

OPORTUNISTAS, FALSARIOS...REFLEXIONES SOBRE LA ACTITUD
RELIGIOSA DE LA ARISTOCRACIA EN EL S. IV D.C.

BEGOÑA ENJUTO SÁNCHEZ
Universidad de Salamanca

ARYS, 7, 2006-2008, 129-144 ISSN 1575-166X

RESUMEN

La epístola 79 de Juliano es un buen ejemplo del conflicto ideológico y religioso que la aristocracia estaba viviendo a finales del siglo IV d.C. Centrándonos en las acusaciones realizadas al obispo Pegaso, primero de apostasía más tarde denunciado por "*lapsus*", el análisis de este documento nos muestra el controvertido y complejo proceso de constitución de una aristocracia cristiana, especialmente en la zona oriental del Imperio Romano.

ABSTRACT

Julian's 79th letter is a good example of the ideological and religious conflict which the aristocracy was living in the end of 4th century. Focusing on Pegasus' bishop charges, first by apostate later as "*lapsus*", the analyses of this document shows us the controversial and complex process of the making of a Christian aristocracy, especially in the oriental Roman Empire area.

Fecha de recepción: 14/04/09

Fecha de aceptación: 12/04/10

* Este trabajo forma parte del proyecto de investigación HUM 2006-09503, "Relaciones de poder en el Imperio Romano: resistencia, sumisión e interiorización de la dependencia (ss. I-VI)".

INTRODUCCIÓN

Oportunistas, falsarios... éstos son los apelativos que podríamos emplear a la hora de calificar a ciertos aristócratas después de haber analizado su *modus operandi* en el ámbito religioso, de acuerdo con las noticias que de ellos nos han llegado, principalmente a través de las fuentes literarias de la segunda mitad del siglo IV. Dentro de este tipo de documentación destaca por la claridad y originalidad de los hechos narrados aquella carta del emperador Juliano en la que se defiende la figura de Pegaso, obispo de la ciudad de Ilión¹. Este individuo, en un primer momento, durante el gobierno del emperador cristiano Constancio II, es calificado de pagano encubierto por sus conciudadanos cristianos. Sin embargo, cuando Juliano se presenta como único augusto, y una vez nombrado sacerdote del culto pagano organizado por el propio emperador, nuevamente es objeto de acusaciones, aunque en este caso de signo contrario: se le atribuyen prácticas cristianas, hecho que pondría de manifiesto el arrepentimiento de Pegaso y su vuelta a las doctrinas de Cristo, variación religiosa que queda expresada con el apelativo "*lapsus*". En una primera aproximación y lectura estas noticias nos llevan a pensar en el obispo de Ilión como un hombre de convicciones religiosas poco firmes o si se prefiere alguien voluble, de gran lasitud de ánimo, a quién poco parece importarle mostrarse contrario a la religiosidad del augusto del momento. Esta interesante situación lleva ineludiblemente a ser visto por paganos y cristianos, como un falsario. Unos y otros cargan, desde sus respectivas posiciones religiosas contra este personaje, aunque, a tenor del documento, parece que es en ese "último giro religioso" cuando se hace necesaria la intervención imperial.

Dejando a un lado la parte anecdótica del caso que evidentemente existe, el testimonio epistolar presenta una interesante evolución del personaje a través del cual podemos discernir o cuanto menos atisbar el debate ideológico y religioso en el que se ve envuelta la sociedad del siglo IV en general y particularmente los grupos aristocráticos. De este modo el documento juliano en primera instancia nos invita a retomar y reflexionar sobre el archiconocido tema del conflicto paganismo *versus* cristianismo planteado por Momigliano en el siglo pasado².

1 Jul., *Ep.* 79. Se ofrece una reproducción no íntegra de la traducción, aunque sí significativa del documento objeto de estudio, realizada por J. García Blanco y P. Jiménez Gazo, *Juliano. Contra los Galileos. Cartas y Fragmentos. Testimonios. Leyes*. BCG, Madrid, 1982, pp. 113-115, en el anexo que se acompaña al final del trabajo.

2 A. Momigliano (ed.), *Conflict between Paganism and Christianity in IVth Century*, Oxford, 1963 (= *El Conflicto entre paganismo y cristianismo en el siglo IV*, Madrid, 1989)

Sin embargo consideramos que subyacen dos importantes cuestiones en la carta objeto de estudio que si bien suelen estudiarse por separado en esta ocasión se interrelacionan: el debate sobre la definición y aplicación de términos como cristianismo, paganismo, helenismo que como sabemos se encuentran muestras del mismo tanto en autores paganos (Juliano, Libanio) como cristianos (Gregorio Nacianceno) y las implicaciones sociales de la conversión cristiana en los grupos aristocráticos.

PEGASO DE ILLIÓN. DE OBISPO A SACERDOTE PAGANO. ¿HISTORIA DE UN FALSARIO, UN OPORTUNISTA...?

Los hechos narrados por el emperador Juliano en una primera parte de la epístola acontecen en el momento en el que Constancio II llama a la corte de Milán a su primo tras la muerte del César Galo en el 354. Sin embargo, hasta años más tarde, junio 362, dichos sucesos no saldrán a la luz. Será entonces cuando sirvan como defensa de Pegaso ante las diversas acusaciones que sobre él se vertían por parte de los propios seguidores de los dioses, como le gustaba calificar al Augusto a quienes no profesaban la fe en Cristo y de un modo despectivo los cristianos califican de paganos.

Pasemos a analizar ciertas cuestiones del texto juliano que nos ayudarán a clarificar ciertos aspectos del *modus operandi* del obispo y su defensor. En primer lugar se nos dice que Juliano decidió visitar la ciudad de Ilión antes de su partida hacia tierras itálicas, con el objetivo de conocer por sí mismo el estado de templos tan significativos como el de Atenea o los monumentos dedicados a Héctor y Aquiles³. Para ello, ineludiblemente contactaría con alguien de la ciudad, quien le dirige a Pegaso, o quizá con el propio obispo. Nos gustaría llamar la atención sobre el conocimiento previo que Juliano poseía sobre dicho individuo. En este sentido, debemos recordar que por aquellas fechas Juliano ya se habría iniciado en una serie de prácticas y cultos no cristianos, entre los que cabe destacar aquellos que conocemos bajo el calificativo de cultos místéricos⁴. Aunque su apostasía aún no se había hecho pública era conocida por sus más íntimos⁵. Quizá fueron éstos últimos quienes pusieron en contacto a Juliano con el obispo ya que conocían la existencia de más seguidores de dichos cultos en otras ciudades, algunos de ellos, incluso, como ocurría en este caso, de alta posición social y, siempre, mantenidos

³ La ciudad debía ser destino turístico ya en aquella época como apunta I. Tantillo, *L'imperatore Giuliano*, Roma-Bari, 2001, p. 38.

