

Universidad de Granada
Facultad de Filosofía y Letras

Departamento de Filología Griega



**RELACIÓN RETÓRICA-HISTORIA-
MITOLOGÍA EN LOS DISCURSOS XIX-XXIII
DE LIBANIO DE ANTIOQUÍA**

-Tesis doctoral-

0. INTRODUCCIÓN

0. 1 TEMÁTICA Y OBJETIVOS

El trabajo que presento bajo el título “Relación retórica-historia-mitología en los discursos XIX-XXIII de Libanio de Antioquía” es un estudio multidisciplinar de algunos factores que intervinieron en la revuelta de las estatuas -acaecida en la ciudad siria de Antioquía en el 387-, y centrado en los discursos que Libanio compuso con para esta ocasión.

En aquella ocasión, tras la lectura de un decreto que anunciaba la imposición de un nuevo impuesto, parte de los antioquenos recorrieron la ciudad provocando incidentes violentos. El clímax de la algarada llegó cuando parte de la población en rebelión rompió paneles en los que aparecía el retrato de la familia imperial y derribó las estatuas que representaban al emperador Teodosio, a su mujer, Flacila, a su padre, Teodosio, y a sus hijos Honorio y Arcadio.

Cuando la aparición de unas fuerzas de contención bajo el mando del *comes Orientis* apaciguó la revuelta, algunos antioquenos huyeron de la ciudad atemorizados por la posibilidad de que el emperador Teodosio diera rienda suelta a su ira y mandara al ejército para que saqueara y arrasara la ciudad; otros ciudadanos, por su parte, permanecieron expectantes en la ciudad.

El emperador mandó dos emisarios: Cesario, que ocupaba entonces el cargo de *magister officiorum*, y Eléxico, *magister militum*, para que evaluaran la situación. Tras los juicios realizados a algunos curiales, Cesario volvió a la corte de Constantinopla e informó al emperador, quien perdonó a la ciudad y levantó las penas parciales que había impuesto –cierre de los baños públicos, teatro e hipódromo; encarcelamiento de la clase curial; supresión del rango de “metrópolis” de Antioquía.

Estos acontecimientos motivaron la composición de los mencionados discursos XIX-XXIII de Libanio de Antioquía (314-393), a la sazón sofista oficial de su ciudad natal y una de las principales figuras culturales del paganismo del siglo IV. Paralelamente, y con anterioridad a la composición de los discursos del sofista, Juan Crisóstomo, presbítero de la ciudad en aquel momento y a cargo de parte de la población cristiana de Antioquía en sustitución del obispo Flaviano, compuso XXI homilías en relación a esta revuelta.

Es en esos discursos del sofista antioqueno donde radica el núcleo de mis investigaciones y el sustento de los objetivos que he marcado para esta tesis:

1. Sostener que la retórica de época tardo-imperial no se corresponde con la imagen de una disciplina crepuscular, inservible y anquilosada en vanas funciones. Siguiendo de cerca la obra de Libanio, creo poder demostrar un fuerte dinamismo y complicidad entre la retórica tardo-imperial y su contexto histórico.

2. Asimismo, considero oportuno redefinir la nomenclatura, taxonomía y tipología del movimiento de la Segunda Sofística. Los condicionamientos históricos que se dieron a finales del siglo III d.C. transformaron gran parte de la política y la sociedad imperiales; si a ello se añade el más que vigoroso avance –tanto en la política como en la cultura- del cristianismo durante el siglo IV, obtenemos un marco histórico, político y cultural muy distinto a aquel que fue germen de la Segunda Sofística. La retórica tardo-imperial, que, como he dicho, permaneció fuertemente ligada al devenir histórico, también sufrió un cambio en su praxis, por lo que creo que puede postularse una “Tercera Sofística”.

3. Durante el siglo IV, Libanio fue una de las figuras más preeminentes del paganismo. Sin embargo, la valoración posterior de su pensamiento religioso se radicalizó a causa de su amistad con el emperador Juliano; igualmente, su defensa de los valores clásicos del helenismo y del paganismo le consolidaron, durante siglos, como enemigo del cristianismo. En contra de esta opinión, demostraré que Libanio no tuvo nunca una postura religiosa radical y que, si bien no comulgaba con la doctrina cristiana, sí mantuvo una postura moderada en el campo de la religión, relacionándose estrechamente tanto con cristianos y como con judíos.

4. Desde un punto de vista histórico, quiero demostrar que la composición de los discursos de Libanio es, en parte, consecuencia del proceso histórico que medió en el paso de la ciudad pagana a la ciudad cristiana. Para ello, emplearé textos del sofista que, en mi opinión, reflejan un cambio en la mentalidad y en el funcionamiento

de determinadas instituciones paganas que hasta el siglo IV venían haciéndose cargo del desarrollo de las ciudades imperiales.

Al comienzo de estas páginas, he expresado la intención de realizar un trabajo de carácter poliédrico, propósito, en mi opinión, más que necesario. ¿Cómo, si no, estudiar una retórica tan unida a los acontecimientos coetáneos? El estudio de la retórica o la literatura tardo-imperial debe ir, en mi opinión, unido al análisis histórico. Es una cuestión que G. Anderson ya se planteó: “This leads us to a larger question: are we to treat sophists as Greek literature or as Roman history? The question seems self-evidently absurd as it stands, yet the studies of the last twenty years or so have tended to compartment their activities into one category or the other. Between Bowersock’s *Greek Sophists in the Roman Empire* and Reardon’s *Courants littéraires grecs* there is surprisingly little contact, though both together employ most of the factors we are considering¹”. No creo que deba haber una pulsión excluyente entre literatura e historia, sino todo lo contrario, una interacción entre ambas. Con todo, y a pesar de las numerosas posibilidades de estudio que ofrece el análisis de la revuelta de las estatuas, sólo me ceñiré con precisión a aquellas que vayan encaminadas a sustentar los objetivos marcados.

La otra gran fuente para el conocimiento de esta revuelta, Juan Crisóstomo, ofrece una mayor cantidad de textos que Libanio; sin embargo he priorizado la visión de los acontecimientos por parte de Libanio, verdadero epicentro de este trabajo. Con este fin, he seguido muy de cerca los discursos XIX-XXIII del sofista antioqueno, aunque también me he valido de su vasto corpus retórico y epistolar para refrendar sus opiniones y argumentos.

¹ Anderson, G., 1990, pp. 99-100.

0. 2 METODOLOGÍA

El contexto de este trabajo oscila entre la filología y la historia, aunque el verdadero hilo conductor es la retórica. El pensamiento de Libanio, su intervención en la revuelta de las estatuas, su posicionamiento ideológico están plasmados en sus discursos, y, por lo tanto, he afrontado esta tesis a través de ellos. Mi pretensión es llegar a una perspectiva histórica objetiva a través de una de las disciplinas de la filología, la retórica.

He dividido el contenido de este trabajo en ocho capítulos principales; en algunos de ellos, he estudiado parcialmente cada uno de los objetivos marcados, para pasar, finalmente, a estudios y análisis en los que coinciden literatura, retórica, religión e historia:

-El primer capítulo es un acercamiento desde distintos puntos de vista a la Antioquía del siglo IV: la capital siria era en aquel entonces un crisol de culturas y religiones que se veían desbordadas por la inercia centrífuga de los cambios producidos en las últimas décadas del siglo III y en las primeras del siglo IV. Administración, ejército y religión eran tres pilares del mundo tardo-antiguo que estaban en proceso de cambio y, con ello, conformaron un nuevo panorama social que marcó irremediamente la obra de Libanio.

-El segundo capítulo es una narración completa de los acontecimientos de la revuelta de las estatuas. Para insertarla mejor en su contexto histórico, he dedicado unas páginas de introducción al fenómeno de las revueltas en la Antigüedad Tardía. Posteriormente, he dividido el relato de los acontecimientos en dos secciones: la primera –y más breve, por disponer de un texto y traducción completa en un anexo- atañe al relato de Libanio, mientras que la segunda sección, en la que me he detenido más detalladamente, se dedica a la visión que de los acontecimientos tuvo Juan Crisóstomo.

-El tercer capítulo es un acercamiento al pensamiento de Libanio en lo que a la religión, política y cultura se refiere. Para el sofista, ciudad-religión-cultura clásica eran los vértices de mismo triángulo, por lo que el cambio o desaparición de uno de estos puntos supondría el desmembramiento de todo el conjunto.

-El cuarto capítulo disecciona la técnica y habilidad retórica del sofista; en esas páginas, he intentado mostrar el dinamismo, permeabilidad y flexibilidad de

su retórica epidíctica, así como su vivacidad y capacidad de interacción con su entorno histórico. También he introducido algunas páginas destinadas a enfocar desde una nueva perspectiva el movimiento de la Segunda Sofística, estableciendo como hipótesis la posibilidad de cambiar la nomenclatura de este movimiento, que pasaría a denominarse “Tercera Sofística” en sus manifestaciones entre los siglos IV-VI.

-El quinto capítulo supone un acercamiento a las fuerzas cristianas que intervinieron en la revuelta de las estatuas: el obispo de la ciudad, Flaviano, el propio Juan Crisóstomo y los monjes que bajaron de los montes cercanos para intervenir a favor de la ciudad ante los emisarios imperiales. Además del valor propio de estos personajes, un acercamiento a su pensamiento y acciones ayuda a explicar gran parte de la visión de los acontecimientos por parte del sofista.

-El sexto capítulo analiza brevemente la relación que mantuvo el emperador Teodosio con algunos sectores del paganismo y, en especial, con Libanio.

-El séptimo capítulo es, a mi juicio, el más importante de esta tesis. En él, pretendo relacionar de forma íntima la historia con la retórica. Se trata de un estudio sobre la manera en la que el sofista retrató a través de su retórica a los directos implicados en la revuelta de las estatuas. Es un útil instrumento para conocer más de cerca lo que verdaderamente ocurrió y, sobre todo, determinar la intención de Libanio al componer los discursos XIX-XXIII.

-El octavo y último capítulo será el de las conclusiones, donde se analizará y reflexionará acerca del contenido de las páginas anteriores.

0. 3 LAS FUENTES CLÁSICAS

Las fuentes clásicas que aportan información sobre la revuelta de las estatuas son numerosas, pero también problemáticas, hasta el punto de que en ocasiones parece que Libanio, Juan Crisóstomo y los testimonios dependientes de ellos hablan de acontecimientos totalmente opuestos². En primer lugar, no hay unanimidad para delimitar el corpus de discursos de Libanio acerca de esta revuelta: B. Shouler considera que el corpus de discursos es mayor, y a los XIX-XXIII añade el XXXIV³. Mario Pinto estima que los discursos cuya temática atañe la revuelta de las estatuas son XIX-XXV⁴. Sin embargo, todos los demás estudios que citan las obras de Libanio a propósito de la asonada del 387 acuerdan cerrar el corpus en el discurso XXIII, dado que el XXIV no se ocupa de la revuelta, sino que alude a ella tangencialmente. Considero más acertada esta última postura, por lo que los discursos XIX-XXIII serán los que focalizen este estudio.

En segundo lugar, es absolutamente necesario tener siempre en mente que los cinco discursos de Libanio fueron compuestos tras los acontecimientos (todo lo contrario que las homilias de Crisóstomo, coetáneas al devenir de los sucesos), y no en el intervalo de tiempo que medió entre el día de la revuelta y la llegada del perdón imperial, tal y como Libanio quiere hacernos creer en algunos pasajes de su discurso XIX.

Sobre el último discurso, el XXIII, la moderna bibliografía ha considerado que fue el único redactado de forma contemporánea a los hechos: “Le discours 23

² Pérez Jiménez, A. y Cruz Andreotti, G., 2001, pp. 1-2 disertan acerca de la recurrencia de esta impresión en la cultura clásica y en su tradición posterior: “La sensación que le produce al público de nuestro tiempo, de la Era de la información por excelencia, la lectura comparada de una misma noticia –sobre todo si ésta se refiere a cuestiones políticamente comprometidas– en varios periódicos, o su visualización o audición en cadenas diferentes de Televisión o de Radio, es que la verdad transmitida por esos medios no puede corresponderse exactamente con la realidad objetiva. Pues bien, esta sensación no es nueva, sino que la experimentaron de forma parecida los pueblos que nos han precedido en torno a la cuenca mediterránea. No fue igual el relato de la batalla de Salamina contado por Heródoto y el escenificado en el teatro ateniense por el poeta Esquilo; ni fue igual la imagen política que dibujaron de Temístocles o de Pericles sus amigos y la que nos ofrecen sus aduladores o los poetas de la comedia y sus detractores. Relatos históricos, poemas épicos, elegías y sátiras dan a menudo versiones que distan mucho unas de otras sobre los mismos personajes y sucesos”.

³ Shouler, B., 1999, p. 448: “Cette oeuvre appartient à un cycle de six discours, qui sont, dans l'ordre chronologique, les discours 19, 23, 20, 21, 22 et 34”.

⁴ Pinto, M., 1974, p. 160, n. 69: “A tali evento si riferiscono le orazioni XIX, XX, XXI, XXII, XXIII, XXIV, XXV di Libanio, che molto si adoperò, sia presso l'imperatore che presso potente personaggi del tempo, per alleviare la sorte dei suoi concittadini”.

a été rédigé pendant la période de 34 jours qui sépare la tournée d'émeute et l'annonce du pardon de l'empereur⁵". Sin embargo, P.L. Malosse, en un trabajo reciente, ha rebatido –en mi opinión, con certeza- este argumento, concluyendo que el discurso XXIII también fue compuesto a posteriori: “D’ailleurs, le *discours* XXIII s’acheve par la prédiction fort exacte d’un prompt retour à la normale, qui témoignerait de la part de Libanios soit de dons divinatoires remarquables, soit d’une audace inhabituelle chez lui: avant que vînt le pardon, il pouvait demander, à la rigueur espérer une telle conclusion, non l’annoncer, car c’eût été préjuger des décisions de l’empereur, et l’on sait que le pouvoir n’appréciait guère les devins. De plus, devant quel public Libanios aurait-il pu parler, si la ville s’était vidée? Fustigé ses élèves déserteurs alors qu’il ne lui en restait plus que sept? Deviné là où ils étaient, les prétextes qu’ils donnaient à leur fuite et les raisons pour lesquelles ils tarderaient à rentrer? Quoi qu’il en soit, ce discours a beaucoup moins attiré l’attention que les quatre autres. Pourtant, c’est le plus personnel du lot et il ne manque pas de mérite ni d’intérêt, dans sa concision –car c’est, et de loin, le plus court. Peut-être est-ce même le plus réussi⁶”.

El mismo problema se da con las homilias de Juan Crisóstomo: habitualmente son 21 las homilias citadas a propósito de la revuelta de las estatuas, pero este número no ha permanecido inalterado. Recientemente, A. Valevicius ha descubierto una tradición paralela a la que transmitía 21 ó 22 homilias. Según sus estudios, hay 18 códices que transmiten 23 ó 24 homilias: “Mais, nous avons découvert 18 manuscrits, tous anciennes, qui ont 23 ou 24 homélies. Les deux dernières homélies sont toujours *De decem millium talentorum* (PG 51, 17-30) et *In Psalmum* 145 (PG 55, 519-528)⁷”.

Sin desechar esta posibilidad, me remitiré a lo largo del trabajo a las 21 homilias transmitidas canónicamente, dado que ni la hipótesis de Valevicius está confirmada ni su artículo aporta textos que estudiar y cotejar.

Además de Libanio y Crisóstomo, también hacen referencia a la revuelta Sozómeneo (*HE* VII, 23), Teodoreto (*HE* V, 20), Zósimo (en su *Nueva Historia* IV, 41) y una brevísimas alusión en una carta de Ambrosio de Milán (*Ep.* 40, 32).

⁵ Shouler, B., 1999, p. 448. También Ernesti, J., 1998, p. 264: “Auf die Frage, inwieweit diese eine Reaktion auf die Reden des Libanios darstellen, von denen zwei vermutlich während des Aufstands verfaßt wurden (or. 19 und or. 23), oder inwieweit sich umgekehrt der Rhetor mit den Homilien seines Schülers auseinandersetzt, soll hier nicht weiter eingegangen werden”.

⁶ Malosse, P.L., 2006, inédito.

⁷ Valevicius, A., 2000, p. 85.

Sin embargo, la aportación de Zósimo y de Teodoreto no serán concluyentes a lo largo de mi estudio: el historiador pagano creyó el engaño que ideó Libanio en el proemio de su discurso XIX cuando dice haber sido él quien fue a Constantinopla a interceder ante el emperador Teodosio; por su parte, Teodoreto también transmite errores importantes al situar la revuelta de las estatuas tras el famoso incidente en el hipódromo de Tesalónica en el 390 y malinterpretar algunos textos de Juan Crisóstomo⁸.

Asimismo, he de advertir que no he realizado un análisis exhaustivo de las homilías de Juan Crisóstomo, pues queda fuera de mi ámbito de estudio. Por muy atractivo que resulte, el ingente volumen de las XXI homilías y del material que de ahí se podría derivar desviaría la temática y objetivos principales de este trabajo. Con todo, he acudido frecuentemente a estas homilías para contraponer conceptos e ideas respecto a los discursos XIX-XXIII de Libanio, ya que parte del contenido de éstos tiene un carácter marcadamente dialéctico respecto a las homilías crisostomianas.

El tratamiento de los textos no es unívoco a lo largo de este trabajo: en algunas ocasiones, he introducido la traducción de los textos que he considerado oportunos en el cuerpo de las páginas, si bien el criterio para discernir “lo oportuno” de los textos ha variado según su importancia en el contexto de cada capítulo y su adecuación a una lectura fluida.

Soy consciente de que en ocasiones la lectura se puede hacer densa por la profusión de textos y notas, pero he preferido mantener un criterio científico antes que divulgativo para evitar lagunas de contenido o que las opiniones de cada estudioso no puedan verse confirmadas o refutadas por la ausencia de sus propias palabras.

Así pues, por criterio científico y por rigor he preferido escribir las citas de cada autor, colocándolas a pie de página o en el texto según su importancia. Con

⁸ Moroni, B., 1993, p. 262: “Il racconto dello storico è impreciso per diversi aspetti: innanzi tutto la cronologia. Teodoreto colloca la rivolta di Antiochia dopo la strage di Tesalónica, e sostiene che nei riguardi degli Antiocheni Teodosio seguì le esortazioni alla clemenza di sant’Ambrogio, per consiglio del quale aveva emanato una legge che lo obbligava a rinviare dei un mese l’esecuzione delle sentenze capitali. Questa versione è chiaramente sbagliata, come risulta dal confronto con le fonti contemporanee agli avvenimenti: la rivolta di Antiochia accadde nel 387, quella di Tesalónica nel 390”; p. 265: “L’esplicità di Teodoreto ad uno scritto dell’imperatore si può considerare semplicemente frutto della sua interpretazione del racconto di Giovanni Crisóstomo, in cui si parla solamente di un discorso”.

ello, además, he querido evitar cualquier sospecha de apropiación intelectual indebida, o, como expresa mucho mejor R. Menéndez Pidal: “La más común artimaña para hacerse notar un investigador, con novedad de mínimo esfuerzo, es el apropiarse de una construcción anterior y dar a su contenido una arbitraria interpretación distinta, a ser posible, opuesta. Para ello es preciso ocultar algo de la argumentación que informa el trabajo anterior, porque, teniéndola presente toda, no es posible razonar diversa u opuestamente⁹”.

⁹ Esta cita, que encabeza el trabajo de Guzmán Guerra, A., 1995, pertenece al libro de Menéndez Pidal *Non omnis moriar*.

0. 4 ESTADO DE LA CUESTIÓN

La revuelta de las estatuas del 387 ha sido una de las más citadas dentro del tumultuoso catálogo de disturbios y pasajes violentos del siglo IV; a ello ha contribuido no tanto la virulencia de los acontecimientos como la importancia de las fuentes que nos han transmitido información de lo ocurrido. Y la importancia de esas fuentes radica en la gran extensión de los relatos y en la perspectiva desde la que escriben: un pagano, Libanio de Antioquía, y un cristiano, Juan Crisóstomo. Ambos narran la revuelta desde la perspectiva religiosa y política que les interesa: Libanio compuso cinco discursos a propósito de lo ocurrido con la esperanza de mantener su status dentro del esquema político, cívico y cultural de Antioquía, mientras que Crisóstomo escribió veintiuna homilias para dar testimonio de la labor del obispo Flaviano y fortalecer la posición del cristianismo en la ciudad siria.

Sin embargo, apenas hay estudios que presten la atención debida a esta revuelta. En el siglo XIX, cabe destacar la traducción de L. Génin, *Discours de Flavien et de Libanius à l'empereur Théodose en faveur de la ville d'Antioche*, París, 1826. Sin embargo, este trabajo es incompleto para el ámbito de la revuelta de las estatuas, dado que sólo se reduce a la traducción de los discursos XIX-XX de Libanio, y carece de comentarios o análisis.

Breve, aunque completo, resulta el estudio de R. Goebel, *De Ioannis Chrysostomi et Libanii orationibus quae sunt de seditione antiochensium*, de 1910. Goebel se centra en cuestiones estilísticas y en la posibilidad de que los discursos compuestos por Libanio fueran un plagio de las homilias de Juan Crisóstomo. Sin embargo, obvia los imperativos históricos y religiosos de los acontecimientos.

No tengo noticia de ninguna otra monografía dedicada a la revuelta del 387 desde entonces. Sí hay, sin embargo, varios artículos monográficos dedicados a este tumulto: en 1952, R. Browning realizó un estudio sobre el papel de las claques teatrales en la antigüedad tardía bajo el título "The riot of A.D. 387 in Antioch. The role of the theatrical Claques in the Late Empire". Con todo, el artículo apenas profundiza en otros aspectos de la revuelta que no sean los relacionados con la claque teatral.

En 1986, la historiadora L. Cracco Rugini escribió “Poteri in gara per la salvezza di città ribelli: il caso di Antiochia (387 d.C.)”, artículo meramente descriptivo, que incide en el papel de Crisóstomo, el obispo Flaviano y los monjes en los acontecimientos que mediaron entre el día de la revuelta y la llegada del perdón imperial. Esta misma línea de investigación es la que siguió E. Soler en su artículo “Evêque et pasteurs à Antioche sous l’empereur Théodose: l’engagement chrétien dans la défense de la cité après la sédition des statues (387)”, de 1997.

Dorothea R. French, con su “Rhetoric and rebellion of A.D.387 in Antioch”, de 1998, somete a una revisión estilística y retórica algunos de los argumentos que sustentaron la visión de los acontecimientos de Libanio; la parte histórica del artículo se concentra en la importancia de los juegos y actos lúdicos en las ciudades tardo-imperiales.

H. Leppin es el autor de “Steuern, aufstand und rhetoren: der antiochener steueraufstand von 387 in christlicher und heidnischer deutung”, que no supone una novedad en el estudio de la revuelta de las estatuas, pero sí pasa por ser el artículo más completo en lo que se refiere a la dialéctica que se estableció entre los discursos de Libanio y las homilias de Crisóstomo.

El hecho de que una de las dos grandes fuentes de información sea Juan Crisóstomo ha colaborado para engrosar la bibliografía referente a la revuelta. En esta línea de investigación, cabe destacar la obra de D.G. Hunter, quien ha centrado alguno de sus numerosos trabajos en la relación personal y profesional que hubo entre Libanio y Crisóstomo. Uno de sus estudios cristalizó en “Preaching and propaganda in fourth century Antioch: Jonh Chrysostom’s *Homilies on the statues*”, de 1989, artículo que analiza los pasajes narrativos de las homilias de Crisóstomo.

El análisis más completo sobre las homilias compuestas por el religioso se halla en el libro de F. Van der Paverd, *St. John Chrysostom. The homilies on the statues*, de 1991. El trabajo de Van der Paverd intenta establecer un orden y una cronología exacta de las homilias de Crisóstomo, y con ese fin lleva a cabo una pormenorizada descripción y análisis de todo lo ocurrido en Antioquía desde la perspectiva del religioso.

El posterior trabajo de L. Brottier, “L’image d’Antioche dans les Homéliees Sur les Statues de Jean Chrysostome”, de 1993, es deudor en gran parte del libro de Van der Paverd. De ese mismo año es el artículo “L’imperatore si giustifica.

Teodosio, la rivolta di Antiochia ed una tradizione di apologie imperiali”, de B. Moroni, un estudio comparativo entre las palabras que Crisóstomo puso en boca del emperador Teodosio y otros discursos pronunciados por distintos emperadores cuando se vieron en la misma circunstancia.

El último trabajo a propósito de las homilías de las estatuas es el de A. Valevicius, “Les 24 homélie De Statuis de Jean Chrysostome. Recherches nouvelles”, de 2000, en el que el autor plantea la posibilidad de aumentar el canon habitual de veintiún homilías a veinticuatro.

Otros filólogos e historiadores se han acercado a este tema de manera tangencial: los trabajos centrados en Libanio de J. Misson, P. L. Malosse y A. López Eire se valen, en ocasiones, de los discursos XIX-XXIII de Libanio para argumentar sus estudios.

La abundante obra del sofista –en especial sus discursos y sus cartas- ha constituido una fuente inagotable de datos para los historiadores, dado el valor multidisciplinar de toda la información aportada por Libanio. En lo que respecta al empleo de la revuelta de las estatuas como materia histórica antes que filológica, destaca el estudio de J.R. Aja Sánchez acerca de los tumultos y revueltas populares en el oriente romano del siglo IV, especialmente su libro *Tumultus et Urbanae Seditiones: sus causas*.

J. Durliat, en *De la ville antique à la ville Byzantine. Le problème des subsistances*, de 1990, dedica unas páginas al estudio de los aspectos económicos e impositivos de la revuelta de las estatuas prestando especial atención a dos pasajes de los discursos XX y XXII de Libanio. La misma línea de investigación sigue Georges Depeyrot en *Crisis e inflación entre la Antigüedad y la Edad Media* (traducción de 1996), profundizando en la temática impositiva y en el estudio de las crisis e inflaciones de la economía de época tardo-imperial.

A. Natali, en un breve pero denso y sugestivo artículo, “Christianisme et cité a Antioche a la fin du IVe siècle d’après Jean Chrysostome”, de 1975, analiza la revuelta de las estatuas desde el punto de vista religioso: la lucha entre cristianismo y paganismo se sitúa, según este trabajo, en el contexto de las instituciones evergéticas y la protección de la población por parte de cada uno de los sectores.

Los estudios dedicados a la revuelta de las estatuas responden a un esquema fijo: en primer lugar, hay una narración que reproduce con mayor o menor detenimiento los acontecimientos tumultuosos, para estudiar a continuación un aspecto muy concreto y determinado. Creo que este tipo de investigación puede repercutir negativamente en la visión que se tiene de esta revuelta, dado que resulta extremadamente difícil llegar a sólidas conclusiones desde un estudio parcial. Por ese motivo, el estudio que aquí presento combina todos los aspectos concurrentes en los acontecimientos acaecidos en Antioquía en el año 387, poniendo en contacto la religión con la retórica, la historia con la literatura, el sistema económico tardo-imperial con los tópicos retóricos de la obra de Libanio.

0. 5 AGRADECIMIENTOS

No quisiera comenzar este trabajo sin dejar constancia de mi agradecimiento y deuda para con muchas personas. Así, agradecer a la Universidad de Granada y a la Junta de Andalucía la concesión de una beca predoctoral de Formación de Personal Docente y Universitario. De igual modo, agradezco a los miembros (docentes, becarios y personal administrativo) de los Departamentos de Filología Griega, Filología Latina e Historia Antigua el haberme ayudado en cuanto he necesitado. Una mención especial merecen Margarita Leyva y Marta Alarcón, cuyo excelente trabajo y amistad son una de las recompensas que me ha proporcionado la experiencia de realizar este trabajo.

Asimismo, pertenecer al grupo de investigación “La tradición Clásica” ha sido una gran ayuda para este trabajo, dado que ha puesto a mi disposición todos los materiales y medios posibles.

Quiero dejar constancia de la gran ayuda que ha supuesto para mí el consejo y recomendaciones de los profesores José Ramón Aja, P.L. Malosse, Ángel González, Concepción López Rodríguez. En este apartado, quisiera hacer especial énfasis en mi director de tesis, José Luis Calvo Martínez, cuyos consejos y apoyo han sido fundamentales para que este trabajo llegue a buen puerto.

También ha supuesto un privilegio que Antonio López Eire, Concepción López Rodríguez, Francisco Fernández Ubiña, Aurelio Pérez Jiménez y José García López hayan tenido a bien constituir el tribunal de esta tesis.

Por último, quiero dejar constancia de mi agradecimiento a tres pilares fundamentales: de un lado, los numerosos amigos que me han dado todo su apoyo y ayuda, algunos desde la complicidad que aporta la inestable condición del becario (Marcelo Lorente, Purificación Ubric, Ildefonso Ruiz, Lorena Miralles, Eva María Morales), otros desde el más aristotélico sentido de la amistad, en virtud del cual ésta no es otra cosa que una misma alma que comparte dos cuerpos: Raúl León, Manuela Megía (a los que habría que añadir sus “hipóstasis”: Luis, Miriam y Sandra), Celia Martínez, M^a Eugenia Ramos, Pedro Medina, Amanda, Marie Zwasiza, Lorenzo Rebollo, Elena Segura, Antonio Munuera, Fabio López, José Castillo, Marta Iglesias, Laura Calvente, Manolo Iglesias, M^a Carmen Nibelunga, Galván, Rubén Pérez, Luisa Felices, José Torreblanca.

En segundo lugar, mi familia: ante todo, estoy en deuda con mis padres – Jesús y Dori- y mis hermanas –Claudia y Tere-, así como mi abuela Teresa, mi tía Ana, mi prima Ana. Igualmente, agradezo la preocupación y cariño de Angelita Higuera, Nicolas Jiménez y Nicolas Jiménez Higuera.

Por último, mi novia, Angie. Sin su ayuda, de eso estoy seguro, no habría podido terminar este trabajo. Su paciencia y ánimo para conmigo sólo son superados por su bondad y grandeza de espíritu.

A todos ellos, muchas gracias por todo su apoyo.

Espero que este trabajo no os decepcione.

I. MARCO GEOGRÁFICO, CULTURAL Y RELIGIOSO: LA ANTIOQUÍA DEL SIGLO IV

“...l’Orient, la plus fascinatrice des terres, le IV^e siècle, un des plus curieux, un des plus étranges de l’histoire et le plus semblable au nôtre a bien des points de vue : ne sont-ce pas là des sujets susceptibles du plus grand intérêt pour notre génération curieuse d’histoire?¹⁰”

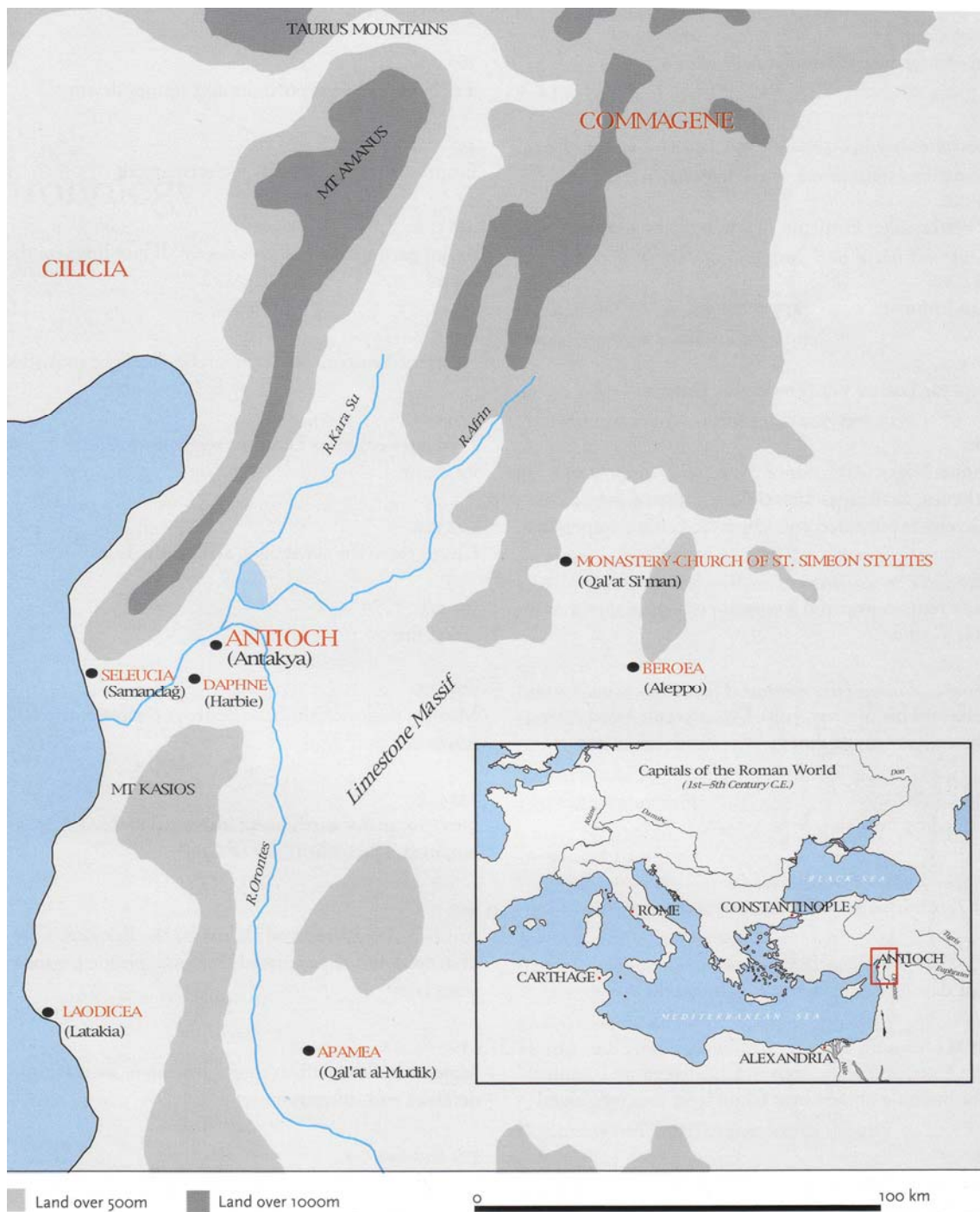
Uno de los objetivos esenciales de este trabajo consiste en determinar qué relación tuvieron los acontecimientos de la revuelta del 387 con el panorama religioso y cultural de la Antioquía finisecular, y para ello considero indispensable hacer un esbozo general de los diversos aspectos que conformarán los pilares de este trabajo y en los que se profundizará en capítulos posteriores.

En primer lugar, me ocuparé de la geografía y de la morfología de la ciudad, con el fin de describir y ubicar con exactitud el escenario de la revuelta, y para conocer las excelencias naturales y artísticas de una de las ciudades más bellas y de mayor rango del oriente romano.

Con todo, son el panorama religioso y el ambiente cultural los temas que mayor importancia revisten para comprender las causas profundas de la revuelta de las estatuas. Hay que considerar que la Antioquía del siglo IV fue una ciudad en la que convivieron paganos, judíos y cristianos, de modo que resulta absolutamente necesario conocer las condiciones en las que se desarrollaron las relaciones de estos grupos religiosos.

Igualmente importante resulta conocer los principales elementos culturales presentes en la ciudad; como es lógico, una ciudad poblada por tres grandes religiones (con sus correspondientes divisiones internas) constituyó un marco cultural poliédrico. Además, la ubicación geográfica de la ciudad, en la Siria romana, influyó para que coexistieran tres lenguas con tres marcos de uso diferentes: el latín, como lengua administrativa; el griego, como lengua de cultura (del mismo modo que la *koiné* era la lengua de gran parte del pueblo); el siríaco, como lengua de parte de la población rural.

¹⁰ Harrent, A., 1898, p. 5.



Antioquía y su región territorial. Fuente del mapa: C. Kondoleon, *Antioch. The lost ancient city*, Nueva Jersey, 2001, p. XIV.

I. 1 MARCO GEOGRÁFICO

Antioquia, en la provincia de Siria¹¹, era una de las ciudades más pobladas e importantes del oriente romano, hecho que ponen de relieve, en términos similares, tanto Libanio en su discurso XIX, 62: “Pues no estaría bien que aquellos vieran la más grande ciudad de oriente...”, como Juan Crisóstomo: “Nuestra ciudad es de tal tamaño y la principal de las orientales, y corre el peligro de ser eliminada en mitad del Imperio Romano¹²”. Libanio, en su epístola 1119, fechada en torno al año 363, estima en 150.000 la cifra de habitantes de Antioquía¹³, mientras que Crisóstomo, por su parte, calculaba en unas ocasiones unos 100.000 antioquenos y en otras 200.000¹⁴. En cualquier caso, ambos guarismos quedan lejos de los 500.000 habitantes que aportan algunos modernos estudiosos¹⁵.

Los elogios a esta ciudad, en ocasiones desmesurados incluso entre la crítica moderna¹⁶, se debían en parte a su privilegiada geografía: Antioquía estaba situada al norte de la antigua provincia romana de Siria, y tenía dos principales referentes geográficos: el río Orontes¹⁷ –con sus dos afluentes principales, los ríos Fírmino y Parmenio- y el Macizo Calcáreo de Calcis que corría paralelo a la costa mediterránea, descollando en Antioquía por encima de otras simas el monte Silpio.

¹¹ Para la posición e historia de la provincia de Siria en el Imperio Romano, es ya clásico el trabajo de Jones, A.H.M., 1971, pp. 226-294.

¹² Chrys..., PG 49, 36: Πόλις οὕτω μεγάλη καὶ τῶν ὑπὸ τὴν ἔω κειμένων ἡ κεφαλὴ, ἐκ μέσης ἀναρπασθῆναι κινδυνεύει τῆς οἰκουμένης.

¹³ Lib., Ep. 1119, 4: πεντεκαίδεκα δὲ μυριάδας ἀνθρώπων πάντας εἶναι.

¹⁴ Dato aportado por Downey, G., 1961, pp. 582-583.

¹⁵ Así se pronuncia Aguirre, R., 1988, p. 14, sin aportar ningún dato, fuente clásica o referencia a bibliografía moderna: “Es difícil calcular el número de habitantes, pero los historiadores piensan que superaría el medio millón en el período romano”.

¹⁶ Léase, por ejemplo, Harrent, A., 1898, p. 8: “Rome est silencieuse depuis le départ de l’empereur; Alexandrie laisse échapper son sceptre intellectuel dans les ardeurs des luttes religieuses; Constantinople est une ville de légistes et de guerriers où les jeux de l’ampithéâtre ont plus de fidèles que les exercices d’éloquence; Athènes n’offre plus rien d’illustre que des noms...Antioche, grâce au séjour des empereurs, à son célèbre orateur Chrysostome et surtout à son illustre rhéteur Libanius, grande son prestige”.

¹⁷ Peña. I., 1994, p. 425: “El Orontes de los griegos, el Axios de los arameos –de donde proviene el nombre actual árabe El-’Assi- tiene sus fuentes en la región montañosa del Antilibano. Riega las fértiles llanuras de Homs, donde forma un lago, de Hama y de la antigua Apamea, para encajonarse más adelante en una garganta estrecha y profunda, entre las villas sirias de Jisser y Derkuch. A continuación baña la llanura y ciudad de Antioquía, para perderse después en el Mediterráneo, en el antiguo puerto romano de Seleucia de Pieria, hoy Sammandag. Un recorrido de 350 kilómetros de sur a norte”.

El territorio antioqueno poseía fértiles tierras al norte y al este, mientras que a ocho kilómetros al sur la barriada de Dafne proporcionaba abundante agua a la ciudad. Sin embargo, Antioquía también sufrió grandes catástrofes naturales, como lluvias torrenciales y, especialmente, terremotos que asolaron la ciudad en distintas ocasiones¹⁸.

Ciudad beneficiada por los vientos Bóreas y Céfiro¹⁹, fue lugar de bellas construcciones arquitectónicas. La mejor forma de acercarse al conocimiento de la relación geografía-arquitectura de Antioquía viene de la mano de la arqueología, que ha ayudado a esclarecer, confirmar o refutar los datos que en ocasiones las fuentes clásicas exageraban o empequeñecían²⁰. Asimismo, una calzada romana contribuía a la comunicación entre las ciudades sirias y otras ciudades imperiales occidentales e incluso persas²¹. Esto incidía, como es lógico, en la economía de la ciudad, que estuvo determinada, desde sus orígenes, por su enclave geográfico como punto de tránsito de numerosas rutas comerciales²²,

¹⁸ Stillwell, R., 1976, p. 62: "Each time torrents caused serious damage, particularly by raising the ground level. Since the 3d c. B.C. the ground has risen 11 m in the axis of the city; the stratum representing the second Byzantine conquest of the 10th c. A.D. -the average 4 m below the present ground level-, that of the reconstruction under Justinian 7 m, and that of the monumental Roman street 8.5 m (...)Antioch's history is also marked by a series of catastrophes, particularly earthquakes that damaged or destroyed it; efforts to repair or rebuild the city were often made several times in a century, and each ocasión called for the intervention of the emperor of Rome or Byzantium. Alexander Balas intervened in 140 B.C., Caligula in A.D. 37, Trajan in 115, Leon I in 458, and Justinian in 526 and 528. After this the destruction of the city was completed by Chosroes, who seized it in a surprise raid in 540. The chroniclers also report several lesser earthquakes, to which should be added the terrible storms that caused the streams especially Parmenios, to overflow".

¹⁹ La mejor descripción de la Antioquía del siglo IV aparece en el discurso XI de Libanio, su famoso *Discurso a Antioquía*. En los capítulos 222-226, el sofista se ocupa del buen trato que reciben por parte de los vientos.

²⁰ Resulta especialmente recomendable Downey, G., 1961, pp. 597-694, donde se reúne una recopilación de fuentes clásicas, textos y referencias bibliográficas para conocer la geografía y las obras más importantes de la arquitectura y la ingeniería en Antioquía. También contiene información sobre las distintas formaciones artísticas de la ciudad siríaca Bertelli, C., 1999, pp. 130-133.

²¹ Peña, I., 1985, p. 17: "Otro factor que contribuyó a la prosperidad general fue la apertura de nuevas vías de comunicación en Siria. La tupida red de calzadas y puertos que los romanos abrieron en esta región facilitó el intercambio entre la campaña y las ciudades, entre éstas y el mundo exterior. Una muestra del cuidado de los romanos por las vías de comunicación es la calzada Antioquía-Alepo que continuaba hasta el Eufrates, vías Hierápolis, hoy Menbej. A la orilla de este río, en Méskene, se enlazaba con la red del Imperio persa".

²² Stillwell, R., 1976, p. 62: "Even before Antioch was founded the low valley of the Orontes was a trade route: excavations have uncovered an Athenian trading post dating from the 5th c. B.C. at El Mina, at the mouth of the river, and some Cretan objects in the Hittite palace of Tell Atchana. Also, excavations at Antioch, well below the monumental Roman street, have revealed preclassical sherds beneath the stone paving of the Hellenistic road". Para época imperial, vid. Bowersock, G.W., 1989, pp. 75-77.

convirtiéndose en un auténtico crisol de culturas y razas²³, aunque también vivió de su comercio y agricultura²⁴.

A lo largo del siglo XX, la ciudad del Orontes ha sido objeto de diversas expediciones arqueológicas, cuyos trabajos de carácter multidisciplinar no han hecho sino dar una perspectiva nueva y enriquecedora de la ciudad:

-J. Leblanc y G. Poccardi han realizado un estudio que aproxima la antigua Antioquía a la actual ciudad de Antakya²⁵.

-C. Saliou ha trazado un esbozo arqueológico de la ciudad en un margen temporal que coincide con el periodo en el que Libanio vivió²⁶.

-B. Cabouret²⁷ ha llevado a cabo un análisis de la funcionalidad de los pórticos a los que tanto alude Libanio²⁸, elementos urbanísticos fuertemente unidos a la vida pública²⁹.

-G. Poccardi ha dedicado unas páginas al ensamblaje entre Antioquía y la isla del Orontes³⁰.

-R. L. Wilken, por su parte, ha enumerado las posibilidades de la ciudad durante los años en los que Juan Crisóstomo la habitó³¹.

-Los trabajos de E. Willin, por su parte, demuestran que Libanio idealizó excesivamente Antioquía en diversos aspectos³².

²³ Maas, M., 2001, p. 16: "As the locus of Roman power at the crossroads of the Near East, Antioch blossomed as a truly cosmopolitan city. Traders flocked to her bazaars, bringing merchandise from India, Persia, central Asia, and the Red Sea ports. Chinese annals make note of Antioch. Ambassadors from India on their way to Rome stopped there. Indigenous Greeks, Syrians, Jews, Phoenicians, and Arabs jostled with roman legionaries enlisted in Italy and other western posts".

²⁴ Liebeschuetz, J.H.G.W., 1972, pp. 52-73.

²⁵ Leblanc, J. y Poccardi, G., 1999.

²⁶ Saliou, C., 2000.

²⁷ Cabouret, B., 1999.

²⁸ En su elogio a su ciudad natal, Libanio dedica varios párrafos al encomio de los pórticos, vid. *Or.* XI, 196-202 ; 211-218 ; 252-255.

²⁹ Cabouret, B., 1999, p. 143: "Il faut maintenant s'intéresser à la fonction de ces portiques. Les rues à portiques des métropoles orientales, et en particulier syriennes, étaient, en effet, moins l'application de choix esthétiques et urbanistiques, parfois un peu grandiloquents, que l'expression d'un art de vivre".

³⁰ Poccardi, G., 1994.

³¹ Wilken, R.L., 1983, pp. 2-3: "In the years that John Chrysostom lived there, Antioch was the residence of the Roman governor of Syria and the *comes orientis*, the ranking imperial official in the east. The chief military officer of the eastern provinces, the *magister militum per orientem*, made his headquarters in Antioch. Peripatetic emperors of the later empire often resided at Antioch for months at a time, conducting official business there, enjoying the intellectual chatter of the salons of the wealthy, relaxing at the springs of Daphne".

-J.P. Callu ha realizado un estudio destinado a ordenar y baremar los datos acerca de la geografía y la morfología de la ciudad. En él, se citan fuentes antiguas y datos modernos que varían en su consideración de las medidas y las cifras de población³³.

En efecto, la arquitectura e ingeniería analizada por la crítica moderna estaba coherentemente dispuesta en la ciudad, tal y como explica Libanio: “Nótese, como sucede en la música, si todas las partes de la ciudad están armoniosamente acopladas o si, ¡por Zeus!, como sucede con las estatuas de personajes importantes, no es como debe a partir de la mitad, sino que se ofrece tan acabada como es posible³⁴”.

La “bella y grande Antioquía³⁵”, veía incrementada su fama por los avanzados sistemas de agua y luz. Destacaba, especialmente, la calidad de las aguas de la cercana barriada de Dafne: “Pero la principal belleza de Dafne y, creo, de toda la tierra, son las fuentes de Dafne³⁶”. Además de los suministros acuíferos de Dafne, la abundancia en agua de la ciudad procedía del río Orontes y de los manantiales del cercano Monte Silpio.

Parte de esa agua se orientaba para el suministro de los muchos baños que hubo en Antioquía: “Por lo tanto, cada barrio de la ciudad se jacta de sus construcciones privadas de baños, que son demasiado numerosas como para nombrarlas³⁷”. De hecho, la vida social de la ciudad tenía su epicentro en esos baños³⁸, y por ello debe darse gran importancia al decreto de Teodosio con el que

³² Will, E., 1997 y 2000.

³³ Callu, J.P., 1997.

³⁴ Lib., *Or.* XI, 132: Σκοπεῖτω δέ τις, ὥσπερ ἐν μουσικῇ, τὴν πόλιν εἰ διὰ πάντων ἤρμονται, ἢ νῆ Δία, ὥσπερ ἄγαλμά τι τῶν ὀνομαστῶν, εἰ μὴ τὸ δέον ἐξ ἡμισείας, ἀλλ’ ὡς ἔνι μάλιστα τελεώτατα παρέχεται.

³⁵ Lib., *Or.* XXXI, 7: Ἀντιοχεῖα τῇ καλῇ καὶ μεγάλῃ.

³⁶ Lib., *Or.* XI, 240: κεφάλαιον δὲ τῶν Δάφνης καλῶν, οἶμαι δὲ καὶ τῆς γῆς ἀπάσης αἱ Δάφνης πηγαι.

³⁷ Lib., *Or.* XI, 245: τοιγαροῦν ἅπανσα φυλὴ τῆς πόλεως λουτρῶν κόσμοις ἰδιωτικοῖς ἀβρύνεται τῆς ἐπωνυμίας κρείττοσιν. Afirmación confirmada por los hallazgos arquitectónicos, Yegül, F., 2001, pp. 147: “There must have been dozens of smaller, neighbourhood baths throughout the city, such as the eighteen baths belonging to the eighteen tribes of Antioch”.

³⁸ Yegül, F., 2001, p. 146: “Many of bathing complexes in the West and in Asia Minor contained lecture halls, libraries, cult rooms, promenades, and exercise courtyards. In the Roman baths in Syria and the eastern provinces, however, the palaestra increasingly disappeared”.

sancionó a la ciudad en el 387 cerrándolos temporalmente, ya que en ellos tuvieron lugar parte de los acontecimientos de la revuelta de las estatuas³⁹.

El alumbrado de la ciudad también colaboró a confirmar la particular morfología de Antioquía, aunque a Libanio no le gustara: “Esa excesiva e inútil iluminación, que cuelga de los baños, era una muestra de lujo, y tenemos que minimizarla respecto a la actual⁴⁰”. Y es que la iluminación de Antioquía debió de ser realmente llamativa, pues incluso Amiano Marcelino alude a ésta de manera hiperbólica: “Y esto hacía con audacia en una ciudad donde el brillo de las antorchas de los trasnochadores acostumbra a imitar a la luz del día⁴¹”.

Junto a Antioquía, hubo otras ciudades imperiales que destacaron por aprovechar su entorno geográfico para su desarrollo urbanístico: Roma, Alejandría y Constantinopla fueron las ciudades más importantes y desarrolladas del Imperio Romano⁴². Sin embargo, Libanio era consciente de la belleza de su ciudad, y en ocasiones, como en su panegírico a Antioquía, recurría a los efectos hiperbólicos y tendentes a la αὔξησις tan propios de su retórica para enaltecer a su ciudad natal incluso por encima de las dos capitales del Imperio: supera a Constantinopla por la benignidad y bondades de su clima, y a Roma por ser el núcleo del Imperio Romano en cuanto a cultura helénica y a retórica: “Así pues, ¿qué ciudad es digna de compararse? En efecto, es más rica que las más antiguas, a unas rebasa en tamaño, a otras sobrepasa en nobleza, a otras por la fertilidad de su tierra. Ciertamente, Antioquía es superior a la que la sobrepasa por sus murallas debido a la abundancia de agua, a la bonanza de sus inviernos, a la urbanidad de sus habitantes y a la práctica de su sabiduría. Respecto a la ciudad que es aún más grande, Antioquía es superior por lo mejor que hay: la cultura helénica y las letras⁴³”.

³⁹ Yegül, F., 2001, p. 146: “Among the punitive measures, the revocation of the city’s rank as the metropolis of Syria and the closing down of all its baths were the harshet and the most humiliating”.

⁴⁰ Lib., *Or.* XVI, 41: καὶ μάταιον τοῦτο φῶς καὶ τρυφήν ἄχρηστον δεικνύον τὸ πρὸ τῶν βαλανείων κρεμάμενον εἰς πολλοστὸν τοῦ νῦν ὄντος καταστήσωμεν.

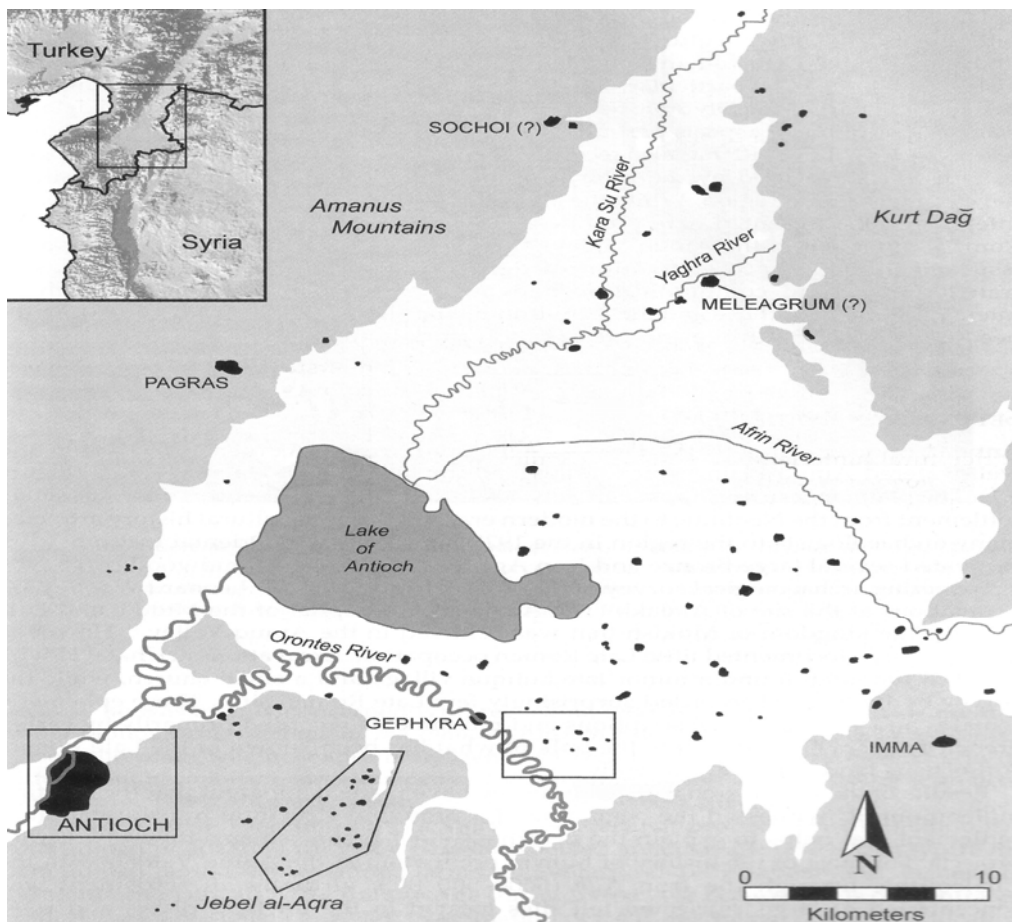
⁴¹ Amm. XIV, 1, 9: *Et haec confidenter agebat in urbe ubi pernoctantium luminum claritudo dierum solet imitari fulgorem.*

⁴² Brown, P., 1992, p. 81: “Rome, Antioch and Alexandria were exceptionally large and disintegrated cities by ancient standards. But they were the most brilliant representatives of urban life in the Roman world”.

⁴³ Lib., *Or.* XI, 270: Τίνα δὴ ταύτη πόλιν παραβάλλειν ἄξιον; τῶν μὲν γὰρ ἀρχαιοτάτων εὐδαιμονεστέρα, τὰς δὲ μεγέθει νικῶ, τὰς δὲ εὐγενεῖα πάρεισι, τὰς δὲ τῷ παμφόρῳ τῆς χώρας. καὶ μὴν ἥς μὲν ἠττάται κατὰ τοὺς

Sin embargo, no sólo fue el sofista quien alabó su ciudad, sino que se pueden encontrar otros testimonios más objetivos que los del antioqueno; así reza el *Ordo Urbium Nobilium* del poeta latino Ausonio:

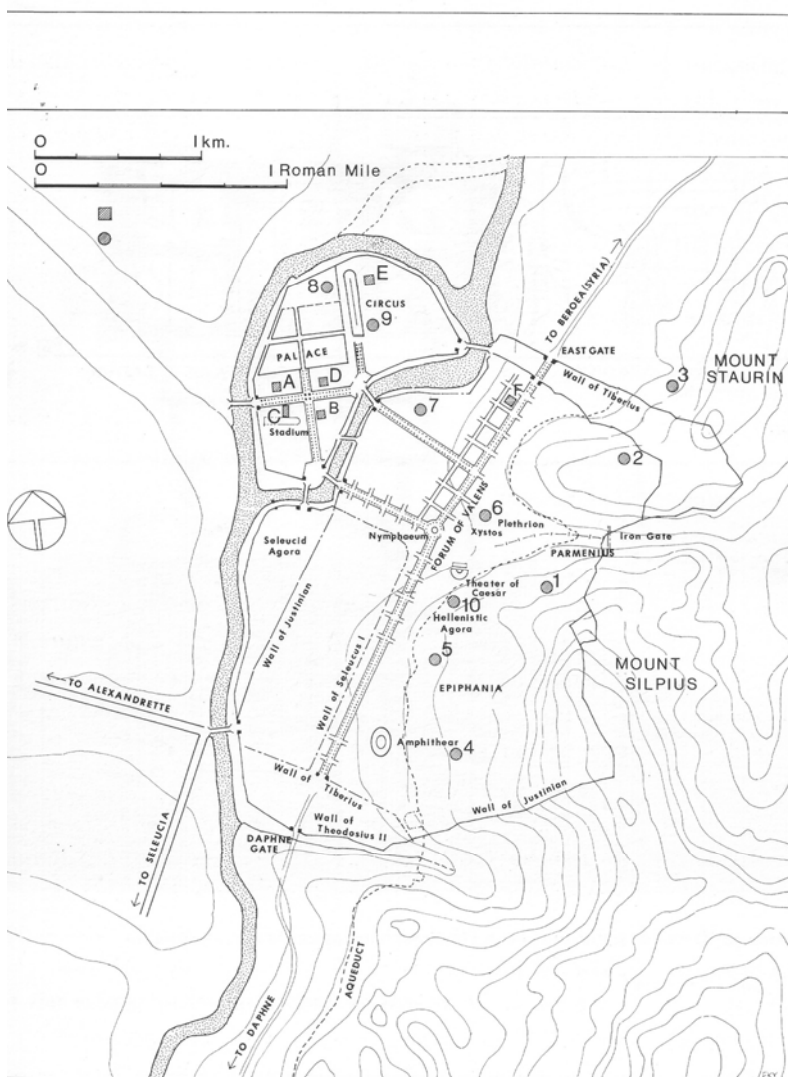
Tertia Phoebeae lauri domus Antiochia
*Vellet Alexandri si quarta colonia poni*⁴⁴



Perspectiva geográfica de la región de Siria. Fuente: I. Sandwell y J. Huskinson, *Culture and society in Later Roman Antioch*, Oxford, 2004, p. 103.

τοιχους, ταύτης κρείττων γίνεται τῷ τε ἐνύδρῳ καὶ τῷ τοῦ χειμῶνος ἡμέρῳ καὶ τῇ τῶν ἐνοικούντων ἀστειότητι καὶ τῇ τῆς σοφίας ἀσκήσει, τῆς δὲ ἔτι μείζονος τῷ καλλίστῳ καλλίων ἐστίν, Ἑλληνικῇ παιδείᾳ καὶ λόγοις. Sin embargo, en *Or.* XX, 40, reconoce ser inferior a estas dos ciudades, igual a Milán, Tréveris y Alejandría y superior a todas las demás.

⁴⁴ Aus., *Urb.* 4-5. También Pack, E., 1993, p. 717: “Al posto di terza città dell’impero romano (sia per la qualità della popolazione, rispetto alla quale è superata soltanto da Alessandria e da Roma stessa, sia politicamente, almeno dopo la fondazione della nuova sede imperiale a Constantinopoli”.



Baños de Antioquía. Los baños hallados en la ciudad en las excavaciones de la Universidad de Princeton entre los años 1930-1950 están señalados con letras mayúsculas. Numerados aparecen: 1. Baños de Julio César; 2. Baños de Agripa. 3. Baños de Tiberio. 4. Baños de Domiciano. 5. Baños de Trajano/Adriano. 6. Baños de Cómodo. 7. Baños de Septimio Severo. 8. Baños de Diocleciano. 9. Baños de Valente. 10. Baños del gobernador Olbia. Fuente: C. Kondoleon, *Antioch. The lost ancient city*, New Jersey, 2001, p. 147.

