

QVASI QUODDAM SALVTARE SIDVS (PL III [11] 2,3): EL TÓPICO Y SU CONTEXTO HISTÓRICO

M^a PILAR GARCÍA RUIZ
Universidad de Navarra

La *Gratiarum actio* de Claudio Mamertino al emperador Juliano, uno de los doce discursos que forman la llamada colección de *Panegíricos Latinos*¹, es un breve pero interesante documento para el conocimiento de algunos aspectos de la personalidad del emperador Juliano y de su política de propaganda en los primeros momentos de su breve reinado. En la solemne ceremonia de investidura de nuevos cónsules del primero de enero del año 362, Mamertino pronuncia su discurso de acción de gracias por su nombramiento y el del general Nevita.

La fama de las victorias de Juliano como César había suscitado la envidia del emperador Constancio. En febrero del 360 las tropas de Juliano le habían proclamado Augusto en París. Mamertino en los capítulos dedicados a las gestas militares de Juliano oculta intencionadamente que el verdadero objetivo de la expedición a través del Danubio era la lucha por el reino². La muerte de Constancio II, acaecida en Mosupcrena (Cilicia) el 3 de noviembre de 361³, había evitado una guerra entre ambos. En el lecho de muerte, Constancio había declarado heredero a su primo y este había entrado en Constantinopla, la capital imperial, el once de diciembre entre aclamaciones de la multitud y muestras de respeto del Senado⁴.

¹ Forman parte del *corpus* el *Panegírico* de Plinio (*PL* I; del año 100 d.C.) como modelo y 11 más pronunciados entre los años 289 a 389 d.C., conservados por la traducción manuscrita en un orden singular (de ahí que –según viene siendo costumbre– se citen con doble numeración: el número romano hace referencia a la ordenación del corpus, el arábigo al criterio cronológico): *PL* II (12) de Latinio Pacato a Teodosio (Roma, 389 d.C.); III (11) de Claudio Mamertino a Juliano (Constantinopla, 362 d.C.); IV (10) de Nazario a Constantino (Roma, 321 d.C.); V (8) *incerti auctoris* a Constantino (Tréveris, 312 d.C.); VI (7) *incerti auctoris* a Constantino (Tréveris, 310 d.C.); VII (6) *incerti auctoris* a Maximiliano y Constantino (¿Tréveris?, 307 d.C.); VIII (5) *incerti auctoris* a Constancio (Cloro) César (¿Tréveris?, 297/8 d.C.); IX (4) de Eumenio *pro instaurandis scholis* (Autún, 297/8 d.C.); X (2) de Mamertino a Maximiano y Diocleciano (Tréveris, 289 d.C.); XI (3) *eiusdem magistri Mamertini Genethliacus Maximi Augusti* (Tréveris, 291 d.C.); XII (9) *incerti auctoris* a Constantino (Tréveris, 313 d.C.).

² Cf. Amm. Marc. XX 4-5; XXI 1-5; 7-15.

³ Amm. Marc. XXI 5, 3.

⁴ Amm. Marc. XXII. 2-4.

En esta circunstancia, el panegirista subraya de forma exagerada las *uirtutes Iuliani*: sus dotes militares y morales, su generosidad y rectitud como gobernante, su lealtad indiscutida al emperador, las envidias de que ha sido víctima, y sus deseos de volver a las antiguas costumbres igualitarias de la república. Todo un programa político que concuerda con los ideales del monarca-filósofo. La ambigüedad preside el tratamiento de la cuestión religiosa a pesar de que el propio Juliano ya había hecho públicas sus creencias paganas⁵ unos seis meses antes del momento en que nos encontramos⁶.

El propósito de estas líneas es la contextualización de una de las imágenes con las que el panegirista describe al nuevo emperador. Se encuentra al comienzo del cuerpo del discurso cuando el nuevo cónsul, dirigiéndose a Juliano, exclama: *Haec tibi nominis noui (i. e. Constantinopolis) sed antiquissimae nobilitatis ciuitas patria est, hic primum editus, hic quasi quoddam salutare humano generi sidus exortus <es>*⁷.

LOS PARALELOS LITERARIOS⁸ Y LA CEREMONIA DEL *ADVENTVS*

En una lectura atenta es evidente que la expresión que nos proponemos analizar, *quasi quoddam salutare humano generi sidus exortus <es>*, recuerda a otras empleadas por Amiano Marcelino en sus *Res Gestae*. Así la descripción de la entrada triunfal de Juliano en la ciudad de Sirmium, acaecida a mediados de mayo de 361, en medio de su precipitada carrera hacia el enfrentamiento con Constancio II:

⁵ Juliano había sido bautizado y educado en la religión cristiana en Nicomedia por el arriano Jorge de Capadocia; y siendo aún joven se convirtió al helenismo neoplatónico y a las religiones místicas, aunque durante diez años se comportó externamente como cristiano, mientras adoraba a los dioses paganos. En la epifanía del año 361, celebrada en Vienne, todavía había asistido a las ceremonias cristianas (Amm. Marc. XXI 2, 4-5; Zos. III 9, 5-6; Zon. XIII 11, 5-6).

