

LOS SUEÑOS DE CONSTANTINO EN AUTORES PAGANOS Y CRISTIANOS

MANUEL J. RODRÍGUEZ GERVÁS
Historia Antigua, Universidad de Salamanca

SUMMARY

The purpose of this comparative study of the narrations of the dreams and celestial visions of Constantine as recorded in the Panegyric VII and X and in the writings of Lactantius and Eusebius of Caesarea is the search for the similarities and differences that these present. In Panegyric VII the site where Constantine had his vision is situated in Gallia, probably in the far north, in a temple dedicated to Apollo whose characteristics the author tries to identify in this study. The panegyric X, delivered in the year 321, mentions that, when his army was ready to depart from the Gallia and return to Italy, celestial armies appeared before the Emperor. Around 313, Lactantius mentions the vision by Constantine of a *labarum*, whose form the author tries to identify, presenting the arguments defended by the historians: this vision is located near the Milvius bridge. Eusebius of Caesarea, in the *Vita Constantini*, chapters 28 and 29, narrates two apparently different visions, one of which is similar to the one described by Lactantius. It's generally said that there are no great differences between the Christian and pagan authors but they do differ at the moment they set forth their ideas. The similarities that appear can be explained on the ground of the rhetorical and aulical methods.

El estudio de los sueños-visiones de Constantino ha conducido a una larga e irresoluble polémica sobre la personalidad político-religiosa de este emperador. La actitud de los historiadores no es unánime: mientras unos lo consideran un hombre sinceramente religioso, otros,

por el contrario, tienden a verlo como un espíritu maquiavélico; en medio de estas dos posturas se encuentran quienes defienden su evolución religiosa y sincretista¹.

El análisis que pretendemos llevar a cabo no quiere entrar en este viejo debate, sino comparar los sueños de Constantino en autores paganos, panegíricos VII^o y X^o, con los textos cristianos de Lactancio² y Eusebio de Cesarea³. El objetivo es encontrar las divergencias y las posibles semejanzas del material onírico antes enunciado.

La visión pagana del 310 (Paneg. VII, 21, 4-5) dice: «Pues imagino viste, a tu protector Apolo, acompañado de la Victoria, ofrecerte unas coronas de laurel de las que cada una te trae el presagio de treinta años... Y en verdad ¿por qué digo «creo»? tu viste al dios y te reconociste bajo los rasgos de aquel...»⁴.

El tipo de visión no está claramente señalado. Nada se nos dice sobre las circunstancias inmediatas de la aparición, si es mientras duerme o por el contrario es una visión diurna. Sólo se afirma que Constantino vio a Apolo; *vidisti*, es el término empleado por dos veces: la primera, no tan afirmativa como la segunda, al utilizarse en este último caso una *correctio*.

El lugar donde se desarrolla el acontecimiento podría darnos cierta luz sobre el sueño; sin embargo, tampoco aquí, los datos son muy numerosos. Sabemos que Constantino se dirige a la frontera renana para hacer frente a una «agitación» bárbara (21, 2-3), en el camino se entera que ha sido atajado el peligro y se desvía hacia el templo de Apolo. En este punto se acaban las pistas para localizar el lugar donde está situado dicho templo. C. Jullian lanzó la hipótesis, seguida por varios investigadores, de que el templo podía estar enclavado en Grand, cerca de Neufchâteau, en los Vosgos⁵. En dicho lugar se hallaba un templo dedicado a Apolo *Granus*