⁴ Sobre la conversión de Juliano a los cultos místéricos y su correspondiente apostasía existe una vasta bibliografía, de la que destacamos algunos de los estudios que podemos denominar ya clásicos sobre el tema: J. Bidez, *La vie de l'Empereur Julien*, París, 1965 (2ª Ed.) p. 86 y ss.; R. Browning, *The Emperor Julian*, Berkeley, 1976, p. 58 y ss.; P. Athanassiadi, *An emperor and Hellenism. Studies in the thought and action of the emperor Julian*, Oxford, 1976 p. 62; C.G. Bowersock, *Julian the Apostate*, Londres, 1978, p. 29 y ss.; J. Bouffartigue, *L'empereur Julien et la culture de son temps*, París, 1992 (*passim*); M^a J. Hidalgo de la Vega, *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio Romano*, Salamanca, 1995, p. 226 y ss.; R. Smith, *Julian's Gods. Religion and philosophy in the thought and action of Julian the Apostate*, London, 1995 (*passim*).

⁵ Lib., Or. XII,13-14; C.G. Bowersock, *Op. Cit.*, p.30, n.20; M. Dimaio, "The emperor Julian's Edicts of religious toleration", *AncW*, 20, 1989, p. 101.

en la más absoluta clandestinidad. Este hecho pondría de manifiesto la existencia de una interesante red de individuos paganos en el ámbito oriental durante el gobierno del cristianísimo augusto Constancio II⁶.

Sin embargo, Juliano no menciona esta circunstancia, todo lo contrario: Pegaso tenía fama de haber actuado como violento enemigo de los cultos paganos, contribuyendo a la destrucción de alguno de los antiguos templos, hecho que llevó al historiador Bidez en la primera década del siglo XX a calificar al obispo de iconoclasta⁷. En este sentido no podemos olvidar que la destrucción y violencia que aplicaron algunos grupos cristianos en aquel momento pueden ser interpretadas como signos de fanatismo e intolerancia religiosa.

Dicha primera impresión Juliano no pretende que perdure en el lector y para ello presenta su propio testimonio. Durante su visita, el futuro augusto, a través de sus conversaciones así como por el modo de actuación, es fiel testigo del proceder de su "cicerone", *modus operandi* que poco tiene que ver con la acusación de un fanático activista cristiano. De este modo el receptor o lector de la carta se ve obligado a reconsiderar su opinión sobre Pegaso. De la primigenia idea en la que se nos esboza como un combativo obispo pasa a ser descrito como un criptopagano, es decir un seguidor clandestino de los cultos paganos, calificativo que también puede ser aplicado a Juliano por aquellas fechas, como hemos señalado anteriormente⁸. Sin embargo, ante los ojos de la comunidad cristiana a nadie se le escapa que tales actuaciones vendrían a ser catalogadas como propias de falsarios.

Es interesante destacar del relato las observaciones que lleva a cabo Juliano: las estatuas, los altares se encuentran en un perfecto estado de conservación, e incluso, en activo su culto en un momento en el que se encontraban por ley cerrados los templos⁹. Este hecho le lleva a preguntar sobre la continuidad de las prácticas paganas a Pegaso quien, extrañamente ante la delicadeza de la cuestión formulada, responde con un nuevo interrogante al hijo de Julio Constancio:

6 Vid., J.F., Drinkwater, "The "Pagan Undergruound", Constantius II's "Secret Service", and the Survival, and the Usurpation of Julian the Apostate", *Studies in Latin Literature and Roman History*, III, Bruxelles, 1983, pp.348-387.

7 J. Bidez, *Op. Cit.*, p.101: "...Pégase, qu'on lui avait dépeint comme un iconoclaste, auteur de déprédations et de profanations odieuses" .

8 Lib., *Or. XVIII.20*; Jul., *Ep. 26*, Zonar. 13.11.4-6, Amm., XXI.1.1. Aunque el día de la epifanía, como recoge este historiador, el nuevo augusto asistió a misa, (XXI 2.5.) porque "*utque omnes nullo impediante, ad sui favorem illiceret, adhaerere cultui Christiano fingeat, a quo iam pridem occulte desciverat, arcanorum participibus paucis, haruspicinae auguriisque intentus, et ceteris quae deorum semper fecere cultores*". Juliano no se presentará como verdadero pagano hasta el 361 en Naiso, cuando el enfrentamiento con su primo Constancio parecía ya inevitable tras su proclamación como augusto en París, cfr., W. E. Kaegi, "The emperor Julian at Naissus", *AC*, 44, 1975, pp.161-171.

9 Cod. Theod. XVI, 10,3-5. Sobre la puesta en práctica de dicha disposición existe cierto debate quedando en entredicho en zonas como el occidente romano. Sin embargo parece que en aquellos lugares donde existía una élite cristiana, como da testimonio Soz., *HE*, V,4, estos cierres fueron efectivos como sabemos que ocurrió en Constantinopla, Antioquia, Cesarea, Bostra y Gaza. Cfr. R. Sanz, *El paganismo tardío y Juliano El Apóstata*, Madrid, 1991, p. 23.

“¿Y qué tiene de extraño que rindan culto a un hombre bueno, conciudadano suyo, lo mismo que nosotros a los mártires?”.

En nuestra opinión la reproducción de esta conversación no es algo baladí en la epístola. Juliano presenta una doble intencionalidad con la transcripción de las palabras. En primer lugar ambos demuestran perspicacia y desconfianza mutua. El futuro augusto, a través de sus intencionadas preguntas, ponía a prueba a su guía, cerciorándose así de los informes recibidos. Por su parte Pegaso, sabedor de la dignidad de su acompañante e intentando no hacer peligrar su persona, sin embargo, también intentaba dar ciertos indicios de sus propias inclinaciones religiosas. Muy posiblemente a oídos del obispo hubiesen llegado noticias de las inclinaciones filosóficas del joven constantínida, aunque su pertenencia a la primera *domus* imperial cristiana siempre se presentaría como un elemento a tener en cuenta; extremar las precauciones e imponer la prudencia y la discreción parecían ser las medidas más correctas a llevar a cabo. Desde nuestra perspectiva temporal podemos añadir que la respuesta-pregunta del obispo, además de presentarse como ingeniosa, intentando sortear una situación comprometida en la cual debía dejar constancia de su afinidad con su interlocutor, nos descubre cómo se estaban entrelazando elementos cívicos y cristianos gracias a temas como el culto a los héroes y mártires. Este interesante hecho desdibujaba la tenue frontera que existía entre piedad popular pagana y cristiana¹⁰. Por otra parte sabemos de la cercanía de los intelectuales neoplatónicos y cristianos en cuestiones como el monoteísmo¹¹. Todos estos elementos nos anticipan el interesante proceso de transformación y cambios que en la religión cristiana se estaba desarrollando y que abordaremos más adelante¹².