I. 2 ANTIOQUÍA, CIUDAD IMPERIAL

Como es evidente, una ciudad como Antioquía no habría adquirido aquel esplendor arquitectónico y cultural solamente con las bondades de su clima y geografía. La ciudad siria tuvo desde su fundación un carácter superior y una mayor importancia que las ciudades cercanas: Seleuco I Nicátor, fundador de la ciudad en el año 300 a.C., la consideró desde un principio la capital de todas las provincias que fundó en la zona siria de Asia Menor, llegando a convertirse en poco tiempo en la capital seleúcida⁴⁵; más tarde, fue capital satrápica⁴⁶, y posteriormente fue objeto de numerosos agasajos administrativos por parte de Pompeyo⁴⁷ al tiempo que, consecuentemente, sufría un paulatino proceso de romanización⁴⁸.

Así, Antioquía destacó por ser una de las metrópolis más importantes de la *Pars Orientis* del Imperio Romano. De hecho, el título de “metrópolis”, más allá de su carácter simbólico, encerraba una importante trascendencia para el desarrollo de las ciudades que disfrutaban de esa denominación⁴⁹. Una metrópolis albergaba la residencia de poderes legales y administrativos, con las ventajas que de ello se derivaba⁵⁰, de ahí que uno de los castigos más onerosos para una ciudad

⁴⁵ Stillwell, R., 1976, p. 61: “Apparently Seleucia was his capital at first but Antioch soon received the title. Greek civilization made Antioch its principal Asian outpost, replacing Aleppo, 100 km to the E, as the leading city of N Syria”. Sartre, M., 2000, p. 493: “Du début du IIIe siècle jusqu’en 83 av.J.-C., Antioche apparaît d’abord comme la capitale royale, centre d’un immense État qui s’étend à l’origine de l’Indus à l’Égée”.

⁴⁶ Sartre, M., 2000, p. 494: “Mais Antioche n’abrite pas que l’administration royale. Elle est aussi capitale satrapique”. Es Frézouls, E., 1978, quien hace un análisis más pormenorizado del puesto que ocupó la Antioquía helenística y seleúcida.

⁴⁷ Downey, G., 1961, p. 144: “From the Roman point of view, there could be no question of Antioch’s status. Both as the largest and most highly developed city in northwestern Syria and as the Seleucid capital, which before the break-up of the dynasty had been an important military, administrative, and commercial center, Antioch required a position of honor; and it was, of course, the only city worthy to be capital of the new province of Syria which Pompey organized”.

⁴⁸ Maas, M., 2001, p. 15: “As the capital of the province Antioch was the nerve center of Roman control in Syria and placed a determining role in the transmission of Roman civilization to the region. Romanization occurred primarily through civilian and military administration and through deliberative urbanization and expansion of Roman citizenship”.

⁴⁹ Will, E., 2000, p. 482: “La terminologie antique reste déficiente dans ce débat. Elle ignore naturellement le mot barbare de « mégapole ». Le mot grec correct, qui serait *μεγαλόπολις*, n’est guère attesté. La capitale fédérale, nouvellement créée, de l’Arcadie était dite *Μεγάλη Πόλις*, la « Grand Ville », pour définir son rôle exceptionnel dans le pays. Dans le cas d’Antioche, c’est le terme de *μητρόπολις* qui est venu sous la plume de Strabon, comme il viendra sous la plume de Libanios ; pour le premier, cependant, il s’agit de la métropole de Syrie, autrement dit une capitale de province, pour le second de la métropole de l’Asie, une manière de marquer le rôle exceptionnel de la ville”.

⁵⁰ Brown, P., 1992, p. 11: “From the late third century onwards, the title of *metropolis* was held by the provincial city at which a governor resided. The *metropolis* became the undisputed

fuera la pérdida de su status como metrópolis –tal y como ocurrió con Antioquía en la revuelta de las estatuas-.

Es necesario destacar, igualmente, su faceta de ciudad-residencia⁵¹ de distintos emperadores durante el siglo IV y, sobre todo, su considerable valor estratégico durante las campañas persas como lugar de guarnición para las tropas imperiales⁵², hecho que Libanio repite constantemente a lo largo de su obra hasta convertirlo en un tópico literario: “Cada cual acogía con tanta dulzura a los soldados como si cuidara de un familiar que llegara tras una larga ausencia⁵³”; “la ciudad es un antiguo cuartel de invierno⁵⁴”.

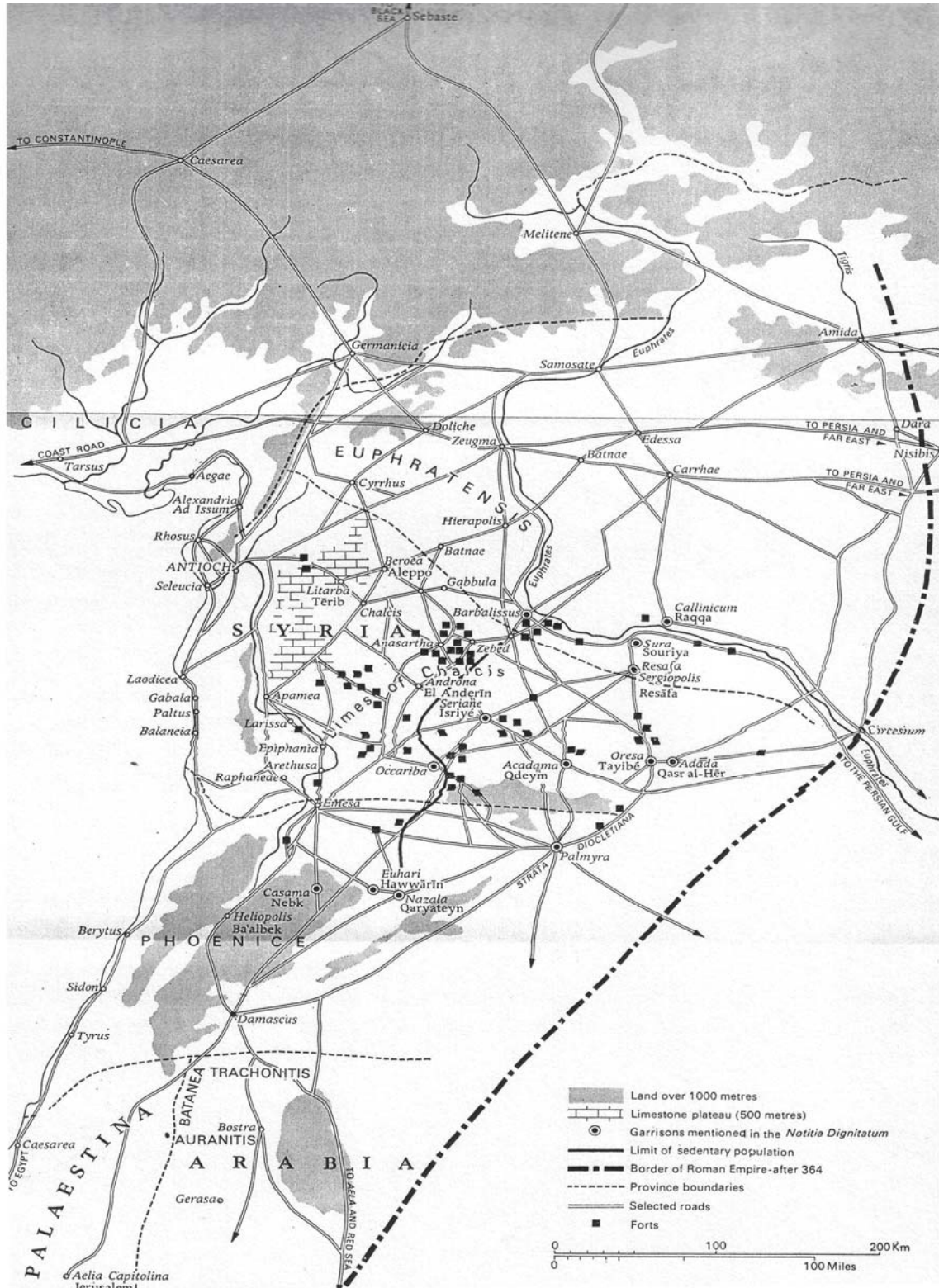
legal and administrative capital of the region”; p. 18: “Only those cities which won a favourite place as *metropolis* of their province, that is, as centers of imperial power in the new administrative geography of the empire, were certain to enjoy continued prosperity”.

⁵¹ Brown, P., 1992, p. 14: “Antioch was the only city in the East, outside Constantinople, in which emperors resided for long periods, spending a decade in all between 337 and 377. After 378 they left for Constantinople, never to return. The great palace, built on an island in the Orontes to house the emperor and his court, became an empty shell, on the steps of which a hermit pitched his tent”.

⁵² Hay opiniones contrarias que apuntan a la exageración retórica de las fuentes, dado que la posta de las tropas en la ciudad siríaca no habría sido tan frecuente como Libanio pretende hacer creer, vid. Sartre, M., 2000, p. 499: “Sous l’Empire, les principales garnisons légionnaires sont ailleurs qu’à Antioche: Laodicée, Cyrrhus, Raphanée, Zeugma par exemple”. Cabe añadir que el alojamiento de tropas en la ciudad solía acarrear problemas de víveres y, a consecuencia de ello, un encarecimiento de los precios que podía poner en peligro la tranquilidad de la ciudad. Los testimonios de Libanio que arriba figuran parecen, por lo tanto, fruto de la naturaleza panegírica o apologética de algunos de sus discursos.

⁵³ Lib., *Or.* XI, 178: οὕτω μὲν ἡμέρωσ ὑπεδέξατο στρατιώτην ἕκαστος, ὡσπερ συγγενῆ χρόνιον ἤκοντα θεραπεύων.

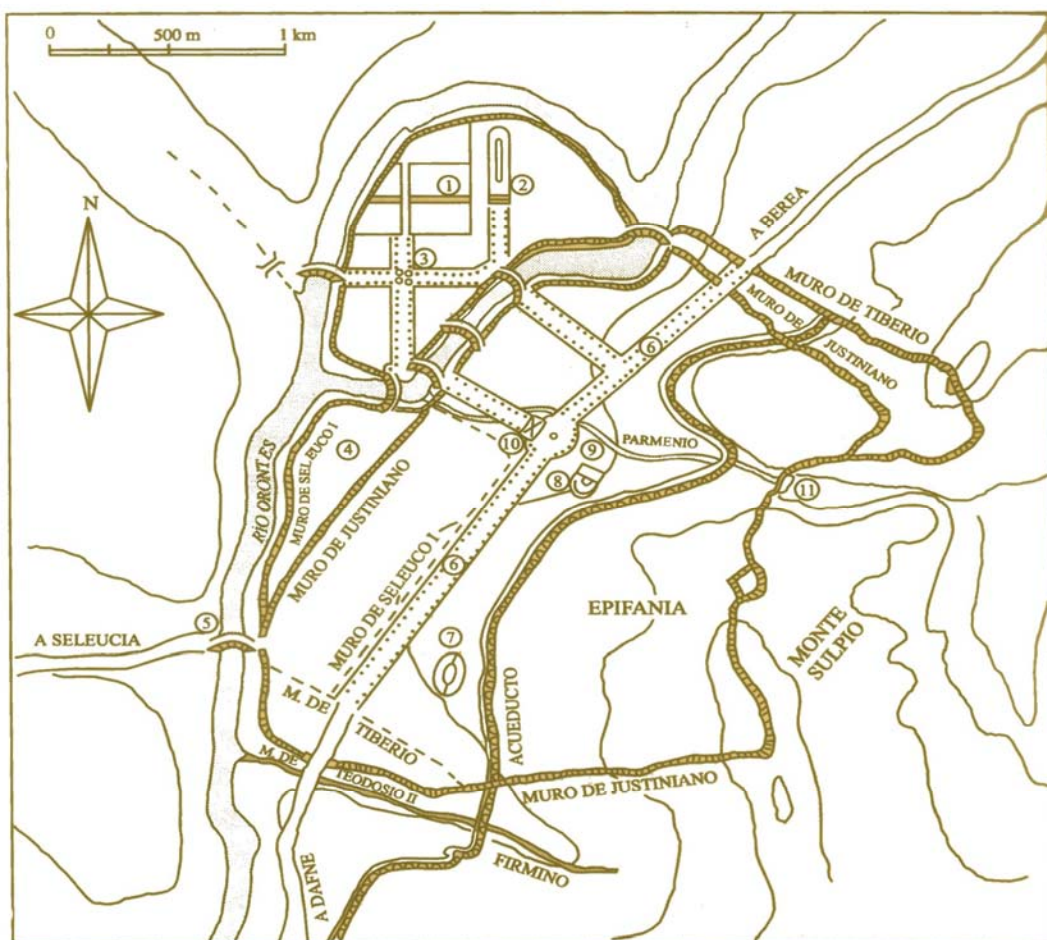
⁵⁴ Lib., *Or.* XV, 15: παλαιὸν βασιλέων χειμάδιον ἢ πόλις. La capacidad de Antioquía como sede militar también se emplea como argumentación favorable en el corpus de discursos de este trabajo, vid. XIX, 54-55.



Antioquía y las redes de comunicación con otras ciudades imperiales.

Fuente: J.H.G.W. Liebeschuetz, *Antioch: city and imperial administration in the Later Roman Empire*, Oxford, 1972, p. 303.

ANTIOQUÍA



CIUDAD NUEVA

1. Palacio imperial de Diocleciano.
2. Hipódromo.
3. Tetrapylon.

CIUDAD ANTIGUA

- | | |
|--------------------------------|-----------------------|
| 4. Foro seléucida. | 8. Teatro de César |
| 5. Puerta Tauriana. | 9. Foro de Valente. |
| 6. Avenida principal porticada | 10. Ninfeo. |
| 7. Anfiteatro. | 11. Puerta de Hierro. |

Aspecto de la ciudad de Antioquía en el s. IV. Fuente: Ángel González Gómez, *Libanio. Discurso II*, Madrid, 2001, p. 148.

I. 3 PANORAMA LINGÜÍSTICO, RETÓRICO Y LITERARIO DE ANTIOQUÍA EN EL SIGLO IV

La principal fuente de información para el panorama cultural antioqueno en el siglo IV procede, nuevamente, de la obra retórica y epistolar de Libanio⁵⁵. Con todo, dicho panorama cultural debe ser estudiado con cuidado, puesto que el amor que el sofista sentía por su ciudad inunda de subjetividad y parcialidad todas sus manifestaciones. Del mismo modo, las referencias a Roma⁵⁶, a la cultura cristiana y a la lengua siríaca apenas existen, y en los pocos casos en los que alude a éstas lo hace con agria acritud. Estas omisiones conducen a una visión de Antioquía falsa y desmembrada: el tiempo presente aislado de la tradición retórica y educativa griega que se traza en los textos de Libanio supone un rechazo a la cultura y dominación de su tierra en un Imperio romanizado⁵⁷.

Desde una perspectiva cultural y literaria, Antioquía despuntó desde su fundación como uno de los más importantes focos de las letras griegas, destacando hasta ser el centro de la retórica de época imperial en el siglo IV, si bien, a lo largo de su historia, todos los géneros literarios se cultivaron en ella: desde la erudición filológica, filosófica y literaria de época alejandrina⁵⁸ hasta la historiografía y el teatro, género que dio fama a Antioquía por el carácter crítico

⁵⁵ Cabouret, 2001, p. 19-20: “Quant à la vie culturelle et à la vie sociale, elles sont illustrées par les rapports que Libanios entretient avec les élites culturelles. Certaines des grandes figures du siècle apparaissent dans ses correspondants, Julien bien sûr, mais aussi Maxime d’Éphèse, Basile, le patriarche juif Gamaliel, Symmaque”. Para profundizar en el tema, cabría resaltar las páginas de Camus, P.M., 1967, pp. 23-55. Aunque posterior al sofista, también hay que tener en cuenta las aportaciones de la obra de Juan Malalas para el conocimiento de la vida cultural y religiosa de Antioquía, tal y como expresa Cabouret, B., 1997, p. 1005: “Ces sources essentielles sont l’*Éloge d’Antioche* de Libanios, sophiste officiel de sa patrie qui composa le discours pour les concours olympiques de 356, et la *Chronographia* de Jean Malalas, syrien d’Antioche (VI e s.) qui, au sein d’une histoire universelle, retrace l’histoire événementielle et urbaine de la ville dont il exploite les archives”.

⁵⁶ A pesar de la poca estima que Roma le merecía, no es menos cierto que el sofista se beneficiaba de las consecuencias de la dominación romana, Woolf, G., 1994, p. 128: “Greek of all sorts, then, remained Greeks while using Roman things”. En este sentido, Libanio disintió de otros sofistas que sí compusieron discursos en los que se menciona –o incluso se elogia– Roma, Pernot, L., 1998, p. 137: “Donc, quantitativement, la rhétorique grecque d’époque impériale a produit un corpus considérable de discours mentionnant Rome, adressés aux autorités romaines ou consacrés à Rome. Il faut y insister, car c’est un point qui risque d’échapper si l’on se contente de lire les plus scolastiques des *Rhetores Graeci*”.

⁵⁷ Mass, M., 2001, pp. 14: “The second critical phase of Antioch’s transformation ran from the late third through the fourth century C.E. The empire was reconstructed, and as a result of Christianity’s emergence as a force in society, culture wars were waged between Christians, who challenged the basic assumptions of Mediterranean urban life, and polytheists, who defended traditional patterns of civic life”.

⁵⁸ Liebeschuetz, J.H.G.W., 1972, p. 224; Pack, E., 1993, pp. 723 ss.

de esas composiciones⁵⁹, pasando por la escuela de labor exegetica de tradición origenista⁶⁰.

Ni siquiera es necesario esperar hasta época tardo-imperial para notar la relevancia de la cultura procedente de la provincia de Siria, como se deduce de los versos de Juvenal a finales del siglo I d.C: “Hace tiempo que el sirio Orontes desemboca en el Tíber; con él ha traído la lengua, las costumbres, la sambuca que acompañan al trompetero, también los exóticos timbales y las muchachas obligadas a ofrecerse junto al Circo⁶¹”.

Pero, sobre todo, hay que señalar a la ciudad siria como un referente en el campo de la retórica⁶², tanto a nivel teórico como a nivel práctico con los discursos declamados por Libanio. Este hecho se ve refrendado por el simbólico patronazgo de la musa Calíope como una de las deidades protectoras de la ciudad: “Me dirijo a Calíope: “¡Oh, la mejor de las Musas, patrona de nuestra ciudad!⁶³”.

El historiador Glanville Downey describió el panorama literario y retórico de Antioquía en el siglo IV con estas palabras: “Literature, under the domination of sterile rhetoric become increasingly preoccupied with rigid empty forms; spontaneous literary expression turned to the safe and easy channel of letter-writing, which had such a marked vogue in the fourth century, and philosophy could no longer, beyond a restricted circle, offer any great opportunity for animative thought⁶⁴”. En efecto, la retórica del siglo IV era presa del peso de la tradición y de un elevado grado de estatismo en lo que respecta a sus modelos y formas. Sin embargo, el panorama retórico de la ciudad siria del siglo IV no fue tan estéril como supone Downey: los numerosos discursos compuestos por Libanio constituyeron un referente social, político y religioso en su ciudad natal.

Tampoco hay que perder de vista la situación lingüística de la ciudad en la época de Libanio, puesto que en ella cohabitaron tres lenguas: el latín, el griego y

⁵⁹ Pack, 1993, p. 750 s.: “Nota per le sue pasquinate nei confronti dei governanti”.

⁶⁰ Young, F., 1989, pp. 188-195.

⁶¹ Juv., III, 62-65: *Iam pridem Syrus in Tiberim defluxit Orontes/ et linguam et mores et cum tibicine chordas/oblicuas nec non gentilia tympana secum/vexit et ad circum iussas prostare puellas.*

⁶² Dhile, A., 1994, p. 448: “In the late fourth century AD Antioch came to surpass all other cities as a centre of rhetorical education”.

⁶³ Lib., *Or.* I, 102: λέγω δὲ πρὸς τὴν Καλλιόπην, ὅτι ᾧ Μουσῶν μὲν ἀρίστη, τὴν πόλιν δὲ ἡμῖν ἄγουσα.

⁶⁴ Downey, G., 1938, p. 351.

el siríaco⁶⁵. Dentro de la dificultad del entramado de la relación entre estas dos últimas⁶⁶, resalta el hecho de que el siríaco mantuviera una estrecha relación con el cristianismo, (algo que provocó el desinterés –en ocasiones, repulsión- por parte de Libanio hacia esta lengua). Con todo, a pesar de que pudiera pensarse lo contrario, en época tardo-imperial sí hubo una miscelánea entre la cultura helena y la siríaca⁶⁷.

El siríaco, dialecto del arameo clásico, fue la lengua de Edesa, pero factores políticos y religiosos –especialmente, la introducción del cristianismo- hicieron de ella una *lingua franca* y de cultura del Próximo Oriente, hasta el punto de que llegó hasta Asia y China⁶⁸. Su trascendencia en el contexto geográfico cercano al Imperio Romano también está fuera de duda⁶⁹ y su importancia como lengua receptora de la tradición literaria griega anterior está atestiguada por la traducción al siríaco de textos científicos y filosóficos –principalmente, de Aristóteles- que fueron el primer paso antes de verse al árabe. Pero fue, sobre todo, la labor de traducción de textos bíblicos la que acabó de impulsar este dialecto⁷⁰.

A pesar de su importancia cultural, la población siríaco-parlante no fue común en el entorno urbano cercano a nuestro sofista; aunque sin llegar a constituir una isoglosa lingüístico-cultural entre el ámbito urbano y el ámbito rural, ni configurarse como una separación tajante⁷¹ (ya que sectores marginales

⁶⁵ Brown, P., 1992, p. 6: “In many areas, members of the ruling classes and their clients combined respect for Greek culture with an ability to express themselves in languages that derived from the leading tongues of the ancient Near East: in Syriac, the lineal descendant of Aramaic, long the *lingua franca* of the Fertile Crescent, from Gaza to southern Mesopotamia”.

⁶⁶ Brock, S.P., 1994, pp. 149-150: “The question of who spoke or wrote which language, Greek or Aramaic, and where, is a complex one, and the evidence is scattered and often elusive”. Para un panorama general de las lenguas nativas en el Imperio Romano, MacMullen, R., 1990, pp. 32-40.

⁶⁷ Stewart, C., 2000, p. 346: “Mediterranean Syria, with large Greek-speaking cities like Antioch, was more directly influenced by the Hellenistic culture of the Roman Empire. Between them was Syria’s limestone massif, where monasticism flourished in the fifth to seventh centuries. There the culture was mixed Syriac and Greek, and the monasticism of the region reflected the joint heritage”.

⁶⁸ Brock, S.P., 1994, p. 159: “Had already travelled in the service of Christian missionaries right across Asia as far as China”.

⁶⁹ Brock, S.P., 1994, p. 153: “Greek, then, although it was undoubtedly the language of power in the eastern provinces of the Roman Empire, was by no means the sole language of prestige, and it is this sense of prestige that had been acquired by Syriac”.

⁷⁰ La forma más antigua del Nuevo Testamento conocida en siríaco es el *Diatessaron* de Taciano y la *Vetus Syra*.

⁷¹ Wilken, R.L., 1983, p. 4: “At one time, Antioch may have included a native Syrian quarter, but by the fourth century the city was thoroughly Greek, not only in language, but also in education, in civic organization, in art and architecture, in its tastes and prejudices”.

de la población hablaban el siríaco en el contexto urbano⁷², con lo que en ocasiones se producía una situación de bilingüismo⁷³), el estrato social inferior hablaba sirio mientras que las clases altas hablaban griego.

Libanio ofrece un testimonio de siríaco-parlantes en Antioquía: “En efecto, uno de tal clase constituye una vergüenza mayor para la curia que todos los que, en lengua siríaca, llaman a los necesitados para que les cuiden sus cuencos de madera⁷⁴”.

Como se aprecia en el texto anterior, el sofista profesaba cierta aversión por el siríaco⁷⁵. Creo que la raíz de esta inquina radica en la relación del siríaco respecto a tres de los aspectos principales en la vida y obra del sofista, el sistema educativo, el paganismo y el cristianismo:

1. La lengua siríaca tuvo su propio sistema educativo, razón válida por sí misma para justificar el escaso interés que el sofista sintió por este dialecto del arameo: los valores insertos en la *paideía* que Libanio aprendió y enseñó eran los propios del sistema educativo clásico, por lo que un alejamiento de ese sistema educativo cambiaría totalmente el ideario político libaniano⁷⁶.

2. Resulta interesante destacar que los cristianos siríaco-parlantes tenían diferentes palabras para denominar a los paganos y a los griegos -a diferencia de los cristianos greco-parlantes, que englobaban ambos

⁷² Brock, S.P., 1994, p. 150: “Even in the polis, however, Aramaic was clearly the normal language of the lower classes”.

⁷³ Brock, S.P., 1994, p. 150: “It is in fact likely that large numbers of people, especially in the towns, will have been bilingual”.

⁷⁴ Lib., *Or.* XLII, 31: *μείζον γὰρ δὴ τῆ βουλῆ πρὸς αἰσχύνῃν εἰς τοιοῦτος ἢ πάντες οἱ τῆ φωνῆ τῆ Σύρων καλοῦντες τοὺς δεομένους αὐτοῖς ἰαθῆναί τι τῶν ξυλίνων ἀγγείων*. Juan Crisóstomo también parecía mantener la misma opinión acerca del siríaco, Constantelos, D.J., 1991, p. 115: “Chrysostom never learned Hebrew, Latin or Syrian which he called a barbarous language”.

⁷⁵ Norman, 2000, p. 159, n. 45: “The only explicit reference in Libanius to Syriac speakers, for him the lowest of the low”.

⁷⁶ Sin embargo, como señala Criscuolo, U., 1995, p. 103, ese sistema educativo estaba en tránsito hacia la cultura cristiana: “Questa *παίδεια* aveva ora proprio in Antiochia il suo maggior rappresentante in Giovanni Crisostomo, l’antico allievo del nostro “ellenico”. Libanio non aveva del tutto fallito: l’ “ellenismo”, o quanto di esso poteva essere salvato, era divenuto proprietà della “nuova” ecumene”.

conceptos bajo la denominación “helenos”⁷⁷-. Esta separación tajante entre religión y cultura fue una de las puntas de lanza de la enemistad que Libanio sintió por los cristianos, de modo que es normal el nulo interés y la actitud despectiva del sofista hacia el siríaco a raíz de esa visión que separaba la religión y la cultura helenas.

3. La amplia difusión del siríaco estaba relacionada, principalmente, con el fuerte impulso que el cristianismo le imprimió⁷⁸, dado que el contenido de su literatura era mayoritariamente cristiano (aunque en ocasiones hubo excepciones y la literatura siríaca albergó textos paganos⁷⁹). De hecho, según S.P. Brock, en las iglesias de la Antioquía natal de Libanio algunas partes de los oficios religiosos se traducían al siríaco⁸⁰.

Así pues, en consecuencia, la fuerte relación de la lengua siríaca con el cristianismo y su poca tradición cultural y literaria fueron los causantes de la aversión que Libanio sintió por el siríaco.

Tampoco se puede obviar la importancia de este dialecto arameo en el marco de la revuelta de las estatuas del 387, pues uno de los principales protagonistas de lo que acaeció en Antioquía en tal suceso, el monje Macedonio⁸¹, sólo hablaba siríaco, por lo que en su intervención ante los comisionados imperiales precisó de interpretes, como demuestra el siguiente texto de Teodoreto

⁷⁷ Bowersock, G.W., 1990, p. 11: “When it came to paganism the Syriac-speaking Christians were in a less embarrassing position than their Greek-speaking neighbors. Their language had totally distinct words for pagans (*hanpê*) and Greeks (*yawnâyê*)”.

⁷⁸ Brock, S.P., 1994, p. 155: “It will at once be obvious that it was Christianity which lent to Syriac the requisite prestige to enable it to compete with Greek as a literary language”; p. 158: “Everything that we have seen points to the fact that it was Christianity which provided Syriac with the necessary prestige to enable it to compete as a literary language (in specific spheres)”. Vid. Drijvers, H.J.W., 1992, pp. 138-143.

⁷⁹ Brock, S.P., 1994, p. 153: “Nor was Syriac solely a language of Christianity, for there once existed Manichaean and pagan literature written in it, but of this only diminutive relics survive”.

⁸⁰ Brock, S.P., 1994, p. 158: “In large cities like Antioch, where Greek was extensively used, it may well have been that there was also instantaneous translation of parts of the services into the local Aramaic dialect”.

⁸¹ El movimiento monástico también mantuvo una estrecha relación con el siríaco, Brock, S.P., 1994, p. 150: “Thus the hermit Macedonius, who came from outside Antioch, spoke only Aramaic, and so needed an interpreter in order to intercede with the strategoi on behalf of the people after the episode of the statues”; Liebeschuetz, J.H.W.G., 1988, p. 75: “A feature of the early monastic movement is the wide social range of the monks. A large proportion evidently were countrymen and only Syriac speaking”.

de Ciro: “Él dijo esto empleando la lengua siríaca: y ellos, mientras el intérprete traducía al griego, escuchaban, temblaban y dijeron que transmitirían esas noticias al emperador⁸²”.

Este hecho manifiesta la importancia de las lenguas autóctonas en los territorios del Imperio Romano menos burocratizados. El que un sector cuantitativamente importante de la población hablase el siríaco, así como los testimonios de producción literaria en tal lengua, nos hace pensar que el papel del griego como lengua de uso diario en la parte oriental del Imperio no estaba tan extendido como para conformar una *lingua franca* en todos los puntos del Imperio Romano. De igual manera, la presencia de traductores del siríaco al griego redundaría en la idea de que este dialecto del arameo tenía un vasto empleo en la provincia romana de Siria. Si bien Libanio no quiso aprender esta lengua vecina – como le sucedió con el latín-, no se puede poner en duda la contribución del siríaco al panorama cultural antioqueno del siglo IV.

⁸² Theodr., *HRel.*, XIII, 7: Ταῦτα τῆ σύρα κεχρημένος ἔλεγε γλώττη: οἱ δὲ τοῦ ἑρμηνέως εἰς τὴν ἐλλάδα φωνὴν μεταφέροντος, ἐπήκουόν τε καὶ ἔφριπτον καὶ διαπορθμεύειν αὐτὰ ἐπηγγέλλοντο τῷ βασιλεῖ.

I. 4 MARCO RELIGIOSO

I. 4. 1 PANORAMA GENERAL DE LA RELIGIÓN EN EL IMPERIO ROMANO EN EL SIGLO IV

La intención de estas líneas no es ser un eco de estudios ya consolidados acerca de la religión en el siglo IV y, especialmente, de las relaciones entre cristianismo y paganismo, sino establecer un marco general religioso que destaque la posición emergente del cristianismo y su repercusión sobre el paganismo, especialmente en la parte oriental del Imperio.

La conocida cita de Símaco *Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum*⁸³ condensa, a mi parecer, el ambiente religioso de la sociedad del siglo IV: la posición cada vez más cómoda, desde el punto de vista legislativo, de un cristianismo acólito al poder imperial, la divergencia de posturas y credos internos en el propio cristianismo, la postura expectante de los judíos, las distintas tendencias de un paganismo que viraba hacia posiciones henoteístas (bien por la propia inercia de su evolución, bien como reacción a una religión monoteísta como el cristianismo⁸⁴). Aunque cada una de estas opciones religiosas pueden parecer antitéticas entre sí, es destacable que coincidiesen en la exaltación de la moralidad y la ética como nervio central de sus creencias⁸⁵.

La perspectiva histórica que aportan los siglos transcurridos nos permiten acercarnos a la realidad religiosa del siglo IV con una exactitud y serenidad de juicio de la que carecieron los coetáneos de aquella época. De este modo, R. MacMullen sustenta el hecho religioso del siglo IV en cuatro pilares básicos: “Apart from Judaism and, in due course, Christianity and Manichaeism, the essential characteristics of religion in the empire were, I would say, these four: the

⁸³ Symm, *Ep.* III, 10.

⁸⁴ Ramos Jurado, E.A., 1998, p. 221: “En una simplificación, que sabemos quizá excesiva, podemos decir que la Antigüedad Tardía se debatió en el plano religioso, una vez asumido que en la cúspide de lo divino existía la unidad, entre el henoteísmo pagano y el monoteísmo cristiano”.

⁸⁵ Liebeschuetz, J.H.G.W., 2001, p. 232: “It was a fundamental development of Late Antiquity that religion had become moralizing. Gods were thought of as moral beings, and they were believed to demand above all moral behaviour from their worshippers”. En este ámbito, es destacable la curiosa mezcla de dioses a los que se entregaba el emperador Severo Alejandro, vid. *HA. XXIX, 3: Usus vivendi eidem hic fuit: primum, si facultas esset, id est si non cum uxore cubuisset, matutinis horis in larario suo, in quo et divos principes sed optimos electos et animas sanctiores, in quis Apollonium et, quantum scriptor suorum temporum dicit, Christum, Abraham et Orpheum et huiscemodi ceteros habebat ac maiorum effigies, rem divinam faciebat.*

acknowledgment of innumerable superhuman beings, the expectation that they were benevolent and would respond kindly to prayer (all but those who might be bent to wicked uses by magical invocation), the belief that some one or few of these beings presided especially over each place and people, and a substratum of rites addressing life's hopes and fears without appeal to any one being in particular⁸⁶.

Obviamente, MacMullen no ha sido el primero en arriesgarse a intentar establecer una definición de lo que fue la religión durante el siglo IV, pero, por otro lado, sí que ha sido pragmático y clarificador al establecer unos límites temporales que sorprenden por la celeridad de los acontecimientos: el siglo IV comenzó con los cristianos huyendo de las grandes persecuciones, y despidieron ese mismo siglo como la fuerza religiosa, política y cultural más influyente del Imperio Romano⁸⁷. Con todo, la cristianización no fue un proceso que evolucionara de forma uniforme, como lo demuestra el breve reinado del emperador Juliano (360-363)⁸⁸.

Tomaré como premisa, por lo tanto, que el cristianismo fue el principal impulsor de cambios religiosos en el siglo IV (sin que ello quiera decir que su influencia no se dejara sentir antes⁸⁹), para evidenciar la situación de un paganismo que en el decurso del siglo IV vio menguar su influencia. Así, se puede partir como punto de inflexión de la legislación del *Codex Theodosianus*, poseedora de una dualidad casi paradójica: flexible para adaptarse al transcurso

⁸⁶ MacMullen, R., 1997, p. 32.

⁸⁷ MacMullen, R., 1997, p. 2: "Constantine's conversion in 312 had almost immediate consequences: legitimacy was bestowed on the church along with other great favors and privileges, while at the same time, under this ruler as under his sons, an increasingly explicit disapproval was directed at the old religious organizations and institutions. In the succeeding generation, Theodosius promulgated harsh anti-pagan laws and ordered the destruction of the huge, the World-famous, Serapis temple in Alexandria".

⁸⁸ Gaudemet, J., 1990, pp. 22-23: "Il regno di Giuliano (360-363) segna una pausa nella repressione contro il paganesimo. L'«editto di tolleranza» avrebbe revocato le condanne all'esilio e le confische pronunciate sotto il regno di Costanzo, e avrebbe restituito ai pagani i beni che erano stati presi loro della chiesa, pur lasciando libertà di culto alle varie «famiglie cristiane»".

⁸⁹ Barnes, T.D., 1990, p. 158: "I must confess a personal motive in choosing to tackle my topic as I have. My own work on Constantine and the Constantinian period has led me to a number of novel, even heterodox or idiosyncratic views. These include a conviction that the Roman Empire became christian earlier, and in the fourth century became more thoroughly Christian than has normally been supposed by academic historians of the last hundred years". La teoría de Barnes sostiene que el proceso de las persecuciones a cristianos se aceleró porque se intuía la fuerza que éstos podían suponer, Barnes, T.D., 1989, p. 307: "Effective toleration of Christianity began with the capture of Valerian by the Persians in 260 and the accession of Gallienus to sole rule, and the Great Persecution of 303-313 was not the final titanic struggle of two religions long set on a collision course, but a desperate attempt of die-hard pagans to reverse the course of history before it was too late".

natural de los acontecimientos⁹⁰ y, al mismo tiempo premeditada, en opinión de Arnaldo Momigliano, en su intención de condenar las prácticas paganas⁹¹.

Parte de la legislación imperial estaba destinada a combatir el paganismo⁹², gracias, en algún modo, a escritos de las elites cristianas, como el *De errore profanarum religionum*, de Fírmico Materno, que pareció haber influido en la política religiosa del emperador Constancio⁹³. Como prueba de la legislación destinada a cercenar las manifestaciones de paganismo, presento varios decretos contenidos en el *Codex Theodosianus*⁹⁴ que dictaban la interdicción de prácticas paganas:

-prohibición de celebrar sacrificios:

CTh.XVI.10.2

Imp. Constantius a. ad Madalianum agentem vicem praefectorum praetorio. Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania. Nam quicumque contra legem divi principis parentis nostri et hanc nostrae mansuetudinis iussionem ausus fuerit sacrificia celebrare, competens in eum vindicta et praesens sententia exeratur. Accepta Marcellino et Probino cons.

-Abolición de los derechos de los sacerdotes paganos:

CTh.XVI.10.4

Idem aa. ad Taurum praefectum praetorio. Placuit omnibus locis adque urbibus universis claudi protinus templa et accessu vetito omnibus licentiam

⁹⁰ López Domech, R., 2004, p. 642: "...y lo que yo pretendo aportar es la idea (o sugerencia) de que la legislación imperial (recuérdese el derecho divino de los emperadores, latente en los anteriores a Justiniano y explícito en éste) lo que hace es adaptarse a este cambio, no dirigirlo".

⁹¹ Momigliano, A., 1987, p. 257: "No doubt the Christians know how and where they could proceed to direct action".

⁹² Algunos ejemplos prácticos se pueden encontrar en Chuvin, P., 1990, pp. 63-77.

⁹³ Fernández Ubiña, J., 2003, pp. 371-372.

⁹⁴ Me hago eco de la advertencia de Buenacasa, C., 1997d, p. 32, respecto a la aplicación exacta del *Codex* tal y como aparece en el conjunto que hasta nosotros ha llegado: "Otro de los grandes problemas planteados por esta recopilación jurídica se deriva del intento por determinar cuál fue la concreta esfera de aplicación territorial de las disposiciones que contiene. Si bien el espíritu que motivó su redacción fue el de proporcionar una serie de leyes universalmente válidas en todos los rincones del Imperio, hay ocasiones en que existe la legítima sospecha de que algunas de las *constitutiones* no fue concebida, en un principio, como una *lex generalis*, sino que se trataba de un *rescriptum* motivado por la *ocassio legis*, que, sin embargo, a partir del momento en que es incluido en el *Codex Theodosianus*, ofrece la ocasión para que todos aquellos que cumplan los requisitos requeridos puedan acogerse a esta ley".

delinquendi perditis abnegari. Volumus etiam cunctos sacrificiis abstinere. Quod si quis aliquid forte huiusmodi perpetraverit, gladio ultore sternatur. Facultates etiam perempti fisco decernimus vindicari et similiter adfliigi rectores provinciarum, si facinora vindicare neglexerint. Dat. kal. dec. Constantio iiii et Constante iii aa. cons.

-Medidas para erradicar el culto pagano:

CTh.XVI.10.12pr.

Imppp. Theodosius, Arcadius et Honorius aaa. ad Rufinum praefectum praetorio. Nullus omnino ex quolibet genere ordine hominum dignitatum vel in potestate positus vel honore perfunctus, sive potens sorte nascendi seu humilis genere condicione ortuna in nullo penitus loco, in nulla urbe sensu carentibus simulacris vel insontem victimam caedat vel secretiore piaculo larem igne, mero genium, penates odore veneratus accendat lumina, imponat tura, sarta suspendat.

CTh.XVI.10.12.2

Si quis vero mortali opere facta et aevum passura simulacra imposito ture venerabitur ac ridiculo exemplo, metuens subito quae ipse simulaverit, vel redimita vittis arbore vel erecta effossis ara cespitibus, vanas imagines, humiliore licet muneris praemio, tamen plena religionis iniuria honorare temptaverit, is utpote violatae religionis reus ea domo seu possessione multabitur, in qua eum gentilicia constiterit superstitione famulatum. Namque omnia loca, quae turis constiterit vapore fumasse, si tamen ea in iure fuisse turificantium probabuntur, fisco nostro adsocianda censemus.

CTh.XVI.10.12.3

Si vero in templis fanisve publicis aut in aedibus agrisve alienis tale quispiam sacrificandi genus exercere temptaverit, si ignorante domino usurpata constiterit, viginti quinque libras auri multae nomine cogetur inferre, coniventem vero huic sceleri par ac sacrificantem poena retinebit.

CTh.XVI.10.12.4

Quod quidem ita per iudices ac defensores et curiales singularum urbium volumus custodiri, ut ilico per hos comperta in iudicium deferantur, per illos delata plectantur. Si quid autem ii tegendum gratia aut incuria praetermittendum esse crediderint, commotioni iudiciariae, subiacebunt; illi vero moniti si vindictam dissimulatione distulerint, triginta librarum auri dispendio multabuntur, officiis quoque eorum damno parili subiugandis. Dat. vi id. nov. constantinopoli Arcadio a. ii et Rufino cons.

-Licencia para destruir los templos paganos rurales:

CTh.XVI.10.16

Idem aa. ad Eutychianum praefectum praetorio. Si qua in agris templa sunt, sine turba ac tumultu diruantur. His enim deiectis atque sublatis omnis superstitioni materia consumetur. Dat. vi id. iul. proposita Damasco Theodoro v. c. cons.

A pesar de que estas leyes están codificadas, hay voces discordantes en lo que se refiere a su interpretación. Así, R.M. Price estima, acertadamente en mi opinión, que una observancia excesiva de las leyes habría conducido a desórdenes y revueltas internas: “Once the continuing vitality of paganism is conceded, it becomes puzzling that the long series of imperial laws restricting and finally forbidding pagan cult did not drive pagans into revolt. A partial explanation is provided by the consideration that the laws were not rigorously enforced: quite apart from the notorious inability of Roman emperors to enforce their edicts, we may suspect that the more comprehensive the laws against pagan cult, the more they were intended not to coerce peaceful subjects but to acquit the emperor before God of connivance in the survival idolatry. But we are also driven to surmise that, with the decline in urban solidarity and the steady Christianization of the cities, public cult had ceased to be the heart of paganism⁹⁵”. En efecto, es necesario interpretar las fuentes históricas con precaución: a pesar de la claridad de los textos del *Codex Theodosianus*, se impone una lógica histórica según la

⁹⁵ Price, R.M., 1993, p. 186.

cual hubiera sido material y temporalmente⁹⁶ imposible clausurar –y en algunos casos, destruir- los templos paganos. En mi opinión, no hay que leer al pie de la letra esas disposiciones legales, sino interpretarlas como la directriz política principal a seguir en aquel momento.

Incluso algunos coetáneos de aquel trasiego de religiones aportan testimonios que intentaban volcar la balanza del lado de la tolerancia religiosa. En esta clave se puede leer el texto de Amiano a propósito de Valentiniano: “Finalmente, su principado brilló por esa moderación, porque permaneció en medio entre la diversidad de religiones, y no perturbó a nadie ni ordenó que practicara uno u otro culto, ni hacía humillar la cabeza de sus súbditos hacia el culto que él mismo practicaba con prohibiciones amenazadoras, sino que dejó los cultos incólumes como los encontró⁹⁷”.

Basten, en fin, las palabras de Temistio destinadas al recién nombrado emperador Joviano para probar que sí existió un sentimiento de alteridad y tolerancia en algunos sectores de las elites culturales: “Que el alma de cada uno se sienta libre para discernir el camino de su piedad. Y que jamás ni la confiscación de bienes, ni torturas, ni hogueras ejerzan presión sobre la ley: se llevarán el cuerpo e incluso lo harán matar; en cambio el alma partirá llevándose, como es de ley, su pensamiento libre, aunque se hubiera forzado a la lengua⁹⁸”.

Por lo tanto, se atisba, al menos en la esfera política y legal, un panorama religioso tendente al enquistamiento en el poder de sectores del cristianismo, reforzados con una legislación en plena inercia punitiva hacia las manifestaciones culturales y religiosas del paganismo. Sin embargo, hubo algunas voces discordantes con esa esfera que apuntaban al reconocimiento y convivencia de ambas religiones.

⁹⁶ Fowden, G, 1978, p. 53: “The relative speed with which the externals of the pagan cults were dismantled should not however make us forgetful of the lag between the passing of a law and its execution, nor of the problems encountered by a policy which sought to transform the age-old spiritual and aesthetic landscape of the empire”.

⁹⁷ Amm, XXX, 9, 5: *Postremo hoc moderamine principatus inclaruít quod inter religionum diversitates mediis stetit nec quemquam inquietavit neque ut hoc coleretur, imperavit aut illud, nec interdictis minacibus subiectorum cervicem ad id, quod ipse coluit, inclinabat, sed intemeratas reliquit has partes ut repperit.*

⁹⁸ Them., Or. V, 68b: ἀπολελύσθαι τὴν ἐκάστου ψυχὴν πρὸς ἣν οἶεται ὁδὸν εὐσεβείας. καὶ τοῦτον οὐ χρημάτων ἀφαίρεσις, οὐ σκόλοπος, οὐ πυρκαϊὰ τὸν νόμον πῶποτε ἐβιάσατο, ἀλλὰ τὸ μὲν σῶμα ἄξεις καὶ ἀποκτενεῖς, ἂν οὕτω τύχη, ψυχὴ δὲ οἰγήσεται, ἐλευθέραν μετὰ τοῦ νόμου συμπεριφέρουσα τὴν γνώμην, εἰ καὶ τὴν γλῶτταν ἐκβιασθεῖη.

I. 4. 2 PANORAMA RELIGIOSO DE ANTIOQUÍA EN EL SIGLO IV

El panorama religioso en la Antioquía del siglo IV no fue discordante respecto a esa dinámica general. En la ciudad siria cohabitaron judíos, paganos y cristianos, sin que llegaran a producirse divisiones tan maniqueístas como las que se daban en otras ciudades, como era el caso de Atenas en aquel entonces, donde, según T.E. Gregory, “The pagans retained the old civil center with its temples and public buildings, while the Christians restricted themselves to the suburban areas. Thus, there was little direct contact between the two religions and no mass conversion of the temples resulted from some edict of Theodosius⁹⁹”.

Así, la numerosa población judía de Antioquía estuvo ya presente desde la fundación de la ciudad: “Jews were among the original settlers of the city when it was founded by Seleucus Nicator in 300 B.C.E.¹⁰⁰”, llegando a constituir un factor de influencia tanto en la cultura cristiana¹⁰¹ como en la pagana¹⁰² a lo largo de la historia del Imperio Romano, y ocupando una demarcación territorial bien delimitada en el territorio antioqueno¹⁰³: “Making his way south, towards the gate that led to Daphne, the visitor would pass the quarter where the Jewish community at Antioch had lived since Seleucus’ reign. Here, on the side of the mountain, there was a famous church which had originally been the Kenesheth Hashmunith, the synagogue which was reputed to contain the tombs of the Maccabean martyrs”.

A pesar de que las leyes promulgadas por Constantino les hicieron perder posiciones de poder en la sociedad¹⁰⁴, Liebeschuetz apunta que “In the fourth century Syria had some wealthy and flourishing Jewish communities (...) The

⁹⁹ Gregory, T.E., 1986, p. 233.

¹⁰⁰ Meeks, W.A. y Wilken, R.L., 1978, p. 1.

¹⁰¹ Van der Horst, P.W., 2000, p. 228: “The most interesting aspect of these documents is that they demonstrate the strong influence of Judaism upon Christianity in this city, and the consequential blurring of the distinction between the two religions in the minds of a great many believers”; p. 230: “What all this makes abundantly clear is that, as late as the final decades of the fourth century, many Christians in the city of Antioch were being strongly attracted by Judaism”.

¹⁰² Van der Horst, P.W., 2000, p. 232: “We can only guess at the causes or the reasons for the attraction which Judaism exercised upon both pagan and Christian minds and for the strength of its influence”.

¹⁰³ Downey, G., 1962, p. 30.

¹⁰⁴ Meeks, W.A. y Wilken, R.L., 1978, p. 25: “Constantine’s pro-Christian policy obviously marked a shift in the political situation which worked increasingly through the fourth and fifth centuries to the advantage of the Christians and the detriment of the Jews”; p. 27: “This much can be said: in the late fourth century Christians and Jews were competitors for power and influence in the new society of the eastern Empire, and the advantage of the Christians brought the direct decline of the Jews”.

inscriptions of the non-figurative mosaic floor show what the Jews spoke Greek and had Greek or Hellenized names¹⁰⁵”. Con todo, los judíos no llegaron a integrarse plenamente en la sociedad antioquena, pues gozaban de una *πολίτευμα* propia e independiente¹⁰⁶.

La relación de Libanio con los aproximadamente 22.000 judíos de Antioquía¹⁰⁷ fue, generalmente, cordial: éstos se valieron del sofista como intermediario en algunos de sus problemas gubernamentales¹⁰⁸. Así lo ponen de manifiesto nueve epístolas de Libanio (*Ep.* 914; 917; 973; 974; 1084; 1097; 1098; 1105; 1251), fechadas entre los años 364-393, que ofrecen un vivo testimonio de la situación de los judíos en la ciudad siríaca; de hecho, siete de ellas iban dirigidas al “Patriarca” (identificado como Galamiel o Galamiel ben Hillel).

No creo que haya que buscar en esta relación de Libanio con los judíos un intento de alianza para poner coto a la influencia cristiana –como sucedió con la política religiosa filo-semita del emperador Juliano¹⁰⁹–, sino más bien un nuevo afluente de la retórica filantrópica cultivada por Libanio, en la que la carta de intercesión era la forma manifiesta de ayuda conciudadana¹¹⁰.

Por su parte, la presencia del paganismo en la ciudad de Antioquía trascendió la esfera de lo religioso, ya que ayudó a dibujar su morfología e idiosincrasia durante los siglos III a.C.-IV d.C. Templos, instituciones, obras

¹⁰⁵ Liebeschuetz, J.H.G.W., 1972, p. 232. La sentencia de Liebeschuetz contrasta, en parte, con Momigliano, A., 1996, p. 320: “Tercero, los cristianos estaban interesados en lo que podemos llamar cultura clásica: el debate con los cristianos fue cada vez más un debate dentro de los términos de referencia de la cultura clásica; los judíos, en cambio, pronto perdieron contacto con el pensamiento clásico e incluso hombres como Filón, que había sido su representante en el diálogo con la cultura clásica”.

¹⁰⁶ Aguirre, R., 1988, pp. 17-18: “¿Cómo estaba organizada la comunidad judía? Era una *politeuma*, es decir, gozaba del reconocimiento de su personalidad jurídica y tenía derecho a seguir sus propias leyes y a preservar su identidad religiosa”.

¹⁰⁷ Meeks, W.A. y Wilken, R.L., 1978, p. 8: “If we accept Liebeschuetz’s low estimate, and assume with Kraeling that the proportion of Jews to the total population was somewhat higher than the twelve to thirteen percent usually accepted for Egypt, we would arrive at a figure around 22.000”.

¹⁰⁸ Meeks, W.A. y Wilken, R.L., 1978, p. 7: “Importuned by the Antiochene Jews, Libanius writes to his long-time friend Priscianus, who has just become proconsul of Palestine, because the Jews have heard that Priscianus has been persuaded to use his influence to get their chief official to appoint a certain wicked old man to office”.

¹⁰⁹ Fernández Ubiña, J., 2003, p. 379: “Con la misma intencionalidad anticristiana debe entenderse su apoyo al judaísmo y, muy en particular, a la reconstrucción del templo de Jerusalén, un proyecto frustrado en sus inicios por sorprendentes movimientos telúricos (*Ep.* 134 y 89; Amiano, XXIII, 1, 3)”; Renucci, P., 2000, pp. 360-382.

¹¹⁰ López Eire, A., 1996, p. 124: “Pues bien, esta misión filantrópica del rétor que se basa en el carácter moralizador de la oratoria, la cumple Libanio en discursos y cartas, pero naturalmente, con un estilo muy diferente en los unos y en las otras”.

arquitectónicas, fiestas...todo era paganismo, dada la indisolubilidad de estado y religión en la cultura clásica.

La política del emperador Constantino y sus sucesores en el trono durante el siglo IV (excepción hecha, claro está, de Juliano) tendente a beneficiar al cristianismo supuso un golpe demasiado fuerte para la religión y cultura paganas. El carácter abierto y no dogmático del paganismo le permitió sobrevivir y adaptarse a los cambios políticos e históricos, prolongando su permanencia entre los antioquenos hasta mediado el siglo VI¹¹¹. Además, el paganismo ya había dado muestras de agotamiento en lo religioso (adopción de cultos sincréticos, actitudes henoteístas) y de colapso en su faceta política (cambios en la administración motivados por el inmenso espacio que dominaba el Imperio Romano) y cultural (anquilosamiento en un clasicismo que recordaba mejores tiempos para la literatura en general y para la retórica en particular).

La ciudad de Antioquía fue un punto esencial de la predicación cristiana a principios de nuestra era, ya que fue allí donde, por primera vez, los seguidores de Jesús recibieron el nombre de “cristianos”: καὶ εὐρῶν ἤγαγεν εἰς Ἀντιόχειαν. ἐγένετο δὲ αὐτοῖς καὶ ἐνιαυτὸν ὅλον συναχθῆναι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ διδάξαι ὄχλον ἰκανόν, χρηματίσαι τε πρώτως ἐν Ἀντιοχείᾳ τοὺς μαθητὰς Χριστιανούς¹¹². La Iglesia cristiana, desde entonces, gozó de amplia fama y llevó a cabo una gran actividad en Antioquía, especialmente en lo que se refiere a la pedagogía y evangelización cristiana¹¹³.

En el siglo IV, con la paulatina cristianización del Imperio, Antioquía acrecentó su importancia como centro cristiano¹¹⁴, incluso desde un punto de vista

¹¹¹ Liebeschuetz, J.H.G.W., 1972, p. 226: “Nevertheless there is evidence for pagans in the city as late as the mid sixth century”.

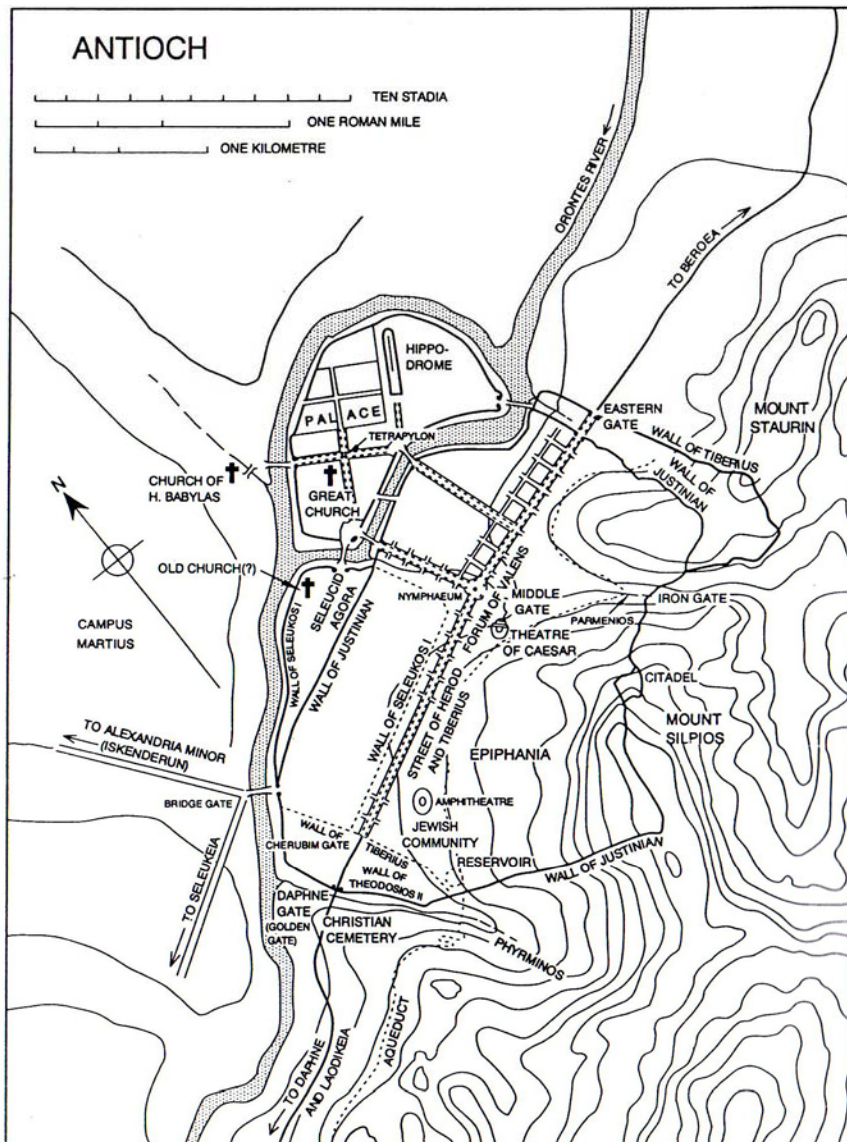
¹¹² Acta Apost., 11, 26.

¹¹³ Aguirre, R., 1988, p. 57: “La Iglesia de Antioquía afirma su voluntad de fidelidad al Jesús terrestre. La vida avanza, se van planteando problemas, que exigen respuestas concretas, y se recurre a la enseñanza de Jesús. Pero Mateo y la Iglesia de Antioquía no se limitan a comunicarnos sus propias respuestas. Tienen una función irrepetible en la historia del cristianismo porque nos transmiten las tradiciones originales que acaban de nacer. Mateo presenta la enseñanza de Jesús en función de las necesidades de la comunidad de Antioquía, pero con una amplitud y riqueza que se deben a la misma naturaleza de esta enseñanza”.

¹¹⁴ De hecho, era lugar de paso obligado para los cristianos que marchaban de peregrinación a lugares santos o comunidades cristianas, vid. Mayer, W., 2003, p. 8: “And by virtue of its location and status it was visited by Christians from the West on their way to tour a growing number of eastern monastic communities, ascetic virtuosos and holy sites”.

arquitectónico, definido de la siguiente manera por L'Orange: "In the transformation of the architectural forms during the Roman Empire we study in reality the profound human conversion from the "corporal beauty" of classical tradition to the transcendent contemplation indicative of the Middle Ages¹¹⁵".

¹¹⁵ L'Orange, H.P., 1965, p. 21; vid. También Maraval, P., 1995b, p. 904: "Antioche possède dans le IV^e siècle plusieurs églises, dont l'«église d'Or», somptueux octogone à coupole dorée dont la dédicace eut lieu en 341, et des *martyria*, dont celui de Saint Babylas, édifié par l'évêque Méléce en 379-380, ceux des Maccabées, de Sainte Drosis, de Sainte Pélagie, de Saint Romain".



This plan reproduces, with adjustments, that printed in G. Downey, *A History of Antioch in Syria* (Princeton 1961). In John's time the walls of Theodosios II and Justinian did not exist.

Plano de Antioquía en el que aparecen las principales iglesias y edificaciones cristianas. Fuente: J.N.D. Kelly, *Golden Mouth. The story of John Chrysostom. Ascetic, preacher, bishop*, Ithaca, 1995, p. 302.

I. 4. 3 LAS FIESTAS COMO FACTOR DE CONCILIACIÓN RELIGIOSA POPULAR EN ANTIOQUÍA

Sin pretender entrar en una interpretación clasista de la Historia, creo que es necesario diferenciar dos planos religiosos tan opuestos como vinculados entre sí: el sentir religioso popular y los preceptos teóricos de intelectuales paganos o padres de la Iglesia. De hecho, esta diferenciación ya pertenecía a la mentalidad de los eruditos clásicos: “El hombre culto de la Antigüedad, fuese pagano o cristiano, vivía inserto en una serie de prejuicios intelectuales y rodeado de un orgullo filosófico que le posibilitaba vivir al margen y despreciar lo que creyese el vulgo. Por ello se permitía, con toda impunidad, creer una cosa y enseñar otra¹¹⁶”.