1 Para un primer acercamiento al problema y una buena síntesis véase SIMON, M.; BENOIT, A.: *El judaísmo y el cristianismo antiguo*, pp. 234 y ss. Entre los primeros, escasos historiadores modernos, destaca DELARULLE, E.: «La Conversion de Constantin, Etat de la Question», *BLE.*, 54, 1953, p. 99. La idea política es defendida desde BURCKARDT, J.: *Del paganismo al cristianismo, la época de Constantino el Grande*, hasta GREGORIE, H. que con su artículo «La conversion de Constantin», *RUB* 1930-31, pp. 231 ss. provocó una catarata de estudios. El último grupo tiene como investigadores destacados a PIGANIOL, A.: *L'Empire Chrétien (325-395)*, Paris, 1947, pp. 45 y ss. y a =PALENQUE, J. R.: «Constantin, empereur chrétien d'après récents historiens», *Etudes médiévales offertes à M. le Doyen Fliche*, Montpellier, 1952, pp. 133 ss. El informe presentado por VOGT, J. y SESTON, W.: «Die constantinische Frage», *X Congresso Internazionale di Scienze Storiche, Relazione*, VI, 377-343, Roma, 1955. intentaba, a la vez de un estado de la cuestión, debatir la famosa tesis de Grégoire y sus discípulos sobre la autenticidad de la Vita Constantini. Estudios más recientes son el los de BAYNES, N.: *Constantine the Great and the Christian Church*, Oxford, 1972 (2 ed.) KERESZTES, F.: *Constantine, a great Christian Monarch and Apostle*, Amsterdam, 1981, pp. 99 ss., DIMAIO, M.; ZEUGE, J.; ZOTOV, N.: «Ambiguitas Constantiniana: The Caeleste Signum Dei of Constantine the Great», *Byzantion*, LVIII, 1988, pp. 333 ss.

2 LACTANCIO: *Sobre la muerte de los perseguidores*, excelente Intr., traducc. y notas de R. Teja, Madrid, 1982.

3 EUSEBIO: Vida de Constantino, traducción del texto recogido por CHASTAGNOL, A.: *Le Bas-Empire*, Paris, 1969, pp. 109-112.

4 Paneg. VII, 21, 4-5: *Vidisti enim, credo, Constantine, Apollinem tuum comitante Victoria coronas tibi lareas offerentem, quae tricenum singulae ferunt omen annorum... Et immo quid dico «credo»? Vidisti teque in illius specie recognovisti*,

5 JULLIAN, C.: *Histoire de la Gaule*, Paris, t. VII, p. 107, n. 2, de acuerdo con esta interpretación se encuentran PIGANIOL, A.: «L'état actuel de la question constantinienne», *Historia*, I, 1950, p. 80, HATT, J. J.: «La vision de Constantin au sanctuaire de Grand et l'origine celtique du labarum», *Latomus*, IX, 1950, p. 431, GALLETIER, E.: «La mort de Maximian d'après le paneegyrique de 310 et la vision de Constantin au temple d'Apollon», *REA*, LII, 1950, pp. 288 ss. Contrarios a ellos LIETZMANN, H.: «Der Glaube Konstantins des Grossen» en *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaft*, t. XXIX, 1937, pp. 263 y ss. que lo localiza en Suiza, entre el lago Lemán y

que era muy popular en la Galia y cuyas virtudes curativas habían hecho acudir a Caracalla⁶.

Además en este templo, como demuestran un par de inscripciones, tenía lugar el rito de *incubatio*⁷, relacionado con prácticas curatorias; pero no únicamente, ya que, a veces, se utilizaba para provocar sueños premonitorios. Si éste fuera el sitio elegido podríamos pensar que Constantino pudo someterse a esta práctica rito y recibir un sueño de las características expuestas anteriormente. Desgraciadamente los datos para señalar inequívocamente esta población no son suficientes y con ello el tipo de sueño-visión que pudo tener, queda en mera conjetura.

Los personajes presentes son: Apolo, la Victoria y el propio Constantino. La acción de Apolo es clara, entrega a Constantino, en presencia de la Victoria, unas coronas de laurel.

El significado, en sí mismo, es sencillo: Apolo, la Victoria y los laureles no intentan representar otra cosa que no sea el triunfo. Sin embargo estos tres elementos centrales no tienen un carácter unívoco y es por ello por lo que no se ponen de acuerdo los investigadores.

En primer lugar nos encontramos con el dios Apolo ¿pero cuál de ellos?: el Apolo galorromano, el dios sol *Sol Invictus*, o una deidad gala⁸. Es sabido que el culto a Apolo en Galia reviste unas peculiaridades propias, es un culto compuesto por fieles en su gran mayoría galos y por sacerdotes de origen local⁹. Ello permite suponer que tendría unas características más galas que romanas, pero no nos permite afirmar a que dios concreto se refiere la visión; basta con ojear la bibliografía más sumaria para darnos cuenta de las versiones antagónicas¹⁰.