⁶ En su marcha hacia Oriente escribe cartas a diversas ciudades, explicando los motivos que le llevan al enfrentamiento con Constancio. Así en *Ep. Ad Ath.* 286d-287d: “me encomendé a los dioses que ven y oyen todo; a continuación hice un sacrificio sobre mi partida y, al mostrar las víctimas presagios favorables, precisamente el día en que iba a hablar a los soldados de la marcha que nos ha traído a estos lugares por mi propia salvación...” (si admitimos que la redacción de este pasaje no sufrió retoques posteriores: *vid.* Labriola, “I due autoritratti de Giuliano imperatore”, *Belfagor* 29, 1974, pp. 547-554 y *Autobiografía. Messaggio agli ateniesi*, Firenze, 1975, pp. 7-18). *Cf.* Athanassiadi-Fowden, *Julian and Hellenism: An Intellectual Biography*, Oxford, 1981, p. 113; T.D. Barnes, *Ammianus Marcellinus and the Representation of Historical Reality*, Ithaca-London, 1998, p. 158.

⁷ *PL* III (11) 2, 3. Se cita por la edición de D. Lassandro, *xii Panegyrici latini*, Torino 1992.

⁸ La comparación del soberano con un astro se utiliza desde el Alto Imperio: Verg. *Ecl.* IV 4-10 (Augusto, según la interpretación de D. Servio); Sen. *Cons. Polyb.* 13 (Claudio); Plin. *NH* II 94 (Augusto); XXXIII 41 (Vespasiano); Tac. *Agric.* 3 (Nerva) (*cf.* A. Alföldi, “Der Neue Weltherrscher der IV Ekloge Vergils”, *Hermes* 65, 1929, p. 239). S. MacCormack, *Art and ceremony in late antiquity*, Berkeley, 1990, p. 45 rastrea el tópico y señala entre otros un eco en Verg. *Aen.* II 681-700, pasaje en el que lenguas de fuego rodean la cabeza de Ascanio como presagio de la protección de los dioses: la revelación del reinado en términos de luz. El presente estudio se circunscribe, no obstante, al marco del género encomiástico al que pertenece el discurso y al ámbito literario-histórico en el que se desarrolla, la Antigüedad Tardía.

*ubi euentu laetus (Iulianus) et omine, firmata spe uenturorum, quod ad exemplum urbium matris populosae et celebris per alias quoque ciuitates ut sidus salutare susciperetur*⁹.

Advertimos un eco muy similar cuando un año más tarde, en la primavera del 362, llega a la ciudad de Antioquía:

*urbique propinquans in speciem alicuius numinis uotis excipitur publicis miratus uoces multitudinis magnae salutare sidus illuxisse eois partibus acclamantis*¹⁰.

Otros pasajes contienen escenas de alborozo y la comparación con un ser extraordinario, si bien la fórmula varía, en la entrada triunfal en Vienne, tras su nombramiento como César (6 de noviembre de 355):

*cumque Viennam uenisset, ingredientem optatum quidem et impetrabilem honorifice susceptura omnis aetas concurrebat(...) aduentu salutare quandam genium affulsisse conclamantis negotiis arbitrata*¹¹.

Utilizados en un mismo contexto, *salutare sidus* y *salutaris genius*, dada la deliberada ambigüedad de Amiano en materia religiosa, parecen tener un mismo significado, el de la exaltación como “elegido de los dioses”, título que el propio Juliano se atribuye a sí mismo de forma reiterada.

Finalmente, el recibimiento que le tributó la ciudad de Constantinopla, como heredero de Constancio II, semanas después de la muerte de éste:

*quo apud Constantinopolim mox comperto effundebatur aetas omnis et sexus tamquam demissum aliquem uisura de caelo*¹². *Exceptus igitur tertium Iduum Decembrium uerecundis senatus officiis et popularium consonis plausibus stipatusque armatorum et togatorum agminibus*¹³.

⁹ Amm. Marc. XXI 10, 2.

¹⁰ Amm. Marc. XXII 9, 14.

¹¹ Amm. Marc. XV 8, 21. De nuevo *salutaris genius* en XXIV 2, 21: *plebs... pace foederata cum religionum consecrationibus fidis patefactis egreditur portis salutarem genium afulsisse sibi clamitans Caesarem magnum et lenem*.

¹² La expresión *caelo delapsus* ya Cicerón la había asignado a Pompeyo (*De imp. Cn. Pomp.* 41) y a sí mismo (*Cic. ad Q. fr.* I 1.7). También la encontramos en el *PL* a Constancio Cloro (V (8) 19, 1), en el de Constantino del 313 (IX (12) 9, 4), y en el de Juliano (III (11) 6, 4): *Non aliter consternatas arbitror gentes quae primae lapsus caelo exceperere Palladium*.

¹³ Amm. Marc. XXII 2, 4-5. Otros lugares que reflejan el tópico: XVI 5, 14: *Ob quae tamquam solem sibi serenum post squalentes tenebras affulsisse cum alacritate et tripudiis laetabantur*; y, en el mismo lecho de muerte, XXV 3, 22: *Et flentes inter haec omnes, qui aderant, auctoritate integra etiam tum increpabat humile esse caelo sideribusque conciliatum lugeri principem dicens* (cf. Eunap. *FHG* 4, 23).

Los dos primeros pasajes ponen de manifiesto que Amiano conoció el texto de Mamertino y parece que tomó de él la expresión *salutare sidus* para sus *Res Gestae*, tres décadas más tarde de los acontecimientos, como señalan Galletier, Blockley y Sabbah entre otros¹⁴. Amiano con estas representaciones expresa su creencia en un *genius principis* que asiste al emperador¹⁵, teoría de visos neoplatónicos desarrollada en el conocido *excursus*¹⁶ que sigue a la muerte de Constancio. El estudio del tratamiento de estas imágenes en las *Res Gestae* excede los límites del presente estudio¹⁷.