El segundo elemento que aporta Juliano a favor del paganismo profesado por Pegaso se formula a través de la negación de su actuación como cristiano en el santuario de Atenea, recinto del que poseía las llaves y dentro del cual:

“No hizo nada de lo que suelen hacer aquellos impíos, haciendo sobre su frente la señal del impío, ni silbó como ellos entre dientes”.

Como bien ilustra Agustín de Hipona, los dioses greco-romanos pasaron a constituir la categoría de demonios cuya anulación de sus actuaciones se materializaba con la realización de actos como los señalados en el texto¹³. En este caso es la no realización de aquellos signos externos cristianos de protección hacia

10 R. Rothaus, “Cristinization and De-Paganization: The Late Antique Creation of a Conceptual Frontier”, en R.W. Mathisen, H.S. Sivan (eds.), *Shifting Frontiers in Late Antiquity*, Aldershot, 1996, pp.299-308

11 M. Frede, “Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity” en P. Athanassiadi - M. Frede (eds.), *Pagan monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999, pp. 41-67; M. Edwards, “Pagan and Christian Monotheism in the Age of Constantine”, en S. Swain- M. Edwards (eds.), *Approaching Late Antiquity. The Transformation from Early to Late Empire*, Oxford, 2003, pp. 211-235.

12 M. Marcos, “Actitudes cristianas hacia el paganismo en la Antigüedad tardía”, en J. Torres (ed.), *Historica et Philologica. In honorem J. M^a Robles*, Santander, 2002, p. 87; M. R. Salzman, *The Marking of a Christian Aristocracy. Social and Religious Change in the Western Roman Empire*, London, 2002, pp. 136, 200-219.

13 Agustín de Hipona, *De Civit., Dei*, VIII.263. Atanasio, *V. Ant.* 78.5 (PG, XXVI, 837-976) y Sulpicio Severo *V. Mart.* 22 (CSEL I) confirman que las cruces anulaban los poderes de los demonios.

los démones un argumento que, siendo *ex silentio*, sin embargo, es utilizado por Juliano como confirmación de la falsedad cristiana del obispo.

No es el momento ni el lugar de entrar a debatir el cierre efectivo de los templos paganos, aunque en el caso que nos concierne, las causas de la interrupción del culto podría bien ser consecuencia de la ley recogida en el Cod. Theod. XVI.10.4 del mismo año 354. Dicha ley además de promulgar tal clausura incluye la punición de aquellos que la incumplieran, dejando a los gobernadores provinciales como observadores últimos del cumplimiento del decreto¹⁴. No obstante, llama la atención que en este momento, la Iglesia, en concreto, uno de sus preladados posea las llaves de un recinto que no olvidemos era de titularidad estatal¹⁵. Ésto no debió ser la norma, como bien apunta Fowden¹⁶, quien considera que Pegaso utilizó su autoridad moral para disponer de los recintos paganos considerando que era más adecuada dicha postura que el verse obligado por las autoridades civiles, o por la propia comunidad a tomar medidas destructivas contra aquellos recintos y estatuas, como en otros puntos del imperio oriental se estaban llevando a cabo, actuaciones encabezadas en la mayoría de los casos por los propios obispos¹⁷.

La tercera y última prueba irrefutable del paganismo de Pegaso es la propia existencia del Aquileión, monumento supuestamente demolido por él, donde además Juliano confirma que “con mucha piedad se acercó a ella [a la tumba]”. Se concluye de este modo la presentación de las pruebas por parte de Juliano, quien como si su testimonio fuese relatado ante un juez añade: “Eso lo he visto yo mismo y he oído a quienes ahora son sus enemigos que a escondidas invocaba y adoraba a Helios”¹⁸.

En resumen, la actuación destructiva que al obispo se le imputa resultaba ser una noticia falsa. Dejando a un lado la exégesis que hemos realizado, la narra-

14 J.L. Murga, “El expolio y deterioro de los edificios públicos en la legislación post-constantiniana”, en *Atti dell'Accademia Romanistica Constantiana*, III, 1979, pp.239-263; G. Bonamente “Sulla confisca dei beni mobili dei templi in epoca constantiniana”, en G. Bonamente, F. Fusco (eds.), *Costantino Il Grande. Dall'antichità all'umanesimo. Colloquio sul cristianesimo nel mondo antico*. Vol.I, Macerata, 1992, pp. 170-201; R. Klein, “Distribuzioni di templi nella Tarda antichità. Un problema politico, culturale e sociale”, en *Atti dell'Accademia Romanistica Constantiniana. Convegno in onore de Arnaldo Biscardi*, X, 1995, pp.127-152; F. Pergami, *La legislazione di Valentiniano e Valente (364-375)*, Milano, 1993, p.150; C. Buenacasa Pérez, “La constitución y protección del patrimonio eclesiástico y la apropiación de los santuarios paganos por parte de la Iglesia en la legislación de Constancio II (337-361)”, *Pyrenae*, 28, 1997, p. 229-240; *Idem*, “La propiedad eclesiástica según el Codex Theodosianus: Estado preliminar”, *Congreso internacional La Hispania de Teodosio*, Valladolid, 1997, pp. 33.

15 A.H.M. *The Later Roman Empire 284-602. A social economic and administrative survey*, Oxford, 1964, p. 420, quien hace una interesante apreciación: “(las tierras de los templos) had before their confiscation normally been leased by decurions”. B. Enjuto Sánchez, “Las disposiciones judiciales de Constantino y Juliano a propósito de las tierras de los templos paganos”, *Gerión*, 18, 2000, pp.407-423.

16 G. Fowden, “Bishops and temples in the eastern roman empire A.D. 320-435”, *Journal of Theological Studies*, XXIX, 1978, pp. 53-78, especialmente p. 60.