Por lo que respecta a la Victoria parece improbable, por la vaguedad del texto, en creer que nos hallamos ante un Apolo nicéforo, que portaría en su mano una estatua de la victoria¹¹. Aunque esta representación sea corriente en las monedas de la época¹², no creemos que la escena fuera de esa manera, más bien la Victoria estaría al lado de Constantino para simbolizar los éxitos militares.

el Rin superior, para ORGELS, P.: «La premier vision de Constantin (310) et le temple d'Apollon à Nîmes», *Bull. Lettr. Acad. Roy. Belgique*, XXXIV, 1948, pp. 176 ss. el templo estaría situado en Nîmes. Para SAYLOR RODGERS, B.: «Constantine's pagan Vision, *Byzantion*, L, 1980, p. 261, una serie de cuestiones en este panegírico son irresolubles, entre ellas está el lugar donde se desarrolló la visión.

6 Este templo era famoso en la Galia y a él iban los enfermos para curarse; el mismo Caracalla visitó este lugar para conseguir su curación, así lo cuenta DION CASIO, *Histor.*, LXXVII, 15, 5; VRIES, J. de: *La religion des celtes*, Paris, 1975, 79 y ss.; THEVENOT, E.: *Divinités et sanctuaires de la Gaule*, Paris, 1968, pp. 113 y ss.

7 DEUBNER, L.: *De Incubatione*, Leipzig, 1900 BOUCHE-LECLERQ, A.: *Histoire de la Divination dans l'Antiquité*, Paris, 1879-82, I, pp. 322 ss. y III, 271 ss.; sobre la *incubatio* cristiana véase FERNÁNDEZ MARCOS, N.: *Los Thaumata de Sofronio. Contribución al estudio de la incubatio cristiana*, Madrid, 1975.

8 SAYLOR RODGERS, B.: «Constantin's pagan vision», *Byzantion*, L, 1980, p. 260. (nota 3).

9 TOUTAIN, J.: *Les cultes païens dans l'Empire Romain*, I, Paris, 1907, pp. 317 ss.

10 SAYLOR-RODGERS, B.: *Op. Cit.*, n. 3; Apollo: SESTON, W.: «La vision païenne de 310 et les origines du chrisme constantinien», *Mélanges F. Cumont*, Bruselas, 1936, p. 381; LIGOTA, C.: «Constantiniana», *JWI*, 26, 1963, p. 182; MACCORMACK, S. G.: «Roma, Constantinopolis, the emperer and his Genius», *C. Q.*, 69, 1975, p. 139. Sol Invictus: MOREAU, J.: «Sur la vision de Constantin», *REA*, 55, 1953, pp. 307 ss. Apollo-Sol: ORGELS, P.: «La première vision de Constantin (310) et le temple d'Apollon à Nîmes», *Acad. roy. de Belgique: Bull. lettr. scienc. moral et pol.*, 34, 1948, pp. 177 ss. Deidad gala: HATT, J. J.: «La vision de Constantin au sanctuaire de Grand et l'origine celtique du labarum», *Latomus*, 9, 1950, p. 433; LEGALL, J.: «Les cheveux de Constantin», *Mélanges d'histoire ancienne offerts à W. Seston*, Paris, 1974, pp. 267 ss.

11 Esta es la opinión de ZEILLER, J.: «Quelques remarques sur la vision de Constantin», *REA.*, XLIII, 1940, p. 549, de manera distinta opina DELARUELLE, E.: «La conversion de Constantin, Etat de la question», *BLE.*, 54, 1953, p. 51.

12 GAGÉ, J.: *La Théologie...*, p. 26, Cohen, VI, p. 271.

El tercer aspecto que ha provocado una mayor discusión, y que guarda relación con la Victoria misma, es la entrega a Constantino de laureles no sólo como símbolo de triunfos conseguidos sino, también, como deseo de futuras glorias:

«Te traen el presagio de treinta años de reinado» dice el rétor. Se ha querido ver en esta frase, una de las maneras de expresar la teología de la victoria¹³, de tal modo que los treinta años expresados vendrían a significar el deseo de que su reinado fuera largo. Sería, como dice H. Grégoire, una transposición sobre el plano divino de la costumbre oficial de los «vota»¹⁴. Para otros, sin embargo, tendría unas reminiscencias claramente galas¹⁵. Tampoco se ponen de acuerdo los historiadores al intentar compararlo con la señal que se le aparece a Constantino en la batalla contra Majencio y que recoge Lactancio¹⁶.

