

## Tendencias monoteístas del paganismo: un intento de síntesis.

FELICITAS BAJO ÁLVAREZ \*

La crisis del paganismo romano de finales de la República la resolvió Augusto revitalizándola por varias vías que, en esencia, contemplaban:

— La renovación de rituales y de cofradías abandonados o en crisis (*Iuperci, salii...*)

— Profundizando la helenización del paganismo. Así, por ejemplo, Apolo —dios protector de la familia— pasa a ser un dios público y detentador de los libros sibilinos.

— Introduciendo una equilibrada dosis de misticismo con la potenciación de las ideas religiosas ligadas a los términos *Numen* y *Genius*. Quedaba también reconocida la vía de la iniciación en los misterios: entre otros, los de Eleusis, en los que participaron gran parte de la oligarquía romana.

— Por último, el emperador se situó como defensor supremo de ese politeísmo al desempeñar el cargo de *Pontifex Maximus* —ocasionalmente, también ocupó la presidencia de algunos *collegia* sacerdotales— y al perseguir, suprimir o controlar otras formas de culto que minaran la estabilidad religiosa de este politeísmo; de aquí, las persecuciones ocasionales a magos, adivinos, a sacerdotes druidas (bajo Claudio), a cristianos, etc...<sup>1</sup>.

---

\* Departamento de Prehistoria e Historia Antigua, UNED, Madrid.

<sup>1</sup> J. BAYET: *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*. Paris 1956, págs. 169-194.

Esta reorganización religiosa de Augusto sirvió de marco para toda la política religiosa de los emperadores de los siglos I y II, hasta Cómodo. Pero ello no impidió que por diversas vías, se fueran desarrollando otras alternativas religiosas que ya se presentaban maduras y apoyadas por amplios colectivos desde Cómodo y los Severos<sup>2</sup>. Además de difundirse paulatinamente algunas religiones orientales hasta los lugares más extremos del Occidente, lo que contribuyó a una orientalización de la vida religiosa. Hubo también claras tendencias hacia formas religiosas mono-teístas. Veamos algunos exponentes de ellas.

*Séneca*. Ciertamente, nos referimos a él como un significativo representante del estoicismo romano de época imperial. En sus *Cartas a Lucilio* es donde encontramos un reflejo más claro de su pensamiento religioso; en ellas, frecuentemente habla de dios, del dios que ve en el interior del hombre, del dios que vigila nuestras conductas. Como Mondolfo ha demostrado, en Séneca no sólo se da la concepción del dualismo cuerpo-espíritu, sino la necesidad de lograr la liberación del espíritu superando las bajas tendencias de la materia, del cuerpo; todo ello se relaciona con la idea de un dios que puede irritarse por nuestras malas acciones. Hay pues, en Séneca, una conciencia de culpa y de castigo que hace que los principios de comportamiento ético se relacionen no sólo con los otros, con la comunidad, sino con dios<sup>3</sup>.

*Filón de Alejandría*, había abordado la tarea de interpretar el Antiguo Testamento desde la filosofía griega. Este judío helenizado sostiene la existencia de un sólo dios, transcendente y de una materia eterna; para Filón, dios es la bondad, la perfección, el ser, y, en cambio, la materia es un principio malo. Pero, al igual por los neopitagóricos, considera que ese dualismo queda roto por una mediación, que no es otra que el «logos»; y, a partir de esa necesidad de mediación, desarrolla una concepción compleja del «logos» —el dios— y de «logoi», o seres intermedios. El hombre, pues, debe intentar liberarse de la materia para alcanzar la divinidad y unirse a ella en un acto de éxtasis<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Creemos que T. CRISTENSEN: *Christus oder Juppiter*, Göttingen, 1981 (reimpr. 1970), págs. 77-79, ha visto bien que Septimio Severo fue un continuador de la política religiosa de Cómodo, a pesar de la *damnatio memoriae* de éste. La relación de Cómodo con cultos de Isis, Anubis, Mâ-Bellona y Mithra, se encuentra en S.H.A., *Commodus Antoninus*, IX.

