

IOLIANOS Y MERCOREOS, VÍCTIMA Y JUSTICIERO. UN MITO NADA INOCENTE

IOLIANOS AND MERCOREOS, VICTIM AND DIVINE JUSTICE WARRIOR. A NOT SO HARMLESS MYTH

JESÚS SÁNCHEZ-CORRIENDO JAÉN
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

Recibido: 12/11/2019. Evaluado: 22/01/2020. Aprobado: 31/02/2020.

RESUMEN: El emperador Juliano murió en batalla, pero para la tradición cristiana lo mató san Mercurio después de aparecerse en un sueño a Basilio, obispo de Cesarea. En las fuentes que relatan su muerte hay muchos puntos oscuros, y la tradición cristiana creó una narración muy compleja. En ella, Juliano es el villano y Mercurio el salvador de la humanidad. Un estudio detallado muestra una manipulación destinada a ejemplificar el fin del paganismo gracias a la intervención divina. Intentamos demostrar que la construcción del mito no fue inocente, y que este tiene una intencionalidad política tanto como religiosa.

Palabras clave: Juliano, san Mercurio, paganismo, mito, manipulación

ABSTRACT: Emperor Julian died on the battlefield, but according to the Christian tradition he was killed by St. Mercurius after a dream of Basil of Caesarea. Pagan and Christians writers do not explain the facts clearly, and they leave many important doubts. Christian historians of 5th and 6th century have created a very complex tale: emperor Julian was evil; St. Mercurius was the saviour of the humanity.

This article will demonstrate a manipulation to exemplify the end of paganism due to divine intervention. We intend to prove that the creation of this myth was not naive and that it had religious and political purposes.

Key words: Julian, Mercurius, paganism, myth, manipulation

INTRODUCCIÓN

En una planicie remota de África, en el interior de una iglesia excavada en arenisca rojiza, un cuadro de colores algo desvaídos ilustra el milagro más conocido del santo patrón del templo, Beit Mercoreos. El santo monta un caballo negro con las manos en alto ante un guerrero que yace en el suelo. La lanza del santo se clava en el vientre del guerrero, quien intenta, en vano, defenderse con su espada. El guerrero viste coraza y túnica corta, y su brazo derecho se apoya en un escudo caído. Un ángel observa la escena desde el cielo, y dos sacerdotes parecen bendecirla desde un pórtico (fig. 1).



Fig. 1. Mercoreos a caballo alanceando a Iolianos. Iglesia de Beit Mercoreos, Lalibela, Etiopía.
Jesús Sánchez Jaén.

La iglesia está en Lalibela, la ciudad sagrada etíope, y la tradición dice que los personajes representados en el cuadro son Mercoreos y Iolianos, esto es, san Mercurio y el emperador Juliano. El cuadro se atribuye a Hayla Maryarm Tadasa y Zacarias, quienes lo habrían pintado en 1932. A la vista del cuadro, en la penumbra de la iglesia rupestre de Lalibela, me dio por preguntarme a quién se le habría ocurrido atribuir la muerte del emperador Juliano a un santo con nombre de dios pagano, y por qué.

LOS HECHOS

Es de sobra conocido que Flavio Claudio Juliano, emperador desde 361, murió en la noche del 26 al 27 de junio de 363 en Mesopotamia, en la campaña contra Sapor II, a causa de una herida recibida en una escaramuza. Las tropas de Juliano habían sitiado Ctesifonte unos días antes, y aunque derrotaron al ejército sasánida a las puertas de su capital, nunca llegaron a entrar en ella (Amm. Marc., xxiv, 6, 12-13). Más bien al contrario, los romanos se retiraron hacia el norte, siguiendo el curso del Tigris, ante la grave falta de suministros que sufrían (xxiv, 7) Al rechazar uno de los frecuentes ataques de hostigamiento de los persas sobre la retaguardia romana, Juliano salió precipitadamente en persecución de los enemigos sin advertir que no vestía la cota de malla y fue herido. La herida le afectó a las costillas y al hígado. Al regresar al campamento, su médico personal, Oribaso, intentó cerrársela, pero pocas horas después el joven emperador murió desangrado. Tenía 32 años.

Amiano Marcelino, que tomó parte en la expedición, lo recuerda de la siguiente manera:

xxv, 3,6. Cuando Juliano, sin precaución alguna, vociferaba con los brazos en alto y demostraba que los enemigos habían huido aterrados, se arrojó con suma audacia a la lucha, excitando así la ira de los perseguidores. Sus guardias, que se habían dispersado por el temor, gritaban por todas partes que se alejara de la masa que huía, como quien se separa de un tejado poco firme que va a caer. Entonces, sin que se sepa su procedencia, de repente, la lanza de un soldado de caballería, tras pasar rozando la piel de su brazo, le atravesó las costillas y se hundió en la parte inferior de su hígado.¹

La muerte repentina del emperador en campaña provocó la elección urgente de un sustituto, Joviano, un cristiano ferviente, y el consabido cambio en la orientación religiosa de la corte y de la política imperial. El suceso fue considerado un desgraciado avatar de guerra, y nadie cuestionó más. Así lo narraron auto-

1. AMMIANO MARCELINO: *Historia*, edición de M.^a Luisa Harto Trujillo, Akal, Madrid, 2002. Para profundizar en Ammiano, véase A. J. ROSS: *Ammianus' Julian: Narrative and Genre in the Res Gestae* (Oxford Classical Monographs). Oxford, 2016. Sobre las ediciones de las fuentes antiguas utilizadas, véase la bibliografía específica al final del artículo.

res como Eutropio, quien también participó en la campaña de Persia. Relata la muerte de Juliano como una herida de guerra, sin dar ninguna otra versión (*Eutr.*, x, 16), en un párrafo elogioso sobre los hechos del emperador. Zósimo (III, 29) cuenta los sucesos de la guerra, y se limita a informar de que el emperador fue herido por una estocada. Y Aurelio Víctor sigue la misma línea (*Caes.*, XLIII).

Se ha debatido mucho sobre la apostasía y la personalidad de Juliano, sus escritos, su tiempo de gobierno desde que fue nombrado César hasta su muerte en Mesopotamia, el enfrentamiento con los obispos cristianos y sus motivaciones religiosas y filosóficas, pero el objeto de este trabajo no es ninguno de esos aspectos. Por ello, remito a las biografías y estudios más actualizados para las referencias y detalles sobre la vida del propio emperador.²

LA SOSPECHA

Solo unos años más tarde, cuando el rétor Libanio, amigo y consejero de Juliano, escribió un discurso fúnebre en su memoria,³ él mismo se pregunta quién ha sido el culpable de la muerte del emperador.

¿Quién fue el que le mató? ¿quién no desearía saberlo? Yo no sé su nombre, pero que quien le asesinó no era un enemigo es claro por el hecho de que nadie del otro lado recibió ninguna recompensa por la herida fatal, pese a que el rey persa requirió por proclama pública al responsable a presentarse y reclamar la recompensa, y habría estado en su derecho, si se hubiese presentado, de ganar grandes cosas. (*Or.*, XVIII, 274-275)

En los momentos siguientes al fallecimiento de Juliano, Libanio no se había cuestionado las causas de la muerte de su amigo y discípulo. Al escribir un

2. Biografías de Juliano y publicaciones sobre el debate religioso: J. BIDEZ: *La vie de l'empereur Julien*, ParísPa1930. G. W. BOWERSOCK: *Julian the Apostate*, Londres, 1978. R. BROWNING: *The Emperor Julian*. Berkeley, 1978. P. RENUCCI: *Les idées politiques et le gouvernement de l'empereur Julien*, (Colección Latomus, 259), Bruselas, 2000. I. TANTILLO: *L'imperatore Giuliano*, Roma, 2001. I. TANTILLO: «Per delle biografie dell'imperatore Giuliano», en A. Marcone, (ed.) *L'imperatore Giuliano. Realtà storica e rappresentazione*. Mondadori, Milán, 2015, con un compendio de las biografías más recientes sobre Juliano. J. R. AJA SANCHEZ: «Gaza, Sozomeno y los mártires cristianos de la época del emperador Juliano», en *Polis*, Alcalá de Henares, 1999, n.º 11, pp. 7. G. HOME: «Emperor and Galilean: The Problem Child of Literary Scholars», en P. BJORBY y A. AARSETH (eds.), *Proceedings: IX International Ibsen Conference, Bergen, 5 – June 2000*, Ovre Ervik, Noruega, 2001. M. MARCOS: «"He forced with gentleness": Emperor Julian's attitude to religious coercion», en *Antiquité Tardive (AnTard)*, Brepols, Bruselas, 2009, n.º 17, pp. 191-204. M. SPINELLI: *Il pagano di Dio: Giuliano l'Apostata l'imperatore maledetto* (Caminantes. Collana di Studi Interreligiosi 6), Ariccia, Italia, 2015, reflexiona sobre los motivos de Juliano para abjurar del cristianismo. S. TOUGHER: *Julian the Apostate Debates and Documents in Ancient History*, Edimburgo, 2007. A. MURDOCH: *The Last Pagan: Julian the Apostate and the Death of the Ancient World*, Stroud, Reino Unido, 2008.

3. Hay dudas sobre la fecha en que Libanio escribió el discurso fúnebre de Juliano. Muñoz Grijalbo argumenta que fue terminado en la primera mitad del 365, aproximadamente dos años después de la muerte del emperador (E. MUÑOZ GRIJALBO: «El ideal imperial en la obra de Libanio», *Habis*, Sevilla, 2000, n.º XXXI, pp. 355-363) pero no tenemos seguridad de si Libanio tuvo información directa sobre los hechos o solo se basa en una sospecha.

sentido y poético lamento interpela a los dioses sobre la responsabilidad del ataque, sobre el poder de la lanza, y se asombra de que Afrodita y Atenea no hayan librado del peligro a Juliano a la vista de que él mismo había olvidado protegerse adecuadamente durante la escaramuza (Lib., *Monodia*, xvii, 23). Sin embargo, admite explícitamente la versión de una lanza persa como responsable de la tragedia (xvii, 32).

Como vemos, su versión cambió después al escribir el discurso fúnebre. Pero Libanio no se quedó ahí, y en un escrito posterior, una carta a Teodosio I pidiéndole que vengara la muerte de Juliano, se atreve a señalar a un posible culpable. En *Or.* xxiv, 6, cita específicamente a un *taiene*, un sarraceno, que habría actuado siguiendo órdenes de su comandante. Libanio crea toda una argumentación para tratar de convencer a Teodosio de que el deber de un buen gobernante es esclarecer, y también castigar, el asesinato de uno de sus antecesores para hacer justicia y para prevenir sucesos similares en el futuro, algo que obviamente no consiguió. Pero el atrevimiento de Libanio al apuntar hacia un mercenario, un *auxiliaris*, es digno de tener en cuenta por dos motivos. El primero es que en su escrito contradice la versión oficial, la de la lanza persa, pues como bien se ocupa de indicar, nadie del ejército persa reclamó nunca la recompensa ofrecida por Sapor II a quien matase a Juliano. Es más, según él, la embajada romana que negoció la paz ante Sapor II fue interrogada por el gran rey sobre si los romanos no sospechaban de que el único herido en la escaramuza fuese Juliano. Sapor no lo hubiese preguntado si fuese responsabilidad suya. (*Or.* xxiv, 20) Y en segundo lugar porque eso dirige la responsabilidad del asesinato hacia las propias filas del ejército imperial, como escribe en xxiv, 21. Si la herida no la infligió una lanza persa:

... se deduce que el asesino fue uno de nuestra gente, que consiguió por sí mismo o para otros un gran cambio de dirección asesinandolo, de tal modo que la religión de los dioses caería en deshonor.