La utilidad del sueño es indudable. La situación difícil por la que atravesaba Constantino, dueño de la Galia pero con una escasa legitimidad constitucional¹⁷, hace necesaria una justificación ideológica. Conseguida a través de la aceptación de los sacerdotes de Apolo y, en consecuencia, de la nobleza provincial gala. Por eso no estamos muy de acuerdo con E. Galletier cuando afirma que esta escena sería no tanto una invención del rétor sino, más bien, «una puesta en escena de los sacerdotes del templo»¹⁸.

El término expresado para definir este tipo de visión es *visos*. En ningún momento se expresa que Constantino tuviera tal sueño, por el contrario se quiere marcar el carácter impersonal y objetivo de tal acontecimiento: «Finalmente corre de boca en boca por todas las Galias que se dejaron ver unos ejércitos que afirmaban haber sido enviados por los dioses»²⁰.

Los personajes que aparecen son: por una parte Constantino, «Buscamos a Constantino y venimos a ayudar a Constantino»²¹, y por otra su padre, el divino Constancio (14, 6)²². La escena se completa con la minuciosa descripción del ejército celeste: «Llameaba no sé qué temible fuego en sus escudos resplandecientes y sus armas celestiales brillaban con una luz

13 GAGÉ, J.: *Op. Cit.*, p. 27

14 GRÉGOIRE, H.: «le statue de Constantin et le signe de la croix», *AC*, 1932, 1, p. 136.

15 HATT, J. J.: *Op. Cit.*, p. 432 Constantino encontraría un Júpiter encabalgado céltico acompañado de un genio alado o de una victoria.

16 Véase n. 36 y 38.

17 JONES, A. H. M.: *The Later Roman Empire*, I, pp. 78 ss.

18 GALLETIER, E.: «La mort de Maximian...», *Op. Cit.* p. 299.

El panegírico del año 321 tiene como autor a Nazario, orador de Burdeos, de quien se suponía que estuvo en contacto, en su misma familia o en el ámbito profesional, con el cristianismo (19). El discurso se pronunció en las fiestas de *quinquennialia* en Roma delante de los Cesares, Crispo y Constantino, nombrados para tal cargo en el 317.

19 GALLETIER, E.: *Panegyriques Latins*, Vol. II, pp. 147 ss. quien dice que todo hace creer que es el mismo Nazario de quien San Jerónimo afirma que gozaba en esta época de fama de elocuente. También lo menciona Ausonio al lado de Agricio y de Patera en una obra consagrada al primero de éstos. Según la Crónica de Próspero de Aquitania una hija de Nazario se llamaba Eunomia y era cristiana.

20 Paneg. X, 14, 1, *In ore denique est omnium Galliarum exercitus uisus qui se diuinitus missos prae se ferebant.*

21 Paneg. X, 14, 4, *Constantino petimus, Constantino imus auxilio.*

22 En el panegírico del 307 aparece divinizado por primera vez (VI, 14, 2) y con mayor claridad en el del 310 (VII, 7, 3) MACCORMACK, S. G.: *Art and Ceremony in Late Antiquity*, pp. 107 y ss., NOCK, A. D.: *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford, 1972 vol. II, pp. 753 ss. SAYLOR RODGERS, B.: *The «Panegyrici Latini»: Emperors, colleagues, usurpers, and the History of the Western Provinces*, pp. 134 ss.; BÉRANGER, J.: «L'Expression de la divinité dans les Panegyriques Latins», *MH*, 27, 1970, pp. 242 ss. (reimpr. en *Principatus. Etud. d'hist. politiques*, Geneve, 1973).

aterradora»²³. La ayuda divina a Constantino se encuentra repetidamente en este panegírico (2, 6 y 19, 2;) donde se afirma «no fue entonces la primera vez que se te enviaban ejércitos celestes».