En una ciudad como Antioquía, en la que convivían cristianos, paganos y judíos, es llamativo que cohabitaran sin altercados populares motivados por la religión¹¹⁷, como sucedía con frecuencia en otras ciudades del oriente imperial, como era el caso de Alejandría.

La interacción religiosa a nivel popular entre estos tres grupos religiosos se manifestó a distintos niveles: los paganos que creían en el poder de amuletos mágicos se protegían ahora aprovechando la simbología cristiana¹¹⁸, o acudiendo a la liturgia judía¹¹⁹. Incluso los cristianos participaban de festividades y celebraciones religiosas judías: “There were in John Chrysostomus’ congregation men who would celebrate Jewish festivals, or observe the Sabbath. Some even accepted circumcision¹²⁰”. E incluso éstos decoraban sus casas con mosaicos de

¹¹⁶ Teja, R., 1999a, p. 45.

¹¹⁷ Liebeschuetz, J.H.G.W., 1971, p. 227: “Christians and pagans of the upper classes did not stand opposed as members of hostile camps. Indeed, the orthodox bishops and many members of their congregations might well have been more hostile towards heretics than towards pagans. At Antioch many families comprised adherents of both religions (...) In short, Christians and pagans in the civil aristocracies were connected by so many ties of family, education, social life, and politics, that real antagonism was out of question”.

¹¹⁸ Liebeschuetz, J.H.G.W., 1971, p. 232: “There is also plenty of evidence that people who had trusted in the protection of amulets relying on pagan magic, now satisfied the need for security with Christian –or Jewish- amulets, inscribed with verses from the Bible often jumbled into anagrams”.

¹¹⁹ Downey, G., 1962, p. 15: “Perhaps the chief local factor which smoothed the way for Christianity at Antioch was that numbers of Gentiles, dissatisfied with the traditional pagan cults, had been attracted to the Jewish synagogues, where the books of the Old Testament, read and expounded in Greek translation, offered a moral and ethical teaching which many found far superior to anything that paganism could provide”.

¹²⁰ Liebeschuetz, J.H.G.W., 1971, p. 233. En esa misma línea, Van der Horst, P.W., 2000, p. 229: “In the eight long services under consideration (the *Homilies*), delivered six months after his ordination, we hear Chrysostom’s vehement invectives against Christians who go to the synagogue on sabbath and on Jewish high holidays, who say Jewish prayers, who undergo the

inspiración claramente pagana¹²¹. Téngase en cuenta también el fenómeno de los “semi-cristianos”: paganos convertidos al cristianismo que continuaron guardando formas paganas¹²².

Pero eran, en verdad, las celebraciones de festividades religiosas las que albergaban un sentido conciliador¹²³, erigiéndose en un elemento pacificador y vertebrador de las relaciones a tres bandas entre paganos, cristianos y judíos. Una carta de Libanio ejemplifica a la perfección la capacidad de las fiestas para erigirse en bálsamos de preocupaciones diarias: “Se celebra una fiesta no cuando alguien sacrifica lamentándose y pensando que es una atadura, sino justo cuando ofrece libaciones y sacrifica dejando de lado sus preocupaciones¹²⁴”. Y de igual manera se expresa en uno de sus ejercicios retóricos: “Los hombres aman las fiestas porque les liberan del trabajo y la fatiga, y les permiten divertirse y banquetear y pasarlo lo mejor posible¹²⁵”.

Los cristianos de Antioquía del siglo IV concurrían a las fiestas de origen pagano: Maiuma¹²⁶, Méroe, festivales en honor de Ártemis, Calíope..., ante el lógico enfado de la jerarquía eclesiástica. Juan Crisóstomo censuraba con gran vehemencia la existencia de aquellas festividades: “Los festivales nocturnos que se celebran hoy son diabólicos: hay burlas, injurias, danzas nocturnas¹²⁷”.

Jewish rite of circumcision, who celebrate Jewish Pesach, who keep Jewish food laws, who fast together with the Jews on the Day of Atonement”.

¹²¹ Festugière, A.J., 1959, pp. 11-13.

¹²² Burr, E.G., 1996, p. 6: “The permeable boundaries between paganism and Christianity are specifically illustrated by the phenomenon of “demi-christianity”. Demi-Christians were pagan converts to Christianity who did not relinquish all of their pagan beliefs and practices but continued to attend pagan festivals, to visit temples, and to credit the existence and power of the gods (or particular gods in particular circumstances)”.

¹²³ Price, R.M., 1993, p. 186: “As a periodic escape from the duties and tensions of everyday life public religious festivals remained an indispensable feature of the urban scene”.

¹²⁴ Lib., *Ep.* 1351, 4: ἑορτὴ δὲ ἐστὶν οὐχ ὅταν θύῃ τις στένων καὶ δεσμὸν ἐλπίζων, ἀλλ’ ὅταν ἀκριβῶς ἀπηλλαγμένος δέους σπένδῃ καὶ θύῃ.

¹²⁵ Lib., *Prog.* 12.5.1: Τὰς ἑορτὰς οἱ ἄνθρωποι φιλοῦσιν, ὅτι αὐτοὺς ἀπαλλάττουσι μὲν πόνων τε καὶ ἰδρώτων, παρέχουσι δὲ παίζειν καὶ εὐωχεῖσθαι καὶ ὡς ἥδιστα διάγειν.

¹²⁶ Sobre el libertinaje de esta celebración y la crítica que recibió por parte de Crisóstomo, vid. el completo artículo de Caimi, J., 1984-85. Sobre la antigüedad de esta festividad, Miralles Maciá, L., 2005, pp. 419-420: “Cada tribu en Israel tenía su propio *maiumas*, y, según LvR, había uno en común. En ellos se originaban los peores pecados (prostitución e inmoralidad = idolatría), de manera que Yahveh los termina castigando con el destierro y la pérdida del *maiumas* tribal. Por lo tanto, los tres pasajes entienden *maiumas* como un lugar concreto donde se celebra una comida especial, compuesta por las carnes más suculentas del rebaño”.

¹²⁷ Chrys., PG 48, 954: Αἱ γὰρ διαβολικαὶ παννυχίδες αἱ γινόμεναι τήμερον, καὶ τὰ σκώμματα, καὶ αἱ λοιδορίαι, καὶ αἱ χορεῖαι αἱ νυκτεριναὶ.

Resulta paradigmático el caso de la celebración de las fiestas las Kalendas, a las que Libanio dedicó su discurso IX. La fiesta, “común a todos cuantos viven bajo el poder romano¹²⁸”, en la que participaban tanto cristianos como paganos, era un poderoso elemento de comunión entre todos los componentes de la ciudad, nativos o extranjeros, niños o mujeres¹²⁹.

Sin embargo, tanto el obispo de Amasea, Asterio, como Juan Crisóstomo censuraban esta festividad porque coincidía con la celebración de la Epifanía cristiana. Así, Asterio pone de manifiesto el carácter antitético de ambas fiestas, la pagana y la cristiana: “Hay dos fiestas que coincidieron en el día de ayer y hoy, no son del mismo tono ni hermanas, ya que son todo lo contrario y se odian¹³⁰”.

La festividad de las Kalendas, atestiguada hasta época carolingia¹³¹, potenciaba el sentimiento de *unanimitas*¹³² y de colectividad de un Imperio que se estaba fragmentando por los ataques bárbaros y por las importantes disensiones internas, aunque contaba siempre con la postura negativa de la Iglesia, que afirmaba que los que concurrían a la fiesta participaban de una fiesta demoníaca que les alejaba de la verdadera religión¹³³.

Así pues, se puede postular que los estratos populares de la población antioquena de la segunda mitad del siglo IV no entendían de doctrinas filosóficas o teológicas que escindiesen sus costumbres; todo lo contrario, dado que judíos, paganos y cristianos participaban de las mismas fiestas e incluso llegaban a producir sincretismos inverosímiles y dignos de ser anatematizados por la jerarquía eclesiástica cristiana.

Esa participación común en fiestas religiosas de distintos credos contribuyó a una paz social a nivel popular –al menos, en lo que a la religión se refiere–,

¹²⁸ Prog. 12.5.2.: μίαν δὲ οἶδα κοινήν ἀπάντων ὁπόσοι ζῶσιν ὑπὸ τὴν Ῥωμαίων ἀρχήν

¹²⁹ Lib., *Or.* IX, 14: διήλλαξε δὲ καὶ πολίτην πολίτην καὶ ξένω ξένον καὶ παῖδα παιδὶ καὶ γυναῖκα γυναικί.

¹³⁰ Aster., Hom. IV, 1.1: Δύο κατὰ ταῦτόν εορταὶ συνέδραμον ἐπὶ τῆς χθιζῆς καὶ τῆς ἐνεστώσης ἡμέρας, οὐ συμφωνοί τε καὶ ἀδελφοί, πᾶν δὲ τοῦναντίον ἐχθρῶς τε καὶ ἐναντίως ἔχουσαι πρὸς ἀλλήλας.

¹³¹ Meslin, M., 1970, p. 51-53.

¹³² Meslin, M., 1970, pp. 51-52.

¹³³ Meslin, M., 1970, pp. 96-97.

dejando para las esferas intelectuales y sociales elevadas las disputas religiosas, teológicas o políticas. Se trata, por lo tanto, de una pulsión cotidianeidad-Historia, elementos populares frente a los poseedores de mecanismos culturales, políticos y religiosos que establecían los límites de cada religión.

II. BREVE APROXIMACIÓN AL FENÓMENO DE LAS REVUELTAS EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

II. 1 EL FENÓMENO DE LAS REVUELTAS EN ANTIOQUÍA

“En la reciente historiografía, sin embargo, los verdaderos “enemigos” del Imperio no se ven en los problemas políticos o ideológicos sino sobre todo en los problemas sociales¹³⁴”. Esta sentencia de Bravo Castañeda sintetiza a la perfección la raíz de gran parte de los acontecimientos levantiscos acaecidos durante el siglo IV. Son numerosos los estudios que en los últimos años se han dedicado al fenómeno de las revueltas y acontecimientos tumultuosos en la antigüedad tardía: gran parte de la obra de Ramsay MacMullen (especialmente, *Enemies of the Roman Order. Treason, unrest and alienation in the Empire*, Cambridge, 1975), de Sünkes Thompson (*Aufstände und protestaktionen im Imperium Romanum. Die Severischen Kaiser im Spannungsfeld innenpolitischer Konflikte*, Bonn, 1990), o, ya en España, el trabajo de Aja Sánchez (especialmente, su *Tumultus et urbanae seditiones: sus causas*, Santander, 1998).

Por esa razón, no me detendré en estas páginas a hacer una visión de conjunto de un tema que ha sido tan bien estudiado, sino que sólo haré mención a los elementos específicos que mejor se adecuen a lo sucedido en Antioquía. Por ahora, empezaré tomando aquello que pueda crear una visión de conjunto para entender los mecanismos, causas y condicionantes que desembocaron en un acontecimiento como la revuelta de las estatuas.

Las revueltas eran –y aún son- un fenómeno ubicuo, sin ninguna frontera delimitada, y que en la antigüedad tardía se produjo de forma recurrente en cualquier ciudad imperial: “Cualquier centro urbano, desde las grandes capitales del Imperio hasta las pequeñas ciudades de las provincias y diócesis imperiales, podía ser susceptible de convertirse en escenario de actos de naturaleza semejante; ningún emperador tardorromano se vio libre de conocer las

¹³⁴ Bravo Castañeda, G., 1991, p. 7.

lamentables consecuencias de un disturbio popular acaecido en algún lugar del Imperio¹³⁵».

Eran, por naturaleza, una forma de violencia intestina, por lo que se solían denominar *στάσις*¹³⁶. Cuando se producía un acontecimiento de tal naturaleza centrado en un desacuerdo entre la política del emperador y una ciudad -como es el caso de la revuelta antioquena- las causas podían ser múltiples, aunque, como afirma Bowersock, casi siempre obedecían a un proceso de alienación¹³⁷. En tal caso, se produce un hiato entre la voluntad imperial y la actitud del pueblo, que, ante la falta de un nexo con los estamentos políticos, se subleva entre gritos y actos de violencia¹³⁸. Se quiebra, por tanto, el estado de concordia¹³⁹ a través de un abuso por parte del pueblo de la *παρρησία* que, dependiendo del emperador, tendría unas u otras consecuencias¹⁴⁰.

Los movimientos sociales urbanos de naturaleza tumultuosa constituyeron uno de los factores que contribuyeron, en gran medida, a desestabilizar el sistema político y social del Imperio durante el siglo IV¹⁴¹, actuando como unos bárbaros

¹³⁵ Aja Sánchez, J.R., 1998a, p. 19.

¹³⁶ Botteri, P., 1959, p. 88: “Dans le monde grec, ou, mieux, dans l’Attique, le mot *stasis* recouvre à la fois le concept de conflit entre frères de discorde dans la famille et de sédition politique entre citoyens”. Sin embargo, en los discursos XIX-XXIII de Libanio parece haber una neutralización semántica de este término con otros sinónimos, dado que el sofista emplea indistintamente *στάσις, θόρυβος, ταραχή*

¹³⁷ Bowersock, G.W., 1987, p. 293: “This will be a look into the practices, politics, ceremonies, and mythmaking that were directed to destabilizing provincial society and to alienating the provincial peoples from their emperors”.

¹³⁸ Aja Sánchez, J.R., 1996, p. 313: “Así pues, cuando las instituciones del pueblo dejaron de funcionar, fue la opinión pública la referencia que indicaba al poder cómo y cuándo era conveniente intervenir ante un problema de gobierno o ante una cuestión dada”.

¹³⁹ Lim, R., 1995, pp. 206-207: “Their attentiveness to peace and tranquility was due not only to mundane preoccupations with law and order, but derived also from a concern for their greater political symbolism. It was important to promote *homonoia*, harmonious agreement, as a political virtue to be cherished and exercised by all segments of the population because any apparent lack of concord would likely entail a number of far-reaching and serious consequences”.

¹⁴⁰ Aja Sánchez, J.R., 1996, p. 321: “Así pues, no es de extrañar que en las principales fuentes del período posterior al reinado del emperador Trajano, junto a actitudes imperiales que se ajustaban todavía al tradicional carácter romano y al original espíritu de “guardar las formas” para con el pueblo (lo que en alguna medida daba contenido al ideal antoniniano del *optimus princeps*), podemos observar ya, cada vez con mayor regularidad, comportamientos muy alejados de los que habían intentado asumir –siquiera formalmente- los emperadores julio-claudios, los flavios o algunos de los antoninos. Son, entre otros, los casos de Cómodo, Septimio Severo, Caracalla, Galieno, Valeriano..., emperadores que no dudaron en realizar auténticas masacres indiscriminadas entre el público asistente a los anfiteatros y circos de Roma, Antioquía o Alejandría, cuando en ellos se oían burlas, gritos y abucheos dirigidos contra sus personas”.

¹⁴¹ Bravo Castañeda, G., 1991, p. 10: “A la presión bárbara en la periferia, ejercida tanto “desde dentro” como “sobre” las líneas de defensa fronteriza, se ha opuesto generalmente un proceso de descomposición interna significado en los movimientos sociales tardorromanos que en sus distintas manifestaciones de lucha religiosa, reivindicaciones económicas y rebelión política acabaron debilitando el control de la administración imperial sobre los provinciales”. En este

“intra liminares”, expresión acuñada por Carlos Alonso del Real en su ya clásico *Esperando a los bárbaros*. Es precisamente lo que sucede en el caso que nos ocupa, la revuelta de las estatuas de Antioquía.

Si bien no hay una definición unívoca ni unos requisitos imprescindibles para calificar una situación o un episodio histórico como “crisis”, “revuelta”, sí se puede trazar un proceso diacrónico del desarrollo de una revuelta:

-La situación anterior a un episodio de crisis venía dada por un sector de la población (pueblo, ejército...) que se sentía desfavorecido por decisiones ajenas a su voluntad referentes a campos tan diversos, pero en el fondo tan unidos, como la religión, la política o la economía.

-El núcleo principal de una revuelta lo constituía el desencadenamiento violento de la situación motivado por un agravante de los antecedentes. Esta acción solía durar poco tiempo y durante su desarrollo se producían acontecimientos violentos contra instituciones gubernamentales.

-Por último, las consecuencias de los acontecimientos violentos oscilaban entre el perdón de las autoridades pertinentes, el castigo, el saqueo y la masacre de parte de la población.

Hay otros dos factores que me gustaría al menos mencionar y que ayudaban a que las revueltas llegaran hasta sus últimas consecuencias: el primero de ellos se refiere a la inexistencia de un órgano gubernamental que hoy denominaríamos “policía”¹⁴², con lo que la población sólo temía las represalias posteriores de los emperadores, pero no que sus acciones violentas pudieran ser refrenadas: “En ausencia de una policía adecuada los motines, especialmente en las grandes ciudades, asumían, a menudo, proporciones peligrosas y se hacía necesario el uso de los ejércitos para sofocarlos. De este modo los pobres de la ciudad ejercían una influencia que no se justificaba por su importancia numérica o económica¹⁴³”.

sentido, aunque dedicado a los siglos I a.C.-I d.C., Africa, T.W., 1970; Bauman, R.A., 1974. Aunque sus estudios no atañen a época imperial, sí son necesarios para tener una visión más completa del fenómeno de las revueltas a lo largo del Imperio.

¹⁴² Aja Sánchez, J.R., 1998a, p. 118: “...con anterioridad, simplemente no existía un concepto tal de organización policial, sino otras maneras de preservar la paz y el orden público en las ciudades: éstas son las que fallaron en el siglo IV y a éstas a veces me referiré con el término “policiales””.

¹⁴³ Jones, A.H.M., 1989, p. 38.

Habitualmente, en Antioquía había unas fuerzas destinadas a guardar el orden público: los εἰρηνοφύλακες y los κορυνηφόροι¹⁴⁴. Pero en el caso de la revuelta de las estatuas, fueron las fuerzas del *comes Orientis* las que salvaron la situación, dado que las del *consularis Syriae* o bien no eran suficientes, o bien, como escribe Libanio (*Or.* XIX, 35), permanecieron indolentes por la acción de un demon maléfico, responsable último de lo ocurrido en Antioquía¹⁴⁵.

En segundo lugar, quería referirme a determinados procesos psicológicos aplicables a comportamientos individuales en situaciones de manifestaciones de masas. Debo reconocer que soy bastante escéptico respecto a la aplicación de determinados conceptos y teorías de la psicología moderna a fenómenos de la antigüedad, pero la aparición de referencias bibliográficas de este tipo en algunos trabajos (Aja Sánchez, Dorothea R. French) me ha inducido a incorporar algunos trabajos a este estudio.

De entre ellos, destaco el de Carl J. Couch, “Collective behavior: an examination of some stereotypes”, en el que se pormenorizan los comportamientos más comunes que subyugan a un individuo cuando se halla en medio de una gran masa y la inercia que le conduce a doblegar a su voluntad. En el contexto de la revuelta de las estatuas, cabría resaltar la capacidad de sugestión de los individuos ante los rumores y las consecuencias destructivas de sus acciones, guiadas bajo un sentimiento de irracionalidad y emoción. La espontaneidad, la pérdida del control de cada persona y, en consecuencia, su comportamiento antisocial convierten el comportamiento colectivo en una amenaza para la sociedad.

¹⁴⁴ González Gálvez, A., 2001a, p. 203, n. 27: “En ese momento, Antioquía no tenía acantonadas tropas regulares del ejército, por lo que el orden público quedaba bajo la responsabilidad de la curia y el gobernador, que controlaban unas fuerzas policiales, los *eirênophýlakes* y los *korynêphóroi*. Sin embargo, su autoridad debió de ser muy reducida y limitada sólo a los delitos comunes, ya que no intervienen en los grandes desórdenes y ni siquiera podían garantizar la seguridad personal de sus superiores”.

¹⁴⁵ Liebeschuetz, J.H.W.G., 1972, p. 111: “In his intervention in the internal affairs of Antioch the *comes* was backed by some military force. It was the *comes* who brought military units into the city after the Riot of the Statues and he who punished the offenders. The consular, on the other hand, seems to have been without any military protection at all, for he watched the gathering of the riot helplessly”.

II.1.1. REVUELTAS Y CRISIS EN ANTIOQUÍA DURANTE EL SIGLO

IV

Las fuentes clásicas que nos han transmitido datos e información, desde una perspectiva pagana o cristiana, de las revueltas acontecidas en el siglo IV son numerosas: Eusebio de Cesarea, Gregorio Nacianzeno, Sozómeno, Sócrates, Herodiano, Amiano Marcelino, Juan Malalas, y, por supuesto, el propio Libanio dieron testimonio de todo lo que aconteció en uno de los siglos más decisivos, conflictivos y contradictorios de la Antigüedad.

Obviamente, no hay un índice claro y objetivo para clasificar y establecer el término “revuelta” o “crisis” ante una situación complicada. Y, por supuesto, debemos tener en cuenta que las fuentes del siglo IV se caracterizaron por estar enquistadas en una época de continua tensión política y religiosa. Si a ello añadimos el fuerte contenido apologético o acusador de la mayor parte de los autores, obtenemos un panorama cenagoso e inestable, en el que el estudio e interpretación de las fuentes debe depender del pensamiento e ideología de su autor.

Esto mismo sucede con Libanio: su “militancia” pagana, su visión de la sociedad y sus ideales culturales, religiosos y políticos conformaron un punto de vista que influiría en los análisis que el sofista hiciera de las distintas revueltas y crisis.

De sus obras se desprende el siguiente listado de revueltas acaecidas en Antioquía a lo largo del siglo IV¹⁴⁶:

¹⁴⁶ Este esquema procede de Aja Sánchez, J.R., 1998a, pp. 23-27.

Año del tumulto	Causa aparente	Fuentes
313	Contra el poder central	Jo.Mal., 314.3-8
326	Disputa entre arrianos y ortodoxos	Eus., <i>Vit. Constant.</i> , III, 59, 62. Sóc., I, 24. Ath. Al., <i>H. Ar.</i> , IV
333	A causa del hambre	Theof., <i>An.</i> 333
354	Contra el <i>Consularis Syriae</i> Teófilo	Amm., XIV, 7.26; XV, 13.2. Lib., <i>Or.</i> I, 96-97, 103; XIX, 47. Jul., <i>Misop.</i> 370, c; Greg. Nac., <i>VB</i> , 1, 57.
362	Contra un templo pagano	Lib., <i>Or.</i> LX; Ep. 1376. Sóc., III, 19. Soz., V, 20. Amm, XXII, 13.1-3
362-3	A causa de la carestía y el hambre	Lib., <i>Or.</i> XVIII, 195- 197; Jul., <i>Mis.</i> , 368c-369 d; Amm. XXII, 14, 1-2.
371-2	Contra el poder central	Lib., <i>Or.</i> I, 171-177; XIX, 15.
384-5	Contra el hambre y la carestía	Lib., <i>Or.</i> XXIX, 2-4, 33.
387	Destrucción de las estatuas del emperador Teodosio y su familia	Lib., <i>Or.</i> XIX-XXIII; I, 258-259. Soz., VII, 23. J. Cris., <i>Hom. De Statuis</i> ; Zós., IV, 41; Teod., V, 20
388-389	Contra los comerciantes locales	Lib., <i>Or.</i> XLV, 4; XLVI, 5; LIV, 42

Este esquema no hace sino ratificar la pésima fama que Antioquía adquirió durante la época bajo-imperial (y aún siglos más tarde¹⁴⁷), confirmada por los numerosos acontecimientos levantiscos que en aquella ciudad ocurrieron y por diversas fuentes históricas, entre las que se encuentra el propio Libanio o Herodiano¹⁴⁸, que resaltan el carácter festivo y temperamental de la ciudad

¹⁴⁷ Ciocan-Yvanesco, R., 1969-1970, p. 53: “Vers les années 512-518, une grande effervescence régnait dans les provinces de Syrie et de Palestine et notamment dans la ville d’Antioche, dont les masses étaient connues pour leur esprit d’indépendance et leur non-conformisme à l’égard de la politique officielle”; p. 57: “La Syrie restait donc un foyer d’émeutes fomentées également par les colons opprimés des grands domaines que protégeait l’empire et par les collectivités hérétique des villes”.

¹⁴⁸ Hdn., II, 7, 9: φιλέορτοι δὲ φύσει Σύροι: ὧν μάλιστα οἱ τὴν Ἀντιόχειαν κατοικοῦντες, μεγίστην πόλιν καὶ εὐδαίμονα, σχεδὸν παρὰ πάντα τὸν ἐνιαυτὸν ἑορτάζουσιν ἔν τε τῇ πόλει αὐτῇ καὶ κατὰ τὰ προάστεια; II, 10, 7: ἐπὶ μὲν γὰρ τὸ χαριέντως καὶ μετὰ παιδιᾶς ἀποσκῶψαι ἐπιτήδειοι Σύροι, καὶ μάλιστα οἱ τὴν Ἀντιόχειαν οἰκοῦντες.

siria¹⁴⁹. Creo que se corresponde mejor con la realidad la visión de una Antioquia en ocasiones levantisca, donde el pueblo, si bien no con tanta frecuencia como en otras ciudades, obviaba la ley y se excedía en sus prerrogativas y derechos a vituperar una mala gerencia imperial o municipal¹⁵⁰.

Pero ésta no fue la única ciudad de carácter displicente, sino que otras capitales de importante rango, como Roma, Constantinopla y, muy especialmente, Alejandría¹⁵¹, no le fueron a la zaga en cuanto a agitación social se refiere. Como ya se ha dicho anteriormente, cualquier ciudad tardo-imperial podía verse azotada por una de estas algaradas.

Los factores que podían desencadenar este tipo de revueltas oscilaban entre motivos de tipo económico, religioso, político, si bien es cierto que en determinadas ocasiones estos tres factores actuaban conjuntamente, ya que no pueden disociarse fácilmente los unos de los otros.

El gravoso sistema económico del siglo IV no resistía el método tradicional de financiación de las ciudades¹⁵², y alternaba el sistema dual de transacción

¹⁴⁹ Caimi, J., 1984-85; Gaggioti, M., 1989-1990; Greatrex, G. y Watt, J.W., 1999 y, especialmente, Balty, J., 2000, p. 904: “De cette iconographie à fond mythologique –où revient, comme un leitmotiv, le thème des saisons, garantes du renouvellement perpétuel- se dégage le goût bien connu des Antiochiens pour une vie festive et insouciant, la «bonne vie» comme l’écrit le R.P. Festugière, personnifiée sur différentes mosaïques par la figure féminine de *Tryphé*, seule ou accompagnant *Bios*. C’est le même mot qui vient tout normalement sous la plume de Julien pour caractériser la ville: *τροφῶσα πόλις* ou *τροφερα πόλις*”.

¹⁵⁰ El *Codex Theodosianus* contempla la posibilidad de que el pueblo expresase mediante aclamaciones populares su opinión sobre la actuación del emperador, vid. *CTh*. I, 16, 6: *Idem a. ad provinciales. Praesides publicas notiones exercent frequentatis per examina tribunalibus, nec civiles controversias audituri secretariis sese abscondant, ut iurgaturus conveniendi eos nisi pretio facultatem impetrare non possit, et cum negotiis omnibus, quae ad se delata fuerint, exhibuerint audientiam et frequens praeconis, ut adsolet fieri, inclamatio nullum, qui postulare voluerit, deprehenderit, expletis omnibus actibus publicis privatisque sese recipiant. Iustissimos autem et vigilantissimos iudices publicis adclationibus collaudandi damus omnibus potestatem, ut honoris eis auctiores proferamus processus, e contrario iniustus et maleficis querellarum vocibus accusandis, ut censurae nostrae vigor eos absumat; nam si verae voces sunt nec ad libidinem per clientelas effusae, diligenter investigabimus, praefectis praetorio et comitibus, qui per provincias constituti sunt, provincialium nostrorum voces ad nostram scientiam referentibus. Proposit k. nov. constantinopoli Basso et Ablavio consul.* Para las aclamaciones imperiales, es importante Roueché, C., 1984.

¹⁵¹ Para los tumultos registrados en época tardo-imperial en Alejandría, vid. Haas, C., *Alexandria in late antiquity: topography and social conflict*, Baltimore, 1997 (bibliografía no consultada).

¹⁵² Liebeschuetz, J.H.G.W., 1959, p. 344: “The traditional method of financing civic services was by means of a combination of liturgies (the munificence of decurions), endowments, revenues from civic estates, and taxes. In the fourth century these means of paying for civic services were breaking down. The councillors were becoming too few and too poor to be able to perform the necessary liturgies. The civic estates and civic taxes were confiscated by the Imperial treasury”. Sobre la presión fiscal en Oriente, Blázquez, J.M^a., 1998, pp. 439-449.

monetaria con el pago en especie¹⁵³. El decadente panorama económico del siglo IV encuentra su mejor descripción en la obra de M. Rostovtzeff, *Historia social y económica del Imperio Romano*: “El trabajo se hallaba desorganizado y la productividad disminuía sin tregua; el comercio yacía arruinado por la falta de seguridad de los mares y los caminos. La disminución constante de los mercados y de la capacidad adquisitiva de la población impedía que la industria pudiera prosperar; la agricultura atravesaba una terrible crisis, pues la decadencia del comercio y de la industria la privaba del capital necesario, y las exigencias del Estado la substraían la mano de obra imprescindible y la mayor parte de sus productos. Los precios subían de continuo y el valor del dinero disminuía en proporciones inauditas. El antiguo sistema tributario había perdido toda eficacia y no había sido sustituido por otro nuevo. Las relaciones entre el Estado y los contribuyentes tomaron la forma de un latrocinio más o menos organizado: trabajo obligatorio, suministros obligatorios y préstamos o donativos obligatorios constituían el sistema corriente. La administración era corrompida y venal. Pululaba una multitud caótica de nuevos funcionarios gubernativos, que sumergía y desplazaba al antiguo personal administrativo. Los antiguos funcionarios existían aún, pero preveían su desaparición y procuraban aprovechar plenamente las últimas ocasiones de enriquecerse. La burguesía urbana era espiada, perseguida y desplazaba al antiguo personal administrativo. La aristocracia municipal quedó diezmada por una sistemática persecución y arruinada por repetidas confiscaciones y por la obligación que sobre ella pesaba de garantizar el éxito económico de las *razzias* organizadas que el Gobierno desencadenaba sobre la población¹⁵⁴”.

Este panorama también se extendió a Antioquía, aunque la ciudad contaba con ciertas ayudas por parte del Imperio¹⁵⁵. Uno de los mayores problemas de la

¹⁵³ Liebeschuetz, J.H.G.W., 1990, p. 242: “It is well known that for the greater part of the fourth century the government of the eastern half of the Roman Empire carried out most of its financial transactions in kind, while private individuals continued to use money”.

¹⁵⁴ Rostovtzeff, M., 1973, p. 451.

¹⁵⁵ Liebeschuetz, J.H.G.W., 1959, p. 355: “In the fourth century finances of Antioch were assisted by certain subsidies from the Imperial treasury. The great imperial building schemes have already been mentioned. In addition, the heaviest liturgies, the spectacles of the Syriarch and the Olympic Games, were regularly subsidised, even if the subsidies had to be requested anew by each holder of the liturgies (...) There is some reason to suppose that Antioch, like the other great centres of the Empire, Rome, Constantinople, Alexandria, Carthage, received distributions of corn or bread”. Pero hubo algunas instituciones que dejaron de recibir financiación, Liebeschuetz, J.H.G.W., 1959, p. 355: “First, there are certain signs of reduced expenditure. In this strongly

ciudad siria era el del patronazgo militar, un fenómeno basado en el abuso de poder por parte de determinados cuerpos militares asentados en las ciudades a los que los campesinos pagaban a cambio de su protección y, para completar un círculo vicioso, a cambio de la licencia para cometer impunemente delitos y así pagar su protección. El propio Libanio denuncia esta situación: “Desearía que los que mandan sobre todas las fuerzas militares lo hicieran bien y los que, en un nivel inferior, mandan en las divisiones y que unos y otros vivan con alegría. Sin embargo, que ni se ganen la vida de mala manera ni que sean responsables de todas las atrocidades que se cometen actualmente con profusión. Así que escucha, emperador, e infórmate¹⁵⁶”.

Este problema del patronazgo, común a otras ciudades imperiales, se tornó más acuciante si cabe en Antioquía por su cercanía geográfica a la frontera persa, lo que motivaba la presencia casi permanente de tropas en la ciudad y sus alrededores.

Las disputas de tipo religioso eran consecuencia del enfrentamiento entre diversas creencias, pudiendo acontecer entre distintas credos –véase el ejemplo del episodio de la exhumación de los restos de San Babila en el templo de Apolo¹⁵⁷ - o crisis intestinas, especialmente entre las distintas “herejías” cristianas, como sucedió con el “cisma meleciano”.

En el plano político, la falta de una línea de coherencia interna desembocó en medidas ambivalentes del gobierno, que alternaba decisiones conservadoras y otras más populistas¹⁵⁸, causando así más de un tumulto.

Christian city we hear little of expenditure on pagan cults. Julian had already remarked on the fact. Then, there is no reference to the maintenance of a gymnasium”.

¹⁵⁶ Lib., *Or.* XLVII, 3: Εὖ πράττειν μὲν οὖν βουλοίμην ἂν καὶ τοὺς τῶν ὄλων ἄρχοντας δυνάμεων καὶ τοὺς ὑπὸ τούτοις μερῶν καὶ ζῆν ἐν εὐθυμῖα καὶ τούτους κάκεινους, οὐ μὴν οὔτε κακὰ κερδαίνειν οὔτ' ἄλλοις τοῦ πάντα τολμᾶν αἰτίους εἶναι. οἷα πολλὰ δρᾶται νῦν. ἄκουε δὴ, βασιλεῦ, καὶ διδάσκου.

¹⁵⁷ Las fuentes principales son Juan Crisóstomo, *De S. Babyla contra Iulianum*; Libanio, *Or.* LX, *Monodia por el templo de Apolo en Dafne*.

¹⁵⁸ Veyne, P., 1990, pp. 232-233: “A veces, el pan urgía más que el circo: los emperadores decidieron que no hacía falta, en caso de carestía, forzar a los curiales a vender su grano a un precio inferior al habitual. Pero, en otras ocasiones, la política imperial era más populista; obligaba a los notables a mantener sus promesas, prohibía desviar de su destino las sumas destinadas a las fundaciones”.

Como se desprende del estudio de Aja Sánchez, en los tumultos que derivaban de cada uno de los anteriores tres factores actuaban dos tipos de causas y un desencadenante:

-Las *causas profundas*¹⁵⁹ eran aquellas que albergaban la raíz profunda y la razón última de numerosos problemas.

-Las *causas concretas*¹⁶⁰ desembocaban en la concreción temporal y geográfica de las diversas ramificaciones de las causas profundas.

-Los *agentes o catalizadores* son los factores desencadenantes del tumulto, que podían adoptar una forma visible (aparición de altos mandatarios, obispos, claque teatral o diversas asociaciones) o invisible (miedo, rumores, falsas noticias)¹⁶¹.

Por ejemplo, en la revuelta de las estatuas del 387, la causa profunda residiría en el sistema impositivo y económico del Imperio Romano en el siglo IV que gravó especialmente a la población: el sistema de financiación del Imperio cambió, y se hizo más gravoso para los agentes particulares (sobre todo, para los curiales, rango social defendido por Libanio y del que procedía gran parte de su familia), con lo que todo ello desembocó finalmente en una política de confiscación por parte del tesoro imperial¹⁶². La causa concreta, la imposición del impuesto por parte del emperador Teodosio. Por último, los catalizadores visibles estarían representados por todos aquellos que participaron en las acciones

¹⁵⁹ Aja Sánchez, J.R., 1997, p. 36: “Como ya hemos dicho, el nivel más general de todos estaría constituido por las causas profundas que provocaron los tumultos tardorromanos. Por ser tan generales, deben ser por principio, no la causa de uno o dos sucesos en particular, sino de un buen número de tumultos, y por consiguiente, cada una de ellas pasaría a formar parte de la categoría de las grandes causas que originaron el propio fenómeno tumultuario en el Bajo Imperio”.

¹⁶⁰ Aja Sánchez, J.R., 1997, p. 37: “El segundo nivel de causalidad vendría constituido por los conflictos y problemas concretos *-causas concretas-* que originaron cada tumulto. Estos hechos se gestaban a partir de las causas generales y últimas que configuran el nivel anterior”.

¹⁶¹ Aja Sánchez, J.R., 1997, p. 37: “Por tales entenderemos a un conjunto de factores (materiales o abstractos, psicológicos o reales) cuya aparición inmediatamente después de planteada una “causa concreta” (y generalmente como consecuencia de ella), desencadenaba los hechos propios y específicos del tumulto”.

¹⁶² Liebeschuetz, J.H.G.W., 1959, p. 344: “The traditional method of financing civic services was by means of a combination of liturgies (the munificence of decurions), endowments, revenues from civil estates, and taxes. In the fourth century, these means of paying for civic services were breaking down. The councillors were becoming too few and too poor to be able to perform the necessary liturgies. The civil estates and civil taxes were confiscated by the Imperial treasury”.

violentas del derribo de imágenes y estatuas imperiales, mientras que los factores invisibles o psicológicos serían el miedo y los falsos rumores que presagiaban una masacre ordenada por Teodosio.

En el siglo IV, por lo tanto, el Imperio Romano estaba azotado por dos grandes problemas: las invasiones bárbaras y la fractura política, económica, social y religiosa que provocaba problemas internos.

Antioquía albergó al menos diez conflictos tumultuosos a lo largo del siglo IV, además de sufrir en un breve espacio de tiempo, tres terremotos¹⁶³ y etapas de fuertes sequías e inundaciones que en ocasiones provocaron periodos de hambrunas, por más que Libanio intentara falsear la realidad mediante su habilidad retórica: “Y que los montes no se queden rezagados respecto a las llanuras en la producción no hace fácil que nuestra tierra sufra de hambre¹⁶⁴”.

La *ratio* de revueltas en la ciudad siria a lo largo del siglo IV arroja una media de una cada diez años, cifra no muy elevada si tenemos en mente a ciudades como Alejandría. Pero si a ellas añadimos las desgracias causadas por los elementos naturales, la continua crisis económica, la amenaza de unos bárbaros cercanos y la rapidez de los cambios político-religiosos que se estaban produciendo, obtenemos como resultado, en mi opinión, un clima popular muy inestable.

En las siguientes páginas, comentaré brevemente algunas de las *στάσεις* que acontecieron en Antioquía y de las que Libanio no prestó testimonio. A continuación, me centraré en aquellas en las que el sofista aportó información y acontecieron en Antioquía. Finalmente, haré un breve apartado de las revueltas de las que Libanio da noticia y que sucedieron en otras ciudades.

¹⁶³ Para un completo estudio de los movimientos sísmicos Henry, M., 1985. Antioquía sufrió tres terremotos en los años 341, 365 y 391.

¹⁶⁴ *Or.* XI, 24: καὶ τὸ τὰ ὄρη μὴ λείπεσθαι τῶν πεδίων εἰς γονὰς οὐ δίδωσι χώραν λιμῶ ῥαδίως συμβῆναι. A este respecto, considero acertada la escéptica opinión de MacMullen, R., 1992, p. 249: “No large percentage of the people in the Roman empire can have lived their lives through without at least once wondering where the next meal was to come from”.

II. 1. 2 REVUELTAS ACONTECIDAS EN ANTIOQUÍA QUE NO APARECEN EN LA OBRA DE LIBANIO

Año 313: de las algaradas y asonadas que tuvieron lugar en Antioquía y que son ajenas a la obra del sofista, resalta lo sucedido en el teatro de la ciudad, acontecimiento del que Juan Malalas es la fuente principal¹⁶⁵.

El pueblo antioqueno reunido en el hipódromo para presenciar las carreras encolerizó al percatarse de que el emperador Licinio, presente allí mismo, no iba a proceder a repartir los donativos y demás distribuciones preceptivas en esos acontecimientos. Ante la reacción disconforme de los antioquenos, Licinio tomó la radical medida de ordenar a los soldados que masacraran a los asistentes, con el resultado de 2000 muertos.

Esta era una solución habitual en la forma de actuar de algunos emperadores: en caso de que no les gustara la opinión dada, las represalias podían ser desproporcionadas. Por su parte, el pueblo hizo del teatro y del hipódromo lugares donde juzgar las actuaciones de los emperadores, ya que no disponían de otros cauces para transmitir su opinión¹⁶⁶. Aunque más tarde el emperador Constantino promulgó una ley que permitía al pueblo expresarse con total libertad respecto a la actuación de los emperadores, el hipódromo continuó siendo el lugar de expresión popular más importante¹⁶⁷.

Año 326: esta disputa fue de carácter eminentemente religioso, puesto que enfrentó al por entonces obispo de Antioquía, Eustacio¹⁶⁸, con Eusebio de

¹⁶⁵ Joan. Malal., *Chron.* 314, 3-8: ἐν τῷ δὲ μέλλειν αὐτὸν ἐξιέναι ἀπὸ Ἀντιοχείας ἐθεώρησεν ἵπποδρόμιον: καὶ ὕβρισαν αὐτὸν οἱ δῆμοι τῆς πόλεως, ὅτι οὐδὲν ἐφιλοτιμήσατο τῇ πόλει ἐκεῖ ἀναγορευθεὶς βασιλεύς. καὶ ἀγανακτήσας ἐκέλευσεν ἄρμα κατ' αὐτῶν ἐξελθεῖν: καὶ ἐτόξευσαν αὐτοὺς οἱ στρατιῶται ἐν τῷ ἵπποδρομίῳ, καὶ ἀπώλοντο χιλιάδες δύο. También ver Downey, G., 1961, p. 335.

¹⁶⁶ Aja Sánchez, J.R., 1997, p. 102: “En segundo lugar, digamos que tanto el recelo como la repulsa de los emperadores tardorromanos hacia este tipo de manifestaciones multitudinarias, debieran haber tenido en buena lógica una contrapartida, cual hubiera sido el impulso de crear o potenciar instituciones que hubieran dado cauce a la voz de los ciudadanos”.

¹⁶⁷ Brown, P., 1992, p. 84: “The citizen body was no abstraction in late antiquity. It became a reality by assembling on frequent occasions in the great theatres and hippodromes that remained an enduring feature of Late Roman urban life. The hippodrome of Antioch had room for 80.000 persons”.

¹⁶⁸ Vid. Chadwick, H., “The fall of Eustathius of Antioch”, *JThS* 49 (1948), pp. 27-35 (bibliografía no consultada).

Cesarea¹⁶⁹. La querrela entre ambos era una de las consecuencias del enfrentamiento entre arrianos y nicenos. Los acontecimientos derivaron hasta tal punto de violencia que el emperador Constantino (motivado en parte por el combate dialéctico que enfrentó al propio Eustacio con la emperatriz Helena) tuvo que tomar la decisión de enviar un contingente de tropas, con Estrategio Musoniano al frente, para apaciguar los disturbios provocados por cada uno de los bandos.

Año 333: durante ese año el hambre azotó a la mayoría de los territorios de la *Pars Orientis* del Imperio, pero se cebó con especial crudeza en Antioquía¹⁷⁰, dado que a la carencia de alimentos había que sumar la presencia del ejército en vista a la próxima campaña persa, con lo que aumentó la población y disminuyó la parte proporcional de alimento¹⁷¹. La ausencia de alimentos fue tal que el emperador Constantino tuvo que habilitar algunas iglesias como centro de distribución de trigo. A pesar de esos esfuerzos, parece que la hambruna y sus consecuencias acabaron con la vida de bastantes antioquenos¹⁷².

¹⁶⁹ Es el propio Eusebio de Cesarea quien, en un extenso pasaje, nos transmite parte de esta noticia en *Vit. Const.* III, 59-66.

¹⁷⁰ Wallace-Hadrill, 1982, p. 7: "The problems concerning the maintenance of a very large army at Antioch, aggravated by a famine in A.D. 333, aroused serious discontent in the city".

¹⁷¹ Teófanos es la fuente que mejor nos informa, *Chrongr.*, año 333: Τοῦτω τῷ ἔτει, μελλούσης τῆς ἐβδόμης ἰνδικτιῶνος ἐπιλαμβάνεσθαι, λιμὸς ἐγένετο ἐν τῇ ἀνατολῇ ἐπικρατήσας σφοδρότερον, ὥστε κώμας κατὰ τὸ αὐτὸ ἐν ὄχλῳ πολλῷ συναγομένας ἐπὶ τῆς χώρας Ἀντιοχέων καὶ τῆς Κύρου ἐπέρχεσθαι κατ' ἀλλήλων καὶ ἀρπάζειν μὲν ὡς ἐν νυκτὶ ταῖς ἐφόδοις, ἔσχατον δὲ ἐν ἡμέρᾳ ἐπεισιέναι εἰς τοὺς σιτοβολῶνας καὶ ἐν ταῖς ἀποθήκαις καὶ πάντα πραιδεύοντας ἀρπάζειν καὶ ἀναχωρεῖν, γενέσθαι δὲ τὸν μόδιον τοῦ σίτου ὑ' ἀργυρίων. ὁ δὲ μέγας Κωνσταντῖνος σιτομέτριον ταῖς ἐκκλησίαις κατὰ πόλιν ἐχαρίσατο εἰς διατροφήν διηνεκῶς χήραις καὶ ξενοδοχείοις πένησί τε καὶ τοῖς κληρικοῖς. ἡ δὲ ἐν Ἀντιοχείᾳ ἐκκλησία ἐλάμβανε σίτου μοδίους τρισμυρίους ἑξακισχιλίους.

¹⁷² Downey, G., 1961, p. 354: "There are said to have been many deaths, and there may have been an epidemic of disease such as sometimes accompanied a famine". Otro relato de los acontecimientos en Durliat, J., 1990, pp. 354-355.

II. 1. 3 REVUELTAS ACONTECIDAS EN ANTIOQUÍA PRESENTES EN LA OBRA DE LIBANIO

Año 354: los violentos acontecimientos de este año siempre han sido considerados como una de las crisis más importantes acaecidas en Antioquía en el siglo IV. Sin embargo, la trascendencia de lo ocurrido radica más en la iracundia del ataque al *consularis Syriae* Teófilo que en los hechos que propiciaron la revuelta, comunes a lo largo de la historia del Imperio Romano. Todo aconteció del siguiente modo:

El César Galo, ante la acuciante escasez de alimentos en Antioquía, tomó como única medida para solucionar la situación anunciar al pueblo que el cese del hambre dependía de la voluntad del *consularis Syriae*, Teófilo. Los antioqueños, encolerizados, perdieron el control y, entre otros acontecimientos violentos, quemaron una casa. Finalmente dieron con Téofilo que fue golpeado hasta la muerte y, finalmente, descuartizado. Libanio, sin embargo, exculpa al pueblo antioqueño y acusa solamente a cinco broncistas de lo acontecido, con la intención de exonerar a la curia de cualquier responsabilidad en el transcurso de los hechos¹⁷³.

Año 362: el 22 de Octubre de tal año ardió por completo el templo de Apolo en Dafne. Más allá de la causa real del incendio (mientras que Juliano y Libanio culparon de lo acontecido a los cristianos, Amiano Marcelino piensa que fue un accidente originado cuando una chispa de fuego procedente de alguna de las velas rituales prendió la madera del templo), este incidente es un ejemplo perfecto de lo que supuso la estancia del emperador Juliano en Antioquía y la significación religiosa de su breve reinado: los esfuerzos de Juliano por mantener el paganismo frente al devenir histórico se vinieron abajo en una ciudad cristiana como Antioquía.

El emperador no podía llevar a cabo los sacrificios pertinentes porque ante el templo de Apolo estaba enterrado el mártir cristiano Bábilas. Juliano ordenó el traslado inmediato de los restos, de los que se hicieron cargo los cristianos. Como

¹⁷³ Petit, P., 1955, p. 249: “Le maintien de l’ordre public fait naturellement partie des attributions des autorités impériales. La curie porte toutefois la responsabilité des désordres ou des opinions extrêmes que la population exprime sans ménagement”.

quiera que el incendio del templo de Apolo se produjera justo al día siguiente y el ambiente entre paganos y cristianos estaba aún crispado, el emperador no dudó en acusar a éstos. De igual modo, ordenó cerrar la iglesia de Antioquía y confiscar sus bienes.

Libanio compuso un discurso para la ocasión, *Monodia por el templo de Apolo en Dafne* (discurso transmitido en el corpus de Juan Crisóstomo, junto con su *De S. Babyla contra Iulianum*), con un tono que oscila entre el pesimismo y el sentimiento revanchista.

Años 362-363¹⁷⁴: la escasez de alimentos y las medidas tomadas por el emperador Juliano son el referente de esta crisis. Al clima desfavorable durante estos años siguió una acusada falta de alimentos. El hipódromo clamó contra el emperador Juliano, quien desvió la culpa a las clases poderosas de la ciudad y a los comerciantes, ya que les acusaba de no rebajar los precios, por lo que formuló un decreto sobre los precios de los artículos necesarios. Esta actitud le granjeó la enemistad de gran parte de la clase curial: Juliano sospechaba que los curiales se aprovechaban de la situación y guardaban sus reservas alimentarias para encarecer su precio en lugar de sacarlas al mercado al precio impuesto. La tensa situación enrareció sensiblemente la relación entre el emperador Juliano y los antioquenos.

Sin embargo, aunque parezca ajeno a las motivaciones políticas y económicas que derivaron en esta crisis, subyace de fondo la problemática religiosa: Antioquía, ciudad muy cristianizada pero también muy dada a los juegos y espectáculos, no mantuvo nunca una buena relación con un emperador pagano que aborrecía públicamente todo tipo de espectáculo. Las medidas económicas y religiosas se aliaron para configurar una constante opinión hostil hacia el emperador¹⁷⁵.

Años 371-372: la persecución a la que fueron sometidas las distintas prácticas mágicas durante el siglo IV por parte de casi todos los emperadores

¹⁷⁴ Un análisis desde el punto de vista económico e impositivo de este acontecimiento, en Depeyrot, G., 1996, p. 139-140.

¹⁷⁵ Juliano, por su parte, no permaneció indolente ante las frecuentes burlas y faltas de respeto del pueblo antioqueno, sino que compuso su famoso discurso “Misopogon” dirigido a Antioquía.

explica la causa de la crisis de estos años¹⁷⁶. El emperador Valente sentía un gran miedo hacia las prácticas mágicas¹⁷⁷ (como demuestra el decreto que promulgó al respecto¹⁷⁸), por lo que es normal que ordenara investigar todo lo concerniente a un episodio de mántica en el que varias personas trataron de adivinar el nombre de su sucesor. Aquella consulta mágica dio como resultado las iniciales “Theod” –que, en verdad, coincidían con las del sucesor de Valente, Teodosio-, y los asistentes al proceso adivinatorio concluyeron que el nombre era Teodoro, un funcionario imperial. Aunque hubo investigaciones y ejecuciones, Libanio salió indemne del episodio a pesar de las acusaciones que algunos de sus enemigos vertieron contra él¹⁷⁹.

Años 382-385: una vez más, las condiciones climáticas fueron la causa de otra crisis. La cosecha de los años 383-384 se resintió gravemente por una pertinaz sequía, mientras que en los años 384-385 la climatología propició diversas inundaciones. Las consecuencias de estas inclemencias fueron las mismas que siempre: hambre, enfermedad y epidemia, que desembocaron en agitación social¹⁸⁰ y en fuertes imposiciones económicas¹⁸¹.

Años 388-389: Libanio es la única fuente para esta crisis. La información que aporta en sus textos¹⁸² deja traslucir el panorama más habitual en el siglo IV:

¹⁷⁶ Salinas de Frías, M., 1990, p. 237: “De Constantino a Honorio –casi un siglo- se desarrolla una legislación romano cristiana contra el paganismo y la magia que unas veces entremezcla ambos conceptos y en otras ocasiones los distingue, pero cuya tendencia general fue a identificar los cultos tradicionales paganos con prácticas más o menos específicamente mágicas”.

¹⁷⁷ Petit, P., 1955, pp. 198-199: “La politique de Valens demeure assez floue, car son arianisme l’incite à ménager les païens pour faire pièce aux orthodoxes. Comme son frère Valentinien, il craint surtout la magie, l’astrologie et l’haruspicine”.

¹⁷⁸ *CTh.*, IX, 16, 8: *Idem aa. ad Modestum praefectum praetorio. Cesset mathematicorum tractatus. Nam si qui publice aut privatim in die noctuque deprehensus fuerit in cohibito errore versari, capitali sententia feriat uterque. Neque enim culpa dissimilis est prohibita discere quam docere. Dat. prid. id. decemb. constantinopoli Valentiniano et Valente aa. cons.* El temor e inquietud de los emperadores del siglo IV se refleja en las disposiciones del *Codex Theodos.* IX, 16, *De maleficis et mathematicis et ceteris similibus.*

¹⁷⁹ Son numerosos los pasajes en la autobiografía de Libanio en los que el antioqueno da claras muestras de su fuerte creencia en la magia (*Or.* I, 43, 62-63), incluso en la magia negra (*Or.* I, 98, 245).

¹⁸⁰ El relato de uno de los episodios más violentos como consecuencia de esta crisis, la revuelta contra los panaderos, está en *Lib. Or.* I, 205-210. Un exhaustivo análisis económico, en Durliat, J., 1990, pp. 375-378.

¹⁸¹ Wallace-Hadrill, 1982, p. 9: “From A.D. 382 to 384 the effects of famine were exacerbated by severe taxation”. Vid. también Depuyrot, G., 1996, p. 141.

¹⁸² El sentido de los textos referentes a esta crisis es oscuro, por lo que es muy difícil sacar alguna conclusión clara de este acontecimiento. Por ello, coincido con Petit, P., 1955, p. 121: “Il

el enfrentamiento entre la clase curial y el gobierno por las excesivas cargas de las que eran responsables los curiales.

résulte de ce texte, malheureusement assez obscur, qu'une taxation était en vigueur déjà depuis un certain temps".

II. 1. 4 REVUELTAS ACONTECIDAS EN OTRAS PROVINCIAS PRESENTES EN LA OBRA DE LIBANIO

Uno de los principales valores de la obra de Libanio radica en su importancia como fuente histórica. Dado que el periodo en el que vivió Libanio fue especialmente tumultuoso, no extraña que en su extensa obra aparezcan alusiones a diversos episodios de revueltas y crisis acaecidas en el siglo IV, y, especialmente, en la parte oriental del Imperio Romano.

A continuación, presento un esquema de las revueltas y crisis a las que el sofista alude a lo largo de sus discursos y epístolas¹⁸³:

Año y lugar	Causa aparente	Referencia en la obra de Libanio
303 Seleucia	Revolta de Eugenio	<i>Or.</i> XI, 158-162; XIX, 45-46; XX, 18-20
333 Roma	Contra el poder central	<i>Or.</i> XX, 24
339 Edesa	Contra una estatua de Constancio II	<i>Or.</i> XIX, 48-49, XX, 27-28.
353-356 Roma	Contra el prefecto Orfito	<i>Or.</i> XI, 174
361-362 Constantinopla	Contra el prefecto Modesto	<i>Ep.</i> 1367, 3-6; 1453
362 Aretusa	Contra el obispo local	<i>Ep.</i> 819.6
385-386 Berito	Contra el poder central	<i>Ors.</i> XIX, 28; XX, 3
388-389 Apamea	Contra templos paganos	<i>Or.</i> XXX, 8 ss.
391 Areopolis	Contra templos paganos	<i>Or.</i> XXX, 8
391 Heliópolis	Contra templos paganos	<i>Or.</i> XXX, 8
391 Petra	Contra templos paganos	<i>Or.</i> XXX, 8
391 Rafia	Contra templos paganos	<i>Or.</i> XXX, 8

Se observa que la mayoría de las referencias a otros tumultos se da en discursos compuestos bajo el mandato de Teodosio, y todos ellos con un marcado carácter reivindicativo: a la defensa del helenismo y del modelo de ciudad “pagana” que suponen los discursos XIX-XXIII, se une el discurso XXX, *Pro*

¹⁸³ Al igual que en el esquema anterior, obtengo los datos de Aja Sánchez, J.R., 1997, pp. 23-27.

Templis, defensa de los templos que soportaban las acciones delictivas de los monjes y obispos.

Si bien no se puede extraer una conclusión unívoca y bien delimitada de esa marcada tendencia a aludir a conflictos sociales y religiosos en los discursos de época teodosiana, sí que dejan traslucir el espíritu combativo del “último Libanio”, tal y como lo define Ugo Criscuolo¹⁸⁴.

Bajo mi perspectiva, las alusiones a esas revueltas arrojan luz sobre la conciencia de Libanio de saberse en una época en continua crisis y cambio, especialmente en lo que se refiere a las instituciones políticas y religiosas.

Como se puede apreciar, las crisis que tuvieron lugar en Antioquía y aquellas de las que Libanio da constancia son precedentes de lo que ocurriría en el año 387: protagonistas, causas, escenarios, comportamientos de la población en los anteriores acontecimientos recuerdan a los sucesos de Febrero-Abril del 387 en la capital siria.

¹⁸⁴ Criscuolo, U., 1995.

II. 2 RELATO DE LOS ACONTECIMIENTOS DE LA REVUELTA DE LAS ESTATUAS SEGÚN LOS DISCURSOS XIX-XXIII DE LIBANIO

Las diferencias culturales, religiosas e ideológicas existentes entre Libanio y Juan Crisóstomo derivaron, en buena lógica, en dos narraciones distintas de la revuelta del 387. Con ello no pretendo decir que los discursos del sofista sean más veraces que las homilias de Crisóstomo –ni viceversa-; cada uno prestó mayor atención a distintos pasajes de los acontecimientos, amplificándolos y minimizándolos al gusto ideológico de cada uno, siempre con la ayuda de recursos retóricos. En el caso de Libanio, cada uno de los discursos se centra en diferentes aspectos de los acontecimientos, desde su inicio el día de la revuelta hasta la llegada del perdón imperial.

En este sentido, considero acertado el esquema seguido por Frans Van de Paverd en su libro *St. John Chrysostom. The homilies on the statues*, donde opta por seguir un orden diacrónico en la narración de los acontecimientos de la revuelta en lugar del orden que dictan los discursos o las homilias, en ocasiones recurrentes en seguir una técnica asociativa¹⁸⁵.

Por otro lado, es lógico que nos planteemos la veracidad del contenido de los discursos XIX-XXIII como consecuencia directa del viaje a Constantinopla inventado por Libanio y de la postura subjetiva que tomó en el asunto de las estatuas. Para poder trascender la retórica de Libanio en busca del estudio objetivo de la revuelta del 387, hago mía la pregunta que F. Gascó lanzó en uno de sus artículos: “¿Qué escapaba al evidente y constante fluir de lugares comunes y recursos retóricos en estas composiciones elaboradas en elogio de distintos dioses¹⁸⁶?”. Aunque el género al que aludía el profesor Gascó no es el mismo, *mutatis mutandis*, creo que los discursos y homilias que constituyen las fuentes más importantes para este trabajo tamizan con recursos retóricos todo aquello que no convenía a la postura ideológica de Libanio o de Crisóstomo.

En las siguientes páginas ofrezco pasajes del relato de la revuelta que compusieron Libanio y Juan Crisóstomo. Con el objetivo de agilizar la lectura, y puesto que adjunto una traducción de los discursos XIX-XXIII, las páginas

¹⁸⁵ Van de Paverd, 1991, p. 15: “I have divided this section chronologically into four main parts: the day of the riot, the interval between the riot and the tribunal, the day of the tribunal and the period after the sentencing”.

¹⁸⁶ Gascó, F., 1987-88, p. 437.

dedicadas al relato del sofista no contienen textos traducidos, sino la referencia al discurso y capítulo en el que aparece la información. Por el contrario, sí ofrezco texto y traducción de los capítulos de Juan Crisóstomo.