Es la misma reflexión expresada en el discurso fúnebre. ¿Tenía pruebas o solo fue un acto de autoconvencimiento? Él mismo reconoce en otro texto que, pese a haber enviado cartas a algunos acompañantes de Juliano en la campaña para indagar sobre la muerte del emperador, solo consiguió un relato lleno de sombras.⁴

Para algunos autores, Libanio, en *Sobre la venganza de Juliano*, parece responsabilizar implícitamente a los cristianos del crimen, al indicar que el sarraceno actuó a sueldo de alguien, y ese alguien sería un cristiano. Es el caso de Rogaczewski, quien concluye que Libanio poco menos que acusa a un romano cristiano en el párrafo precedente⁵ por haber dado la orden y haber pagado al

4. Libanio cita a Filagrino, un soldado leal a Juliano, entre sus fuentes (*Ep.*, 115) pero no disipa las dudas (*Ep.*, 120, 8).

5. B. J. ROGACZEWSKI: «Killing Julian: the Death of an Emperor and the Religious History of the Later Roman Empire», en *Theses and Dissertations*, University of Wisconsin Milwaukee (EE. UU.), 2014, n.º 423, pp. 84-85.

asesino. Volveremos más adelante sobre las posibles intenciones de Libanio al hacer esto.

Amiano da cuenta de las primeras especulaciones sobre la muerte de Juliano a los pocos días del hecho, en forma de rumor entre los soldados; un rumor que incluso parece haber llegado hasta las tropas sasánidas que les hostigan en su retirada.

xxv, 6, 6. Los enemigos, al ver esto desde unas alturas, comenzaron a atacarnos con todo tipo de armas y a insultarnos, diciéndonos que éramos traidores y asesinos del mejor de los emperadores. Y es que también ellos habían oído contar a unos desertores un rumor incierto que se había extendido, según el cual Juliano había caído víctima de una espada romana.

Al margen del adjetivo elogioso sobre el difunto,⁶ Amiano transmite una información interesante: el rumor, atribuido a desertores, difundía la versión de un posible asesino entre los mismos soldados romanos. Aunque lo descarta de inmediato catalogándolo de incierto, no oculta el hecho. La duda ya estaba sembrada, y podemos sospechar que entre los amigos más cercanos a Juliano fuese creciendo el miedo a una traición o incluso a un complot. Es factible que en su círculo íntimo la duda o el rumor se apagase o silenciase por precaución, dado que ya no tenían peso ni voz en la nueva corte de Joviano. Además, los ataques contra Juliano como emperador e incluso como persona habían comenzado poco después de su muerte, como se pone de manifiesto en las invectivas de Gregorio de Nacianzo,⁷ quien lo califica de «monstruo».⁸ El clima anti Juliano no debía permitir dudar de la versión oficial. Pero las palabras de Libanio en el discurso fúnebre demuestran que la cuestión no se apagó del todo con el paso del tiempo.

Ni siquiera para el mismo Gregorio de Nacianzo la versión oficial está libre de sombras. En la segunda *Invectiva* admite que la historia no es la misma según quien la cuente.

... pero desde entonces no todos cuentan la misma historia [...]. Por algunos se dice que fue herido por un dardo de los persas [...] Otros, sin embargo, cuentan la siguiente historia. Que él había subido a una suave colina para contemplar al ejército y averiguar cuantos le estaban abandonando por continuar la guerra. Y que cuando vio el número considerable y superior a lo esperado exclamó: «qué horrible si nosotros llevásemos de vuelta a todos estos compañeros a la tierra

6. Amiano Marcelino se definía así mismo como «*miles quondam et graecus*», lo que influye en su obra, al tiempo que en el trato a la figura de Juliano. Ello no invalida en absoluto su trabajo como informador eficaz de unos hechos de los que fue testigo. Sobre ambos aspectos *vid.* N. SANTOS YANGUAS: «El pensamiento historiográfico de Amiano Marcelino», en *Estudios Clásicos*, 1976, n.º 77, pp. 103-122.

7. Los discursos IV y V de Gregorio de Nacianzo están datados a finales de 363, el año en que muere Juliano. *Vid.* J. MORENO PAMPLIEGA: «Encuentros, desencuentros y reencuentros con Juliano: el emperador apostata y sus secuelas a lo largo de la historia», en *Fortunatae*, 23 Laguna, 2012, n.º 23, p. 99.

8. Gregorio advierte de que él ya había señalado el peligro del nuevo emperador desde el momento en que le vio: «¿Qué clase de monstruo alimenta el Imperio?», se pregunta en referencia a Juliano en V, 24.

de los romanos», como pensando que les daba de mala gana un retorno seguro. Después de lo cual uno de sus oficiales, indignado y no pudiendo reprimir su rabia, le traspasó los intestinos sin tener cuidado por su propia vida (Invectiva contra Juliano, *Or.* v, 13)

La conclusión de Gregorio, en el mismo párrafo, no deja de ser curiosa; según él la herida del emperador fue saludable para todo el mundo y con ella pagó la pena por las numerosas víctimas que había sacrificado para leer el futuro. La aruspicina debía ser un crimen tremendo a ojos del nacianceno, quien se permite ridiculizar a Juliano al decir que tal como el hígado de las víctimas era el órgano para leer el futuro, en ese mismo sitio la herida deparó el futuro del emperador.⁹

Filostorgio, de cuya *Historia eclesiástica* nos han llegado varios fragmentos por distintas compilaciones, relata en una de ellas que el lanzazo fue obra de un sarraceno del bando persa, quien no sobrevivió al ataque debido a que un soldado de la guardia del emperador lo atrapó y le cortó la cabeza. (VII, 15). Filostorgio escribe en el siglo v, y recogería las noticias y versiones que hubiesen llegado hasta él. La hipótesis del sarraceno debió estar bastante extendida.

EL CASTIGO DIVINO

Sea como fuere, la interpretación de la muerte de Juliano y la responsabilidad sobre el hecho mismo sufrió un giro en algún momento de finales del siglo iv, y entró en la leyenda por mor de los escritores cristianos. Se hizo de dominio público una versión, con variantes, según la cual el emperador había sido muerto como resultado de la justicia divina; una versión de la que, curiosamente, en Gregorio de Nacianzo no hay ningún atisbo. Puede pensarse que todo el asunto no es más que una figura literaria, pero las variantes y los detalles son tantos que nos inclinamos a pensar en algo mucho más elaborado.

La iglesia copta transmitiría la cuestión rodeada de elementos iconográficos curiosos. Según su versión, Beit Mercoreos o san Mercurio apareció de súbito en medio de la refriega contra los sasánidas montado a caballo, y con una lanza derribó a Iolianos (Juliano), rematándole en el suelo. «ΙΟΥΛΙΑΝΟ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡ», la fórmula griega con la que se refiere habitualmente Libanio al emperador en sus escritos, ha dado lugar en lengua *ge'ez* (la usada en los libros religiosos coptos etíopes) al Iolianos de su leyenda. Vaya armado con una lanza o con dos espadas, la tradición copta identifica al soldado milagroso con Mercurio, un soldado capadocio martirizado en tiempos de Decio.

9. Las prácticas mágicas eran criticadas severamente por la Iglesia. Fue frecuente recurrir a ellas como acusación clave en procesos contra supuestos herejes. Es significativo el caso de Prisciliano, en cuyo proceso el obispo Itacio usó la acusación de magia como argumento principal. *Vid.* H. CHADWICK: *Prisciliano de Ávila*, Madrid, 1977, pp. 77-78; y R. SANZ SERRANO: «*Cesset superstitio*: la autopsia de un conflicto», en *Gerión*, 2003, Anejo, p. 147.

En la imaginería copta etíope, Beit Mercoreos es casi un trasunto de san Miguel Arcángel, o de san Jorge. Desde un caballo negro, con una lanza atraviesa a la representación del mal que yace a los pies de su montura. El demonio muerto por san Miguel, o el dragón que mata san Jorge, se sustituye por el emperador apóstata. Esta iconografía enlaza con una tradición arcaica en Próximo Oriente, el jinete heroizado que derriba a un demonio o a un enemigo. El dios anatolio Kakasbos era representado como jinete conquistador de demonios; y hay varias representaciones de guerreros a caballo, mezcla de santos, militares y divinidades locales encontradas en las excavaciones de Sagalassos, en Asia Menor.¹⁰ No menos importante es la influencia del arte sasánida, en el que es frecuente representar al emperador como un jinete triunfador sobre el enemigo caído a sus pies, como sucede en los relieves de Sapor I en Bishapur. No bajo un caballo, sino bajo los pies de Ardashir II se representó a Juliano, muerto, en el relieve de la coronación de Ardashir que se encuentra en Taq-i Bostan (Irán).¹¹

Para los coptos egipcios y para los árabes siríacos Beit Mercoreos es también Abu Seifein, «el que lleva dos espadas»; la suya y la que le dio san Miguel para derrotar a los bárbaros que asediaban Roma. Por eso en la mayoría de iconos se le representa blandiendo ambas armas (fig. 2).



Fig. 2. San Mercurio -Abu Seifein. Iglesia de San Mercurio, El Cairo. Fuente: Wikimedia By Coptic Icons and Texts.

10. P. TALLOEN: «From Pagan to Christian: Religious Iconography in Material Culture from Sagalassos», en I. LAVAN y M. MULRYAN, (eds): *The Archaeology of Late Antique Paganism (Late Antique Archaeology, 7 - 2009)*, Leiden, 2011, p. 593.

11. Ardashir tomó parte en la guerra siendo príncipe heredero. El enemigo derrotado es en este caso Juliano.

La primera noticia de la intervención de Dios en la muerte de Juliano se debe a san Efraim de Siria, nacido en Nísibis y contemporáneo del emperador. Dice que la lanza que causó la herida mortal era la lanza de la justicia (*Himno contra Juliano*, 14). Pero no añade nada más. Es solo un ejercicio poético. Las versiones posteriores fueron varias, pero todas estaban de acuerdo en que la mano de Dios había sido la protagonista del castigo. Lo escribía Teodoreto de Ciro a principios del siglo V: el emperador, abandonado por sus dioses y habiendo cometido crímenes de magia, habría recibido una muerte merecida. No se decanta por quién esgrimió el arma asesina, si un ángel, un ismaelita o un soldado, pero fuese quien fuese lo hizo como instrumento de la justicia divina (*HE.*, III, 25, 7). Teodoreto es el primero en recoger el legendario «Νενικηκος Γαλιλαιε», un supuesto grito de Juliano hacia el cielo en su lecho de muerte reconociendo la victoria del Galileo.

En el epítome que hizo Focio sobre la obra de Filostorgio, es el mismo Cristo quien le hiere mortalmente (VII, 15(a)). Entre descalificaciones como llamar a Juliano «hombre abominable», Filostorgio (o Focio como compilador) recoge las dudas sobre la autoría del ataque al emperador (un soldado romano, un sarraceno de los persas) pero asevera que para el relato cristiano solo hay una verdad: Cristo se dirigió contra él. Y adorna la narración con el famoso «ven-ciste, Galileo».

Sozómoeno, que también escribe en el siglo V, expone la teoría de que el jinete asesino pudo ser persa, sarraceno o cristiano, como dice Teodoreto, pero se hace portavoz de las sospechas de Libanio en el discurso fúnebre, para concluir que la verdad más probable es que el emperador cayó por la mano de un cristiano, que cumplió los designios de la cólera de Dios. (*HE.*, VI, 1)

Sócrates Escolástico, contemporáneo de los anteriores, resume las distintas teorías escribiendo en su *Historia Eclesiástica*:

Algunos dicen que un persa desconocido lanzó la jabalina y luego huyó; otros aseguran que el autor del hecho fue uno de sus propios hombres, lo que en efecto es la versión más habitual y la mejor explicada. Pero Calisto, uno de sus guardias [...], dice que fue un demonio quien le infligió la herida por la que murió. Esto puede ser simplemente una ficción poética o tal vez un hecho real, porque no hay duda de que las furias vengativas han destruido a muchas personas (*HE.*, III, 21).