17 M. Marcos, *Art. Cit.*, p. 91.

18 Sobre el desarrollo y la forma de los procesos penales romanos, vide B. Santalucia, ““Accusatio” e “inquisitio” nel processo penale romano di età imperiale”, en A. Marcone (ed.), *Società e cultura in età tardoantica. Atti dell'incontro di studi Udine 29-30 maggio 2003*, Firenze, 2004, pp. 138-149

ción juliana nos da testimonios sobre un fenómeno particularmente propio de ese momento como son los enfrentamientos violentos entre paganos y cristianos cuya máxima expresión se materializaba en la ocupación y en el peor de los casos la quema y destrucción de templos¹⁹. La ocupación del Serapeión de Alejandría por el obispo Jorge, que finalizó con la muerte del prelado, es un buen ejemplo de la época, aunque no el único²⁰. Modos de actuación similares al de Jorge los encontramos en el proceder de Marcos, obispo de Arethusa, quien destruyó un templo en su ciudad para convertirlo en iglesia²¹, o el de Eleusio, obispo de Cyzico, quien destruyó varias edificaciones del culto greco-romano y convirtió a muchos paganos²². Éstos no debieron ser casos aislados o propios de ese periodo. Años más tarde si prestamos atención al testimonio de Libanio también se habla abiertamente de las destrucciones de recintos religiosos paganos, altercados que son encabezados por los propios dirigentes cristianos²³. De poco o nada había servido las actuaciones legislativas de protección y conservación llevadas a cabo por Constante y Constancio II, de las cuales tenemos noticias a través de una ley promulgada en el 342 y recogida en el Cod. Theod. XVI.10.3²⁴.

Volviendo al texto, la parte más interesante es aquella en la que, aparece la acusación de cristiandad de Pegaso en el 362, siendo ya Juliano agosto, por parte de aquellos que en el 354 lo consideraban criptopagano. Contrariamente, ahora se le imputa falsedad en sus convicciones religiosas paganas y, en conse-

19 G. Fernández, "Destrucciones de templos en la Antigüedad tardía", *Archivo Español de Arqueología*, 54, 1981, pp. 141-156. En relación a la labor de reconstrucción llevada a cabo por Juliano como agosto *vide* J. Arce, "Reconstrucciones de templos paganos en época del emperador Juliano (361-362 d.C.)", *RSA*, V, 1975, pp.201-215; A.N.Oikonomides, "Ancient Inscriptions recording the Restoration of Greco-Roman Shrines by the Emperor Flavius Claudius Julianus (361-362 a.D)", *AncW*, 15, 1987, pp. 87-92; J. Torres, "La ocupación de espacios sagrados como fuente de conflicto entre paganos y cristianos", *Ilus. Revista de Ciencia de las religiones*, 18, 2007, pp. 85-98.

20 Socr., *HE*, III.2; Soz., *HE*, V.7. El caso del obispo Jorge es sumamente delicado puesto que Alejandría no solo tuvo problemas de carácter religioso entre paganos y cristianos sino entre aquellos seguidores del credo niceno y los arrianos, como bien ha apuntado G. Fowden, *Art. Cit.*, p. 58. J.R. Aja, "El linchamiento del obispo Jorge y la violencia religiosa tardorromana", en *Antigüedad y Cristianismo*, vol., VIII: *Arte, Sociedad, Economía y Religión durante el Bajo Imperio y la Antigüedad Tardía*, Murcia, 1991, pp. 111-136; Cl. Martínez Maza, "La destrucción del Serapeo de Alejandría como paradigma de la intervención cristiana", *Arys*, 4, 2002, pp. 133-152.

21 Lib., *Ep.* 819.6; Greg. Naz., *Or.* IV.88-91; Soz., *HE* V.10.5-14; Theod., *HE*.III.7.10.

22 Soz., *HE*, V.15.4-10.

23 Lib. *Discurso en defensa de los templos*, 8 (389): "Esta tribu de hombres vestidos de negro, que comen más que elefantes, conocidos por la cantidad de bebida que ingieren mientras cantan himnos, que esconden sus excesos bajo una palidez falsa (...) esos son los que atacan los templos con palos y piedras y barras de hierro y, a veces, con las manos y los pies. Luego llega la desolación total: desmontan los tejados, derriban los muros, echan abajo las estatuas y destruyen los altares, y los sacerdotes o se quedan quietos o mueren". Cfr. P. Chuvin, *A Chronicle of the Last Pagans*, London, 1990, pp. 33-34; J.R. Aja Sánchez, *Tumultus et urbanae seditiones: sus causas. Un estudio sobre los conflictos económicos, religiosos y sociales en las ciudades tardorromanas (s.IV)*, Santander, 1998, *passim*.

24 Cod. Theod. XVI.10.3: *Idem AA. ad Catullinum praefectum urbi. Quamquam omnis superstitio penitus eruenda sit, tamen volumus, ut aedes templorum, quae extra muros sunt positae, intactae incorruptaeque consistent. Nam cum ex nonnullis vel ludorum vel circensium vel agonum origo fuerit exorta, non convenit ea convelli, ex quibus populo romano praebeatur priscarum sollemnitas voluptatum. Dat. kal. nov. Constantio II et Constante AA. Conss. (346 [342] nov. 1).*

cuencia, nuevamente vuelve a ser tachado de falsario. En otras palabras, y ahora reformulando la historia desde la perspectiva del 362, el obispo de Ilión para la comunidad cristiana, durante los primeros meses del gobierno de Juliano como único augusto, fue un apóstata que había vuelto a las doctrinas de Cristo, es decir, un "lapsus", meses después de la subida al trono imperial de Juliano como único emperador. Puesto que el susodicho formaba parte del nuevo proyecto de "Iglesia pagana" ideado por el augusto, Juliano se vio en la obligación de interceder y acabar con los rumores y las acusaciones de sus correligionarios, trayendo a colación, para ello, el testimonio del 354 en su defensa²⁵.

El caso analizado nos plantea interesantes cuestiones. En primer lugar, ¿qué razones podrían motivar dichos cambios de prácticas rituales o de definición religiosa?, ¿tienen que ver estas conversiones con los cambios políticos e ideológicos promovidos por Juliano?, ¿era una forma de mantener su status social ante el devenir histórico, y en consecuencia deberíamos además calificar a estos falsarios como oportunistas? ¿Tenemos constancia de otros casos similares?

BUSCANDO RAZONES PARA ENTENDER EL MODUS OPERANDI DE PEGASO.

Juliano justifica la actuación de Pegaso en el 354 como un modo, bien de ambicionar poder (y en este caso nos encontraríamos ante un evidente caso de "perfidia religiosa" propiciada por el oportunismo político) bien para evitar la destrucción de los templos con la finalidad de poder llevar a cabo sus prácticas y creencias religiosas hacia los dioses, en la más absoluta clandestinidad, bien para proteger dicho patrimonio cultural con vistas a utilizar los materiales para otras construcciones e inclusive transformar dichos ambitos en lugares de oración para los cristianos²⁶.

A tenor de los hechos que se nos narran, deducimos que en la ciudad se ha llevado a cabo el cierre de los recintos sagrados debido, tanto en cumplimiento de la ley promulgada por Constancio II, como, posiblemente, por el relevante número de cristianos que poseía la ciudad, entre los que destacarían aquellos pertenecientes a las familias curiales.