<sup>3</sup> R. MONDOLFO: *op. cit.*, págs. 267 y ss.

<sup>4</sup> E. BRECHIER: *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. Paris, 1958.

*Apolonio de Tiana*, filósofo neopitagórico, muerto bajo Domiciano, fue un importante predicador. Filóstrato, en su *Vida de Apolonio*, nos dice que éste, además de practicar la ascesis, participaba de las prácticas del culto a varios dioses, pero que los consideraba a todos representantes de un gran dios, identificado con el sol. Como prueba del prestigio y admiración suscitados por Apolonio, baste con mencionar el hecho de que llegó a ser considerado él mismo un dios, o un enviado de dios, ya que surgió un culto a Apolonio<sup>5</sup>.

La existencia de un Panteón de Roma, el construido por Agripa, y de panteones en otras ciudades orientales<sup>6</sup>, contribuyó, sin duda, a madurar la idea de que ese conjunto de dioses venerado en los panteones no eran sino advocaciones, formas distintas, de un solo dios, el dios «Pantheus». Así parece desprenderse de dos hechos básicos:

— En varias inscripciones se menciona a Pantheus seguido del nombre de una divinidad, como en los casos de sincretismos entre dioses romanos y otros dioses locales; así, sabemos de un «Pantheus Tutela» (*CIL*, II, 4055), de un «Iupiter Pantheus» (*CIL*, II, 2008), de un «Silvanus Pantheus» (*EE*, VII, 305), de «Serapis Pantheus» (*CIL* II, 46), etc...

— *Pantheus*, como figura divina con advocaciones múltiples llegó a tener una representación un «signum Panthei» que es mencionado en una inscripción de Astigi, Écija (*CIL* II, 1473). Es lógico pensar que ese «signum Panthei» llevaría muy simplificados los símbolos de otros dioses, y tal vez sólo los de los dioses más importantes.

Las dedicaciones a Pantheus proceden de medios sociales romanizados<sup>7</sup> y, cuando es claramente posible datar los documentos, vemos que se sitúan mayoritariamente en época de los Antoninos. En nuestra opinión el Pantheus es un claro intento de sincretizar a los diversos dioses del panteón greco-romano en un solo dios. Sus devotos, personas vinculadas a las oligarquías municipales y a la administración central, nos llevan a pensar que esta tendencia sincrética, si no fue pro-

---

<sup>5</sup> Así se demuestra, entre otras pruebas, por estos hechos: Caracalla mandó hacerle un templo, *Heroon* (CASS. DIO, 77, 18) y Alejandro Severo colocó su estela en su larario (S.H.A., *Alex Sev.*, 29).

<sup>6</sup> L. ZIEHEN: «Panteion», *R.E.* XVIII, 3, 742 y ss. 697-700; 725-730.

<sup>7</sup> L. ZIEHEN: *op. cit.*, 725 y ss., 730 y ss., 743 y ss.

mocionada, al menos tampoco fue mal vista por los poderes públicos romanos.

Desde Cómodo, y de modo aún mas claro, desde los Severos, el panteón greco-romano instaurado por Augusto entra en una nueva fase. Por una parte, las tendencias monoteístas de algunos sectores sociales de la época anterior cobran una mayor fuerza y van siendo aceptadas por amplias capas de población. Las causas de este cambio son, sin duda, de orden muy diverso, pero entre ellas cabe destacar: la insuficiencia del politeísmo tradicional para colmar las aspiraciones religiosas del creyente, y la competencia de las religiones monoteístas, que tenían cada vez mayor número de seguidores y que fueron modificando la mentalidad general en el sentido de orientar la vida religiosa.

