por una parte, mientras van aceptando por otra tendencias religiosas que distinguen como nuevas.

3. De la misma forma que el helenismo religioso no consiguió penetrar en la zona oriental de Lidia, donde el sincretismo a penas se reducía a la adopción de un nombre griego para una divinidad indígena que seguía siendo adorada a la manera indígena y manteniendo todos sus rasgos originales, tampoco las otras culturas que entraron en contacto con este país dejaron una huella profunda. Sólo el cristianismo consigue imponerse, aunque no antes del s. IV d.C.²² Es destacable la escasez de testimonios del culto al emperador, que prácticamente sólo se encuentra en inscripciones oficiales dedicadas a éste junto con los dioses patrios.

3.1. Por razones obvias cabría esperar la existencia de una cultura religiosa persa muy extendida en Lidia. Por ello, y basándose en la gran cantidad de testimonios de Anaitis y de la antroponimia persa, algunos historiadores y epigrafistas han tendido a ver una profunda influencia persa en la religión lidia. Sin embargo, si bien es cierto que el nombre de Anaitis es uno de los mejor atestiguados entre todas las divinidades lidias, el estudio detallado del material revela que este nombre no es en la mayor parte de los casos más que una denominación de la diosa Meter (llamada Meter o Ártemis), cuyos atributos y tipo de culto son claramente los de la diosa anatolia, que se asocia con Men y cumple las funciones típicas de esta pareja divina, siendo frecuentemente invocada en las inscripciones confesionales y en las imprecaciones de los epitafios (TAM V1 317, 327, 172= 3.26, 3.35,

²² El único testimonio que tenemos de la acción del cristianismo contra los cultos paganos es el nombre borrado de Ártemis Anaitis en IK 17 (Ephesos) 3803 d (=22.19) del s. IV d.C.

3.16). Los únicos casos claros de permanencia de cultos persas en Lidia son los de la diosa Anaitis en la zona occidental (Hypaipa y Hierokaisareia principalmente), donde los testimonios epigráficos denominan a la diosa como *persike* (TAM V2 1244, 1245= 3.2, 3.3) hablan de *magoi* (IK 17 [Ephesos] 3817A= 3.56) y *hierodouloi* (TAM V2 1253= 3.6) y son testimonios de tipo oficial helenizados en sus fórmulas y contenido. La existencia de estos cultos persas, que debieron mantenerse en manos de descendientes de familias asentadas en Lidia durante la época en que ésta era satrapía persa, está confirmada por documentos literarios, especialmente por Pausanias (5.27.5-7). Hay, pues, dos tipos de culto de la diosa Anaitis claramente diferentes, de los cuales el menos extendido, y que apenas debió ser acogido por la población indígena, es el verdaderamente persa. Aparte de la diosa Anaitis sólo tenemos el testimonio de un Zeus Perses (TAM V1 267= 61.48), y el de Zeus Baradateo (SEG XXXVI 1089= 2.1), que podría ser una variante local de Ahura Mazda que ha adoptado como epíteto el nombre del fundador de ese culto local, de la forma que conocemos sobre todo para el caso de Men (vid. Men Artemidorou). El contenido del texto es una prescripción cultual que prohibía al personal encargado del cuidado del templo y la divinidad, y que tenía acceso al *adyton*, la participación en los misterios de ciertos dioses indígenas. Destaca la ausencia de Mitra y del elemento astral, ambos de gran trascendencia en la religión persa, con gran difusión en la época imperial, y sin embargo ausentes en general en Asia Menor. Esta escasez de influencia persa en la vida religiosa lidia concuerda con las escasas huellas arqueológicas de dicha cultura en este territorio.

3.2. Hay que destacar el hecho de que sólo contemos con dos inscripciones que hagan referencia a los cultos de Isis y Sarapis en Lidia, procedentes además de dos ciudades muy helenizadas, Thyateira (TAM V2 892= 32.1) y Magnesia (TAM V2 1348= 32.2), lo que hace pensar que su introducción se debe más a la aceptación griega de estos cultos, por lo demás muy difundidos en Grecia si bien teñidos de una profunda helenización de sus particularidades egipcias. Hay que tener en cuenta que las ciudades lidias no estuvieron, a diferencia de muchas otras ciudades anatolias, bajo el dominio de los Ptolomeos en época helenística. Sin embargo, también hay que contar con la probabilidad de la extensión del culto desde otras zonas de Anatolia en época imperial, cuyos testimonios epigráficos no hayan sido hallados hasta ahora²³. Es destacable, no obstante, que ninguna diosa lidia fuera identificada con Isis, probablemente la divinidad femenina más universal y que mayor número de identificaciones ha sufrido (prácticamente con todas las deidades femeninas principales del mundo greco-romano desde época helenística).