Introduce un nuevo elemento, el testimonio de Calisto, que ahonda en la intervención celeste. El demonio sería, sin duda, el ejecutor del castigo divino, equiparado a las furias paganas. Pero también encontramos en Sócrates la sospecha de que el autor del crimen había que buscarlo en las mismas filas romanas, y reconoce que es la versión más extendida. ¿Por qué entonces reseña la opinión de Calisto y añade que puede responder a algo

real?¹² ¿Quizá le resultaba difícil apartarse de la corriente de opinión que manejaba la intervención divina? La información de Sócrates Escolástico sugiere una encrucijada compleja. Si como dice él la versión más común y mejor explicada es la de que Juliano fue asesinado por uno de sus hombres, estaríamos ante un caso de alta traición. Hubiese requerido que el nuevo emperador promoviese una investigación, con las detenciones y ejecuciones posteriores habituales en estos casos. Sabemos que no se hizo nada de eso. El testimonio de Calisto tiene la virtud de dar pie a eludir la investigación y ahorrar a Joviano un conflicto molesto e inoportuno con el ejército. ¿Sería esa la razón de que desde finales del siglo IV se fuese imponiendo entre los cronistas la opción de la justicia divina, una versión sin compromiso para el Estado romano? Sozómeneo nos ofrece una solución a esa encrucijada. Según él la mano asesina (de un cristiano) fue guiada por Dios, y como prueba aporta varias visiones divinas. La primera (*HE.*, VI, 2) la protagonizó un amigo o un familiar del emperador (no dice quién) cuando viajaba hacia Persia para unirse al ejército. Al final de una jornada, al no encontrar donde alojarse, hizo noche en una iglesia del camino.

Durante esa noche, en sueños, tuvo una visión en la que contempló a todos los apóstoles y profetas en asamblea [...]. Después de mucha deliberación y desconcierto, se levantaron dos personas en medio de la asamblea, los demás les desearon ánimo y ellos abandonaron el grupo precipitadamente, como para privar a Juliano del poder imperial.

Al despertarse, el personaje decidió no seguir jornada y esperar acontecimientos en el mismo lugar. Cuando cayó dormido de nuevo, la visión se repitió:

... de nuevo él vio la misma asamblea. Las dos personas que habían aparecido para partir a cumplir su misión contra Juliano la noche anterior regresaron repentinamente y anunciaron la muerte del emperador a todos los reunidos.

La segunda visión que narra Sozómeneo la tuvo un filósofo de Alejandría llamado Dídimos. Este personaje, estando en ayuno y oración para suplicar a Dios que castigase las persecuciones de Juliano contra las iglesias, entró en éxtasis y contempló en el cielo a unos jinetes sobre caballos blancos, y oyó una voz que decía: «Id y decid a Dídimos que Juliano ha sido asesinado a esta hora; que comunique esta noticia a Atanasio y permitid que se levante y coma». Remata

12. J. ARCE: «Estudios sobre el emperador Fl. Cl. Juliano. Fuentes literarias. Epigrafía, Numismática», en *Anejos de Archivo Español de Arqueología*, Madrid, CSIC, 1984, n.º VIII, p. 47, opina que Sócrates rechaza la opinión de Calisto, quien era un *protector domesticus*. No parece desprenderse eso de las palabras de Sócrates cuando dice que la narración de Calisto puede ser «una ficción poética o tal vez un hecho real». Digamos más bien que no toma partido por la teoría del castigo divino, aunque tampoco la descarta.

Sozómoeno con la predicción de un eclesiástico, quien replicó a una supuesta declaración anticristiana de Juliano.

Cuando Juliano se estaba preparando para empezar la guerra contra los persas prometió que al final de la misma trataría a los cristianos con severidad, alardeando de que el Hijo del Carpintero no podría ayudarles; el eclesiástico replicó que el Hijo del Carpintero estaba preparando un féretro de madera para el emperador.

Llegados a este punto, parece que Juliano tenía en su contra todos los poderes del cielo cristiano y no tenía posibilidad de salir con vida de la expedición contra los sasánidas. Y es aquí donde nos encontramos con el sueño premonitorio que hace protagonista a san Mercurio.

Las iglesias ortodoxa y copta atribuyen la muerte de Juliano a san Mercurio, como hemos visto, pero además creen firmemente en que la intervención del mártir como ejecutor del supuesto castigo divino fue vista en un sueño por Basilio de Cesarea. La tradición oficial ortodoxa dice que san Basilio, mientras rezaba una noche, vio que la imagen de san Mercurio desaparecía de un icono y, cuando volvió a aparecer, llevaba las armas manchadas de sangre. A la mañana siguiente Basilio recibió la noticia de la muerte de Juliano y solo tuvo que atar cabos: san Mercurio había impartido justicia. La hagiografía no olvida a la Virgen María, a quien rezaba esa noche Basilio y por cuya intercesión actuó Mercurio.

La fuente más importante de la iglesia ortodoxa para este milagro es el escritor árabe del siglo X Severo Ben Al'Ashmunein, recogido en la *Historia Patriarcharum Alexandrinorum* (I, VIII). Los crímenes de los que se acusa al «impío» Juliano desembocan en que Dios lo pone en manos de sus enemigos persas. Juliano ve una noche a un ejército descender del cielo y uno de los soldados le atraviesa con la lanza. Acto seguido comienza el relato del sueño premonitorio de Basilio.

Y Basilio, el hombre santo, estando en prisión tres días antes de la muerte de Juliano, despertó de su sueño y dijo a los dos que estaban con él: «he visto esta noche al mártir san Mercurio entrando en su iglesia, cogiendo su lanza y diciendo: no sufriré más a este impío blasfemando contra Dios, y cuando dijo esto desapareció y no le vi más». Entonces sus dos compañeros le dijeron: «Verdaderamente yo también he visto lo mismo». Se dijeron uno al otro: «creemos firmemente que es así». Y enviaron a alguien a la iglesia de San Mercurio a mirar si la lanza que se guardaba allí seguía en su sitio o no, y como no pudieron encontrarla, asumieron la verdad del sueño. Y tres días después llegaron cartas a Antioquía con la noticia de la muerte de Juliano.

Severo sitúa el escenario del sueño en una cárcel de Antioquía y cuenta con dos testigos anónimos. Como puede verse, la iglesia ortodoxa se aparta ligeramente de lo transmitido por Severo, pero solo en pequeños detalles, como fruto de la síntesis entre diversas formas de la leyenda.

Rastrear quien tuvo la ocurrencia de atribuir este sueño premonitorio a Basilio de Cesaréa, sobre todo teniendo en cuenta que él nunca dijo tal cosa, nos acerca a un entramado de relatos llenos de intención y personajes manipulados. La narración de Severo pudo inspirarse en alguno de los manuscritos coptos dedicados a glosar los milagros de los santos. Uno de ellos contiene una relación de los hechos de san Mercurio atribuida a Acacio de Cesaréa, un obispo contemporáneo de Juliano y de Basilio. Los términos en los que se describe el supuesto sueño de Basilio y la muerte de Juliano son casi idénticos a los relatados por Severo. Otro de los manuscritos contiene un «Encomio de Mercurio» atribuido al propio San Basilio, y por primera vez el sueño premonitorio es puesto en boca suya. La autoría de ambos textos es dudosa y parecen ser una elaboración inspirada en las leyendas de los santos y la historia eclesiástica copta de los siglos v-vi.¹³

Juan Malalas, cronista antioqueno del siglo vi, ya recogía esta leyenda en su *Chronographia*, aunque modifica un poco el escenario y los hechos. A Juliano se le aparece mientras duerme un gigante vestido con loriga que le golpea con una lanza. El emperador se despierta sobresaltado porque la aparición parece cumplir un oráculo anterior sobre su muerte en Asia.

... esa noche el santísimo Basilio, obispo cesariense de Capadocia, en sueños vio los cielos abiertos y a Cristo Salvador en su sede diciendo: «Mercurio, sal, mata al emperador Juliano enemigo de los cristianos». Mercurio, armado con su coraza y blandiendo el hierro aceptó el mandato y salió a ello sin detenerse. Cuando volvió ante el señor exclamó: «muerto es el emperador Juliano; así imperaste, Señor» (*Chron.*, XIII, 23-24).

Según Juan Malalas, Basilio no estaba en prisión, y la orden a Mercurio provino del propio Cristo, pero los protagonistas son sin duda Basilio y Mercurio. Estas noticias las cita Juan Malalas como obtenidas de otro cronista, Eutichiano, vicario de la cohorte de los «*πριμοαρμενικων*», que participó en la campaña persa. Malalas es el primer escritor conocido y contrastado que cita a Mercurio, y según T. Orlandi su fuente, Eutichiano, sería el responsable de haber fusionado varias leyendas en una, añadiendo a los protagonistas, Basilio y Mercurio. Eutichiano era de Capadocia, Basilio era su obispo, y Mercurio el santo militar de la ciudad. Orlandi opina que Eutichiano habría tomado una leyenda sobre los santos locales y la habría mezclado con los escritos sobre la intervención divina. No habría tenido más que relacionar los personajes con las leyendas.¹⁴ Entre los sueños premonitorios de la muerte de Juliano narrados por Sozómo en el siglo v, de protagonistas anónimos, y la versión de

13. Ambos publicados en *Corpus dei Manoscritti Copti Letterari* y analizados en T. ORLANDI y J. GRIBOMONT: «Basilio di Cesarea nella letteratura copta», en *Rivista degli studi orientali*, 1975, vol. 49, n.º 1/2, pp. 49-59.

14. T. ORLANDI: «La leggenda di San Mercurio e l'uccisione di Giuliano l'apostata», en *Studi Copti*, Milán, 1968, pp. 96-100.

Malalas había mediado un siglo, durante el cual parece haberse construido un mito paradigmático.

Para añadir más confusión contamos con una vida de san Basilio atribuida a san Anfiloquio de Iconio, contemporáneo del propio Basilio y de Juliano. En ella se nos cuenta que Basilio, mientras dormía en un santuario del monte Dídimo dedicado a la Virgen María, a donde se había retirado para ayunar y orar, vio a la Virgen rodeada de una milicia celeste. La Virgen, dirigiéndose a Mercurio, le pidió que matase a Juliano por haber ofendido a su hijo. Basilio, asombrado, despertó a sus compañeros de ayuno y descendió del monte hasta el *martirium* de san Mercurio, donde comprobó que el santo y sus armas habían desaparecido de su icono. Esa misma noche murió Juliano (*In vitam S. Basilii*, 82-83). Está admitido que este texto es apócrifo por varias razones (Basilio no ejerció de obispo durante el reinado de Juliano; la visita de Juliano a Cesarea nunca tuvo lugar; el monte Dídimo no está en Cesarea; y el santuario de la Virgen María no pudo existir antes del Concilio de Éfeso).¹⁵ Pero desde la Antigüedad ha influido en todos los relatos hagiográficos de san Basilio. Como ejemplo podemos citar a un autor español del siglo XVIII, Francisco de Béjar, quien sigue la versión del pseudo Anfiloquio al pie de la letra.¹⁶

La transmisión de la leyenda del sueño de san Basilio ha saltado incluso a las páginas de la literatura. Así, en las *Cantigas de santa María* se habla del «caballero de Jesucristo» como título de san Mercurio, por su proeza de haber matado a Juliano (*CSM*, 15, 125).¹⁷ Incluso Lope de Vega recoge la leyenda para una de sus obras, *El cardenal de Belén*, dónde contrapone la figura de Juliano a la de san Jerónimo. San Mercurio surge desde lo alto para acabar con el Apóstata.¹⁸

Hasta aquí las formas en que se ha relatado el mito. Las variantes más aceptadas son la de Severo Ben al Al'Ashmunein en las iglesias ortodoxa y copta, y la del pseudo Anfiloquio en la cristiana. Pero ¿cómo se construyó el mito? y ¿con qué objeto?