Así pues, esas tendencias de los medios paganos hacia el monoteísmo no afectaban sólo a la jerarquización o simplificación de los diversos dioses tradicionales, sino que incluían una visión más mistificada de la vida religiosa y una relación inseparable entre religión y ética, de tal forma que los principios del comportamiento ético tenían su origen en las creencias religiosas, lo que, como es sabido, no siempre era así en el paganismo greco-romano clásico<sup>8</sup>. En segundo lugar, esas nuevas tendencias eran doblemente importantes desde el momento en que los emperadores y todos los responsables de la política religiosa romana participaban de la misma y, en consecuencia, promocionaron el que esas tendencias se concretaran de una u otra forma. Ciertamente, los filósofos—principalmente los neoplatónicos— desempeñaron una función decisiva como ideólogos de amplias capas sociales y su frecuente amistad o relación con el emperador o personas de la corte imperial actuó en la mayor difusión de sus ideas.

Estas tendencias tienen claros precedentes antes de Cómodo, pero al igual que sucede con otros fenómenos del Mundo Antiguo, sólo podemos evaluar su importancia parcialmente, a través de testimonios indirectos. Es lógico, pues, pensar que estas tendencias hayan correspondido a un colectivo social mas numeroso desde finales del siglo II. Por una parte, vemos que en la epigrafía votiva comienza a ser frecuente la aparición de aras dedicadas a varios dioses, mencionados uno tras otro bajo forma de listas o letanías, signo evidente de un sincretismo religioso, y, en segundo lugar, sabemos que, desde el siglo II, hay una preocupación por parte del poder imperial por intervenir y orientar estas tendencias, lo que

---

<sup>8</sup> MONDOLFO: *op. cit.*, págs. 241-245.

debe considerarse, en nuestra opinión como un claro indicio de solucionar un fenómeno socialmente generalizado.

Hemos recogido algunas de las tendencias sociales que nos parecen mas relevantes.

— *Corpus Hermeticum*, después de los estudios de Nock<sup>9</sup> y de Festugière<sup>10</sup>, no puede hablarse propiamente de una religión hermética desde el momento en que al hermetismo le falta un ritual organizado, un calendario religioso y una organización sacerdotal; sin embargo hubo muchos seguidores de las ideas herméticas, personas que se comprometían con la vía de perfección interior propuesta en los libros herméticos y que la difundían a otros.

Aunque no hay conciencia acerca de la fechas en las que fueron escritos los distintos libros del *Corpus Hermeticum*, se viene aceptando la tesis de Nock<sup>11</sup>, quien fecha el conjunto de los diálogos herméticos entre los años 100-300 p.C.

Detrás de los aspectos formales egipcios (así, por ejemplo, los nombres de determinados personajes-dioses: Isis, Horus, Ptah=Nous, el Intelecto Imhotep=Asclepios...), el contenido es una amalgama de estoicismo, aristotelismo y platonismo junto con ingredientes astrológicos y relatos de tradición popular mística. La actitud religiosa reflejada manifiesta una clara tendencia al monoteísmo: en ellos se habla del dios omnipotente, del Ser Supremo, del dios dueño de la eternidad, del dios creador. De algunos pasajes se desprende que la divinidad suprema es una sola, aún cuando existan otros seres celestes —los dioses del panteón greco-romano— que son emanaciones o criaturas del dios Supremo (*C.H. Asclepius*, 9, 5-14). El principal mandamiento u obligación del hombre es amar a la divinidad. La vía para cumplir esta misión tiene una interiorización mística, similar a la del cristianismo y las religiones orientales: invocaciones individuales, plegarias, oraciones... pero rechaza todo ritual consistente en quemar incienso, perfumes u otros sacrificios que puedan inducir al creyente a pensar que dios no es espíritu (*C.H. Ascle-*

---

<sup>9</sup> A. D. NOCK: *Corpus Hermeticum*. Paris, 1972. Es la edición que hemos seguido.

<sup>10</sup> Nos referimos a A. J. FESTUGIÈRE: *La révélation d'Hermès Trimegiste*, I-IV, Paris, 1944-54.