El acontecimiento tiene lugar en el momento en que la armada de Constantino abandona la Galia para dirigirse a Italia a enfrentarse con Majencio²⁴. Parece claro, así lo atestiguan tanto las fuentes cristianas como las paganas, que durante esta campaña existió un ambiente sobrenatural, ¿cuál es su origen? Si seguimos el rastro en los documentos paganos, panegíricos y arco de Constantino en Roma, anteriores o al menos contemporáneos a la obra de los autores cristianos, observamos una línea progresiva que comienza en el panegírico del 310, y continua en el 313. El Arco de Triunfo del 315 también expresa la misma inspiración divina²⁵. Pensamos que al margen del posible conocimiento de Nazario sobre el *De mortibus persecutorum*, existe una tradición pagana que hace hincapié en los aspectos «milagrosos» de Constantino²⁶.

El *De mortibus persecutorum* de Lactancio fue escrito hacia el 313, coincidiendo con la muerte de Diocleciano²⁷. La obra, a pesar de su escasa imparcialidad, es un documento de primer orden para conocer los años de la tetrarquía y los primeros de Constantino²⁸. Aunque se puede enmarcar en el género apologético, sin embargo tiene ciertos elementos diferenciadores que la hacen ser más bien una obra histórica con una finalidad apologética²⁹. El objetivo de la obra es claro se trata de un texto propagandístico destinado a demostrar, como su título indica, el castigo divino de aquellos emperadores que persiguen a los cristianos³⁰.

El sueño comienza de una manera habitual en la descripción de un sueño-visión, *commonitus in quiete*, y que el mismo Lactancio repite en *Divinae Institutiones* (1, 20, 33). Esta llamada al sujeto durmiente se encuentra en diversas culturas de la antigüedad³¹.

El lugar donde se localiza la visión es en las proximidades de Roma, más en concreto —así lo expresa Lactancio— junto al Puente Milvio, se cree que en un llanura existente al NE. El suceso, a pesar de que el autor no lo enuncia, debió ser por la noche ya que Constantino se hallaba durmiendo. J. Gagé siguiendo a Heiland, y después de haber consultado a astrólogos de

23 X, 14, 3: *Flagrabit uerendum nescio quid umbones corusci et caelestium armorum lux terribilis ardebat.*

24 GALLETIER, E.: *Op. Cit.*, II, pp. 155 s.; PALENQUE, R.: «Chronologie Constantinienne», *REA*, 1938, p. 24. BRUUN, P.: «Studies in Constantinian Chronology» en *Numismatic Notes and Monography*, n. 146, New York, 1961, pp. 3 ss.

25 *Instictu diuinitatis*, I. L. S., I, n. 694.

26 GRÉGOIRE, H.: «La vision de Constantin Liquidée», *Byzantion*, 1939, p. 345 afirma que este tema es banal y está en los orígenes de la historiografía romana, imitando, a su vez, a la griega; SAYLOR RODGERS, B.: «Divine Insinuation in the «Panegyrici Latini»», *Historia*, XXXV, 1, 1986, pp. 69 ss.

27 Aparte de la edición en castellano ya mencionada de R. Teja, hemos utilizado también la de J. Moreau, París, 1954.

28 BARNES, T. D.: «Lactantius and Constantine», *Early Chistianity and the Roman Empire*, London, 1984, pp. 29-46; TEJA, R.: *Op. Cit.*, pp. 16 y ss.

29 TEJA, R.: *Op. Cit.*, pp. 27 y 40; MOMIGLIANO, A.: «Pagan and Chistian Historiography in the Fourth Century A. D.» en *The Conflict Between paganism and Chistianity in the fourth Century*, Oxford, 1963, p. 94.

30 BARNES, T. D.: *Op. Cit.*, pp. 40 y s.; TEJA, R.: *Op. Cit.*, p. 49.

31 CAVALIERI, de F.: «Constantiniana», *Studi e Testi*, 1953, p. 73, n. 27 ha reunido una serie de textos latinos con una fórmula similar. DODDS, E. R.: *Los griegos y lo irracional*, 1986 (4 ed.), p. 109 afirma que en la literatura asiria, hitita y egipcia antigua —por supuesto en la griega— la gran mayoría son sueños divinos en que se aparece un dios y comunica al oyente un sencillo mensaje, unas veces prediciendo el futuro y otras pidiendo culto. Véase también HANSON, J. S.: «Dreams and Visionin the Graeco-Roman World and Early Chistianity», *ANRW*, II, 23, 2., pp. 1.395-1.427; KESSELS, A. H. M.: «Ancient Systems of Dream-Clasification», *Mnemosyne*. IV, 22, 1969, pp. 389 ss.