Hemos visto que en las fuentes contemporáneas de Juliano no hay ninguna referencia al sueño de san Basilio, y solo una habla de la «justicia divina», la de Efraím el sirio, pero como parte de la poética de un himno. Cuesta creer que un verso en un himno sirviese de base para esta trama tan elaborada. Respecto a la motivación, el relato de la muerte «milagrosa» de Juliano parece haberse construido en un momento muy oportuno para las altas jerarquías del cristianismo.

15. El concilio de Éfeso se celebró en 431, y en él se estableció el dogma de la maternidad divina de María.

16. F. DE BÉJAR: *Historia de la vida de San Basilio el Grande*, Madrid, 1736, pp. 110-113.

17. J. MONTÓYA MARTÍNEZ: «La literatura caballerescas en la obra de Alfonso X», en *Revista de Filología Románica*, Madrid, 1997, vol. II, n.º 14, pp. 302-303.

18. S. CONTI: «Un autor antiguo en la tradición cultural española: el emperador Juliano el apóstata en la literatura del siglo XVII», en Francisco L. Lisi (ed.): „*Res Publica Litterarum*“. *Documentos de trabajo del Grupo de Investigación Nomos. Suplemento Monográfico Tradición Clásica y Universidad, Siglos XV-XVIII*, Comunicaciones, 32, Universidad Carlos III, Madrid, 2008.

El filólogo Jesús Montoya propone que el pseudo Anfiloquio habría colocado el nombre de Juliano en sustitución de Valente, quien sí mantuvo una agria disputa con Basilio, y también murió en el campo de batalla, en Adrianópolis.¹⁹ Por tanto, habría manipulado una historia posterior a Juliano para justificar la muerte de este.

El orientalista A. Muraviev ha estudiado un manuscrito siríaco llamado *Milagros de Basilio y su hermano Pedro*, por Heladio de Cesarea. En él se describen siete milagros atribuidos a Basilio y su hermano, contados por Heladio, sucesor de Basilio en el obispado de Cesarea. Ninguno de ellos contiene el sueño premonitorio.²⁰ ¿Cómo es posible que Heladio, sucesor de Basilio, olvidase relatar la historia de la muerte de Juliano? Está claro que no tenía ni idea de que su antecesor hubiese tenido tal visión. Según Muraviev, el episodio de la historia de Juliano parece tener una existencia aparte de la recopilación del pseudo Anfiloquio. El manuscrito de los milagros forma parte de una versión siríaca de la vida de san Basilio del pseudo Anfiloquio, y parece haber estado en circulación entre los siglos VII y VIII. Por tanto, si el episodio de Juliano no estaba en esas fechas incluido en la *Vita San Basilii*, debió incorporarse más tarde, hacia el siglo IX.²¹ Otros autores han especulado sobre el posible origen del episodio de Juliano en la *Vita San Basilii*. Según Orlandi todo se fraguó en el entorno cristiano de Cesaréa hacia el siglo VII, con algún aporte de otro relato similar que circulaba en Antioquía.²² De este modo, el autor de la *Vita* habría usado como fuente el relato de Eutichiano, a través de Juan Malalas, y una fuente antioquena.

Muraviev propone otro documento siríaco, el llamado *Romance de Juliano*, como influencia del episodio de Juliano en la *Vita*.²³ En ese romance el sueño premonitorio lo tiene Joviano. Una noche, mientras duerme en su campamento junto a la ciudad de Nísibis, recibe la visita milagrosa de un mártir, de nombre Marcur. Le anuncia que Dios ha escuchado sus plegarias para salvar a la ciudad de Edesa de un supuesto castigo de Juliano. Pasadas unas semanas, este morirá por una flecha lanzada con el arco que porta el mártir. Este documento, pese a ser ficción, aporta algunos elementos interesantes sobre la leyenda. En primer lugar, si es cierta la autoría que le atribuye su editor, Gollancz,²⁴ la mayor parte del texto conservado habría sido escrito por Apolinarius (Aploris),

19. MONTAYA MARTÍNEZ: *La literatura caballerescas...* p. 302.

20. A. V. MURAVIEV: «La partie syriaque du dossier hagiographique de Saint Basile», en *VII Symposium Syriacum, Universidad de Upsala, agosto de 1996*, Roma, 1998, pp. 203-210.

21. MURAVIEV: *La partie syriaque...*, p. 210.

22. ORLANDI: *La legenda...* pp. 106-109, cita un relato antioqueno con Santa Tecla y San Artemio como protagonistas.

23. A. V. MURAVIEV: «The Syriac Julian Romance as a Source of the Life of St. Basil the Great», en M. F. WILES y J. YARNOLD, *Studia Patristica*, vol. XXXVII, *Papers presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999. Cappadocian Writers. [Other Greek Writers]* Leuven, 2001, p. 240-249.

24. H. GOLLANCZ: *Julian the Apostate. Now translated for the first time [...]*, Oxford U. Press, Londres, 1928.

un oficial de Joviano.²⁵ Eso convierte al *Romance*, al menos en su primera versión, en el primer relato de un sueño premonitorio sobre la muerte de Juliano. Sea un documento único o, como parece, la síntesis de varias historias de la comunidad cristiana siríaca, la parte conocida como *Historia de Joviano*, que contiene el relato del sueño premonitorio, habría sido escrita en torno al final del siglo iv.²⁶ En segundo lugar, establece unos protagonistas distintos de los habituales para el sueño. Joviano es el sujeto de la visión como verdadero hilo conductor de la última parte del romance. De hecho esa parte es una especie de elogio a Joviano por contraste con el «perverso» Juliano. Junto a esto, el mártir justiciero no es Mercurio, pese a lo que pueda parecer por el nombre (Marcur). En el texto queda claro que se habla de un personaje martirizado en el hielo en tiempos de Maximiano. Además sus armas son arco y flechas, no una lanza o dos espadas. A san Mercurio lo decapitaron en Capadocia en tiempos de Decio. El mártir sería probablemente Cyrion (Curión) uno de los Cuarenta Mártires de Sebaste, condenados a morir de frío en un lago helado en 320 durante el gobierno de Licinio,²⁷ quien compartió poder con Maximino durante un tiempo. En siríaco Curión (Κυριών) es Mar Curión, y una vez helado, el nombre bien pudo convertirse en Μερκουριον.²⁸

Páginas más adelante en el propio romance, cuando la campaña persa ha llegado al punto de derrotar a los sasánidas en Ctesifonte, el mártir vuelve a aparecerse a Joviano, pero todo se torna confuso. Se habla en el texto de cuarenta soldados celestiales (que se identifican con los Cuarenta Mártires), pero al mártir se le llama en esta ocasión Mercurio, y se dice que es el mismo que vio Joviano en la fortaleza de Nisibis.²⁹ Ambas cosas son incompatibles, pues Mercurio no fue uno de los Cuarenta Mártires.³⁰ Orlandi reflexiona sobre esta contradicción y propone que el *Romance de Juliano* habría fusionado dos elementos legendarios preexistentes en la tradición: por un lado la lucha entre dos ejércitos, el celestial, encarnado en ángeles, santos o mártires (los Cuarenta Mártires), y el

25. La discusión sobre la autoría del *Romance de Juliano* no está cerrada. Según Muraviev, Aploris sería un escriba persa convertido al cristianismo que se unió a Joviano después de la muerte de Juliano. A. V. MURAVIEV: «The Syriac Julian Romance and its Place in Literary History», en *Khristianskij Vostok*, 1999, n.º 1/7, pp. 205-206.

26. MURAVIEV: *The Syriac Julian Romance and its Place...* p. 245, data la primera redacción del romance poco después de la muerte de Joviano. En cambio J. W. DRIJVERS, «Religious Conflict in the Syriac Julian Romance», pp. 6-7, en P. BROWN, y R. LIZZI TESTA, (eds.): *Pagans and Christians in the Roman Empire (IVth-VIth Century A. D.) The Breaking of a Dialogue. Proceedings of the International Conference at the Monastery of Bose (October 2008)*, Berlín 2011, pp. 131-162, lo fecha hacia la primera mitad del siglo v.

27. La lista de los Cuarenta Mártires está en el llamado «Testamento», un mensaje que uno de ellos, Melecio, envía a los obispos y a la comunidad cristiana con sus últimas voluntades. El «Testamento» está recogido en las actas de los mártires de la tradición griega: OSCAR VON GEBHARDT (ed.), *Acta Martyrum Selecta Ausgewählte Märtyreracten, und andere Urkunden aus der Verfolgungszeit*, Berlín 1902, pp. 166-181.

28. MURAVIEV: lo explica en detalle en *The Syriac Julian Romance as a Source...*, p. 241.

29. GOLLANZ: *Julian the Apostate...*, p. 190.

30. Sobre los Cuarenta Mártires, H. DELEHAYE: «The Forty Martyrs of Sebaste», en *American Catholic Quarterly Review*, 1899, n.º 24, pp. 161-171. Sobre las actas de los mártires, Mateo Donet ha realizado una sistematización de las fuentes en M. A. MATEO DONET, «Las actas de los mártires: una actualización», en *Augustinianum*, Italia, 2014, vol. 54, n.º 2.

terrenal (los soldados de Juliano); y por otro lado la leyenda de la visión o sueño. Para Orlandi, el autor del romance habría tenido una información muy vaga sobre la figura de Mercurio, y habría tratado de adaptar esa información, probablemente sacada de la *Vita de San Basilio*, con el ejército celestial. Eso significaría que la *Vita* sería anterior a la redacción del *Romance de san Juliano*,³¹ pero la *Vita* tal como la conocemos por el pseudo Anfiloquio es una redacción posterior al siglo VIII; algo no cuadra en la teoría de Orlandi.

Como hemos podido comprobar, la cuestión del origen o la autoría del mito del sueño de san Basilio está lejos de aclararse. En resumen:

1. Juan Malalas (siglo VI) recoge la historia probablemente de fuentes capadocias (Eutichiano) o, por mejor decir, cesarenses, y antioqueñas. Es el primero (de los textos conservados) en hablar de Mercurio como autor del crimen, y quizá también el primero en atribuir el sueño a Basilio.

2. La historia de Acacio de Cesarea y el Encomio de Mercurio erróneamente atribuido a san Basilio, ambas en manuscritos siríacos de los siglos V-VI, están en el origen de la historia de los patriarcas coptos de Severo Ben Al'Ashmunein.

Ambos caminos nos llevan a una composición mezcla de mitos de procedencia capadocia y antioqueña, como ha estimado Orlandi.

3. La obra *Los milagros de Basilio y su hermano Pedro*, de Heladio de Cesarea (siglo IV), no contiene el episodio de Juliano porque su autor nunca supo de ello. El sueño premonitorio fue atribuido a Basilio con posterioridad a Heladio, como pronto en el siglo V.

4. La *Vita San Basilio* incorpora el episodio del sueño en alguna recopilación tardía, quizá hacia el siglo IX como indica Muraviev.

5. La disputa entre Basilio y Valente podría haber sido el origen del relato que recoge el pseudo Anfiloquio.

6. El *Romance de Juliano* habla de otro sueño similar y otros protagonistas, Joviano y Marcur, pero con la misma víctima, Juliano. Según Muraviev la primera versión de este romance se habría redactado poco después de la muerte de Joviano, a finales del siglo IV. No es desencaminado pensar que la redacción original del sueño tuviese como protagonista del magnicidio a Mar Curión, ya que es el protagonista de la primera visión y el nombre «Mercurio» de la segunda visión sea fruto de un error en las redacciones posteriores del romance.

En nuestra opinión parece claro que el *Romance de Juliano* es el documento más antiguo de todos los que transmiten un sueño premonitorio sobre la muerte del apóstata, incluido el relato de Sozómeneo, del que podría ser una fuente. Pero a diferencia de Sozómeneo, quien expone primero las diferentes teorías «humanas», el romance no contempla ninguna hipótesis al margen de la justicia divina. Además en él encontramos los elementos de la leyenda que

31. ORLANDI: *La leggenda...* pp. 124-126.

pueden considerarse más primitivos: el amigo o familiar de Juliano que tiene la visión cuando está camino de Persia (como se encarga de recoger Sozómeno), y la milicia celeste.