<sup>11</sup> Además de las opiniones de Nock y Festugière, últimamente A. GONZÁLEZ BLANCO.

pius, 40, 324-28; 41, 1-15) el modelo de oración incluido en el *Asclepius* resume gran parte de los contenidos de estos escritos herméticos.

— *Oráculos Caldeos*, lo que hoy conocemos con este nombres es un conjunto de fragmentos conservados tanto en autores paganos (Jámblico, Porfirio...) como en cristianos (Arnobio de Sicca, Marius Victorinus, Sinesio de Cirene...).

Sea o no sea el autor de la obra Juliano el Teurgo ésta fue escrita a finales del siglo II p.C. y tuvo enorme influencia en medios neoplatónicos y en autores cristianos de los siglos III-IV. En la concepción dualista de la obra, se advierte claramente la influencia del mazdeísmo: el fuego es lo inmaterial del que surgen todas las cosas y el alma es también originariamente una chispa de ese fuego, de ese dios que ha bajado al nivel de los seres al encarnarse en el cuerpo. Los ejercicios de ascesis y los rituales de iniciación permiten al alma liberarse de la influencia de la materia y la convierten otra vez en esa chispa de fuego, en su verdadera naturaleza<sup>12</sup>. El dios de los Oráculos Caldeos es, a la vez, uno y trino: el primer Intelecto o el Padre, que se sitúa en el silencio o en el abismo, el segundo Intelecto o el Hijo, que cumple funciones de demiurgo. El tercer elemento, el Poder, es el amor que sirve de lazo entre el Padre y el Hijo. Por debajo de ese dios, uno y trino, hay otros seres celestes que cumplen funciones de intermediarios entre el Dios y el mundo: son los démones o los ángeles, que pueden ser buenos o malos<sup>13</sup>.

Parece que no llegó a organizarse una religión en torno a la doctrina de los Oráculos Caldeos, pero su influencia y difusión, tanto entre los paganos como entre los cristianos, contribuyó a consolidar las tendencias monoteístas cada vez más enmarcadas en los medios sociales vinculados al paganismo tradicional<sup>14</sup>.

Aunque ya antes de finales del siglo II habían surgido nuevas aspiraciones religiosas o psíquicas que buscaban otras alternativa religiosas, tales como los bacantes, cuyos ritos tenían lugar en el santuario de Eleusis, no cabe duda, sin embargo que, a partir de esta época factores de orden diverso crearon unas condiciones mas propicias para que un colectivo social cada vez mas numeroso se inclinara por buscar soluciones en

<sup>12</sup> Ed. des Places, *Oracles chaldaïques*. Paris 1971, págs. 8 y ss., 30-32, cuyo texto hemos utilizado.

<sup>13</sup> A. J. FESTUGIÈRE: *Trois devots paiens. III. Salustius*. Paris, 1944, pág. 8.

<sup>14</sup> Ed. des Places, *op. cit.*, pág. 13 y ss.

las religiones de salvación. Entre estos factores podríamos destacar: un cierto grado de descrédito de la religión tradicional greco-romana, situaciones de inestabilidad política —agudizada por las presiones en las fronteras del Imperio— o de la inseguridad económica y social característica de esta época de cambios en el sistema económico-social. Lo cierto es que estas nuevas religiones alcanzaron, desde entonces, gran difusión en el Imperio.

Como rasgos comunes, todas ellas ofrecían la esperanza de una vida más feliz e igualitaria en el más allá, lo que suponía la necesidad de comenzar a realizar esa esperanza ya en esta vida, mediante el sentimiento y la práctica de la fraternidad y de la solidaridad efectiva entre los miembros de cada una de ellas<sup>15</sup>. Además, contaban con un sacerdocio que vivía de los donativos de los fieles, razón por la cual tales sacerdotes fueron los mejores misioneros de las mismas.

