

Los *theokóloi* de Atenas: aspectos concernientes a su función en el contexto religioso ateniense del siglo II d.C.

Rocío Gordillo Hervás¹

Recibido: 22 de junio 2021 / Aceptado: 28 de septiembre 2021

Resumen. El término *theokólos* aparece desde época clásica en varias inscripciones del santuario de Olimpia en las que se enumera el personal de culto. Además, en la descripción que realiza Pausanias de los rituales de Olimpia se indica que los *theokóloi* olímpicos eran encargados de supervisar los sacrificios mensuales dedicados a varias divinidades del santuario. El término *theokóloi* también aparece en algunas inscripciones del siglo II d.C., dos localizadas en Atenas, halladas en el Olimpieion de Adriano y en el Teatro de Dionisos, y otras en ciudades que pertenecían a la liga del Panhelenion. Este artículo analiza a los *theokóloi* olímpicos como posible modelo para sus homónimos atenienses y el papel que estos últimos pudieron haber tenido en los rituales de culto imperial en honor a Adriano.
Palabras clave: *theokóloi*; Adriano; Olimpieion; Atenas; Olimpia; Panhelenion; sacerdocio.

[en] The *Theokóloi* of Athens: Their Function within the Athenian Religious Context of the Second Century AD

Abstract. The term *theokólos* appears already during classical times within several inscriptions from the sanctuary of Olympia listing the cult personnel. Furthermore, within Pausania's description of the rituals of Olympia, the Olympic *theokóloi* are said to be appointed to the supervision of the monthly sacrifices to several sanctuary deities. The term *theokóloi* also appears in several inscriptions from the second century AD, a few from Athens, found in Hadrian's Olympieion and in Dionysos' Theatre, and others from cities that belonged to the Panhellenion League. This article analysed the Olympian *theokóloi* as a possible model for their Athenian counterpart and the role the latter could have played within the rituals of the imperial cult in honour of Hadrian.

Keywords: *Theokóloi*; Hadrian; Olimpieion; Athens; Panhellenion; Priesthood.

Sumario: 1. Introducción. 2. Olimpia: modelo de organización sacerdotal ateniense. 3. Los *theokóloi* de Atenas. 4. Conclusión. 5. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Gordillo Hervás, R. (2022): Los *theokóloi* de Atenas: aspectos concernientes a su función en el contexto religioso ateniense del siglo II d.C., en *Gerión* 40/1, 179-194.

¹ Universidad Pablo de Olavide.
E-mail: rgorher@upo.es
ORCID: [0000-0001-5492-3378](https://orcid.org/0000-0001-5492-3378)

1. Introducción²

En el períbolo del templo de Zeus Olímpio en Atenas se levantan una serie de estatuas que conmemoran al emperador Adriano. Una de ellas fue erigida por los “primeros” *theokóloi*:

Αὐτοκράτορα Ἀδριανὸν
Ὀλύμπιον
οἱ πρῶτοι θεηκόλοι³

El término *theokólos* se refiere, de manera genérica, a la función religiosa de aquel que ostenta este título, que en el caso de Atenas parece estar vinculado con el culto que se desarrollaba en el Olimpieion.⁴ A partir del siglo II este término se encuentra en varias inscripciones relacionadas con la ciudad ateniense. Ejemplo de ello es la inscripción que se encuentra en uno de los asientos del Teatro de Dionisos en Atenas, lugar que queda reservado para los *theokóloi*.⁵ Este hecho indica claramente la importancia de aquellos a los que se denominaba con este nombre en la ciudad ya que tenían un lugar específico y privilegiado que ocupaban durante la celebración de los espectáculos. Junto a estos testimonios, el término *theokólos/theokóloi* aparece en otros epígrafes fuera del Ática, pero que se pueden relacionar directamente con los rituales religiosos de Atenas. Tres textos, dos de la Fócide y uno de la ciudad de Narica, mencionan a un *theokólos* que probablemente participaba en los rituales de culto en la ciudad ateniense. Desgraciadamente, la falta de documentación epigráfica y literaria no permite conocer con exactitud el papel que desempeñaba el *theokólos* dentro del ritual religioso de la ciudad. El objetivo de este artículo es analizar los escasos testimonios que se han conservado sobre los *theokóloi* en relación con otros cultos griegos y establecer una hipótesis de partida sobre su posible función en el contexto religioso ateniense.⁶

En el año 131/2, el emperador Adriano lleva a cabo una de sus visitas a la ciudad de Atenas. Ante tal evento, la ciudad se engalana. Las calles se adornan, se levantan numerosos altares que rendían culto al emperador como Adriano Olímpio, título que aparece junto al nombre del emperador a partir del 128/9 en los testimonios epigráficos.⁷ Adriano es conocido con este apelativo con motivo de la ayuda prestada a la ciudad para terminar las obras de construcción del Olimpieion, templo que había comenzado a edificarse con Pisístrato en el siglo VI a.C.⁸ Durante su estancia en Atenas, el emperador preside la ceremonia de inauguración y consagración del Olimpieion, cuyo períbolo había sido inundado de estatuas, dedicadas por distintas

² Este trabajo se ha elaborado dentro del proyecto “Discursos del Imperio romano: Palabras y rituales que construyeron el Imperio” (PGC2018-096500-B-C31). Las fechas son d.C., a menos que se especifique lo contrario.

³ *IG* II², 3313.

⁴ Graindor 1934.

⁵ *IG* II², 5085 = *IG* III, 305. Listado con todos los asientos del Teatro de Dionisos en: Graindor 1934, 143-145. Un listado de los altares de Adriano en Atenas se puede encontrar en: Benjamin 1963; Lozano 2002, apéndice 2.6; Camia 2011, 36-39; nuevos testimonios en Geagan 2011.

⁶ Sobre el sacerdocio ateniense en época imperial véase: Muñiz 2005; Lozano 2002 y 2010; Camia 2011.

⁷ *IG* IV², 384. Cortés Copete 2018. Ver también: Graindor 1934; Spawforth – Walker 1985, 101; Clinton 2005-2008, 489.

⁸ Santaniello 2011; Anelli 2018, 122-125.

ciudades griegas y que representaban al emperador como Adriano Olímpio. Entre ellas se encontraba la levantada por los “primeros” *theokóloi*, un término genérico que hace mención a los participantes del culto religioso, en este caso vinculado al Olimpieion. Pausanias describe algunas de las estatuas del emperador que se encuentran en el témenos ateniense, entre las que destaca la levantada por la ciudad de Atenas:

El recinto mide en total unos cuatro estadios y está lleno de estatuas. Cada ciudad ha dedicado allí una estatua del emperador Adriano, y los atenienses los aventajaron consagrando detrás del templo el coloso digno de ver.⁹

Este templo queda formulado como un templo de culto imperial donde al emperador Adriano se le asocia con la divinidad titular, Zeus Olímpio, ya que las estatuas que lo engalanaban definen la presencia y la vinculación del emperador con el templo de origen pisistrátida. Sin embargo, no se han encontrado testimonios de una estatua de Adriano dentro de la *cella* donde estaba presente la estatua crisoelefantina de Zeus. A pesar de esta carencia, es posible que hubiera un altar donde se depositaran las ofrendas dedicadas al culto imperial dentro del *temenos* del propio Olimpieion.¹⁰ De este modo, como indica F. Camia “L’imperatore e il dio erano a tutti gli effetti *partners* cultuali pur senza condividere il *naos* del santuario, cioè senza essere técnicamente *synnaoi* (ma può darsi che condividessero l’altare)”.¹¹