No vamos a entrar a debatir en este trabajo sobre el complicado proceso de conversión que pudo haber llevado a Pegaso a pasar de uno a otro tipo de creencias puesto que en este cambio intervienen elementos de muy distinta naturaleza

25 El proyecto juliano queda claramente expresado en la epístola 89b dedicada a Teodoro. Cfr. P. Allard, *Julian l'Apostat*, París, 1900, vol. II, p. 196; W. Koch, "Comment l'empereur Julien tacha de fonder une église païenne", *Revue belge de philologie et d'histoire*, 7, 1928, pp. 49-82; M. Mazza, *Le maschere del potere. Culture e politica nella tarda antichità*, Napoli, 1986, pp. 95-148; U. Criscuolo, "La religione di Giuliano", *Mediterraneo Antico*, IV.1, 2001, pp. 365-388.

26 Acerca de la conservación de templos y monumentos y la utilización de sus materiales en otras edificaciones vide H. Saradi-Mendelovichi, "Christian Attitudes towards Pagan Monuments in Late Antiquity and their Legacy in Later Byzantine Centurias", *Dumbarton Oak Papers*, 14, 1990, pp. 47-61, D. Kinney, "Rape or Restitution of the Past? Interpreting Spolia", en S.C. Scott (ed.), *The Art of Interpreting*, Papers in Art History from the Pennsylvania State University, vol. IX, 1995, pp. 53-67; Eadem, "Spolia. Damnatio and Renovatio memoriae", *Memoirs of the American Academy in Rome*, 42, 1997, pp. 117-148.

(teológica, psicológica, social...)²⁷. Sin embargo, debemos prestar atención al papel o las funciones que el obispo tuvo a finales del siglo IV así como el origen social, el grupo que mayoritariamente nutría la jerarquía eclesiástica cristiana, para, de este modo comprender en su justa medida la actuación del episcopado en la sociedad de ese momento, qué significado tuvo la actuación de Pegaso en el 354 y, en última instancia, entender su doble calificación de falsario que anteriormente explicábamos.

La figura episcopal se presenta en el contexto de la ciudad tardorromana como una relevante posición dentro del jerarquizado sistema social. Fue durante el gobierno de Constantino I, como bien apunta Eusebio de Cesarea, cuando el cargo eclesiástico fue reconocido con interesantes ventajas económicas y sociales²⁸. Como líder de los cristianos en cada ciudad, fue poco a poco considerándose el representante de todos sus habitantes, llegando incluso a interceder ante el emperador en cuestiones puntuales que atañían a su ciudad. Entre sus competencias debemos recordar que destacaban la administración de justicia, el cuidado de las finanzas, la supervisión de las construcciones de iglesias. También se ocupaba de la gestión de la caridad, prestando una especial atención a las viudas y vírgenes consagradas de su comunidad²⁹. De esta manera la figura episcopal se muestra como una autoridad cuyos ámbitos de competencia trascienden, cada día más los límites de lo puramente religioso³⁰.

Esta serie de atribuciones convierte a la dignidad episcopal en una importante figura social en el contexto ciudadano a través de la cual se adquieren privilegios, prestigio y poder, en el ámbito provincial. Este hecho evidenciaba el declive de los tradicionales mecanismos de ascensión y consolidación de las oligarquías locales³¹, fenómeno que tuvo en el abandono de las curias su exponente más significativo³².

Una prueba más de que la carrera eclesiástica sirvió a los intereses de las *gentes potentes* lo encontramos en el siguiente hecho: no tenemos constancia de individuos de orígenes humildes que llegasen a desempeñar ese cargo para finales

27 A.D. Nock, *Conversion*, Oxford, 1972; J. Scheid, *La religione a Roma*, Roma-Bari, 1983, p. 160 y ss; R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire A.D. 100-400* Yale, 1984, p. 68 y ss; M. Mazza, "La conversione nella Tarda Antichità. Appunti per una fenomenologia", en M^a J. Hidalgo de la Vega (ed.), *La historia en el contexto de las ciencias humanas y sociales, Homenaje a Marcelo Vígil Pascual*, Salamanca, 1989, pp. 123-143.

28 Eus. *HE*, 10.7.1-2. Cfr., R. Lizzi Testa, "The Bishop, "Vir Venerabilis": Fiscal Privileges and Status Definition in Late Antiquity", *SP*, 34, 2001, pp. 76-96.

29 Cl. Rapp, "The elite status of bishops in Late Antiquity in ecclesiastical, spiritual and social contexts", en G. Bonamente, R. Lizzi Testa, (eds.), *Le trasformazioni delle élites nell'età tardoantica. Oriente e Occidente tra IV e VI secolo d.C.*, Roma, 2006, pp. 379-399, especialmente p. 382.

30 S. Acerbi, "Jerarquías eclesiásticas y abusos de poder en las Iglesias de Oriente: un análisis a partir de las Actas de los Concilios de Efeso II (449) y Calcedonia", *CCO*, 4, 2007, pp. 23-40.

31 A.H.M., *Op. Cit.*, pp. 923-924; F.Guilliard, "Senatorial Bishops in the Fourth Century", *HThR*, 77/2, 1984, pp. 153-175; Ch. Gabrielli, "Christianesimo e potere nell'Antichità: un esempio dalla Hispania Tarraconensis", *SHHA*, 24, pp. 205-219; Cl. Rapp, *Art. Cit.*, p. 387.

32 J.J.Chao Fernández, "Tres modos para evadir la "curia" combatidos por Juliano (C.Th. XII, 1.50)", *Lucentum*, 1, 1982, pp. 189-202.

del siglo IV ni durante toda la centuria siguiente, como había ocurrido en siglos anteriores. Fue el más dinámico de los estratos sociales del imperio, el *ordo* curial, quien nutrió y, en consecuencia deducimos, pareció ver en esta opción religiosa una forma de desarrollar su status social para continuar manteniéndose entre los individuos que constituían la elite del gobierno local, aunque nunca podemos descartar completamente que en algunos casos existiese una opción vocacional³³. No ocurrió lo mismo con los senadores de finales de ese periodo quienes, a tenor de los últimos estudios, parecen elegir esta opción a la manera de un retiro de la vida pública administrativa³⁴. Este hecho pone de manifiesto cómo la jerarquía eclesiástica ofrecía un mayor número de garantías de influencia y promoción social con la que no podía competir ni el *cursus honorum* tradicional ni el Estado, fenómeno que con la reforma política, administrativa y religiosa juliana se intentó paliar³⁵. Dentro de este marco general debemos contextualizar la figura de Pegaso de quién poseemos únicamente noticias en la epístola juliana, obispo que debió formar parte, muy posiblemente de este grupo de aristócratas locales que veían valores y características propias de su grupo social en las nuevas estructuras eclesiásticas, las cuales terminaron por abrazar, aunque siempre nos quedará la duda de su total convicción religiosa³⁶.