No es pura coincidencia que se encuentren estas expresiones en los relatos de entradas triunfales. En realidad, el esquema responde a una clásica ceremonia de *adventus*, tal y como la describe Menandro el rétor cuando trata el discurso de llegada (ἐπιβατήριος λόγος). Insiste en que un rasgo principal es la alegría: “el proemio se ha de basar desde el principio en una alegría desbordante”, y a modo de ejemplo dice “has llegado... resplandeciente como un luminoso rayo de sol que se nos muestra desde arriba”. Y más adelante apunta como rasgo esencial en el epílogo la participación multitudinaria de todos: “el pueblo te da la bienvenida desbordante de alegría, todos dando muestras de cariño con sus saludos, llamándote ‘salvador’ y ‘baluarte’ y ‘estrella la más luminosa’ (σωτήρα καὶ τεῖχος, ἀστέρα φανότατον¹⁸). Y, siguiendo los cánones, el asunto debe terminar con algo así: “... Ahora la luz del sol es más luminosa; ahora como al salir de la oscuridad parece que tenemos ante nuestros ojos un luminoso día”¹⁹.

Más próximos en el tiempo y en la intención están los restantes panegíricos de la colección a la que pertenece nuestro texto. En ellos, se presenta al soberano, como luz de los pueblos y su llegada como esperanza de salvación. En el *Panegírico a Constancio I*, del 297, se dice a los césares Constancio Cloro y Maximiano, tras la victoriosa expedición de Britania:

¹⁴ E. Galletier, *Panegyriques latins*, Paris, 1949, t. III p. 9 (nn. 4 y 5); R.D. Blockley, “The panegyric of Claudius Mamertinus”, *AJPh* 93, 1972, pp. 446-447; G. Sabbah, *La méthode d’Ammien Marcellin: recherches sur le construction du discours historique dans les Res Gestae*, Paris, 1948, p. 322.

¹⁵ J. Fontaine en Ammien Marcellin, *Res Gestae*, nt 346 (comentario a XXIV 2, 21); P. M. Camus, *Ammien Marcellin*, Paris, 1967, pp. 239-246 (“La conception mystique du pouvoir impérial”). La noción de este *genius* personal combina nociones romanas y nociones filosóficas sobre el δαιμών personal (Plat. *Rep.* X 620). Hay una fuerte similitud entre las descripciones de este *genius quidam* y el *genius publicus* en XX 5, 10 (al comienzo de la carrera de Juliano como emperador) y XXV 2, 3 (en el vaticinio funesto que presagia el fatal desenlace). Por esta razón Sabbah pensó que se identificaban, sin embargo, en estos últimos lugares Amiano habla siempre de *genius publicus* (Boeft-Hengst-Teiler (*Philological and historical commentary on Ammianus Marcellinus XXI*, Groninga Forsten, 1991; *ad loc.*).

¹⁶ XXI 14, 3-5.

¹⁷ Sobre el *genius salutaris* y el uso en Amiano de estas formas escolares, desligadas de su sentido original: F. Taeger, *Charisma, studien zur Geschichte des Antiken Herrscherkultes*, Stuttgart, 1960, pp. 639-641.

¹⁸ Russell y Wilson en su comentario al pasaje (Men. II 381, 11) observan que σωτήρ y ἀστήρ son lugares comunes en estos contextos (p. e. Eur. *Hipp.* 1122): *Menander Rhetor*, D.A. Russell y N.G. Wilson (eds.), Oxford-New York, 1981, p. 286.

¹⁹ Men. II 378-381.

*Sed neque Sol ipse neque cuncta sidera humanas res tam perpetuo lumine intuentur quam uos tuemini, qui sine ullo fere discrimine dierum ac noctium inlustratis orbem, ... sed multo magis illis diuinarum mentium uestrarum oculis prouidetis, nec solum (...) sed etiam ex illa septentrionali plaga salutari beatissimae luce prouincias*²⁰.

En el *Panegírico* en honor de Maximiano y Constantino, del 307, se describe la vuelta de Maximiano al poder como el momento en que *omnibus spes salutis inluxit*²¹. En la *gratiarum actio* anónima dirigida a Constantino en el 312 se dice que la entrada del emperador en la ciudad de Autún fue el primer signo de salvación para los ciudadanos que se encontraban en una situación desesperada:

*gratias agimus... urbem illam sola opis tuae expectatione viventem inlustrare dignatus es. (...) Quisnam ille tum nobis inluxit dies..., cum tu, quod primum nobis signum salutis fuit, portas istius urbis intrasti!*²².

Cabe concluir, pues, que el tratamiento de las imágenes del gobernante como luz y esperanza de salvación –especialmente con motivo de su llegada– es una constante de muchos panegíricos anteriores al de Juliano. Esto lleva a pensar que el tópic, cualquiera que fuera su procedencia, llegó a Mamertino a través del ámbito escolar. Se habían desarrollado de forma particular y concreta las indicaciones que en tratados como el de Menandro se daban para el recibimiento de la autoridad. Mamertino habría empleado las imágenes de sus antecesores, describiendo a Juliano paradójicamente en términos semejantes a los que se habían empleado para Constantino.

Sostiene MacCormack que esta serie de escenas de *aduentus* que se repiten en los panegíricos y en la historiografía, especialmente en los que tienen por protagonista a Juliano, tienen una interpretación política. En aquel momento histórico, la proclamación de los Césares y de los Augustos era una ceremonia militar. El *aduentus*, la entrada del nuevo emperador a una ciudad acompañada de la aclamación espontánea y multitudinaria del pueblo, equivalía a un refrendo por parte de la población civil, una aceptación de la elección realizada por el ejército²³. Los rasgos que caracterizan este ceremonial popular son la espontaneidad y la universalidad (*unanimitas* dice Sabbah²⁴). La universalidad se manifestaba en que de ciudad en ciudad debía repetirse el gesto; así sucede en Amiano: Vienne (XV 8.21, siendo César); Sirmium (XXI 10.1-2); Constantinopla (XXII 2.4); Antioquía (XXII 9.14); Pírisibona (XXIV 2.21).