2. Olimpia: modelo de organización sacerdotal ateniense

Tras la inauguración del Olimpieion ateniense, el templo se abre al culto y para ello es necesario que se formalice un cuerpo especializado que será el encargado de dirigir, organizar y administrar todas las actividades y rituales relacionados. Para ello, Atenas toma como modelo los distintos cargos y funciones del santuario de Zeus Olímpico en Olimpia como base para la institución ateniense.¹² Dentro de la jerarquía sacerdotal aparece en primer lugar el sacerdote de Zeus Olímpico (ἱερέυς Διὸς Ὀλυμπίου), quien ostentaba el cargo principal en Olimpia y cuyo prestigio sobrepasaba los límites del santuario panhelénico. En el caso de Atenas, encontramos al sacerdote de Zeus Olímpio vinculado al culto de Zeus en Atenas, en uno de los epígrafes de los asientos del Teatro de Dionisos.¹³ La función de este sacerdocio no se conoce con exactitud. En el estudio de S. B. Zoumbaki sobre la organización del santuario de Olimpia en época imperial se propone que el sacerdote de Zeus Olímpico podría ser el encargado de presidir el sacrificio animal con el que culminaba la ceremonia de los juegos Olímpicos que se organizaban cada cuatro años.¹⁴ Es posible que una función similar tuviera el sacerdote ateniense en

⁹ Paus. 1.18.6-7. Trad. M.ª C. Herrero Ingelmo, *BCG* 1994.

¹⁰ Este altar puede estar dedicado íntegramente al emperador Adriano o ser utilizado para el culto de Zeus Olímpio y el emperador. Véase a este respecto: Camia 2011, 41. Cass. Dio 69.16.1. Hist. Aug. *Hadr.* 13.6.

¹¹ Camia 2011, 41-42, con bibliografía.

¹² Graindor 1934, 141; *OMS* VI, 563.

¹³ *IG* II², 3687. Asiento en el Teatro de Dionisos: *IG* II², 5025.

¹⁴ Zoumbaki 2001, 136-138, esp. 137.

relación con los juegos *Olimpieia* que se celebraban en la ciudad y que trataremos más adelante.

Otro de los cargos asociados al Olimpieion ateniense es el *phaidyntes* (φαιδυντής), quien también tenía reservado un asiento en el Teatro de Dionisos (φαιδυντοῦ Διὸς Ὀλυμπίου ἐν ἄστει).¹⁵ El *phaidyntes* era una figura de gran importancia en Olimpia. Según cuenta Pausanias, este cargo estaba reservado a los descendientes de Fidias, quienes se encargaban del mantenimiento y limpieza de la estatua de Zeus.¹⁶ Es probable, como indica P. Graindor, que debido a la consagración de la estatua crisoelefantina de Zeus Olimpio en Atenas apareciese el *phaidyntes* también en esta ciudad a imitación de Olimpia y tuviera similares atribuciones.¹⁷ Sin embargo, debido a la falta de información epigráfica no se sabe con exactitud la identidad de aquellos que ejercieron el cargo y si, al igual que en el caso Olímpico, estaba reservado a una familia en particular. Por otro lado, este cargo también aparece en otros santuarios áticos. En Eleusis la figura del *phaidyntes* se encuentra atestiguada desde el siglo VI a.C. hasta el siglo III a través de las fuentes epigráficas. Según el estudio de K. Clinton tendría como función principal el cuidado de las esculturas y objetos de culto de Eleusis, al igual que su homónimo olímpico, pero también sería el responsable de anunciar, a la sacerdotisa de Atenas, la llegada al Eleusinion del cortejo que portaba el *hiera* desde Eleusis.¹⁸

En época romana, el *phaidyntes* eleusino participaba en la procesión religiosa junto a otros cargos vinculados con los cultos atenienses. En una inscripción hallada en el santuario de Eleusis, datada en el siglo II, se menciona el reparto de una donación privada al santuario. En el texto se enumeran a todos aquellos beneficiarios, entre los que se encuentran varios sacerdotes del santuario eleusino y de la ciudad ateniense.¹⁹ Es sugerente la hipótesis de K. Clinton, para quien el orden en que se exponen los cargos en este documento podría tener relación con la posición que debían ocupar estos sacerdotes en la gran procesión de los Misterios. En primer lugar, se encontraban los sacerdotes encargados del santuario de Eleusis. Probablemente ordenados en grupos de 2 o 3 personas, el cortejo lo abrirían el hierofante y el daduco, seguidos del gran sacerdote de Eleusis y el exégeta pitocrestos, a los que seguirían otros cuerpos sacerdotales. En un segundo lugar discurriría el conjunto de sacerdotisas lideradas por la sacerdotisa de Atenas que posiblemente marchaba junto a la sacerdotisa de Deméter y Core. La unión de sacerdocios atenienses y eleusinos procesionando juntos podría indicar, como establece K. Clinton, una forma de simbolizar la unión entre los cultos de la ciudad de Atenas y el del santuario de Eleusis.²⁰ En esta procesión también participaba el *phaidyntes*, probablemente eleusino, quien cerraba el cortejo junto al sacerdote de Zeus.²¹ Posiblemente, este último hace referencia al culto de Zeus Olimpio en Atenas, que a partir de época adrianea cobra una gran importancia en la ciudad con la inauguración del Olimpieion.

¹⁵ IG II², 5072.

¹⁶ Paus. 5.14.5.

¹⁷ Graindor 1934, 142.

¹⁸ Clinton 1974, 95.

¹⁹ IG II², 1092; Oliver 1952; *IEleusis* 489.

²⁰ Clinton 1974, 36: "They were led off by the most important priestess of Athens and the most important priestess of Eleusis, the priestess of Athena and the priestess of Demeter and Kore, walking perhaps side by side, symbolizing the ancient unity between the cult of Eleusis and the cult of Athens".

²¹ Clinton 1974, 35-36.