¿Fue el caso de apostasía de Pegaso un hecho aislado? La respuesta evidentemente no es rotundamente positiva como pensaba Fowden³⁷. Los gobiernos de Constante y Constancio II supusieron momentos de gran tensión o represión de la religiosidad calificada como pagana, de acuerdo con las leyes de estos emperadores recogidas en el Código Teodosiano. Por el contrario la ascensión al poder de Juliano y la puesta en marcha de su reforma religiosa si bien en primera instancia propugnaba la libertad de cultos, la revitalización de aquellos greco-romanos³⁸, también llevó consigo una serie de disposiciones contra el cristianismo, entre las que destacaba la ley del 17 de junio de 362 (Cod. Theod. XIII.3.5 y 11) medida que prohibía la actividad docente a los cristianos. El objetivo de tal decreto no era otro que impedir la propaganda de sus doctrinas además de evitarles el amargo trance de enseñar aquello que consideraban falsas enseñanzas o simplemente no tomaban en serio, como era el caso de la filosofía, mitología, etc. Estos periodos significarían los momentos en los que mayor número de casos se pudieron dar de falsas conversiones tanto al cristianismo como posteriormente al paganismo.

33 Los ejemplos de Agustín de Hipona, Basilio de Cesarea, Gregorio de Nisa o Gregorio Nacianceno ilustran perfectamente esa conjunción de orígenes curiales e importancia de los obispos no sólo en el ámbito teológico, sino local.

34 Cl. Rapp, *Art. Cit.*, p. 394.

35 G. Bonamente, "Le città nella politica di Giuliano l'Apostata", *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Macerata*, XVI, 1983, pp. 35-96, especialmente p. 74 y ss.

36 D. Hunt, "The Church as Public Institution", en A. Cameron - P. Garnsey (eds.), *The Cambridge Ancient History XII: The Late Empire, A.D. 337-425*, 1998, p. 264; R. Teja, "Valores aristocráticos en la configuración de la imagen del obispo tardoantiguo: Basilio de Cesarea y la *oratio* 43 de Gregorio de Nacianzo", *Humana Sapit. Etudes d'Antiquité tardive offerts à L. Cracco Ruggini*, Turnhot, 2002, pp.283-292

37 G. Fowden, *Art. Cit.*, pp. 60-61.

38 Amm., XXII.5.2; Soz., *HE*, V.3.1, V.5.5; Lib., *Or.*, XVIII 126; Greg. Nac., *Or.* IV.86.

En un trabajo ya clásico de Arce, el investigador analizaba los distintos cambios que en las magistraturas a nivel central como provincial se produjeron durante el gobierno de Juliano y la implicación que la profesión de cultos paganos podría tener en la decisión imperial de llevar a cabo tal nombramiento³⁹. Para el autor se podían distinguir claramente en relación a estos ejes vertebradores dos periodos. Mientras que en un primer momento era fundamental eliminar a los seguidores de Constancio II del panorama político, en una segunda fase el factor religioso es cada vez más importante. El caso de Cesario, hermano de Gregorio de Nacienceno, es el ejemplo más llamativo sin lugar a dudas. Médico oficial de Constancio, sirvió a Juliano hasta que se negó a renunciar al cristianismo. Esta tendencia contra los burócratas y el cristianismo llevó a excluir a los cristianos de la administración civil como apuntan los testimonios de Rufino de Aquileia, Sócrates Escolástico, Sozomeno, así como una epístola del propio Juliano⁴⁰.

Dentro del estudio del investigador español se hace mención a una serie de funcionarios que apostataron del cristianismo con la llegada a la púrpura de Juliano. Entre ellos destacan el propio tío materno de Juliano⁴¹ y el sofista Hecebolio quien abandonó las doctrinas de Cristo para mantener su cargo en Constantinopla volviendo a las doctrinas de la Iglesia tras la muerte del Apóstata en el 363⁴². Dentro de este contexto de conversiones debemos interpretar el caso de Pegaso. En época de Constancio II, con el objetivo de conservar e incluso incrementar su posición social podría haber abrazado el cristianismo aunque también mantendría sus antiguos cultos y creencias en la más estricta privacidad. Siguiendo esta propuesta explicativa no parece probable que Pegaso se convirtiera en un “*lapsus*” durante del gobierno de Juliano, puesto que, como en el caso de Hecebolio, parece más lógico pensar que hubiese esperado a la muerte del emperador para volver al cristianismo y salvaguardar su estatus. El retorno al cristianismo protagonizado por Hecebolio no debió ser un caso aislado, pudiendo ser considerado un fenómeno no extraordinario durante el gobierno de los subsiguientes emperadores cristianos, si atendemos a la información suministrada por el obispo Paciano de Barcino. En sus epístolas dirigidas a Simproniano, seguidor de las teorías de Novaciano, uno de los temas a tratar es, precisamente, la postura de este último ante los “*lapsi*”, hecho que confirma la controversia que la incorporación de estos individuos, quizá por lo abultado de su número o simplemente por la extraordinaria situación que planteaban en el seno de la Iglesia tras la muerte de Juliano⁴³.

39 J. Arce, “Los cambios en la administración imperial y provincial con el emperador Fl. Cl. Juliano (362-363)”, *Hispania Antiqua*, VI, 1976, pp. 207-220. Esta idea es retomada por C. Buenacasa Pérez, “La política religiosa del emperador Juliano y los valentinianos. Los privilegios de la Iglesia entre los años 361-363”, *Homenaje a Montenegro*, Valladolid, 1999, p. 379.

40 Socr., *HE*, X.33; Soz., *HE*, V.18; Jul., *Ep.* 83: “Digo claramente que es necesario preferir en vez de a los cristianos, a los adoradores de los dioses (i.e. para los cargos oficiales)”.

41 Philostg. *HE*, VII.10.

42 Socr., *HE*, II.1.10; 13.5-6, 23.5; Lib. *Or.* XVIII.12

43 L. Rubio, *San Paciano. Obras*, Barcelona, 1958, 48-174; J. Vilella, “Las iglesias y las cristianidades hispanas: panorama prosopográfico”, en R. Teja (ed.), *La Hispania del siglo IV. Administración*,

El testimonio y defensa del propio augusto analizados en páginas precedentes ratifica nuestra hipótesis y nos presenta a Pegaso como un sacerdote pagano que se ha visto envuelto en un proceso de denuncias y ultrajes que para el emperador son insostenibles y, por tanto, dignas de ser consideradas falsas. Sin embargo la noticia de tales acusaciones deja traslucir el ambiente de tensión y conflictividad que se vivía en la ciudad de Ilión, situación que posiblemente podríamos hacer extensiva a otras parte del imperio.