Estrasburgo, lanzó la hipótesis de que hacia el 10 de octubre del 312 tuvo lugar una conjunción astral y visible claramente desde la Vía Flaminia, camino que debió seguir Constantino³². Si esto fuera cierto, el estado mental del emperador, ya de por sí excitado ante una próxima conflagración, se vería fuertemente impresionado ante este signo celeste, por lo que no sería de extrañar que racionalizara y plasmara esta imagen en un símbolo determinado.

El sueño es bastante impreciso en cuanto a describir los términos en que se apareció Dios. No se comenta si en él hubo algún elemento visual acompañando al mensaje conocido o, simplemente, se dejó oír la voz de Dios advirtiéndole qué tenía que hacer³³.

La reacción de Constantino al aviso divino es grabar «el nombre de Cristo en los escudos», debemos suponer que no en todos los que formaban parte de su ejército, sino simplemente en aquellas tropas más cercanas a él³⁴. Puede ser que hubiera un mayor número de cristianos en esos destacamentos, pero no hay información suficiente para poderlo asegurar.

El aspecto más discutido del sueño ha sido descifrar el enunciado de Lactancio en relación al signo cristiano. Él escribe: «haciendo girar la letra X con su extremidad superior curvada en círculo»³⁵. La interpretación propuesta es triple: los que opinan que se refiere al crisma clásico, aquellos que consideran que Lactancio se refiere a la cruz monogramática, y finalmente hay quienes piensan que es un signo céltico, la rueda, simbolizando al rayo³⁶. En el fondo de estas explicaciones subyace un aspecto ideológico de mayor alcance, la actitud religiosa de Constantino y su discutida conversión al cristianismo.

Las interpretaciones actuales tienden a creer que Lactancio hace referencia a la cruz monogramática, sin embargo a favor del crisma clásico hay que anotar por una parte que se han encontrado monedas con este signo desde el 315 en la ceca de Pavia y desde el 317 en la de Siscia. Además, en esto seguimos a H. Grégoire, el valor sincretista del crisma, al estar compuesto por la X de los «vota pública», permitiría una mayor penetración ideológica que la cruz monogramática, más teniendo en cuenta que la formación del ejército estaba compuesto en su mayoría por paganos³⁷; siendo esta indeterminación del signo más eficaz de ser reconocido por todos³⁸. Menor aceptación ha tenido la comparación con el simbolismo celta; entre otras cosas por el poco probable conocimiento de Lactancio sobre este tipo de simbología³⁹.

La función del sueño es demostrar que frente al enemigo del cristianismo, Majencio, se encuentra el buen emperador que defiende esta religión y a su vez recibe el apoyo de Dios. En

32 PALANQUE, J. R.: «Constantin Empereur Chrétien», *Etudes Médiévales offertes a M. le Dayen Fliche*, Montpellier, 1953, pp. 133 ss.

33. SESTON, W.: «La vision païenne de 310 et les origines du chrisme constantinien» en *Melang. Cumont*, I, Bruxelles, 1936, pp. 390 ss.

34 Sería grabado únicamente en los soldados de la guardia imperial, CAVALIERI, de F.: *Op. Cit.*, p. 8.

35 Lactancio, *De Mort. Persec.*, ed. MOREAU, J.: París, 1954, 44, 5: *transversa X littera summo capite circumflexo*.

36 Véase la amplia bibliografía de CAVALIERI, de F.: *Op. Cit.*, pp. 67 ss.

37 JONES, A. H. M.: *The Later...*, Oxford, 1963, pp. 91-96, afirma que cuando Constantino se convierte al cristianismo en el 312 son éstos una insignificante minoría; véase también el reciente trabajo de CLEVE, R. L.: «Triumph of Christianity: Religion as an Instrument of Control», en *Forms of Control and subordination in antiquity*, Leiden, New York, Kobenhavn-Köln, 1988, pp. 530 ss.