La aparición del *phaydintes* en distintos santuarios dentro y fuera del Ática va a tener como consecuencia que en las inscripciones se indique junto al cargo el nombre del santuario o la divinidad con la que se le relacionaba. Ejemplo de ello son los asientos del Teatro de Dionisos. Uno de ellos lleva el título φαίδυντοῦ Διὸς Ὀλυμπίου ἐν ἄστει (de la ciudad), es decir, aquel que está vinculado con el culto de Zeus Olímpio en Atenas, mientras que otro de los asientos lleva el nombre φαίδυντοῦ Διὸς ἐκ Πείσης (en Pisa), esto es, el Zeus del santuario Olímpico. Igualmente, algunas inscripciones áticas nos indican claramente el nombre de algunos que ejercieron como *phaidyntes* en Olimpia. Tal es el caso de Julio Musonio, de mitad del siglo II, quien aparece como sacerdote de Zeus Olímpio en Atenas, pero como *agonotheta* y *phaidyntes* en Olimpia,²² o Tib. Cl. L[---] Meliteo, de la primera mitad del siglo III, quien aparece en una inscripción del ágora ateniense como *phaydintes* también del santuario olímpico.²³ En otras inscripciones, sin embargo, se presenta el cargo directamente relacionado con el santuario de Eleusis al indicar el culto de las dos diosas (φαίδυντῆς τοῖν θεοῶν).²⁴

Junto al *phaydintes* y al sacerdote de Zeus Olímpio, el término *theokólos* también aparece atestiguado en el santuario de Olimpia. Como se ha comentado anteriormente, este término hace referencia, de forma genérica, a una persona que participaba en el ritual religioso de las divinidades, independientemente de la forma que este tomase. En Atenas se encuentra principalmente en las inscripciones a partir del siglo II, en conexión con la política de rehabilitación de la ciudad protagonizada por el emperador Adriano, cuyo punto álgido fue la inauguración del Olimpieion, por lo que muy probablemente la labor del *theokólos* se relacionaría con las ceremonias de culto organizadas por este recinto sacro.²⁵ De esta manera, como se ha indicado previamente, uno de los asientos del Teatro de Dionisos estaba reservado a los *theokóloi*, lo que evidencia la importancia que esta figura va a tener en la Atenas adrianea.²⁶ Fuera de Atenas, el término *theokólos* se encuentra principalmente en las inscripciones griegas del santuario de Olimpia desde época arcaica hasta época imperial.²⁷ Las inscripciones romanas donde aparece el término *theokólos* del santuario olímpico presentan una misma estructura. Son principalmente listados donde se enumeran los distintos cargos que organizaban y administraban el santuario junto con el nombre de las personas que lo ejercían. Tras indicar el número de la Olimpiada, lo que ayuda a precisar la datación de la inscripción, se encuentran los *theokóloi*, en plural, seguido de tres nombres. Según indica S. B. Zoumbaki, estas tres personas podrían alternarse en el ejercicio de sus funciones. Seguidamente, aparecen otros cargos de gran relevancia en el santuario olímpico, como el espondóforo (heraldo), entre otros. Los *theokóloi* siempre aparecen en primer lugar en todas las listas, presidiendo la parte superior de las inscripciones, por lo que se puede hipotetizar que tendrían un papel relevante dentro culto.²⁸ Si hacemos la comparación con las inscripciones adrianeas de Atenas donde aparece el término *theokóloi*, este aparece en su forma plural, tanto

²² IG II², 4075 = I.Eleusis 633; IG II², 4083. Clinton 1974, 79-80.

²³ Agora XV, 461.

²⁴ IG II², 1078 = I.Eleusis 638; IG II², 1079.

²⁵ Graindor 1934; OMS VI, 563, n. 4; Jones 2006, 154-155; Domínguez Monedero 2013, 655. Relacionado con la liga de Focea: Jones 1996, 35.

²⁶ IG II², 5085 = IG III, 305.

²⁷ Zoumbaki 2001, 109.

²⁸ Zoumbaki 2001, 111.

en el asiento del Teatro de Dionisos como en la basa estatuaria del Olimpieion. Es probable por lo tanto que los *theokóloi*, es decir, los responsables del ritual de culto en Atenas, fueran varias personas, aunque no se puede precisar el número, y que se encargasen de la correcta realización del culto durante un periodo determinado.

Por otro lado, al ser *theokólos* un término genérico que designa, como se ha comentado anteriormente, a aquel que se encarga del ritual religioso, es muy difícil delimitar su función específica en Atenas. En el caso de Olimpia, Pausanias describe las responsabilidades de un *theokólos*:

Una vez al mes, los eleos hacen sacrificios sobre todos los altares enumerados; y sacrifican al modo antiguo, pues queman incienso juntamente con granos de trigo amasados con miel sobre los altares; y ponen sobre ellos ramas de olivo y hacen libaciones de vino. Solamente a las Ninfas y a las Despenas no tienen costumbre de ofrecer libación de vino, ni sobre el altar común de todos los dioses. Se ocupan de los sacrificios el sacerdote (*theokólos*), que tiene el cargo por un mes, los adivinos y los portadores de las libaciones, y además un guía, un flautista y el leñador.²⁹

Ayudado por los adivinos, aquellos que portaban las ofrendas, el aulos y el leñador, quien se encargaba del combustible necesario para las libaciones, el *theokólos* lideraba el ritual religioso mensual. De este texto se extrae que el *theokólos* no se encargaba del ritual específico dedicado únicamente a Zeus Olímpico, ya que el cortejo ceremonial realizaba los sacrificios en los altares de las principales divinidades que albergaba el santuario.³⁰ Este grupo comenzaba su itinerario en la puerta procesional del Altis e iba haciendo paradas en los altares que Pausanias enumera siguiendo “el orden en que los eleos acostumbran a sacrificar sobre ellos”.³¹ Comenzando con el altar dedicado a Hestia, seguido por el de Zeus, la *pompé* visitaba hasta 70 altares, dentro y fuera del Altis, donde no se realizaban sacrificios de sangre, sino que, teniendo en cuenta la tradición, se ofrecían libaciones de incienso, vino y granos de trigo mezclados con miel.³² Igualmente, los *theokóloi* del santuario de Olimpia también aparecen en una de las cartas atribuidas a Apolonio de Tiana:

A los *theokóroi*³³ de Olimpia: Los dioses no necesitan sacrificios. Por lo tanto, ¿qué se puede hacer para complacerlos? Adquirir sabiduría, creo yo, y hacer el bien a los hombres honrados tanto como se pueda. Eso es lo que es querido por los dioses, el sacrificio es la ocupación de los impíos.³⁴

Al igual que Pausanias, la carta precisa que los *theokóloi* son aquellos que participan en la realización de los sacrificios en Olimpia. Probablemente Apolonio, abrumado por la cantidad de ofrendas que se realizaban en el santuario, tanto en el periodo en que tenían lugar los juegos Olímpicos como fuera del mismo, insta a los *theokóloi* a que depongan esta práctica y dediquen el tiempo al aprendizaje y a

²⁹ Paus. 5.15.10.

³⁰ Zoumbaki 2001, 112. Siewert – Taeuber 2013, n° 1: se menciona al *theokólos* liderando el sacrificio en el altar de Cronos en Olimpia.

³¹ Paus. 5.14.4.

³² Mylonopoulos 2006, 106.

³³ *Theokóroi* es un término por el que también se designa a los *theokóloi*.

³⁴ Ap.Ty. Ep. 26. Sobre las cartas, véase Penella 1979, 46-47, con traducción al inglés.

la realización de buenas acciones. El hecho de que el autor especifique claramente que los *theokóloi* a los que dirige la carta son aquellos que se encargan del culto en Olimpia podría indicar que este término genérico era usado frecuentemente en otros santuarios. Si en época imperial este nombre sólo se hubiera usado en Olimpia, no hubiese sido necesario que Apolonio de Tiana clarificara el santuario en el que ejercen estos *theokóloi*, por lo que es probable que este término se difundiera a otros lugares.