²³ Cf. la frecuencia de imágenes de Isis y Sarapis en las monedas lidias de esta época (BMC p. 391, 394)

3.3. El único testimonio que tenemos de influencia judía es el del dios Sabathikos, e incluso en este caso podría tratarse de la adopción de un nombre judío para una divinidad indígena. De las dos inscripciones en que aparece, una es un exvoto típico indígena de la zona oriental de Lidia, la otra es un canto a sus poderes divinos en que se usan adjetivos típicos también de las divinidades anatólicas (μέγας, δυνατός, μέγιστος, κατέχων [τὸν κόσμον], κύριος)²⁴. La similitud terminológica entre el judaísmo y las religiones anatólicas ha llevado a muchos historiadores (F. Cumont, J. Keil y otros estudiosos de los años treinta, seguidos en época más reciente por ejemplo por L. Robert) a considerar judíos algunos de los elementos que aparecen en el paganismo anatólico, como el dios Hypsistos, los *angeloi*, concepciones como la que revela el nombre del dios Hosios kai Dikaios, la *dynamis* divina, la idea de pecado y la confesión. El estudio de las inscripciones lidias revela datos de interés para este tema. En concreto, podemos concluir que estos elementos, comunes además a otras religiones orientales, son típicos de la mentalidad religiosa rural lidia, sobre todo de la zona interior, donde menos había penetrado el helenismo, y donde los rastros de asentamientos judíos de la diáspora son nulos²⁵. La coincidencia terminológica entre dos culturas que estaban en proceso de helenización, que ya habían adoptado el griego como lengua de comunicación, y que además tenían ciertos rasgos comunes en su concepción religiosa no es en absoluto sorprendente ni obliga a buscar influencias directas de una sobre otra. La divulgación de la filosofía griega helenística e imperial debió de jugar un papel muy importante en la adopción de términos griegos por parte de la religión judía e, independientemente en algunos casos, o por influencias mutuas en otros, de la anatolia²⁶. Por último, es de destacar la ausencia de testimonios seguros de judaísmo en las ciudades lidias donde al parecer se establecieron numerosos judíos en época helenística, y las pocas huellas, exceptuando las puramente arqueológicas, que ha dejado la comunidad judía de Sardes.

4. De todo esto se deduce que la religión indígena lidia estaba fuertemente arraigada en la vida entera de la población, de forma que, si bien adoptó a menu-

²⁴ TAM VI 355 (50.2); TAM VI 225 (50.1).

²⁵ El término *angelos* fue tomado del griego por los traductores del *Antiguo Testamento*, traduciendo en muchos casos la palabra hebrea que designa la manifestación del dios, de la misma manera que los indígenas anatólicos, helenizados completamente en la lengua, tomaron este término griego para referirse a una forma de mediación entre el dios y el adorante, es decir, a una manifestación de la divinidad. Cf. F. Sokolowski. *HTHR* 53 (1960) 225-9, esp. 229, quien señala que ciertas especulaciones judías sobre los ángeles los consideraban dioses de países y pueblos paganos, y que en la teología judía aparecen cada vez con más frecuencia a raíz del contacto con el mundo pagano durante y después del exilio. El material lidio revela igualmente que, al menos, en este país, el dios Hypsistos es una divinidad indígena (vid. M. P. de Hoz. *EA* 18 [1991] 75-7).

²⁶ La confesión, la relevancia del poder y soberanía divinos son rasgos comunes a varias religiones orientales, y la concepción religiosa que se esconde detrás del nombre de Ὁσῖος καὶ Δίκαιος se encuentra por ejemplo en la religión persa.

do nombres y formas extrañas, por influencia sobre todo de los pueblos dominadores o comunidades asentadas en el territorio lidio, los fundamentos sobre los que se apoyaba todo el sistema cultural, las ideas religiosas y la relación que el adorante tenía con la divinidad se mantenían, evolucionando en la época imperial hacia nuevas tendencias que en el fondo tenían su origen en la misma concepción religiosa indígena. Estas tendencias coinciden en parte con las que se observan en general en todo el imperio, y aunque sin duda hubo un intercambio de influencias, en dicho intercambio la religión de Lidia y Frigia debió jugar un papel muy importante, como demuestra el origen en esta zona posiblemente de algunos de estos cultos como el de Hosios kai Dikaios, y por ejemplo, del montanismo, secta religiosa que se origina en la Frigia fronteriza con Lidia, y que se basa en concepciones comunes a la religión de la antigua Maionia²⁷. Sin duda en la terminología de las inscripciones culturales lidias encontramos infinidad de fórmulas y términos que nos hacen pensar en influencias de los cultos griegos, o de la religión judía, pero esta coincidencia hay que buscarla en la helenización acentuada de Lidia en época imperial, incluso en las zonas más orientales, en aspectos diferentes del religioso, especialmente en la lengua. Con la adopción del griego los indígenas tomaron también cantidad de fórmulas y términos ya preparados para uso religioso, de la misma forma que ocurre en el Nuevo Testamento, por lo que las coincidencias entre éste y las inscripciones confesionales lidias no son en absoluto extrañas.

El mundo helenístico y alto imperial constituye un momento particularmente importante en la evolución del sentimiento religioso cuyas repercusiones todavía están vivas en torno nuestro. La religión de los lidios es a la vez la religión de una región concreta, con sus propias tradiciones y condicionada por una sociedad determinada. Ambos aspectos nos son asequibles y lo serán más aún con el crecimiento de la documentación. Pero es a la vez una variedad del fenómeno religioso en general, y forma parte de un momento especial en el desarrollo religioso. En el caso de Lidia dependemos de una documentación humilde, pero la colección crítica de los materiales objetivos y fiables de que consta representa nuestro único acceso a la religión de millones de seres que colectivamente transformaron la historia religiosa. Siguen vigentes las palabras con que A. Momigliano concluía su ensayo sobre la historiografía de la religión "la tensión entre el descubrimiento de hechos acerca de religiones individuales y la necesidad de definir adecuadamente la religión misma está destinada a continuar"²⁸.

²⁷ Cf. el estudio de W. Schepeleern, *Der Montanismus und die phrygischen Kulte* (Tubinga 1929), sobre esta secta y sus relaciones con los cultos frigios.

²⁸ A. Momigliano, *De paganos, judíos y cristianos* (Mexico 1992: traducción de la ed. inglesa de 1987) 53.