II. 2. 1 EL DÍA DE LA REVUELTA

El discurso XIX de Libanio es el que ofrece mayor información acerca de los acontecimientos del día de la revuelta en los últimos días de Febrero del 387. Ello responde, en mi opinión, a una estrategia retórica dentro de la *dispositio* planeada por el sofista: el discurso XIX es un discurso de falsa embajada, pero dentro de tal ficción, el sofista cumple con los esquemas retóricos fundamentales, como es el caso de la *narratio* de los acontecimientos que han motivado la embajada. En los restantes discursos existen escasos capítulos destinados a tal narración, puesto que su principal objetivo era elogiar al emperador Teodosio y a sus dos enviados, Cesario y Elébico, así como defender a su ciudad, por lo que resulta lógico que un constante recuerdo de los luctuosos acontecimientos no sea lo más apropiado para los discursos XX-XXII.

La lectura de la carta que anunciaba el decreto sobre el nuevo impuesto, punto de partida de la revuelta de las estatuas, tuvo lugar en el *δικαστήριον*, lugar en el que se impartía justicia y servía como oficina al *consularis Syriae*¹⁸⁷. Libanio situó en el *δικαστήριον* a militares, cristianos, *honorati*, *curiales*... (*Or.* XIX, 26-27), quienes se lamentaban –algunos incluso llegando al llanto, según precisa el sofista– por considerar desproporcionada la suma exigida (*Or.* XIX, 25-26; XXII, 5). El sofista es explícito al hablar de la naturaleza del impuesto exigido: sabemos, por dos pasajes suyos, que se trataba de un impuesto sobre el oro (*Or.* XIX, 25) destinado a celebrar los *decennalia* de Teodosio y los *quinquennialia* de Arcadio (*Or.* XXII, 4).

Pero pronto se tornó en violencia lo que en principio eran llantos y desesperación: ya fuera del *δικαστήριον*, parte de la población de Antioquía que había estado ausente del tribunal pasó a conformar el grueso de una muchedumbre irascible (*Or.* XIX, 27; XX, 3; XXII, 5-6) que inmediatamente marchó a casa del obispo Flaviano, ausente del lugar en aquel momento. Las reacciones violentas iban creciendo, en especial, por parte de la claqué teatral, a la que Libanio parece responsabilizar de los hechos más graves (*Or.* XIX, 28), junto a la acción de *ὁ κακὸς χρώμενος δαίμων*, que se valió de ellos e incluso de los sectores más

¹⁸⁷ Petit, P., 1955, p. 248: “Le bureau du consulaire de Syrie est le dicastérion, le tribunal, et se distingue de sa demeure privée, sise également à l’intérieur du palais imperial”.

inofensivos de la población (*Or.* XIX, 29-31) para perpetrar los injuriosos y violentos actos.

Es entonces cuando ocurrieron las escenas más violentas –de las que el sofista hizo desaparecer a los curiales (*Or.* XIX, 32-33)-: se produjeron graves desperfectos en los baños públicos (*Or.* XX, 3; XXII, 6) y, posteriormente, marcharon ante la casa del gobernador con la intención de matarlo, pero las puertas no cedieron a su empuje y la escaramuza quedó en susto y catálogo de insultos destinados al gobernador (*Or.* XX, 3).

Finalmente, la enardecida muchedumbre se cebó en las distintas representaciones imperiales, ya fuesen pictóricas (*Or.* XXII, 7) o escultóricas (*Or.* XIX, 29, 31; XX, 4; XXI, 5; XXII, 7-8); cuando ya no había más que ultrajar, comenzaron a quemar distintas casas y edificios (*Or.* XIX, 35; XXII, 9).

Tras el clímax de violencia y agresión, la revuelta cesó, tanto por el propio arrepentimiento de los culpables de aquellas acciones (*Or.* XXII, 9) como por la final -aunque retrasada por la mano del maligno dios (*Or.* XIX, 34-35)- intervención del *comes Orientis*, que dirigió hacia el lugar del suceso a las tropas de las guarniciones (*Or.* XIX, 36).

II. 2. 2 ACONTECIMIENTOS ENTRE EL FINAL DE LA REVUELTA Y EL COMIENZO DE LOS JUICIOS

Libanio también retrató el lamentable estado en el que quedó la ciudad tras los acontecimientos levantiscos. Los sentimientos oscilaban entre el súbito arrepentimiento y el miedo a las represalias que el emperador Teodosio podría tomar contra toda la ciudad. La importancia de este elemento psicológico, el miedo, se convirtió en un argumento retórico que enhebró y cohesionó parte de los discursos XIX-XXIII.

Producidas las primeras encarcelaciones y muertes tras juicios rápidos (*Or.* XIX, 37), las represalias y castigos punitivos que más temían los antioquenos eran la posibilidad de que el emperador Teodosio diera licencia a sus tropas para que saquearan la ciudad, para el degüello masivo y la matanza de la población – especialmente de los curiales- (*Or.* XIX, 39; XX, 5, 33; XXI, 5, 7; XXII, 9; XXIII, 3). Incluso las mujeres, se pregunta Libanio, se quedarían sin maridos e hijos, detenidos o asesinados, y sin propiedades con las que subsistir (*Or.* XIX, 41-42).

Pero la llegada de los emisarios imperiales de Teodosio, Cesario y Eléxico, constituyó una esperanza para los antioquenos. Se trate o no de una exageración o licencia retórica, Libanio configuró al *magister officiorum* y al *magister militum* como la antítesis de las represalias que el pueblo antioqueno temía. Así sucede especialmente en los pasajes XXI, 6-7 y XXII, 12-17: la llegada de Cesario (*Or.* XXI, 6) y Eléxico (*Or.* XXII, 17-18) eran, según Libanio, la garantía de que se hiciera justicia y, sobre todo, la confirmación de que el emperador Teodosio quería solucionar el problema por una vía pacífica y mesurada, sin recurrir a la ira vehemente con que castigó pocos años después a la ciudad de Tesalónica.

Pero la peor de las consecuencias, en opinión de Libanio, fue la huida de muchos de sus conciudadanos. En algunos pasajes de los discursos XIX-XXII (*Or.* XXI, 6; XXII, 11) se atisba parte de la crítica que el sofista verterá con acidez sobre determinados sectores a lo largo del discurso XXIII.

La huida de mujeres (*Or.* XXIII, 5-9), *honorati* y ciudadanos potentados (*Or.* XXIII, 17-19), alumnos (*Or.* XXIII, 20-26) fue motivo de censura y vituperio por parte el sofista, pues Libanio les recriminaba las consecuencias de sus acciones: convertirse en presas fáciles para los ladrones de las zonas limítrofes

(*Or.* XXIII, 2), muerte por inanición en la huida (*Or.* XXIII, 5), abandono de responsabilidades cívicas.

De igual manera, evidenciaban con su actitud una acusada falta de inteligencia: por qué, se preguntaba el sofista, habían de huir aquellos que no habían incurrido en delito alguno (*Or.* XXIII, 3-4).

II. 2. 3 LOS JUICIOS

Libanio dedicó pocas líneas al desarrollo de los juicios, hecho que responde, nuevamente, al plan retórico de sus discursos: la narración de los juicios era un medio, y no un fin, del que el sofista se valió para sustentar los dos propósitos principales de los discursos XXI-XXII: defender a la población antioqueña y alabar, siquiera parcialmente, a Cesario y a Elébico.

En el discurso dedicado al *magister officiorum*, Libanio apenas da detalles de los acontecimientos del juicio: sólo alude a una entrevista personal entre ambos en la que Cesario anunció al sofista que no se impondrían castigos extremos – tales como exilio o pena de muerte-, promesa ante la que todos los presos banalizaron su estancia en la cárcel (*Or. XXI*, 7-10).

Algo más se extiende Libanio en su discurso dedicado al *magister militum*: en primer lugar, cumple el expediente retórico al recurrir a tópicos acerca de la bonhomía de Elébico y la tranquilidad de los antioqueños a raíz de su designación (*Or. XXII*, 12-15). A continuación, el sofista esboza un retrato de la actividad y actitud de Elébico: se nos presenta al *magister militum* cavilando sin descanso, incluso mientras cena (*Or. XXII*, 19).

De su carácter humanitario da muestra el hecho de que tomase declaración a algunos imputados sin recurrir a la tortura, escuchándolos y emocionándose con ellos antes que amedrentándolos con amenazas (*Or. XXII*, 20). Incluso, insiste Libanio, tiene la suficiente espontaneidad y humanidad como para acoger y escuchar a una anciana madre que le suplica por su hijo (*Or. XXII*, 22), y para darse cuenta de que si se dejaba ver a horas intempestivas podría asustar a los presos y a sus allegados, por lo que sólo aparecía cuando era oportuno (*Or. XXII*, 21). De igual manera, mantuvo una actitud accesible para todo aquel que reclamara cualquier cosa, y no los despachaba con la frialdad y poco tacto de otros gobernantes (*Or. XXII*, 25).

Muy poco es lo que Libanio transmite acerca del proceso en sí, sólo que él mismo asistió como asesor y que Elébico adoptó la confusa estrategia de hacer confesar a cada cual su crimen (*Or. XXII*, 23).

II. 2. 4 ACONTECIMIENTOS TRAS LOS JUICIOS

Pasado lo peor y con la sentencia final por parte del emperador Teodosio aún en suspenso -34 días, según el sofista, desde el día de la revuelta hasta la resolución final¹⁸⁸-, Libanio relajó la narración de los acontecimientos posteriores a los juicios. Así, en el discurso XX, dedica varios capítulos al viaje que Cesario emprendió hacia Constantinopla para informar al emperador.

Dicho viaje, al que precedió una emocionada despedida de los antioquenos y una última e improvisada cita con el sofista –si bien fuertemente literaturizada- (*Or.* XXI, 13-15), fue rápido y fatigoso, aunque contó con la ayuda de la diosa Fortuna y otras divinidades (*Or.* XXI, 11-12, 16-19). Ya ante Teodosio, su testimonio propició el perdón y las lágrimas imperiales (*Or.* XXI, 20-22).

Por otra parte, en el discurso dirigido a Elébico, Libanio resaltó su comprensión para con los presos, que se hace patente en el trato correcto que les proporcionó: concedió que marcharan a la Sala del Consejo, dado que las condiciones del lugar en el que estaban encarcelados los presos era absolutamente inhumano (*Or.* XXII, 29-32). Será precisamente en este discurso donde Libanio inserte los pasajes destinados a narrar con mayor amplitud las consecuencias de la llegada de la carta que anunciaba el perdón imperial: Elébico se alegró como uno más de la ciudad, participando de la lógica felicidad y las fiestas que surgieron como consecuencia de la llegada de la carta (*Or.* XXII, 36-38).

¹⁸⁸ Lib., *Or.* XXXIV, 6: αἱ μὲν γὰρ τῶν κακῶν ἐκείνων ἡμέραι τέτταρες ἐγένοντο καὶ τριάκοντα, λελυμένων δὲ τῶν δεινῶν τῇ βασιλέως ἐπιστολῇ πᾶσά τε ἦν ἄδεια καὶ φοιτᾶν ἐξῆν.

II. 3 RELATO DE LOS ACONTECIMIENTOS DE LA REVUELTA DE LAS ESTATUAS SEGÚN LAS XXI HOMILÍAS DE JUAN CRISÓSTOMO

Las XXI homilias acerca de la revuelta de las estatuas que compuso Juan Crisóstomo se desarrollaron durante los servicios litúrgicos que eran habituales en el periodo de la Cuaresma cristiana¹⁸⁹. Contrariamente a lo que sucede con los discursos de Libanio, que fueron planeados y compuestos tras la asonada, las XXI homilias de Crisóstomo se iban componiendo y predicando a medida que se tenían noticias del desarrollo de los acontecimientos. La temática meramente religiosa y cristiana será la que abarque la mayor parte del contenido de esas XXI homilias, vinculando, en unas ocasiones de forma tangencial, en otras directamente, el tema de esas homilias con los acontecimientos de la revuelta de las estatuas: “The primary purpose of the Homilies on the Statues was to offer spiritual guidance to the Christian community during Lent. When, in the course of his sermons, Chrysostom referred to the plight of the city, he used the example to teach a spiritual lesson (...) The secondary purpose was to console and reassure a people still terrified about the punishment that Theodosius would met out to the city¹⁹⁰”.

Clasificar cronológicamente el orden de las homilias –tarea que, por otra parte, queda fuera de este estudio- y fecharlas con exactitud mantiene aún hoy, desde nuestra perspectiva histórica, la dificultad intrínseca de la falta de alusiones directas a los acontecimientos: al igual que Libanio, Juan Crisóstomo no tenía la necesidad de especificar nombres, datos o fechas, dado que el contexto histórico coetáneo hacía superflua esa tarea.

A pesar de todo, adjunto el intento de clasificación que ha realizado Frans Van de Paverd en su libro, *St. John Chrysostom. The homilies on the statues*¹⁹¹:

¹⁸⁹ Un completo estudio, muy detallado en cuanto a datos técnicos, fechas e incluso horas en los que se celebraban los servicios litúrgicos durante la Cuaresma en Antioquía, en Van der Paverd, F., 1991, pp. 161-201. Una discusión acerca de las fechas también en Parker, J.H., 1856, pp. V-XXIII. Aunque con el inconveniente de ser una referencia bibliográfica decimonónica, el trabajo de H.J. Parker presenta una argumentación y un estado de la cuestión mejor que muchos de los trabajos que acerca de Crisóstomo se han hecho a lo largo de los dos últimos siglos.

¹⁹⁰ French, D.R., 1985, p. 134.

¹⁹¹ Van der Paverd, F., 1991, pp. 363-364.

Fecha	Homilía de Juan Crisóstomo	Acontecimientos
Feb. 21 (D.)	I	
Feb. 22 (L.)		
Feb. 23 (M.)		
Feb. 24 (X.)		
Feb. 25 (J.)		¿Día de la revuelta?
Feb. 26 (V.)		¿Día de la revuelta?
Feb. 27 (S.)	II	
Feb. 28 (D.)	III	
Mar. 1 (L.)	IV	Cuaresma
Mar. 2 (M.)	V	
Mar. 3 (X.)	VI	
Mar. 4 (J.)	VII	
Mar. 5 (V.)	VIII	
Mar. 6 (S.)	XV	
Mar. 7 (D.)		
Mar. 8 (L.)		
Mar. 9 (M.)		
Mar. 10 (X.)		
Mar. 11 (J.)		
Mar. 12 (V.)		
Mar. 13 (S.)	XVI ?	
Mar. 14 (D.)	XVI ?	
Mar. 15 (L.)	IX	Llegan los jueces
Mar. 16 (M.)	X	Arresto de los decuriones
Mar. 17 (X.)		Sesión en el tribunal
Mar. 18 (J.)		Salida de Cesario
Mar. 19 (V.)		
Mar. 20 (S.)		
Mar. 21 (D.)		
Mar. 22 (L.)	XI	
Mar. 23 (M.)	XII	
Mar. 24 (X.)	XIII	
Mar. 25 (J.)	Hom. Perdida	
Mar. 26 (V.)	XIV	Día de alboroto
Mar. 27 (S.)	XVII	Cesario en Constantinpla
Mar. 28 (D.)	XVIII	
Mar. 29 (L.)		
Mar. 30 (M.)		

Mar. 31 (X.)		
Abr. 1 (J.)		
Abr. 2 (V.)		
Abr. 3 (S.)		
Abr. 4 (D.)		
Abr. 5 (L.)		
Abr. 6 (M.)		
Abr. 7 (X.)		
Abr. 8 (J.)		
Abr. 9 (V.)	XX	
Abr. 10 (S.)		Llega el perdón imperial
Abr. 11 (D.)		Fiesta de los mártires
Abr. 12 (L.)	XIX	
Abr. 13 (M.)		
Abr. 14 (X.)		
Abr. 15 (J.)		
Abr. 16 (V.)		
Abr. 17 (S.)		
Abr. 18 (D.)		
Abr. 19 (L.)		
Abr. 20 (M.)		
Abr. 21 (X.)	XXII	
Abr. 22 (J.)		
Abr. 23 (V.)		
Abr. 24 (S.)		
Abr. 25 (D.)	XXI	

A continuación, presento un relato de los acontecimientos basado en las XXI homilías de Juan Crisóstomo siguiendo las cuatro partes tomadas del esquema de Van der Paverd

II. 3. 1 EL DÍA DE LA REVUELTA

Muy pocas son las referencias que nos transmite Crisóstomo para la narración del día de la revuelta, pero las que dedica a tal jornada son muy detalladas. El comienzo de la revuelta, a raíz de las palabras de Crisóstomo, es muy similar al relato de Libanio: un impuesto inesperado y una reacción de llanto y duelo, en un principio, pero violenta más tarde: “En efecto, cuando el emperador envió las cartas que prescribían imponer un impuesto que parecía intolerable, todos se amotinaron, todos discutían, se sentían desdichados, se indignaron, iban al encuentro unos de otros y se decían: “Tenemos una vida invivible, nuestra ciudad está arruinada, nadie podrá hacer frente a la magnitud de este impuesto”. Y todos estaban intranquilos como los que corren los mayores peligros¹⁹²”.

También coincide con Libanio en culpar a un pequeño grupo de la población de los delitos que se cometieron en aquel día: “Y bien, la culpa fue de unos pocos, pero la acusación se ha hecho común: fijaos en que, a causa de unos pocos, todos tenemos miedo ahora, y nosotros soportamos en nuestra carne los castigos por los atrevimientos de aquellos. Pero si nos hubiésemos anticipado, los habríamos expulsado de la ciudad, les habríamos dado una lección, habríamos curado la parte enferma, no tendríamos el miedo actual. Sé que el carácter de la ciudad es libre desde tiempo atrás, pero algunos extranjeros y una mezcla de hombres malvados, funestos y desahuciados de su propia salvación, se atrevieron con lo que se atrevieron¹⁹³”.

Sin embargo, el verdadero culpable, el instigador principal que se valió de esos hombres como marionetas fue el Diablo: “Pues por los motivos por los que el

¹⁹² Chrys., PG 49, 73: Ἐπειδὴ γὰρ ἦλθε παρὰ βασιλέως τὰ γράμματα τὴν εἰσφορὰν ταύτην τὴν ἀφόρητον εἶναι δοκοῦσαν κελεύοντα καταθεῖναι, πάντες ἐστασίαζον, πάντες ἐφιλονεῖκουν, ἐδυσχέραινον, ἠγανάκτουν, πρὸς ἀλλήλους ἀπαντῶντες ἔλεγον: Ἀβίωτος ἡμῖν ὁ βίος, ἀνετράπη ἡ πόλις, οὐδεὶς ὑποστῆναι δυνήσεται τῆς εἰσφορᾶς ταύτης τὸ μέγεθος: καὶ ἡσχαλλὸν πάντες ὡς περὶ τῶν ἐσχάτων αὐτῶν κινδυνεύοντες.

¹⁹³ Chrys., PG 49, 38: Ἴδου δι' ἐκείνους ἀπαντες δεδοίκαμεν νῦν, καὶ τῶν ἐκείνοις τετολμημένων αὐτοὶ τὰς τιμωρίας ὑπομένομεν. Εἰ δὲ προλαβόντες αὐτοὺς ἐξεβάλομεν τῆς πόλεως, καὶ ἐσωφρονίσασαμεν, καὶ τὸ νεοσηκὸς διωρθώσαμεν μέλος, οὐκ ἂν τὸν παρόντα ἐφοβούμεθα φόβον. Οἶδα ὅτι τῆς πόλεως τὸ ἦθος ἄνωθεν ἐλευθερον, ξένοι δὲ τινες καὶ μιγάδες ἄνθρωποι, μιαιοὶ καὶ ὀλέθριοι, καὶ τῆς ἑαυτῶν ἀπεγνωκότες σωτηρίας ἐτόλμησαν, ἄπερ ἐτόλμησαν.

Diablo esperaba derribar la ciudad, por esos mismos Dios la ha levantado y corregido. El Diablo inspiró a algunos delincuentes, y ellos injuriaron las estatuas de los emperadores, para que desapareciera el suelo mismo de la ciudad¹⁹⁴”.

¹⁹⁴ Chrys., PG 49, 154: “Δι’ ὧν γὰρ προσεδόκησεν ὁ διάβολος τὴν πόλιν ἡμῶν καταβαλεῖν, διὰ τούτων αὐτὴν ὁ Θεὸς ἀνέστησέ τε καὶ ἀνώρθωσεν: ὁ μὲν γὰρ διάβολος ἐνέπνευσέ τισι παρανόμοις ἀνθρώποις, καὶ εἰς τοὺς τῶν βασιλέων ὕβρισαν ἀνδριάντας, ἵνα καὶ αὐτὸ τῆς πόλεως ἀφανισθῇ τὸ ἔδαφος”.

II. 3. 2 ACONTECIMIENTOS ENTRE EL FINAL DE LA REVUELTA Y EL COMIENZO DE LOS JUICIOS

Juan Crisóstomo introdujo elementos narrativos referentes a los días posteriores a la jornada de la revuelta que están relacionados con admoniciones morales y religiosas inherentes a la homilía.

El miedo y el temor a las represalias que el emperador Teodosio pudiera emprender contra Antioquía se convirtieron en elemento recurrente a lo largo de las XXI homilías de Crisóstomo: “Por todos lados había un silencio y una soledad preñada de temor, y el antes deseable murmullo de la muchedumbre se ha apagado, y como si la tierra se los hubiera tragado a todos, así se apodera ahora de la ciudad la mudez. Todos se asemejan a piedras, y retenidos como por un freno en la lengua a causa de la desgracia, guardan un profundo silencio, tanto como si el enemigo se hubiese arrojado sobre ellos y todos hubiesen muerto a fuego y a espada¹⁹⁵”.

Además de ese ambiente general de tensión, hay que tener en cuenta el recurrente miedo a ser apresados por la justicia: “Por eso, los libres permanecen cautivos dentro de sus casas con sus siervos. ¿Quién ha sido apresado? ¿Quién ha sido encarcelado? ¿Quién ha sido castigado hoy? ¿Cómo y de qué manera? Estaban inquietos e intentaban obtener información de aquellos que podían conocerla con seguridad. Sus vidas eran más penosas que cualquier muerte, estaban obligados a llorar las desgracias ajenas a diario, temían por su propia salvación, y su situación era peor que la de los muertos, porque llevaban tiempo muertos de miedo¹⁹⁶”.

¹⁹⁵ Chrys., PG 49, 36: Σιγή πανταχοῦ φρίκης γέμουσα καὶ ἐρημία, καὶ ὁ ποθεινὸς ἐκεῖνος τοῦ πλήθους ἔσβεσται θόρυβος, καὶ καθάπερ ἀπάντων εἰς τὴν γῆν καταδύοντων, οὕτως ἀφωνία τὴν πόλιν κατέχει νῦν, καὶ τοῖς λίθοις ἐοῖκασιν ἅπαντες, καὶ ὥσπερ τινὶ γλωττοπέδῃ τῇ συμφορᾷ κατεχόμενοι βαρυτάτην κατέχουσιν ἡσυχίαν, καὶ τοσαύτην, ὅσηπερ ἂν εἰ πολέμιων ἐπελθόντων καὶ πάντας ὁμοῦ πυρὶ καὶ σιδήρῳ δαπανησάντων ἐγένετο.

¹⁹⁶ Chrys., PG 49, 35-36: Διὰ τοῦτο ἐλεύθεροι μετὰ τῶν οἰκετῶν τῶν ἑαυτῶν ἔνδον συμπεποδισμένοι κάθηνται, τίς συνελήφθη, τίς ἀπήχθη, τίς ἐκολάσθη σήμερον; πῶς καὶ τίνι τρόπῳ; μεριμνῶντες καὶ περιεργαζόμενοι παρ’ ὧν τὰ τοιαῦτα δυνατὸν μανθάνειν ἀσφαλῶς, καὶ θανάτου παντὸς ἐλεεινότερον ζῶσι βίον, τὰς τε ἀλλοτρίας ὁδύρεσθαι συμφορὰς ἀναγκαζόμενοι καθ’ ἡμέραν, καὶ ὑπὲρ τῆς ἑαυτῶν τρέμοντες σωτηρίας, καὶ νεκρῶν οὐδὲν ἄμεινον διακαίμενοι τῷ πάλαι τεθνάναι τῷ δέει.

El temor a ser juzgados constituía, por sí solo, la mayor amenaza para muchos antioqueños: “Pues los gobernadores son a las ciudades lo que los ensamblajes de madera a las casas, y lo mismo que si soltases aquellos, las paredes, sueltas, caerían por sí solas una sobre la otra, de la misma manera si se eliminaran del mundo los gobernadores y el miedo que infunden, las casas, las ciudades y los estados se desplomarían por la gran ausencia de temor entre ellos, pues no habría nadie que reprimiera y refrenara, ni nadie que los convenza de que estén tranquilos por el miedo al castigo¹⁹⁷”.

En una situación como la que se daba en Antioquía durante aquellos días, las murmuraciones y los rumores eran tan inconvenientes como frecuentes, hecho que censura con vehemencia Crisóstomo: “Huyamos, por lo tanto, queridos hermanos, huyamos de los rumores, pues sabemos que todo esto es un abismo del diablo, y esta es una emboscada de sus maquinaciones. Pues para que descuidemos lo nuestro y para que nos situemos en responsabilidades más claras, el diablo nos condujo hasta esta costumbre: y es más, lo peor no es sólo que demos explicaciones de lo que dijimos entonces, sino también que con ello cometeremos los más graves pecados, privándonos de cualquier defensa. Pues el que con acritud escudriña en asuntos ajenos, nunca disfrutará de perdón alguno para sus faltas¹⁹⁸”.

Sin embargo, Juan Crisóstomo rebajó momentáneamente el tono catastrófico de sus homilias con esperanzadoras alusiones a las virtudes del emperador Teodosio: “Has vencido en las guerras contra los bárbaros, vence también la ira imperial: que todos los infieles aprendan que el temor de Cristo es capaz de frenar

¹⁹⁷ Chrys., PG 49, 82: “Ὅπερ γάρ εἰσιν ἐν ταῖς οἰκίαις τῶν ξύλων αἱ ἱμαντώσεις, τοῦτο καὶ οἱ ἄρχοντες ἐν ταῖς πόλεσιν: καὶ καθάπερ ἂν ἐκεῖνας ἀνέλῃς, διαλυθέντες οἱ τοῖχοι συμπίπτουσιν ἀλλήλοις αὐτόματοι: οὕτω τῆς οἰκουμένης ἂν ἀφέλῃς τοὺς ἄρχοντας καὶ τὸν ἐκ τούτων φόβον, καὶ οἰκίαι καὶ πόλεις καὶ ἔθνη μετὰ πολλῆς ἀλλήλοις συμπεσοῦνται τῆς ἀδείας, οὐδενὸς ὄντος τοῦ κατέχοντος καὶ ἀνακρουομένου, καὶ τῷ φόβῳ τῆς κολάσεως ἀναπεῖθοντος ἡσυχάζειν.

¹⁹⁸ Chrys., PG, 49, 55: Φύγωμεν τοίνυν, ἀγαπητοὶ, φύγωμεν τὰς κακηγορίας, μαθόντες ὡς διαβολικόν ἐστὶν ὅλον τὸ βάραθρον, καὶ τῆς ἐπιβουλῆς τῆς ἐκείνου αὕτη ἢ ἐνέδρα. Ἴνα γὰρ καὶ τῶν ἡμετέρων ἀμελήσωμεν, καὶ χαλεπωτέρας ἑαυτοῖς καταστήσωμεν τὰς εὐθύνas, εἰς ταύτην ἡμᾶς τὴν συνήθειαν ὁ διάβολος ἤγαγε: μᾶλλον δὲ, οὐ τοῦτο μόνον ἐστὶ τὸ χαλεπὸν, ὅτι λόγον δώσομεν, ὧν εἰρήκαμεν τότε, ἀλλ’ ὅτι καὶ τὰ ἡμέτερα ἀμαρτήματα χαλεπώτερα ταύτη ποιήσωμεν, πάσης ἑαυτοῦς ἀποστεροῦντες ἀπολογίας. Ὁ γὰρ πικρῶς τὰ ἀλλότρια ἐξετάζων, ἐν τοῖς καθ’ ἑαυτὸν πλημμελήμασιν οὐδεμιᾶς ἀπολαύσεται συγγνώμης ποτέ.

cualquier poder. Glorifica a tu Señor, perdonando a tus compañeros de esclavitud sus faltas, para que Él te glorifique mejor, para que, acordándose de tu humanidad, te muestre una mirada bondadosa y serena en el día del juicio¹⁹⁹”.

Pero aún contando con el perdón del emperador, la ignominia y la vergüenza sufridas estaban ya marcadas en la ciudad: “Me lamento y lloro, no a causa de la amenaza prevista, sino por magnitud de la locura que ha ocurrido. Pues aunque el emperador no se irritara, ni encolerizara, ni nos castigara y sancionara, dime, ¿cómo íbamos a soportar la vergüenza de lo acontecido?²⁰⁰”.

Ante tal situación, se puede entender que muchos antioquenos optasen por huir de la ciudad, acción tan censurable para Libanio como para Juan Crisóstomo: “Nada hay más dulce que la patria, pero ahora no hay nada más amargo: todos huyen de su tierra natal como de un lazo, la abandonan como un abismo, se alejan como del fuego. Y del mismo modo que de una casa en llamas no sólo se alejan sus habitantes, sino también todos los vecinos a toda prisa, intentando salvar el simple cuerpo, así también ahora, cuando la ira imperial se prevé como un fuego que viene desde lo alto, antes de que el fuego, avanzando hacia ellos, llegue, cada cual se apresta a irse y a salvar el simple cuerpo. Y ahora es un enigma nuestra desgracia. Fuga sin enemigos, alejamiento sin lucha, cautividad sin ser capturados: no hemos visto el fuego de los bárbaros, ni hemos visto el aspecto de los enemigos, ni hemos sufrido lo propio de los que son capturados. Ahora todos conocen nuestras desgracias: puesto que reciben a nuestros huidos, conocen por ellos la desdicha de nuestra ciudad²⁰¹”.

¹⁹⁹ Chrys., PG 49, 84: Ἐκράτησας πολέμου βαρβαρικοῦ, κράτησον καὶ θυμοῦ βασιλικοῦ: μαθέτωσαν οἱ ἄπιστοι πάντες ὅτι ὁ τοῦ Χριστοῦ φόβος πᾶσαν ἐξουσίαν δύναται χαλινῶν: δόξασόν σου τὸν Δεσπότην, τοῖς συνδούλοις ἀφείδω τὰ ἁμαρτήματα, ἵνα καὶ αὐτός σε δοξάσῃ μειζρόνως, ἵνα ἡμερόν σοι κατὰ τὴν τῆς κρίσεως ἡμέραν δείξῃ τὸ ὄμμα καὶ γαληνόν, ταύτης μεμνημένος σου τῆς φιλανθρωπίας..

²⁰⁰ Chrys., PG 49, 34: Ὀδύρομαι καὶ θρηνῶ νῦν, οὐ διὰ τὸ μέγεθος τῆς προσδοκωμένης ἀπειλῆς, ἀλλὰ διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῆς γεγεννημένης μανίας. Εἰ γὰρ μὴ παροξυνθεῖ βασιλεὺς, μηδὲ ὀργισθεῖ, μηδὲ κολάσειε καὶ τιμωρήσαιτο πῶς οἴσομεν, εἰπέ μοι, τὴν αἰσχύνην τὴν ἀπὸ τῶν γεγεννημένων;.

²⁰¹ Chrys., PG 49, 35: Οὐδὲν πατρίδος γλυκύτερον, ἀλλ’ οὐδὲν πικρότερον νῦν γέγονε: πάντες τὴν ἐνεγκοῦσαν ὥσπερ παγίδα φεύγουσιν, ὥσπερ βάραθρον ἐγκαταλιμπάνουσιν, ὥσπερ πυρᾶς ἀποπηδῶσι: καὶ καθάπερ οἰκίας ἀπτομένης οὐχ οἱ τὴν οἰκίαν οἰκοῦντες μόνον, ἀλλὰ καὶ πάντες οἱ πλησίον μετὰ πολλῆς ἀποπηδῶσι τῆς σπουδῆς, γυμνὸν τὸ σῶμα διασῶσαι σπουδάζοντες: οὕτω δὲ καὶ νῦν τῆς βασιλικῆς ὀργῆς καθάπερ πυρᾶς τινος ἄνωθεν ἤξειν προσδοκωμένης, πρὶν ἐπ’ αὐτοὺς ὁδῶ βαδίζον ἔλθῃ τὸ πῦρ,

La ciudad, por lo tanto, se estaba quedando desierta. El miedo era tal que nadie se atrevía a salir a la calle, situación que Crisóstomo aprovechó para ufanarse de mantener la Iglesia llena: “Si vas al tribunal, allí encontrarás disputas y peleas; si vas a la Curia, la preocupación por los asuntos públicos; si a una casa, constriñe por todas partes la preocupación por los asuntos particulares; si a las reuniones y asambleas del ágora, allí también todo es terrenal y corruptible. Pues todo lo que hablan los que allí se reúnen es o acerca de compras, o acerca de contribuciones, o acerca de las magníficas mesas, o acerca de la venta de terrenos, o acerca de otras transacciones, o acerca de testamentos, o acerca de herencias, o acerca de otros asuntos por el estilo. Y si vas a las estancias del palacio imperial, también allí escucharás de nuevo lo mismo, puesto que todos hablan de dinero, de poder, de la gloria aquí venerada, pero nada espiritual. En cambio, aquí todo lo contrario: acerca del cielo y sus asuntos, acerca del alma, acerca de nuestra vida, y para qué hemos nacido, y por qué pasamos en esta vida tanto tiempo, y hacia dónde viajamos desde aquí, y qué nos sucederá tras esta vida, y por qué motivo nuestro cuerpo es de arcilla, y cuál es la naturaleza de la muerte, y de una vez qué es la vida presente y qué la futura. En una palabra, nada hay terrenal, sino que todo lo que se dice versa sobre lo espiritual y poniendo grandes remedios para nuestra salvación, saldremos de aquí con virtuosa esperanza²⁰²”.

ἕκαστος ἐπείγεται προεξελεῖν, καὶ γυμνὸν διασῶσαι τὸ σῶμα: καὶ γέγονεν ἡμῶν αἰνίγμα νῦν ἢ συμφορά. Χωρὶς πολεμίων φυγῆ, χωρὶς μάχης μετανάστασις, χωρὶς ἀλώσεως αἰχμαλωσία: οὐκ εἶδομεν βαρβαρικὸν πῦρ, οὐδὲ πολεμίων ὄψιν ἐθεασάμεθα, καὶ τὰ τῶν ἐαλωκότων πάσχομεν. Πάντες νῦν τὰς ἡμετέρας μανθάνουσι συμφοράς: τοὺς γὰρ ἡμετέρους ὑποδεχόμενοι φυγάδας παρ’ ἐκείνων τὴν τῆς πόλεως μανθάνουσι πληγὴν.

²⁰² Chrys., PG 49, 111-112: “Ἄν εἰς δικαστήριον ἀπέλθῃς, ἀμφισβητήσεις ἐκεῖ καὶ μάχαι: ἂν εἰς βουλευτήριον, ἢ τῶν πολιτικῶν πραγμάτων φροντίς: ἂν εἰς οἰκίαν, τῶν ἰδιωτικῶν ἢ μέριμνα κατατρέπει πάντοθεν: ἂν εἰς συλλόγους καὶ συνέδρια τῆς ἀγορᾶς, πάντα κάκει γήινα καὶ φθαρτά: ἢ γὰρ περὶ τῶν ὠνίων, ἢ περὶ τῶν εἰσφορῶν, ἢ περὶ τραπέζης πολυτελοῦς, ἢ περὶ χωρίων πράσεως, ἢ περὶ συμβολαίων ἐτέρων, ἢ περὶ διαθηκῶν, ἢ περὶ κληρονομιῶν, ἢ περὶ ἐτέρων τινῶν τοιούτων ἅπαντες τοῖς ἐκεῖ συλλεγομένοις οἱ λόγοι γίνονται. Κἂν εἰς αὐτὰς δὲ εἰσέλθῃς τὰς βασιλικὰς αὐλὰς, καὶ ἐκεῖ πάλιν τὰ αὐτὰ ἀκούσῃ διαλεγόμενων ἀπάντων περὶ χρημάτων, περὶ δυναστείας, περὶ δόξης τῆς ἐνταῦθα τιμωμένης, πνευματικὸν δὲ οὐδέν: ἐνταῦθα δὲ τοῦναντίον ἅπαν, περὶ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῶν ἐν οὐρανῷ πραγμάτων, περὶ ψυχῆς, περὶ ζωῆς τῆς ἡμετέρας, καὶ τίνος ἕνεκεν γεγόναμεν, καὶ διὰ τί τοσοῦτον διατρίβομεν ἐνταῦθα χρόνον, καὶ ἐπὶ τίσιν ἀποδησοῦμεν ἐντεῦθεν, καὶ τί μετὰ ταῦτα ἡμᾶς διαδέξεται, καὶ τίνος ἕνεκεν τὸ σῶμα ἡμῖν πῆλινον, καὶ τίς ἢ τοῦ θανάτου φύσις, καὶ τί ποτέ ἐστιν ἡ παρούσα ζωὴ, καὶ τίς ἢ μέλλουσα, καὶ οὐδὲν ἀπλῶς γήινον, ἀλλὰ πάντες περὶ πνευματικῶν ἡμῖν οἱ λόγοι γίνονται: καὶ μέγала τῆς

Entre las acciones preventivas del emperador Teodosio que Crisóstomo reflejó en sus homilías, destaca la alusión a las condenas a muerte y a las detenciones que se llevaron a cabo inmediatamente: “Unos murieron a hierro, otros a fuego, otros entregados a las fieras, y no sólo hombres, sino también niños. Y ni la escasa edad, ni la fuerza del pueblo, ni lo que algunos hicieron invadidos de locura demoníaca, ni la reclamación que parecía insoportable, ni la pobreza, ni que se pecó por parte de todos, ni la promesa de que nunca en adelante se atreverían a cometer tales osadías, ni ninguna otra cosa los eximió, sino que eran conducidos sin ningún perdón al abismo, conducidos y vigilados por soldados armados a uno y otro lado, para que nadie se apoderara de los presos. Y las madres los acompañaban para ver desde lejos a sus hijos, separados de ellas, pero no se atrevían a llorar por la desgracia: su miedo vencía al sufrimiento, y el miedo superaba a la naturaleza²⁰³”.

Otra medida adoptada por el emperador Teodosio fue cerrar preventivamente los famosos baños de la ciudad: “El emperador clausuró los baños de la ciudad, y ordenó que nadie se bañara, y nadie se ha atrevido a transgredir la ley, ni a censurar lo acontecido, o argüir costumbre. Incluso los que a menudo están enfermos, tanto hombres como mujeres, niños como ancianos, y muchas mujeres que han parido recientemente, y todos los que por necesidad solicitaban este remedio, quieran o no soportan ese mandato, y no alegan la debilidad del cuerpo, ni la tiranía de la costumbre, ni el ser castigados por los pecados de otros, ni ninguna otra cosa por el estilo, sino que se resignan con este castigo porque esperaban mayores desgracias, y todos los días rezan para que se detenga aquí la ira del emperador. ¿Ves que donde hay miedo la costumbre se

σωτηρίας ἡμῶν λαβόντες ἐφόδια, οὕτως ἐντεῦθεν ἀπελευσόμεθα μετὰ χρηστῆς τῆς ἐλπίδος.

²⁰³ Chrys., PG 49, 56: Καὶ οἱ μὲν σιδήρῳ, οἱ δὲ πυρὶ, οἱ δὲ θηρίοις παραδοθέντες ἀπόλονται, οὐκ ἄνδρες δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ παῖδες. Καὶ οὐ τὸ τῆς ἡλικίας ἄωρον, οὐχ ἢ τοῦ δήμου ῥύμη, οὐ τὸ μανία δαιμόνων ἐμπλησθέντας ταῦτα ποιῆσαι, οὐχ ἢ δοκοῦσα ἀπαίτησις ἀφόρητος εἶναι, οὐ πενία, οὐ τὸ κοινῇ μετὰ πάντων ἁμαρτεῖν, οὐ τὸ ὑποσχέσθαι μηδέποτε τοιαῦτα τολμήσειν λοιπὸν, οὐκ ἄλλο οὐδὲν αὐτοὺς ὅλως ἐξείλετο: ἀλλὰ συγγνώμης χωρὶς ἀπάσης ἐπὶ τὸ βάραθρον ἀπήγοντο, στρατιωτῶν ἐνόπλων ἐκατέρωθεν αὐτοὺς περιηγόντων καὶ παρατηρούντων, μὴ τις ἐξαρπάσῃ τοὺς καταδίκους: καὶ παρηκολούθουν μητέρες πόρρωθεν μὲν ὀρώσαι τοὺς παῖδας ἀποτεμνομένους, ὀδύρεσθαι δὲ τὴν συμφορὰν οὐ τολμῶσαι: ἐνίκα γὰρ τὸ πάθος ὁ φόβος, καὶ τῆς φύσεως ἐκράτει τὸ δέος.

diluye fácilmente, aunque sea muy antigua y necesaria?²⁰⁴». Además el emperador rebajó la dignidad y la categoría de la ciudad: “¿Sufres porque han quitado a la ciudad su dignidad? Aprende cuál es realmente la dignidad de la ciudad, y así sabrás claramente que si sus habitantes no la traicionaran, ningún otro podría arrebatarse la dignidad a la ciudad²⁰⁵”.

Sin embargo, para Juan Crisóstomo la verdadera dignidad de la ciudad consistía en ser epicentro de la cristiandad: “¿Cuál es la dignidad de nuestra ciudad? En Antioquía los alumnos se llamaron por primera vez Cristianos. Ninguna de las demás ciudades del mundo tiene eso, ni siquiera la misma ciudad de Rómulo: por eso, puede mirar de frente al resto del mundo, porque tiene el encanto de Cristo, por su libertad de palabra, por aquella valentía²⁰⁶”.

Si la narración escrita por Libanio es plenamente parcial, subjetiva y se vale del silencio y el enmascaramiento de la verdad para torcer el decurso de los acontecimientos a su interés, Juan Crisóstomo ataca abiertamente a personajes e instituciones paganas. Censura y se lamenta al mismo tiempo por la intrusión de un pagano como el *consularis Syriae* Celso en la Iglesia para llamar al orden y calmar a la población: “Elogié al gobernador por su cuidado, ya que viendo el tumulto de la ciudad y que todos maquinaban una huida, entró y os consoló y os condujo a una buena esperanza, pero he sentido vergüenza y me he ruborizado por vosotros, porque habéis necesitado de consejos externos después de aquellos

²⁰⁴ Chrys., PG 49, 151-152: Ἀπέκλεισε τὰ βαλανεῖα τῆς πόλεως ὁ βασιλεὺς, καὶ μηδένα λούσασθαι ἐκέλευσε, καὶ οὐδεις ἐτόλμησε παραβῆναι τὸν νόμον, οὐδὲ αἰτιάσασθαι τὸ γεγενημένον, συνήθειαν προβαλέσθαι: ἀλλὰ καὶ ἐν ἄρρωστία ὄντες πολλάκις, καὶ ἄνδρες καὶ γυναῖκες, καὶ παῖδες καὶ γέροντες, καὶ ὠδίνων ἄρτι παυσάμενοι πολλαὶ γυναῖκες, καὶ ἀναγκαίως ἅπαντες τὸ φάρμακον τοῦτο ἐπιζητοῦντες, φέρουσι καὶ ἐκόντες καὶ ἄκοντες τὸ ἐπίταγμα, καὶ οὔτε ἀσθένειαν σώματος προβάλλονται, οὔτε συνηθείας τυραννίδα, οὔτε τὸ ἐτέρων ἀμαρτανόντων αὐτοῖς κολάζεσθαι, οὔτε ἄλλο τῶν τοιούτων οὐδὲν, ἀλλὰ στέργουσι τὴν τιμωρίαν ταύτην διὰ τὸ μείζονα προσδοκῆσαι κακὰ, καὶ καθ’ ἐκάστην εὐχονται τὴν ἡμέραν μέχρι τούτου στήναι τὴν βασιλικὴν ὀργήν. Ὅρῳ ὅτι ἐνθα φόβος, εὐκόλως λύεται συνήθεια, κἂν σφόδρα χρονία τις ᾗ καὶ ἀναγκαία;

²⁰⁵ Chrys., PG, 49, 176: Ἀλγεῖς ὅτι τὸ τῆς πόλεως ἀξίωμα ἀφήρηται; μάθε τί ποτέ ἐστι τῆς πόλεως ἀξίωμα, καὶ τότε εἶση σαφῶς, ὅτι ἐὰν οἱ οἰκοῦντες αὐτὸ μὴ προδώσιν, οὐδεις ἕτερος ἀφελέσθαι δυνήσεται ἀξίωμα πόλεως.

²⁰⁶ Chrys., PG, 49, 176: Τί ποτ’ οὖν ἐστι τῆς παρ’ ἡμῖν πόλεως τὸ ἀξίωμα; Ἐγένετο πρῶτον ἐν Ἀντιοχείᾳ τοὺς μαθητὰς χρηματίσαι Χριστιανούς. Τοῦτο δὲ οὐδεμία τῶν κατὰ τὴν οἰκουμένην ἔχει πόλεων, οὐδ’ αὐτὴ ἡ Ῥωμύλου πόλις: διὰ τοῦτο πρὸς ἅπασαν τὴν οἰκουμένην ἀντιβλέψαι δύναται, διὰ τὸ φίλτρον τὸ περὶ τὸν Χριστὸν, διὰ τὴν παρρησίαν, διὰ τὴν ἀνδρείαν ἐκείνην.

numerosos y largos sermones. Recé para que la tierra se abriera y me tragara cuando oí que os hablaba y que ahora os consolaba, ahora acusaba esa cobardía inoportuna e irracional. Pues no era necesario que fueseis instruidos por aquél, sino ser vosotros maestros para todos los infieles²⁰⁷”.

Pero la mayor aportación de las homilias de Crisóstomo como fuente histórica para reconstruir los acontecimientos de la revuelta de las estatuas son, sin duda, los relatos de las acciones que emprendieron a favor de la ciudad tanto los monjes cristianos que habitaban en las regiones montañosas cercanas a la ciudad siria, como el obispo de la ciudad, Flaviano.

Así, los monjes bajaron de sus cuevas a la ciudad para interceder ante los emisarios imperiales: “Pues cuando los emisarios del emperador organizaron aquel temible tribunal para investigar lo sucedido, citaron a todos para rendir cuentas por las osadías y todos temían distintos tipos de muertes, entonces los monjes que habitaban las cimas de los montes demostraron su particular filosofía. En efecto, los que habían estado encerrados juntos durante tantos años en sus cuevas, sin que nadie les llamara, sin que nadie se lo aconsejara, cuando vieron la nube tan grande que cercaba la ciudad, tras abandonar sus cuevas y cavernas concurren de todas partes como ángeles venidos del cielo. Y entonces se podía ver la ciudad parecida al cielo, con aquellos santos por todas partes, que con su sola visión consolaban a los que sufrían y los conducían a un total desprecio de la desgracia. ¿Quién no se habría reído de la muerte al ver a aquellos? ¿Quién no habría menospreciado la vida?²⁰⁸”.

²⁰⁷ Chrys., PG, 49, 161: Τὸν ἄρχοντα μὲν ἐπήνεσα τῆς κηδεμονίας, ὅτι τεθορυβημένην τὴν πόλιν ἰδὼν καὶ πάντας περὶ φυγῆς βουλευομένους, εἰσελθὼν παρεκάλεσέ τε ὑμᾶς καὶ εἰς χρηστὰς ἤγαγεν ἐλπίδας: ὑπὲρ ὑμῶν δὲ ἠσχύνθη καὶ ἠρυθρίασα, ὅτι τῆς ἔξωθεν ἐδεήθητε παρακλήσεως μετὰ τοὺς πολλοὺς καὶ μακροὺς λόγους ἐκείνους. Ἡὺξάμην διαστήναι μοι τὴν γῆν καὶ καταδύναί, ὅτε ἤκουον αὐτοῦ πρὸς ὑμᾶς διαλεγομένου, καὶ νῦν μὲν παραμυθουμένου, νῦν δὲ αἰτιωμένου τὴν ἄκαιρον ταύτην καὶ ἄλογον δειλίαν. Οὐ γὰρ ὑμᾶς παρ’ ἐκείνου διδάσκεισθαι ἔδει, ἀλλ’ ὑμᾶς τοῖς ἀπίστοις ἅπασιν γίνεσθαι διδασκάλους.

²⁰⁸ Chrys., PG, 49, 172-173: Ὅτε οἱ παρὰ τοῦ βασιλέως ἀποσταλέντες ἐπὶ τὴν τῶν γεγενημένων ἐξέτασιν, τὸ φοβερὸν ἐκεῖνο συνεκρότησαν δικαστήριον, καὶ πάντας ἐπὶ τὰς εὐθύνας τῶν τετολμημένων ἐκάλουν, καὶ θανάτων διαφόρων προσδοκία πᾶσιν ἦν, τότε οἱ τὰς ἀκρωρείας τῶν ὄρων κατοικοῦντες μοναχοὶ τὴν οἰκίαν ἐπεδείξαντο φιλοσοφίαν. Ἐτεσι γὰρ τοσοῦτοις ἐν ταῖς αὐτῶν καλύβαις συγκεκλεισμένοι, οὐδενὸς παρακάλεσαντος, οὐδενὸς συμβουλευσαντος, ἐπειδὴ τοσοῦτον νέφος εἶδον τὴν πόλιν περιεστώμενον, καταλιπόντες αὐτῶν τὰς σκηνὰς καὶ τὰ σπήλαια, πάντοθεν συνέρρευσαν, καθάπερ ἐξ οὐρανοῦ τινες ἄγγελοι παραγενόμενοι:

De entre todos ellos, destacó la intervención del monje Macedonio (aunque Crisóstomo lo mantuvo en el anonimato): “Se dice que uno de ellos realizó una intervención llena de filosofía²⁰⁹: “Las estatuas derribadas han sido erigidas de nuevo, y han recobrado su forma original, y lo ocurrido tuvo una rápida reparación. En cambio, si vosotros asesináis a la imagen de Dios, ¿cómo podréis citar de nuevo al que se equivocó? ¿Cómo resucitaréis a los muertos y devolver sus almas a sus cuerpos?” También les dijeron muchas cosas sobre el juicio²¹⁰”.

Juan Crisóstomo dedicó al relato del viaje del obispo Flaviano y su visita a la corte del emperador Teodosio más líneas que a cualquier otro acontecimiento de la revuelta de las estatuas. Elogia, en primer lugar, el hecho de que el obispo partiera de viaje a pesar de ser tan anciano y tener tantas responsabilidades en Antioquía: “Pues cuando escuchó: *El buen pastor expone su vida por su rebaño*, él marchó para exponer su vida por todos nosotros, aunque muchas cosas se lo impedían y le obligaban a permanecer. En primer lugar, su edad, que se prolongaba hasta una extrema vejez; luego, la debilidad de su cuerpo, y la estación del año, y la premura de la santa fiesta. Además de ello, su única hermana se hallaba en sus últimos estertores. Sin embargo, obvió el parentesco, su vejez, su debilidad, lo inoportuno de la ocasión y la dificultad del camino, y tras anteponer todo eso a vosotros y a vuestra salvación, rompió con todas esas ataduras, y, como un joven, el anciano marcha hacia delante, con alas por su buen corazón²¹¹”.

καὶ ἦν ἰδεῖν τὴν πόλιν εἰκὺϊαν οὐρανῶ τότε, πανταχοῦ τῶν ἁγίων ἐκεῖνων φαινομένων, καὶ ἀπὸ τῆς ὄψεως μόνον παρακαλοῦντων τοὺς ὀδυνωμένους, καὶ πρὸς πᾶσαν ὑπεροψίαν συμφορᾶς ἀγόντων. Τίς γὰρ ἰδὼν ἐκεῖνους οὐκ ἂν κατεγέλασε θανάτου; οὐκ ἂν ὑπερεῖδε ζωῆς;

²⁰⁹ Crisóstomo emplea el término φιλοσοφία a lo largo de sus homilias con diversos sentidos. En unas ocasiones lo he traducido como “sabiduría” o como “modo de vida”, mientras que en otras he creído oportuno traducirlo por “filosofía”. En este pasaje en concreto, he preferido traducir “filosofía” porque, en mi opinión, se trata de una velada acusación a los filósofos paganos: mientras que éstos escapaban a la situación, los monjes cristianos demostraron su valía y saber ayudando a la ciudad.

²¹⁰ Chrys., PG, 49, 173: Λέγεται τις ἐξ αὐτῶν καὶ ἕτερον ῥῆμα γέμον φιλοσοφίας εἰπεῖν, ὅτι οἱ μὲν ἀνδριάντες οἱ κατενεχθέντες ἀνέστησαν πάλιν, καὶ τὸ οἰκεῖον ἀπέλαβον σχῆμα, καὶ τὸ γεγενημένον διόρθωσιν ἔσχε ταχίστην: ὑμεῖς δὲ ἂν τοῦ Θεοῦ τὴν εἰκόνα ἀποκτείνητε, πῶς δυνήσεσθε πάλιν ἀνακαλέσασθαι τὸ πεπλημμελημένον; πῶς ἀναστήσαι τοὺς ἀπολλυμένους, καὶ τὰς ψυχὰς τοῖς σώμασιν ἀποδοῦναι; Πολλὰ καὶ περὶ κρίσεως αὐτοῖς διελέχθησαν.

²¹¹ Chrys., PG 49, 47: Ἀκούσας γὰρ, ὅτι Ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων, ἀπήλθε τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θήσων ὑπὲρ ἡμῶν ἀπάντων, καίτοι πολλὰ ἦν αὐτὸν τὰ κωλύοντα ἀπιέναι καὶ

En su homilía III, Crisóstomo adelanta acontecimientos de la embajada de Flaviano a su auditorio: la santidad del obispo Flaviano ayudará a persuadir al emperador, “Sé que aquél, sólo con ser visto, contemplando al piadoso emperador, en seguida podrá reprimir su ira por su contemplación. Pues no sólo las palabras de los santos, sino también su misma presencia está llena de gracia espiritual. Él desborda toda sabiduría, y como es experto en las leyes divinas le dirá lo que Moisés a Dios: *Si les perdonas su pecado, perdónaselo; si no, mátame con ellos*. Pues tales son las entrañas de los santos, estiman más dulce morir con sus hijos que la vida sin ellos²¹²”.

En la homilía XXI, Crisóstomo reproduce el discurso de Flaviano ante Teodosio. Como buen conocedor de la importancia del contexto en el que se pronuncia un discurso, Crisóstomo empieza por describir en qué manera se llevaría a cabo la *actio*: “Cuando llego a aquella gran ciudad y entré en las estancias imperiales, se colocó lejos del emperador, mudo, llorando, con la cabeza gacha, ocultándose, como si hubiera sido él quien hubiera cometido todo aquello. Así se comportaba, porque quería conmovérle hasta la compasión primero con su aspecto, sus ojos, sus llantos, y luego iniciar nuestra defensa. Pues el único perdón que queda para los pecadores es callar y no decir nada en defensa de lo ocurrido²¹³”.

καταναγκάζοντα μένειν: καὶ πρῶτον ἡ ἡλικία πρὸς ἔσχατον ἐλάσασα γήρας, εἶτα ἡ τοῦ σώματος ἀσθένεια, καὶ τοῦ ἔτους ἡ ὥρα, καὶ τῆς ἀγίας ἑορτῆς ἡ ἀνάγκη: πρὸς τοῦτοις ἡ ἀδελφὴ μόνη οὖσα αὐτῷ καὶ πρὸς ἐσχάτας ἐστῶσα ἀναπνοάς. Ἄλλ’ ὅμως καὶ συγγένειαν παρείδε, καὶ γήρας, καὶ ἀσθένειαν, καὶ καιροῦ δυσκολίαν, καὶ ὁδοιπορίας ταλαιπωρίαν, καὶ πάντων ὑμᾶς καὶ τὴν ὑμετέραν σωτηρίαν προθεῖς, ταῦτα πάντα διέρρηξε τὰ δεσμά: καὶ καθάπερ νέος ὁ γέρον ἐλαύνει νῦν, ὑπόπτερος τῆ προθυμίας γενόμενος.

²¹² Chrys., PG 49, 48: Οἶδα ὅτι καὶ μόνον ὀφθεῖς ἐκεῖνος, καὶ τὸν εὐσεβῆ βασιλέα θεασάμενος, ἀπὸ τῆς ὄψεως αὐτῆς εὐθέως καταστεῖλαι δυνήσεται τὸν θυμόν. Τῶν γὰρ ἀγίων οὐχὶ τὰ ῥήματα μόνον, ἀλλὰ καὶ αὐτὰ τὰ πρόσωπα πνευματικῆς γέμει χάριτος. Οὗτος δὲ καὶ πολλῆς σοφίας ἐμπέπλησται, καὶ τῶν θείων νόμων ἔμπειρος ὢν, ἐρεῖ πρὸς αὐτὸν ὅπερ καὶ πρὸς τὸν Θεὸν ὁ Μωϋσῆς: Εἰ μὲν ἀφῆς αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν, ἄφες: εἰ δὲ μὴ, καμὲ ἀπόκτεινον μετ’ αὐτῶν. Τοιαῦτα γὰρ τῶν ἀγίων τὰ σπλάγχνα, τὸν μετὰ τῶν τέκνων θάνατον τῆς χωρὶς αὐτῶν ζωῆς γλυκύτερον εἶναι νομίζουσι.

²¹³ Chrys., PG, 49, 214: Ὡς δὲ ἐπέβη τῆς μεγάλης πόλεως ἐκεῖνης, καὶ εἰς τὰς βασιλικὰς εἰσῆλθεν αὐλάς, εἰστήκει τοῦ βασιλέως πόρρωθεν, ἄφωνος, δακρῦων, κάτω κύπτων, ἐγκαλυπτόμενος, ὥσπερ αὐτὸς ὢν ὁ πάντα ἐργασάμενος ἐκεῖνα Ἐποίει δὲ τοῦτο, τῷ σχήματι, τῷ βλέμματι, τοῖς θρήνοις πρότερον ἐπισπάσασθαι βουλόμενος αὐτὸν εἰς ἔλεον, καὶ τότε ἄρξασθαι τῆς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπολογίας: μία γὰρ τοῖς ἁμαρτάνουσιν

Muchos de los argumentos sobre los que cimentó su discurso el obispo Flaviano fueron adelantados por Crisóstomo en sus homilias (y, más tarde, adoptados por Libanio al componer sus discursos XIX-XX):

-Participación de demonios en la asonada: “El dijo: “Confesamos, emperador, y no podríamos negar ese amor que has demostrado por nuestra patria, y por ello nos lamentamos más, porque los demonios han sentido envidia de una ciudad tan querida, y hemos aparecido ingratos ante nuestro benefactor, y hemos enfadado a nuestro ardiente admirador²¹⁴”.

-Apelación a la cultura del emperador Teodosio y su distinción frente a formas de barbarie: “Si los bárbaros, tras hacer una incursión en nuestra ciudad, hubieran derribado sus muros, y hubieran incendiado las casas, y se hubieran marchado tras hacer prisioneros, no hubiera sido tan terrible. ¿Por qué? Porque viviendo tú, y demostrándonos tan gran benevolencia, había la esperanza de que se expiaran todos aquellos males, y de que recuperaríamos de nuevo nuestra anterior forma y de que recibiéramos una libertad más brillante. Pero ahora, desaparecida tu benevolencia y deshecho el encanto que nos daba más seguridad que cualquier muralla, ¿en quién nos refugiaremos en lo sucesivo?²¹⁵”.

-Sentimiento de arrepentimiento y vergüenza de la ciudad ante lo ocurrido: “¿De qué manera podremos mirar a otro, habiendo irritado a tan dulce señor y benévolo padre? De manera que parece que han llevado a cabo cosas insoportables: pero han sufrido lo más terrible de cuanto hay, sin atreverse a mirar

ἀπολείπεται συγγνώμη, τὸ σιγᾶν καὶ μηδὲν ὑπὲρ τῶν γεγενημένων φθέγγεσθαι.