3. Los *theokóloi* de Atenas

La difusión del término por distintos santuarios religiosos queda confirmada a través del cambio en la nomenclatura con la que aparece designado el *theokólos* en la epigrafía de Olimpia. A partir del siglo II la mayoría de las inscripciones de Olimpia que nombran a los *theokóloi* suelen incluir el epíteto Ὀλυμπικοί, quedando designado como θεηκόλοι Ὀλυμπικοί.³⁵ El cambio en la titulación no puede ser causal. Es probable que esté motivado por la difusión del nombre a otros lugares culturales y que, por ende, hubiera sido necesario introducir un apelativo para distinguir a aquellos *theokóloi* que prestaban sus servicios en Olimpia. Sin embargo, con anterioridad a la llegada de Roma, este término se atestigua en la zona de Lócride y Etolia desde el siglo IV-III a.C.³⁶ En época imperial, este término se encuentra en otros puntos del territorio griego. Las fuentes epigráficas latinas incluyen un *theokólos* en Corinto, desde principios de siglo I, relacionado con Júpiter Capitolino, nueva divinidad romana en la ciudad.³⁷ Con datación posterior, ya entrado el siglo III, otra inscripción muestra la presencia de un *theokólos* vinculado con el culto de Cronos.³⁸ Del mismo siglo, una inscripción ática menciona al *theokólos* en conexión con un culto privado dedicado a Asclepio e Higía.³⁹ Finalmente, la inscripción en griego hallada en la ciudad de Roma, de cuya datación no se tiene constancia, muestra la difusión de este término en otros puntos del Mediterráneo. En ella se presenta a Modestos, un *theokólos* relacionado con una divinidad de la que no tenemos información.⁴⁰ A pesar de esta difusión, el cambio de nomenclatura en el siglo II del *theokólos* de Olimpia indicaría que en ese momento el término es usado frecuentemente en otro

³⁵ Sobre el término *theokólos/theokóloi* en Olimpia véase de forma general: Zoubaki 2001. La designación *theokólos olimpikoi* aparece en: *IvO* 90 (año 113), 91 (con posterioridad al 113-117), 92 (con posterioridad al 113-117), 95 (141-145), 96 (145-149), 97 (153), 98 (137-161), 102 (181-185), 103 (177-189), 104 (185-189), 108 (205), 109 (205-209), 110 (209-213), 111 (213-214), 114 (225-229), 115 (= Siewert - Taeuber 2013, n° 18; 229-233), 116 (233), 117 (237-241), 118 (241), 119 (posiblemente del 221-261), 121 (245-249), 122 (265); Siewert - Taeuber 2013, n° 17 (finales siglo II – principios siglo III); *IvO* 123 (sin datación precisa), 125 (siglos II-III), 128 (sin datación precisa), 129 (sin datación precisa), 133 (sin datación precisa). La designación *theokólos* aparece en: *IvO* 70 = Siewert - Taeuber 2013, n° 16 (8-4 a.C.), 59 (36 a.C.), 63 (28-24 a.C.), 64 (20-16 a.C.), 214 (siglo I a.C.), 74 (anterior al 57 a.C.), 79 (57-61), 81 (61-65), 82 (ca. 67), 84 (69-73), 86 (85-93), 89 (101-109), 126 (130-140), 99 (165), 100 (173-181), 404 (siglo I-II a.C.), 124 (221), 419 (época imperial sin precisar), 75 (sin datación precisa).

³⁶ Antonetti 1995, 354-355. Dime: *SylP* 529 y 530.

³⁷ *Corinth* 8.3, 152, ll. 3-4 (7 a.C.?-14 d.C.): *theocol(o) Iovis* | [*Ca*]p[*it*]ol[*ini*]; 195 (ca. 75-100); 196 (100-150); 198 (época adrianea?); 203 (sin datación precisa).

³⁸ *Corinth* 8.3, 207: ἀγγε|νος θε|ηκόλος | Κρόνος.

³⁹ *IG* II², 1364, ll. 9: τῷ θεηκο|λοῦντι = *SylP* 1041 = Sokolowski 1969, n° 54.

⁴⁰ *IGUR* II, 580 = *IG* XIV, 1646: Θεηκόλοι | Μόδεστος.

ámbito cultural de gran importancia que había sobrepasado los límites de la ciudad donde se realizarían los rituales, es decir, en ámbito panhelénico. El culto de Zeus Olímpio y Adriano Olímpio había traspasado la ciudad ateniense ya que distintas ciudades griegas, incluso del territorio asiático, habían mandado erigir estatuas en el peribolo del templo para conmemorar al emperador. Es probable, pues, que ante el protagonismo del culto del Olimpieion ateniense fuera necesario distinguir específicamente al *theokólos* de Olimpia y de Atenas.

Por otra parte, la difusión del término *theokólos* para definir a aquel que participa dentro de un ritual religioso arroja información sobre los procedimientos rituales cuyos responsables eran denominados como *theokóloi*. Ejemplo de ello es un epigrama del 176 dedicado a Herodes Ático hallado en Atenas. En él se describe la procesión de bienvenida por el regreso del évérgeta a la ciudad tras haberse encontrado con el emperador Marco Aurelio en el Danubio. El cortejo comienza con el desfile de figuras de los dioses Dionisos, Deméter, Coré y Atenea seguidas del cuerpo sacerdotal, un coro de niños que cantaban, los efebos atenienses, el Areópago y finalmente el Consejo de los 500.⁴¹ En las líneas 16-17 de dicha inscripción, al coro se le denomina de la siguiente manera:

τῆς δ' ἐπι κυδαλίμους παῖδας ἀοιδοπόλους
Ζηνὶ θεηκόλοντας Ὀλυμπίῳ μασικύδρους⁴²

Según se indica, este coro de niños está asociado a los rituales religiosos de Zeus Olímpio ateniense ya que las restantes instituciones que aparecen en el epigrama están vinculadas a esta ciudad. Pero, por otro lado, es interesante evidenciar que el término que se utiliza para definir el carácter cultural del canto de estos niños es un participio, *θεηκόλοντας*. De este modo, a los niños no se les llama directamente *theokóloi*, sino que se precisa que están actuando como un *theokólos*, esto es, que tienen un papel en el ritual religioso, en este caso relacionado con Zeus Olímpio. Aquí se demuestra la utilización de este término genérico que no hace referencia a un sacerdocio en concreto sino a personas, en este caso niños, que durante un tiempo determinado participan en los rituales de celebración de la divinidad. El uso del término *theokólos* en relación con la música que acompañaba los ritos religiosos aparece también atestiguado en un pasaje de Luciano de Samosata:

Aunque, previamente, iba diciendo a todos que se abstuvieran de contacto carnal con los mancebos, porque era algo impío, él, por su parte, llevó a cabo el siguiente apaño. Ordenó a las ciudades pónticas y paflagonias que le enviaran sacristanes (*θεηκόλους*) para un período de tres años que entonarían himnos al dios; sabía que, previamente examinados y seleccionados, le serían enviados los más nobles y más guapos y que más destacaban por su belleza.⁴³

El término genérico *theokólos* se podía emplear, por lo tanto, para designar a estos niños que participaban con sus cantos en los rituales dedicados a las divinidades. Sin embargo, ello no quiere decir que la basa del templo hallada en el Olimpieion

⁴¹ *IG* II², 3606. Traducción al inglés: Oliver 1970, 33-34.