38 CORSARIO, T.: *Lactianiana, Sull De mortibus persecutorum*, Catania, 1970, pp. 65 ss.

39 HÄTT, J. J.: «La vision de Constantin au sanctuaire de Grand et l'origine celtique du Labarum», *Latomus*, 9, 1950, pp. 427-436.

este sentido existe cierta analogía con los panegiristas que alaban a Constantino por su defensa de la *Res publica*, aunque la finalidad de unos y otros no es la misma.

La *Vita Constantini* de Eusebio de Cesarea es la descripción más detallada de un sueño-visión de Constantino, tanto en autores paganos como en cristianos⁴⁰. Como es sabido su veracidad ha sido puesta en duda desde el artículo de H. Gregoire, sin embargo parece que en la actualidad se tiende a no discutir su autoría⁴¹.

La visión de Constantino se narra, fundamentalmente, en los capítulos 28 y 29. El capítulo 28 dice: «En mitad del día, el sol comienza a declinar, el ha visto por sus propios ojos —el mismo lo afirma— el signo de la cruz brillando luminosamente en medio del cielo, más aún que el sol, con estas palabras: con esta venceras. Por esta visión, quedaron trastornados de sorpresa, él y todos sus soldados que le acompañaban en el itinerario y habían asistido al prodigio».

El lugar donde tiene lugar el acontecimiento no se señala, se supone que se desarrolla en la Galia, antes de la campaña contra Majencio⁴². ¿Podía haber recibido Eusebio información del panegirista del 321 que había contado un prodigio en estas tierras?, pudiera ser. Sin embargo creemos que el ambiente de visiones que envuelven al primer emperador cristiano no necesitaba un lugar originario de donde hacer partir su leyenda.

Observamos que, tanto por la descripción como por el término empleados, nos hallamos ante una visión. El vocablo utilizado es *Theamati* que indica claramente una contemplación sobrenatural. La descripción de la escena, por su parte, no deja tampoco lugar a dudas.

Existe, también, una diferencia con los anteriores sueños en relación a los personajes presentes, además de Constantino se hallan implicados, como testigos, los soldados de su ejército. Ello es nuevo ya que en ningún momento aparecen testigos presenciales tan concretos en los sueños de Constantino. El panegírico de Nazario habla de un fenómeno visto por habitantes galos, pero no se determina con exactitud.

La descripción del prodigio, *Thaumata*, no presenta excesivas diferencias con respecto al mismo acontecimiento contado por Lactancio. Sin embargo la reacción de los testigos de la visión es de sorpresa, tanto Constantino como su ejército, circunstancia que no aparece en los anteriores sueños.

La segunda parte de la narración, capítulo 29, completa el suceso: «Constantino se preguntaba que podía ser aquella visión cuando, en la noche siguiente, el Cristo de Dios se le apareció

40 EUSEBIO: *Vita Constantini*, HEIKEL, I. A.: *GCS*, 7, 1902, p. 1-148. Hemos seguido la traducción que hace DELARUELLE, E.: *Op. Cit.*, pp. 88 y s., recogida por SIMON, M. y BENOIT, A.: *Op. Cit.*, p. 246. También la traducción de CHASTAGNOL, A.: *Le Bas-Empire*, Paris, 1969, pp. 109 y ss., que recoge los capítulos del 27 al 32, sin embargo es una versión algo libre; DRAKE, H. A.: *In Praise of Constantine: A Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Orations*, Berkeley, Los Angeles, 1975, pp. 8 ss. y 72 ss.