²¹⁴ Chrys., PG 49, 214-215: Ὁμολογοῦμεν, φησὶν, ὦ βασιλεῦ, καὶ οὐκ ἂν ἀρνηθῆίμεν τὸν ἔρωτα τοῦτον, ὃν περὶ τὴν πατρίδα ἐπεδείξω τὴν ἡμετέραν, καὶ διὰ τοῦτο μάλιστα θρηνοῦμεν, ὅτι τὴν οὕτω φιλουμένην ἐβάσκησαν δαίμονες, καὶ περὶ τὸν εὐεργέτην ἀγνώμονες ἐφάνημεν, καὶ τὸν σφοδρὸν ἡμῶν παρωξύναμεν ἔραστήν.

²¹⁵ Chrys., PG 49, 215: Εἰ βάρβαροι τὴν πόλιν ἡμῶν καταδραμόντες κατέσκαψαν τὰ τεῖχη, καὶ τὰς οἰκίας ἐνέπρησαν, καὶ λαβόντες αἰχμαλώτους ἀπήλθον, ἔλαττον ἦν τὸ δεινόν. Τί δήποτε; Ὅτι σοῦ ζῶντος, καὶ τοσαύτην ἐπιδεικνυμένου περὶ ἡμᾶς εὐνοίαν, ἐλπίς ἦν ἐκεῖνα πάντα λυθῆσεσθαι τὰ δεινὰ, καὶ πάλιν ἡμᾶς ἐπὶ τὸ πρότερον ἐπανήξειν σχῆμα, καὶ λαμπρότεραν ἀπολήψεσθαι τὴν ἐλευθερίαν: νῦν δὲ, τῆς σῆς εὐνοίας ἀφηρημένης καὶ τοῦ φίλτρου σβεσθέντος, ὃ παντὸς τείχους ἦν ἡμῖν ἀσφαλέστερον, πρὸς τίνα λοιπὸν καταφευξόμεθα;.

a nadie, ni pudiendo ver el mismo sol con ojos libres, pues la vergüenza cierra los ojos por todos lados y obliga a esconderse²¹⁶”.

-Apelación al emperador para que no destruya una ciudad que pertenece a su Imperio: “Pues si la destruyeras y asolaras e hicieras desaparecer, harás lo que aquellos (*sc.* –los demonios-) quisieron hace tiempo. En cambio, si depusieras tu cólera y confesaras de nuevo que la quieres como antes, les inflingirías una herida mortal, y les impondrías un castigo extremo, demostrándoles que no sólo nada más ha ocurrido debido a sus maquinaciones, sino también que ha sucedido todo lo contrario de lo que habían planeado. Y sería justo que obraras así y te compadecieras de la ciudad a la que los demonios envidiaron por causa de tu amistad. Pues si no la hubieses querido tanto, ellos no la habrían envidiado tanto. De modo que, aunque es admirable lo dicho, con todo es verdad que a causa de ti y de tu amistad ha sufrido esto²¹⁷”.

-Imprecación de perdón al emperador Teodosio: “En efecto, castigar a tus súbditos e imponerles una pena por lo hecho es muy fácil y cómodo; en cambio, abstenerse de actos de soberbia y conceder el perdón a los que han pecado sin remisión, apenas es propio de uno o dos, y especialmente cuando se trata de un emperador encolerizado²¹⁸”.

-Empleo de lugares retóricos muy semejantes a los que empleó posteriormente Libanio, como el recurso del *exemplum* histórico, personificado en el emperador Constantino: “Se dice que, en una ocasión en que una estatua suya

²¹⁶ Chrys., PG 49, 215: ποῦ δυνησόμεθα ἰδεῖν ἐτέρωσε, τὸν γλυκὺν οὕτω δεσπότην καὶ πατέρα προσηνῆ παροργίσαντες; Ὡστε δοκοῦσι μὲν ἀφόρητα πεποικημένοι: ἔπαθον δὲ πάντων δεινότερα, πρὸς οὐδένα ἀνθρώπων ἀντιβλέψαι τολμῶντες, οὐδὲ αὐτὸν ἰδεῖν δυνάμενοι τὸν ἥλιον ἐλευθέροις ὀφθαλμοῖς, τῆς αἰσχύνης πανταχοῦ καταστελλούσης τὰ βλέφαρα καὶ ἐγκαλύπτεσθαι καταναγκαζούσης.

²¹⁷ Chrys., PG 49, 215-216: Ἄν μὲν γὰρ καθέλῃς καὶ κατασκάψῃς καὶ ἀφανίσῃς, ἅπερ ἐκεῖνοι πάλοι ἐβούλοντο, ταῦτα ἐργάση: ἂν δὲ ἀφῆς τὴν ὀργὴν καὶ πάλιν ὁμολογήσης φιλεῖν αὐτὴν ὥσπερ πρότερον ἐφίλεις. καιρίαν αὐτοῖς ἔδωκας τὴν πληγὴν, καὶ τὴν ἐσχάτην αὐτοῦς ἀπήτησας δίκην, δείξας ὡς οὐ μόνον αὐτοῖς οὐδὲν πλέον γέγονεν ἀπὸ τῆς ἐπιβουλῆς, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐναντία αὐτοῖς ἅπαντα ἀπέβη, ἥπερ ἐβούλοντο. Δίκαιος δ' ἂν εἴης ταῦτα ποιῆσαι καὶ ἐλεῆσαι πόλιν, ἣ διὰ τὴν σὴν ἐφθόνησαν φιλίαν οἱ δαίμονες: εἰ γὰρ μὴ σφόδρα αὐτὴν οὕτως ἠγάπησας, οὐκ ἂν αὐτὴν οὐδὲ ἐκεῖνοι τοσοῦτον ἐβάσκησαν ἄν. Ὡστε εἰ καὶ θαυμαστὸν τὸ λεγόμενον, ἀλλ' ὅμως ἐστὶν ἀληθές, ὅτι διὰ σὲ καὶ τὴν σὴν φιλίαν ταῦτα ἔπαθε.

²¹⁸ Chrys., PG 49, 218: Τὸ μὲν γὰρ κολάσαι τοὺς ὑπευθύνους καὶ δίκην ἀπαιτῆσαι τῶν πεπραγμένων, ῥάδιον πάντως καὶ εὐκολον: τὸ δὲ φείσασθαι τῶν ὑβρικότων, καὶ συγγνώμην δοῦναι τοῖς ἀσύγνωστα ἡμαρτηκόσιν, ἐνός που καὶ δευτέρου μόλις ἐστὶ, καὶ μάλιστα ὅταν βασιλεὺς ὁ ὑβρισμένος ᾖ.

fue apedreada, muchos excitaban al feliz Constantino para que fuera contra los insolentes y los castigara, diciéndole que los que habían lanzado las piedras le había herido todo su rostro. Tras palpase el rostro con las manos y esbozar una tranquila sonrisa, dijo: *No veo que haya herida alguna en mi rostro, sino que la cabeza está sana, todo mi rostro sano*. Y aquellos, ruborizados y avergonzados retiraron ese mal consejo. Hasta ahora todos celebran este relato, y tanto tiempo no lo ha desgastado ni ha mermado el recuerdo de su sabiduría²¹⁹”.

-Representación de Teodosio como nuevo fundador de Antioquía: “Ordena que de ahora en adelante ésta tenga un nombre a partir de tu humanidad: pues ni siquiera habrá tanto agradecimiento para quien la empezó a construir como para tu decisión, y con mucha razón²²⁰”.

-Recurrencia de lugares tópicos en la peroración: “Pero si desechas a la ciudad de tu pensamiento, no sólo no regresaré ni volveré a ver su suelo, sino que en lo sucesivo, de una vez para siempre, la rechazaré y me inscribiré en otra ciudad. Que nunca me suceda estar inscrito en aquella ciudad respecto a la cual tú, el más humanitario y manso de todos los hombres, no aceptas hacer la paz y reconciliarte²²¹”. O la petición de que honre a su ciudad mandando a su hijo: “Cuando el obispo rogaba con insistencia reclamando que enviara a su hijo, él, queriendo demostrar a las claras que había abandonado por completo la ira de su pensamiento, dijo: “Rezad para que se aparten todos los impedimentos, para que terminen estas guerras, y yo mismo iré”²²²”.

²¹⁹ Chrys., PG 49, 216: Ὁ μακάριος λέγεται Κωνσταντίνος, τῆς εἰκόνης αὐτοῦ καταλευσθείσης ποτὲ, παροξυνόντων αὐτὸν πολλῶν ἐπεξελεθῆν τοῖς ὕβρικόσι καὶ δίκην ἀπαιτῆσαι, καὶ λεγόντων, ὅτι πᾶσαν αὐτοῦ τὴν ὄψιν ἔτρωσαν τοὺς λίθους ἐξακοντίζοντες, ψηλαφήσας τῇ χειρὶ τὸ πρόσωπον, καὶ ἡρέμα μειδιάσας, εἶπεν, ὅτι Οὐδαμοῦ πληγὴν ἐπὶ τοῦ μετώπου γεγενημένην ὀρώ, ἀλλ’ ὑγιῆς μὲν ἢ κεφαλῇ, ὑγιῆς δὲ ἢ ὄψις ἅπασα, κάκείνους ἐρυθριάσαντας καὶ αἰσχυρθέντας ἀποστήναι τῆς ἀδίκου ταύτης συμβουλῆς. Καὶ τὸ ῥῆμα τοῦτο μέχρι νῦν ᾄδουσιν ἅπαντες, καὶ τοσοῦτος χρόνος οὐκ ἐμάρανεν, οὐκ ἔσβεσε τῆς φιλοσοφίας ταύτης τὴν μνήμην.

²²⁰ Chrys., PG 49, 217: Νῦν δὸς αὐτὴν καλεῖσθαι λοιπὸν ἀπὸ τῆς σῆς φιλανθρωπίας: οὐδὲ γὰρ τοσαύτην εἴσεται χάριν τῷ παρὰ τὴν ἀρχὴν αὐτὴν οἰκίσαντι, ὅσων τῇ ψήφῳ τῇ σῇ: καὶ μάλα εἰκότως.

²²¹ Chrys., PG 49, 219: εἰ δὲ ἐκβάλῃς τὴν πόλιν τῆς διανοίας τῆς σῆς, οὐ μόνον οὐκ ἐπιβήσομαι, οὐδὲ ὄψομαι αὐτῆς τὸ ἔδαφος, ἀλλὰ καὶ ἀρνήσομαι αὐτὴν καθάπαξ λοιπὸν, καὶ εἰς ἑτέραν ἐμαυτὸν ἐγγράψω πόλιν. Μὴ γάρ μοι γένοιτο πατρίδα ἐπιγράψασθαί ποτε ἐκείνην, πρὸς ἣν ὁ φιλανθρωπώτατος σὺ καὶ πάντων ἀνθρώπων ἡμερώτατος οὐκ ἂν ἔλοιο σπεύσασθαι καὶ καταλλαγήναι.

²²² Chrys., PG 49, 220: Ὡς δὲ ἐπέκειτο ὁ ἱερεὺς, ἀξιῶν τὸν υἱὸν πέμψαι τὸν ἑαυτοῦ, βουλόμενος ἐκεῖνος δεῖξαι σαφῶς, ὡς πᾶσαν καθόλου τῆς

II. 3. 3 LOS JUICIOS

La información que Juan Crisóstomo presta acerca de los juicios no varía sustancialmente de la que aporta Libanio. Pero si el contenido no resulta dispar, no se puede decir lo mismo de la intencionalidad y tono del texto de Crisóstomo (especialmente, el de la homilía XIII). Realismo y evocación de imágenes estudiadamente lacrimógenas se mezclan en la homilía XIII con las reflexiones personales de corte religioso y las admoniciones morales.

Todo ello lo anuncia el pesimista comienzo de la homilía XIII: “Ese mismo día se celebró en la ciudad aquel temible tribunal, turbó los corazones de todos, e hizo del día algo nada mejor que la noche, no porque hubiera desaparecido la luz, sino por el descorazonamiento y el miedo que cegaban nuestros ojos²²³”.

Era normal, por lo tanto, el silencio y la expectación común de todos los allí reunidos: “Íbamos al tribunal para ver el final de los acontecimientos, y viendo el resto de la ciudad allí reunido, nos asombramos sobre todo de que, a pesar de estar la multitud reunida ante las puertas, había el más profundo silencio, como si no hubiera nadie. Todos se miraban unos a otros, y nadie se atrevía a preguntar al que estaba al lado ni escuchar nada de aquél. Pues cada cual desconfiaba del vecino, porque muchos ya estaban presos dentro, arrebatados desde el centro de la plaza contra toda esperanza. Y todos de la misma manera mirábamos al cielo, y tendíamos las manos en silencio por ver si recibíamos fuerza desde arriba, y pedíamos a Dios que asistiera a los juzgados y suavizara los corazones de los jueces y mitigara la sentencia²²⁴”.

διανοίας ἐξήλειψε τὴν ὀργήν, Εὐξασθε, φησὶ, ταῦτα ἀναιρεθῆναι τὰ κωλύματα, σβεσθῆναι τοὺς πολέμους τούτους, καὶ αὐτὸς ἀφίξομαι πάντως.

²²³ Chrys., PG 49, 135: Κατὰ τὴν ἡμέραν ταύτην τὸ φοβερὸν ἐκεῖνο γέγονεν ἐν τῇ πόλει δικαστήριον, καὶ τὰς καρδίας ἀπάντων διέσεισε, καὶ νυκτὸς οὐδὲν ἄμεινον διακείσθαι ἐποίησε τὴν ἡμέραν, οὐ τῆς ἀκτίνος σβεσθείσης, ἀλλὰ τῆς ἀθυμίας καὶ τοῦ φόβου πηρωσάντων ὑμῶν τοὺς ὀφθαλμούς.

²²⁴ Chrys., PG 49, 137: ἀπήειμεν εἰς τὸ δικαστήριον τὸ τέλος ὀψόμενοι τῶν γινομένων, καὶ ἰδόντες ἐκεῖ τῆς πόλεως τὰ λείψανα συνειλεγμένα, μάλιστα πάντων ἐθαυμάσαμεν ἐκεῖνο, ὅτι πλήθους ὄντος περὶ τὰς θύρας, ὡς οὐδενὸς παρόντος, βαθυτάτη ἦν ἡ σιγή, πάντων εἰς ἀλλήλους βλεπόντων, καὶ μήτε ἐρέσθαι τὸν παρεστῶτα, μήτε ἀκοῦσαί τι παρ' ἐκείνου τολμώντός τινος. Τὸν γὰρ πλησίον ὑπώπτειεν ἕκαστος, διὰ τὸ πολλοὺς ἤδη παρ' ἐλπίδα πᾶσαν ἐκ μέσης ἀναρπασθέντας τῆς ἀγορᾶς, ἔνδον κατέχεσθαι: καὶ πάντες κοινῇ πρὸς τὸν οὐρανὸν ἐβλέπομεν, καὶ τὰς χεῖρας ἀνετείνομεν σιγῇ τὴν ἄνωθεν ἐκδεχόμενοι ῥοπήν, καὶ Θεὸν

Pero toda esperanza prematura se desvaneció cuando entraron finalmente en la sala, en la que había tantos soldados armados como familiares de los juzgados: “Esto sucedía ante las puertas, pero cuando entramos en la sala, de nuevo vimos otras cosas más terribles: soldados armados de espadas y mazas, para aportar gran tranquilidad a los jueces que estaban dentro. Dado que todos sus allegados –sus mujeres, madres, hermanas, padres- se colocaron junto a las puertas del tribunal, los soldados expulsaban a todos fuera con el fin de que, en el caso de que alguno fuera conducido a muerte, nadie, enardecido por la visión de la desgracia, provocara un tumulto o altercado. Pues mediante el miedo se apoderaban de su pensamiento²²⁵”.

En tal contexto, Juan Crisóstomo introdujo pasajes de tipo admonitorio y reflexiones religiosas que incidían en la superioridad de lo espiritual sobre lo material: “Yo estaba al lado y veía que las mujeres y las jóvenes casaderas constituían un espectáculo común para todos. Incluso las que se acostaban en tierno lecho tenían el suelo como cama, y las que disfrutaban de un gran séquito de sirvientes, eunucos y de todas las restantes muestras de apariencia, desprovistas ahora de todo aquello se arrastraban ante los pies de todos, pidiendo a cada cual que en algo auxiliaran a los que iban a ser juzgados, y que hubiera un común sentimiento de misericordia por parte de todos. Yo dije lo de Salomón: *Vanidad de vanidades, y todo vanidad*. Pues veía que esto era lo que ocurría, y que otra juiciosa máxima venía a cuento de los acontecimientos: *Toda opinión del hombre es como el heno: se seca el heno, y la flor cae*²²⁶”. Según el relato de

παρακαλοῦντες παραστήναί τε τοῖς δικάζομενοις, καὶ μαλάξαι τὰς τῶν δικάζοντων καρδίας, καὶ ποιῆσαι ἡμερον γενέσθαι τὴν ψῆφον.

²²⁵ Chrys., PG 49, 137: Καὶ ταῦτα μὲν ἦν πρὸ τῶν θυρῶν: ἐπειδὴ δὲ ἐνδοτέρω τῆς αὐλῆς εἰσέβημεν, πάλιν εἶδομεν ἕτερα φοβερώτερα τούτων, στρατιώτας καθωπλισμένους ξίφεσι καὶ ῥοπάλοις, καὶ πολλὴν τοῖς ἔνδον δικάζουσι τὴν ἡσυχίαν παρέχοντας. Ἐπειδὴ γὰρ οἱ προσήκοντες ἅπαντες ἐκεῖνοις, καὶ γυναῖκες, καὶ μητέρες, καὶ θυγατέρες, καὶ πατέρες εἰστήκεισαν πρὸ τῶν τοῦ δικαστηρίου θυρῶν, ὥστε, εἴ τινα συμβαίῃ τὴν ἐπὶ θάνατον ἀπενεχθῆναι, μηδένα τῆ θεᾶ τῆς συμφορᾶς ἐμπρησθέντα θόρυβόν τινα ποιῆσαι καὶ ταραχὴν, πόρρωθεν ἐφόβουν οἱ στρατιῶται πάντας, προκαταλαμβάνοντες αὐτῶν τῷ δέει τὴν διάνοιαν.

²²⁶ Chrys., PG 49, 138: Ἐγὼ δὲ παρακαθήμενος καὶ ταῦτα βλέπων, ὅτι γυναῖκες καὶ παρθέναι θαλαμειόμεναι νῦν κοινὸν ἐγένοντο θέατρον ἅπασιν, καὶ αἱ ἐπὶ στρωμνῆς ἀπαλῆς κατακλινόμεναι, τὸ ἔδαφος ἀντὶ στρωμνῆς ἔχουσι, καὶ αἱ τοσαύτης ἀπολαύουσαι θεραπείας θεραπαινίδων, εὐνούχων, τῆς ἄλλης ἀπάσης φαντασίας, νῦν ἀπάντων ἐκείνων ἔρημοι πρὸς τοὺς ἀπάντων σύρονται πόδας, ἕκαστον παρακαλοῦσαι συνεισενεγκεῖν τι τῶν εἰς αὐτὸν ἠκόντων τοῖς κρινομένοις, καὶ κοινὸν παρὰ πάντων ἐλέου τινὰ

Crisóstomo los juzgados eran los principales hombres de la ciudad: “En verdad, los entonces juzgados eran los principales de la ciudad, la flor y nata de la nobleza. Sin embargo, se habrían sentido contentos si alguien les hubiera dado la posibilidad de seguir disfrutando de la presente vida, aún perdiéndolo todo, y la misma libertad si fuera necesario²²⁷”.

ἔρανον γενέσθαι, ἐφθεγξάμην ἐκεῖνο τὸ τοῦ Σολομῶντος, Μαισιότης ματαιοτήτων, τὰ πάντα ματαιότης. Εἶδον γὰρ τοῦτό τε αὐτὸ, καὶ ἕτερον λόγιον δι’ αὐτῶν τῶν ἔργων ἐκβαίνον, τὸ λέγον, ὅτι, Πᾶσα δόξα ἀνθρώπου ὡς ἄνθος χόρτου: ἐξηράνθη ὁ χόρτος, καὶ τὸ ἄνθος ἐξέπεσε.

²²⁷ Chrys., PG 49, 138: Καίτοι πρῶτοι τῆς πόλεως ἦσαν οἱ τότε δικαζόμενοι, καὶ αὐτὸ τῆς εὐγενείας τὸ κεφάλαιον. Ἄλλ’ ὅμως ἠγάπων, εἴ τις δόξη πάντα ἀποβαλοῦσιν, εἰ δέοι, καὶ τὴν ἐλευθερίαν αὐτὴν τῆς παρούσης ἀπολαύειν ζωῆς.

II. 3. 4 ACONTECIMIENTOS TRAS LOS JUICIOS

Las principales conclusiones de todo lo ocurrido obtenidas por Juan Crisóstomo se refirieron a la ayuda prestada por la Iglesia durante los días de incertidumbre que siguieron al juicio.

Así, en su homilía XI, antes de dar las pertinentes instrucciones espirituales para la Cuaresma y censurar la extendida costumbre de realizar juramentos, Crisóstomo da fe de la tranquilidad que respiraba la ciudad apenas cinco días después de los juicios, dado que las expectativas pesimistas que todos albergaban no se cumplieron: “Cuando pienso en la tempestad pasada y en la actual tranquilidad, no paro de decir: Bendito el Señor que todo lo hace y todo lo transforma, que hizo la luz de las tinieblas, que conduce a las puertas del Infierno y trae de vuelta, que reprende pero no mata, y quiero que vosotros digáis eso continuamente y no paréis. Pues si con sus acciones nos ha favorecido, ¿de qué perdón seríamos dignos, si ni le recompensamos con palabras? Por eso, os invito a que nunca ceséis de estarle agradecidos: pues si somos agradecidos por los primeros hechos, está claro que disfrutaremos de otros más importantes. Por lo tanto, digamos continuamente: Bendito el Señor, que me ha concedido ofreceros sin miedo la acostumbrada mesa, y os ha concedido escuchar mis sermones con ánimo. Bendito el Señor, porque ya no huimos de peligros externos, sino que, deseosos de oír, acudimos aquí; ya no nos reunimos con angustia y temor y preocupación, sino con toda seguridad y sacudiendo cualquier miedo, pues en días pasados nos encontrábamos bandeados en mitad del mar, esperando en cada momento el naufragio. No nos hallábamos mejor, inquietos todos los días por los infinitos rumores, perturbados y atormentados por doquier, entremetiéndonos e inquiriendo todos los días: ¿Quién viene del cuartel? ¿Quién ha venido a dar una noticia? ¿Acaso es verdadero o falso lo que dice? Pasamos las noches insomnes y viendo la ciudad y llorando como si fuera a perecer en un instante”²²⁸.

²²⁸ Chrys., PG, 49, 119: Ἐπειδὴν ἐννοήσω τὸν παρελθόντα χειμῶνα καὶ τὴν παρούσαν γαλήνην, οὐ παύομαι λέγων: Εὐλογητὸς ὁ Θεὸς ὁ ποιῶν πάντα, καὶ μετασκευάζων αὐτά: ὁ ποιήσας φῶς ἐκ σκότους, ὁ κατάγων εἰς πύλας ἄδου καὶ ἀνάγων, ὁ παιδεύων καὶ μὴ θανατῶν, καὶ τοῦτο καὶ ὑμᾶς λέγειν βούλομαι διηνεκῶς, καὶ μὴ διαλιμπάνειν: εἰ γὰρ αὐτὸς τοῖς ἔργοις ἡμᾶς εὐηργέτησε, τίνας ἂν εἶημεν ἄξιοι συγγνώμης ἢ ἡμεῖς, μηδὲ λόγοις αὐτὸν ἀμειβόμενοι; Διὸ παρακαλῶ μηδέποτε διαλιμπάνειν εὐχαριστοῦντας αὐτῷ: ἂν γὰρ περὶ τὰ πρῶτα γενώμεθα εὐγνώμονες, εὐδῆλον ὅτι καὶ

Como se desprende de las anteriores palabras, la acción de la Iglesia y de Dios ha sido, según Crisóstomo, el verdadero socorro para Antioquía durante todo el proceso, frente a los poderes fácticos tradicionales de la ciudad que salieron rápidamente a la fuga: “En efecto, la ciudad fue honrada, puesto que cuando le sobrevinieron tales peligros, dejando de lado a todos los poderosos, de los que rebosan grandes riquezas, los que tienen gran influencia ante el emperador, se ha refugiado en la Iglesia y en el sacerdote de Dios, y con gran fe en el cielo se ha adherido a la esperanza²²⁹”.

Finalmente, todo concluyó en fiesta. Crisóstomo alude a la festividad de los lectisternios²³⁰, exhortando a sus conciudadanos para que trasladen esa festividad pagana a un espíritu cristiano de agradecimiento a Dios: “Así lo celebramos como hicisteis entonces, coronando la plaza, encendiendo antorchas, y colocando camastros delante de los talleres como si fuera una ciudad recién nacida. Haced esto constantemente de otra manera, coronándoos no con flores, sino con virtud, encendiendo la luz en vuestra alma con vuestros actos, gozando con gozo espiritual, y sin cesar de dar gracias a Dios por todo esto, no sólo porque ha enmendado la terrible situación, sino porque ha consentido que sucediera.

ἑτέρων μειζόνων ἀπολαύσομεν Λέγωμεν τοίνυν διηνεκῶς: Εὐλογητὸς ὁ Θεὸς, ὁ καὶ ἡμῖν δοὺς μετὰ ἀδείας τὴν εἰωθυῖαν ὑμῖν παραθεῖναι τράπεζαν, καὶ ὑμῖν παρασχὼν μετὰ τοῦ θαρρῆν τῶν ἡμετέρων ἀκροᾶσθαι λόγων: εὐλογητὸς ὁ Θεὸς, ὅτι οὐκέτι τὸν ἔξωθεν φεύγοντες κίνδυνον, ἀλλ’ ἀκροάσεως ἐπιθυμοῦντες, ἐνταῦθα συντρέχομεν, οὐκέτι μετὰ ἀγωνίας καὶ τρόμου καὶ φροντίδος ἀλλήλοις συγγινόμεθα, ἀλλὰ μετὰ ἀδείας πολλῆς ἅπαν ἀποτιναζάμενοι τὸ δέος: ὡς τὰς γε ἔμπροσθεν ἡμέρας τῶν κλυδωνιζομένων ἐν μέσῳ πελάγει, καὶ ναύαγιον καθ’ ἐκάστην προσδοκῶντων τὴν ὥραν, οὐδὲν ἄμεινον διεκείμεθα, μυρίαὶς δι’ ὅλης ἡμέρας σοβοῦμενοι φήμαις, ταραττόμενοι καὶ δονούμενοι πάντοθεν, καὶ καθ’ ἐκάστην ἡμέραν περιεργαζόμενοι καὶ πολυπραγμονοῦντες, τίς ἀφίεται ἐκ τοῦ στρατοπέδου; τί δὲ ἐλθὼν ἀπήγγειλε, καὶ πότερον ἀληθὲς ἢ ψευδὲς τὸ λεγόμενον; καὶ νύκτας ἀϋπνοὺς διατελοῦντες, καὶ τὴν πόλιν ὀρώντες καὶ δακρύντες ὡς αὐτίκα ἀπολουμένην.

²²⁹ Chrys., PG 49, 211-212: Ἡ πόλις μὲν γὰρ ἠὲδοκίμησεν, ὅτι κινδύνου τοιοῦτου καταλαβόντος, παραδραμοῦσα πάντας τοὺς ἐν δυναστείαις, τοὺς πλοῦτον πολὺν περιβεβλημένους, τοὺς μεγάλῃν παρὰ βασιλεῖ δύναμιν ἔχοντας, ἐπὶ τὴν Ἐκκλησίαν καὶ τὸν ἱερέα τοῦ Θεοῦ κατέφυγε, καὶ μετὰ πολλῆς τῆς πίστεως τῆς ἄνωθεν ἐαυτὴν ἐξεκρέμασεν ἐλπίδος.

²³⁰ Para esta festividad, Guillén, J., 1985, pp. 108-114 (vol. 3).

Confesemos nuestra gran deuda para con él, porque gracias a ambas cosas ha embellecido la ciudad²³¹”.

²³¹ Chrys., PG 49, 220: “Ὅπερ οὖν τότε ἐποιήσατε στεφανώσαντες τὴν ἀγορὰν, καὶ λύχνους ἄψαντες, καὶ στιβάδας πρὸ τῶν ἐργαστηρίων συνθέντες, καὶ ὡσπερ ἄρτι τῆς πόλεως τεχθείσης, οὕτω πανηγυρίσαντες: τοῦτο ἐτέρως διὰ παντός ποιεῖτε τοῦ χρόνου, μὴ τοῖς ἄνεσιν, ἀλλ’ ἀρετῇ στεφανούμενοι, τὸ φῶς τὸ ἀπὸ τῶν ἔργων ἄπτοντες κατὰ τὴν ψυχὴν τὴν ὑμετέραν, εὐφροσύνην εὐφραίνόμενοι πνευματικὴν, καὶ τῷ Θεῷ διηνεκῶς ὑπὲρ τούτων ἀπάντων εὐχαριστοῦντες μὴ διαλείπωμεν, μηδ’ ὅτι μόνον ἔλυσε τὰ δεινὰ, ἀλλ’ ὅτι καὶ συνεχώρησεν αὐτὰ γενέσθαι, καὶ πολλὴν αὐτῷ χάριν ὁμολογῶμεν: δι’ ἀμφοτέρων γὰρ ἡμῖν τὴν πόλιν ἐκόσμησε.

II. 4 OTROS ASPECTOS IMPORTANTES DE LA REVUELTA DE LAS ESTATUAS

A pesar de las valiosas fuentes de información de que disponemos para conocer con detalle lo acontecido en Antioquía el día de la revuelta y sus consecuencias, un relato mixto de los testimonios de Libanio y Juan Crisóstomo sigue dejando lagunas de contenido por resolver.

Existe un primer factor que explica determinadas carencias en los relatos: la contemporaneidad de los acontecimientos nos ha dejado sin una narración más meticulosa. Así, en buena lógica, ni Libanio ni Crisóstomo entretendrían a su auditorio entrando en detalles por todos conocidos: así sucede con el tipo exacto de impuesto exigido por el emperador Teodosio, los catalizadores de todo el tumulto, los verdaderos culpables de los altercados violentos...

Como anuncié al principio de este trabajo, no es posible abarcar con suficiente profundidad todos los aspectos que emanan de un acontecimiento de la magnitud de la revuelta de las estatuas. Sin embargo, hay diversos elementos insinuados en los discursos de Libanio o en las homilias de Crisóstomo que necesitan un posterior desarrollo para facilitar la comprensión global de este trabajo.

II. 4. 1 LAS ESTATUAS IMPERIALES

No hay que olvidar que la gravedad de los acontecimientos sucedidos en Antioquía en el año 387 residió en la agresión a las representaciones pictóricas y a las estatuas de bronce del emperador Teodosio y su familia²³². A pesar de la crítica situación que derivaba de tal acontecimiento, la agresión a la imaginería imperial –especialmente a las estatuas- fue ciertamente frecuente lo largo de la historia del Imperio Romano²³³.

Así, desde los mismos comienzos del Imperio Romano la mayor parte de los emperadores sufrieron violencia sobre sus representaciones estatuarias: los ciudadanos de Nimes destruyeron las imágenes de Tiberio²³⁴; de las de Nerón se ocuparon los eleos²³⁵; la destrucción de las estatuas de Galba constituyó un violento preámbulo a los amotinamientos de los cuarteles de invierno en Germania²³⁶; las estatuas del emperador Caracalla también fueron ultrajadas en Alejandría, acontecimiento que se convirtió en una auténtica masacre para los alejandrinos, pasados a espada por los soldados en el hipódromo bajo orden del emperador²³⁷. Más extraño parece el episodio narrado por Amiano Marcelino en

²³² Libanio menciona en *Or.* XX, 4 que las estatuas representaban a toda la familia imperial: el emperador Teodosio, su padre, la emperatriz Flacila, y sus hijos Honorio y Arcadio. Frente a ello, Juan Crisóstomo los engloba a todos en un genérico “las estatuas de los emperadores” (PG 49, 154).

²³³ Stewart, P., 1999, p. 160: “This is a classicist’s view of late antiquity in which the particular events at Antioch are neither so surprising nor so novel as they may at first seem”.

²³⁴ Suet., *Tib.* 13, 1: *Equi quoque et armorum solitas exercitationes omisit redegitque se depositio patrio habitu ad pallium et crepidas atque in tali statu bienio fere permansit, contemptior in dies et inuisior, adeo ut imagines eius et statuas Nemausenses subuerterint ac familiari quondam conuiuio mentione eius orta extiterit qui Gaio polliceretur, confestim se, si iuberet, Rhodum navigaturum caputque exulis –sic enim appellabatur- relaturum.*

²³⁵ Philostr., *VA V*, 7.

²³⁶ Tac., *Hist.* I, 55: *Sed ipsis legionibus inerat diuersitas animorum: primani quintanique turbidi adeo ut quidam saxa in Galbae imagines iecerint: quinta decima ac sexta decima legiones nihil ultra fremitum et minas ausae initium erumpendi circumspectabant. At in superiore exercitu quarta ac duetvicensima legiones, isdem hibernis tendentes, ipso kalendarum Ianuariarum die dirumpunt imagines Galbae, quarta legio promptius, duetvicensima cunctanter, mox consensu.*

²³⁷ Hdt., IV, 9, 1-3: ἃ δὴ ὄρων ὁ δῆμος ὑπερέχαιρε, παννυχίζων τε καὶ ἑορτάζων, οὐκ εἰδὼς τὴν τοῦ βασιλέως λανθάνουσαν γνώμην: ταῦτα γὰρ πάντα ἐκείνος ὑπεκρίνατο βουλόμενος τὸ πλῆθος αὐτῶν διαφθεῖραι. ἢ δ’ αἰτία τοῦ λανθάνοντος μίσους τοιάδε τις ἦν. ἀπηγγέλλετο αὐτῷ διατρίβοντι ἐπὶ τῆς Ῥώμης ἔτι, καὶ τοῦ ἀδελφοῦ περιόντος καὶ μετὰ τὸν ἐκείνου φόνον, ὅτι ἄρα εἶεν πολλὰ ἐς αὐτὸν ἀποσκώψαντες, πεφύκασι δὲ πως εἶναι φιλοσκώμμονες καὶ λέγειν εὐστόχους ὑπογραφάς ἢ παιδιάς, ἀπορριπτοῦντες ἐς τοὺς ὑπερέχοντας πολλὰ χαρίεντα μὲν αὐτοῖς δοκοῦντα, λυπηρὰ δὲ τοῖς σκωφθεῖσι: τῶν γὰρ τοιούτων κνίζει μάλιστα ὅσα ἐλέγχει τῶν ἀμαρτημάτων τὴν ἀλήθειαν. πολλὰ τοίνυν ἐκείνων αὐτὸν σκωψάντων ἐς [τε] τὴν τοῦ ἀδελφοῦ ἀναίρεσιν, καὶ τὴν πρεσβύτιν Ἰοκάστην

el contexto de un conato de rebelión palaciega entre el Cesar Galo y el cuestor Montio, donde parece que el derribo de las estatuas del emperador Constancio fue la clave de todo el entramado²³⁸.

Así pues, el derribo de una estatua que representase al emperador tuvo la misma gravedad en cualquier etapa del Imperio; sin embargo, las características de las estatuas, la legislación imperante y el lugar en el que se producía tal injuria sí constituyeron variantes a tener en cuenta.

Por ejemplo, la tipología estatuaria sufrió un considerable cambio en cuanto a sus modelos. De este modo, el emperador Constantino fue el modelo a seguir en la estatuaria tardo-imperial, dando un giro a la imagen del emperador militar instaurada en el siglo III: “In all its essentials, the late imperial image was introduced by Constantine. With his rise to sole rule, he abandoned the familiar military image of the third-century and tetrarchic emperors and defined for himself a new self-image in contrast with theirs –Augustus- length hair instead of the soldier’s crew-cut and a calm youthful idealism instead of hard, individualizing realism²³⁹”.

καλούντων, ἐκείνον δὲ χλευαζόντων ὅτι δὴ μικρὸς ὦν Ἀλέξανδρον καὶ Ἀχιλλέα γενναιοτάτους καὶ μεγίστους ἥρωας ἐμιμείτο, τοιαῦτά τινα παίζειν αὐτῶν δοκούντων, ὀλέθρια καὶ ἐπίβουλα κατ’ αὐτῶν σκέψασθαι τὸν Ἀντωνῖνον ἠγάγκασαν, φύσει ὄντα ὀργίλον καὶ φονικόν.

²³⁸ Amm., XIV, 7, 12: *Hinc ille commotus ut iniusta perferens et indigna praefecti custodiam protectoribus mandaverat fidis. Quo conperto Montius tunc quaestor acer quidem sed ad lenitatem propensior, consulens in commune advocatos palatarum primos scholarum adlocutus est mollius docens nec decere haec fieri nec prodesse addensque vocis obiurgatorio sonu quod si id placeret, post statuas Constantii deiectas super adimenda vita praefecto conveniet securius cogitari.*

²³⁹ Smith, R.R.R., 1985, p. 220. La “canonización” de la imagen de Constantino como emperador respondió a la estandarización de un modelo de emperador antes que la representación de un individuo en particular, vid. Stewart, P., 1999, p. 170: “There is greater variety in private portraiture, but the representation of the emperor after Constantine, the Constantinian image itself provides the model for rulers who are portrayed as a class rather as individuals”, frente a la tendencia a la personalización en las estatuas de otras épocas, vid. Zanker, P., 1992, pp. 28-29: “La inmediatez de la presencia física individual triunfó entonces sobre toda norma estética. Cada cual se hizo representar tal y como era, delgado u obeso, joven o viejo, incluso desdentado, calvo y con verrugas. La mayoría de estos retratos presentan una figura de mirada seria y severa, pero por lo demás no incorporan valores estéticos o éticos a la representación. No existía, pues, un arquetipo con validez general como lo hubo posteriormente, en la época imperial”.

Sin embargo, hay posturas contrarias a la fijación de un modelo único, vid. Bruun, P., 1976, p. 123. “When dealing with the history of the Later Roman Empire students of portraiture and iconography have to a large extent favoured the Constantinian or the post-Constantinian period. Consequently, the influence of the epoch-making administrative reforms of the tetrarchies on coin portraits has been very much ignored. Von Sydow is probable the first scholar to pay serious attention to regional differences without, however, attempting any systematic analysis or presentation of development in the provinces”.

La trascendencia del modelo estatuario traspasa, en este caso, el campo de la estética y se introduce en el de la religión, dado que el cristianismo validaría la imagen de Constantino como representación “oficial” para los posteriores emperadores cristianos²⁴⁰.

En este marco político-artístico, Antioquía tenía mucho que decir. Además de ser famosa por la belleza y profusión de sus mosaicos, baños y templos, la ciudad siria fue un importante centro de artistas dedicados a la escultura. Cabe resaltar los estudios de D. Brinkerhoff, de los que se desprende que Antioquía tuvo un papel muy activo en la conformación de modelos estatuarios, especialmente, en lo que se refiere a los de temática mitológica²⁴¹.

Dejando de lado estos datos técnicos, es necesario entrar, siquiera brevemente, en el terreno semántico. Hubo varias formas de denominar el concepto de estatua en griego: los más frecuentes fueron ἄγαλμα, εἰκόν, ἀνδριᾶς, εἰδωλον. P. Stewart dedica varias páginas a la nomenclatura de las estatuas en latín y en griego que pueden ayudarnos a resolver la razón del empleo del término εἰκόν en los discursos XIX-XXIII de Libanio y de ἀνδριᾶς y εἰκόν en las homilías de Juan Crisóstomo para referirse a las estatuas imperiales.

Así, según Stewart, el término εἰκόν equivalía al latino *imago*, cuyo valor semántico parece ocupar todo el espectro estatuario sin entrar en una taxonomía más específica²⁴², mientras que ἀνδριᾶς se correspondía con la palabra latina *statua*²⁴³, término referido a las representaciones de mortales o aquellas cuya función aparece oscura o indeterminada²⁴⁴.

²⁴⁰ Smith, R.R.R., 1985, p. 221: “For the emperor’s image to be Christian, it was entirely sufficient for it, for two or three centuries, simple to evoke the image of Constantine, the first Christian emperor”.

²⁴¹ Brinkerhoff, D., 1970, p. 49: “The significance of the mythological works from Antioch goes beyond the variety and virtuosity they display in reproducing different creations which first saw the light of day, on the average, half a millennium earlier (...) This lends considerable importance to the mythological statuary found at Antioch, for they appear to be latest examples of such work yet discovered in the East, approximately contemporary with the later coinage”.

²⁴² Stewart, P., 2003, p. 24: “For a start, the general terms for artistic representations which I have not examined here –words like *imago*, *effigies*, *species*- are continually used in reference to statues of all kinds (not to mention images in other media), and this implies that the spectrum of sculpture can be embraced within a single, broad category”.

²⁴³ Stewart, P., 2003, p. 25: “In contrast, *andrias* is applied almost invariably to representations of mortals and seems to match the Latin *statua*”.

²⁴⁴ Stewart, P., 2003, p. 22: “*Statua* almost always refers to free-standing sculptures of mortals, though it also appears to serve as an umbrella term for any statue when the function or subject is not specified or not important, especially in the examples that we shall return to in the *Digest* or in philosophical discussions; there, however, it is likely that the author has a specific image of human statues in mind”.

En la obra de Libanio parece haber un sistema de oposición εἰκόν/ἄγαλμα, puesto que los ejemplos referentes a ἄγαλμα van asociados a estatuas de dioses o contextos religiosos²⁴⁵, mientras que cuando refiere las estatuas que representan a emperadores u hombres, como en el corpus de discursos XIX-XXIII, emplea εἰκόν²⁴⁶.

Por el contrario, la obra de Crisóstomo parece más problemática en este sentido –al menos en las homilias que dedica a la revuelta de las estatuas–: en unas ocasiones emplea el término ἄνδριῶς para designar las estatuas del emperador Teodosio y su familia²⁴⁷, pero para referirse a una estatua que representaba a Constantino, Juan Crisóstomo se vale igualmente de εἰκόν²⁴⁸. Parece, por lo tanto, que en el corpus de las homilias dedicadas a la revuelta de las estatuas ambos términos aparecen neutralizados.

La estatua de un emperador tenía gran importancia en distintas facetas de la vida del Imperio Romano. Ante todo, en un territorio tan amplio como el que abarcó el Imperio, la imaginería estatuaria era uno de los pocos recursos para que la población conociera al emperador²⁴⁹, aunque, como se ha citado anteriormente, a partir de Constantino los modelos se fueron repitiendo. Este hecho repercutía en la concepción política integradora del poder imperial: hacer participar a lejanos pueblos de las costumbres y juegos romanos en los que presidía la imagen del emperador significaba integrar y unificar a todos los pueblos bajo una misma figura imperante: “By looking upon the emperor’s image, by joining in sacrifice, and by enjoying the imperial games, a citizen of the Roman Empire was reminded of who ruled the world²⁵⁰”.

La estatua del emperador también tenía una significación religiosa, inserta en el culto al emperador²⁵¹.

²⁴⁵ Entre otros ejemplos, vid. Lib. *Or.* XI 109, 114, 204; XVII 9, 34; XVIII 18; XXX, 4, 8, 22.

²⁴⁶ Por ejemplo, vid. Lib., *Or.* I, 252; II, 15; XI, 92.

²⁴⁷ Chrys., PG 49, 154, 173.

²⁴⁸ Chrys., PG 49, 216.

²⁴⁹ Bowersock, G., 1982, p. 173: “Most persons in the empire of Rome could only have known their emperor from his bust or statue, and it was this which dominated the celebration of his cult”.

²⁵⁰ Bowersock, G., 1982, p. 174.

²⁵¹ Hidalgo de la Vega, M.J., 1995, p. 33: “Al erigirse una estatua al emperador, quiere decir que la gente consideraban al emperador más que *theós*, en un sentido literal, igual a un *theós*, en un sentido simbólico”.

Asimismo, resulta importante para este trabajo el estudio del valor, tan simbólico²⁵² como real, de las estatuas en la antigüedad. Por manido que resulte, no deja de ser elocuente el ejemplo que nos ofrece Filóstrato en su *Vida de Apolonio*: “Toda la muchedumbre estaba enfurecida contra el gobernador y prendían fuego para quemarlo, aunque estaba junto a las estatuas imperiales, que entonces eran más temibles e inviolables que la de Zeus en Olimpia²⁵³”. En efecto, las estatuas que representaban imágenes imperiales constituían lugares seguros para quienes se refugiaron allí.

Ante todos estos valores, es normal que la destrucción de las estatuas —en Antioquía o en cualquier otro punto del Imperio— supusiese una ruptura simbólica, política y religiosa con la ideología imperante. Es más, también constituían una ruptura legal, dado que en el *Codex Theodosianus* se recoge una ley que establece el derecho legal a asilo para las estatuas²⁵⁴.

Resulta comprensible la reacción de los antioquenos tras la destrucción de las estatuas: sabían que dañar a las estatuas era como dañar a la propia persona imperial²⁵⁵. Era, realmente, la peor forma de *maiestas*²⁵⁶.

Peter Stewart, que ha sido quien mejor ha estudiado el fenómeno del derribo de estatuas en la antigüedad y su significación, ha establecido un proceso

²⁵² Stewart, P., 1999, p. 172: “The *idea* of the statue’s symbolism was important; the idea of its symbolic destruction served the same function, in the same way, as long as emperors were honoured with prominent public images”.

²⁵³ Philostr., *VA.*, I, 15: ἀνῆρέθιστο δὴ ἐπὶ τὸν ἄρχοντα ἡλικία πᾶσα καὶ πυρὸς ἐπ’ αὐτὸν ἤπτοντο καίτοι προσκείμενον τοῖς βασιλείοις ἀνδριάσιν, οἳ καὶ τοῦ Διὸς τοῦ ἐν Ὀλυμπίᾳ φοβερώτεροι ἦσαν τότε καὶ ἀσυλότεροι.

²⁵⁴ *CTh.* IX, 44, 1: *Imppp. Valentinianus, Theodosius et Arcadius a.a. Cynegio praefecto praetorio. Eos, qui ad statuas vel evitandi metus vel creandae invidiae causa confugerint, ante diem decimum neque auferri ab aliquo neque discedere sponte perpetimur; ita tamen, ut, si certas habuerint causas, quibus confugere ad imperatoria simulacra debuerint, iure ac legibus vindicentur; si vero proditi fuerint artibus suis invidiam inimicis creare voluisse, ultrix in eos sententia proferatur. Dat. prid. non iul. Constantinopoli Honorio n. p. et Evodio v. c. cons.* También en *Dig.*, XLVIII, 19, 28, 7: *Ad statuas confugere vel imagines principium iniuriam alterius prohibitum est. Cum enim leges omnibus hominibus aequaliter securitatem tribuant, merito visum est in iniuriam potius alterius quam sui defensionis gratia ad statuas vel imagines principium confugere; nisi si quis ex vinculis vel custodia detentus a potentioribus ad huiusmodi praesidium confugerit: his enim venia tribuenda est. Ne autem ad statuas vel imagines quis confugiat, senatus censuit: eumque, qui imaginem Caesaris in invidiam alterius praetulisset, in vincula publica coerceri divas pius rescripsit.*

²⁵⁵ Stewart, P., 1993, p. 162: “The imperial image was ubiquitous, so the officially sanctioned destruction of this image affected every part of the empire with a massive spectacle of symbolic violence. The large and prominent statues of emperors in public places must have made a particularly forceful impression when, as in Antioch, crowds pulled them from their bases and dismantled them, abused them, and dragged them through the streets. Such violence, as we shall see, was inflicted upon the victim’s body itself”.

²⁵⁶ Stewart, P., 1993, p. 159-160: “It is certainly true that the destruction of imperial images during the emperor’s established reign represented one of the worst forms of *maiestas*”.

arquetípico del derribo y ultraje de estatuas en época imperial que parece cumplirse paso por paso en la narración de Libanio²⁵⁷:

-Cantos críticos contra la autoridad imperial (*Or.* XIX, 28).

-Derribo de la estatua (*Or.* XXII, 8).

-Mutilación o disección de la figura (XIX, 29) y su posterior arrastramiento.

-Desaparición final de las estatuas (algo que no sucedió en la revuelta de Antioquía, dado que Crisóstomo hace decir al monje Macedonio que las estatuas habían sido erigidas de nuevo²⁵⁸).

Todo el proceso transluce, como bien dice P. Stewart, un tipo de “reversal of norms²⁵⁹”.

Además, durante el tumulto, la muchedumbre había destrozado las imágenes imperiales pintadas en tablonces de madera²⁶⁰. Éstas, hechas en Constantinopla y desde allí radiadas hacia todo el Imperio²⁶¹, también eran la representación viva del emperador, simbolizaban su presencia y poder en el lugar en el que estuvieran²⁶².

Se comprende, en consecuencia, el miedo y el dramatismo de la situación vivida en aquella época en Antioquía: el derribo y vejación de las estatuas que representaban a la familia imperial significaban un ultraje y un delito supremo. Se entendía que las agresiones atacaban a las mismísimas personas imperiales, y no sólo a su representación²⁶³. Además, el carácter divino y legal que protegía las

²⁵⁷ Stewart, P., 1999, pp. 164-167.

²⁵⁸ Chrys., PG 49, 173.

²⁵⁹ Stewart, P., 2003, p. 276.

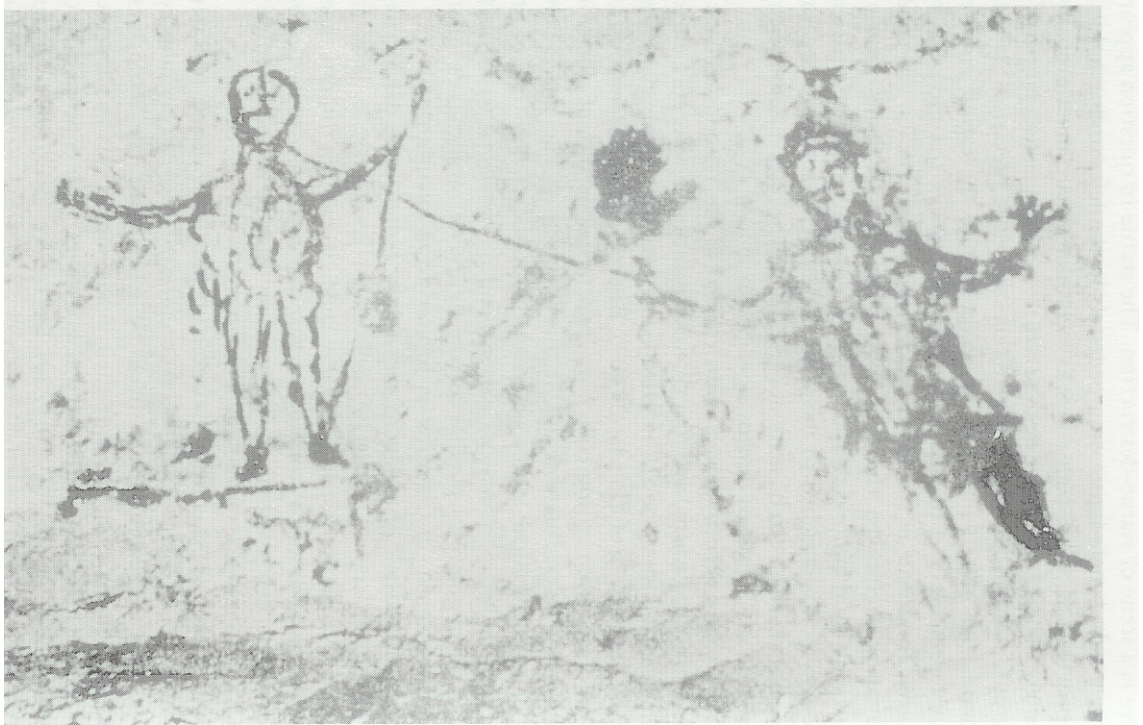
²⁶⁰ Acerca del simbolismo político de estas imágenes de madera, vid. Bruun, P., 1976, pp. 124-126. Existen ciertas discrepancias acerca del lugar exacto en el que estaban situados esos paneles de madera; R. Browning, 1952, p. 15, nota 40 afirma que “Presumably all this takes place in front of the palace, and the paintings and statues are part of the official decor, as flags or coats of arms might be today”. Frente a él, G. Downey, 1962, p. 124, estima que “In front of the law courts were displayed the wooden panels on which official portrait of the imperial family were painted”.

²⁶¹ Downey, G., 1961, pp. 428-429: “The mob first stoned the wooden panels bearing painted portraits of the imperial family, and jeered at them as they broke into pieces. This was *laesa maiestas*, since these official portraits, made at Constantinople at the ascension of a new emperor and distributed to the cities of the empire...”.

²⁶² Downey, G., 1962, pp. 124-125: “These portraits partook of the sacred character which attached to the imperial office; indeed the painted representation of the emperor at a law court signified that, as the personification of the law itself, the sovereign was present in all the imperial courts throughout the empire, and legal decisions were made in his name”.

²⁶³ Downey, G., 1962, p. 125: “This was *laesa maiestas*, the equivalent, actually, of stoning the Emperor himself, for the Emperor’s power resided in the portrait, and what was done to the effigy was considered as being done to his sacred person”.

estatuas y los retratos imperiales multiplicaba la envergadura de la naturaleza de la agresión.



Representación del derribo de una estatua. Fuente: P. Stewart, *Statues in Roman Society*, Oxford, 2003, p. 293.

II. 4. 2 EL IMPUESTO

Resulta cuando menos paradójico que sea el impuesto causante de la revuelta el elemento que plantee mayores problemas de identificación. Ni Libanio ni Crisóstomo, como es lógico, tendrían la necesidad de especificar de qué impuesto se trataba, puesto que lo dieron por entendido ante un auditorio que había sufrido por él.

Ninguna fuente, por lo tanto, es suficientemente explícita ni confirma alguna opinión anterior. Es más, en ocasiones dan noticias contradictorias:

-Libanio habla de un εἰσφορα de oro cuyo destino final era celebrar los *decennalia* de Teodosio y los *quinquennialia* de Arcadio²⁶⁴ y para la protección del Imperio en las guerras intestinas y contra los bárbaros (*Or.* XXII, 4).

-Juan Crisóstomo también habla de un impuesto de oro, de difícil pago que constituyó una carga muy superior a la de otras taras²⁶⁵.

-Sozómeno, con quien Theodoreto coincide²⁶⁶, también subraya la importante cantidad del impuesto, y justifica su imposición por las continuas guerras²⁶⁷.

-El historiador pagano Zósimo estimó que era un impuesto que se añadía a las cargas fiscales habituales²⁶⁸.

Como se puede apreciar, los datos aportados por las fuentes exigen una posterior explicación por parte de la crítica moderna. Robert Browning no se pronuncia al respecto, pero sí propone un *status quaestionis*²⁶⁹: Hug consideró que el impuesto era una *lustralis collatio* –impuesto que gravaba al proletariado de las

²⁶⁴ King, N.Q., 1961, p. 60 sostiene la misma teoría: “In January 387 Arcadius held his Quinquennialia and his father his Decennalia (by anticipation). The consequent demands for money from the taxpayer caused a riot at Antioch”.

²⁶⁵ Chrys, PG 49, 73: εἰσφορὰν ταύτην τὴν ἀφόρητον εἶναι δοκοῦσαν; PG 49, 102: Ἴδου γοῦν χρυσίον ἐκελεύσθησαν εἰσενεγκεῖν οἱ τὴν πόλιν οἰκοῦντες δοκοῦν τὴν τῶν πολλῶν ὑπερβαίνειν δύναμιν.

²⁶⁶ Theodrt., HE V, 20: Ὑπὸ τῶν συχνῶν πολέμων ἀναγκαζόμενος ὁ βασιλεὺς εἰσφορὰν τινα ξένην ταῖς πόλεσιν ἐπιτέθεικεν.

²⁶⁷ Soz., HE VII, 23: Ἐν τούτῳ δὲ διὰ τὴν χρεῖαν τοῦ πολέμου ἔδοξε τοῖς ἄρχουσι, οἷς τούτου μέλει, πλέον τι τῶν εἰωθότων φόρων εἰσπράξασθαι τοὺς ὑποτελεῖς.

²⁶⁸ Zos., HN IV, 41: οἱ τὴν ἐν Συρίᾳ μεγάλην Ἀντιόχειαν οἰκοῦντες, οὐ φέροντες τὴν ἐπὶ τοῖς δημοσίοις φόροις ὁσημέραι παρὰ τῶν πρακτόρων ἐπινοουμένην προσθήκην.

²⁶⁹ Browning, R., 1952, pp. 14-15. No he podido contrastar las opiniones de Hug, Guldenpenning y Ifland, Hodgkin ni D’Alton, ya que sus obras apenas están en algunos catálogos bibliográficos que me han sido imposibles de consultar.

ciudades²⁷⁰-; Güldenpenning e Ifland lo atribuyeron a un *aurum coronarium*, hipótesis que también sostuvieron Hodgkin y D'Alton. Por su parte, Chadwick no vacila en atribuir la naturaleza del impuesto a las necesidades económicas de Teodosio para hacer frente a su campaña frente Máximo²⁷¹.

En este punto, Browning descartó parcialmente la posibilidad de una *lustralis collatio*, ya que ésta, a pesar de estar destinada para aniversarios imperiales, se dio a conocer el 14 de Abril del 386, por lo que no concuerda con las fechas de la revuelta²⁷². Respecto al *aurum coronarium*, el propio Browning vacila: si bien tiene pocos datos para aseverarlo, comparativamente sí hubo imposiciones de este impuesto que estuvieron relacionadas con la ascensión al poder de emperadores²⁷³.

G. Depeyrot considera que la imposición del impuesto sobre el oro en Antioquía estaba destinada no a celebraciones imperiales, sino para su lucha contra Máximo²⁷⁴, remitiendo a Codex Theodosianus, XIII, 1, 15²⁷⁵. El historiador francés cita distintas fuentes para dejar patente el precario estado de la economía y del sistema impositivo en época de Teodosio. En efecto, las campañas

²⁷⁰ Jones, A.H.M., 1989, p. 37: "De lo expuesto se deduce que el proletariado de las ciudades y la clase comercial y negociante era numérica y económicamente insignificante. Eran superados por los campesinos y el único impuesto que pagaban, la *collatio lustralis*, era una pequeña y mínima parte del presupuesto".

²⁷¹ Chadwick, H., 2001, p. 479: "At Antioch in Syria a presbyter of bishop Flavian named John had acquired a considerable reputation, mainly for his strongly ethical and candid discourses. In 387 there was a crisis at Antioch, when Theodosius I needed to raise money by a high tax to pay for his campaign against Magnus Maximus".

²⁷² Dado el silencio de las fuentes para especificar el día concreto, no ha sido posible fijar un día concreto. Al respecto, Downey, 1961, p. 426, n. 77 se pronuncia así: "According to the view of Tillemont, Easter was celebrated in Antioch in this year on 25 April, according to the usage of Alexandria; on the basis of this chronology, the insurrection would have taken place at the end of February or in the first days of March".

²⁷³ Browning, R., 1952, p. 14: "For *aurum coronarium* the Codes do not supply a sufficiently full record of impositions for us to establish a definitive connections with imperial anniversaries. But the thing is probable in itself; and C. Th 12, 13, 2 of 28th August, 364, is evidence for an imposition which may correspond to the accession of Valentinian I on 25th February (...) C. Th 12, 13 6, of 14th June, 387, dealing with the return of *aurum coronarium* wrongly levied by a tributary prince from his subjects, suggests an imposition in 387".

²⁷⁴ Depeyrot, G., 1996, p. 22: "La recaudación de un crisárgiro excepcional en 387 en Antioquía para luchar contra Máximo originó unos disturbios (CTh XIII 1.15; Libanio, *Discursos*, 32,33)".