Varios dioses orientales habían perdido ya su capacidad para configurarse como alternativa de salvación, al haber sido reconocidos e integrados por la religión romana desde hacía mucho tiempo. Tal es el caso de Isis, reconocida bajo Claudio, o del mismo Liber Pater/Dionisos<sup>16</sup>. Otros, sin embargo, mantenían una gran vigencia para colmar las necesidades religiosas de esta época. Baste mencionar los cultos en honor de Cybeles y Attis, de Iupiter Dolichenus y los de Mithra. De todos ellos, sólo Mitra estuvo en condiciones de llegar a ser una alternativa al paganismo clásico.

En el siglo III Mithra se identificó con el sol como se desprende de las habituales menciones al dios como Sol Invictus Mithra. Es generalmente admitido por la crítica moderna la gran capacidad que el mitraísmo tuvo para competir con el cristianismo, bien estudiado por Lease<sup>17</sup>.

Sin embargo, el culto de Mithra no había tenido tradicionalmente un carácter exclusivista para sus seguidores; ello condujo a una consolidación del culto a Mithra como un dios más dentro del politeísmo greco-romano. La versión de *Sol Invictus Mithra* fue el resultado de un sincretismo favorecido desde el poder central quien, a su vez, no podía ope-

---

<sup>15</sup> Según edición de Ed. des Places, antes citada.

<sup>16</sup> J. BAYET: *op. cit.*

<sup>17</sup> J. BAYET: *op. cit.* J. JEANMAIRE: *Liber Pater*, París. G. LEASE: «Mithraism and Christianity: Borrowings and Transformations», *ANRW*, 23, 2, págs. 731 y ss. Ver también: G. F. BRANDON: «Salvation Mithraic and Christian», *The Hibbert Journal*, 56, 1957-58; y M. J. VERMASEREN: *Corpus Monument et Inscriptionum Religionis Mithraicae*, I-II, La Haya, 1956 y 1960; et *idem*: *Mithras*, 1965.

nerse al paganismo politeísta tradicional<sup>18</sup>. Sol Mithra era un dios primero, el eterno, el más grande... era un dios próximo al reflejado en el *Corpus Hermeticum* y en los escritos Caldeos, pero Mithra era ya aquí un epíteto de *Sol Invictus*. Así, las potencialidades de Mithra fueron incompletas al ser desarrolladas desde instancias públicas y, sobre todo, fueron tardías; el reconocimiento público de Mithra fue más bien un freno a su capacidad de alternativa religiosa, que una potenciación de la misma.

La filosofía neoplatónica toma forma en el siglo III con Ammonio Saccas, del que no conservamos ningún escrito, y de modo definitivo, con Plotino (204-269). El neoplatonismo dominó todo el pensamiento filosófico de la Antigüedad Tardía y tuvo una influencia determinante en los Padres eclesiásticos. Tanto el platonismo medio, con un marcado carácter ecléctico —Trasilo bajo Tiberio, Plutarco (45-125)...— como el neopitagorismo habían ido preparando las bases para el desarrollo conceptual del neoplatonismo. El dualismo pitagórico había sufrido una evolución en los neopitagóricos, quienes vieron necesario pensar en una mediación, un puente: de ahí que, además del Dios, aparezca el Hijo, el mediador<sup>19</sup>. Así pues, las condiciones sin duda estaban ya muy maduras cuando, en el siglo III, Plotino elabora su filosofía, que viene a ser la síntesis no sólo del platonismo medio sino de muchos otros movimientos filosóficos y religiosos anteriores.

La relación de Plotino con el poder central queda patente cuando sabemos que acompañó al emperador Gordiano en sus campañas contra los persas, que fue amigo del emperador Galieno y que, desde el 244, se instaló en Roma para abrir allí una escuela filosófica con el fin de difundir sus ideas.