Es importante tener en cuenta aquí el papel de la comunidad cristiana siríaca en la transmisión de todas estas leyendas. Los textos siríacos han difundido y mantenido una tradición con elementos muy originales. Incluso puede que aportasen información clave sobre el caso de Juliano desde el primer momento. R. Browning es de la opinión de que el propio Libanio habría obtenido de una fuente siríaca la idea de que el asesino podría ser un árabe cristiano.³²

El protagonismo de Mercurio en el romance se muestra como una helenización de una expresión árabe, o siríaca, Mar Curión y, por tanto, esta obra contiene la primera atribución del asesinato a un mártir. Con la influencia del romance y las tradiciones capadocias y antioqueñas se habría generado la estructura completa del mito: sustituir a Joviano por Basilio y al Mar Curión de los Cuarenta Mártires por Mercurio. Luego la leyenda cobraría vida propia de la mano de los historiadores eclesiásticos.

UN MITO NADA INOCENTE

En el repaso al relato y mitificación de la muerte, o asesinato, de Juliano hemos dejado atrás varias preguntas. La primera es la de por qué Libanio sugiere que el asesino pudo estar a sueldo de un romano cristiano. Si tenía pruebas ¿por qué no se las presentó a Teodosio cuando le escribió la carta pidiéndole que vengase la muerte de Juliano? Es probable que las pruebas, si las hubo, fuesen muy endebles. Ni Gregorio de Nacianzo (*Or.*, v, 13) ni Filostorgio (vii, 15) dejan de contar esa teoría. Sozómeno y Sócrates Escolástico tampoco lo ocultan, y afirman que era la versión más extendida y probable. Rogaczewski lo interpreta como un intento de Libanio de convencer a Teodosio de que los dioses habían abandonado a Roma a causa de que la muerte de su adalid, Juliano, no había sido vengada, y de que el poder de los cristianos estaba haciendo que la sociedad abandonase a sus dioses. Este abandono mutuo acarrearía grandes males para el imperio,³³ pero si en Libanio es posible advertir esa motivación, no sucede así en Gregorio. Este podía haber ocultado la teoría del asesinato, pues se supone que solo quería atacar a Juliano. No lo hace, y podemos entender que ni siquiera le estorba si la mano del asesino sirvió de algo «saludable para todo el mundo» (*Or.*, v, 13), según sus propias palabras. Podemos afirmar que incluso le vendría bien para justificar el castigo divino.

La coincidencia de ambos autores nos hace pensar en la veracidad de la teoría. Es algo más que probable que hubiese grandes sospechas de una cons-

32. BROWNING: *The emperor...*, p. 214, Libanio cita un «taienos tis», lo que recuerda la forma siríaca antigua de referirse a los beduinos: *Tayyaye*. Según ROGACZEWSKI: *Killing Julian...*, nota 276, los «taienos» eran una tribu árabe que actuaba al servicio del mejor postor, Roma o Persia, según conveniencia.

33. ROGACZEWSKI: *Killing Julian...*, p. 85.

piración cristiana para terminar con Juliano. Y el cambio de discurso de Teodosio hacia los cristianos no debió facilitar la vida a quienes creyesen en ello. La prudencia debió ser la mejor consejera. Y, de hecho, a nadie pareció interesarle investigarlo a fondo. Ya hemos apuntado cómo la idea de una mano divina (o diabólica según el testimonio de Calisto) liberaba al estado de una investigación que, sin duda, habría creado dificultades al frágil poder de Joviano. Y aquí entra de lleno el relato siríaco del *Romance de Juliano*, exculpatorio de cualquier responsabilidad para Joviano. El sueño da el protagonismo a un mártir, se llame Curión o Mercurio. ¿Qué mejor manera de evitar cualquier investigación, y de paso librar a Joviano de sospechas, que atribuir el crimen a un enviado de Dios? El romance más bien podría apellidarse «... de Joviano», porque es a él a quien ensalza. Y la mente del autor parece haber estado puesta en apartar cualquier responsabilidad del nuevo emperador. Por si alguien tenía alguna duda, viene a decir, no solo no tuvo participación alguna en los hechos, sino que el enviado divino, el mártir guerrero, se aparece a Joviano para orar con él y advertirle de los designios de Dios.

En el siglo siguiente Sozómo (HE., VI, 1) y Sócrates Escolástico (HE., III, 21) no resisten la tentación de hablar de la teoría del asesinato. Y no creemos que sea solo por recoger con fidelidad todas las teorías, sino porque el clamor debió de ser grande. Ya hemos visto cómo ellos mismos admiten que era la versión más extendida y probable, pero ambos imponen la idea de la venganza divina. ¿Por qué? Hay mucha gente inclinada hacia la teoría del asesinato, pero la descartan sin más. ¿Qué les lleva a ello? ¿estaban obligados? La clave puede estar en una afirmación de Filostorgio (VII, 15(a)). Atribuye el asesinato a un sarraceno, una vez más, pero concluye que para un cristiano solo hay una verdad: Cristo se dirigió contra el emperador «abominable». Es evidente que hacia la mitad del siglo V se estaba imponiendo una teoría en este asunto. Sozómo arma la estructura con sus relatos de los sueños, abriendo camino para que se convierta en una idea hegemónica. No sabemos si estaba en la mente de Sozómo crear esa idea hegemónica, pero sí debió estarlo en la de algunos obispos de Oriente. La responsabilidad divina de la muerte de Juliano pudo ser utilizada con el propósito de enterrar con él a un paganismo que se resistía a desaparecer.

Pese a lo que en algún momento tras el reinado de Teodosio pudo parecer, el paganismo no estaba acabado ni había capitulado. Como describen G. Fernández y S. Gómez, hubo episodios de enfrentamientos virulentos entre paganos y cristianos a caballo de los siglos IV y V, e incluso se detecta un intento de resistencia anticristiana en sectores paganos muy localizados³⁴. Desde la sede obispa de Constantinopla Juan Crisóstomo exhorta a los aristócratas a que cristianicen sus latifundios, sobre todo en Oriente.³⁵ Y sus homilías están

34. R. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ y M. P. SANCHO GÓMEZ: «Filosofía y paganismo en las postrimerías del Imperio Romano de Occidente. El caso del cónsul Mesio Febo Severo», en *Panta Rei. Revista digital de ciencia y didáctica de la Historia*, Murcia, 2017, pp. 59-69.

35. *In Act.* XVIII, 4-5, PG 60, p. 146 ss.

salpicadas de ataques a los habitantes de Fenicia y Siria por su paganismo. MacMullen destaca que en el siglo V los monjes son quienes hacen una labor intensa para convertir Siria y Palestina, territorios donde el paganismo pervivía en múltiples formas.³⁶

Entre las élites del imperio también hay ejemplos significativos. En Oriente tenemos a Flavio Asclepiodoto, tío de la emperatriz Elia Eudocia, esposa de Teodosio II. Pese a su paganismo ocupó varios cargos importantes (Conde de la Sagrada Dádiva, prefecto del pretorio de Oriente y cónsul en 423) hasta que fue depuesto por las acusaciones contra él de Simeón el Estilita. Y en Occidente está Mesio Febo Severo, filósofo y cónsul en 470 con el emperador Procopio Antemio. Antemio, que reinó en Occidente de 467 a 472, se rodeó de una corte ilustrada y no ajena al paganismo.

La legislación se volvió muy severa contra quienes, al modo de Juliano, abjurasen del cristianismo para volver a dioses paganos. Todo un capítulo del libro XVI del *Codex Theodosianus*, el séptimo, se dedica a recopilar normas contra quienes hagan apostasía. Graciano y Teodosio, en 381 decretan que no puedan hacer testamento quienes sean declarados apóstatas. (*Cod. Theod.*, XVI, 7, 1). Dos años más tarde se deniega el derecho de hacer testamento y de heredar a quienes «ad paganos ritus cultusque migrarunt» (*Cod. Theod.*, XVI, 7, 2). En 391 los emperadores exhortan a Flaviano, prefecto del pretorio, para que quienes abandonen la verdadera fe y profanen el santo bautismo sean expulsados de cualquier asociación; no se les debe permitir dar testimonio ni testamentar ni heredar (*Cod. Theod.*, XVI, 7, 4). Y en el mismo año se ordena que quienes reverencien a los dioses paganos pierdan todas las dignidades heredadas (*Cod. Theod.*, XVI, 7, 5). Honorio y Arcadio legislan contra aquellos que, siendo cristianos, se manchen con los ídolos y las supersticiones impías, de modo que pierden el derecho de hacer testamento (*Cod. Theod.*, XVI, 7, 6). La cuestión no se resolvió, pues en 426 Teodosio II y Valentiniano III añaden cuatro normas más contra los apóstatas (*Cod. Theod.*, XVI, 7,7). No solo eso, sino que durante la primera mitad del siglo V se legisla duramente contra el uso de los templos y otros lugares de culto. Rosa Sanz ha apuntado que en los años que transcurren entre los reinados de los dos Teodosios los castigos contra las ceremonias en templos paganos se convierten en algo determinante para su desaparición.³⁷

Además de la resistencia del paganismo a desaparecer, durante el siglo V los obispos cristianos se enfrentaban a una constante rivalidad entre ellos, que desembocaba en la condena como herejes de quienes no lograban la victoria de sus ideas en los concilios. De Éfeso (431) salieron condenados Nestorio y Pelagio. Y en Calcedonia (451) los monofisitas recibieron una derrota severa. Pero mucho antes el propio Juan Crisóstomo sufrió los ataques de Teófilo de

36. R. MACMULLEN: *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, Yale University Press, New Haven-Londres, 1997, p. 17.

37. SANZ SERRANO: *Cesset superstitio...*, p. 119.

Alejandría, quien le acusaba de origenista. Juliano, por el contrario, había tratado de mantenerse al margen de esas disputas cristianas. Y sobre todo había optado por mantener neutral al Estado. Uno de los efectos de su edicto sobre la libertad de culto (Iul., *Ep.* 114, 435d-436b; y Amm. Marc., xxii, 5, 3), fue el retorno de condenados al exilio por su fe y la restitución de las propiedades confiscadas en tiempos de Constancio II. Juliano no protege a ninguna facción. Pero curiosamente, en vez de contribuir a la pacificación de la Iglesia, provocó no pocos episodios de venganzas de aquellos que habían sido postergados o exiliados. La interpretación de esta norma y estos hechos por la historiografía ha variado desde culpar a Juliano de malas artes para enfrentar a los cristianos entre sí, a entender que era el resultado lógico de una política imperial que había optado por apartarse de los asuntos cristianos lo más posible.³⁸ Amiano interpretó que la intención de Juliano era aumentar las discrepancias entre los cristianos, para debilitarlos (xxii, 5, 3-4), mientras el propio Juliano, en la *Ep.* 114 replica al obispo de Bosra que sus leyes han sido más beneficiosas para los cristianos que las de su primo Constancio, porque ha dado libertad a todas las formas de culto, y ha pedido a los paganos que no actúen con la misma codicia. ¿Sentido de la justicia u oportunismo maquiavélico de Juliano?³⁹

Todo ello se tradujo indudablemente en una pérdida de privilegios para los obispos y las comunidades cristianas. Buenacasa enumera entre esos privilegios perdidos las *annonae* a favor de la Iglesia, las vírgenes y las viudas, la jurisdicción episcopal, el privilegio de testar a favor de las viudas, el derecho a usar el *cursus publicus*, la exención de los clérigos de ocupar puestos en los senados urbanos, con sus correspondientes cargas fiscales, y la restitución de las tierras de los templos ocupadas por comunidades cristianas. R. Sanz recoge las prerrogativas de los eclesiásticos e interpreta que les dotaban de una superioridad jurídica incluso frente al poder civil.