²⁷⁵ CTh, XIII, 1, 15: *Idem aad. Cynegio praefecto praetorio. Si quis potentior negotiatorem quempiam, quominus aurum debitum inferat, contra fisci nostri commoditates putaverit defendendum, ipse defensor negotiatoris adscriptam ei quem defenderit summam cogatur expendere. Dat. XVIII Kal. Mai. Constantinopoli Honorio n.p. et Evodio cons. (386 apr. 14).*

bárbaras gravaron en exceso los impuestos, haciéndolos inaccesibles al pueblo en muchas ocasiones²⁷⁶.

Pero posteriormente, en 1955, Paul Petit desmontó estas hipótesis: partiendo de los datos aportados por Libanio –un impuesto de oro destinado a celebrar los aniversarios imperiales-, estima que es imposible que se tratara de un *aurum coronarium*, dado que un pasaje del sofista (XIX, 26) asegura que todos los estamentos sociales de rango elevado se sintieron dañados por el impuesto²⁷⁷: “El tribunal estaba lleno de hombres entre los que había antiguos gobernadores, otros que eran curiales, otros que se dedicaban a la abogacía, otros a los que el tiempo había librado de los padecimientos de la guerra. De entre todos los reseñados, unos, como te decía, suplicaban con lágrimas, otros lloraban silenciosos, aunque sin duda a estos últimos también hay que colocarlos entre los que suplicaban. El gobernador no podía echarles nada en cara, ¿qué reproche podría recibir una súplica?”.

En su opinión –a mi parecer, la más razonable-, se trataría de una *superindictio* que gravaría a los *possesores*, relacionada con la *iugatio-capitatio*²⁷⁸, que afectaría a un elevado porcentaje de la población.

Sin embargo, el impuesto no fue la única medida fiscal que el emperador Teodosio dispuso contra Antioquía. Jean Durliat ha hecho una particular lectura del siguiente pasaje de Libanio (*Or.* XX, 7): “Los que no tenían la posibilidad de

²⁷⁶ Zos., IV, 32, 2-3: Καὶ τοὺς γραμματηφόρους ἐπὶ τούτοις ἐξέπεμπεν, αὐτὸς δέ, ὡς οὐδενὸς λυπηροῦ ταῖς ἐν Μακεδονίᾳ πόλεσιν καὶ Θεσσαλίᾳ συμβεβηκότος, ἐφίστη τοὺς τῶν δημοσίων πράκτορας φόρων εἰσπράζοντας τὸ τελούμενον εἰς πᾶσαν ἀκρίβειαν: καὶ ἦν ἰδεῖν, εἴ τι διὰ τὴν τῶν βαρβάρων φιλανθρωπίαν περιλελειμμένον ἦν, ἐκφορούμενον. Οὐ γὰρ χρήματα μόνον ἀλλὰ καὶ γυναικεῖος κόσμος καὶ ἐσθῆς πᾶσα, μέχρι καὶ αὐτῆς ὡς εἰπεῖν τῆς τὴν αἰδῶ σκεπούσης, ὑπὲρ τῶν τεταγμένων ἐδίδοτο φόρων: καὶ ἦν πᾶσα πόλις καὶ πᾶς ἀγρὸς οἰμωγῆς καὶ θρήνων ἀνάμεστος, τοὺς βαρβάρους ἀπάντων ἀνακαλούντων καὶ τὴν ἐξ ἐκείνων ἐπισπωμένων βοήθειαν.

²⁷⁷ Petit, P., 1955, pp. 145-146: “Un impôt en or, indiscutablement, et comme il est levé, dit Libanius, à l’occasion des *decennialia* de Théodose et des *quinquennialia* d’Arcadius, et destiné à l’armée, qui a coutume de recevoir de l’or en ces circonstances, on pense aussitôt à un *aurum oblativum* ou *coronarium*. C’est impossible, car cet impôt frappe non seulement les *honorati* et les curiales, mais aussi les avocats et même les vétérans, n’épargnant, semble-t-il, que les commerçants et les paysans”.

²⁷⁸ Acerca de la *iugatio y capitatio*, vid. Jones, A.H.M., 1957; Rostovtzeff, M., 1973, pp. 465-466; Ste. Croix, G.E.M. de, 1988, pp. 257-258.

negar su culpabilidad yacían en sus celdas y sus allegados los visitaban para besarlos antes de su muerte y reconfortarlos entre lamentos. Luego, cuando el sol reluce a través de las tinieblas con sus rayos, la luz de tu carta llega para deshacer la oscuridad: no hay lugar para la tristeza y vuelve todo lo que conlleva la felicidad. Recuperamos nuestra antigua denominación, los distintos espectáculos, los baños, la ciudad ya recupera su territorio y el pobre su comida”.

El historiador francés presta especial atención al hecho de que el sofista destaque que el pobre recupera su comida, indicador de que una de las medidas adoptadas por el emperador Teodosio fue suprimir la distribución de trigo entre los antioquenos: “Dans ces conditions, la nourriture du pauvre ne peut désigner que les distributions faites au peuple par la cité²⁷⁹”.

El otro punto en el que se apoya es en el empleo del término *πινάκια* en el discurso XXII, 37 de Libanio: “Una vez que los malos momentos se olvidaron gracias a las cartas, él se situó en el mismo lugar que antes, y lo honraron con aclamaciones una muchedumbre mucho más numerosa que antes, e inmediatamente los que antes estaban hundidos resurgieron y corrieron hacia los tablones. Y en ese momento las lágrimas no eran de pena, sino de alegría, pues el cese de las desgracias también sabe conducir al hombre al llanto, como sucedió también entonces. La ciudad estaba llena de invitados que se banquetearon entre las columnas, y las lágrimas corrían desde las copas, pero no porque el miedo les incitara a ello, sino porque ya no había que temer. Y los que bebían disfrutaban por beber, y los que miraban, por lo que miraban”.

Norman traduce *πινάκια* como “notice-board”, pero Durliat propone que “Mais *πινάκιον* peut aussi s’appliquer aux tessères, ces certificats qui donnaient droit aux distributions, dans les capitales et à Alexandrie. Dans ce cas, la formule deviene claire: les fuyards sont revenus précipitamment pour retrouver leurs pains gratuite²⁸⁰”.

Se trata, por lo tanto, de una nueva perspectiva de la revuelta de las estatuas de la que sólo Ste. Croix se ha hecho eco y ha apoyado²⁸¹.

²⁷⁹ Durliat, J., 1990, p. 357.

²⁸⁰ Durliat, J., 1990, p. 358.

²⁸¹ Ste. Croix, G.E.M. de, 1988, p. 233: “Podían producirse serios motines a consecuencia de la suspensión o la reducción de distribuciones de grano: así parece que ocurrió en Constantinopla en 342 (Sócr., *HE*, II.13.5; Soz., *HE*, III, 7.7), en Antioquía después del famoso “motín de las estatuas” en 387 (Liebeschuetz, *Ant.*, 129)”.

II. 4. 3 LOS CULPABLES DE LOS ACTOS VIOLENTOS DE LA REVUELTA DE LAS ESTATUAS

Los motivos de la revuelta parecen claros: la imposición de un impuesto de difícil pago. El objeto de la ira de los antioquenos también resulta evidente: las estatuas y representaciones imperiales. Lo que no parece tan claro es sobre quién hicieron recaer Libanio y Juan Crisóstomo la culpa de los incidentes violentos. Ambos coinciden en atribuir a malignas fuerzas sobrenaturales –démones o el diablo- la orquestación de los acontecimientos violentos²⁸². Sin embargo, difieren en apuntar a determinados grupos sociales como “marionetas” o simples ejecutores de la revuelta.

Crisóstomo culpa en diversas ocasiones al diablo de ser el verdadero instigador de los delitos cometidos en Antioquía²⁸³, aunque los ejecutores materiales fueron, en verdad, extranjeros y maleantes: “Y todos sabrán que lo sucedido no fue culpa de los habitantes de la ciudad, sino de hombres extranjeros y corrompidos, y el testimonio de los monjes será conveniente demostración del carácter de la ciudad²⁸⁴”.

Libanio, en efecto, también acusa a un ente de naturaleza maligna de lo acontecido en su ciudad, si bien hay que destacar que Libanio no incide tanto en ello: solamente en su discurso XIX, 29 culpa explícitamente de ello a un *κακὸς χρώμενος δαίμων*, y en XXII, 10 afirma que la población repartía la culpa entre ellos mismos y el demon maligno. Incluso años después el antioqueno mantendría esta misma idea: “Hubo otro gobernador, en cuyo mandato ocurrieron los más terribles acontecimientos, que parecían haber sido provocados por la lucha de unos démones perversos²⁸⁵”.

El sofista incluso aporta pruebas de la acción de tal demon, como la prodigiosa fuerza que repentinamente adquirieron unos niños (*Or.* XIX, 29) o la

²⁸² Peter Brown extrapola a un contexto más general la coincidencia de criterio entre Libanio y Crisóstomo, vid. Brown, P., 1972, p. 131: “For pagan and Christian alike, misfortune was unambiguously the work of suprahuman agents, the *daemones*”.

²⁸³ Chrys., PG 49, 55; 56; 154; 215.

²⁸⁴ Chrys., PG 49,175: *καὶ εἴσονται πάντες, ὡς τὰ γεγενημένα οὐ τῶν ἐνοικούντων τὴν πόλιν ἦν, ἀλλ’ ἀνθρώπων ξένων καὶ διεφθαρμένων, καὶ ὅτι ἰκανὴ τοῦ τῆς πόλεως ἤθους ἀπόδειξις ἢ τῶν μοναχῶν ἔσται μαρτυρία.*

²⁸⁵ Lib., *Or.* I, 252: *ἕτερος ἄρχων, ἐφ’ οὗ τὰ δεινότερα πολέμων πονηρῶν δαιμόνων δόξαντα κεκινήσθαι.*

narración del súbito rejuvenecimiento de un anciano que protagonizó una regresión temporal hasta el punto de convertirse en niño y desaparecer.

Respecto a este pasaje, me adhiero a la opinión de Ángel González Gálvez, que ve en este pasaje un expediente retórico y una forma de desplazar la culpabilidad de los acontecimientos: “Podría argumentarse que la descripción de prodigios como éstos forman parte de los recursos retóricos de un orador que no tiene más remedio que trasladar la responsabilidad del crimen a demonios a los que el emperador no podría castigar. Sin embargo, teniendo en cuenta el carácter de Libanio, es más probable que la historia del demon maléfico se extendiera entre el populacho tras los sucesos y que el sofista le diera crédito²⁸⁶”.

A favor de la primera hipótesis planteada por González Gálvez debo añadir que los pasajes que aluden directamente al demon se encuentran en el discurso XIX, 29-30²⁸⁷, y dado que la intención principal de ese discurso era perseguir el perdón imperial y exonerar a los antioquenos de toda culpa ante los ojos del emperador Teodosio, parece lógico pensar que el episodio del demon pertenezca al campo de la argumentación retórica antes que al de la religión.

Un nuevo dato nos ayuda a confirmar la tendencia del pensamiento de Libanio de acudir antes a la retórica que a la religión: en el conflicto de los años 362-363 entre el emperador Juliano y los antioquenos, el sofista, elegido como mediador²⁸⁸, también colocó a sus conciudadanos como sujetos pasivos de los acontecimientos y responsabilizó en parte a los demonios: “Alguien, tras levantarse, preguntará: “¿Por qué es culpa nuestra que la tierra no produjera lo debido y que las innovaciones sobre las tasaciones de víveres los eliminaran del mercado?” Un razonamiento de esa clase nos hace víctimas de una desgracia, si somos odiados sin haber cometido delito. De modo que lo inteligente es rebajarnos y lamentarnos por ambos motivos, sea porque hemos cometido delito a

²⁸⁶ González Gálvez, A., 2002, p. 187.

²⁸⁷ Libanio seguiría sosteniendo la culpabilidad de los demonios años después en *Or.* I, 252: ἕτερος ἄρχων, ἐφ’ οὗ τὰ δεινότερα πολέμῳ πονηρῶν δαιμόνων δόξαντα κεκινήσθαι, λίθοι τε ἐπὶ τοὺς ἐν ταῖς γραφαῖς βασιλέας ἐκ χειρῶν ἐρχόμενοι, καὶ ἦν πολὺς ὁ ψόφος, χαλκαὶ τε εἰκόνες διὰ γῆς ἐλκόμεναι ῥήματά τε ἐπὶ τοὺς τῶν ὄλων κυρίους πικρότερα παντὸς ἀφιέμενα λίθου: δι’ ἃ πολλὰ δὴ μεταναστάσεις, ὡς οὐκ ὄν μένοντι σωθῆναι, καὶ ὁ φεύγων τὸν οὐ φεύγοντα ἐθρήνει. ἐν μὲν οὖν ταῖς ἐλπίσι κατασκαφαί, τὸ δὲ ἐλπίδος ἔξω σωτηρία.

²⁸⁸ Lib., *Or.* XV, 8-13.

propósito contra un buen emperador, sea porque sin cometer delito algún demon maligno nos ha investido con esta fama²⁸⁹”.

De hecho, otros géneros literarios, como la historiografía pagana y cristiana del siglo IV, también recurrieron con frecuencia a la explicación sobrenatural, tal y como escribe Arnaldo Momigliano: “Una de las características más importantes de las vidas de los santos consiste en dar una nueva dimensión a la historiografía, introduciendo la actividad de los diablos de forma plural. No es una exageración decir que una masiva invasión de diablos en la historiografía acompañó a la masiva invasión de los bárbaros en el Imperio Romano (...) Podemos adelantar mucho aquí: los diablos, por lo que parece, respetaron la clásica división de los géneros literarios²⁹⁰”.

No hay lugar, por lo tanto, a una demonología trascendente o filosófica, como sucede en el caso de su coetáneo Temistio²⁹¹. Con ello no quiero contradecir a J. Misson cuando escribe acerca de este mismo hecho: “Libanios croirait donc à la possibilité d’une mainmise des dieux sur la volonté humaine, d’une posesión qui fait de l’homme un simple instrument au service de la divinité²⁹²”. En efecto, la acción divina sobre el hombre encaja perfectamente en el ideario religioso de Libanio, pero tal idea aparece en esta ocasión subordinada a la argumentación retórica a favor de Antioquía.

Hay otro argumento basado en lo divino que explica lo ocurrido en Antioquía. Libanio consideró que la revuelta de las estatuas fue una respuesta divina al continuo proceso de destrucción de templos paganos durante el siglo IV:

²⁸⁹ Lib., *Or.* XVI, 15: εἴτ’ ἀναστάς τις ἐνταῦθα ἐρήσεται: <καὶ ποῦ τοῦτο ἀδίκημα ἡμέτερον, εἰ μήτε ἔδωκεν ὅσα προσήκεν ἢ γῆ τὰς τε ἐμπορίας ἔπαυσε τὰ περὶ τὰς τιμὰς τῶν ὀνίων νεωτερισθέντα;> ὁ δὲ τοιοῦτος λόγος ἀτυχοῦντας δείκνυσιν, εἰ μηδὲν ἀδικοῦντες μεμισήμεθα. ὥστ’ ἐξ ἀμφοτέρων συνεστάλθαι καὶ θρηνεῖν νοῦν ἐχόντων ἐστίν, εἴτ’ ἐξεπίτηδες ἄρχοντα χρηστὸν ἠδικήκαμεν εἴτ’ οὐδὲν ἡμαρτηκότας δαίμων τις ἐχθρὸς ταύτη περιβέβληκε τῇ δόξῃ. Libanio persiste en esta idea, *Or.* I, 126: διὰ τοῦτο καὶ τὴν ὑπὲρ τῆς βουλῆς παρρησίαν ὑπέμενεν, ὅτε ἡ γῆ μὲν οὐδὲν ἐδεδώκει στερηθεῖσα τοῦ ἄνωθεν ὕδατος, ὁ δὲ ἡξίου γέμειν τε ὀνίων τὴν ἀγορὰν καὶ μένειν ἐντὸς ὄρων οὐς ἔστησε ταῖς τιμαῖς: δαίμων δὲ ἄρα ταῦτα ἠνάγκαζε φθονερὸς ὥσων εἰς ὅπερ αὐτὸ καὶ τέλος τὰ πράγματα ἔωσε. τότε οὖν ὁ μὲν ᾧδει καὶ μάχεσθαι τοῖς ἑαυτοῦ βουλήμασι τοὺς βουλευτὰς ἐβόα, κόλακες δὲ ἔνθεν καὶ ἔνθεν παρεστηκότες ἐρρίπιζον τὸν θυμὸν, ἐγὼ δὲ οὐδὲν τρέσας, τὴν δὲ τοῦ πράγματος ἐξετάζων φύσιν διετεινόμενην ἀδικούσαν τε οὐδὲν ἀπέφαινον τὴν βουλήν.

²⁹⁰ Momigliano, A., 1989b, p. 109.

²⁹¹ Puiggoli, J., 1982; también el clásico Burckhardt, J., 1982, pp. 230-231 remite a los sistemas demonológicos tardo-imperiales.

²⁹² Misson, J., 1914, p. 100.

“Hay que creer que los acontecimientos actuales son debidos al mismo demon que también ha atraído a la ultrajada Némesis. Y la injuria consiste en que ya no existe su santuario, hecho demostrado por lo acontecido en el otro templo de Némesis”. Ángel González ha aportado una lectura de este pasaje (*Or.* XIX, 7) con la que estoy de acuerdo: “La diosa personifica el castigo divino justificado, sobre todo cuando el mortal es reo de una falta grave contra los propios dioses. El rétor parece insinuar que el atentado contra las imágenes de Teodosio forma parte del castigo divino por la permisividad del monarca ante la destrucción masiva de los templos paganos (cf. el *Disc.* XXX)²⁹³”. No sería extraño, por lo tanto, una interpretación político-religiosa en un discurso como el XIX, en el que se mezclen el elogio al monarca y la defensa de los valores paganos.

Además de la común opinión de Libanio y de Crisóstomo acerca de la culpabilidad de un ente maligno, ambos coinciden en su estrategia de responsabilizar a un pequeño sector de la población antioquena como los ejecutores de los designios demoníacos. Tradicionalmente, la crítica moderna ha visto en la claque teatral los verdaderos culpables a los que Libanio responsabilizó en su pasaje XIX, 28: “Y cuando fueron hacia donde pensaban que encontrarían a Flaviano y no lo encontraron, seguidamente se dieron la vuelta hacia al lugar del que habían partido en primer término, profiriendo amenazas en nada honestas y pensando en llevarlas a cabo, aunque en esto no pensaron los más sensatos. Pues, ¿quiénes eran aquellos? Los que sitúan a los bailarines por encima del sol, de la luna y del mismísimo cielo. Alguno de ellos fue culpable de las desgracias acaecidas en Berito, pues lo supimos más tarde”. Sin embargo, aún hoy día no hay acuerdo común para determinar con exactitud los responsables y verdaderos culpables de los actos violentos.

La importancia de la claque teatral como grupo organizado está bien atestiguada a comienzos de época imperial, cuando su principal función residía en aplaudir o abuchear en el teatro²⁹⁴. Paulatinamente su campo de acción aumentó

²⁹³ González Gálvez, 2001a, p. 191.

²⁹⁴ Suet., *Ner.* 20, 3: *Captus autem modulatis Alexandrinorum laudationibus, qui de novo commeatu Neapolim confluerant, plures Alexandria evocavit. Neque eo segnius adulescentulos equestris ordinis et quinque amplius milia e plebe robustissimae iuventutis undique elegit, qui divisi in factiones plausuum genera condicerent –bombos et imbrices et testas vocabant-operamque navarent cantanti sibi, insignes pinguissima coma et excellentissimo cultu, pueris ac sino anulo laevis, quorum duces quadringena milia sestertia merebant.* Plin., *Ep.* 7, 24, 7: *At hercule alienissimi homines in honores Quadratillae (pudet me dixisse honorem) per adulationis officium in theatrum cursitabant, exsultabant, plaudebant, mirabantur ac deinde singulos gestus*

con intervenciones en diversos aspectos políticos, y a finales del siglo IV eran los encargados de aprobar o reprobar las decisiones de los gobernadores en el teatro mediante las εὐφημίαι, llegando a adquirir cierta influencia en la opinión del resto de habitantes²⁹⁵.

Pero el referido pasaje de Libanio no parece concluyente para culpabilizar a la claque teatral de los actos vandálicos. Será necesario detenerse brevemente en las opiniones al respecto de Browning, Van der Paverd y Paul Petit.

Robert Browning dedica su artículo “The riot of 387 A.D. in Antioch. The role of the theatrical claque in the Later Empire” al papel de la claque en la revuelta de las estatuas. Su estudio, poco centrado en los acontecimientos de la revuelta, concluye que la expresión οἱ καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ νεφῶν αὐτῶν τοὺς ὀρχουμένους προτιθέντες (*Or.* XIX, 28) de Libanio alude a la claque. Esta opinión es confirmada por Liebeschuetz y Leppin²⁹⁶.

Por su parte, Van der Paverd no ve en tal expresión ninguna alusión explícita a la claque teatral, sino a un determinado sector de la población de Antioquía asidua al teatro²⁹⁷. De la misma opinión es Paul Petit, quien añade que

dominae cum canticis reddebant; qui nunc exiguissima legata, theatralis operae corollarium accipient ab herede, qui non spectabat.

²⁹⁵ Browning, R., 1952, p. 16: “In other words, what was in origin merely a claque, whose business it was to stimulate and maintain applause for theatrical performers, was now using its skill and its familiarity with the people to give the lead in political demonstrations in the theatre, often expressing hostility to imperial officials. The most frequent occasion for these demonstrations was the stylized acclamation -*euphemia*- with which officials were greeted by gatherings of the people in the theatre”; p. 18: “What is new in the fourth century is its development into a regular form of political expression in the cities, and the corresponding appearance of fan organization which, through the role it played in these acclamations, acquired in some degree the leadership of the people”. Un breve estudio acerca de la claque teatral en el siglo IV, en Liebeschuetz, J.H.W.G., 1972, pp. 212-216 y 278-280.

²⁹⁶ Liebeschuetz, J.H.W.G., 1972, p. 215: “A few months later, as if to prove Libanius right, came the Riot of the Statues. The crowd, led by the claque, go out of hand. The imperial images were broken and the city brought to the verge of disaster. In the trial following the riot a number of the guilty persons, probable including a portion of the claque, were executed”. Leppin, H., 1999, p. 114: “Natürlich fehlt bei Libanios jedwede theologische Einkleidung des Ereignisses, es ist ein Schicksalsschlag, der ubre diese Stadt kommt, eine Krankheit, die die Stadt ergreift: Die Antiochener selbst trifft eigentlich keine Schuld; vielmehr ist der Aufstand das Werk einer Minderheit, von professionellen Theaterclaqueuren einerseits, von einem bösen Dämon andererseits”.

²⁹⁷ Van der Paverd, F., 1991, p. 31: “Not only is there no evidence for the thesis that the *claqueurs* had a special part in the Antiochene uprising of 387, but there are even indications to the contrary”; p. 33: “Libanius tries to screen the respectable part of the city by attributing the acts of violence to those addicted to the shows of pantomime”.

el carácter espontáneo de la revuelta imposibilitaba la participación de una asociación organizada como la claque²⁹⁸.

Hasta el momento, no se ha culpabilizado con exactitud a ningún sector social de Antioquía en concreto. Atendiendo al testimonio de Crisóstomo y Libanio, parece que ambos intentaron exonerar a la población antioqueña de cualquier resquicio de culpa. De un lado, Crisóstomo achaca la culpa de lo ocurrido a población foránea, extranjeros, mestizos de baja ralea social, ebrios de locura y sin atender a razonamiento alguno²⁹⁹; por otro lado, esos que según Libanio, “ponen a los bailarines por encima del sol y de la luna y del mismísimo cielo”, solían ser extranjeros o delincuentes huidos de su ciudad, según palabras del sofista³⁰⁰.

De hecho, en *Or.* XLI, 6 Libanio sí alude explícitamente a la claque y a sus componentes, y por ello Van der Paverd exime a ésta de ser la verdadera culpable en los tumultos del 387: en caso de haberlo sido, esgrime este estudioso, Libanio los habría nombrado explícitamente en XIX, 28.

Se puede atisbar, en mi opinión, una posible solución a este problema: parece indiscutible el poder e influencia de la claque teatral a raíz de los estudios de Browning y Liebeschuetz, pero su carácter corporativo y organizativo no casa con la naturaleza de la revuelta del 387³⁰¹. En cambio, sí se puede sostener que algunos miembros de la claque, sin aducir su carácter corporativo, sino a título individual, participaran en la revuelta; por eso, resulta muy extraño que Van der

²⁹⁸ Petit, P., 1955, p. 241: “Un feu de paille, une flambée vite noyée dans l’angoisse: cela suffit à montrer que tout cela s’était passé par surprise, dans l’improvisation, sous le coup d’une colère brutale. Ni préméditation, ni organisation, ni force de résistance”.

²⁹⁹ Chrys., PG 49, 38: Οἶδα ὅτι τῆς πόλεως τὸ ἦθος ἄνωθεν ἐλεύθερον, ξένοι δὲ τινες καὶ μιγάδες ἄνθρωποι, μιαιοὶ καὶ ὀλέθριοι, καὶ τῆς ἑαυτῶν ἀπεγνωκότες σωτηρίας ἐτόλμησαν, ἄπερ ἐτόλμησαν; 49, 48: Διδάξει μετὰ τούτων ὅτι οὐ κοινὸν τῆς πόλεως γέγονε τὸ ἁμάρτημα, ἀλλ’ ἀνθρώπων τινῶν ξένων καὶ ἐπηλύδων, οὐδὲν λογισμῶ ποιούντων, ἢ τόλμη καὶ παρανομία πάση.

³⁰⁰ Lib., *Or.* XLI, 6: οἱ τοὶ ξένοι πάντες εἰσὶ κακῶς δεῦρο ἦκοντες ὑπ’ αὐτῶν ὧν ἠδίκουν ἐκπεσόντες τῶν ἑαυτῶν πατρίδων, οἱ μὲν πατέρας συγκόψαντες, οἱ δὲ κατὰ μητέρων ταῖς χερσὶ χρησάμενοι, φεύγοντες τὰς χειροτεχνίας ἐφ’ ἃς αὐτοὺς ἤγον οἱ γονεῖς. παῖδες μὲν οὖν ὄντες εἶχον ἐξ αὐτῆς τῆς νεότητος τὴν τροφήν, εἰς ἄνδρας δὲ ἦκοντες ἐπιλιπούσης αὐτοὺς ἐκείνης τῆς ἀφορμῆς εἰς τὴν ἀπὸ τοῦ τῆδε θεάτρου βλέψαντες ἀναστάντες ἔδραμον ζῆν μὲν ἐν ἀργίᾳ βουλόμενοι, ζῆν δὲ ἐντεῦθεν μόνον δυνάμενοι.

³⁰¹ También hay que tener en cuenta el poder de la claque como “catalizador” de fenómenos tumultuosos en la Antigüedad Tardía; así, Aja Sánchez, J.R., 1998a, p. 139: “Un tercer elemento que actuó como catalizador en el ámbito de lo lúdico fue la existencia de claques profesionales. Como es sabido, éstas podían dirigir los sentimientos de hostilidad de una muchedumbre en la dirección de un tumulto violento”.

Paverd y Browning hayan prestado tan poca atención –cuando no obviado por completo- a la segunda parte del capítulo 28 del discurso XIX: “Alguno de ellos fue culpable de las desgracias acaecidas en Berito, pues lo supimos más tarde”. Apenas hay bibliografía acerca de tal acontecimiento en Berito, y Libanio parece ser la única fuente que tenemos para esa posible revuelta cuyo tratamiento en la obra del sofista es más retórico que histórico³⁰².

De todo lo anterior se puede concluir que la claque teatral no fue la principal fuerza alentadora de los actos violentos, dado que la revuelta del 387 tuvo un carácter espontáneo, mientras que el *modus operandi* de la claque incluye premeditación, planificación y la necesidad de un elevado número de individuos dispuestos, algo que no se dio en Antioquía en el 387. Sin embargo, por el testimonio de Libanio, parece que sí hubo algunos integrantes de la claque que actuaron de forma violenta. Si a eso añadimos la alusión del sofista haciendo referencia a alguien cercano al ámbito del teatro, podría postularse que se trata de algún elemento de la claque.

Así pues, elementos aislados de la claque, según Libanio, población extranjera, en palabras de Crisóstomo, fueron los que cometieron los actos vandálicos. Pero tales acusaciones no parecen corresponder completamente con la realidad: también debieron participar antioquenos y curiales, dado que los juicios que Cesario y Elébico organizaron a su llegada tenían como reos a los principales de la ciudad –entre ellos, especialmente, los curiales. Y, por otro lado, el propio Libanio testimonia que los primeros juicios y sentencias dictaminadas por el *consularis Syriae* Celso incluyeron la condena de niños. Se trataba, por lo tanto, de un conglomerado de elementos potencialmente subversivos de distintas capas sociales³⁰³, si bien unos cargaban con mayor responsabilidad “histórica” que otros: las capas bajas de la sociedad y asociaciones como la claque tenían ya

³⁰² French, D.R., 1985, p. 126-127: “Without another historical account of the sad occurred in Berytus one cannot assume that the disturbance was a riot, or that some member of an Antiochean claque, or a lover of pantomime dancers, instigated the disturbance. We can say with certainty only that it is plausible that some sort of disturbance had taken place in Berytus, and that Libanius hoped to use this event as a rhetorical example to suggest that it, like the Riot of Statues, was the work of fan irreligious troublemaker –the two qualities follow one another”.

³⁰³ French, D.R., 1985, p.112: “Friedlaender stressed the role that the urban masses played in helping to determinate the place of the spectacles in the civil life or the Roman Empire. According to Friedlaender, Roman cities were filled with a corrupt and wild proletariat. These men, the dregs from every nation, were dangerous idlers who desired nothing more than *panem et circenses*”.

antecedentes tumultuosos y, por lo tanto, también fueron víctimas de lo acontecido en la revuelta³⁰⁴.

Como Petit afirma, “Païens et chrétiens participent à l’affaire, sans distinction (...) Le rôle primordial, la claque du théâtre et les étrangers mis à part, revient encore aux jeunes gens: couper les cordes des lampes qui éclairent les bains n’est qu’une sorte de vaste chahut (...) D’allieurs parmi les exécutés de la première heure se trouvent des enfants, selon nos deux sources contemporaines³⁰⁵”. Considero primordial la premisa asentada por Petit: la culpabilidad residió tanto en cristianos como en paganos. Atendamos al siguiente pasaje de Libanio (*Or.* XIX, 25): “Llegó el decreto referente al impuesto del oro, hecho que se temía hacía tiempo. Cuando ya se creía lo que hasta entonces no se podía creer (pues la tierra no podía soportar esa carga), los que conocieron el contenido de la carta se arrojaron al suelo dado que la mayoría de ellos descubrió su total incapacidad: no iban a poder hacer, por mucho que lo desearan, lo que ya no era posible, y sus vidas pasarían por necesidades extremas. Por ello, se refugiaron en su alianza con Dios, al que invocaban por su nombre en el caso de que pudiera persuadirte para que rebajaras el importe”.

Norman interpretó la última parte de este pasaje como una declaración de Libanio en la que achacaba a los cristianos el inicio y dirección del tumulto³⁰⁶. Sin embargo, entre la opinión de Petit y la de Norman, quizá quepa la mesurada perspectiva de E. G. Burr: “Most of the rioters were Christians simple because the demos was mostly Christian; they also assembled in front of the house of Bishop Flavianus³⁰⁷”.

Estoy de acuerdo con el análisis de Van der Paverd: el pasaje de Libanio no tiene otra intencionalidad que la meramente enunciativa: “If the autor –Norman– wants to suggest that Libanius is especially blaming the Christians, I think, he is mistaken. The bulê of city councillors was indeed Christian. Therefore, when Libanius writes that some of the protesters invoked the God, he might simple record a fact³⁰⁸”. Pensar que Libanio culpaba a los cristianos sería creer que culpaba a la mayoría de la ciudad, cuando es el propio sofista quien intentaba

³⁰⁴ Van der Paverd, 1995, pp. 82-107.

³⁰⁵ Petit, P., 1955, p. 240.

³⁰⁶ Norman, A.F., 1977, p. 285, nota b.: “The protesters are thus mainly Christians –a word he cannot bring himself to use: they form a *πονηρὰ συμμορία*, *Or.* XX, 3”.

³⁰⁷ Burr, E.G., 1996, p. 59.

³⁰⁸ Van der Paverd, p. 21, n. 40.

mostrar la inocencia del conjunto de la ciudad en *Or.* XIX, 40: “En cambio, yo he combatido esas opiniones diciendo que los que las sostenían no te conocían. Me has oído narrar que lo sucedido no fue obra de toda la ciudad. ¿Cómo iba a ser justo que todos muriesen, si hubo quienes no estaban en la ciudad cuando se cometieron estos delitos, otros estaban en la cama por enfermedades, y otros daban gracias a los dioses de que no los matara ninguno de los sediciosos amotinados?”.

De igual manera, la continua defensa de los curiales por parte del sofista lleva implícita una defensa del cristianismo, religión mayoritaria en la curia. En estos mismos términos se expresa Paul Petit: “Pour nous, la curie est indiscutablement chrétienne, en sa majorité (...) Ce passage suffit à nous assurer: 1° que la curie est chrétienne dans son ensemble; 2° qu’il y subsiste une minorité païenne, dont il faudrait apprécier la force³⁰⁹”.

La alusión –que no imputación de culpa- a los cristianos estaría motivada, por lo tanto, por su presencia en casi todos los estratos de la sociedad, y no por la necesidad de acusar a un sector determinado, como se venía haciendo con los cristianos durante los tres primeros siglos de nuestra era³¹⁰.

³⁰⁹ Petit, P., 1955, p. 201.

³¹⁰ Santos Yanguas, N., 1997, p. 243: “No obstante, el punto clave lo constituyen las relaciones del cristianismo con la administración y el poder político romanos; de ahí que los tumultos en que se iban a ver envueltos los altos personajes de la Iglesia cristiana fueran considerados como desórdenes públicos y nunca bajo un prisma religioso”.

II. 4. 4 LOS CASTIGOS IMPUESTOS POR EL EMPERADOR TEODOSIO

Muertes, masacres y confiscaciones³¹¹ copaban el imaginario de castigos que los antioquenos intuían que impondría el emperador Teodosio; finalmente, tres fueron las medidas parciales que éste tomó contra Antioquía:

-En primer lugar, cerró los edificios e instalaciones imperiales (el teatro, los baños públicos, el hipódromo). La suspensión de *ludi* y demás espectáculos públicos fue una consecuencia lógica del cierre del teatro e hipódromo. Además de privar a los antioquenos de ocio, la medida tenía un sentido político: los juegos y espectáculos públicos se convirtieron, como define acertadamente Dorothea R. French, en una institución “quasi-oficial³¹²” en la que los ciudadanos opinaban acerca de sus gobernantes. El gesto del emperador al cerrar todos los lugares públicos de ocio era claramente punitivo y sesgaba un importante lazo de unión entre emperador y súbditos³¹³, hecho que ya ocurrió en anteriores ocasiones en la ciudad siria³¹⁴.

De una comparación entre la revuelta de las estatuas y un acontecimiento tumultuoso en Constantinopla en el discurso XIX, 22 (repetido en el discurso XX, 14) se desprende que el emperador también suspendió temporalmente la distribución de *annona publica* de la que disfrutaba la capital: “Pues bien, cuando no condujeron ante el tribunal a un soldado escita sobre el que pesaba una acusación, sino que lo arrojaron al mar tras haberlo degollado en tierra privándolo de sepultura, te contrariaron con esta acción con la que se atrevieron a molestar a

³¹¹ Ernesti, J., 1998, p. 434: “Die Strafen, die Theodosius zunächst ubre die Stadt verhängte, fielen anders als die erwarteten aus, als die befürchteten Massaker, Konfiskationen oder Hinrichtungen von Ratsmitgliedern”.

³¹² French, D.R., 1998, p. 468: “Because Theodosius closed places of public assembly such as the baths, theatres, and hippodrome after the protest, scholarship on the event has tended to focus on the role of the theatre in Antiochean society. In general scholars have asserted that in late antiquity the games were quasi-official assemblies patronized by rulers who considered ot their “constitutional duty” to provide the spectacles for the people”.

³¹³ French, D.R., 1985, p. 146: “The ludi, or spectacles, formed such a fundamental link between the ruler and his cities, that there are few recorded instantes when the theatres were closed, and a city was deprived of its right to hold games, and to enjoy the amenities of the baths. Significantly, the imperial decisión to close the theatres in these prior incidents, stemmed from the ruler’s desire to severely punish a city for its part in a rebellion”.

³¹⁴ Marco Aurelio y Septimio Severo ya tomaron medidas similares a finales del siglo II, vid. Downey, G., 1961, pp. 226-229 y 239-243; French, D.R., 1985, pp. 146-151.

los Escitas. Pero su temor a tu ira no duró ni un solo día, sino que, aunque esperaban pasar hambre, de nuevo tuvieron pan a raíz de la reconciliación”.

- En segundo lugar, el emperador transfirió el *status* de metrópolis a una ciudad que históricamente había sido rival de Antioquía, Laodicea³¹⁵.

-Por último, arrestó y puso a disposición judicial a los curiales de la ciudad. La medida perseguía un castigo simbólico antes que legal: los curiales tenían determinadas responsabilidades en sus ciudades, y no podían permitir acontecimientos como los que se produjeron en Antioquía³¹⁶.

Todo lo anteriormente expuesto arroja a la luz una problemática profunda, que ahonda sus raíces en motivos económicos, políticos, sociales y culturales. La bibliografía consignada aborda desde cada una de esas perspectivas la revuelta de las estatuas, pero se echa de menos un trabajo global que aúne y analice todos los motivos. Quizá sea ese trabajo aún no realizado el que aporte un análisis definitivo de lo que ocurrió en aquellos días en Antioquía. A pesar de que esta tesis afronta la revuelta desde una perspectiva histórico-cultural, con la retórica tardo-imperial como hilo conductor, creo necesario expresar mi opinión sobre determinados aspectos que no formarán parte de mi trabajo.

A raíz de los datos aportados por la moderna bibliografía y las fuentes históricas, considero que la revuelta de las estatuas fue la consecuencia lógica de una serie de antecedentes que provocaron un clima de ansiedad, crispación y nerviosismo. Las revueltas anteriores, los acelerados cambios religiosos que se estaban produciendo, las consecuencias de una naturaleza en ocasiones agresiva y destructora provocaron un estado de inercia nerviosa y violenta entre la población. Evidentemente, la ciudad siria no fue la más levantisca de todas las ciudades imperiales, pero el hecho de que instituciones como el patronazgo militar, el bandidaje en las regiones montañosas cercanas o la corrupción estuvieran a la

³¹⁵ Downey, G., 1961, p. 430: “The city was deprived of its rank of *metropolis* and made subordinate to its ancient rival Laodicea, a punishment reminiscent of that inflicted by the Emperor Septimius Severus nearly 200 years before”.

³¹⁶ French, D.R., 1985, pp. 153-154: “Whether or not the councillors did in fact incite the riot, the behaviour of civil leaders has an important influence on the course of public disorders (...) If the authorities do not prevent the hostility, it is essential that they act quickly and decisively once the outbreak has occurred”.

orden del día explicarían un continuo estado de alerta económica y social en la población.

Creo que ese estado de inercia lo corrobora el hecho de que el desarrollo en sí de la revuelta respondiera a un mecanismo sencillo, casi matemático: lo que comienza como la queja de un determinado sector social acaba por inundar toda la ciudad, prueba evidente, a mi parecer, de que existía una predisposición a la revuelta en el resto de la población.

III. EL PENSAMIENTO RELIGIOSO, POLÍTICO Y CULTURAL DE LIBANIO DE ANTIOQUÍA

A pesar de que, en primera instancia, podría parecer que la composición de los discursos XIX-XXIII de Libanio y de las XXI homilias de Crisóstomo tuvo como único motivo principal la revuelta de las estatuas, un estudio más profundo arroja un resultado diferente. Tanto el sofista como el religioso emplearon este acontecimiento como excusa para exponer sus ideas políticas, culturales y religiosas.

Los discursos del sofista así lo confirman, puesto que la prosa libaniana se pone al servicio del ideario de un pagano clásico y clasicista: la ciudad, en primer lugar, no podía ser sino una célula política más o menos independiente cuyo epicentro, la curia, tomase las decisiones importantes. Y, al tiempo, esta concepción política debía sustentarse sobre la teología religiosa de Libanio, en la que, por encima de todo, primaba la relación ciudad-religión pagana. Los cimientos de este tipo de ciudad que imperó en la Grecia clásica debían forjarse con una educación cultural, literaria y, sobre todo, retórica, ya que esta disciplina era el vehículo de todas las virtudes transmitidas por la tradición clásica.

Por lo tanto, creo que las siguientes páginas son necesarias para comprender el contenido de los discursos XIX-XXIII del sofista antioqueno y su trascendencia en los últimos años del siglo IV.

III.1 EL PENSAMIENTO RELIGIOSO DE LIBANIO

III.1.1 LA RELIGIÓN DE LIBANIO

“Ce fut un ennemi des chrétiens; mettez-vous en garde contre ses idées” ;
 “...comme un esprit impressionnable, vaniteux, superficiel, mais brillant. Enthousiaste admirateur des traditions helléniques, il hait le christianisme et ne voit de salut que dans le retour à l’antique”.

Estas dos citas de P. Possevin y Gaetano Negri, ambas transmitidas por J. Misson³¹⁷, ilustran la común valoración del sentimiento religioso de Libanio que se ha mantenido desde hace siglos. De hecho, en el proceso de transmisión de su obra, los copistas cristianos han escrito al margen de sus discursos improprios y arrebatados insultos. Así, en su discurso XVII, 7, cuando el sofista ironiza sobre la política religiosa del emperador Constancio, un copista anotó *σίγα βέβηλε σκαιὸν ἐκπτύων ὄθλον*. Misson, quien nos ha transmitido esta noticia, añade que “un correcteur ajoute: *ληρεῖς, φλυαρεῖς, φληναφεῖς, ματαιο(φρων)*³¹⁸”. Como bien recuerda Santos Yanguas, Libanio vivió en una etapa en la que hubo un emperador “apóstata” y otro “grande”³¹⁹, es decir, Juliano y Teodosio, pero incluso siglos después Libanio aún aparecía como un títere del emperador Juliano³²⁰. Incluso el verso del poeta alejandrino C.P. Cavafis cayó en ese tópico:

³¹⁷ Misson, J., 1914, pp. 5-6.

³¹⁸ Misson, J., 1914, p. 4, n. 4.

³¹⁹ Santos Yanguas, N., 1994-1995, p. 184: “De esta manera, el calificativo que se asigna a uno y a otro (Juliano como “el Apóstata” y Teodosio como “el Grande”) se relaciona con el hecho de sus tendencias religiosas (filopaganas o filocristianas respectivamente); en este sentido fueron sin duda los escritores cristianos quienes contribuyeron de manera más clara a darnos una imagen, desfigurada al menos en algunos de sus aspectos, acerca de la personalidad y el retrato de los dos emperadores”.

³²⁰ Shouler, B., 2002, p. 161: “Au dix-huitième et au début du dix-neuvième siècles, il apparaît comme le compagnon de Julien l’Apostat, autrement dit comme un des inspirateurs de la résistance au christianisme et de la restauration de la religion païenne”. Incluso la literatura de ficción de los siglos XIX y XX ha caracterizado a Libanio como un pagano cerrado e intransigente; así aparece al menos en *Gathering clouds. A tale of the days of St. John Chrysostom*, de Frederic W. Farrar, y en *Juliano, el Apóstata*, del gran escritor norteamericano Gore Vidal.

[PRIMERO MATEO, PRIMERO LUCAS]³²¹

Habían transcurrido quince años.

Era el primer año de Teodosio.

En una sala de su mansión paterna

Un joven alejandrino aguardaba

La visita de un amigo muy querido.

Para pasar el tiempo más a gusto

Tomó el primer libro que halló y comenzó a leer.

Era de un sofista tremendo

Que, por humillar a los cristianos,

Citaba la frase de Juliano.

<Por supuesto> murmuró el joven alejandrino,

<primero Mateo, primero Lucas>.

En cuanto a lo demás, sin embargo, las frivolidades de Juliano,

Lo de Homero y Hesíodo; esbozó tan sólo una sonrisa.

Ese “sofista tremendo”, según Pedro Bádenas de la Peña³²², era Libanio, quien, por enésima vez, aparece relacionado con el emperador Juliano.

“Et aujourd’hui, malgré ses succès, combien peu d’hommes connaissent encore son nom !”, exclama nuevamente Misson³²³. En efecto, Libanio, como sofista, orador y profesor de retórica en su Antioquía natal es un autor, en mi opinión, insuficientemente estudiado. A pesar de su copiosa obra (de todo lo que

³²¹ La traducción del poema de Cavafis es de Bádenas de la Peña, P., *C.P. Cavafis. Poesía Completa*, 5ª ed. renovada, Madrid, 2003, pp. 408-409. El poema alude al famoso decreto imperial de Juliano (*CTh* XIII, 3, 5) por el que exigía a los profesores cristianos cierta coherencia: si sus creencias estaban lejos de lo que enseñaban, deberían retirarse de la enseñanza.

³²² Bádenas de la Peña, P., *C.P. Cavafis. Poesía completa*, Madrid, 2003, p. 417: “El primer año del reinado de Teodosio fue el 379, y la muerte de Juliano había tenido lugar en 363. El libro que lee el imaginario protagonista del poema es el de un sofista, quizá Libanio, acérrimo defensor de Juliano.”

³²³ Misson, J., 1914, p. 10.

escribió, nos han llegado 64 discursos, 1544 cartas, ejercicios de clase προϋμνάσματα-, declamaciones, unos Ὑποθέσεις τῶν λόγων Δημοσθένους), ha habido muy pocos estudios monográficos sobre su obra o, más concretamente, sobre su concepción de la religión. Salvo las dos obras de J. Misson, *Recherches sur le paganisme de Libanios* y *Libanios et le christianisme*, y la más reciente aportación de G. Wöhrle, *Libanios's Religion*, la bibliografía moderna ha estudiado a Libanio, principalmente, desde dos puntos de vista (y en ocasiones, ambas de forma tangencial): como simple apéndice del ideario religioso del emperador Juliano, o como último bastión o albacea del paganismo (imagen, a mi parecer, inexacta).

Sería conveniente comenzar, ante todo, por delimitar el significado del término “pagano” en el siglo IV. Isabella Sandwell ha llamado la atención acertadamente sobre el hecho de que *paganus*, aún en el siglo IV, denominaba a un colono³²⁴. Sandwell sustenta su teoría sobre la evidencia de esta significación de *paganus* en el *Codex Theodosianus* VII, 21, 2:

Imp. Constantius a. ad praefectos praetorio. Post alia: si quis de paganis vel decurionibus ambierit ad honores protectoriae dignitatis, nec tempus nec stipendia ei post hanc legem computanda sunt. Hoc et circa eos, qui ad praeposituras ambitu pervenerint, custodiri praecipimus. Et cetera. Dat. kal. mai. Constantio a. vi et Constante ii cons.

De igual modo, considero acertada la precisión lingüística que abre el libro de P. Chuvin, *Chronique des derniers païens*, sobre el término “pagano” y que hago extensible a mi estudio: “Un mot revient sans arrêt dans ce livre, «païen»; il rend essentiellement deux mots anciens, l’un grec, «hellène», et l’autre latin, *paganus*. «Hellène» -il arrive que l’on précise «en matière de foi»- est employé aussi bien par les «tenants de l’ancienne religion» quand ils veulent se désigner eux-mêmes que par leurs adversaires³²⁵”.

Ser heleno, por lo tanto, no se constriñó a una cuestión meramente geográfica o lingüística, sino que, para Libanio, devino en la adquisición de la *paideía* clásica y del amor por la retórica: “Nous sommes en droit de dire que,

³²⁴ Sandwell, I., 2005, p.89: “Although Christians had been debating with non-Christians for a number of years, the word *paganus* could still, at this stage, simply mean “country person”, at least in official circles. Thus for Constantius in 353 the term *paganus* could still be synonymous with the term *colonus* (CTh 7.21.2)”.

³²⁵ Chuvin, P., 1990, p. 15.

pour Libanios, être Grec, ce n'est pas que parler le grec³²⁶”, y, en consecuencia, una virtud susceptible de ser enseñada, un elemento cultural³²⁷.

“Sa religion se manifeste essentiellement sur trois plans: d'abord un combat défensif au profit des cultes traditionnels, qui induit une farouche résistance antichrétienne; ensuite un ensemble diffus et complexe d'actes individuels, d'attitudes, d'effusions et surtout d'interprétations des événements; enfin, et surtout, un lien culturel qui, à l'intérieur d'une zone de croyance parsemée de scepticisme, en particulier à l'égard des mythes, permet de développer une argumentation paradigmatique³²⁸”. Como se deduce de las palabras de Shouler, la religión de Libanio no fue en absoluto simple. La idiosincrasia del sentir religioso pagano de Libanio presentaba todos los rasgos comunes de la religión griega clásica, con lo que ello implicaba, esto es, recurrir ocasionalmente al trasvase temporal de ideas religiosas. Éstas eran más producto de su admiración por la cultura clásica de los Demóstenes, Isócrates, Platón... que el resultado de una opción personal religiosa pensada y asentada en una fe. No estoy de acuerdo en calificarlas como anacrónicas, dado que tenían suficientes enlaces con su contexto histórico. ¿Cómo explicar, entonces, las numerosas leyes promulgadas a lo largo del siglo IV destinadas a erradicar, paulatinamente, las distintas manifestaciones del paganismo? Se puede argumentar que el paganismo de Libanio estaba alejado de corrientes filosóficas o henoteístas, pero en modo alguno considerarlo una entelequia.

En la religión de Libanio concurren distintos elementos culturales y religiosos típicos de la civilización clásica helena y pagana. Así, la creencia en los dioses, y, sobre todo, la confianza en que éstos intervienen activamente en el plano humano (no hay más que leer su discurso I, *Autobiografía*, en el que la

³²⁶ Shouler, B., 1991, p. 270.

³²⁷ El elemento cultural sí está presente en la definición que de helenismo da Ritoré Ponce, J., 2000, p. 36: “La concepción del helenismo como un conglomerado de fe y de cultura (según un enfoque unitario que aspira a la síntesis global), una anacrónica visión del Imperio vecina a las concepciones de la Segunda Sofística (vinculada al evergetismo local y a la autonomía municipal), un nacionalismo a ultranza que excluye toda contaminación con lo bárbaro o con lo cristiano, que se identifican, y el consiguiente refugio en unos cenáculos progresivamente marginados son, por lo tanto, los rasgos distintivos de esta corriente pagana que busca en la interiorización y en la salvación individual lo que Temistio, su «heterodoxo» opositor, persigue en el terreno político”.

³²⁸ Shouler, B., 1991, p. 272.

diosa Fortuna se yergue en el núcleo capital de su experiencia vital), es una constante a lo largo de su obra³²⁹.

El concepto de la religión en Libanio también se sustentaba en la creencia y práctica de la magia³³⁰, hasta el punto de que Juan Crisóstomo dijo de él en este sentido que era ἀνδρῶν δεισιδαίμονεστερος ἐκεῖνος³³¹. El historiador P. Brown hablaba así acerca de las prácticas mágicas y demás ciencias ocultas que pulularon a sus anchas durante el siglo IV: “More particularly, the topic has been harnessed to the problem of the “decadence” of the ancient World (...) The reasons usually given are of studious generality: the general misery and insecurity of the period; the confusion and decay of traditional religions; and more specifically for the fourth century A.D., the rise to power in the Roman state of a class of “semi-Christians”, whose new faith in Christ was overshadowed by a superstitious fear of demons³³²”.

Sea debido a “un deterioro del racionalismo³³³” de la antigüedad tardía o por motivos político-religiosos, lo que sí es cierto es que durante el siglo IV se legisló para controlar su práctica³³⁴ (aunque no para erradicarla de su faceta pública), tal y como demuestra una ley promulgada por el emperador Constantino³³⁵.

Con todo, la interrelación genética entre la magia y la religión³³⁶ dificultaba enormemente esclarecer a priori qué práctica, gesto u objeto era sancionable por ser mágico y cuál no.

³²⁹ Misson, J., 1914, p. 93: “Au contraire, bienfaiteurs des hommes, ses dieux les suivent partout du regard, les éclairent et les fortifient, les préservent des dangers et leur procurent de bonnes occasions, leur dictent la conduite à suivre par la loi morale qu’ils ont portée et qu’ils sanctionnent. Ils s’occupent des individus, comme des sociétés grandes ou petites”.

³³⁰ Una aproximación a la bibliografía sobre la magia en la antigüedad tardía en Torrijano, P.A., 2000, p. 538, n. 7. Un bosquejo del estado de la magia en la antigüedad tardía, en Calvo Martínez, J.M., 2002.

³³¹ Chrys., CPG 10, 96. Curiosamente, el término δεισιδαίμονεστερος fue el que San Pablo empleó en su alocución a los atenienses con un matiz parecido al que aquí le atribuye Crisóstomo.

³³² Brown, P., 1972, p. 121.

³³³ Bayet, J., 1984, p. 273.

³³⁴ Salinas de Frías, M., 1990, p. 239: “Es Constancio quien abre fuego (y la expresión no es figurada) incondicionalmente contra el paganismo y la magia con una ley del año 341: *cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania...*, renovada en 346, 353, 356, dos veces en 357 y en 358”.

³³⁵ *CTh XVI, 10, 1: Imp. Constantinus a. ad Maximum. Si quid de palatio nostro aut ceteris operibus publicis degustatum fulgore esse constiterit, retento more veteris observantiae quid portendat, ab haruspibus requiratur et diligentissime scriptura collecta ad nostram scientiam referatur, ceteris etiam usurpandae huius consuetudinis licentia tribuenda, dummodo sacrificiis domesticis abstineant, quae specialiter prohibita sunt.*

³³⁶ Barb, A.A., 1989, p. 118: “La magia no puede desarrollarse sin la religión –sin la creencia en lo sobrenatural- y a este respecto no puede ser separada de la religión”. Jean Bayet se

A pesar de que la historiografía moderna no es unánime en su interpretación de las leyes del *Codex Theodosianus* referentes a la magia³³⁷, sí es cierto que la mayoría de ellas iban encaminadas a su contención y desaparición. He aquí algunos ejemplos de disposiciones legales contra los rituales privados de magia:

-prohibición de la aruspicina a nivel privado:

CTh IX, 16, 1-2

Imp. Constantinus a. ad Maximum. Nullus haruspex limen alterius accedat nec ob alteram causam, sed huiusmodi hominum quamvis vetus amicitia repellatur, concremando illo haruspice, qui ad domum alienam accesserit et illo, qui eum suasionibus vel praemiis evocaverit, post ademptionem bonorum in insulam detrudendo: superstitioni enim suae servire cupientes poterunt publice ritum proprium exercere. Accusatorem autem huius criminis non delatorem esse, sed dignum magis praemio arbitramur. Proposita kal. feb. romae Constantino a. v et Licinio caes. cons.

Idem a. ad populum. Haruspices et sacerdotes et eos, qui huic ritui adsolent ministrare, ad privatam domum prohibemus accedere vel sub praetextu amicitiae limen alterius ingredi, poena contra eos proposita, si contempserint legem. Qui vero id vobis existimatis conducere, adite aras publicas adque delubra et consuetudinis vestrae celebrate sollemnia: nec enim prohibemus praeteritae usurpationis officia libera luce tractari. Dat. id. mai. Constantino a. v et Licinio cons.

-Interdicción de rituales de magia privados:

CTh IX, 16, 3

Imp. Constantinus a. et c. ad Bassum pf. p. Eorum est scientia punianda et

expresa en los mismo términos, 1984, p. 271: “Incluso desde este punto de vista, la magia no se distingue originariamente de la religión; simplemente se la ve actuar, en una civilización dada, bajo la forma de ritos de carácter mitológico o jurídico”.

³³⁷ Sandwell, I., 2005, p.87: “Historians have attributed to the Christians emperors very different intentions toward pagan practices. Some state that the emperors had no intention whatsoever to outlaw pagan practice while others insist that this was their main goal”.

severissimis merito legibus vindicanda, qui magicis accincti artibus aut contra hominum moliti salutem aut pudicos ad libidinem deflexisse animos detegentur. Nullis vero criminationibus implicanda sunt remedia humanis quaesita corporibus aut in agrestibus locis, ne maturis vindemiis metuerentur imbres aut ruentis grandinis lapidatione quaterentur, innocenter adhibita suffragia, quibus non cuiusque salus aut existimatio laederetur, sed quorum proficerent actus, ne divina munera et labores hominum sternerentur. Dat. x. kal. iun. aquileia, Crispo et Constantino caess. coss.

Pues bien, el paganismo de Libanio incluía, como ya he dicho, la creencia en la efectividad de las prácticas mágicas. De hecho, su discurso XXXVI, cuya datación ronda el año 386, aborda directamente el tema: *De maleficiis*. Pero son las referencias personales de su discurso I, *Autobiografía*, las que aportan más información acerca de su confianza en la magia.

Libanio inserta en su árbol genético a su bisabuelo experto en cuestiones mánticas: “No estaba más predispuesto a aquella lengua –el latín– que a la mántica, que le permitió prever que sus hijos, nobles, ilustres y predispuestos para la elocuencia, morirían a espada³³⁸”. Incluso reconocía en la mántica un alivio para sus preocupaciones valetudinarias, ya fueran reales o hipocondríacas: “Yo doy gracias a la mántica, que mejoró mis dolores de cabeza, y señaló qué era preceptivo y qué no³³⁹”.

De entre los muchos pasajes en los que la magia acompaña las experiencias vitales del sofista³⁴⁰, destaca especialmente la que implicó a Libanio en la conjura de Teodoro³⁴¹. En el año 371, un pequeño grupo de personas solicitó en Antioquía los servicios de un adivino para que les dijera el nombre del sucesor del

³³⁸ Lib., *Or.* I, 3: ἐκοσμεῖτο δὲ οὐ μᾶλλον φωνῇ τῇ ἰκείνων ἢ μαντικῇ, ἢ δὴ καὶ ἀπολουμένους προήδει τοὺς υἱεῖς τοὺς ἑαυτοῦ σιδήρῳ καλοῦς τε ὄντας καὶ μεγάλους καὶ εἰπεῖν ἰκανούς.

³³⁹ Lib., *Or.* I, 173: καὶ μαντικῇ μὲν οἶδα χάριν, ἣ μοι τὴν κεφαλὴν ἐν πρῶτόροις κατέστησεν, ὅτῳ τε χρηστέον καὶ ὅτῳ μή. Un comentario acerca de este pasaje, en Graf, F., 1997, pp. 164-165.

³⁴⁰ Solamente en su *Or.* I, los capítulos 43, 50, 62, 71, 98, 201, 245, 249. Casi todos estos capítulos son analizados en González Gálvez, A., 2002. El caso más llamativo de magia “simpática” es el del camaleón que se encontró en la sala de clases, muerto hacía tiempo, con una pata delantera cortada y la otra introducida en la boca para silenciarla (*Or.* I, 249); acerca de este hecho, Charco Ruggini, L., 1996.

³⁴¹ Lib., *Or.* I, 171-177. Amiano Marcelino, en XXIX, 1, 29-32 es más prolijo en detalles técnicos.

emperador Valente; éste, al enterarse de que tales prácticas mágicas eran empleadas para tal fin, llegó a sospechar de Libanio: “Se dice que él mismo –sc. el emperador Valente- preguntó a Ireneo si yo participé en la trama, y se sorprendió al oír que no participé³⁴²”.

Finalmente el sofista no recibió castigo o represalia alguna, pero este episodio deja traslucir que las acusaciones de magia eran tópicos políticos frecuentes entre las elites políticas y culturales de la sociedad tardo-romana³⁴³. Delatores y sicofantas, por lo tanto, tenían terreno propicio para las delaciones y falsas acusaciones debido a unas leyes severísimas en lo que se refiere a las prácticas mágicas.