¿Deberíamos considerar determinante de estas actitudes religiosas falsarias de los aristócratas el mantenimiento de sus prerrogativas? ¿Podríamos calificar en estos casos a sus protagonistas como oportunistas? Probablemente esta idea se presente como una de las motivaciones más importantes, sin embargo, y a modo de conclusión nos gustaría presentar una serie de consideraciones que sobre el denominado “conflicto paganismo-cristianismo” nos ayudarán a comprender la convulsión religiosa y por tanto la confusión que se vivió en determinados momentos y ambientes.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Desde la obra de Gibbon, donde se concentraba la atención sobre el cristianismo como principal factor de cambio y decadencia del Imperio Romano, la conversión a la nueva doctrina y la consiguiente sustitución de la religión cívica romana por el dogma cristiano ha sido objeto de atención, de forma casi continuada por parte de la historiografía, principalmente en la segunda mitad del siglo XX. En 1959 Mazarino al tratar el tema de la decadencia del Imperio Romano se hacía eco de los aspectos religiosos y apuntaba cómo los esfuerzos llevados a cabo por Constantino I y posteriormente por su sobrino Juliano⁴⁴ por mantener un estado de tolerancia no tuvieron sus frutos, predominando “la disorde armonia delle voci che si muovono tra mondo pagano e rivoluzione cristiana”⁴⁵. De este modo el historiador italiano responsabilizaba de la violencia e intolerancia a un grupo de individuos –posiblemente bastante numeroso -que se situaban a medio camino entre uno y otro sistema de creencias, es decir, una masa de ciudadanos que se debatían entre las dudas, la confusión, la desorientación, la mezcla de ideas de uno y otro signo. Por primera vez la historiografía fijaba su atención en la interconexión entre ambas religiones bajo los parámetros de la ambigüedad y la indecisión.

El triunfo del monoteísmo cristiano sobre el politeísmo pagano fue un fenómeno como apunta M^a J. Hidalgo “progresivo para el pensamiento filosófico y religioso e incluso para el desarrollo social bajoimperial”⁴⁶. Bajo este parámetro la conversión de Juliano hacia las formas greco-romanas, debe ser entendida como un hecho histórico, una conversión de carácter filosófico- religiosa que será practicada por otros muchos ya que se enmarca en un contexto en el que la

economía, sociedad, cristianización, Bari 2002, pp. 117-159, especialmente pp. 131-133.

44 Sobre los edictos de tolerancia julianos remitimos a la obra de M. Dimaio, *Art. Cit.*, pp. 99-109.

45 S. Mazarino, *La fine del mondo antico*, Milano, 1959, p. 121.

46 M^a J. Hidalgo de la Vega, *Op. Cit.*, p. 225

polémica cristianismo-paganismo se presenta como un gran poliedro cambiante que llevara a conversiones de diversos signos e incluso a actitudes ambiguas como la analizada de Pegaso.

Este ambiente variable que percibimos concitador para Bowersock viene provocado por el debate que precisamente se estaba desarrollando durante el gobierno de Constancio II, Juliano y sus sucesores entorno a la significación de los vocablos helenismo, paganismo y su contraposición con el término cristianismo⁴⁷. El helenismo para el investigador se define como un lenguaje, una cultura en la que pueblos de muy diversa índole podían participar, constituyendo un extraordinario y flexible instrumento para expresar una cultura o religión local. Esta riqueza de contenidos que engloba el término helenismo pasó a ser sinónimo de paganismo en el momento en el que el Imperio Romano se cristianizó⁴⁸. De este modo se materializaba a través del lenguaje un interesante proceso de identidad que planteará más problemas que soluciones. En este sentido la primera objeción la encontramos en la tradición que sostienen estas religiones. La cultura, concretamente la educación recibida o *paideia*, eran puntos de encuentro, el “pesebre” del que se alimentan paganos y cristianos, como apuntaba Alvar a la hora de analizar la situación del cristianismo y los cultos místicos en el siglo IV⁴⁹. De hecho el ejemplo más significativo lo protagonizó precisamente el propio emperador Juliano y Gregorio Nacianceno. Exponentes cada uno de ellos de religiones distintas, sin embargo, fueron compañeros de estudios en Atenas⁵⁰. En consecuencia, es imposible concebir el Imperio Romano del siglo IV como una entidad donde convivían dos sociedades distintas constituidas por los seguidores de Cristo y los de Júpiter o Mitra, y mucho menos hablar de dos culturas diferentes⁵¹. Una última prueba que añadir a nuestra disertación es aportada por la arqueología funeraria de la época. En lugares tan emblemáticos para la religiosidad cristiana como las catacumbas de Roma encontramos abundantes elementos decorativos y referencias claras al “mundo pagano” de los dioses grecorromanos⁵².

47 C.G. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge, 1990, pp. 1-13. El debate planteado por el investigador anglosajón ha sido desarrollado y recogido en diversas publicaciones posteriores entre las que destacan: S. Swain, *Hellenism and Empire*, Oxford, 1995; S. Goldhill (ed.), *Being Greek under Rome. Cultural Identity, The Second Sophistic and the Development of Empire*, Cambridge, 2001; S. Follet (ed.), *L'hellénisme d'époque romaine: nouveaux documents, nouvelles approches (Ier s.a.C- III^e s.p.C): Actes du Colloque international à la mémoire de Louis Robert, Paris, 7-8 juillet 2000*, Paris, 2004; M. Nancy- E. Rebillard, *Hellénisme et Christianisme*, Vileneuve d'Ascq, 2004.

48 C.G. Bowersock, *Op. Cit.*, (1990), p. 7 y 9.

49 J. Alvar, *Los misterios. Religiones “orientales” en el Imperio Romano*, Barcelona, 2001, p. 313.

50 Greg. Naz., *Or. V.23*. Cfr. R. Browning, *Op. Cit.*, p. 65

51 M. Sotomayor, “Romanos pero cristianos. A propósito de algunos cánones del Concilio de Elvira”, *Antigüedad y Critianismo*, VII, 1990, p. 15; A. Cameron, “The last pagans of Rome”, *The Transformations of Urbs Roma in Late Antiquity, JRA supplementary*, Porstmouth, Rhode Island, 1999, pp. 109-121.

52 Cfr. J. Elsner, *Imperial Rome and Christian Triumph*, Oxford, 1998, pp. 138 y 219; V. Pace, “Da Costantino a Foca: osservazioni marginali su temi centrali dell'arte a Roma fra Tarda antichità e Primo Medioevo”, en A. Marcone (ed.), *Società e cultura in età tardoantica. Atti dell'incontro di studi Udine 29-30 maggio 2003*, Firenze, 2004, p. 217.