La reforma de la enseñanza, por la que Juliano impuso la obligación de que los profesores no pudieran ser cristianos, también afectó al poder de los obispos, quienes usaban la educación para el adoctrinamiento. Muchos autores han interpretado el hecho como un claro ataque anticristiano, siguiendo a Amiano (xxii, 10, 7), pero es complejo discernir si su anticristianismo aparente era de verdad el objetivo que se perseguía, o solo es fruto de la interpretación de los obispos perjudicados. Según Buenacasa, el objetivo era reformar el cuerpo de profesores y el papel de las curias en su elección, y la supuesta persecución de los docentes cristianos es una tergiversación.⁴⁰ Por tanto, no está nada claro que hubiese una persecución explícita de los jerarcas cristia-

38. C. BUENACASA PÉREZ: «La persecución del emperador Juliano a debate: los cristianos en la política del último emperador pagano (361-363)», en *Cristianesimo nella Storia*, Bolonia, 2000, n.º 21/3, pp. 514-515.

39. R. M. SANZ SERRANO: «Fundamentos ideológicos y personales en el pronunciamiento del Emperador Juliano», *Potestas*, Valencia, 2009, n.º 2, pp. 107-108.

40. BUENACASA PÉREZ: *La persecución del emperador Juliano...*, p. 519-520.

nos, pero sí queda de manifiesto que Juliano pretendía reducir su poder en beneficio de los cultos tradicionales.

LA DEMONIZACIÓN DEL RIVAL

En este contexto no resulta extraño que en el seno de las comunidades cristianas se generase un ambiente de demonización del enemigo, y creemos que en la iglesia oriental hubo una intencionalidad a la hora de elegir ese enemigo: Juliano.

Desde los momentos posteriores a su muerte, a Juliano se le trata como hereje y enemigo público. Gregorio de Nacianzo le acusa de haber llevado a la ruina al Estado por su política (*Or.*, iv, 7.4), y a la mayor derrota de la historia (*Or.*, v, 15). Para Bernardi, la *Invectiva* de Gregorio contra Juliano es un acto de acusación pública, como si estuviese dirigiéndose a un tribunal imaginario.⁴¹ Gregorio pinta al emperador como la representación de Satán, pero también como alguien que con sus acciones ha castigado a un pueblo que está olvidando a Dios. Presentar al emperador como castigo divino es una inmejorable manera de crear odio hacia su figura. Bernardi lo interpreta como un «acto solemne de prescripción contra Juliano»,⁴² tratándolo como al peor de los herejes.

No se queda atrás el autor del *Romance de Juliano*. A la hora de hablar de Juliano le llama constantemente «el perverso», por contraposición al santo Joviano. Si, como parece, el romance se escribió poco después de la muerte de Joviano, con la aparente intención de loar su figura, y de paso exculparle por la entrega de Nisibis a los persas, es lógico que se haga de Juliano el antihéroe. Pero es algo más: es el reflejo negativo de Joviano. Mientras Juliano es descrito como el lobo que pretende matar a la cristiandad frente al Constantino pastor, o como la zorra miserable que ha arrebatado el reino del gran león que representaba Constantino, Joviano es un hombre de Dios, el nuevo Constantino.⁴³ El romance al completo es una obra que parece estar compuesta para denigrar a Juliano. La segunda parte, previa al relato de la campaña persa de Juliano, cuenta la ficción del martirio de un obispo romano, Eusebio, perseguido por el emperador. El texto no ahorra en crueldad. Juliano nunca coincidió en Roma con ningún obispo Eusebio; primero porque no visitó Roma siendo emperador. Y segundo porque hubo un obispo de ese nombre a principios del siglo iv, pero no fue torturado ni obligado a abandonar su fe por nadie. El texto gira en torno a la intención de convertir a Juliano en la personificación del mal y de la muerte.⁴⁴

41. J. BERNARDI: «Gregoire de Naziance, critique de Julien», en *Studia Patristica*, Berlín, 1976, n.º xiv, pp. 283.

42. BERNARDI: *Gregoire de Naziance...*, p. 284.

43. DRIJVERS: *Religious conflict in the...*, pp. 10-12.

44. Ver a este respecto las conclusiones de DRIJVERS, pp. 22-23.

La animadversión contra Juliano es palpable también en Sozómeno, quien, al inicio de su libro VI, dice que Juliano pasó junto a Edesa sin detenerse porque aborrecía a los habitantes de esa ciudad debido a que eran cristianos desde hacía mucho tiempo. (VI, 1). En realidad parece que Juliano prefirió ir hasta Carrae (Harrán, sudeste de Anatolia), donde había un templo de Júpiter en el que quería hacer sacrificios, y en ese caso Edesa constituía una etapa menor y prescindible. El deseo de Juliano de cumplir con su costumbre de realizar sacrificios no implica aborrecimiento a nadie, ni desaire a ninguna comunidad. Pero para los obispos, que veían disminuir su poder y los privilegios alcanzados, cualquier ocasión era buena para culpar a Juliano de alguna ofensa.

Es difícil entender las razones por las que Sozómeno carga las tintas sobre la justicia divina. Es muy probable que, al igual que Sócrates Escolástico, intentase apartar la mirada de la sociedad sobre un crimen cuya investigación causaría dificultades a los sucesores de Juliano, todos ellos cristianos confesos: la muerte había sido un castigo divino, y ejecutada por un enviado de Dios; nada que objetar y nada que investigar. Algún autor apunta en otra dirección más compleja: la intención habría sido dejar constancia del poder de las jerarquías eclesiásticas, y de que los líderes de los cristianos eran los únicos dignos de controlar al estado según los designios divinos.⁴⁵

La animadversión se fue transformando en manipulación. A Juliano se le fueron atribuyendo no solo males para la patria o para la Iglesia, sino crímenes. Mientras que en torno a la figura de muchos mártires se construye una hagiografía cargada de milagros, en torno a Juliano se crea un antimito que le culpa de cosas horribles. La acusación más grave es la de recurrir a la adivinación y la magia. Teodoreto (*HE.*, III, 25-26) le acusa de haber cometido crímenes horribles de magia. Las palabras que le dedica son, como mínimo, poco agradables. El cargo de haber recurrido a la magia era una de las peores desgracias que podía caerle a una persona. Esta y la adivinación, en todas sus formas, eran consideradas delito a ambos lados del imperio. Un caso relevante fue el de Máximo, amigo e instructor de Juliano, condenado a muerte por consultar sobre el futuro de Valente. Y recordemos el proceso contra Prisciliano, al que se acusó de haber practicado la magia.⁴⁶

En *Cod. Theod.*, IX, 16, 4 se impone la pena capital a quienes recurran a la aruspicina o a los caldeos y magos. Valentiniano, Valente y Graciano imponen la máxima pena a quienes incurran en ello (*Cod. Theod.*, IX, 16, 7 y 9).

Juliano tenía especial predilección por realizar sacrificios en ceremonias diversas, y en numerosas ocasiones recurría a los arúspices; de hecho, en la campaña de Persia llevaba con él varios adivinos etruscos. Según Amiano, habían interpretado la aparición de un meteorito en el cielo, la noche anterior de

45. ROGACZEWSKI: *Killing Julian...*, p. 121.

46. R. M. SANZ SERRANO: «La persecución material del paganismo y su proyección en la Península Ibérica», en *In memoriam Agustín Díaz Toledo*, Granada, 1985, pp. 415-416, aporta un resumen de la gravedad de la acusación.

la muerte del emperador, como un mal presagio, y habían recomendado a Juliano no emprender ninguna acción militar (xxv, 2, 7-8). Sin embargo, Juliano rechazó obedecer a los astros. Culpar a Juliano de usar la magia, como si sus consultas a los arúspices fuesen delitos, es una exageración de los cristianos, aprovechando la ironía de Gregorio de Nacianzo sobre el lugar donde fue herido de muerte Juliano, el hígado, órgano favorito de consulta de los arúspices etruscos.

El esfuerzo por culpar a Juliano de magia tiene su culmen en Teodoreto, quien dedica un capítulo de su obra, el 26, a describir los «misterios abominables de la magia descubiertos después de la muerte de Juliano». Teodoreto ya había dado muestras de su falta de equidad a la hora de tratar a Juliano en capítulos anteriores, así que no extraña su inquina. Podemos sumar más invenciones para culpabilizar a Juliano de crímenes inexistentes. Dos fuentes distintas, el *Acta Vetera*⁴⁷ y el *Martyrium* de San Simeón Metafrastes cuentan la historia de tres hermanos árabes, Manuel, Sabel e Ismael, que habrían sido martirizados por orden de Juliano.

Otras «culpabilidades» falsas son el martirio de los santos Bibiana, Dafrosa, Flaviano, Fausto y Pigmenius, según una supuesta pasión de Donato (*BHL*, 1322 y 6849); la muerte de Artemio en Antioquía (*BHG*, 170-174); la pasión de San Elophius.⁴⁸ Más allá de estas manipulaciones, resulta destacable la vigencia a través del tiempo de la figura de Juliano como hacedor de mártires.

MODELANDO AL HÉROE

Al tiempo que va creciendo la imagen negativa de Juliano, se va construyendo la contraria, la del héroe que salva al mundo del emperador diabólico. El mito de Mercurio se construye entre el siglo v, cuando Sozómoeno escribe sobre los sueños premonitorios, y el vi, cuando Juan Malalas pone nombre al protagonista. Entre tanto la leyenda va tomando forma en la comunidad siríaca con el relato complejo del *Romance de Juliano*. Tiempo después la fusión de la vida de Basilio el Grande y la tradición siríaca creará la leyenda definitiva, con Mercurio y Basilio como personajes protagonistas.

Mercurio, un soldado escita del ejército de Decio, era cristiano por tradición familiar. Se distinguió en la lucha contra los bárbaros gracias a que el arcángel san Miguel se le apareció en sueños y le dio una espada para hacer frente a los enemigos, según se cuenta en el Encomio de Mercurio de Acacio de Cesarea.⁴⁹ Al día siguiente luchó con dos espadas, la suya y la de san Miguel, haciendo retroceder a los bárbaros (de ahí su nombre en árabe, Abu Seifein). Decio premió a Mercurio con un ascenso, pero cuando a la hora de celebrar

47. *Acta Sanctorum Junii III*, pp. 289 ss. Analecta Bollandiana, 1701.

48. H. C. TEITLER: *The last pagan emperor: Julian the Apostate and the War against Christianity*, Oxford U. P., 2017, pp. 118 y ss., y caps. 5 y 17.

49. *Corpus dei Manoscritti Copti Letterari*, *vid. supra*, nota 16.

la victoria se negó a participar en el sacrificio a Artemis, Decio lo degradó y mandó encarcelarlo. La persistencia de Mercurio como cristiano lo condenó a diversas torturas, de las que se curó milagrosamente. Por último, Decio lo envió a Cesarea para ser decapitado. El resto, la leyenda de su milagro principal, ya la conocemos.

Para los cristianos, Mercurio es uno de los santos militares,⁵⁰ y tanto en Oriente como en Occidente varias iglesias dicen guardar reliquias suyas. La iconografía es tan variada como distintos los lugares donde se le rinde culto.⁵¹ Mercurio a caballo matando a Juliano es un trasunto de san Jorge y, sobre todo, de san Miguel. Aunque en alguna ocasión se incluyen elementos iconográficos especiales, como es el caso de los κυνοκεφαλοι ('cinocéfalos'), unos seres con cara de perro que en el arte oriental acompañan a algunos santos militares.⁵² Puede distinguirse a esos seres en la esquina superior derecha del cuadro de Lalibela. Los soldados martirizados eran un buen campo donde escoger modelos ejemplares. Las jerarquías eclesiásticas utilizaron a los santos militares como justificación de una nueva persecución, la de la herejía y sus seguidores, en la que el ejército se empleó como herramienta secular al servicio de la Iglesia.⁵³ El recurso a las armas para preservar la fe, muy alejado del cristianismo original, necesitaba explicarse teológicamente con ejemplos de santos guerreros, la milicia celeste, cuya principal misión era combatir el mal.