Libanio creyó en la comunicación con los dioses³⁴⁴, en la capacidad admonitoria de los sueños³⁴⁵ y también participó de los misterios, institución religiosa de gran predicamento durante el siglo IV³⁴⁶. El propio sofista narra que participó de los misterios “cuando me puse en camino hacia Argos para ser iniciado en los misterios que se celebraban³⁴⁷”. Sin embargo, una vez que regresó definitivamente a Antioquía en el 353, no volvió a participar de éstos³⁴⁸.

Y también es clásico el sentido de la religión de Libanio cuando ésta aparece unida, soldada indefectiblemente, a la concepción de la ciudad. S. Swain ha puesto de manifiesto recientemente tal ideal cívico en la religión de Libanio: “It is

³⁴² Lib., *Or.* I, 172: λέγεται δὲ καὶ αὐτὸς ἐρέσθαι τὸν Εἰρηναῖον, εἰ μετεῖχον τοῦ ἐπιβουλεύματος, θαυμάσαι τε οὐ μετασχεῖν ἀκούσας.

³⁴³ Incluso podría decirse que la acusación de magia entre sofistas y oradores rivales acabó por convertirse en un tópico literario, vid. Lib., *Or.* LVII, 5: καὶ λόγος πολὺς εἶναι πολλὴν τῷ Σευήρῳ δύναμιν ἐν συνηγορίαις, εἶτα πλείστην, εἶτα πάντας ἠττήσθαι τοὺς νικᾶν εἰωθότας. καὶ ἦσαν οἱ λέγοντες χρυσίον ὑπὲρ τούτου γόητι γεγενῆσθαι καὶ εἶναι τὸ πραττόμενον ὑπὸ τῆς ἐκείνου σοφίας, οὐ τῆς τοῦ ῥήτορος, καὶ μαρτυρεῖν τὸ μηδὲν εἶναι καλὸν ἐν τοῖς λόγοις.

³⁴⁴ Misson, J., 1914, pp. 108-109: “Notre sophiste semble donc avoir admis, au moins pour les privilégiés, la possibilité de rapports directs avec les maîtres du ciel. Ce faisant, il entrait dans le mouvement d’idées créé par la philosophie religieuse contemporaine”.

³⁴⁵ Misson, J., 1914, p. 112: “La foi aux songes resta donc vivace au coeur du rhéteur jusque dans ses dernières années”.

³⁴⁶ Lomas, F.J., 2003, p. 493: “No todo, sin embargo, fue ambigüedad, pues lo notable de la intelectualidad pagana fue precisamente su persistencia en el helenismo pagano. Los misterios eleusinos gozaron de inmenso favor y los cultos místicos e iniciáticos de Mitra, Cibele, Atis, Hécate, Liber o Isis tuvieron entre los miembros de las clases altas a sus sacerdotes”.

³⁴⁷ Lib., *Or.* I, 23: ἐπειγόμενος, νῦν δὲ εἰς Ἄργος τὰ παρ’ αὐτοῖς μυσόμενος. καὶ τοῦτο δὲ τοσοῦτον. Estos misterios podían ser los que se celebraban en honor de Hera o los que se hacían para honrar a Ino y Melicertes.

³⁴⁸ Wöhrle, G., 1995, p. 72: “Er ist in dieser Tradition aufgewachsen und läßt sich der Zeitströmung entsprechend in verschiedene Mystriekulte einweihen. Daß er aber auch später ein praktizierender Gläubiger gewesen wäre, läßt sich –wenigstens aufgrund seines Werkes –so gut wie nicht ausmachen”.

often said that Libanius was not very religious. This is true if it means he is not theological. Traditional Greek religion was civic and social. Its main concern was to establish a correct relationship for the city state with its gods. The local-political axis of religion was expressed through mythological stories of the gods' activities including their involvement with humans. Personal belief operated within this civic system. Libanius remains traditional here. He was not influenced by Neoplatonic ideas of noetic or theurgic approaches to the divine³⁴⁹”.

El paganismo de Libanio, por lo tanto, no atendía a cuestiones teológicas, filosóficas o alegóricas³⁵⁰.

Pero a Libanio no se le escapaba que estaba en un Imperio de vastas dimensiones, por lo que su paganismo cívico tradicional debió amoldarse a tres variedades de culto diferenciadas y atestiguadas por la arqueología: culto tradicional, culto internacional-extranjero y culto imperial³⁵¹.

Es bien sabido que religión y Estado eran dos conceptos que iban de la mano en la antigüedad clásica, y esa misma concepción es la que tenía Libanio de la religión, como afirma Melero Bellido: “En línea con sus ideas políticas, Libanio se sentía más inclinado a la veneración de los dioses como protectores o patronos de las ciudades y las personas –él hizo de la Fortuna su ángel de la guarda- que como encarnaciones cósmicas o principios morales³⁵²”.

Sus ideas políticas se asentaban en la consideración de la curia como órgano rector y principal de las ciudades. El clasicismo de su pensamiento venía dado por su adhesión a la larga tradición literaria de la Segunda Sofística y a los conceptos políticos y religiosos insertos en los clásicos que estudiaba y enseñaba a sus alumnos.

Así pues, en el ideario religioso de Libanio estaba enquistada la idea de comunidad y pertenencia a una ciudad; religión y ciudad eran, por lo tanto, dos caras de la misma moneda³⁵³. Es necesario tener en mente esta precisión para

³⁴⁹ Swain, S., 2003, p. 370.

³⁵⁰ González Gálvez, A., 1999, p. 75: “Su adhesión abierta e incondicional al culto de los dioses tradicionales y su estrecha relación con el emperador Juliano lo sitúan de lleno en esta polémica (...) ni tampoco se aprecia en él una doctrina fundamentada filosóficamente, ni hace uso de la alegoría, tan usual en los autores de la época”.

³⁵¹ Burr, E.G., 1996, pp. 1-9.

³⁵² Melero Bellido, A., 2001, p. 26.

³⁵³ Wöhrle, G., 1995, p. 82: “Indem die lokalen Kulte auf die Bedeutung der Polis verweisen und zugleich ein Teil der Polistradition sind, Word auch die Bedeutung tener bürgerlichen Schicht hervorgehoben”.

entender su actitud con los numerosos cristianos que habitaban Antioquía en el siglo IV.

Antioquía, a pesar de conformar un crisol de religiones en la Antigüedad Tardía, apenas sufrió motines internos ni batallas ideológicas entre paganismo, cristianismo y judaísmo. Considero que la posición de Libanio frente a las religiones cristiana y judía fue paralela a la actitud conciliadora de la ciudad en general. Es mi intención mostrar la injusticia de los vituperios de los copistas cristianos y de parte de la tradición historiográfica moderna para establecer una nueva visión de la religión de Libanio. Para ello, argumentaré, en primer lugar, que el sofista no mantuvo una postura intolerante o agresiva hacia el cristianismo, para, en segundo lugar, sostener una nueva visión sobre la religión de Libanio en la que ésta aparece sustentada en un “monoteísmo intelectual”.

III. 1. 2. ACTITUD DE LIBANIO FRENTE A LAS OTRAS RELIGIONES

En las anteriores páginas ya expuse las opiniones y estado de los estudios historiográficos acerca de la relación que Libanio mantuvo con el cristianismo. Ante todo, es necesario explicar que las acusaciones de falta de conexión con la realidad que se han vertido sobre el sofista son, a mi parecer, erróneas. Libanio fue consciente, en todo momento, de la nueva situación del cristianismo, como bien apunta Liebeschuetz: “The emperor Julian and Libanius himself were quite aware that majority of citizens opposed their revived paganism³⁵⁴”.

Sabía, por lo tanto, que los dioses paganos salvaguardas de la justicia³⁵⁵, “los que son verdaderamente los señores del cielo³⁵⁶”, estaban cerca de su ocaso. Pero la religión pagana no estaba totalmente desvinculada de otros aspectos. Así, estoy de acuerdo con F.J. Lomas en subrayar el trasfondo político y económico que estaba detrás del retroceso del paganismo: “El mantenimiento por parte del Estado de los cultos había sido inequívoca señal de la unión de Roma con la religión, y cuando cesaron los subsidios quedó rota la unión y la religión romana ya no significaba gran cosa y, lo que es más importante, perdió la principal razón de su existencia³⁵⁷”.

El antioqueno reflejó en el 364 la situación del paganismo con tanta contundencia como lirismo mitológico en la peroración de su *Canto fúnebre por Juliano*: “...porque ya ningún dios transforma a un hombre que sufre en piedra, en árbol, en pájaro³⁵⁸”.

Eran varios los motivos por los que Libanio atacó al cristianismo: una religión eminentemente individual, que rompía el indisoluble binomio religión-ciudad en el que se cimentaban las creencias del sofista³⁵⁹, no podía sino provocar

³⁵⁴ Liebeschuetz, J.H.G.W., 1972, p. 224.

³⁵⁵ Wöhrle, G., 1995, p. 76: “Dem Glauben an die alten Götter ist somit Gerechtigkeit getan wie ebenso der christlichen Kritik an den Mythen über die Auseinandersetzungen im Götterhimmel”.

³⁵⁶ Lib., *Or.* XVI, 48: τοὺς ὄντως τὸν οὐρανὸν ἔχοντας.

³⁵⁷ Lomas, F.J., 2003, p. 494.

³⁵⁸ Lib., *Or.* XVII, 38: ἐπειδὴ γε οὐδεὶς ἔτι δαιμόνων ποιεῖ πενθοῦντα ἄνθρωπον οὐ λίθον, οὐ δένδρον, οὐκ ὄρνιν.

³⁵⁹ Fernández Ubiña, J., 2003, p. 300: “Además hay que tener en cuenta que en una sociedad como la romana, donde era inconcebible el ateísmo y estaba profundamente arraigado el principio de que la *religio*, la religión oficial, tenía como objetivo asegurar la *pax deorum*, es decir, la benevolencia de los dioses con el Estado o la ciudad, los cristianos, al no prestar culto a los dioses, constituían un peligro para toda la comunidad. El cristianismo era una religión

su rechazo, habida cuenta de la concepción clásica que de la ciudad tenía. Constituían, por lo tanto, una amenaza para su esquema cívico.

Dentro del cristianismo, Libanio tuvo especial ojeriza hacia los monjes por sus actividades violentas y destructivas contra los templos paganos rurales. Ante esta situación salió a flote continuamente el tono más apologético y vindicativo en su famoso discurso XXX, *Pro Templis*. Sin embargo, G. Anderson es de la opinión contraria, pues sostiene que tal obra posee un tono más crepuscular que reivindicativo: “Public performance by pagans in a pagan environment had gone, and Libanius’ *Pro Templis* is close to being its swansong³⁶⁰”. En mi opinión, este discurso XXX perseguía la intención de hacer recapacitar al emperador Teodosio para que hiciera valer la ley y frenase las continuas tropelías de los monjes violentos.

La legislación imperial referente a los templos varió en el curso del siglo IV: Constantino ordenó la destrucción de determinados templos³⁶¹, pero sin llegar a una política radical: “...ni cambió un solo aspecto de la atención establecida por las leyes. La pobreza habitaba en los templos, pero se podía ver que todas las demás celebraciones se llevaban a cabo³⁶²”. La política de Constancio, por el contrario, mereció estas palabras de Libanio: “..la guerra de los ateos contra los templos, su destrucción, el fuego, los altares ultrajados, los suplicantes maltratados a los que no se permite liberarse de las desgracias³⁶³”.

La situación cambió parcialmente con la ascensión al poder de Juliano en un

individual, que aseguraba la salvación individual, no la comunitaria como era el caso de la religión greco-romana”.

³⁶⁰ Anderson, G., 1993, p. 46.

³⁶¹ Buenacasa, C., 1997d, p. 30: “Los pocos testimonios sobre destrucciones ordenadas por él se refieren a los santuarios paganos de *Afaca (Phoenice)*, *Heliopolis (Phoenice)* y *Aigai (Cilicia)* y a unas edificaciones paganas en Jerusalén y Mambré (ambas ciudades en *Palestina I*). Respecto a las tres primeras se les ha atribuido, acertadamente, una justificación ética, en base a la dudosa moralidad de los cultos que acogían en su seno. Con respecto a las instalaciones paganas de Jerusalén y Mambré, éstas fueron arrasadas, simplemente, porque su emplazamiento impedía la edificación de las basílicas cristianas programadas por Constantino I en ese mismo lugar”. Para la primera destrucción atestiguada de un templo pagano, Caillet, J.P., 1996, p. 195: “Le plus ancien témoignage de destruction d’un sanctuaire païen remplacé par une église renvoie à l’époque constantinienne: entre 326 et 336, l’empereur en personne ordonne la démolition du temple d’Aphrodite à Jérusalem pour faire place au complexe du Saint-Sépulcre”.

³⁶² Lib., *Or.* XXX, 6: τῆς κατὰ νόμους δὲ θεραπείας ἐκίνησεν οὐδὲ ἓν, ἀλλ’ ἦν μὲν ἐν τοῖς ἱεροῖς πενία, παρῆν δὲ ὄραν ἅπαντα τᾶλλα πληρούμενα..

³⁶³ Lib., *Ep.* 695, 2: τὸν τῶν ἀθέων κατὰ τοῦ νεῶ πόλεμον, τὴν κατασκαφήν, τὸ πῦρ, τοὺς ὑβριζομένους βωμούς, τοὺς ἀδικουμένους ἰκέτας οὐκ ἐωμένους ἀπαλλαγῆναι κακῶν.

intento postremo y fallido de restaurar el culto en los templos³⁶⁴, aunque el mandato de Valentiniano y Valente I, en opinión de Libanio, giró nuevamente en busca de una política anti-pagana: “...cuando transcurrieron nuevos acontecimientos, los dos hermanos prohibieron los cultos –salvo los de incienso. Incluso tu ley reconoció eso mismo³⁶⁵”. C. Buenacasa especifica al respecto: “En el plano legislativo, no se registra ninguna *constitutio* en contra de los paganos, sino en contra de determinadas prácticas, como la aruspicina, que eran denostadas incluso por los propios paganos. Las disposiciones sobre el particular se dirigen, principalmente, en contra de la celebración de sacrificios nocturnos y en contra de la práctica de la astrología, ya se realizara públicamente o en privado, de día o de noche³⁶⁶”.

Finalmente, la política de Teodosio, tendente al beneficio del cristianismo, fue en un principio tolerante con el paganismo: “...sino que estimas que esta –sc. la fe cristiana- es mejor que aquella, pero que aquella no es una impiedad ni motivo por el que alguien debería ser justamente castigado. Ni siquiera has excluido de honores a los que sienten así, sino que les has concedido poderes y los has convertido en tus comensales –algo frecuente- y has bebido con ellos y ahora, junto con otros, te rodeas de ellos³⁶⁷”.

Así, uno de los motivos principales por los que Libanio luchó a través de sus discursos contra el monacato fue la violencia con que éstos se emplearon para destruir los templos paganos, algo de lo que la arqueología puede dar un testimonio que concierda con las palabras del sofista: “Today, the scarcity of

³⁶⁴ Amm., XXII, 5, 2: *Ubi vero abolitis quae verebatur, adesse sibi liberum tempus faciendi quae vellet advertit, pectoris patefecit arcana et planis absolutisque decretis operiri templa arisque hostias admovere et reparari deorum statui cultum.*

³⁶⁵ Lib., Or. XXX, 7: νεωτέρων δέ τινων συμβάντων ἐκωλύθη παρὰ τοῖν ἀδελφοῖν, ἀλλ’ οὐ τὸ λιβανωτόν. ἀλλὰ τοῦτό γε καὶ ὁ σὸς ἐβεβαίωσε νόμος. Frente a esta opinión, Amiano no tiene queja alguna de la política religiosa de Valentiniano I, Amm., XXX, 9, 5: *Postremo hoc moderamine principatus inclauit quod inter religionum diversitates medius stetit nec quemquam inquietavit neque, ut hoc coleretur, imperavit aut illud: nec interdictos minacibus subiectionum cervices ad id, quod ipse, coluit, inclinabat, sed intemeratas reliquit has partes ut repperit.* Tinnefeld, F., 1977, p. 282, parece dar la razón al historiador antioqueno: “Nach heiden Tode Julians tendiert die allgemeine Stimmung, wohl auch wegen der inneren Gegensätze im christlichen Lager, zu einem friedlichen oder zumindest gleichgültigen Neberneinander mit den Heiden”.

³⁶⁶ Buenacasa, C., 1997d, p. 39.

³⁶⁷ Lib., Or. XXX, 53: ἀλλ’ οἷοι μὲν τοῦτ’ ἐκείνου βέλτιον εἶναι, οὐ μὴν ἀσέβημά γε ἐκεῖνο οὐδ’ ἐφ’ ᾧ τις ἂν δικαίως [καὶ] κολασθεῖη. ἀλλ’ οὐδὲ τῶν τιμῶν τοὺς γε τοιοῦτους ἀπέκλεισας, ἀλλὰ καὶ ἀρχὰς ἔδωκας καὶ συσσίτους ἐποιήσω καὶ τοῦτό γε πολλακίς καὶ προὔπιες καὶ νῦν πρὸς ἄλλοις τισὶ παρέξευξας σεαυτῷ.

temple-ruins in Syria, compared with the abundant remains of early Byzantine churches scattered across the countryside, provides eloquent testimony to the monk's thoroughness³⁶⁸”.

Se ha considerado que la destrucción de templos y de imágenes paganas por los cristianos durante los tres primeros siglos de nuestra era fue un hecho aislado³⁶⁹, mientras que durante el siglo IV llegó a contar con la permisividad de autoridades eclesiásticas –y, en ocasiones, incluso civiles–, convirtiéndose a menudo en un paso previo para alcanzar el nivel de mártir³⁷⁰.

Esta acción destructiva fue el motivo de la composición del citado discurso XXX, *Pro Templis*, empleado por toda la historiografía moderna como base del estudio de la violencia por parte del monacato. Es necesario destacar la absoluta legalidad que ampara el testimonio del sofista en lo que respecta a las acusaciones de delito contra monjes: “Ciertamente, tú no has ordenado que se cierren los templos ni que nadie los visite ni has expulsado de los templos ni de los altares el fuego ni el incienso ni las ofrendas de otros perfumes³⁷¹”. En efecto, cuando Libanio compuso este discurso el emperador Teodosio aún no había promulgado el edicto que acabó por dar el golpe definitivo al paganismo. Pero para el sofista, la ley estaba por encima del credo religioso: “Nosotros, emperador, en caso de que alabes lo sucedido y transijas con ello, lo soportaremos no sin pena, y demostraremos que sabemos obedecer. En cambio, si éstos se lanzan sin tu permiso o contra lo que ha permanecido o contra lo que se ha erigido rápidamente, entiende que los señores de los campos se defenderán a sí mismos y a la ley³⁷²”.

³⁶⁸ Fowden, G., 1978, p. 68.

³⁶⁹ Thornton, T.C.G., 1986, p. 122: “But Chrysostom declares that this statement by the town clerk is totally false, and suggests that the town clerk is making this false statement in order to get the angry crowd into a more reasonable mood. In the alter part of the fourth century the destruction of pagan idols was for many Christians a virtuous act or even a duty, and Chrysostom cannot conceive of Paul and his companions as people who would be averse to committing acts of sacrilege in pagan temples (...) There is in fact no direct evidence that Christians publicly insulted or destroyed pagan shrines or idols on any specific occasion before the end of the third century, and there is no evidence that those in positions of authority in the church during the first three centuries would have regarded such acts as virtuous or commendable”.

³⁷⁰ Thornton, T.C.G., 1986, p. 125: “There is no doubt that those who are killed by pagans on account of acts of sacrilege committed against temples or idols are to be regarded as martyrs”.

³⁷¹ Lib., *Or.* XXX, 8: σὺ μὲν οὖν οὐθ' ἱερά κεκλείσθαι <ἐκέλευσας> οὔτε μηδὲνα προσιέναι οὔτε πῦρ οὔτε λιβανωτὸν οὔτε τὰς ἀπὸ τῶν ἄλλων θυμιαμάτων τιμὰς ἐξήλασας τῶν νεῶν οὐδὲ τῶν βωμῶν.

³⁷² Lib., *Or.* XXX, 55: Ἡμεῖς, ὦ βασιλεῦ, σοῦ μὲν ταῦτα καὶ ἐπαινοῦντος καὶ ἐπιτρέποντος οἴσομεν οὐκ ἄνευ μὲν λύπης, δεῖξομεν δ' ὡς ἄρχεσθαι

El problema, según palabras de Libanio, afecta a la economía del Estado³⁷³ y, lo que es aún más grave, al conjunto del Imperio Romano: “Y si recorres toda la extensión del Imperio, hallarás que esto sucede en todas partes; incluso en la primera ciudad después de la más grande hay aún algunos templos, porque, aunque privados de honores -pocos de los muchos que hubo-, no se han perdido del todo de ella³⁷⁴”. Es más, la defensa de los templos es la defensa de un bien propio del emperador: “Sin duda, los templos son posesiones de los emperadores, como el resto de las otras cosas³⁷⁵”. Para el sofista, por lo tanto, los monjes eran peores que los bandidos: “Ellos –sc. los bandidos- intentan pasar desapercibidos y niegan las acciones que acometen, y si lo llamas “bandido”, los ofendes. En cambio, éstos –sc. los monjes- se enorgullecen y se vanaglorian y dan a conocer sus acciones a los que las desconocen; incluso, dicen que son dignos de honores³⁷⁶”.

μεμαθήκαμεν. εἰ δ' οὐχὶ καὶ σοῦ διδόντος οἶδε ἤξουσιν ἢ ἐπὶ τὸ διαπεφευγὸς αὐτοῦς ἢ διὰ τάχους ἀναστάν, ἴσθι τοὺς τῶν ἀγρῶν δεσπότης καὶ αὐτοῖς καὶ τῷ νόμῳ βοηθήσοντας.

³⁷³ Lib., *Or.* XXX, 10: καὶ τοῖς γεωργοῦσιν ἐν αὐτοῖς αἱ ἐλπίδες ὅσαι περὶ τε ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν καὶ τέκνων καὶ βοῶν καὶ τῆς σπειρομένης γῆς καὶ τῆς πεφυτευμένης. ὁ δὲ τοῦτο πεπονθὼς ἀγρὸς ἀπολώλεκε καὶ τῶν γεωργῶν μετὰ τῶν ἐλπίδων τὸ πρόθυμον: μάτην γὰρ ἡγούνται πονήσιν τῶν εἰς δέον τοὺς πόνους ἀγόντων ἐστερημένοι θεῶν. τῆς γῆς δὲ οὐκέθ' ὁμοίων πόνων ἀπολαύσεως οὐδ' ἂν ἴσος ὁ τόκος τῷ πρὶν ἀπαντῶν. τούτου δὲ ὄντος τοιοῦτου πενέστερος μὲν ὁ γεωργός, ἐν βλάβῃ δὲ ὁ φόρος. καὶ γὰρ ἂν σφόδρα εθέλη τις, τό γε μὴ δύνασθαι κωλύει.

³⁷⁴ Lib., *Or.* XXX, 5: ἂν ἐπέλθῃς τὴν γῆν ἅπασαν ἣν οἱ Ῥωμαῖοι νέμονται, πανταχοῦ τοῦτο εὐρήσεις, ἐπεὶ κἂν τῇ μετὰ τὴν μεγίστην πρώτη νεῶ τινες ἔτ' εἰσιν, εἰ καὶ τῶν τιμῶν ἐστέρηνται, ὀλίγοι μὲν ἐκ πάνυ πολλῶν, οὐ μὴν ἐξήλθῃ γε ἅπαν ἐξ αὐτῆς τοῦτο. También Teja, R., 1993, p. 19: “En este punto, inicia Libanio el desarrollo de una idea que estaba profundamente arraigada en el pensamiento religioso de la Antigüedad y con la que intenta convencer a Teodosio de que ponga fin a estas acciones. La fertilidad de los campos depende del favor de los dioses por lo que los templos son el alma, la *psiche* de los campos. Es por ello que los campos de cultivo estaban poblados de pequeños santuarios, similares a los cruceros y humilladeros de nuestros caminos medievales o a las ermitas campestres. Las casas de los campesinos estaban llenas de imágenes de divinidades de la fertilidad y los sembrados eran sometidos a ritos y bendiciones de todo tipo para asegurar el éxito de las cosechas.”.

³⁷⁵ Lib., *Or.* XXX, 43: οὐκοῦν τῶν μὲν βασιλέων οἱ νεῶ κτήματα, καθάπερ καὶ τὰ ἄλλα.

³⁷⁶ Lib., *Or.* XXX, 12: οἱ μὲν γε πειρῶνται λανθάνειν καὶ ἃ τολμῶσιν ἀρνοῦνται, κἂν καλέσης ληστήν, ὕβρισας, οἱ δὲ φιλοτιμοῦνται καὶ σεμνύνονται καὶ τοὺς ἀγνοοῦντας διδάσκουσι καὶ γερῶν ἀξίους εἶναι φασιν αὐτούς.

No le falta razón ni habilidad retórica a Libanio al recordar este punto a Teodosio, puesto que el Estado estaba al cargo de las tierras de las que dependía el funcionamiento de los templos paganos³⁷⁷.

Para conocer otro de los motivos del odio de Libanio hacia los monjes, es necesario recordar, en primer lugar, que uno de los pilares vitales del sofista, tanto a nivel personal como profesional, fue la primacía de la cultura helénica y la *paideía* retórica. Así, es comprensible que se cebe con un sector del cristianismo caracterizado por su incultura: “Los monjes tan sólo sabían su lengua, la nativa, que no era la lengua de cultura, y no querían aprender ni el griego ni el latín (...) El analfabetismo de muchos monjes tiene fácil explicación por el rechazo en bloque de toda la educación y cultura pagana. Compensaban esta pérdida con un conocimiento profundo de los libros revelados³⁷⁸”.

En segundo lugar, la constante preocupación cívica de Libanio, traducida en innumerables actuaciones a favor de Antioquía, encontró su contrapartida en la actitud de los monjes que masivamente su marcharon a lugares desérticos: “La sociedad antigua tenía su expresión y su razón de ser en la ciudad, y murió cuando a mediados del primer milenio de nuestra era se hundió ésta. El desierto era para los antiguos la no ciudad, la ausencia de sociedad, de vida civilizada. Cuando las ciudades comienzan a vaciarse, se llenan los desiertos³⁷⁹”. De igual manera, no querían ocuparse de cargos que los comprometiesen con la ciudad³⁸⁰ y constituyeron un peligro potencial de disturbios dentro de las ciudades³⁸¹. Así,

³⁷⁷ Buenacasa, C., 1997d, pp. 42-43: “La desconfianza de los emperadores con respecto a la destrucción indiscriminada de templos paganos rurales obedece a dos razones, principalmente. En primer lugar, nos hallamos en un momento en el que, como hemos indicado anteriormente, el Estado administra directamente, por medio de los funcionarios de la *res privata*, los lotes de tierra que servían al mantenimiento de estos santuarios. Por consiguiente, los saqueos contra los mismos suponen daños y perjuicios a la economía imperial. En segundo lugar, si bien es fácil para el Estado asegurar la impunidad de los cristianos y defenderlos en las ciudades, esta tarea se convierte en algo más difícil en las zonas rurales, donde las represalias de los paganos serían más difíciles de castigar”.

³⁷⁸ Blázquez, J.M^a., 1998, p. 247.

³⁷⁹ Teja, R., 1989, p. 11.

³⁸⁰ Blázquez, J.M^a., 1998, pp. 248-250; Teja, R., 1999a, p. 22: “De modo acertado, algunos historiadores modernos han relacionado la expresión de Tácito *-sc.odium generis humani-* con el término griego *misanthropia*, un delito colectivo de profundo y prolongado arraigo en la conciencia cívica romana. Ya Cicerón se sirve del término *misanthropía* para expresar la idea del abandono de las propias obligaciones hacia la comunidad, la separación del resto de la sociedad, y todavía a finales del siglo IV se seguirá utilizando el mismo término en ambientes intelectuales paganos para condenar a aquellos cristianos que abandonaban la sociedad para aislarse en el ascetismo monástico”.

³⁸¹ Teja, R., 1989, p. 23: “Otro tema que preocupó a las autoridades civiles al igual que a las eclesiásticas fue la acción disturbadora del orden público por los monjes. Como ya hemos

Libanio presintió que los monjes eran una amenaza para el paganismo rural, dado que en no pocas ocasiones contribuyeron a cristianizar el campo³⁸². Con todo, hubo algunas formaciones monacales que configuraron sistemas cívicos propios debido al aumento del número de monjes que se agregaban³⁸³.

En fin, a lo largo de todo el corpus libaniano se atisba una crítica continua al monacato, en unas ocasiones por cuestiones personales³⁸⁴, en otras exagerada por convenciones retóricas³⁸⁵.

Si a todo ello unimos el enriquecimiento cada vez mayor de las iglesias a expensas de las tierras y bienes materiales paganos³⁸⁶, al tiempo que la aplicación radical de medidas contra el paganismo por parte del prefecto Materno Cinegio³⁸⁷, se comprenderá que el panorama político-religioso incitó a Libanio a escribir uno de sus escritos más biliosos: el *Pro Templis*.

Pero a pesar de la apariencia de excesivo subjetivismo de las críticas de Libanio, agrias y condenatorias, se puede decir de éstas que se hacían eco de la legalidad imperante en aquel momento: no hay texto alguno coetáneo al sofista

señalado a partir de la segunda mitad del siglo IV los monjes se convierten en uno de los elementos protagonistas de motines y revueltas urbanas, especialmente en Oriente, donde el motín y la revuelta popular se había convertido en un elemento casi consustancial de la sociedad urbana del momento. Los emperadores se vieron obligados a tomar medidas al respecto, tratando de hacer compatibles la autoridad y el orden con las exigencias de su fe sobre todo en una época, a finales del siglo IV, en que el monacato está siendo integrado plenamente en la institución eclesiástica”.

³⁸² Buenacasa, C., 1997d, p. 42: “Por otro lado, hubo monjes que, llevados por su fe y por un exceso de celo, destruyeron ídolos y templos paganos en zonas rurales, lo cual no siempre estuvo bien visto por parte de las autoridades civiles y religiosas, aunque, sin lugar a dudas, su papel fue fundamental en la cristianización del campo, a la que los obispos y los emperadores, hasta ese momento, no habían dado mucha importancia”; Liebeschuetz, J.H.G.W., 1972, p. 237: “It cannot be a coincidence that the years which saw the establishment of monks on the fringe of the inhabited areas of Syria also saw great progress of Christianity among country folk”.

³⁸³ A propósito de este tema, véase la labor de Pacomio, Teja, R., 1999a, pp. 158-159.

³⁸⁴ Pack, R., 1945, p. 42: “As a descendant of decurions and, as we shall see, a landed proprietor, he was indignant at the solitaries’ mischief in the country, and this motive he must have felt as strongly as any; for the municipal landowners, although they receive but scant mention in the speech *Pro Templis*, must have suffered enormously from such inroads”.

³⁸⁵ Misson, J., 1920, p. 83: “Il faut reconnaître dans ces paroles outrées par l’échauffement de la polémique, ou par l’application des règles de la rhétorique, une certaine part de la vérité”.

³⁸⁶ Buenacasa, C., 1997d, p. 25: “Si bien no puede dudarse de la importante victoria ideológica que ello suponía sobre los paganos de la comunidad en la que tenía lugar esta transformación, no podemos olvidar que, al mismo tiempo, la Iglesia cristiana local recibiría los lotes de tierra que habían servido al mantenimiento del santuario al cual sustituye, con lo que, de esta manera, veía aumentar su patrimonio”.

³⁸⁷ Tinnfeld, J., 1977, p. 282, resalta la posible influencia e intrusismo de la mujer de Cinegio en los asuntos políticos y religiosos: “Die Gegensätze verschärft hier in den achtziger Jahren ein hoher Beamter, dessen Tätigkeit Libanios beschreibt, ohne seinen Namen zu nennen. Es handelt sich wahrscheinlich um den p.p.O. Maternos Kynegios 3, der etwa im J. 385 zum ersten Mal den Orient bereist, um den heidnischen Kilt dort zu bekämpfen. Kynegios hält sich wohl zunächst von 385 bis 386 in Antiochien auf und agiert von dort aus, angeblich unter dem Einfluß seiner Frau, gegen angesehene Kultstätten in der Diözese Oriens”. Vid. Wytzes, J., 1978, pp. 1335-1338.

cuyo contenido legitime la destrucción de templos. Del mismo modo, hay que comprender que la separación de dos conceptos que aún hoy, desde una distancia secular, estudiamos como uno solo, la religión y las letras clásicas, produciría un efecto revolucionario y provocador en una sociedad autocomplaciente en sacralizar la *mos maiorum* y el criterio de antigüedad. Parte de la mala relación de Libanio con los cristianos, por lo tanto, residía en su falta a la estricta observancia de las leyes y de las costumbres.

Toda la faceta apologética de Libanio se desarrollaba desde la complicidad de un “partido pagano”. Con el entrecomillado quiero advertir de la incierta existencia de una asociación establecida como tal para defender el paganismo: en páginas anteriores advertí de la leve y sucinta separación que se podía establecer entre los paganos y cristianos en cuanto a sus manifestaciones y ritos. En consecuencia, creo que la opinión de J. Misson acerca de la existencia de un partido pagano sustentado en reuniones religiosas o mistericas³⁸⁸ debe dejar paso a la de P. Petit. El historiador y filólogo francés cree que la existencia de un partido pagano se concebía bajo la égida de una comunidad literaria y cultural, que sería, al fin y al cabo, una excusa para defender el modelo clásico de ciudad, en jaque durante el siglo IV: “Les faits sont minces: le parti était bien une minorité réduite aux patines espoirs et aux conciliabules clandestins. Le prétexte de ces réunions était certainement d’ordre littéraire et philosophique, ainsi que le montrent les lettres 402 et 406 à propos du cercle païen qui entourait Themistius. On peut se demander si la littérature ne camoufla point des manifestations plus importantes³⁸⁹”.

Se trata de algo similar a la “pagan intelligentsia” de la que habla Geffcken, entre los que destacaban el propio Libanio, Temistio, Himerio, Eunapio, Oribasio de Pérgamo...³⁹⁰.

Así pues, el carácter exclusivista y menos cívico de la religión cristiana en el siglo IV, y la acción de determinados sectores del cristianismo, provocó el sentimiento de animadversión del sofista hacia los cristianos.

³⁸⁸ Misson, J., 1914, pp. 99-100.

³⁸⁹ Petit, P., 1955, p. 205.

³⁹⁰ Geffcken, J., 1978, pp. 177-190.

Sin embargo, este fuerte desencuentro con la religión cristiana no se convirtió en guerra, discriminación o intolerancia. Como mostraré en páginas sucesivas, Libanio, a causa de su carácter vehemente, tendía con facilidad al vituperio, pero, por encima de todo, incluso de las convicciones religiosas, el sofista priorizaba el hecho cultural, la retórica, la *paideía* clásica. Como ejemplo, cabe argüir la crítica (en términos similares a los condenatorios dirigidos contra los cristianos) a otros sectores de la población -entre ellos también paganos- que merecieron el menosprecio de Libanio por su falta de interés en la cultura clásica³⁹¹.

Creo que hay suficientes pruebas para probar que la inquina de Libanio no se dirigía a la totalidad del cristianismo, sino contra aquellos sectores que despreciaban el modelo cultural y cívico por él propuesto. Así, G. Wörhle ha sostenido que Libanio tuvo amistades entre los cristianos: “Christen sind aber jedendalls Freunde uns Schüller des Libanios³⁹²”. Por su parte, J. Misson refiere que mantuvo correspondencia con, al menos, veinticinco cristianos³⁹³, y Paul Petit, en su estudio prosopográfico sobre el alumnado del sofista, señaló que fueron numerosos los alumnos cristianos que asistieron a sus clases³⁹⁴.

Hay otros aspectos esenciales en el *corpus* completo de las obras de Libanio que sólo se pueden explicar desde una postura religiosa conciliadora del sofista: la continua defensa de su ciudad, Antioquía, y de la institución de la curia, dado que tanto en la una como en la otra predominaba una mayoría cristiana. Sería ilógico, por lo tanto, pensar en una paradoja político-religiosa (defender a la curia al tiempo que atacar a los cristianos) en el ideario de Libanio. Lo más correcto, en mi opinión, consiste en no considerar a Libanio como un intransigente en lo religioso, sino como defensor de un ideal político, cívico y cultural bajo el que históricamente vivieron los paganos.

Como muestra de tal defensa conciliadora, poseemos la carta 1543 del sofista, dirigida al obispo Anfiloquio de Iconio³⁹⁵:

³⁹¹ No hay más que atender a sus pasajes *Or.* XXI, 22 o XXIII, 20-28 donde ataca a la mayoría de sus alumnos por su absoluto desinterés respecto a la *paideía* y a la retórica. Uno de los modelos de Libanio, Elio Aristides, ya hizo la misma crítica de los cristianos en un pasaje de su *A Platón, en defensa de los cuatro*, vid. Gascó, F., 1990.

³⁹² Wörhle, G., 1995, p. 80.

³⁹³ Misson, J., 1920, pp. 88-89.

³⁹⁴ Petit, P., 1957a, pp. 116, 119-122.

³⁹⁵ López Eire, A., 1996, pp. 207-221 lleva a cabo un profundo estudio de esta carta.

“Al obispo Anfiloquio.

Confieso que me ha apesadumbrado, y mucho, cuando me enteré de que te dedicas a otros asuntos, que has enmudecido y que se me ha perdido aquello con lo que, especialmente, vencía a mis enemigos. Pues cada vez que te citaba a ti y a tus duelos, huyeron los insolentes. Mientras que me iba enterando de que residías en el campo y de que aquella caudalosa y bella elocuencia tuya se había estancado, me comporté como los que están convencidos de su castigo; en cambio, cuando en otra ocasión me enteré de que te habías convertido en una bella presa y estás en un trono y que se te ha otorgado un pretexto para valerte de los discursos, me alegré y alabo a tus captores y creo que tu alma recoge sus frutos nuevamente. Pues oigo que conmueves a la muchedumbre, y que es mucha la admiración, y brillantes las aclamaciones, y no dudo de ello. ¿Pues cómo serás tú ahora, que hacías brincar a los ancianos cuando frecuentabas mis clases? Antíoco y su yerno el orador se alegran por ellos y por la ciudad de ese bienpreciado que tú eres y creen mejor que cualquier otra cosa disfrutar de ti y de tu sabiduría, y tanto los hijos de Antíoco como los hermanos de la mujer del orador se afanan más en las tareas de los discursos ya que comprenden qué auditor vive en su patria³⁹⁶”.

La expresión “hermosa presa” supone que Anfiloquio, su antiguo alumno, se ha convertido al cristianismo, pero como su conversión conllevó la puesta en práctica de la retórica que Libanio le enseñó, el sofista acaba por alegrarse. Como apuntaré en páginas posteriores, la praxis retórica tenía como consecuencia la

³⁹⁶ Lib., *Ep.* 1543: ‘Ομολογῶ καὶ λελυπήσθαι καὶ λίαν, ὡς ἐπυθόμην ἐφ’ ἑτερά σε ἤκειν, καὶ σεσιγηκέναι καὶ μοι τοῦτο, ᾧ μάλιστα τοὺς ἐχθροὺς ἐνίκων, ἀπολωλέναι. ὁπότε γὰρ σοῦ μνησθεῖην καὶ τῶν σῶν ἀγώνων, ἔφυγον οἱ θρασεῖς. ἕως μὲν οὖν ἤκουον ἐν ἀγρῷ σε καθῆσθαι καὶ τὸ ρέυμα ἐστάναι τὸ πολὺ ἐκεῖνο καὶ καλόν, τὰ τῶν ἐζημιῶσθαι πεπεισμένων ἐποίουν: ἐπεὶ δὲ πάλιν ἐπυθόμην ἀρπαγὴν τε γενέσθαι καλὴν καὶ εἶναί σε ἐπὶ τῶν θρόνων καὶ δεδῶσθαι τινὰ ἀφορμὴν πρὸς τὸ χρῆσθαι τοῖς λόγοις, ἦσθην καὶ τοὺς τε ἡρπακότας ἐπαινῶ καὶ πάλιν τὴν σὴν ἡγοῦμαι καρποῦσθαι ψυχὴν. ἀκούω γὰρ ὡς κινεῖς μὲν τὸν ὄχλον, πολὺ δὲ τὸ θαῦμα, λαμπραὶ δὲ αἱ βοαί, καὶ οὐκ ἀπιστῶ. τίς γὰρ ἂν εἶης νῦν, ὅς καὶ ἠνίκα ἐφοίτας, πηδᾶν ἐποίεις τοὺς γέροντας; Ἀντίοχος δὲ καὶ ὁ τούτου κηδεστὴς ὁ ρήτωρ σφᾶς τε καὶ τὴν πόλιν μακαρίζουσι τοῦ κτήματος μείζω τε ἢ τινα τῶν ἄλλων ἡγοῦνται διὰ τὸ σοῦ τε καὶ τῆς σῆς σοφίας ἀπολαύειν, οἱ δὲ παῖδες μὲν Ἀντιόχου, τῆς δὲ τοῦ ρήτορος γυναικὸς ἀδελφοὶ πλείοσι νῦν χρῶνται τοῖς περὶ τοὺς λόγους πόνοις ἐννοοῦντες, οἷος αὐτοῖς ἐν τῇ πατρίδι κάθηται λογιστῆς.

actividad de determinadas cualidades inherentes a la *paideía* retórica. Libanio priorizó, por tanto, la retórica antes que la religión³⁹⁷.

Hay otras epístolas del sofista en las que defiende a otros cristianos; así, escribe al gobernador de Arabia, Belaio, para interceder por un antiguo amigo suyo, Orión, por aquel entonces ya cristiano: “Orión es mi amigo desde hace años cuando mi madre nos reunía, y considero que es, al mismo tiempo, un hombre virtuoso y que no imita ni censura a los que se valen de su poder de forma deshonesta³⁹⁸”. Lo mismo sucedió con su vecino Eusebio, al que alojó en su casa cuando se escapó de la encarcelación bajo el mandato de Juliano³⁹⁹; Libanio argumentó de la misma forma que en el caso anterior: la bonhomía predominaba sobre cualquier concepción religiosa⁴⁰⁰.

Se puede comprobar, en conclusión, que las quejas y reticencias de Libanio hacia el cristianismo estaban motivadas por lo que sería “ateísmo” en términos de un pagano clasicista: los antiguos y ya viejos dioses iban cediendo ante un dios⁴⁰¹ cuya repentina aparición suponía un desastre para la cultura helena y su modelo cívico. Una religión separada de la ciudad era un pecado de insolencia.

Se aprecia, asimismo, una diferencia a tener en cuenta: Libanio priorizaba el elemento cultural y humanitario sobre el religioso. En este sentido, parece más lógico pensar que dirigiera un ataque al cristianismo en general, mientras que habría una actitud de respeto individual hacia algunos cristianos, siempre y cuando atendiesen a su ideal cívico y cultural. Pero, en ningún caso, Libanio preconizaba la censura o la imposición religiosa, ya que era sabedor de la falsedad

³⁹⁷ López Eire, A., 1996, p. 214: “Libanio lamenta que su discípulo sea cristiano, pero ello no le duele tanto como le afligía conocer por las noticias el “enmudecimiento” de Anfiloquio, a quien durante sus tres años de residencia en los campos de la aldea de Ozizala el caudaloso río de las palabras se le había detenido, de modo que lo que antaño eran en él arrebatadoras corrientes que arrastraban a la persuasión, tal vez se había convertido en inoperantes aguas estancadas”.

³⁹⁸ Lib., *Ep.* 763, 1: Ὠρίων γίνεται μοι φίλος ἐπὶ τῶν προτέρων χρόνων τῆς τε μητρὸς ἡμᾶς συναγωγῆς καὶ ἅμα χρηστὸς δοκῶν καὶ τοὺς τῆ δυνάμει κακῶς χρωμένους οὐ μᾶλλον μιμούμενος ἢ μεμφόμενος.

³⁹⁹ Wöhrle, G., 1995, p. 80: “Libanios kann sogar einen verfolgten Christen in Schutz nehmen wie seinen Mitbürger Eusebios. Der wurde 363 unter dem Comes Syriae Alexandros, einem heftigen Verfechter des Heidentums unter Julian, der Libanios als dem bedeutendsten literarischen Vertreter des Heidentums recht viele Schüler zuzutreiben suchte, beschuldigt und eingekerkert, weil er sich der Wiederherstellung des Heidentums in Syrien entgegengestellt habe”.

⁴⁰⁰ Lib., *Ep.* 1411, 4: οὗτος ὁ Εὐσέβιος διαφυγὼν δεσμὸν καὶ χεῖρας στρατιωτῶν ὡς ἐμὲ καταφεύγει καὶ διηγείται, ὅθεν ἦκει. ἐγὼ δὲ ἦσθην ἀνδρὸς καὶ χρηστοῦ καὶ οὐδὲν ἀμαρτόντος οὐ δεθέντος, ἐπεὶ καὶ αὐτὸς ἂν ἠθύμηςας, εἴ τι τοιοῦτο παθόντος ἔγνω, οἷος ὧν εἰς τοιαῦτα ἀφίκται.

⁴⁰¹ Lib., *Or.* XIII, 12: τοὺς δὲ παλαιοὺς ἄρχοντας ἀντὶ τοῦ νεωστὶ κακῶς εἰσχωμάσαντος.

que había tras gran parte de las apostasías: “Pues es posible curar a la fuerza a los que tienen su cuerpo enfermo, pero no podría rechazarse una falsa creencia sobre los dioses amputando o cauterizando, sino que, a pesar de que la mano sacrifique, la razón amonesta a la mano y reprocha la debilidad del cuerpo, pero presta reverencias como antes, y es una apariencia de cambio, no un cambio de credo⁴⁰²”.

⁴⁰² Lib., *Or.* XVIII, 122: τοὺς μὲν γὰρ τὰ σώματα νοσοῦντας δῆσαντά ἐστιν ἰάσασθαι, δόξαν δὲ περὶ θεῶν οὐκ ἀληθῆ τέμνων καὶ καίων οὐκ ἂν ἐκβάλοις, ἀλλὰ κἂν ἡ χεὶρ θύῃ, μέμφεται ἡ γνώμη τὴν χεῖρα καὶ κατηγορεῖ μὲν τῆς τοῦ σώματος ἀσθενείας, θαυμάζει δὲ ἅ πρόσθεν, καὶ ἔστι σκιαγραφία τῆς μεταβολῆς, οὐ μετάστασις δόξης.

III. 1. 3. EL MONOTEÍSMO INTELECTUAL DE LIBANIO

Una vez establecida la actitud religiosa de Libanio y su relación con los cristianos, queda por determinar qué paganismo era el que profesaba el sofista. Para afrontar esa visión, es necesario tener en cuenta que el paganismo no fue un cuerpo monolítico inmóvil que observaba impertérrito el acercamiento del cristianismo con una actitud pasiva, sino que estaba configurado por diferentes sectores⁴⁰³. Joaquín Ritoré Ponce propone la siguiente clasificación de las actitudes paganas en el siglo IV: “Temistio es el prototipo de intelectual integrado, mientras que colegas como Libanio, filósofos profesionales como los de la escuela de Atenas o los seguidores de Jámblico, con su biógrafo al frente, Eunapio de Sardes, se mantienen siempre en una posición marginal. Mientras que el primero intentó extraer de su formación clásica un arsenal ideológico para satisfacer las exigencias de su tiempo, en un intento, por otro lado, de garantizar la supervivencia de la propia *paideía*, los segundos, agrupados en torno a la figura idealizada de Juliano, se aferraron a un helenismo de corte tradicional (o a lo que ellos entendían como tal) que los abocaba a un proceso de marginación política y cultural⁴⁰⁴”.

En efecto, no se puede comparar el sentimiento religioso pagano de Libanio con el de Temistio, Juliano o el de otros intelectuales paganos del siglo IV⁴⁰⁵. El sofista y filósofo Temistio fue considerablemente más heterodoxo y abierto en sus concepciones religiosas y culturales que Libanio. No atacó, por ejemplo, al cristianismo ni lo despreció culturalmente, sino que lo estimó como una vía más de conocimiento: “Instead, Themistius tried, in what may be regarded as a very subtle and practical way, to present a pagan social and political program which paralleled the Christian doctrine and, in Themistius’ estimation and that of his peers, improved on it⁴⁰⁶”. Asimismo, intentó incorporar preceptos de teoría filosófica, ausentes casi por completo en el bagaje cultural de Libanio: “Themistius’ program may be regarded as dealing with two main themes, first, the

⁴⁰³ Anderson, G., 1993, p. 44: “Libanius was not alone in the fourth century in surviving in bulk. An extensive *oeuvre* also remains for both Himerius and Themistius”.

⁴⁰⁴ Ritoré Ponce, J., 2000, pp. 34-35.

⁴⁰⁵ Downey, G., 1957a, p. 56: “The reaction among the pagans to the apparent success of Christianity took different forms”.

⁴⁰⁶ Downey, G., 1957b, p. 261.

value of Greek philosophy as a popular ethical system which formed the best guide to conduct⁴⁰⁷”.

No sólo Antioquía y Constantinopla eran ciudades con centros culturales paganos; así, en Alejandría encontramos el testimonio de Páladas, γραμματικός y epigramista pagano⁴⁰⁸, que se lamenta del retroceso de la cultura y religión paganas:

“¿Acaso estamos muertos y no vivimos más que en apariencia, compañeros helenos, caídos en desdicha, fingiendo que la vida es sueño? ¿O nosotros vivimos cuando la vida ha muerto?”⁴⁰⁹”.

También lamenta el abandono y pillaje de los templos paganos, que podían acabar convirtiéndose en vulgares tabernas⁴¹⁰, o el ocaso del antiguo sistema civil⁴¹¹. Es, en consecuencia, un eco de las quejas de Libanio, que llegó a calificar a la ciudad de Berito como οὐ σωφρονοῦσα μὲν πόλις⁴¹² por el hecho de albergar reputadas escuelas de derecho y latín, disciplinas que estaban sustituyendo a la enseñanza a la retórica.

En lo que se refiere a la relación entre Libanio y Juliano, poco queda por decir, ya que la historiografía moderna se ha encargado de hacer de ellos un dúo inseparable y de estudiar cualquier aspecto de su relación⁴¹³. Sin embargo, la tendencia neoplatónica, teúrgica y excesivamente propensa al sacrificio de

⁴⁰⁷ Downey, G., 1957b, p. 264.

⁴⁰⁸ Sobre su elección religiosa, Cameron, A., “Palladas and christian polemic”, *JRS* 47 (1964), pp. 17-30; Luck, G., “Palladas, christian or pagan?”, *Harvard Studies* 63 (1958), pp. 455-471.

⁴⁰⁹ *AP.* X, 82: Ἄρα μὴ θανόντες τῷ δοκεῖν ζῶμεν μόνον./ Ἕλληνες ἄνδρες, συμφορᾷ πεπτωκότες./ ὄνειρον εἰκάζοντες εἶναι τὸν βίον./ ἢ ζῶμεν ἡμεῖς τοῦ βίου τεθνηκότες;

⁴¹⁰ *AP.* IX, 183: Καὶ σὺ, Τύχη, λοιπὸν μεταβαλλομένη καταπαίζου./ μηδὲ τύχης τῆς σῆς ὕστατα φεισαμένη./ ἢ πρὶν νηὸν ἔχουσα καπηλεύεις μετὰ γῆρας./ θερμოდότις μερόπων νῦν ἀναφαινομένη./ νῦν ὁσίως στένε καὶ σὺ τεὸν πάθος, ἄστατε δαίμον./ τὴν σὴν ὡς μερόπων νῦν μετάγουσα τύχην.

⁴¹¹ *AP.* IX, 501: Τὴν πόλιν οἱ νέκυες πρότερον ζῶσαν κατέλειψαν./ ἡμεῖς δὲ ζῶντες τὴν πόλιν ἐκφέρομεν.

⁴¹² *Lib., Or.* XXXIX, 17.

⁴¹³ Es necesario destacar el mal comienzo de la relación entre ambos, Malosse, P.L., 1995, pp. 253-254: “C’est aussi à ce moment que Libanios compose l’éloge de son oncle Phasganius, où il disait du mal de Gallus et à propos duquel il manifesta la crainte que Julien ne voulût venger son frère si jamais il l’apprenait. Tous les commentateurs ont remarqué l’absence de notre sophiste dans la liste des hommes de λόγοι que Julien appela à Constantinople lors de sa prise de possession du trône. Cette période de froid entre les deux hommes se prolongue jusqu’à l’été 362, quelque temps après l’installation de l’empereur à Antioche”;

Juliano⁴¹⁴ contrastaba con el paganismo más íntimo y literario de Libanio⁴¹⁵. Así, Bowersock considera que Juliano mantuvo una postura mucho más polarizada, utópica y quimérica frente al cristianismo que la de cualquier otro pagano: “In three centuries from the conversion of Constantine to the Islamic conquest only the emperor Julian ever seriously conceived of paganism in opposition to Christianity. And the reason for this is obvious, although it is rarely stated: Julian was raised as a Christian⁴¹⁶”.

Nótese al respecto la noticia que nos transmite Amiano Marcelino: “Entregado a la consulta de muchos presagios, hasta el punto de que parecía igualar en este aspecto al príncipe Adriano, supersticioso más que verdadero observador de lo sagrado, inmolvaba constantemente innumerables rebaños, de modo que se pensaba que, en caso de haber vuelto de las guerras contra los Partos, habrían faltado bueyes, igual que aquel César Aurelio, de quien sabemos este dicho:

Los bueyes blancos saludan al César Marco
Si de nuevo vences, estamos perdidos⁴¹⁷”.

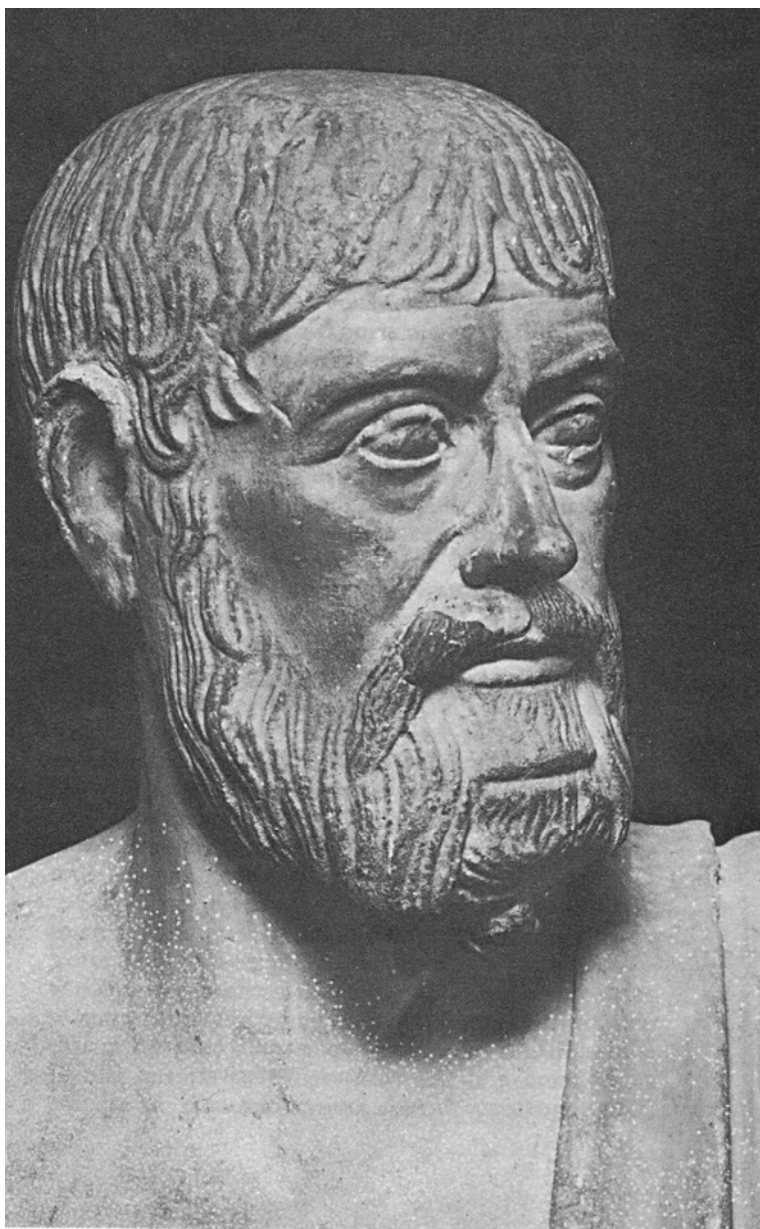
⁴¹⁴ El trabajo más denso y profundo al respecto es el de Bradbury, S., 1995. Vid. *Lib., Or.* XII, 80: οὐ γὰρ νόμων ἀνάγκαις ὑπηρετῶν νῦν μὲν ἔθυσσε, νῦν δὲ ἔληξεν, ἀλλ’ ὀρθῶς εἰρήσθαι νομίζων τὸ δεῖν ἀπὸ θεῶν ἄρχεσθαι καὶ ἔργων καὶ λόγων, ἃ τοὺς ἄλλους οἶδε ταῖς νοουμηνίαις ἀναθέντας, ταῦθ’ ἐκάστης ἡμέρας εἶναι πεποιήκεν. También Amm., XXII, 14, 3: *Ridebatur enim ut Cercops, homo brevis, humeros extentans angustos et barbam prae se ferens hircinam, grandiaque incedens tamquam Oti frater et Ephialtis, quorum proceritatem Homerus in immensum tollit, itidemque victimarius pro sacricola dicebatur ad crebritatem hostiarum alludentibus multis, et culpabatur hinc oportune, cum ostentationis gratia licenter pro sacerdotibus sacra, stipatusque mulierculis litabat. Et quamquam his paribusque de causis indignaretur, tacens tamen motumque in animi retinens potestate sollemnia celebrabat.*

⁴¹⁵ Wöhrle, G., 1995, p. 72: “Es ist nicht zu erkennen, daß er oft die Tempel besucht, oder einen tätigen Eifer wie Julian oder sein bewundertes Vorbild, der Redner Ailios Aristeides, entwickelt hätte”.

⁴¹⁶ Bowersock, G.W., 1990, p. 6.

⁴¹⁷ Amm. XXV, 4, 17: *Praesagiorum sciscitationi nimiae deditos, ut aequiperare videretur in hac parte principem Hadrianum, superstitiosus magis quam sacrorum legitimus observatori innumerata sine parsimonia pecudes mactans, ut aestimaretur, si revertiste de Parthis, boves iam defuturos, Marci illius similis Caesaris, in quem id accipimus dictum:*

*Hoi boes hoi leukoi Markoi toi Kaisari chairein
An palin nikeseis, ammes apolometha.*



Juliano el Apóstata,
Roma, Museo del Capitolio.

Fuente: M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña (eds.), *Historia del Cristianismo. I El mundo antiguo*, 2003.

Quizá los puntos de cercanía religiosa entre el emperador y el sofista sean los que están esculpidos en una inscripción alusiva a Juliano, encontrada en Kibbutz Ma'ayan Barukh en el valle del Jordán⁴¹⁸. Restaurador de los templos

⁴¹⁸ Negev, A., 1969.

paganos, de la curia y bastión inmovible frente a los bárbaros eran los puntos religiosos de acuerdo entre Libanio y Juliano:

R{O}MANI ORBIS LIBERAT{ORI}
TEMPLORVM
{RE}STAVRATORI CVR
{IA}RVM ET REI PVBLICAE
RECREATORI BAR
BARORVM EXTINGTORI
D{OMINO} N{OSTRO} IOVLIANO
PERPETVO AVGVSTO
ALAMANNICO MAXIMO
FRANCICO MAXIMO
{SAR}MATICO MAXIMO
PONTIFICI MAXIMO PA
{TRI} PATRIAE FOENICVM
{SOC}IVS OB IMPET{RATA}
{BENEFICIA}

Aunque más arriba he atribuido al paganismo de Libanio una acusada carencia de profundidad filosófica, no hay eximirlo de un elevadísimo componente cultural –hecho que, en virtud de su concepción “helenocéntrica” de la cultura, lo alejaba de las influencias semíticas de algunos dioses del panteón pagano antioqueno⁴¹⁹-. F.J. Lomas lo expresa en estos términos: “Libanio, que siempre manifestó poco apego a Roma y estuvo falto de profundidad filosófica y religiosa, consideraba que el paganismo consistía meramente en sacrificios, en el esplendor de sus festivales, en la frecuentación de los templos⁴²⁰”. Sin embargo, creo que hay suficientes pruebas para refutar la segunda parte de esta afirmación.