En resumen y para ir finalizando, consideramos que la epístola juliana objeto de nuestro estudio, es una pequeña muestra del debate que se estaba produciendo por definir qué diferenciaba al cristianismo del helenismo, controversia que tuvo a dos interlocutores-protagonistas destacados: Juliano y Gregorio Nacianceno⁵³. A tenor de estos hechos, no parece aportar mucha luz el interesante proceso de aristocratización de la doctrina cristiana como muy bien ha sabido observar Salzman⁵⁴. La Iglesia necesitaba la incorporación entre sus filas de los elementos más sobresalientes de la sociedad romana, de sus aristocracias, y para ello no dudó en adaptar en la medida de sus posibilidades su mensaje, produciéndose de este modo, irremediamente una helenización del cristianismo. Este hecho se produjo de forma cada vez más continua a partir de la segunda mitad del siglo IV, principalmente durante el papado de Liberio, momento en el que la conversión de los *ordines* fue enormemente incentivada⁵⁵. Con la incorporación de estos *potentes* la comunidad eclesiástica adquiriría una serie de beneficios. La aportación económica que estos grupos realizaron significó la posibilidad de ampliar la actividad caritativa a favor de los pobres y con ello aumentar su autoridad social. Pero la conversión de aquellos individuos promocionó la constitución de nuevos centros de religiosidad, ganando en este sentido representatividad e influencia a los tradicionales cultos. Además se abrían nuevos canales de acercamiento al poder imperial, en calidad de representantes de las comunidades o *poleis*, sin olvidarnos de las importantes aportaciones intelectuales y la profundización teológica que la conversión de estas cultas e instruidas elites aportaban al mensaje de Cristo.

Ante la realidad brevemente esbozada ¿podemos calificar como anecdótica, extraña la actitud analizada de Pegaso? La respuesta es evidentemente negativa. La actuación del obispo no es más que un claro ejemplo del devenir histórico que se estaba produciendo y hemos esbozado a lo largo del trabajo. Podríamos apuntar, para finalizar, que la utilización de calificativos como falsario u oportunista para definir el *modus operandi* de Pegaso u otros personajes que actuaron de forma similar simplemente dependerá de la perspectiva bien ideológica-religiosa, bien social que el lector, el interlocutor o el investigador tome cuando se acerque al estudio de los sucesos.

53 S. Elm, "Ellenismo e Storiografia: Giuliano imperatore e Gregorio Nazianzeno", en A. Marcone (ed.), *Società e cultura in età tardoantica. Atti dell'incontro di studi Udine 29-30 maggio 2003*, Firenze, 2004, pp. 58-76.

54 M.R. Salzman, "How the West Was Won: the Christianization of the Roman Aristocracy in the west in the years after Constantine", *Studies in Latin Literature and Roman History*, Bruxelles, 1992, pp.450-479; *Eadem*, "Elite Realities and Mentalités: The Making of Western Christian Aristocracy", *Arethusa*, vol. 33, n.º3, 2000, pp. 347-362, *Eadem*, *Op. Cit.*, pp. 136, 200-219.

55 R. Lizzi Testa, *Senatori, popoli, papi. Il governo di Roma al tempo dei Valentiniani*, Bari, 2004, p. 120.

ANEXO.

Jul., *Ep.* 79: “A Pegaso nosotros jamás lo hubiéramos aceptado fácilmente si no nos hubiéramos convencido con nitidez de que ya antes, aun con el aire de un obispo de los galileos, sabía venerar y honrar a los dioses; y no te digo yo ésto por rumores de los que suelen decir cosas así según su odio o amistad, ya que también a mí me habían llegado abundantes noticias en el mismo sentido sobre él, y así, por los dioses, creía que debía odiarle como al hombre más perverso [...] Cuando fui llamado a la corte por el bienaventurado Constancio me puse en camino desde Tríade, levantándome de madrugada, y llegué a Ilión a la hora en que se llena el mercado; él me salió al encuentro y, como yo quería visitar la ciudad – ésto era una excusa mía para visitar los templos-, se hizo mi guía y me condujo como a un extranjero por doquier[...]Hay un heroon de Héctor donde se levanta una estatua de bronce en una pequeña capilla [...]Yo, al darme cuenta de que todavía estaban iluminados, casi tendría que decir resplandeciente, los altares y de que la estatua de Héctor frotada con aceite estaba brillante, mirando a Pegaso dije: “¿Qué es ésto, los de Ilión sacrifican?”, intentando suavemente averiguar qué opinión tenía. Y él respondió: “¿Y qué tiene de extraño que rindan culto a un hombre bueno, conciudadano suyo, lo mismo que nosotros a los mártires?”. La comparación, desde luego, no era acertada, pero la intención, examinada en aquellas circunstancias, era amable. ¿Qué ocurrió después? “Vayamos- dije- al santuario de Atenea de Ilión”. Y él con todo su afán me condujo y me abrió el templo y, como tomándome por testigo, me enseñó todas las estatuas cuidadosamente conservadas y no hizo nada de lo que suelen hacer aquellos impíos, haciendo sobre su frente la señal del impío, ni silbó, como ellos, entre dientes [...] Me acompañó también al Aquileion y me enseñó la tumba conservada y con mucha piedad se acercó a ella, aunque me habían convencido de que había sido demolida por él. Éso lo he visto yo mismo y he oído a quienes ahora son sus enemigos que a escondidas invocaba y adoraba a Helios. ¿Acaso no me creerías, aunque fuese un testigo privado? De la disposición de cada uno hacia los dioses, ¿quiénes serían testigos más fidedignos que los propios dioses? ¿Habríamos hecho nosotros sacerdote a Pegaso si hubiéramos conocido alguna impiedad suya hacia los dioses? Y si en aquellos tiempos, sea por ambición de poder, sea, lo que nos ha dicho a menudo, por salvar las sedes de los dioses, se vistió esos andrajos y fingió impiedad sólo de nombre, pues públicamente no ha cometido ninguna iniquidad contra ningún templo, excepto unas pocas piedras de un hostel para poder salvar el resto, ¿le vamos a tener esto en cuenta y no nos avergonzamos de hacer con él lo mismo que hacía Afobio y que todos los galileos desean verle sufrir? Si me haces un poco de caso, honraras no sólo a éste, sino a los demás que se conviertan, para que los unos más fácilmente nos obedezcan cuando sean llamados al bien y los otros se alegre en menos; si rechazamos a los que voluntariamente se nos acercan, nadie responderá fácilmente a nuestras llamadas”.

(Traducción de J. García Blanco – P. Jiménez Gazapo. *Juliano. Contra los Galileos. Cartas y Fragmentos. Testimonios. Leyes*. BCG, Madrid, 1982, pp. 113-115)