²⁰ PL VIII (5) 4, 3.

²¹ PL VII (6) 12, 7: *Statim igitur ut praecipitatem [ut] rem publicam refrenasti et gubernacula fluitantia recepisti, omnibus spes salutis inluxit.*

²² PL V (8) 7, 4; 6.

²³ MacCormack, *Art and ceremony...*, pp. 45-50.

²⁴ G. Sabbah, *La méthode d'Ammien Marcellin. Recherches sur la construction du discours historique dans les Res Gestae*, Paris, 1978, p. 322.

En nuestro texto, Mamertino hace referencia a esa entrada triunfal de Juliano en Constantinopla apenas tres semanas antes, “entre aclamaciones de la multitud y muestras de respeto del Senado”²⁵. Queda fuera de duda que ese *aduentus* en la capital del imperio (*hic*) suscribe una aclamación universal (*humano generi*), que, a la luz del relato de la expedición por el Danubio, refrenda el levantamiento y proclamación de Juliano como Augusto por parte de sus tropas en París de 360 y los acontecimientos posteriores, tesis esta de la legitimación, que subyace a lo largo de todo el discurso²⁶. Un detalle más: en diversos panegíricos el primer día del imperio de un príncipe (*dies natalis imperii*) es expresado como el surgir de un astro o una luz, tanto el día de la ceremonia, como en aniversarios o en otros momentos en los que se recuerda²⁷. Cabe, pues, destacar que Mamertino, de acuerdo con el imaginario del género, muy probablemente refiere al *dies natalis imperii*²⁸.

Esta ceremonia tenía también un significado religioso: el emperador encarnaba la presencia de la divinidad en la tierra. Los panegíricos nos dan a entender que, al menos formalmente, los emperadores eran recibidos como seres cuasi-divinos, en términos solares o astrales. Los atributos que los panegiristas refieren a los emperadores de los siglos III y IV en estas ceremonias de *aduentus* se inscriben en el tratamiento habitual que reciben los miembros de la familia imperial en la religión oficial. En los panegíricos de los años 289 y 291 se expone el tratamiento acuñado por Diocleciano que asimila a los dos Augustos a encarnaciones de Júpiter y de Hércules, los *Jouii* y los *Herculi* (*diis geniti et deorum creatores*)²⁹. Sin embargo, en el panegírico del 297 se puede percibir

²⁵ Amm. Marc. XXII 2,4.

²⁶ S. MacCormack, “Latin prose Panegyrics: tradition and discontinuity in the later roman empire”, *Rev Aug* 22, 1976, p. 45; R. Rees, “The private lives of public figures in Latin prose Panegyric”, en *The propaganda of power: the role of panegyric in Late Antiquity*, M. Whitby (ed.), Leiden-Boston-Köln, 1998, p. 93; C.E.V. Nixon y B.S. Rodgers, *In praise of later Roman emperors: the Panegyrici Latini*: introduction, translation, and historical commentary, with the Latin text of R.A.B. Mynors, Berkeley, 1994, pp. 390-391, 431; cf. M.P. García Ruiz, “Función retórica y significado político de la *gratiarum actio* (Claudii) Mamertini de consulatu suo Iuliano Imperatori”, en C. Alonso del Real, M.P. García Ruiz, A. Sánchez-Ostiz, J.B. Torres Guerra, (eds.), *Vrbs aeterna*, Pamplona, 2003, pp. 470-471.

²⁷ PL VII (6) 4, 3: *Constantine, oriens imperator... liberauit ille* (Constantius) *Britannias seruitute; tu etiam nobiles illic oriundo fecisti*. En este pasaje sigue la cronología precedente, en la que se celebraba como *dies natalis* el momento de su proclamación como Augusto por las tropas en Britania a la muerte de su padre (York, 25 Julio del 306); PL XII (2) 3, 2: *id oratione mea tempus adscipiam, quo Romana lux coepit; vid. Panegyrici latini*, D. Lassandro-G. Micunco, *ad loc.*

²⁸ Obviamente *hic* parece señalar como lugar del acontecimiento la ciudad de Constantinopla, pero sostengo que Mamertino juega con la ambigüedad de las dos proclamaciones (la militar de París y la civil), así como con el nombramiento legítimo de Constancio II. Sabemos por Amiano que, antes de la muerte de su primo, Juliano ya había celebrado los *Quinquennalia* como Augusto el 6 de noviembre del año 360 en Vienne (Amm. Marc. XXI 1, 4).

²⁹ Los textos en los que se habla de Diocleciano y Maximiano como Júpiter y Hércules *praesentes* son: PL XI (3) 2, 3-4; 3, 2; 3, 4; 3 8; 6, 4-5; 8, 4; 10, 4-5; 13, 5; 14, 3-4; MacCormack, *Art and ceremony...*, c. 2 “The Tetrarchy and aftermath: The *adventus* of the emperor as *deus praesens*”, pp. 22-23. J.H.W.G. Liebeschuetz, *Continuity and change in roman religion*, Oxford, 1979, pp. 240-244.

cierto alejamiento de esta teología imperial³⁰. Por otra parte, en la primera parte del reinado de Constantino se enfatiza la cercanía a Apolo-Sol, una cercanía que raya en la semejanza física al dios, tanto en el arte como en los panegíricos³¹. Los discursos posteriores al año 312, también el discurso de Claudio Mamertino a Juliano, parecen suscribir un monoteísmo neutro, aceptable tanto por cristianos como por paganos, reflejo de la situación creada por la “conversión” de Constantino³².