⁴² *IG* II², 3606, ll. 16-17. Véase Robert 1984, 484, n. 77; Jones 1999, 249-250.

⁴³ Luc. *Alex.* 41.4. Trad. J. L. Navarro, *BCG* 1988.

y el asiento reservado para los *theokóloi* en el Teatro de Dionisos estén nombrando a estos niños. Considero más acertada la interpretación de que el *theokólos* al que se denomina en estos dos espacios atenienses tuviera una función ritual modelada sobre su homónimo en Olimpia. Es decir, es probable que estos *theokóloi*, siguiendo la descripción de Pausanias, fueran los responsables de los sacrificios periódicos a una o unas divinidades a las que se rindiera culto en el Olimpieion. La estatua que los “primeros” *theokóloi* levantan en el períbolo, dedicada a Adriano Olimpio, los relaciona con el culto que se organizaba desde el Olimpieion al emperador. Este templo ateniense estaba íntegramente dedicado al emperador Adriano, aunque en la naos no estuviera presente la estatua del emperador. Sin embargo, en el momento de la inauguración del templo, el períbolo se inunda de estatuas dedicadas a Adriano, destacando entre ellas la levantada por la ciudad de Atenas, de tamaño colosal.⁴⁴ Visualmente, aquellos que se acercaban al Olimpieion contemplaban una obra adrianea que estaba totalmente relacionada con el culto al emperador Adriano. Sus estatuas por todo el recinto y la monumentalidad de la escultura ateniense dominaban el *témenos*. De este modo, el Olimpieion no es tanto un templo de culto a Zeus Olimpio, aunque la naos acogiera su estatua de culto, sino también a Adriano vestido como Olimpio.

Fuera de la ciudad ateniense, el término *theokólos* aparece en tres inscripciones, dos de la Fócide y una de la ciudad de Narica, que también testimonian su relación con el ámbito religioso de Atenas. Las dos primeras, una de la ciudad de Anficlea y otra de Drimaia, enumeran los distintos cargos de Marco Ulpio Damasipo.⁴⁵ Entre ellos aparecen los términos *theokólos* y *panhelene*, listados uno junto a otro en ambas inscripciones. El *panhelene* era el nombre con el que se designaba a los representantes de las distintas ciudades-miembro que conformaban la liga del Panhelenion. Esta liga se fundó en sincronía con la ceremonia de inauguración del Olimpieion en Atenas, esto es, el año 131/2, teniendo como sede la propia ciudad ateniense. De este modo, se puede establecer una relación directa entre la liga y el Olimpieion ya que ambas instituciones son creadas por el emperador Adriano en el mismo momento y en el mismo lugar. Este lazo estrecho ha sido la clave para que algunos investigadores hayan hipotetizado que el Olimpieion podía haber sido uno de los edificios donde miembros de la liga se congregarían durante sus reuniones periódicas.⁴⁶ La relación entre ambas instituciones también está atestiguada a través de la inscripción hallada en Narica.⁴⁷ En ella se recoge la respuesta del emperador Adriano a la ciudad, en la que se le ratifica como polis. Para justificar su decisión, el emperador expone que la ciudad participaba en la Anfictionía, en la Liga de los Beocios, en el Panhelenion eligiendo un *panhelene* y junto a ello indica que Narica “envía” un *theokólos*. Teniendo en cuenta las inscripciones de la Fócide, es muy posible que este *theokólos* fuera enviado a Atenas y que los miembros del Panhelenion participaran también de los rituales dedicados a Adriano en dicha ciudad. Recientemente, D. Knoepfler, en su estudio sobre la inscripción de Narica, expone que el *theokólos* era enviado por la ciudad para formar parte de los juegos

⁴⁴ Véase sobre otros templos dedicados al emperador Adriano y no a Zeus: Burrell 2003.

⁴⁵ *IG IX.1*, 218; Oliver 1970, n° 31 y 32.

⁴⁶ Benjamin 1963; Willers 1990.

⁴⁷ *IG IX I²*, 5 2018; *SEG LVI*, 565; *SEG LI*, 641; Adam 2001; Jones 2006; Knoepfler – Alain 2006; Knoepfler 2006; Rzepka 2010; Domínguez Monedero 2013; Archibald *et alii* 2014-2015, 72.

Panhelenos, los agones que el Panhelenion organizaba en Atenas, siendo su primera celebración en el año 137.⁴⁸ Estas celebraciones se realizaban con una periodicidad pentetérica y eran organizados por la liga del Panhelenion para conmemorar a su fundador, el emperador Adriano investido con el título de Panhelenio. El cargo más importante de la liga era el de arconte, quien presidía las reuniones periódicas de todas las ciudades miembro y quien, seguramente, ostentaba el sacerdocio de Adriano Panhelenio (ιερέα θεοῦ Ἀδριανοῦ Πανελληνίου). Como responsable del culto durante los cuatro años que duraba su mandato, ejercía también de agonoteta, es decir, de presidente de los juegos Panhelenos.⁴⁹ De este modo, desde el 137 se van a ir organizando estas ceremonias que eran presididas por el sacerdote de Adriano Panhelenio y en las que probablemente participarían los panhelenes en representación de sus ciudades.

Sin embargo, considero más acertada la hipótesis de que el *theokólos* tendría algún papel en los rituales organizados desde el Olimpieion. Si los *theokóloi* que aparecen en las inscripciones del Panhelenion eran enviados por las ciudades a Atenas, es probable que formaran parte del mismo grupo de *theokóloi* que aparecen designados en la basa del Olimpieion. Si hubiera dos rituales distintos en Atenas en el que participaran *theokóloi*, se designaría exactamente el culto al que estaban asociados, como pasaba con el santuario de Olimpia. Si los *theokóloi* que aparecen en las inscripciones del Panhelenion participaban en los juegos Panhelenos organizados en la ciudad, la basa debería haber sido levantada en el Olimpieion a partir del año 137 que es cuando se data la primera celebración de dichos juegos. Sin embargo, si estas basas se erigen con motivo de la inauguración del templo en el 131/2,⁵⁰ ello indicaría que los *theokóloi* están presentes en la ciudad con anterioridad a la celebración de los primeros juegos Panhelenos.