Rosa Sanz dice que la figura de los santos fue creada para combatir el paganismo y atraer fieles al cristianismo,⁵⁴ y en este caso la idea no puede ser más clara. De un guerrero martirizado, algo milagrero, se pasó a crear un héroe que había derrotado a la personificación del paganismo, casi al mismo demonio según Gregorio de Nacianzo. Es, en definitiva, la construcción de un mito como «historia ejemplar» en el sentido que le dio Mircea Eliade.⁵⁵ La muerte de Juliano a manos de un santo enviado del cielo, con nombre de dios pagano como ironía del destino, simboliza la muerte de la Roma pagana, y como tal se divulgó entre las comunidades cristianas, con formas no siempre iguales, pero con un mismo objetivo. Mercurio pasa de ser un dios grecorromano a ser un héroe santo, milagroso, al servicio del dios cristiano y de su Iglesia.

La construcción de la imagen de Mercurio converge con la construcción de la imagen de Basilio de Cesarea, en cuya hagiografía también hay numerosas

50. Las leyendas sobre los santos militares orientales fueron recogidas por H. DELEHAYE: *Les legendes grecques des saints militaires*, París, 1909.

51. RAMÓN TEJA y SILVIA ACERBI: «Apuntes hagiográficos e iconográficos sobre un modelo de santidad militar: Mercurio-Abu Seifein, el mártir de las dos espadas», en *Gladius*, Madrid, 2011, n.º xxxi, pp. 189-202.

52. A. IBÁÑEZ CHACÓN: «San Mercurio y los cinocéfalos: hagiografía y folclore», *Collectanea Christiana Orientalia*, 16, Córdoba, 2019, pp. 31-50.

53. J. F. SHEAN: «Soldiering for God: Christianity and the Roman Army», en *History of Warfare*, Leiden, 2010, n.º 61, p. 175.

54. SANZ SERRANO: *La persecución material del paganismo...*, p. 158.

55. M. ELIADE: *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*. Ed. Cristianidad, Madrid, 1981, pp. 430-431.

manipulaciones, no solo la del sueño premonitorio. Una de las más destacadas es la que protagoniza su hermano Gregorio, obispo de Nisa, quien esgrime razones teológicas al explicar por qué sitúa la fiesta en honor de su hermano el 1 de enero, pese a no ser la fecha de su muerte ni de su nacimiento. Subyace en ello además una clara intención antipagana, sustituir las fiestas de las calendas de enero por la conmemoración de quien, de entonces en adelante, sería llamado san Basilio el Grande. Otro ejemplo de construcción colectiva de un mito, un ejemplo a seguir para la comunidad cristiana de Cesarea.⁵⁶

CONCLUSIÓN

La muerte de Juliano en la campaña de Persia se atribuyó oficialmente a un lance de guerra, pero los autores que relatan los hechos o los recogen de versiones más o menos indirectas coinciden en afirmar que la versión más extendida era la de que la lanza podía haber partido de una mano amiga, o de un sicario a sueldo de los grupos cristianos del ejército. Libanio trató de implicar en la investigación a Teodosio, aunque el asunto debió silenciarse pronto. Solo Amiano descarta tal teoría, pero no es terminante, ya que él mismo recuerda cómo hasta los persas se mofaban de los romanos porque el rumor de una traición había llegado hasta sus filas. Si hubo sospechas, no hubo interés en investigarlas.

Los autores cristianos que trataron la figura de Juliano, a la hora de hablar de su muerte en batalla no quisieron adentrarse en la polémica de la autoría, pese a que, como reconocieron casi todos ellos (Gregorio de Nacianzo el primero, y luego Teodoreto de Ciro, Sozómoeno, Sócrates Escolástico e incluso Filostorgio) la posibilidad de una traición era la versión más extendida. Sócrates duda y plantea un dilema. Para tratar de resolverlo aporta el testimonio de quien pudo ser un testigo directo, el *domesticus* Calisto; un testimonio que, oportunamente, tiene la virtud de alejar la sospecha de los soldados cristianos y desviarla hacia un *daimon*. Sozómoeno intenta apuntalar esa teoría aportando otro testimonio quimérico: dos supuestos sueños premonitorios. Filostorgio zanja el tema al afirmar que solo hay una verdad para los cristianos, la de la voluntad de Cristo. A partir de ahí ya quedó trazado el camino para imponer una idea dominante, y no solo una figura literaria, sino un mito con una intención muy concreta, a nuestro entender.

Los hechos, o la poca información que se tenía sobre ellos, fueron manipulados con el objetivo de crear un mito que ejemplificase el fin del paganismo gracias a la intervención divina. En el contexto de las luchas doctrinarias de los siglos V y VI, y como herramienta para erosionar lo más posible las prácticas paganas que pervivían en Oriente, la muerte/derrota de Juliano por interven-

56. L. F. MATEO SECO: *Vida de Macrina y Elogio de Basilio, de San Gregorio de Nisa*, Ciudad Nueva, 1995, p. 30.

ción divina era un hecho idóneo, que convenía no desaprovechar. El mito no se construye de un plumazo, sino que va adquiriendo elementos, tonalidades y matices poco a poco, con el aporte de varios documentos y autores, hasta llegar a la versión definitiva. Fuentes como Juan Malalas o el *Romance de Juliano* aportan nuevos elementos a la idea del sueño premonitorio transmitida por Sozómoeno, principalmente el santo vengador, aunque usan dos nombres que pueden confundirse, Curión y Mercurio. Otras aportaciones proceden de crónicas de la comunidad cesareense, como la Historia de Acacio y el Encomio de Mercurio. En esta tradición cesareense se enmarca la imagen del otro personaje santo que completa el mito, Basilio. El documento clave para perfilar la teoría del sueño premonitorio, así como probablemente el más antiguo, es el *Romance de Juliano*, que recopila la tradición de la comunidad siríaca sobre el paganismo y el triunfo de Dios.

El mito, en sus fases constructivas y en su forma final, muestra una cara poco inocente cuando se analiza de cerca: tiene una gran carga religiosa, pero también política, pues plantea de manera implícita una lección a tener en cuenta por los emperadores, el camino que no deben seguir. La justicia del cielo caerá sobre aquel gobernante que se aparte de los designios de la Iglesia, tal como le ocurrió a Juliano. Ese es el mensaje que se quiere transmitir. La expresión «venciste Galileo» puesta por Teodoreto en labios de un Juliano moribundo es el símbolo expreso del mensaje.

La comunidad siríaca parece haber tenido bastante protagonismo tanto en la génesis del mito como en su transmisión, pues como han demostrado varios autores (Drijvers, Muraviev) sus documentos han influido en la leyenda de San Basilio y Mercurio que ha perdurado en el mundo copto, en incluso en el árabe. La forma más extendida de la leyenda de Basilio y Mercurio en los ámbitos ortodoxo y copto es precisamente la escrita por el árabe Severo Ben Al'Ashmunein. En Occidente se asentará la del pseudo Anfiloquio.

Los protagonistas del mito, Juliano y Mercurio, son sometidos a un proceso de cambio: de denigración el primero y de exaltación el segundo. En virtud de ellos Juliano representará, durante siglos, no solo al paganismo, sino a la forma más abominable del mal, mientras que en torno a Mercurio se crea una hagiografía con hechos que originalmente se habían atribuido a otro santo, Curión, uno de los Cuarenta Mártires de Sebaste. El santo militar, al que se hace soldado de la milicia celeste, es la herramienta perfecta para cumplir la venganza de la Iglesia ofendida.

La implicación de Basilio en la leyenda es parte de la manipulación posterior del propio mito, pues en su origen el sueño premonitorio lo tuvieron distintos personajes, desde Joviano hasta Dídimo de Alejandría. Cuando el pseudo Anfiloquio compendia la vida de San Basilio (no antes de finales del siglo VIII), recoge ya la leyenda completa, con los tres protagonistas bien definidos.

Sobre la responsabilidad de la muerte del emperador se ha escrito mucho, pero en realidad nunca se ha llegado a una conclusión. En algún caso incluso

se ha especulado con un acto suicida del propio emperador,⁵⁷ pero no tenemos ninguna constancia de ello en ninguna de las fuentes. Por el contrario, como hemos explicado al principio, dichas fuentes tienden a señalar las sospechas.

¿Hubo traición? Hay muchos indicios que apuntan en esa línea, casi todas las fuentes hablan de ello, aunque Amiano lo desmiente (solo él). ¿Pudo ser solo una figura literaria o el rumor tenía base? La confusión de la escaramuza pudo hacer que ni quien realmente hiriese a Juliano sobreviviera y, por tanto, aunque fuese persa, jamás habría reclamado la recompensa. Además ¿habría reconocido en la persona a la que hirió al emperador romano? Recordemos que Juliano había olvidado ponerse la coraza con las prisas. Señalar a un sarraceno (el *taienos* de las fuentes) dirige la mirada hacia un bárbaro, un extranjero, lo que siempre facilita las cosas. Pero eso tampoco libraría de las sospechas a los cristianos, porque las tribus árabes, mercenarias en las guerras entre romanos y persas, habían comenzado a aceptar el cristianismo desde antes de la campaña persa de Juliano. Lakmidas, ghasanidas y otras tribus emparentadas con ellos formaron parte de la vida de la frontera durante varios siglos, navegando como pudieron en los vaivenes religiosos y políticos de ambos imperios. Los interrogantes sobre la mano que clavó la lanza en el costado de Juliano son muchos y estamos lejos de poder esclarecerlos.

Basilio, como era esperable dado su cargo y posición, también participó en la mitificación de los mártires antes de ser él mismo objeto de los hagiógrafos. En su Panegírico sobre los Cuarenta Mártires de Sebaste (*Hom. XIX*) se dirige a sus fieles en Cesarea y les explica, entre otras cosas, que la patria de los mártires es la ciudad de Dios. La misma ciudad de Dios en la que el rey Lalibela decidió colocar la iglesia de Beit Mercoreos al hacer tallar su doble Jerusalén en la arenisca roja de la meseta etíope. Lalibela trató de representar la ciudad santa en dos sectores, el terrenal y el celestial, separados por un foso en el que corre un arroyo, trasunto simbólico del Jordán. Beit Mercoreos, la versión etíope de San Mercurio, fue alojado en una pequeña iglesia del lado celeste, como si se tratase de cumplir de esa manera con los designios de San Basilio. Allí continua, siendo objeto de culto por los cristianos etíopes, como su papel de mártir y soldado salvador de la cristiandad frente al mal merece.

57. SANZ SERRANO: *La persecución material del paganismo...* p. 115.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES ANTIGUAS (EDICIONES UTILIZADAS)

Acta Sanctorum

Analecta Bollandiana, 1701. <https://cutt.ly/VyMjyRA>.

Acta Martyrum

OSCAR VON GEBHARDT (ed.): *Acta Martyrum Selecta Ausgewählte Märtyreracten, und andere Urkunden aus der Verfolgungszeit*, Berlín, 1902, pp. 166-181. <https://bit.ly/2XL8FeZ> (Consultada en 9/2019).

Ammiano Marcelino

HARTO TRUJILLO, M.ª LUISA, *Amiano Marcelino, Historia*. Akal, Madrid, 2002.

Basilio de Cesarea

—: «In XL martyres sebastenses», en J. P. MIGNE, J. P.: *Patrologiae Cursus Completus Series Graeca (PG)*, 1835, vol. 31, pp. 507 ss. <http://patristica.net/graeca/> (Consultada en 9/2019). Edición digital en francés en el sitio de Philippe Remacle (1944-2011). <https://cutt.ly/6yMjcuc> (Consultada en 9/2019).

VALDÉS GARCÍA, MARÍA ALEJANDRA (trad.): *Basilio de Cesarea, Panegíricos a los mártires. Homilias contra las pasiones*, Ciudad Nueva, Biblioteca de Patristica, 73, Madrid, 2007.