Sin embargo, no era esta la actitud del propio Juliano. A medida que Juliano se aproximó al mundo político romano, experimentó más profundamente que pertenecía a una casa que Helios protegía, la segunda dinastía Flavia³³, un culto que armonizaba con el carácter heliolátrico de sus creencias neoplatónicas y mitraicas³⁴. La conjunción de fe religiosa e interpretación filosófica habían hecho de Juliano un apasionado adepto del culto a Helios-Mitra. Así lo refrendan las significativas alusiones en sus propios escritos³⁵, más explícitas después de su proclamación como Augusto. Así, por ejemplo, el comienzo del famoso discurso *Al rey Helios*, 25 de diciembre de 362, proclamación oficial de la omnipotencia del *Sol Inuictus* en el paganismo restablecido³⁶:

³⁰ J.H.W.G. Liebeschuetz, “Religion in the *Panegyrici Latini*”, en *Überlieferungs Geschichtliche Untersuchungen*, Berlin, 1981, pp. 389-398.

³¹ La visión de Apolo relatada en *PL VI (7) 21, 4* se plasma en el conocido medallón de Ticinum (313), otras alusiones en *PL V (8) 14, 4*

³² Liebeschuetz, “Religion in the ...”, p. 396; cf. B. Rodgers, “Divine insinuation in the *Panegyrici Latini*, *Historia* 35, 1986, pp. 69-104. Del análisis del vocabulario religioso de *PL III (11)*, esta autora concluye (pp. 89-90, 99) que Claudio Mamertino enfatiza la humanidad de Juliano hasta excluir cualquier noción de divinidad y cualquier vínculo del emperador con ella.

³³ Los primeros emperadores romanos habían manifestado ya su fascinación por el heliocentrismo de las religiones orientales, hasta considerarse epifanías terrenas del Sol; principalmente Calígula y Nerón (*vid. p.e. Sen. Apocoloc. 4, 1, 25-32*). Con todo, sólo Aureliano en el año 275 tras el fracaso de Heliogábalo, dio un impulso definitivo al culto de Helios y lo proclamó *Dominus Imperii Romani* (F. Cumont s. v. *Sol* ([1373-1386], 1383 en Ch. Daremberg – E. Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris, 1926, t. IV deuxième partie, R-S; id. *La théologie solaire du paganisme romain*, Academie des Inscriptions et Les Belles-Lettres, t. XII.2, Paris 1913).

³⁴ Athanassiadi, *Julian*, p. 113; Barnes; *Ammianus Marcellinus and...*, p. 158.

³⁵ Las referencias de Juliano a Helios son abundantísimas. Aparece nominalmente citado en: *Or. V (Al Senado y al pueblo de Atenas)* 11b; *Or. VII (Contra el cínico Heraclio)* 208b; 222 b-c; 223b; 228d-234c (parábola); *Or. VIII (A la madre de los dioses)* 167b; 173d-174a; *Or. X (Los Césares o El Banquete)* 334b; 336c; XI (*Al rey Helios*) *passim*; XII (*Misopogon*) 361d; *Contra los galileos* 200A. Interesantes por la cronología son las referencias a Helios en la correspondencia: *Ep. 11* (A Prisco, desde la Galia), 26 (Al filósofo Máximo, escrita en nov.-dic. 361, contemporánea de nuestro panegírico): “sea testigo Zeus, sea testigo el gran Helios (...) de que al descender sobre Iliria desde el país de los celtas, temblé por ti y pregunté a los dioses (...) los dioses mostraron claramente...; *Ep. 28* (A su tío Juliano, inmediatamente después de conocer la muerte de Constancio II): “testigo Helios, a quién supliqué más que a todos que me ayudase y Zeus rey, de que jamás pedí matar a Constancio; más bien pedí lo contrario”; *Ep. 111* (a los alejandrinos, sobre la revocación del exilio de Atanasio); *Ep. 156*. En el grupo de cartas espúreas: *Ep. 184* (A Jamblico). También Eunapio, fr. 24, dice: “Juliano en sus cartas llama a Helios padre”.

³⁶ Julien, *Discours* (ed. C. Lacombrade), Paris 1964; Juliano, *Discursos VI-XII* (trad. J. García Blanco), Madrid 1982.

“en efecto, soy seguidor de Helios. Y de ello guardo en privado las pruebas más seguras; lo que me es lícito decir sin levantar censuras es que desde niño me penetró un terrible amor por los rayos del dios (...); daba la impresión de ser respecto a estas cosas excesivamente curioso e indiscreto, y ya se pensaba entonces que era un astrólogo cuando apenas me apuntaba la barba”³⁷.

Amiano critica su excesivo interés por la astrología, su creencia en presagios y sueños y la práctica frecuente del arte de la adivinación³⁸.