Teniendo en cuenta la relación del Panhelenion con Atenas, considero que el *theokólos* de estas inscripciones participaba en los ritos de culto imperial que se organizaban en Atenas fuera de la liga, es decir, el culto a Adriano Olímpio. Siguiendo con la función de los *theokóloi* del santuario de Olimpia, sus homólogos atenienses podrían tener como principal ocupación la organización del sacrificio en los principales altares de la ciudad. En el caso de Olimpia, conocemos estos altares a través de la descripción de Pausanias, a diferencia del caso ateniense, de cuyos altares no hay rastro en las fuentes. A pesar de la falta de documentación, las escasas menciones entre las fuentes epigráficas que se conservan y algunos textos literarios permiten plantear una hipótesis sobre los altares en los que se llevaría a cabo el ritual religioso en Atenas. En el momento de la inauguración del Olimpieion y fundación del Panhelenion, no solamente se colmata el períbolo de estatuas en honor al emperador, sino que también se levantan un centenar de altares en la ciudad. En los testimonios que se han conservado sobre estos altares aparece el nombre del emperador en dativo seguido por el título de Olímpio, junto a los apelativos *soter* (salvador) y *ktistes* (fundador). Aunque no se han encontrado *in situ*, de algunos de ellos se conoce su lugar de hallazgo. Se encuentran principalmente en la zona del ágora, la biblioteca de Adriano, la Torre de los Vientos, la Acrópolis, el Cerámico y el Olimpieion, entre

⁴⁸ Knoepfler 2006, 33; Knoepfler – Alain 2006. Sobre la primera celebración de las Panhelenias, véase: Wörrle 1992, 342.

⁴⁹ Sobre el Panhelenion, véase: Jones 1996; Spawforth – Walker 1985 y 1986; Spawforth 1999; Gordillo 2012.

⁵⁰ Graindor 1934, 141; Benjamin 1963, 58, n. 9.

otros.⁵¹ La diseminación de los testimonios sugiere que probablemente los altares dedicados a Adriano estuvieran repartidos por la ciudad ateniense. De este modo, y siguiendo el modelo de Olimpia, se podría sugerir que los *theokóloi* atenienses eran los encargados del mantenimiento de los sacrificios periódicos que se dedicaban al emperador Adriano por toda la ciudad. No conocemos el nombre de ninguno de ellos, pero es probable que fueran elegidos entre los ciudadanos de Atenas. Por otro lado, en el momento en el que se funda la liga del Panhelenion en el 131/2, las ciudades-miembro comienzan a enviar a sus *theokóloi* para el mantenimiento de este culto periódico, tal y como se desprende de las tres inscripciones relacionadas con el Panhelenion donde aparece este término. La liga organizaba sus ceremonias pentetéricas para honrar a Adriano Panhelenio, ceremonias que eran presididas por el sacerdote de Adriano Panhelenio quien era, a la vez, el arconte de la misma. Junto al culto de Adriano Panhelenio, la inserción del término *theokóloi* en las inscripciones de la liga podría evidenciar que esta también participaba del culto de Adriano Olimpio ya que sus ciudades enviaban un *theokólos* a la ciudad ateniense. Esta inclusión se justificaría a través de la titulación con la que se comienza a nombrar al emperador en algunas inscripciones a partir del 131/2. En ellas aparece como Adriano Olimpio Panhelenio (Θεὸς | Ἀδριανὸς | [Παν]ελληνίος),⁵² por lo que claramente distingue al emperador con el título principal de las divinidades sobre las cuales recibe culto en Atenas. Por lo tanto, los *theokóloi* tendrían una función religiosa claramente definida con el culto imperial a Adriano en su asociación con Zeus Olimpio. Los miembros del Panhelenion se integran en el ámbito religioso de su ciudad sede mandando *theokóloi* para que participasen activamente en el culto al emperador.

La identificación de las localizaciones donde se encontraban estos altares en la ciudad ateniense, con motivo en la celebración de los rituales de culto de Adriano Olimpio, se puede rastrear a través del propio desarrollo de los *Olimpieia* (Ὀλύμπεια). Estos juegos se encuentran atestiguados en época adrianea a través de varios palmareses de atletas que resultaron vencedores en las distintas disciplinas que los conformaban. Sin embargo, no se conoce con exactitud el momento en el que se celebran por primera vez en época adrianea. Los investigadores suelen barajar dos fechas, la del 128/9, momento en el que Adriano comienza a ser nombrado en las inscripciones con el título de Olimpio, o la del 131/2, en conexión con la ceremonia de inauguración del Olimpieion adrianeo.⁵³

Con anterioridad a la realización de los juegos en época imperial, los *Olimpieia* ya se realizaban en el siglo VI a.C. teniendo un día específico para ellos, el 19 de muniquión. Estos rituales tenían como punto principal la *anthippasia* en la que dos grupos de caballería de las 10 *phylai* de la polis realizaban la simulación de un combate en el hipódromo situado en Falero. La forma en la que se desarrollaba esta práctica se encuentra descrita en Jenofonte, que describe a las formaciones huyendo, cargando y persiguiéndose entre ellas.⁵⁴ Sin embargo, antes de esta ceremonia, los *Olimpieia* comenzaban con un desfile por la ciudad donde participaban los caballeros, que más tarde se enfrentarían en la *anthippasia*, engalanados con coronas:

⁵¹ Camia 2011, 36, n. 83.

⁵² *IG II²*, 3386 = Clinton 2005-2008, n° 453; *SEG XV*, 530; *IGR IV*, 552, 1157.

⁵³ Follet 1976, 346; véase también Graindor 1934, 42; Strasser 2000, 569-570.

⁵⁴ *X. Eq.Mag.* 3.10-13. Esta práctica también aparece en las Panateneas: Robertson 1992, 141-143; Camp 1998, 29-30; Kyle 1993, 46.

Era el día diecinueve del mes de Muniquión y los caballeros que desfilaban en la procesión de Zeus pasaron por allí al lado; unos se quitaron las coronas y otros, llorando, dirigieron la mirada a las puertas de la prisión. A quienes no eran extremadamente crueles ni tenían el alma minada por la cólera y la envidia, les pareció que era una gravísima impiedad no esperar a que pasara aquel día, manteniendo la ciudad, mientras se celebraba aquella festividad, libre de la impureza de una ejecución pública.⁵⁵

Este desfile podría seguir el recorrido de la vía de las Panateneas. Comenzando con el Leocoreium, seguidamente podría pasar por el santuario de Zeus Olímpico e iba a terminar en el hipódromo. Allí tenía lugar la *anthippasia* y tras ello, los participantes y espectadores volvían al Olimpieion para realizar los sacrificios y llevar a cabo el banquete ceremonial.⁵⁶ De manera general, los desfiles con caballos que formaban parte de algunas fiestas en la polis ateniense, tenían una parada principal en el ágora de la ciudad:

En efecto, creo que las procesiones serían muy gratas a los dioses y también a los espectadores, si en honor de los dioses, de cuantos hay templos y estatuas en el ágora, dieran la vuelta alrededor de todos ellos comenzando por los Hermes. También en las Dionisias los coros intentan complacer a todos los dioses y, especialmente, a los doce con sus actuaciones corales. Cuando estén de nuevo junto a los Hermes, después de haber realizado a caballo el recorrido, sería muy vistosa, a mi parecer, la subida a galope por escuadrones hasta el Eleusinio. (...) Después de realizar el desfile a galope, entonces resulta hermoso que recorran lentamente el resto hasta los santuarios exactamente igual que antes, y así todo cuanto hay de original en un caballo montado se mostrará a los dioses y a los hombres.⁵⁷

Las fuentes literarias de época imperial no describen la ceremonia de los *Olimpieia* adrianeos. Sin embargo, atendiendo a los restos epigráficos se puede indicar que la fiesta pudo haber sufrido algunas transformaciones desde su celebración en época clásica. Una diferencia crucial es que no se atestigua la celebración de la *anthippasia* en relación con los *Olimpieia* en Atenas en época imperial. En lugar de ello, las fuentes epigráficas muestran la realización de agones de tipología atlética.⁵⁸ A pesar de que no hay evidencias de la celebración de un desfile, considero que este pudo seguir llevándose a cabo. Sin embargo, en época adrianea participarían todos aquellos dedicados al culto de Zeus junto a los atletas que fueran a competir en las distintas disciplinas agonísticas. El texto de Jenofonte describe que el desfile se desarrollaba, en época clásica, a lo largo de distintos puntos de la ciudad. Es posible, por lo tanto, que algunos de los altares que se levantan en honor del emperador Adriano estuvieran igualmente diseminados por la ciudad y probablemente algunos, o inclusive todos ellos, estuvieran situados en varios de los puntos principales donde, en época clásica, se desarrollaba este desfile procesional. De este modo, los *theokóloi*

⁵⁵ Plu. *Phoc.* 37.1. Trad. C. Alcalde Martín y M. González González, *BCG* 2010.