En la concepción de Plotino, Dios se encuentra por encima del ser, es el uno, lo bueno, el principio... Todo lo demás deriva de Dios por emanación: en primer lugar, el Hijo de dios, el espíritu, el demiurgo, que es casi un segundo dios; en segundo lugar, se crea el alma, y finalmente, el mundo sometido a nuestros sentidos. A partir de ahí elabora Plotino coherentemente toda la visión sobre el hombre: éste, mediante la contemplación y el amor, debe desarrollar toda su actividad destinada a unirse con dios, su punto primero de partida; de ahí la necesidad de la purificación. Se crea así una ética derivada de la concepción religiosa: el

<sup>18</sup> Esa asimilación no fue generalizada: Cf.: V. F. VANDERLIP: «Mithras and Sol. A problem of identity», *CEA*, VIII, 1978, págs. 179-191.

<sup>19</sup> R. E. WITT: *Albinus and the history of Middle Platonism*. Cambridge, 1937.



objetivo del hombre reside en el acercamiento de su alma a dios; para Plotino, nos hacemos semejantes a dios en los estados de éxtasis, pero no nos hacemos divinos <sup>20</sup>.

Las escuelas filosóficas de Siria, Alejandría, Pérgamo, Atenas y Roma fueron las mejores difusoras del neoplatonismo. Proclo (411-485), al frente de la escuela de Atenas tuvo una gran incidencia en el Imperio cristiano oriental. Fueron muchos también los cristianos seguidores del neoplatonismo: el obispo Sinesio de Cirene (ca. 411), Boecio (+524), etcétera...

Es sabido que el comienzo de la *Constitutio Antoniana* de Caracalla alude a todos los dioses romanos o no, queriendo indicar que la concesión de ciudadanía a todos los habitantes libres del Imperio —salvo los *dediticii*—, implicaba el reconocimiento de la ciudadanía a todos los dioses de esos pueblos <sup>21</sup>.

El poder imperial intenta responder a las aspiraciones religiosas sentidas en esta época de forma más decidida. Como ha advertido Gagé <sup>22</sup>, los acontecimientos de Persia impactaron fuertemente al poder romano; el razonamiento era el siguiente: en el enfrentamiento romano-persa, Sapor resultó vencedor porque contaba con un ejército religiosamente más uniforme bajo la única creencia de Ahura-Mazda; el fracaso romano se explica por el fraccionamiento religioso, como el hecho de que hubiese cristianos y mitraístas junto a soldados que practicaban una *religio castrensis*, ritualista y formalista. La lección aprendida lleva al poder político a buscar una mayor unidad religiosa entre los soldados y a evitar las persecuciones contra los cristianos, lo que culminará, mas tarde, con la decisión de Constantino <sup>23</sup>.

En nuestra opinión, la tesis de Gagé es cierta, pero parcial, puesto que ese deseo de integrar no se redujo al ejército. Los intentos, en cambio, de buscar una alternativa fueron varios y a veces oscilantes.

Contamos con el testimonio bien conocido en torno al intento de Heliogábalo de imponer en Roma, el año 218, el culto al Sol Invictus,

---

<sup>20</sup> PH. V. PISTORIUS: *Plotinus und Neoplatonism. An Introductory Study*. Nueva York, 1955; TH. WHITTAKER: *Neoplatonist*. Cambridge, 1928 (2.<sup>a</sup>).

<sup>21</sup> Un estudio actualizado en H. WOLFF: *Die constitutio Antoniniana und Papyrus Gissensis*, 40, Vol. I-II, Köln, 1976, págs. 12 y ss. para los testimonios.

<sup>22</sup> J. GAGÉ: *Le paganisme imperial à la recherche d'une théologie vers le milieu du III siècle*. Wiesbaden, 1972, págs. 4-17.