UNA MONEDA CON UN TORO Y DOS ESTRELLAS

En este contexto, una iconografía particular en una serie de monedas acuñadas en tiempo de Juliano ya Augusto (362-363)³⁹ podría completar nuestro comentario al pasaje de Mamertino. En el anverso la figura de Juliano, en el reverso la representación de un toro con dos estrellas —la de la izquierda a la altura del lomo, la de la derecha, ligeramente superior y entre los cuernos, invariablemente, la leyenda SECVRITAS REI PVB<LICAE>⁴⁰-. Sócrates escolástico y Sozómeno cuentan que, en el reverso de las monedas de la época de Juliano, figuraba un toro con dos estrellas y que los antioquenos interpretaban burlescamente que Juliano, como el toro, intentaba cocear las estrellas, esto es, el mundo cristiano. En su *Misopogon* (355d) Juliano dice a los antioquenos, refiriéndose a sí mismo: “vosotros (...) ultrajáis (...) a vuestros propios gobernantes, burlándoos de los pelos de su barba y de las inscripciones de sus monedas”⁴¹.

³⁷ Jul. *Al rey Helios*, 130c-d.

³⁸ Amm. Marc. XXI 1, 6 (versado en presagios y sueños proféticos, sabe que Constancio morirá en breve); 2, 2 (aparición del *genius publicus* = Zos. III 9, 6); 2, 4 (“se dedicó al arte de la adivinación, los augurios, y de todas las prácticas que siempre han realizado los que adoraban a los dioses”); XXII 12, 7 (sin impedimento permitía el arte de la adivinación); XXV 2, 4-7 (vio en sueños una estrella fugaz, presagio de muerte, y consultó a adivinos etruscos que le aconsejaron no entablar combate).

³⁹ Exclusivamente en los bronceos cuando ya es Augusto. Para una panorámica de la numismática en época de Juliano: J.P.C. Kent, “An introduction to the coinage of Julian the Apostate”, *NC* 19, 1959, pp. 109-118 (metrología, cronología, problema de los *uota*); J. Arce, *Estudios sobre el emperador Fl. Cl. Juliano*, Madrid, 1984; pp. 181-214 (“La numismática de Juliano como fuente histórica”).

⁴⁰ *RIC* VIII, p. 195 (Lyon, 236-238); p. 229 (Arles 313-317; aparece además otro animal, probablemente un águila en 318-323); p. 337 (Aquileia 242-243); p. 380 (Siscia 411-413, 417-419); p. 392 (Sirmium, 105-107); p. 423 (Thessalonica, 222-226); p. 438 (Heraclia 101-104); pp. 462-463 (Constantinopla, 161-164); pp. 483-484 (Nicomedia, 118-122); p. 500 (Cyzicus 125-128); p. 532 (Antioquia 216-218).

⁴¹ Soc. III 17, 3-6; Soz., V 19, 2-3. Sócrates dice que Juliano había hecho gravar un toro y un altar en sus monedas como símbolo de los muchos sacrificios que hacía (III 17, 5), explicación que es cuanto menos dudosa, porque en ninguna de estas monedas hay un altar. Efrén el sirio, en *Hymni contra Iulianum* I 16-19, critica la representación de la moneda e interpreta el toro como el becerro de oro que los judíos fabricaron en los tiempos de Egipto (*Ex.* 32 1-35). Bowersock, concluye: “in proclaiming in rich Syriac verse that this was the golden calf, Ephraem at Edessa only proved that the meaning of Julian’s strange new coinage was quite unknown even then” (G. W. Bowersock, *Julian the Apostate*, Cambridge Mass., 1978, p. 104).

¿Cuál era la simbología originaria de estas monedas? La explicación aceptada por algunos⁴² es que ese toro representa a Apis, basándose en un pasaje de Amiano en el que dice que “(Juliano) tras buscar afanosamente un toro Apis, al final, había podido hallarlo después de largo tiempo (en Egipto en el año 362). Según piensan los habitantes de aquellas regiones, esto era un signo de prosperidad y de abundantes cosechas”⁴³. Frank Gilliard⁴⁴ pone en duda esta interpretación. Apis es una imagen recurrente en la numismática romana al menos desde tiempos de Nerón. Tampoco, en su opinión, podría ser un toro mitraico, pues en las representaciones conocidas los toros de Mitra son sacrificados o arrastrados por el dios. Para Gilliard, parece claro que “el toro no puede ser otra cosa que una representación zodiacal de Juliano (*taurus*), hecho que se deduciría de la fecha de nacimiento del monarca⁴⁵, y de sus escritos, que muestran su evidente afición por la astrología”⁴⁶.

Un toro que guarda a su rebaño representa al buen gobernante, según la expresión de Dión Crisóstomo al comentar a Homero:

“Muchas otras lecciones y enseñanzas valerosas y propias de un rey podrían aducirse basándose en Homero... el toro, en mi opinión, es utilizado acertadamente por el poeta (Hom. *Il.* II 480-483) para encarnar la imagen de la realeza y del rey (...). El toro manda y gobierna a los de su especie con benevolencia y, por así decirlo, con solicitud, unas veces, conduciéndolos como guía al pasto y, otras veces, no retrocediendo si aparece alguna fiera; al contrario, es defensor de todo el rebaño, trata de socorrer a los débiles y procura salvar a la manada de fieras peligrosas y salvajes, como debe hacerlo el gobernante y el verdadero rey...”⁴⁷.

⁴² J. Eckhel, *Doctrina Numorum Veterum*, part. 2, vol. 8, Vienna 1798, p. 133; E. Babelon, “L’iconographie monétaire de Julien l’Apostat”, *RN* ser. 4 vol. 7, 1903, pp. 130-163; E. Stein, *Histoire du Bas-Empire* I, Paris, 1959, p. 163 y H. Mattingly, *Roman Coins*, London, 1960, p. 240 (bibl. cit. por Gillard, (*vid. infra*) p. 138).

⁴³ Amm. Marc. XXII 14, 6.

⁴⁴ F.D. Gilliard, “Notes on the coinage of Julian the apostate”, *JRS*, 54, 1964 pp. 135-141.