⁵⁶ Véase Robertson 1992, 140.

⁵⁷ X. *Eq.Mag.* 3.2. Trad. O. Guntiñas Tuñón, *BCG* 1984.

⁵⁸ *IGR* IV, 160; *FD* III.1, 549; Moretti 1953, nº 75.

serían los encargados del culto a Adriano Olímpio no solamente en el Olimpieion, sino también en todos aquellos altares que, diseminados probablemente en conexión con la vía procesional de los *Olimpieia* de época clásica, habían sido dedicados al emperador Adriano con motivo de su visita en el 131/2.

4. Conclusión

Se puede determinar que el término *theokólos* designa de manera genérica a una persona que, sin ser necesariamente sacerdote, tiene, durante un tiempo determinado, un papel en el ritual religioso de culto de una divinidad. En el caso de Atenas, el término se usa en este sentido en relación con los niños que formaban parte del coro y cantaban en las ceremonias religiosas, como se desprende del epigrama de Herodes Ático y del texto de Luciano. Por otro lado, *theokóloi* era el término por el que se nombraba a un grupo de oficiantes relacionados con el Olimpieion. Siguiendo el modelo de Olimpia y la descripción de Pausanias, los *theokóloi* olímpicos se encargaban de los rituales mensuales de algunas de las divinidades que se encontraban en el Altis. De este modo, los *theokóloi* atenienses podrían haber sido los responsables del culto periódico relacionado con las divinidades que se veneraban en el templo de Zeus Olímpio en Atenas, donde el emperador Adriano queda asociado a Zeus a través de la inclusión del título de Olímpio. Es por ello que, probablemente, los *theokóloi* atenienses podrían ser los encargados de los sacrificios que se realizaban en los distintos altares diseminados por la ciudad y que conmemoraban al emperador. Además, las inscripciones del Panhelenion muestran que las ciudades-miembro participaban activamente en el culto del emperador en Atenas. Así se expone en la inscripción de la ciudad de Narica, donde indica que “envía” un *theokólos*. Como ejemplo de ello, en las inscripciones de Anficleia y Drimaia se especifica que Marco Ulpio Damasipo llega a representar a su ciudad en Atenas a través del ejercicio de dos cargos, como panhelene y *theokólos*.

5. Referencias bibliográficas

- Adam, D. (2001): *Lokriká*, Lamía.
- Agora XV: Meritt, B. D. – Traill, J. (1974): *The Athenian Councillors* (=The Athenian Agora 15), Princeton.
- Anelli, D. (2018): “Ο Ναός του Δία – Il Tempio di Zeus – The Temple of Zeus”, [en] M. Lagogianni-Georgakarakos – E. Papi (eds.), *HADRIANVS - ΑΔΡΙΑΝΟΣ. Ο Αδριανός, η Αθήνα και τα Γυμνάσια - Adriano, Atene e i Ginnasi - Hadrian, Athens and the Gymnasia*, Athens, 122-125.
- Antonetti, C. (1995): “Le tavole di Locri: nuovi contributi al dibattito storico”, *Ostraka* IV/2, 351-363.
- Archibald, Z. *et alii* (2014-2015): “Archaeology in Greece 2014-2015”, *Archaeological Reports* 61, 1-135.
- Benjamin, A. S. (1963): “The Altars of Hadrian in Athens and Hadrian’s Panhellenic Program”, *Hesperia* 32, 57-86 (<https://doi.org/10.2307/147351>).
- Burrell, B. (2003): “Temples of Hadrian, not Zeus”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 43, 31-50.

- Camia, F. (2011): *Theoi Sebastoi: Il culto degli imperatori romani in Grecia (Provincia Achaia) nel secondo secolo d.C.* (=Meletēmata 65), Paris–Atene.
- Camp, J. M. (1998): *Horses and Horsemanship in the Athenian Agora* (=American School of Classical Studies at Athens. Agora Picture Book 24), Athens.
- Clinton, K.
 (1974): *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries* (=Transactions of the American Philosophical Society 64/3), Philadelphia (<https://doi.org/10.2307/1006226>).
 (2005-2008): *Eleusis. The Inscriptions on Stone. Documents of the Sanctuary of the Two Goddesses and Public Documents of the Deme* (=The Archaeological Society at Athens Library 236), Athens.
- Corinth 8.3: Kent, J. H. (ed.), (1966): *Corinth VIII,3. The Inscriptions 1926-1950*, Princeton.
- Cortés Copete, J. M. (2018): “Hist. Aug., *Had.* 13,6: La consagración del templo de Zeus Olímpico. Adriano y la integración religiosa del imperio”, [en] R. Gordillo – J. M. Cortés Copete – J. López Benítez (eds.), *Deis Gratias: Diversidad religiosa y política imperial en el siglo II d.C.* (=ARYS 18), Madrid, 207-238 (<https://doi.org/10.20318/arys.2018.4456>).
- Domínguez Monedero, A. J. (2013): “La carta de Adriano a la polis de Narica: Algunas observaciones”, [en] R. M.^a Cid López – E. García Fernández (eds.), *Debita verba. Estudios en homenaje al profesor Julio Mangas Manjarrés I*, Gijón, 651-670.
- FD III.1: Bourguet, E. (ed.), (1929): *Fouilles de Delphes, III. Épigraphie*. Fasc. I. *Inscriptions de l'entrée du sanctuaire au trésor des Athéniens*, Paris.
- Follet, S. (1976): *Athènes au II^e et au III^e siècle. Études chronologiques et prosopographiques* (=Les Belles Lettres. Collection d'études anciennes: Antiquité grecque 57), Paris.
- Geagan, D. J. (2011): *Inscriptions: the dedicatory monuments. Athenian Agora 18*, Princeton.
- Gordillo, R. (2012): *La construcción religiosa de la Hélade imperial: el Panhellenion* (=Firenze University Press. Premio tesi dottorato 27), Firenze.
- Graindor, P. (1934): *Athènes sous Hadrien*, El Cairo.
- I.Eleusis*: Clinton, K. (2005-2008): *Eleusis. The Inscriptions on Stone. Documents of the Sanctuary of the Two Goddesses and Public Documents of the Deme*, 2 vols, Athens.
- IG II²*: Kirchner, J. (ed.), (1913-1940): *Inscriptiones Graecae II et III: Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores*, 2nd edn., Parts I-III, Berlin.
- IG III*: Dittenberger, W. (ed.), (1878-1882): *Inscriptiones Atticae aetatis romanae*, Parts I-II, Berlin.
- IG IV²*: Hiller von Gaertringen, F. (ed.), (1929): *Inscriptiones Graecae, IV. Inscriptiones Argolidis*. 2nd edn. Fasc. 1, *Inscriptiones Epidauri*, Berlin.
- IG IX.1*: Dittenberger, W. (ed.), (1897): *Inscriptiones Graecae IX,1. Inscriptiones Phocidis, Locridis, Aetoliae, Acarnaniae, insularum maris Ionii*, Berlin.
- IG XIV*: Kaibel, G. (ed.), (1890): *Inscriptiones Graecae, XIV. Inscriptiones Siciliae et Italiae, additis Galliae, Hispaniae, Britanniae, Germaniae inscriptionibus*, Berlin.
- IGUR II*: Moretti, L. (1968-1990): *Inscriptiones graecae urbis Romae*. 4 vols., Rome.
- IvO*: Dittenberger, W. – Purgold, K. (1896): *Die Inschriften von Olympia*, Berlin.
- Jones, C. P.
 (1996): “The Panhellenion”, *Chiron* 36, 29-36.
 (1999): “Processional Colors”, [en] B. Bergmann – A. Kondoleon (eds.), *The Art of Ancient Spectacle* (=Studies in the History of Art 56; CASVA Symposium Papers 24), Washington, 246-257.
 (2006): “A Letter of Hadrian to Naryka (Eastern Locris)”, *Journal of Roman Archaeology* 19, 151-162 (<https://doi.org/10.1017/S1047759400006310>).