41 GRÉGOIRE, H.: «Eusebio n'est pas l'auteur de la «Vita Constantini» dans sa forme actuelle et Constantin n'est pas converti», *Byzantion*, 13, 1938, pp. 561 ss.; «la vision de Constantin liquidée», *Byzantion*, 14, 1939, pp. 341 ss. Quien pone como uno de los principales argumentos para negar la paternidad de Eusebio, que la visión no aparece en la Historia Eclesiástica, mientras que la Vida de Constantino en su redacción definitiva es posterior, utiliza como argumento la carta de S. Cirilo de Jerusalem a Constancio de quien dice que es superior a Constantino, ya que si con éste se ha sacado de la tierra la cruz del salvador, con él se ha visto la misma cruz en el Cielo de Jerusalem. CAVALIERI, de F.: *Op. Cit.*, p. 51 ss. no está de acuerdo con H. Grégoire y hace un amplio estado de la cuestión. Lo mismo PIGANIOL, A.: «L'état actuelle de la question constantinienne 1930-1940», *Historia*, 1, 1950, pp. 82 ss.; MOREAU, J.: «Zum Problem der Vita Constantini», *Historia*, IV, 1955, pp. 234 ss. WINKELMANN, F.: «Zur Geschichte des Authentizitätsproblems der Vita Constantini», *Klio*, 1962, pp. 187 ss.

42 CAVALIERI, F. de: *Op. Cit.*, p. 21; CHASTAGNOL, A.: *Op. Cit.*, p. 110, n. 2.

durante un sueño con este mismo signo que le había sido mostrado en el cielo, y le ordena hacer emblemas militares sobre el modelo del signo visto en el cielo, para emplearlos en combate como arma de victoria». Aquí la aparición de Dios tiene lugar durante un sueño, *hipnanti*, el que está durmiendo, mientras que la escena anterior es calificada de *fasma*, señal del cielo, prodigio. Constantino aparece sólo, a diferencia del capítulo anterior. No se manifiesta ningún tipo de reacción y, sí en cambio, Dios le ordena colocar el signo de la cruz en los escudos de los soldados.

Observamos en ambos capítulos que tanto la visión como el sueño se componen de elementos auditivos y visuales: en el capítulo 28 a la imagen de la cruz se añaden *touto nika*, por ella tu vencerás; en el 29 se le indica que haga emblemas militares en los escudos. La similitud con el de *de Mortibus Persecutorum* es incuestionable.

El resto de los capítulos, 30 al 32, no tienen ninguna semejanza ni con Lactancio ni con los textos galos. Los párrafos 30 y 31 narran, respectivamente, la construcción del signo en oro y piedras preciosas y la descripción del «*labarum*» que difiere sustancialmente del «apologista», ya que aparece no en forma de X sino en la de cruz⁴³.

En el capítulo 32 se añade un elemento novedoso, desconocido en los anteriores sueños, la ayuda de un oráculo para interpretar el signo, en este caso concreto sacerdotes cristianos, ello permitiría clasificar la visión como alegórica al ser necesario ciertas explicaciones para su completa comprensión.

Aunque es opinión común que no hubo grandes diferencias entre los sueños cristianos y paganos, ya que ambos responden a esquemas tipológicos que no varían en la antigüedad⁴⁴, sin embargo en este estudio se observan ciertas peculiaridades. En primer lugar apenas existe trasvase de información onírica en los sueños de los panegiristas entre sí. Hasta tal punto que si bien podemos hablar de sueño personal en el primer panegírico, el discurso de Nazario entraría dentro de la calificación de sugestión colectiva. Tampoco coinciden excesivos elementos en los autores paganos con relación a los cristianos. Sin embargo en Lactancio y Eusebio la información no sólo se asemeja, sino que en algunos casos se complementa. Por otra parte existe una funcionalidad distinta; mientras los cristianos enmarcan el sueño dentro de una concepción general que pretende demostrar la necesidad histórica del cristianismo; los panegiristas, sin embargo, utilizan los sueños dentro de un esquema más coyuntural, en este caso el sueño tiene como finalidad fundamental justificar la política imperial de Constantino. Por el contrario las semejanzas que existen entre los documentos paganos y cristianos analizados, creemos que están más en relación con los métodos retóricos y áulicos que con la tipología onírica propiamente.

43 CAVALIERI, F. de: *Op. Cit.*, pp. 24 ss.; COSTA, G.: *Religione e politica nell'Imperio Romano*, Torino, 1973, p. 245 ss.

44 MESSEGUER, P.: *El secreto de los sueños*, Madrid, 1956, pp. 12 ss. y HANSON, J. S.: *Op. Cit.*, pp. 1.421 ss.