⁴⁵ La fecha exacta del nacimiento de Juliano no se conoce. K.J. Neumann, “Das Geburtsjahr Kaiser Iulians”, *Philologus* 50, 1891, pp. 761-762, basándose en Amm. Marc. XXV 3, 23 y en el lema de *Anth. Pal.* XIV 148 estableció su nacimiento durante el mes de mayo del 332, era ‘taurus’ si había nacido antes del día 21 ó 22 de ese mes.

⁴⁶ Son innumerables los pasajes en que Juliano habla de su particular interpretación del mundo de los dioses, principalmente en sus discursos *Al rey Helios* (130d, 135b, 138d, 140a, 143b, 146c, 148c, 156b) y *A la madre de los dioses* (161d, 172a-c, 173a).

⁴⁷ Dio Chrys. *Or.* II 65-78 (trad. G. Morochó Gayo), Madrid, 1988.

Juliano parafrasea ese mismo el texto en *Sobre la realeza*⁴⁸ aunque entonces (358-359 d.C.), omite el toro como imagen del buen gobernante, probablemente por su connotación paganizante. Ese sería el significado de la leyenda SECVRITAS REI PVB<LICAE>, lema que Juliano habría adoptado para sí. Las dos estrellas pertenecerían a la constelación de Tauro, que aparece en el firmamento teniendo a su izquierda las Pléyades y a la derecha en una franja superior las Hyades, de las cuales su principal estrella es Aldebarán (*alpha Tauri*); esta sería la estrella que se encuentra entre los cuernos del toro, mientras que la otra representaría el grupo de las Pléyades⁴⁹.

La figura del toro se aplicó también entre autores de teologías solares a exégesis astronómicas del universo, por ejemplo, en *El antro de las ninfas de la Odisea* de Porfirio, del que Juliano fue lector asiduo⁵⁰. En él se explica en forma de mito el texto de *Odisea* XIII 102-112, en el que Homero describe la gruta de la playa de Ítaca donde Ulises ocultó sus tesoros. La gruta, dice Porfirio, es la imagen y símbolo del cosmos:

“A Mitra le asignaron la región equinocial como sede apropiada. Por esta razón porta el puñal de Aries, signo zodiacal de Aries, y monta sobre el toro de Afrodita (Taurus), pues, como Mitra, es demiurgo y señor de la generación, está situado en el círculo equinocial, con el norte a su derecha y el sur a izquierda, teniendo desde su posición por el lado sur a Cautes, por ser cálido y al norte a Cautópates, el viento del norte, por ser frío”⁵¹.

Cautes y Cautopates son los ayudantes de Mitra, asociados en las representaciones mitraicas con Aldebarán y Antares⁵². Las dos estrellas, estarían simbolizando el ciclo anual presidido por Mitra y, a la vez, los tres momentos del curso solar diario (el amanecer, el mediodía y el atardecer).

⁴⁸ Or: III 86d-87a: “El auténtico rey considera que ésta es su misión. Amigo de los ciudadanos y amigo de los soldados, de áquellos se cuida como el pastor de su rebaño, previendo como florecerán y aumentarán sus crías pastando en praderas abundantes y tranquilas; a éstos los supervisa y mantiene unidos ejercitándolos en la valentía, la fuerza y la dulzura, como buenos y nobles perros guardianes del rebaño, considerándolos como copartícipes de sus obras y protectores del pueblo, y no como rapaces y plaga del ganado, como los lobos y los peores perros...”.

⁴⁹ Gilliard, “Notes on the coinage...”, p. 141.

⁵⁰ Sobre las interpretaciones porfirianas del cosmos *vid.* R. Turcan, *Los cultos orientales en el mundo romano*, c. IV. “Bajo las rocas de la cueva pérsica. Mito y Mitografía”, Madrid, 2001 y bibliografía allí citada.

⁵¹ Porfirio, *El antro de las ninfas de la Odisea* 24 (trad. M. Periago), Madrid, 1992, p. 562.

⁵² En los mitreos, ordinariamente Mitra está ordinariamente flanqueado por dos personas vestidas como él, al modo persa, Cautes se identifica con Aldebarán como la compañía del sol ascendente en primavera, y Cautopates con Antares, acompañante del sol de otoño; a la vez personifican el sol naciente y ascendente por un lado y el sol poniente y descendente por otro; R. Beck, “Cautes and Cautopates: Some astronomical observations”, *JMS* 1, vol. II, 1977, pp. 1-17; T.D. Barnes, *Ammianus Marcellinus and the representation of historical reality*, Ithaca, 1998, p. 160, nt. 83.

En mi opinión⁵³, la interpretación como signo zodiacal y la interpretación como representación de Mitra, rey del cosmos, pueden integrarse si atendemos a los escritos y a la visión heliocéntrica del propio emperador. La explicación mítica –en la que según Juliano hay que expresar las verdades esenciales⁵⁴– remitiría en último término a su identificación como hijo de Mitra⁵⁵, y a su propia teología solar⁵⁶.