- Knoepfler, D. (2006): “L’inscription de Naryka au Musée du Louvre: la dernière lettre publique de l’empereur Hadrien? (première partie)”, *Revue des Études Grecques* 119, 1-35 (<https://doi.org/10.3406/reg.2006.4644>).
- Knoepfler, D. – Alain, P. (2006): “Un don des Amis du Louvre au Département des Antiquités grecques, étrusques et romaines: la lettre d’Hadrien aux gens de Naryka (Locride)”, *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 150 année*. N. 2, 1281-1313 (<https://doi.org/10.3406/crai.2006.87132>).
- Kyle, D. G. (1993): *Athletics in Ancient Athens* (=Mnemosyne, Suppl. 95), Leiden–New York–Köln (<https://doi.org/10.1163/9789004276628>).
- Lozano Gómez, F.
 (2002): *La religión del poder: El culto imperial en Atenas en época de Augusto y los emperadores Julio-Claudios* (=BAR International Series 1087), Oxford.
 (2010): *Un dios entre los hombres. La adoración a los emperadores romanos en Grecia* (=Universitat de Barcelona. Col·lecció Instrumenta 37), Barcelona.
- Moretti, L. (1953): *Inscrizioni Agonistiche Greche*, Roma.
- Muñiz Grijalvo, E. (2005): “Elites and Religious Change in Roman Athens”, *Numen* 52/2, 255-282 (<https://doi.org/10.1163/1568527054024713>).
- Mylonopoulos, J. (2006): “Greek Sanctuaries as Places of Communication through Rituals: An Archaeological Perspective”, [en] Stavrianopoulou (dir.), 2006, 69-110.
- Oliver, J. H.
 (1952): “The Eleusinian Endowment”, *Hesperia* 21/4, 381-399 (<https://doi.org/10.2307/146863>).
 (1970): *Marcus Aurelius: Aspects of Civic and Cultural Policy in the East* (=Hesperia, Suppl. XIII), New Jersey (<https://doi.org/10.2307/1353922>).
- OMS: Robert, L. (1969-1990): *Opera minora selecta: épigraphie et antiquités grecques*, Amsterdam.
- Penella, R. J. (1979): *The Letters of Apollonius of Tyana: A Critical Text with Prolegomena, Translation and Commentary* (=Mnemosyne, Suppl. 56), Leiden (<https://doi.org/10.1163/9789004327733>).
- Robert, L. (1984): “Documents d’Asie Mineure”, *Bulletin de Correspondance Hellénique* 108, 457-532 (<https://doi.org/10.3406/bch.1984.1866>).
- Robertson, N. (1992): *Festivals and Legends: The Formation of Greek Cities in the Light of Public Ritual* (=Phoenix, Suppl. 31), Toronto.
- Rzepka, J. (2010): “Hadrian and Pausanias’ Definition of Greek Polis”, [en] E. Dabrowa et alii (eds.), *Hortus Historiae. Księga Pamiatkowa ku czci Profesora Józefa Wolskiego w setna rocznicę urdozin*, Kraców, 385-392.
- Santaniello, E. (2011): “L’Olympieion”, [en] E. Greco (ed.), *Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumento dalle origini all III secolo d.C. Tomo 2: Colline sud-occidentali – Valle dell’Ilisso*, Atene, 459-462.
- SEG: *Supplementum Epigraphicum Graecum*.
- Spawforth, A. J. (1999): “The Panhellenion Again”, *Chiron* 29, 339-352.
- Spawforth, A. J. – Walker, S.
 (1985): “The World of the Panhellenion. I. Athens and Eleusis”, *Journal of Roman Studies* 75, 78-104 (<https://doi.org/10.2307/300654>).
 (1986): “The World of the Panhellenion. II. Three Dorian Cities”, *Journal of Roman Studies* 76, 88-105 (<https://doi.org/10.2307/300367>).

- Siewert, P. – Taeuber, H. (eds.), (2013): *Neue Inschriften von Olympia: Die ab 1896 veröffentlichten Texte* (=Tyche 7), Wien (<https://doi.org/10.15661/tyche/specials.07.olympia>).
- Sokolowski, F. (1969): *Lois sacrées des cités grecques* (=École française d'Athènes, Travaux et mémoires des anciens membres étrangers de l'École et de divers savants 18), Paris.
- Stavrianopoulou, E. (dir.), (2006): *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, Liège (<https://doi.org/10.4000/books.pulg.1125>).
- Strasser, J.-Y. (2000): *Les concours grecs d'octave Auguste aux invasions barbares du 3ème siècle: Recherches sur la date et la périodicité des concours sacrés*, Thèse de doctorat, Université Paris X Nanterre.
- Syll³*: Dittenberger, W. (ed.), (1982): *Sylloge inscriptionum graecarum*, Hildesheim–New York.
- Willers, D. (1990): *Hadrians panhellenisches Programm. Archäologische Beiträge zur Neugestaltung Athens durch Hadrian* (=BhA 16), Basel.
- Wörle, M. (1992): "Neue Inschriftenfunde aus Aizanoi I. Eine Brückenweihung des Eurykles", *Chiron* 22, 337-349.
- Zoumbaki, S. B. (2001): *Elis und Olympia in der Kaiserzeit: Das Leben einer Gesellschaft zwischen Stadt und Heiligtum auf prosopographischer Grundlage* (=Meletēmata 32), Athen.