<sup>23</sup> Ya Marco Aurelio se preocupó por integrar a los cristianos en el ejército (*SHA, Marcus Antoninus*, XXV) al dar el título honorífico de *Fulminata* a una legión compuesta por cristianos de Mitilene.

traído de Emesa. Asesinado Heliogábalo, la piedra negra, símbolo del sol, fue devuelta a Emesa; pero, unos años más tarde y ya de modo definitivo, Marco Aurelio construyó, en el 274, un gran templo en Roma destinado a dar culto al Sol Invictus<sup>24</sup>. Es decir, la decisión del poder imperial de implantar en Roma el culto al Sol equivalía a recoger una tendencia ya manifestada en el *Corpus Hermeticum*, en los *Escritos Gnósticos* y en las tendencias del neoplatonismo.

En el mundo griego, Apolo ya había tenido una advocación solar<sup>25</sup>. El Apolo romano de esta época es también y de modo constante un dios solar, como aparece en múltiples ocasiones testimoniado en las monedas<sup>26</sup>.

Ciertamente estas tendencias monoteístas propiciadas por el poder central facilitaban sin duda el desarrollo de las mismas tendencias que se daban en la sociedad. Pero la creación de una religión exige otras formas y otros medios diversos a los que pueden venir propiciados por una determinada política. En otros términos, el arraigo de las viejas formas del paganismo —junto al componente conservador que toda religión tiene— hizo que el proceso hacia el monoteísmo, aunque indudable, fuera más lento de lo que el Imperio necesitaba.

Tanto el desarrollo de las tendencias sociales hacia el monoteísmo, como la política religiosa de los emperadores, así como la acción de los filósofos, condujeron a que el paganismo de fines del siglo III —comienzos del siglo IV—, distara mucho del paganismo politeísta de los siglos anteriores. Se conservaba aún, ciertamente, el nombre de los dioses del panteón greco-romano, así como el de los dioses orientales en las advocaciones o dedicaciones votivas, pero esos dioses habían pasado a tener el carácter de manifestaciones diversas de un único poder divino.

De igual modo se produjo una equiparación de muchos rituales que habían perdido su carácter exclusivo para relacionarse con una u otra divinidad. Y, más aún, un mismo sacerdote podía atender el culto de divinidades hasta entonces muy diversas y con orígenes muy diferentes. Hay muchos testimonios de estos hechos (*CIL* VI, 500, 501, 502, 510...). Veamos algunos de ellos:

<sup>24</sup> H. LE BONNIEC: «Sol», «Sol Invictus», *Lexikon der Antike*. Munich 1970. J. BAYET: *op. cit.*, págs. 224 y ss.

<sup>25</sup> W. H. ROSCHER: *Apollon und Mars*. Leipzig, 1873, págs. 16-19, en la colecc.: «*Studien zur Vergleichenden Mythologie*».

<sup>26</sup> J. GAGÉ: *L'Apollo romain*. Paris, 1959.

— *CIL* VI, 507 (Hallada en Roma. Año 313 p.C)

DD(ominis).NN(ostris).Constantino.et/Maximino.Augg(ustis).I II.Co(n)  
ss(ulibus)/C(aius).Magius.Donatus/Severianus.V(ir).C(larissimus)/pa-  
ter.sacrorum/Invicti.Mithrae/hierophantes/Liberi.Patris.et/Hecatarum. t au-/  
ribolium-feci/XVIII.K a l(endas).Maias

El texto demuestra que C. Magius Donatus Severianus, de rango senatorial, hizo un «tauribolium» el 15 de abril del 313, cuando era sacerdote de Mithra, de Liber Pater y de las Hécates.

Estos sacerdotes de varios dioses son muy abundantes, como decimos, a lo largo de todo el siglo iv. Por tanto, ya desde el siglo ii las tendencias sincréticas y monoteístas penetraron profundamente en el mundo romano. Si a ello añadimos que los creyentes paganos regulaban su vida según principios religiosos similares a los cristianos (práctica de la ascesis, búsqueda de la unión con dios...) podemos concluir que el paganismo vigente en época de Constantino era formalmente muy similar al cristianismo.