“Pero quizá esto es demasiado sutil y, en cambio, todos estamos de acuerdo, iletrados y profanos, filósofos e intelectuales, en esto: ¿qué potencia tiene el sol en el universo tanto al levantarse como al ponerse? Noche y día son obra suya, y transforma y cambia el universo de forma visible. ¿Qué otro astro posee esta capacidad? (...) Que los planetas forman un coro en torno a él *como si fuera un rey* y se mueven en círculo proporcionadamente en distancia delimitada respecto a él, tienen algunas estaciones y avanzan y retroceden, según nombran estos fenómenos los conocedores de la teoría de la esfera (...), es algo evidente para todos”⁵⁷. “...para no perder más tiempo con el mismo tema, digamos que Helios, por llevar a cabo los solsticios, es, como sabemos, padre de las Horas (i.e. las estaciones) (...). Además de los que he citado, existe una enorme multitud de dioses en el cielo (i.e. todas las estrellas de los signos del Zodíaco), que han reconocido los que contemplan el cielo no superficialmente ni como los rebaños. Pues dividiendo las tres esferas en cuatro partes por medio de la comunidad del zodíaco para cada una de ellas,

⁵³ Arce parece seguir a Sócrates (*HE* III 17, 5), al considerar el toro asociado a los abundantes sacrificios que realizaba el emperador; con ello no da razón de la posición fija de las estrellas (Arce, *Estudios sobre el emperador...*, pp. 191-192).

⁵⁴ Jul. *Contra el cínico Heráclito*: “la naturaleza inexpresable y desconocida de los símbolos tiene su utilidad, porque cura no sólo las almas sino también los cuerpos, y propicia la presencia de los dioses. Esto es lo que, creo yo, se produce también a menudo por medio de los mitos cada vez que ante los oídos de la multitud, incapaces de recibir con pureza las palabras divinas, se manejan los enigmas junto con la puesta en escena de los mitos” (216c-d); “(el mito) no sólo es una seducción de almas, sino que contiene además algún tipo de exhortación; en efecto, de forma disimulada quiere exhortar y señala cuando el que habla evita hacerlo abiertamente por suponer un rechazo en el auditorio” (207a).

⁵⁵ Jul. *El Banquete (Los Césares)*: “A ti –dijo Hermes dirigiéndose a mí– te he concedido conocer a tu padre Mitra; observa sus órdenes y te proporcionarán mientras vivas una amarra y un refugio seguro, y cuando tengas que salir de este mundo junto con la Buena Esperanza (la fórmula remite a los misterios de Eleusis) ese divino guía será benévolo contigo” (336c).

⁵⁶ *Vid.* entre otros textos Jul. *Al rey Helios*, 138c-139a; 146c-d.

⁵⁷ Jul. *Al rey Helios*, 134d-135b. El pasaje continúa con las facultades del astro-rey (135c): facultad de dar perfección al mostrar a la vista los objetos visibles del universo, facultad demiúrgica y generadora triple (Helios inteligible, inteligente y visible), facultad comprensiva de todo “en la unidad a partir de la armonía de los movimientos hacia lo uno y lo mismo, y la facultad mediadora “como rey de los dioses inteligentes a partir de la posición media de los planetas” (*cf.* 157c).

a su vez divide el zodíaco en doce potencias divinas y cada una de ellas a su vez en tres, de forma que totalizan treinta y seis⁵⁸.

Fiel seguidor de las doctrinas de Jámblico, Juliano realiza una exposición muy alegórica y poco sistemática de sus reflexiones⁵⁹. Quizá la razón haya que buscarla en el obligado silencio de un iniciado en una religión esotérica:

“Este hombre (Jámblico) habla no de todos los mitos, sino sólo de los de iniciación que nos transmitió Orfeo, aquel que estableció los ritos de iniciación más sagrados. Pues lo que hay de inverosímil en los mitos, con eso mismo se abre camino hacia la verdad, porque cuanto más paradójico y prodigioso es el enigma, tanto más parece atestiguar no la fe en sus propias palabras, sino la búsqueda de lo oculto (...). Pero, no sé de qué manera al hablar del gran Dionisio me han venido estos transportes báquicos y esta locura, “pongo un buey en mi lengua”. (Teognis, 815; Esq. *Agam.* 36), porque no hay que decir nada de lo que no está permitido. Que los dioses me concedan el disfrute de ello, igual que a todos vosotros, que todavía no estáis iniciados”⁶⁰.

QVASI QVODDAM SALVTARE SIDVS

En este contexto, la fórmula objeto de estudio de estas líneas parece aunar una gran cantidad de información. Es indudable que pertenece a un género de expresiones utilizadas en la tratadística encomiástica griega, que fueron introducidas como *topos* –el soberano como astro de salvación– en la tradición de los panegíricos latinos. Su finalidad era la exaltación de la figura imperial. Este tipo de imágenes, tradicionales en la literatura latina, refieren de forma indeterminada las relaciones de los emperadores y césares con la divinidad. Los escritos de Juliano y el testimonio numismático estudiado apuntan a la interpretación de estas imágenes solares y australes en referencia a sus creencias mitraicas y su interés por la astrología, y disipan la posibilidad de un contenido religioso neutro. El lenguaje de la alusión crea en Mamertino un segundo nivel de lectura, comprensible a la luz de la documentación literaria, epigráfica y numismática disponible.

⁵⁸ Jul. *Al rey Helios*, 147c; 148c. Los doce signos del Zodíaco, cada uno de ellos abarca 30° de la elipse y a su vez se componen en fracciones de 10°; *vid.* F. Cumont, en Daremberg-Saglio, *D.A.* s.v. *zodiacus*.

⁵⁹ *Vid.* Lacombrade, Julien. *Discours XVI (IV) Sur Hélios-Roi*, introduction, pp. 88-94; una exposición pormenorizada de los distintos elementos religiosos, astronómicos y astrológicos que se encuentran en el origen de esta doctrina en el ya clásico trabajo de F. Cumont, *La theologie solaire du paganisme romain*, citado anteriormente.

⁶⁰ Jul. *Contra el cínico Heraclio*, 217c-218a.