Efraim el Sirio

LIEU, SAMUEL N. C. (ed.): *The Emperor Julian. Panegyric and Polemic*, Liverpool University Press, 1989.

Eutropio

FALQUE, EMMA (trad.): Breviario. Libro de los césares, Gredos, Madrid, 1999. Edición digital en inglés: <https://cutt.ly/syMjTdj> (Consultada en 9/2019).

Filostorgio

AMIDON, PHILIP R.: «Philostogius: Church History», en *Writings from the Greco-Roman World*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2007, n.º 23.

Gregorio de Nacianzo

LUGARESI, L.: *Contra Juliano, Or. V, La Morte di Giuliano l'Apostata: orazione V*, Firenze, 1997.

KING, C. W., *Julian the Emperor: Gregory Nazianzen's two Invectives and Libanius' Monody with Julian's Extant Theosophical Works*, Bohn's Classical Library, London, 1888. <https://cutt.ly/syMjPQh> (Consultada en 9/2019).

Juan Malalas

—: «Chronographia», en DINDORE, LUDWIG, *Corpus Scriptorum Historiae Bizantinae*, Bonn, 1831, edición griega-latina. <https://cutt.ly/1yMjSKf> (Consultada en 9/2019).

Juliano

GARCÍA BLANCO, J. y JIMÉNEZ GAZAPO, P., *Juliano, Contra los galileos; Cartas y fragmentos; Testimonios; Leyes*, Madrid, Gredos, 2008.

Libanio

GONZÁLEZ GÁLVEZ, Á. (trad.): *Cartas, libros I-IV*, Biblioteca Clásica Gredos, 336, Madrid, 2005.

VV. AA.: *Discursos*, Biblioteca Clásica Gredos, 3 vols., Madrid, 2001.

Mattera, L.: *Monodia por Juliano. La Monodia di Libanio per Giuliano Imperatore*, en AAP. 1992, n.º 41.

NORMAN, A. F., *Libanius, Selected Orations*, LOEB Classical Library 451. Todas en edición digital en inglés por ROGER PEARSE, Ipswich, Reino Unido, 2003. <https://cutt.ly/PyMjKnJ> y <https://cutt.ly/tyMjK2g> (Consultada en 9/2019).

Manuscritos coptos sobre Mercurio

Corpus dei Manoscritti Copti Letterari, Unione Accademica Nazionale, Università di Roma La Sapienza. Istituto Patristico Augustinianum. <https://cutt.ly/wyMjXVF> (Consultada en 9/2019).

Pseudo Amphilocio

COMBEFIS, F., *Sanctorum Patrum Amphilochii Iconensis, Methodi Patarensis et Andreae Cretensis opera Omnia quae supersunt*, París, 1964

Severo Ben Al'Ashmunein

EVETTS, B., *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria. Arabic text edited, translated and annotated by...*, París, 1904. <https://cutt.ly/hyMjCVt> (Consultada en 9/2019).

Romance de Juliano

GOLLANZ, H., *Julian the Apostate. Now Translated for the First Time from the Syriac Original [...]*, Oxford U. Press, Londres, 1928. Edición digital cortesía de gallica.bnf.fr / Bibliothèque Nationale de France (Consultada en 9/2019).

Sócrates Escolástico

The Ecclesiastical History of Socrates Scholasticus, edición en inglés a cargo de ZENOS, A. C. en P. SCHAFF, y H. WACE, (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers, Socrates & Sozomenus Ecclesiastical Histories*, second series, vol. 2, Christian Classics Ethereal Library, 1956. <https://cutt.ly/vyMjB2b> (Consultada en 9/2019).

Sozómeneo

HARTRANFT, C. D, EN P. SCHAFF, Y H. WACE, (eds.): «The Ecclesiastical History of Sozomen, comprising a history of the church, from A. D. 323 to A. D. 425», *Nicene and Post-Nicene Fathers, Socrates & Sozomenus Ecclesiastical Histories*, second series, vol. 2, Christian Classics Ethereal Library, EE. UU., 1956. <https://cutt.ly/pyMj0hf> (Consultada en 9/2019).

Teodoreto

COUSIN, L., *Histoire de l'Eglise. Ecrite par Théodoret*, París, 1686. <https://cutt.ly/EyMj2ad> (Consultada en 9/2019).

Zósimo

CANAU MORÓN, J. M. (ed.): *Nueva historia*, Gredos, Madrid, 1992.

PUBLICACIONES REFERIDAS EN LAS NOTAS

ARCE, J.: «Estudios sobre el emperador Fl. Cl. Juliano. Fuentes literarias. Epigrafía, Numismática», en *Anejos de Archivo Español de Arqueología*, VIII, CSIC, Madrid, 1984.

BERNARDI, J.: «Gregoire de Naziance, critique de Julien», en *Studia Patristica*, XIV, Berlín, 1976.

BIDEZ, J.: *La vie de l'empereur Julien*, París, 1930.

BOWERSOCK, G. W.: *Julian the Apostate*, Londres, 1978.

BROWNING, R.: *The Emperor Julian*, Berkeley University of California Press, 1978.

BUENACASA PÉREZ, C.: «La persecución del emperador Juliano a debate: los cristianos en la política del último emperador pagano (361-363)», en *Cristianesimo nella Storia*, Bolonia, 2000, n.º 21/3, pp. 509-529.

CHADWICK, H.: *Prisciliano de Ávila*, Madrid, 1977.

CONTI, S.: «Un autor antiguo en la tradición cultural española: el emperador Juliano el apóstata en la literatura del siglo XVII», en Francisco L. Lisi (ed.): «Res Publica Litterarum». Documentos de trabajo del Grupo de Investigación Nomos. Suplemento Monográfico Tradición Clásica y Universidad, Siglos XV-XVIII», *Comunicaciones*, Universidad Carlos III, Madrid, 2008, n.º 32.

DE BÉJAR, F.: *Historia de la vida de San Basilio el Grande*, Madrid, 1736.

DELEHAYE, H.: «The Forty Martyrs of Sebaste», en *American Catholic Quarterly Review*, 1899, n.º 24, pp. 161-171.

—: *Les legendes grecques des saints militaires*, París, 1909.

DRIJVERS, J. W.: «Religious conflict in the Syriac Julian Romance», en P. BROWN y R. LIZZI TESTA (eds), *Pagans and Christians in the Roman Empire (IVth-VIth Century A. D.) The Breaking of a Dialogue. Proceedings of the International Conference at the Monastery of Bose (October 2008)*, Berlín, 2011, pp. 131-162.

ELIADE, M.: *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1981.

- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R. y SANCHO GÓMEZ, M. P.: «Filosofía y paganismo en las postrimerías del Imperio Romano de Occidente. El caso del cónsul Mesio Febo Severo», en *Panta Rei. Revista digital de ciencia y didáctica de la Historia*, Murcia, 2017, pp. 59-69.
- IBÁÑEZ CHACÓN, A.: «San Mercurio y los cinocéfalos: hagiografía y folclore», en *Collectanea Christiana Orientalia*, Córdoba, 2019, n.º 16, pp. 31-50.
- MACMULEN, R.: *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, Yale University Press, New Haven-Londres, 1997.
- MARCOS, M.: «“He forced with gentleness”: Emperor Julian’s attitude to religious coercion», en *Antiquité Tardive (AnTard)*, Brepols, Bruselas, 2009, n.º 17, pp. 191-204.
- MATEO DONET, M. A.: «Las actas de los mártires: una actualización de los documentos sobre los primeros cristianos», en *Augustinianum*, Italia, 2014, n.º 54.
- MATEO SECO, L. F.: *Vida de Macrina y Elogio de Basilio, de San Gregorio de Nisa*, Ed. Ciudad Nueva, 1995.
- MONTOYA MARTÍNEZ, J.: «La literatura caballeresca en la obra de Alfonso X», en *Revista de Filología Románica*, vol. II, Madrid, Universidad Complutense, 1997, n.º 14, pp. 299-313.
- MORENO PAMPLIEGA, J.: «Encuentros, desencuentros y reencuentros con Juliano: el emperador apostata y sus secuelas a lo largo de la historia», en *Fortunatae*, La Laguna, 2012, n.º 23, pp. 97-112.
- MUÑIZ GRIJALBO, E.: «El ideal imperial en la obra de Libanio», en *Habis*, Sevilla, 2000, n.º xxxi, pp. 355-363.
- MURAVIEV, A. V.: «La partie syriaque du dossier hagiographique de Saint Basile», en *VII Symposium Syriacum, Orientalia Christiana Analecta*, Roma, 1998, n.º 256, pp. 203-210.
- : «The Syriac Julian Romance and its Place in Literary History», en *Khristianskij Vostok*, 1999, n.º 1/7.
- : «The Syriac Julian Romance as a Source of the Life of St. Basil the Great», en M. F. Wiles y J. Yarnold (eds.): *Studia Patristica, vol. XXXVII, Papers presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999. Cappadocian Writers. [Other Greek Writers]* (Leuven 2001), pp. 240-249.
- MURDOCH, A.: *The Last Pagan: Julian the Apostate and the Death of the Ancient World*. Stroud, Reino Unido, 2008.
- ORLANDI, T. y GRIBOMONT, J.: «Basilio di Cesarea nella letteratura copta», en *Rivista degli studi orientali*, 1975, vol. 49, n.º 1/2, pp. 49-59.
- : «La leggenda di San Mercurio e l’uccisione di Giuliano l’apostata», en *Studi Copti*, Milán, 1968, pp. 96-100.
- RENUCCI, P.: *Les idées politiques et le gouvernement de l’empereur Julien*, Bruselas, 2000.
- ROGACZEWSKI, B. J.: «Killing Julian: the Death of an Emperor and the Religious History of the Later Roman Empire», en *Theses and Dissertations*, University of Wisconsin Milwaukee, 2014, n.º 423.
- ROSS, A. J.: *Ammianus’ Julian: Narrative and Genre in the Res Gestae*, Oxford, 2016.
- SANTOS YANGUAS, N.: «El pensamiento historiológico de Amiano Marcelino», en *Estudios Clásicos*, Madrid, 1976, n.º 77, pp. 103-122.
- SANZ SERRANO, R. M.: «La persecución material del paganismo y su proyección en la Península Ibérica», en *In memoriam Agustín Díaz Toledo*, Granada, 1985.
- : «Cesset superstitio: la autopsia de un conflicto», en *Gerión*, Anejo, Madrid, 2003, pp. 97-167.
- : «Fundamentos ideológicos y personales en el pronunciamiento del Emperador Juliano», en *Potestas, Revista del Grupo Europeo de Investigación Histórica*, Valencia, 2009, n.º 2, pp. 83-115.
- SHEAN, J. F.: «Soldiering for God: Christianity and the Roman Army», en *History of Warfare*, Leiden, 2010, n.º 61.
- SPINELLI, M.: *Il pagano di Dio: Giuliano l’Apostata l’imperatore maleditto*, Ariccia, Italia, 2015.
- TALLOEN, P.: «From Pagan to Christian: Religious Iconography in Material Culture from Sagalassos», en I. Lavan y M. Mulryan (eds.): *The Archaeology of Late Antique Paganism* Leiden, 2011.

- TANTILLO, I.: *L'imperatore Giuliano*, Roma, 2001.
- : «Per delle biografie dell'imperatore Giuliano», en A. Marcone (ed.), *L'imperatore Giuliano. Realtà storica e rappresentazione*. Mondadori, Milán, 2015.
- TEITLER, H. C.: *The last pagan emperor. Julian the Apostate and the War against Christianity*, Oxford U. P., 2017.
- TEJA, R. y ACERBI, S.: «Apuntes hagiográficos e iconográficos sobre un modelo de santidad militar: Mercurio-Abu Seifein, el mártir de las dos espadas», en *Gladius* Madrid, 2011, n.º xxxi, pp. 189-202.
- TOUGHER, S.: *Julian the Apostate*, Edimburgo, 2007.