Para ello, es necesario partir de la siguiente sentencia del estudioso de la retórica L. Pernot: “L’enseignement rhétorique romain est largement bilingue et

⁴¹⁹ Trombley, F.R., 2004, p. 60: “The local gods belonged to the Semitic pantheon, but their onomastics and cultic terminology were partially Hellenised. Among the most important of these divinities was the great Baal worshipped atop Mount Koryphe (present-day Jabal Shaykh Bararkat), Zeus Madbachos or Bomos, the “Zeus of the Altar” which stood in the great temenos which dominates the Dama plain, in the geographical centre of the Antiochene Limestone Massif”.

⁴²⁰ Lomas, F.J., 2003, p. 501.

biculturel, tandis que l'enseignement rhétorique grec est hellénocentrique⁴²¹». Estoy de acuerdo con esta afirmación, y el mismo Libanio era consciente de ese onfalismo cultural que convirtió a la cultura helena en el epicentro de la vida cultural, política⁴²² -e incluso económica⁴²³- de su tiempo y la hizo superior a cualquier otra cultura, y, en especial, a la cristiana: “Luego, cuando alguien recuerda a Platón y Pitágoras, os excusáis en vuestra madre, en vuestra mujer, en la administradora, en el cocinero, en la antigüedad de vuestras creencias y no os avergonzáis por ello, aunque deberíais hacerlo, sino que sois la carga de esos a los que debíais gobernar, y creéis que haber pensado de forma deshonesto durante tiempo es una gran justificación para seguir haciéndolo, como si alguien que en su juventud hubiera vendido su lozanía conservara esta enfermedad a través de las demás etapas de la vida⁴²⁴”.

De hecho, cualquier estudio que pretenda aproximarse a la concepción religiosa de Libanio debería comenzar por este texto: “Pues ambas son, creo, íntimas y familiares, lo sagrado y las letras⁴²⁵”. Con estas palabras, Libanio quería poner de manifiesto que la línea más corta entre paganismo y helenismo era la retórica, disciplina a la que Peter Brown también atribuye la capacidad de conciliar hombres y culturas: “Formalized, elevated, reassuringly predictable, and invariable fulsome, rhetoric provided a permanent background music to the

⁴²¹ Pernot, L., 1998, p. 134.

⁴²² Forlin Patrucco, M., 1985, p. 202: “L'ideale civico aristocratico inteso a convogliare le energie individuali al servizio del bene comune si nutre di una cultura chiusa ed esclusiva, che tende ad estendere al terreno più vasto dell'etica e della condotta quotidiana il mito della retorica vitale e operativa dell'Atene classica: in forza di tale cultura i ceti curiali cittadini di cui Libanio è portavoce restano sensibili agli imperativi della *paideia* tradizionale, all'amore di patria, alla fama delle belle imprese che si riserva sull'intera città, allo stile di vita che accomuna i *καλοὶ* e ne definisce la fisionomia sociale”.

⁴²³ López Eire, A., 1996, p. 149: “En este mundo en el que la burocracia reclutada entre los aristócratas ocupa una privilegiada posición social (bajo el reino de Constantino, 324-337, recibe buenos sueldos –y nunca mejor dicho- en *solidi*), la formación clásica, la *paideia* se ofrece como un importante peldaño para ascender a tan altos cargos, al tiempo que se hace cada vez más insalvable la distancia que media entre ricos y pobres, entre ciudadanos y campesinos, entre los desposeídos y agobiados por injustos impuestos y los poderosos y los influyentes, bajo cuyo amparo y patronazgo aquéllos se colocan”.

⁴²⁴ Lib., *Or.* XVI, 47: εἶθ' ὅταν Πλάτωνος καὶ Πυθαγόρου μνησθῆ τις, τὴν μητέρα καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὴν ταμίαν καὶ τὸν μάγειρον καὶ τὸ πάλαι ταῦτα πεπεισθαι προτείνεσθε καὶ οὐκ αἰσχύνεσθε ταῦτα αἰσχυρόμενοι, ἀλλ' οἷς ἔδει νομοθετεῖν, τούτων ἐφόλκια γίνεσθε καὶ μεγάλην ἀνάγκην ἡγείσθε τοῦ κακῶς διὰ τέλους φρονεῖν τὸ πάλαι φρονεῖν κακῶς, ὥσπερ ἂν εἴ τις τὴν ὥραν ἐν τῇ νεότητι πεπρακῶς καὶ διὰ τῶν ἄλλων ἡλικιωῶν φυλάττοι τὴν νόσον.

⁴²⁵ Lib., *Or.* LXII, 8: οἰκεῖα γάρ, οἶμαι, καὶ συγγενῆ ταῦτα ἀμφοτέρα, ἱερὰ καὶ λόγοι.

consensus in favor of Roman rule skillfully fostered among the civic notables of the Greek world⁴²⁶”.

No extraña, por lo tanto, que el sofista alabara algunas medidas tomadas por el emperador Juliano para restablecer, conjuntamente, el esplendor de la retórica y de los dioses paganos: “Él –sc. Juliano-, al considerar hermanos las letras y la religión sagrada de los dioses, y viendo que esto se encontraba en completo abandono, y lo primero aún más, obraba para recuperar finalmente esto y para que los hombres amaran de nuevo las letras, a veces con honores a los duchos, a veces al componer discursos él mismo⁴²⁷”.

En resumen, Libanio consideraba la retórica como la panacea de todos los males: “Ésta oculta el origen humilde, esconde la fealdad, protege las riquezas, acaba con la pobreza, defiende a las ciudades para salvarlas, convirtiéndose en la más útil de todas las armas en las guerras y más poderosa que todas las manos juntas en las batallas. Los que la cultivan a menudo compiten con la mántica porque pueden prever lo que ocurrirá, pues lo que para unos es inspiración, para éstos es conocimiento. Se podría decir que sólo los que se distinguen por su educación son también hombres inmortales, pues aunque mueren por su naturaleza, perviven por su fama⁴²⁸”.

Pero la realidad era entonces otra, y la retórica estaba en clara decadencia frente a disciplinas como el latín⁴²⁹, la estenografía, el derecho⁴³⁰.

Libanio, consciente de esos cambios, hace de la retórica un remanso del tópico de la edad del oro: “Sea: si, en verdad, todo lo demás me congraciara con los tiempos actuales, ¿no tendría razón en provocar una guerra por la sola

⁴²⁶ Brown, P., 1992, p. 40.

⁴²⁷ Lib., *Or.* XVIII, 157: Ὁ δὲ νομίζων ἀδελφὰ λόγους τε καὶ θεῶν ἱερὰ καὶ τὸ μὲν ὄλως ἀνηρημένον ὀρώων, τοῦ δὲ τὸ πλεόν, ὅπως τελέως καὶ τὸ τούτων ἔχοι καὶ πάλιν ἐρασθεῖεν ἄνθρωποι λόγων, ἔπραττε, τοῦτο μὲν ταῖς τῶν ἐπισταμένων τιμαῖς, τοῦτο δὲ τῷ λόγους αὐτὸς ποιεῖν.

⁴²⁸ Lib., *Or.* XXIII, 21.

⁴²⁹ Criscuolo, U., 1993, pp. 153-154: “Ma in Libanio è particolarmente accentuato l’aspetto per così dire nazionalistico; l’opposizione al latino si configura in lui, come vedremo, non tanto come una riserva professorale, quanto come uno degli strumenti con cui egli riteneva di potere giovare alla “comunità degli Elleni”, risvegliandone l’orgoglio etnico e culturale contro gli attuali dominanti”.

⁴³⁰ Wöhrle, G., 1995, p. 76: “Die zunehmende Bedeutung der lateinischen Sprache, die auch die Sprache der Jurisprudenz ist, in der Osthälfte des Reiches, juristische vor rhetorischer Kompetenz als unabdingbare Voraussetzung für eine öffentliche Karriere und schließlich das Vordringen minder- oder ungebildeter Stenographen, “Amtssekretäre”, in höchste Staatsämter: hierdurch wird die traditionelle Aufgabe des Rhetoriklehrers, junge Menschen zu öffentlichen Aufgaben heranzubilden, gefährdet und in Frage gestellt”.

situación de las letras? Antes, en ella brillaban los antiguos, pero ahora están a la sombra; antes incluso arrastraba a la juventud de todas partes, pero ahora se la juzga sin valor: creen que se parece a las piedras y el que la cultiva está loco porque desperdicia la semilla. Los frutos, en cambio, proceden de otro lado, de la lengua de Italia, ¡soberana Atenea!, y de sus leyes. Los que las conocían antes tenían que llevarlas y permanecer de pie mirando al rétor, esperando el “tú, lee”. Sin embargo, actualmente los secretarios están en los más altos cargos, y se ríen del que aprende oratoria antes que aquello y él se lamenta⁴³¹”.

Queda demostrada, pues, la superioridad que el sofista atribuía a la retórica helena; pero es precisamente en este punto cuando querría insertar un texto de un estudioso de la religión antigua y de Libanio. Estas palabras son de A. Festugière: “Il ne semble pas non plus que Libanius aité té attaché aux dieux païens par une dévotion personnelle. Du moins la lecture de ses oeuvres –discours et lettres- n’ en laisse-t-elle voir nulle trace⁴³²”.

Esta opinión de Festugière que comparto podría, sin embargo, matizarse: la profundidad religiosa de Libanio es directamente proporcional a la de los textos que lee y admira⁴³³. A raíz de todo lo expuesto, creo que podría postularse que el sofista profesaba un “monoteísmo intelectual” antes que un verdadero paganismo fundamentado en creencias religiosas. Supeditaba la cultura literaria a la religión, entendiendo por cultura “the system by which a social order is expressed, reproduced, experienced, and investigated (...) culture almost always becomes allied with a nation or a state, providing the sole criterion for delineating

⁴³¹ Lib., *Or.* II, 43-44: Εἶεν: εἰ δὲ δὴ καὶ τᾶλλα με πάντα φίλον ἐποίει τοῖς παροῦσιν, οὐκ ἄν με καὶ μόνα τὰ περὶ τοὺς λόγους εἰκότως ἐξεπολέμωσεν; οἱ πάλοι μὲν ἤστραπτον, νῦν δ’ εἰσὶ σκοτεινοί, καὶ πάλοι μὲν εἰλκον τὴν πανταχόθεν νεότητα, νῦν δ’ οὐδὲν εἶναι κέκρινται. ἀλλ’ οἱ μὲν εἰκέναι δοκοῦσι πέτραις, εἰς ἃς ὁ σπείρων μαίνεται προσαπολλὺς τὴν σποράν. καρποὶ δ’ ἐτέρωθεν ἀπὸ τῆς Ἰταλῶν φωνῆς, ᾧ δέσποινα Ἀθηνᾶ, καὶ τῶν νόμων. οὓς ἔδει πρότερον φέροντας τοὺς ἐπισταμένους ἐστάναι πρὸς τὸν ῥήτορα βλέποντας, ἀναμένοντας τό: <ὦ οὔτος ἀναγίνωσκε.> ἤδη δὲ καὶ ὑπογραφεῖς ἐν ταῖς μεγίσταις ἀρχαῖς, ὁ δὲ τὸ λέγειν ἀντ’ ἐκείνου μαθὼν ὑπ’ ἐκείνων τε καταγελάται καὶ αὐτὸς ὀδύρεται.

⁴³² Festugière, A., 1959, p. 230.

⁴³³ Crisuolo, U., 1995, pp. 88-89: “Se sul piano generale si può concordare con la critica moderna e affermare che la religione nel nostro retore fu piuttosto una scelta da erudito che una fede nel senso che noi intendiamo, e nel senso che intendevano allora cristiani e neoplatonici, una religione, insomma, da “professore” di antichità, va tuttavia precisato che tale posizione non va in direzione di uno scetticismo, ma esclude solamente Libanio dall’ esigenza del rinnovamento del paganesimo tradizionale: la religione che egli professa è quale poteva essere quella di un ateniese del V-IV secolo a.C., concepita in stretta connessione con la πόλις: egli è un “municipale” anche sotto questo aspetto”.

civilization from what is barbaric⁴³⁴”.

La religión no constituía traba alguna para que Libanio mantuviera relaciones con judíos, paganos o cristianos, y prestara la ayuda que él creía en poder de un sofista. Sólo el desprecio de la retórica y el pensamiento cristiano que creó un hiato entre las letras clásicas y su contexto religioso parecen haber sido causa de rencor u odio en Libanio. Incluso las numerosas relaciones que Libanio mantuvo con los altos poderes de su tiempo se sustentaban en una tácita comunión en torno a la cultura helena⁴³⁵.

De hecho, en un siglo tan violento y cambiante como lo fue la cuarta centuria, la retórica y la *paideía* eran tablas de salvación a los que se aferraron náufragos culturales de todas las religiones: “In short, Christians and pagans in the civil aristocracies were connected by so many ties of family, education, social life, and politics, that real antagonism was out of the question. A comparable state of affaire existed among pagans and Christians in the senatorial aristocracy of Rome⁴³⁶”. Ciertamente, esa *paideía* se convirtió en un elemento conciliador alrededor del cual paganos y cristianos tomaban prestadas ideas y teorías. Peter Garnsey, en este sentido, codificó la definición de tolerancia en el ámbito de la religión tardo-imperial: “Toleration implies disapproval or disagreement coupled with an unwillingness to take action against those who are viewed with disfavour in the interest of some moral or political principle. It is an active concept, not to be confused with indifference, apathy or passive acquiescence⁴³⁷”.

Con todo, es necesario tomar precauciones para no caer en el anacronismo fácil, puesto que es evidente que la tolerancia religiosa era un concepto distinto en la antigüedad tardía: una sociedad ajena a conceptos como el ateísmo, con una capacidad camaleónica para adoptar nuevas divinidades y acabar por transformarlas en trasuntos de sus dioses políados, capaz de hacer de la religión un arma política y militar –pensemos por un momento en la *evocatio*–, no podía tener un concepto de tolerancia como el nuestro. Me adhiero a lo afirmado por P. Brown: “*Paideia*, the careful grooming of young males according to a traditional

⁴³⁴ Limberis, V., 2000, p. 376.

⁴³⁵ Cabouret, B., 2002, p. 193: “Est-ce l’orgueil de l’intellectuel qui s’adresse de préférence à ceux dont le prestige et l’autorité peuvent faire poids à sa propre influence? Ou encore la marque d’une convenue culturelle étroite prouvant que les grands serviteurs de l’État sont souvent encore des lettrés ou du moins des hommes attachés à la *paideia*? Les deux sans doute”.

⁴³⁶ Liebeschuetz, J.H.G.W., 1972, p. 227.

⁴³⁷ Garnsey, P., 1984, p. 1.

canon of decorum and of literary excellence, was held to have the effect of socialising rulers and ruled alike (...) *Paideia*, not philosophy, set the limits to intolerance⁴³⁸”.

Siguiendo las palabras de Garnsey, o de P. Brown, sí se puede decir que Libanio mantuvo una actitud tolerante⁴³⁹: priorizó la educación retórica por encima de la propia religión, y sólo se mostró en desacuerdo con la religión cristiana cuando ésta se saltaba los límites legales o ponía en peligro un sistema social, político y cultural de varios siglos.

Así pues, dentro del paganismo de aquel siglo IV hubo distintas tendencias: la postura filosófico-teúrgica de Juliano, el clasicismo religioso de Libanio, la transigencia y mirada abierta de Temistio. Con todo, no se puede hablar de una muerte o pérdida de la cultura pagana: sería más apropiado hablar de un “enmascaramiento” de ideas y formas paganas bajo la apariencia del cristianismo. Lejos de una postura polemista o de abierto enfrentamiento (que, es imposible negarlo, existió en muchas ocasiones), el resultado del encuentro entre la religión y la cultura pagana y cristiana respondió finalmente, a mi parecer, a una relación de adopción por parte del cristianismo en la que sobrevivieron (de hecho, aún hoy sobreviven), elementos paganos.

Libanio condujo a través de una retórica viva y eficaz una posición religiosa pragmática, idealista y, sobre todo, pesimista: “Der Brief ist zu einer Zeit geschrieben als Libanios jedenfalls gesehen haben muß, daß der Kampf der alten gegen die neue Religion verloren war, daß die Götter Altgriechenlands dem neuen christlichen Gott nichos mehr entgegensetzen hatten⁴⁴⁰”.

⁴³⁸ Brown, P., 1992, p. 39.

⁴³⁹ Price, R.M., 1993, p. 187: “All this is evidence of the admirable vitality of Late Roman secular culture, and the widespread absence of religious fanaticism (...) There is a series of fourth-century texts where pagan writers advocate practical toleration based on religious pluralism”.

⁴⁴⁰ Wöhrle, G., 1995, pp. 71-72.

III. 2 EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE LIBANIO

“Libanios fut-il purement et simplement un conservateur étroit, ou bien s’inspira-t-il largement de la critique idéaliste de son temps ?⁴⁴¹” He creído conveniente empezar de nuevo estas páginas con una pregunta de J. Misson aún sin contestar.

En efecto, los cimientos del pensamiento cívico y político de Libanio se sostenían sobre una tradición retórico-política presente ya en el siglo IV a.C.⁴⁴², algo que no tiene que ser sinónimo de una visión anacrónica del mundo, sino poco pragmática y utópica. Pero puede que la pregunta de Misson no esté formulada correctamente, y donde él sitúa una disyunción cabría esperar una relación consecutiva: la ideología cívica y política de Libanio era conservadora⁴⁴³ puesto que se inspiraba en textos pertenecientes a épocas muy anteriores, fijados e inamovibles en la cultura imperial, *de modo que* su perspectiva de los acontecimientos contemporáneos tenía su núcleo en unos modelos extemporáneos -que no anacrónicos-, derivando en una postura crítico-idealista motivada por el divorcio entre sus ideales y la realidad que le tocó vivir. Liebeschuetz lo explica tendiendo un puente temporal entre la Atenas clásica y el Imperio Romano: “For Thucydides the original and essential instrument for creating and maintaining the Athenian city state was the council or boule⁴⁴⁴”.

Todo ello, como insistiré a lo largo de este trabajo, no quiere decir que el sofista viviera como un Quijote prendado de los tiempos antiguos, viendo asambleas locales plenipotenciarias e independientes donde sólo había curias sometidas a dictámenes imperiales, sino que fue consciente en cada momento de la situación que atravesaba el gobierno local de Antioquía, la situación de su ciudad y su relación con otras instituciones imperiales.

⁴⁴¹ Misson, J., 1914, p. 9.

⁴⁴² López Eire, A., 1995, p. 372: “Y a partir de esta concepción ético-política del *lógos* pasó a Isócrates a presentar la palabra-discurso como el instrumento más beneficioso para la *pólis* y la humanidad en general. Porque –argumenta Isócrates- los discursos, la Retórica bien entendida, no sólo no corrompen a la juventud, sino que, por el contrario, «exhortan a los jóvenes a la virtud y a los peligros en defensa de la ciudad»”.

⁴⁴³ Matthews, J., 1975, p. 105: “In such ways, then, were the provinces of the Greek east more conservative than their new capital”.

⁴⁴⁴ Liebeschuetz, J.H.G.W., 1992, pp. 1-2.

La inserción de este punto en mi tesis no responde tanto a una intención de extenderme en exponer un estado de la cuestión que se alejaría bastante del campo de este trabajo, sino al ánimo de configurar un mapa político y cívico en el amplio corpus de Libanio en la medida que éste afecta a los discursos compuestos por el sofista tras la revuelta de las estatuas.

III. 2. 1 LA CIUDAD

El mapamundi de Libanio se reducía a dos ámbitos: por un lado, el campo, al que Libanio considera importante hasta el punto de atribuirle alma en una peculiar ontología silvestre: “Pues, emperador, los templos son el alma de los campos, porque son el comienzo de las edificaciones de los campos⁴⁴⁵”.

Por otro lado, la ciudad, con la curia como institución cívica primordial⁴⁴⁶ y centro neurálgico de la vida de los antioquenos y del pensamiento político del sofista: “All his life he remained staunchly provincial at heart, by birth and environment closely attached to the curial class of Antioch, by choice and profession sufficiently removed from it to view both it and the other classes among his fellow citizens with more detachment, if with no less humanity. His royalties were to his own city –to Antioch, not to Rome- to the old religion and the old education, the rule of law and the rights of property. For this reason he was well suited to express virtues of the traditional way of life in the Eastern municipalities⁴⁴⁷”.

Sin embargo, como ya anoté anteriormente, el sentimiento cívico de Libanio se correspondía con un ideal de ciudad que tuvo sentido en una época muy anterior: “But the origin of the Ancient City was political and administrative. Its essential feature was the creation of a political, religious and cultural centre (“the city” in the narrow sense) for a rural territory around it⁴⁴⁸”.

La llegada del Imperio Romano supuso, en cierto modo, una perpetuación y generalización del modelo de ciudad clásico⁴⁴⁹, hecho más patente aún en la parte oriental: “In the process of Romanisation, the Greek provinces of the East, never having become wholly assimilated, continued to be characterised by an

⁴⁴⁵ Lib., *Or.* XXX, 9: ψυχὴ γάρ, ὦ βασιλεῦ, τοῖς ἀγροῖς τὰ ἱερὰ προοίμια τῆς ἐν τοῖς ἀγροῖς κτίσεως γεγενημένα. También Tinnefeld, F., 1977, p. 283: “Libanios weiß solche Übergriffe aus den Städten zu berichten, vor allem aber aus den ländlichen Bezirken, wo die Tempel eine in religiöser und kultureller Hinsicht zentrale Funktion erfüllen”.

⁴⁴⁶ French, D.R., 1985, p. 149 subraya que la curia era un soporte vital, sustentador de la vida de una metrópolis: “A metropolis also had a boule, a constituted body which deliberated and made decisions, as well as curiales, men who assumed the liturgical charges of the city. A city returned to a village when it lost its curia”. Vid. también Shouler, B., 1977, pp. 982-984.

⁴⁴⁷ Norman, A.F., 1958, p. 79.

⁴⁴⁸ Liebeschuetz, J.H.G.W., 1992, p. 1.

⁴⁴⁹ Liebeschuetz, J.H.G.W., 1992, p. 3: “The Romans had adopted the Greek ideal very early in their history, and they introduced it to large areas of western Europe and the Balkans where it had been unknown before. So the consolidation of the Roman empire saw a huge expansion of the classical city”.

intellectual and social independence, sometimes amounting to resistance, which showed itself in a variety of ways⁴⁵⁰”. Sin querer contradecir, en modo alguno, a Glanville Downey, sí creo necesario precisar su afirmación en lo que concierne a Antioquía: no creo que esa reticencia de las elites culturales a ser romanizadas se basara en un afán de independencia respecto al poder centralizado, sino que consistía en la persistencia de una idiosincrasia, tanto cultural como política, enraizada profundamente en los presupuestos culturales de la *paideía* helénica y del movimiento de la Segunda Sofística.

Ese sustrato de personalidad o remanente cultural de tiempos en los que la política griega era la que dominaba propició que se mirara a Roma con cierto desdén; es lo que sucede en el discurso XI de Libanio, su panegírico a Antioquía. De las casi cien páginas que ocupa el panegírico en la edición de Förster, el sofista sólo dedica las siguientes líneas a la presencia romana en la ciudad siríaca: “Pero cuando el dios cesó el poder de aquellos y ciñó todo a la cadena de oro de los romanos, se entendió rápidamente como una decisión de los dioses, y se recibió el cambio sin ruido. Era inevitable que sucediera -aunque la ciudad hubiera peleado-, por ello se unió sin luchar para disponer de un futuro libre de hostilidad y sin dar motivo para el rencor. Por consiguiente, a cambio de esa disposición, disfrutó del cuidado de los mandatarios hasta el punto de que el pueblo sólo notó que había habido un cambio en el poder; mantuvo por igual su abundancia de bienes, como si no hubieran sido unos –sc. macedonios- los fundadores de la ciudad, y romanos los que la hubieran tomado, sino que era como si éstos tuvieran algo que hubieran creado y la respetaran con la benevolencia debida a sus obras. De esta manera cuidaron la dignidad que tenía la ciudad y añadieron cuantos títulos es costumbre entre ellos y no la privaron de ser la metrópolis de Asia⁴⁵¹”.

⁴⁵⁰ Downey, G., 1966, p. 351.

⁴⁵¹ Lib., *Or.* XI, 129-130: ἐπεὶ δὲ τὴν μὲν ἐκείνων ἀρχὴν ἔστησεν ὁ θεός, τῇ δὲ Ῥωμαίων οἶον σειρᾷ χρυσῇ τὰ πάντα ἐζώννυ, ταχέως μὲν ἦσθετο τῆς ἐν οὐρανῷ βουλῆς, ἀψοφητὶ δὲ τὴν μεταβολὴν ἐδέξατο. ὧν δὲ ἀναγκαῖον ἦν γενέσθαι καὶ μεμαχημένην, τούτοις ἀμαχεῖ προσέθετο καθαρὸν δυσμενεῖας τὸν μέλλοντα παρασκευάζουσα χρόνον καὶ οὐ διδοῦσα πρόφασιν μνησικακεῖν. τοιγαροῦν ἀντὶ ταύτης τῆς διανοίας τοιαύτης ἀπέλαυσε τῆς τῶν ἡγεμόνων προνοίας, ὥστε γένει μόνον ἔδοξε μεταβεβλήσθαι τὸ τῆς ἀρχῆς: ὡς ἢ γε τῶν ἀγαθῶν φορὰ δι’ ἴσου παρῆν, καθάπερ οὐχ ἑτέρων μὲν κτισάντων τὴν πόλιν, ἑτέρων δὲ παρειληφόντων, ἀλλὰ Ῥωμαίων ἃ τὸ πρῶτον ἐποίησαν ἐχόντων καὶ τὴν ἀναγκαίαν εὐνοίαν πρὸς τὰ αὐτῶν ἔργα

Sin dejar de lado los recursos retóricos que Libanio emplea para edulcorar la realidad de la Antioquía del siglo IV y las premeditadas omisiones para enaltecer el valor de su ciudad natal, encontramos una ciudad griega de corte clásico⁴⁵²: la morfología⁴⁵³ y las narraciones mítico-históricas de fundaciones de ciudades eran dos elementos básicos en la concepción de la ciudad clásica “pagana”. Es, nuevamente, el caso del discurso XI de Libanio: la descripción de la ciudad (capítulos 196-271) y el origen mítico e histórico de la ciudad siríaca (capítulos 42-131) conforman la mayor parte del discurso.

Y es, otra vez más, la retórica la que conduce y, sobre todo, influye en la concepción de la ciudad en el ideario del sofista; la ciudad aparece como un ser vivo, dado que se resiente si es herida (*Or.* XX, 40): “Una ciudad de menor importancia que ésta también habría alcanzado los mismos privilegios en situaciones igual de erróneas, ya que él sabe que, del mismo modo que si extirpas la parte más insignificante del cuerpo humano, perjudicas todo lo demás, así sucede también con la estructura de las ciudades: se desea lo que hasta hace poco existió y luego desapareció”. Eso sí, las ciudades viven eternamente, puesto que tienen la capacidad de resucitar: “Ya que pensaba –sc. Juliano- que las ciudades no experimentan lo que sucede a los hombres, pues para éstos la muerte es inevitable, pero las ciudades pueden resucitar, tendió la mano a las que estaban destruidas⁴⁵⁴”.

El hecho de pertenecer a un movimiento cultural como la Segunda Sofística y el no haber tenido más influencias en su pensamiento que las lecturas de los autores griegos ya clásicos desembocó en una consideración por parte de Libanio

σωζόντων. οὕτως αὐτοῖς τήν τε ὑπάρχουσαν ἀξίωσιν ἐτήρησαν καὶ ὅση παρ’ αὐτοῖς νενόμισται προσέθεσαν καὶ τὸ μητρόπολιν εἶναι τῆς Ἀσίας οὐκ ἄπεστέρησαν.

⁴⁵² Forlin Patrucco, M., 1985, p. 200: “L’Antiochia di Libanio è –forse più ancora dell’Atene di Aristide- una sorta di luogo comune dell’ellenismo, una categoria intellettuale, metafora della città tradizionale e della sua azione civilizzatrice: dei vi hanno preso dimora, le sue diverse componenti formano un armonioso concerto, la prosperità vi regna, la Fortuna le è propicia, l’ospitalità vi è tenuta più in onore che nella stessa metrópoli di Grecia, con la quale la città divide la palma della cultura e dell’eloquenza; se e in quale misura questa evidente stillizzazione di temi faccia da velo alla realtà di un progetto politico operante è quanto mi propongo di indagare in questa sede”.

⁴⁵³ Bertelli, C., 1999, p. 127: “In the literature and visual arts of the period of transition from Antiquity to the Middle Ages, the political and religious authorities, the wealth, the daily commodities, and the ornaments of towns are all given a prominent place”.

⁴⁵⁴ Lib., *Or.* XII, 50: οἰηθεῖς δέ, ὅτι τὸ χρῆμα τῶν πόλεων οὐ ταῦτὸν ἀνθρώπῳ πάσχει, τοῖς μὲν γὰρ ἄλυτος ἢ τελευτή, τὰς δὲ ἔστιν ἀναβιώσασθαι, χεῖρα ὀρέγει ταῖς κειμέναις.

de la ciudad como núcleo vital, obviando la significación del Imperio como unidad política última: “Pour ce Grec traditionaliste et d’esprit assez étroit, le patriotisme imperial n’existe pas, la cité est toujours le microcosme parfait⁴⁵⁵”.

Parece, por lo tanto, que Libanio no vacilaba ni se planteaba siquiera la dualidad –o, para ceñirme mejor a su pensamiento, la dicotomía- estado/ciudad⁴⁵⁶ como una posibilidad de gobierno. Huelga decir que tal posibilidad, la aspiración política y cívica fundamentada en la idea de una ciudad independiente del gobierno imperial central, sólo existía en el ánimo del sofista: “Le concept même de gouverneur, en tant qu’émanation directe du pouvoir romain, est pour lui proprement inassimilable: aussi ne parle-t-il jamais des gouverneurs comme de fonctionnaires représentatifs des institutions impériales –titres, dignités et hiérarchie, proche à l’ordre romain, sont soigneusement ignorés- mais toujours des *archontès* (ἄρχοντες), c’est-à-dire des dirigeants, qui s’opposent aux *politeuomenoi* (πολιτευόμενοι) –les curiales- par la qualité de leur pouvoir (une ἀρχή) et la durée de leur mandat⁴⁵⁷”.

Esta concepción de la política explica la composición de algunos de sus discursos, como el XXXIII, *Contra Tisameno*, o el LVI, *Contra Luciano*, sendos ataques a gobernantes imperiales en Antioquía. Sin embargo, las convenciones literarias y morales primaban por encima de todo, y tamizaban en ocasiones la crítica negativa que Libanio pudiera haber dirigido a los poderes centrales⁴⁵⁸.

Las críticas y la desazón que sentía al contemplar los tiempos en los que vivía estaban motivadas por ser, precisamente, ese “Grec traditionaliste” del que antes hablaba Petit: el natural decurso del tiempo y los rápidos cambios que se produjeron a lo largo del siglo IV –no hay que olvidar que los años que vivió Libanio coincidieron con los del establecimiento del cristianismo en la sociedad y en el poder- hicieron de su pensamiento político una utopía que se desmoronaba en vida. M. Forlin Patrucco ha puesto de manifiesto ese divorcio entre

⁴⁵⁵ Petit, P., 1955, p. 182.

⁴⁵⁶ De Salvo, L., 2001, p. 737: “È un fatto che gli uomini del IV secolo si interrogavano sulla «articolazione governativa e amministrativa dell’impero in relazione alla sopravvivenza delle autonomie locali»”; p. 739: “Il tentativo è quello di delineare quali fossero, negli ultimi decenni del IV s., i rapporti fra il governo centrale e una provincia importante quale la Siria, e in particolare con una metrópoli quale Antiochia, di cui Libanio parla come di un intero e non come di una parte dell’impero o in relazione politica con esso”.

⁴⁵⁷ Cabouret, B., 2002, p. 191.

⁴⁵⁸ Cabouret, B., 2002, p. 193: “Le contraste est donc porteur de sens entre la correspondance, message privé, mais biaisé par la flatterie nécessaire à toute relation sociale, et le discours, porte-parole reconnu de l’opinion publique cultivée”.

pensamiento y realidad en la obra de Libanio⁴⁵⁹: su estudio del léxico político del antioqueno -basado en la imagen idealizada que el sofista traza de su ciudad natal en su discurso XI- concluye que existe una evidente separación entre el vocabulario que el sofista emplea (denominación de los distintos cargos administrativos y gubernamentales siguiendo como referente una *polis* clásica) y la realidad que le rodea (un imperio más centralizado desde la reforma diocleciana⁴⁶⁰).

⁴⁵⁹ Forlin Patrucco, M., 1985, p. 202: “Quanto questo artificioso e anacronistico modello culturale traduca le istanze politiche della classe dirigente locale e fino a che punto la rivendicazione del ruolo storico della città tenda a proporre una alternativa concreta –e non esclusivamente un nostalgico *imaginaire*- al centralismo statale è problema che va al di là della definizione di una *civiltas* reinventata a scopi di conservazione e trasmessa attraverso schemi letterari di collaudata efficacia; esso atiene meno al campo dell’ideologia che a quello della condotta politica e sociale e si pone piuttosto in termini più realistici di rapporto tra teoria e prassi di potere”.

⁴⁶⁰ Forlin Patrucco, M. y Roda, S., 1986, llevan a cabo una puesta a punto del estado de los cambios sociales y políticos producidos a finales del siglo III-comienzos del IV. Sin embargo, las páginas dedicadas a Libanio –a cargo de Forlin Patrucco- son prácticamente una repetición del anterior artículo de la historiadora italiana.

III. 2. 2 LA CURIA

La curia era un elemento absolutamente vital para la vida de las ciudades antiguas; tanto que la historia de una y otra están indefectiblemente unidas. La trascendencia de la curia cobra mayor importancia aún si centramos su estudio en la obra de Libanio: “Libanius a-t-il osé revendiquer l’autonomie de la cité, ou tout moins laissé paraître le regret de ce qui était sans doute pour lui un idéal à jamais disparu? La réponse est bien délicate: les bouletes et la curie sont pour lui les «bastions» de la cité, et comme les Antiochéens que Julien vitupère, il se montre assez féru de la liberté, considérée comme une condition de la vie politique⁴⁶¹”.

El carácter petulante y egocéntrico de Libanio le llevó a hacer públicos muchos datos personales –algunos de ellos, retocados o directamente falseados– y, entre ellos, destaca que resalte el origen curial de su familia⁴⁶², si bien él estuvo exento del cargo –y, por ende, de sus gravosas cargas–: “No actúo como curial, pues me he librado por mi ocupación en los discursos⁴⁶³”, hecho que martirizó –al menos esa es la imagen literaria con la que se autoretrata– al sofista: “Procedo de un linaje de coregos, emperador, pero Fortuna me impidió ejercer como tal. Es vergonzoso vivir sin poder beneficiar a mi ciudad. Así pues, ya que estoy privado de liturgias que la satisfagan, concédeme el vanagloriarme por salvarla⁴⁶⁴”.

Libanio esboza un dibujo de la curia antioquena idealizado en el discurso XI; para el sofista, la curia es la base de la ciudad: “Observemos, en primer lugar, la curia, porque toda la dignidad de la ciudad reposa también sobre ella como sobre una raíz. Ciertamente, sólo ella es la más grande de todas y la mejor, porque puede enumerar a sus padres, abuelos y bisabuelos incluso más allá de ese linaje⁴⁶⁵”.

⁴⁶¹ Petit, P., 1955, pp. 283-284.

⁴⁶² Lib., *Or.* I, 4; Jones, A.H.M., 1975, pp. 505-507.

⁴⁶³ Lib., *Or.* II, 54: Οὐ βουλευῶ μὲν, ἀλλ’ ἀφείμαι ταῖς περὶ τοὺς λόγους φροντίσιν.

⁴⁶⁴ Lib., *Or.* XV, 85: Χορηγῶν μὲν ἐγενόμην ἔκγονος, ᾧ βασιλεῦ, χορηγεῖν δὲ αὐτὸς ὑπὸ τῆς Τύχης ἐκωλύθη. αἰσχροὺν δὲ ζῆν μηδὲν εἶ ποιεῖν τῆν αὐτοῦ δυνάμενον. ἐπειδὴ τοίνυν τῶν τερπουσῶν λειτουργιῶν ἀπολέλειμμαι, δεῖξόν με τῆ σωζούσῃ φιλοτιμούμενον.

⁴⁶⁵ Lib., *Or.* XI, 133: αἱ πρῶτον μὲν τὴν <βουλὴν> σκοπῶμεν, ἐπειδὴ καὶ τὸ πᾶν σχῆμα τῆς πόλεως, <ἐπὶ ταύτης> ὥσπερ ἐπὶ τινος ῥίζης, ἔστηκε. μόνη τοίνυν αὕτη μεγίστη τῶν ἀπανταχοῦ καὶ ἀρίστη, πατέρας καὶ πάππους καὶ ἐπιπάππους καὶ ἔτι περαιτέρω τῆς αὐτῆς τάξεως καταλέγειν ἔχοντες.

Siguiendo las excesivamente elogiosas palabras acerca de la curia del discurso XI, se observará que el elogio de la curia antioquena responde a una división en cuatro funciones que atienden a su influencia en distintos campos de actividad:

1. Culturalmente, la curia es epicentro de la sabiduría y de la retórica de la ciudad siria: “En efecto, la curia participa tanto de la sabiduría y del poder de la retórica que se podría decir de ella que es un grupo de sofistas que demuestran su arte en las facetas principales de la vida⁴⁶⁶”.

2. Ese mismo poder de la retórica es la base necesaria para preservar su propia libertad y tomar las decisiones políticas más acertadas: “Entre nosotros el poder de la retórica preserva por completo la libertad de la curia, y hace que los magistrados actúen según su denominación, colaborando con los prudentes para encontrar la mejor determinación, e impidiendo el libertinaje de los osados con la fuerza de su sabiduría, y tornando en mansedumbre la ira con su elocuencia, como si fuera un encantamiento. Así poseen un remedio más fuerte que el exceso de aquellos⁴⁶⁷”.

3. Esa actitud generosa con la palabra se transforma en magnificencia económica que garantiza el bienestar de los ciudadanos, ya que los curiales “por su previsión, eluden la pobreza, gastan el dinero con más placer en beneficio de la ciudad que otros granjeándose sus ganancias, lanzándose al gasto tan pródigamente que han temido caer en la penuria. Gastan de distintas maneras, sustentando a la muchedumbre cuando hay necesidades y disimulando la escasez

⁴⁶⁶ Lib., *Or.* XI, 139: Σοφίας τοίνυν καὶ τῆς ἐν λόγοις ἰσχύος τοσοῦτον ἡ βουλὴ μετείληφεν, ὥστε φαίης ἂν αὐτὴν χορὸν τινα εἶναι σοφιστῶν ἐν ταῖς ἀρχαῖς τοῦ βίου τὴν τέχνην ἐπιδεικνύτων.

⁴⁶⁷ Lib., *Or.* XI, 141: παρ’ ἡμῖν δὲ τὸ τῶν λόγων κράτος τῇ βουλῇ μὲν τηρεῖ τὴν ἐλευθερίαν ἀκριβῶς, τοὺς δ’ ἐφεστηκότας ἐπὶ τῶν ἔργων ὁ καλοῦνται φαίνεσθαι ποιεῖ, τοῖς μὲν σώφροσιν εἰς εὐρεσιν τοῦ βελτίστου συμβαλλόμενον, τοῖς δὲ θρασέσιν ἀνεῖργον τὴν ἀσέλγειαν ταῖς ἀπὸ τῆς σοφίας ἀνάγκαις καὶ καθάπερ ἐπὶ τῇ ῥητορείᾳ τρέπον τὸν θυμὸν εἰς πρότητα. οὕτω τῆς ἐκείνων ἐξουσίας ἰσχυρότερον κέκτηνται φάρμακον.

del campo con donativos, sirviendo y cautivando siempre a toda la ciudad con el disfrute de los baños y con la alegría de los espectáculos⁴⁶⁸”.

4. Por último, los curiales no sólo eran generosos, sino que también eran el referente de la justicia para los gobernadores: “Impugnan cuando se descuida la justicia, y aprueban cuando vence. Y es importante para la vida del gobernador que la curia crea que ha deliberado con justicia⁴⁶⁹”.

Sin embargo, como sucedía con casi todo el material que el sofista redactó para su elogio de Antioquía, la realidad de la curia distaba bastante de los elogios que el sofista le regaló. Así lo demuestran los discursos XLVII-XLIX, un ataque a algunos curiales –que no a la institución de la curia–: “Now, however, in a significant shift of attitude he defends the council as an institution while bitterly criticizing its members who, far from being innocent victims, are themselves responsible for the drastic and, as he clearly implies, sudden deterioration in the status and membership of the order⁴⁷⁰”.

El deterioro respondía a distintos motivos, pero la situación también afectaba a la economía de los curiales⁴⁷¹: en el caso de que éstos no pudieran recaudar los impuestos debidos, tenían la obligación de pagar lo que faltara. Cuando no les era posible, se veían en la necesidad de vender sus propios

⁴⁶⁸ Lib., *Or.* XI, 134: προνοία δὲ τὴν πενίαν φεύγοντες, ἥδιον μὲν δαπανώμενοι περὶ τὴν πόλιν ἢ κερδαίνουσιν ἕτεροι, οὕτω δὲ πρὸς τὴν δαπάνην ἀφειδῶς ἐξορμῶντες, ὥστ' ἤδη φόβον, μὴ πρὸς ἔνδειαν ὑπενεχθῶσι, παριστάναι, ἐν πολυτρόποις εἶδεσι τὰς ἀναλώσεις ποιούμενοι, νῦν μὲν τὸ πλῆθος διατρέφοντες ἐν ταῖς χρεαίαις καὶ ἐπιδόσεις τὰς τῆς γῆς ἐνδείας ἀφανίζοντες, ἀεὶ δὲ τὴν πόλιν ἅπασαν λουτρῶν τε ἀπολαύσει καὶ θεαμάτων χάρισιν ὠφελουντές τε καὶ ψυχαγωγούντες. Libanio fuerza la retórica hasta la exageración cuando afirma que los curiales compiten por prestar más servicios que cualquier otro, Lib., *Or.* XI, 136: ἀγώνισμα δὲ ἐκάστῳ τῶν ἐν αὐτῷ τῷ λειτουργεῖν ἔστι τὸ τὸν μὲν ἔμπροσθεν ὑπερβῆναι.

⁴⁶⁹ Lib., *Or.* XI, 142: οἱ δὲ τοῦ δικαίου μὲν παρορωμένου διαμάχονται, νικῶντος δὲ ἐπαινοῦσι. καὶ μέγα εἰς τὸν βίον ἄρχοντι τὸ δόξει τῇ βουλῇ τὰ δίκαια βεβουλεύσθαι.

⁴⁷⁰ Norman, A.F., 1977, p. 411.

⁴⁷¹ Ward-Perkins, B., 1998, p. 375: “Firstly, after the third century, the central imperial service took from the *civitates* a far greater proportion of local wealth than it had done under the early empire. This redirection of funds came about in part through the direct confiscation of much civic revenue which was taken from the *curiae* for the benefit of the imperial services. For instance, in the early fourth century all civic revenue and civic lands were confiscated by the emperors, though later, under Julian and under Valentinian and Valens, some restitution was made”.

terrenos, ocasión que aprovechaban sectores poderosos de la curia, como los *principales* (además de los *honorati*) para comprar a bajo precio esas tierras.

La curia estaba dividida en tres secciones, tal y como explica Libanio a continuación: “Puesto que –sc. la curia- está dividida en tres rangos, ha puesto al mando de cada una a los mejores, y los demás siguen a los estrategos que saben trabajar por su sección⁴⁷²”. Los principales de la curia eran los *πρῶτοι*, a los que Libanio ataca en su discurso XLVIII, *A la curia*, por su poca ayuda y solidaridad con otros miembros. A pesar del tinte bucólico, nótese en el siguiente texto del sofista el reproche de “cainismo” hacia la clase alta de la curia: “Ni verás un toro que embista gustosamente con sus cuernos contra las vacas, ni a un carnero cornear a los corderos, ni a un gallo cebarse en la debilidad de los polluelos; ni, ciertamente, a los principales en la curia aniquilando a los de segundo y tercer rango⁴⁷³”.

Las funciones de las curias en las ciudades imperiales eran diversas⁴⁷⁴. Liebeschutz hace un resumen de las más importantes: “*Principales* were also in charge of the register of the council; they inscribed new members –and allowed existing members to escape. The *principales* were also made responsible for the enforcement of new laws, against pagans, for instance, against heretics⁴⁷⁵”. También debían ser los representantes del orden público y defensores de la ciudad⁴⁷⁶.

Asimismo, desde la época de los Severos⁴⁷⁷, se encargaban de recaudar algunos impuestos. A partir del siglo IV, esta tarea fue especialmente onerosa en

⁴⁷² Lib., *Or.* XI, 144: τρία γὰρ αὐτὴν διελοῦσα τέλη τὴν μὲν ἡγεμονίαν καθ' ἕκαστον τοῖς ἀρίστοις ἀνατέθεικε, τὸ λοιπὸν δὲ ἔπεται στρατηγοῖς ἐπισταμένοις ὑπὲρ τοῦ μέρους πονεῖν.

⁴⁷³ Lib., *Or.* XLVIII, 40: οὐδὲ ταῦρον ἴδοι τις ἂν ἠδέως πηροῦντα τὰς βοῦς τοῖς κέρασιν οὐδὲ κριὸν ἀναρρηγνύντα τῇ κεφαλῇ τοὺς ἄρνας οὐδὲ ἀλεκτρούνα τῇ τῶν νεοττῶν ἐπιτιθέμενον ἀσθενείᾳ: οὐ τοίνυν οὐδ' ἐν βουλή τὸς πρώτους ἀπολλύντας τοὺς δευτέρους καὶ τρίτους.

⁴⁷⁴ Un catálogo de las liturgias y demás obligaciones de los curiales en la Antioquía del siglo IV, en Petit, P., 1955, pp. 45-62.

⁴⁷⁵ Liebeschutz, J.H.G.W., 1972, pp. 172-173.

⁴⁷⁶ Petit, P., 1955, p. 85: “L'activité de «*prōtoi*» correspond donc à celle des *principales* du Code, et nos textes permettent de préciser ce que disent les lois. Les «*premiers*» d'Antioche sont comme les patrons de la ville et des autres bouletes: ils doivent les aider et les defender. Ils sont considérés comme les représentants de la cité, responsables de l'ordre publique”.

⁴⁷⁷ Delmaire, R., 1996, p. 59: “Sans faire ici l'histoire de l'évolution des modes de perception des impôts, on sait que, depuis une date indéterminée qu'on situe généralement à la fin du IIe siècle

todos los sentidos: su labor estaba controlada por un *exactor* y, por encima de ambos, un *compulsor*, quedando así patente que la burocracia del Imperio Romano no era sino un hiperbólico contingente de funcionarios⁴⁷⁸.

De esta manera, la clase curial se convertía en la pesadilla de un pueblo que no siempre conseguía pagar sus impuestos, pero al mismo tiempo era sometida a un férreo control imperial, permaneciendo en un no siempre buen término medio. No extraña, por lo tanto, que un estudioso de la sociedad y la economía tardo-imperial como C. Lepelley titulara un trabajo suyo a propósito de la imagen de los curiales en la Antigüedad “Quot curiales, tot tyranni⁴⁷⁹”. Incluso Peter Brown llega a pensar que la función de recaudadores de los curiales constituyó uno de los mayores problemas de la época tardo-imperial: “For all the development of a centralized bureaucracy, that bulks so large in the Late Roman sources, the later empire still depended –to a quite surreal degree, in comparison with modern notions of the state- on the collaboration of local elites and on administrative structures based on the individual city, for the collection and the redistribution of its taxes. This fact alone puts the religious passions of the time in perspective. Seen from the point of view of the civil notables of the fourth and fifth centuries, the annual paroxysm of the collection of taxes, which occurred in the territory of every city, and not religious affairs –however exciting these might be, and apparently urgent, to those who know about such things, on a supernatural level- was the true elephant in the zoo of late Roman politics⁴⁸⁰”.

ou sous les Sévères, les *principales* des cités ont été rendus responsables de la collecte des impôts ou plutôt –on y reviendra plus loin- des certains impôts”.

⁴⁷⁸ Delmaire, R., 1996, pp. 62-63: “Si donc le curiale est –dans certain cas, et non pas en permanence et pout tous les impôts- un collecteur fiscal au service de l’État, ses activités sont contrôlées et complétées éventuellement par un autre personnage, l’*exactor*”; p. 64: “Au-dessus de l’exacteur, vient encore un autre responsable chargé de faire régler les sommes dues non pas par le contribuable mais par le collecteur qui n’a pas rempli complètement sa misión; c’est le *compulsor*. Il est envoyé par les services centraux pour vérifier que les levées sont entièrement réglées et versées au fisc”.

⁴⁷⁹ Lepelley, C., 1983.

⁴⁸⁰ Brown, P., 1992, p. 41. Una opinión coincidente con la de P. Brown es la de De Salvo, L., 2001, p. 737: “Anche se –secondo quanto emerge dalle conclusioni di Sargento- grande era lo sforzo del governo romano per mantenere il giusto equilibrio fra potere centrale e poteri periferici, soprattutto con una intensa opera di controllo sull’operato, sia dei potentati cittadini che dei governatori per evitare l’uso indebito delle risorse economiche”.

La problemática de los curiales en la antigüedad tardía estuvo íntimamente ligada con una dinámica de decadencia⁴⁸¹: “Hablas de la curia. Pero si ninguna otra cosa estuviera mal, sólo esto me persuadiría para que hablara como lo hago. En vez de los seiscientos curiales de entonces ahora no hay ni sesenta. ¿Sesenta dije? Ni seis en algunos lugares. Pero hay ciudades en las que una misma persona recauda, patrocina los baños y al tiempo los atiende. ¿Qué es este enigma? Patrocina los baños porque se ocupa de la leña y al coger las pequeñas ánforas el que costea la liturgia se convierte en bañero. Luego uno pide agua caliente, otro fría, pero como él no puede dividirse, tiene que aguantar la ira de uno y otro⁴⁸²”.

Quedaban lejos los tiempos en que prestar las liturgias era sinónimo de privilegio social⁴⁸³, a pesar de su carácter hereditario⁴⁸⁴. Dejando de lado el intento del emperador Juliano de revitalizar las asambleas locales⁴⁸⁵, los curiales antioquenos sufrieron un continuo proceso de empobrecimiento⁴⁸⁶ que ni las

⁴⁸¹ Gagé, J., 1964, p. 376: “Aucune classe n’a payé aussi cher que l’ancienne bourgeoisie decurionale des cités le mélange d’autoritarisme et de scrupule hiérarchique à contre-sens qui caractérise le régime imperial au IVe siècle”. Libeschuetz, J.H.G.W., 1992, pp. 4-5: “Among the later inscriptions there is a great and sudden reduction in the proportion honouring private benefactors. The men commemorated after the crisis were usually imperial officials or the emperor”.

⁴⁸² Lib., *Or.* II, 33-34: Ἀλλὰ τὰς βουλὰς ἐρεῖς. ἀλλ’ εἰ καὶ μηδὲν ἄλλο διέκειτο κακῶς, τοῦτό γ’ ἂν ἔπειθε μόνον λέγειν οἰάπερ λέγω. ἀντὶ μὲν ἑξακοσίων τῶν τότε οὐδὲ ἐξήκοντα νῦν. ἐξήκοντα εἶπον; οὐδὲ μὲν οὖν ἕξ παρ’ ἐνίοις. ἀλλ’ εἰσὶ τῶν πόλεων, ἐν αἷς ὁ αὐτὸς εἰσπράττει, λούει καὶ πάλιν λούει. τί τοῦτό ἐστι τὸ αἰνίγμα; λούει τε τῇ χορηγία τῶν ξύλων καὶ τὸν ἀμφορίσκον λαβῶν βαλανεὺς ὁ λειτουργῶν γίγνεται. εἶθ’ ὁ μὲν θερμόν, ὁ δὲ ψυχρὸν ὕδωρ ἐζήτησε, τῷ δέ, οὐκ ἓνι γὰρ μερισθῆναι, τὴν θατέρου φέρειν ὄργην ἀνάγκη.

⁴⁸³ Garnsey, P., 1974, p. 229: “The members of the local councils of cities, that is, the decurions or *curiales*, bore the brunt of the financial burdens of the imperial administration. At one time local office carried sufficient prestige and privilege to compensate for the expenditures it entailed”.

⁴⁸⁴ Petit, P., 1955, p. 28: “L’héritité du decurionat est connue et étudiée depuis longtemps”.

⁴⁸⁵ Chao Fernández, J.J., 1976, p. 680: “Los curiales, cuerpo solidario en sus cargas, y continuamente disminuido, es fortalecido por las medidas que obligan a los hijos de las mujeres antioquenas descendientes de familias curiales, a asumir las cargas de la curia y por extensión de las mismas a aquellos residentes con capacidad económica, aunque fueran decuriones en su ciudad de origen, y a los plebeyos con fortuna suficiente para responder de los tributos (...) Los curiales influyentes de Antioquía vieron la oportunidad en esta extensión de la curia en doscientos nuevos miembros, de descargarse de parte de sus gravámenes y enrolar a los recién llegados en las obligaciones fiscales que antes solidariamente habían contraído”. Vid. *CTh* XII, 1, 51: *Idem a Luliano comiti orientis. Eos indulserunt veteres principes ex materno genere curialibus antiochensis adscribi, quos patris dignitas nullius vindicaret iuri civitatis. Dat. V Kal. Sept. Antiochiae Mamertino et Nievita cons.*

⁴⁸⁶ Petit, P., 1955, p. 335: “S’il n’est pas facile de se faire une idée précise de la richesse des bouleutes, et s’il nous faut admettre qu’elle demeure réelle encore à l’époque de Théodose, il n’est pas moins vrai que le IVe siècle la voit s’amenuiser”.

influyentes cartas del sofista pudieron detener, a pesar de la influencia y el poder que ejercían éstas en las elites culturales de la parte oriental del Imperio⁴⁸⁷.

Un conocido libanista como W.U. Wiemer ha subrayado la continua defensa del sofista a favor de la curia: “In der Rede übre die Zaubermittel von 386 erklärt Libanios, jedermann wisse, daß er sich nicht nur bei Provinzstatthaltern, Vikaren und Präfekten, sondern auch bei den «Herren des Ganzen» selbst stets für die curie Antiocheias eingesetzt habe⁴⁸⁸”.

La única salida que quedaba era ocupar cargos que procuraran la exención de estas taras: la inmunidad otorgada por la administración, pertenecer al grupo de los *honorati* o formar parte de la administración pública (como Libanio, exonerado de liturgias por ser el sofista oficial de Antioquía). Incluso entrar a formar parte de la Iglesia conllevaba la exacción de las obligaciones curiales⁴⁸⁹.

El siguiente texto de Libanio es paradigmático de esa situación: “Por eso cualquier excusa sirve a los que desean huir de las liturgias. Éste se hace soldado, y no se dice nada. Aquél lleva las órdenes imperiales, y nadie le toca. Otro ayuda al gobernador. Se le perdona. Alguien se ocupa vendiendo su voz a los juzgados; éste se sale de su cargo heredado⁴⁹⁰”.

El sofista, en fin, analizaba todos los cambios sociales y cívicos desde un criticismo pesimista, puesto que para él simbolizaban el fin de la ciudad clásica⁴⁹¹,

⁴⁸⁷ Pack, R., 1951, p. 182: “On turning to the correspondence, we discover that until the end of Julian’s reign and, in a few instances, even afterward, the sophist’s services were freely placed at the disposal of restive curiales or potential conscripts to the curia”. En el mismo artículo –pp. 186-189–, Pack lleva a cabo un análisis prosopográfico de los curiales que aparecen en las epístolas del antioqueno.

⁴⁸⁸ Wiemer, H.U., 1995a, pp. 105-106.

⁴⁸⁹ Fernández Ubiña, J., 2003, p. 354: “Los privilegios clericales crearon graves problemas a la administración pública por una segunda razón: los ciudadanos del Imperio atravesaban una grave crisis económica y política, que golpeó especialmente a los curiales, por ser ellos quienes invertían las principales magistraturas municipales, algunas muy costosas, y quienes recaudaban los impuestos, debiendo sufragar con sus propios recursos las deudas de los morosos. Al ser eximidos los clérigos de estos cargos, una legión de curiales ingresó en la cléricatura y muchas curias quedaron despobladas”.

⁴⁹⁰ Lib., *Or.* XLVIII, 7: διὰ τοῦτο πᾶσα πρόφασις ἀρκεῖ τοῖς βουλομένοις πρὸς ἀπαλλαγὴν λειτουργιῶν. οὗτος ὀπλίτης, καὶ σιωπᾶται. ἐκεῖνος φέρει τὰς βασιλέως ἐντολάς, ἄπτεται δὲ οὐδεὶς. ἕτερος ἄρχοντι παρήδρευκεν. ἀφεῖται. διατρίβει τις ἐν τῷ πωλεῖν τὴν αὐτοῦ τοῖς δικάζομένοις φωνήν. τὴν πατρῶαν τάξιν οὗτος ὑπερεπήδησε.

⁴⁹¹ Ward-Perkins, B., 1998, p. 382: “The decline of the *curiae* is rightly seen as a major change in city life. It is also generally depicted in an entirely negative light, as the end of a tradition of local oligarchic rule which reached back through the centuries to the Greek city-states. This perspective is understandable, given the vehemence with which some contemporaries decried the change and given our standpoint in the modern liberal tradition with its deep respect for Greek political culture. It would indeed be difficult to be enthusiastic about the decline of classical city culture, and about the erosion of local government by a harsh and centralizing empire”.

sin que, objetiva e históricamente, ello fuera sinónimo de merma general para Antioquía⁴⁹². Lo mismo sucedía respecto a la creciente importancia del latín y la estenografía, ambas consecuencia directa de la progresiva burocratización del Imperio, que, para Libanio, constituía un claro símbolo de la decadencia respecto a las ciudades clásicas.

⁴⁹² Ward-Perkins, B., 1998, p. 386: “The cities that benefited from the new distribution of power and wealth were above all imperial capitals. This was, of course, also true of the early empire, but only in relation to one huge metropolis, Rome, which at its greatest perhaps had a population of around a million people. In the late empire, for reasons to be explored in the next section of this chapter, Rome lost its position as the pre-eminent imperial residence, while a number of other cities –in particular Trier, Milan, Ravenna, Sirmium, Constantinople and Antioch- gained from the imperial presence”.

III.3 EL SIGNIFICADO DE LA FIGURA DEL SOFISTA EN EL PENSAMIENTO DE LIBANIO.

Let us call the imaginary “Sophistopolis”. It is of course a Greek city and worships Greek gods. Most important, it is (like classical Athens) a democracy, where the rhetor –both politician and expert in oratory- is something of a hero. He persuades an enemy to make peace: does he deserve the war hero’s privilege?⁴⁹³

A tenor de la cita de Russell, la imaginaria “Sofistopolis” parece la ciudad idónea para Libanio: los ideales cívicos, culturales y religiosos que impulsaron al sofista hubieran sido los pilares perfectos de una ciudad en la que el sofista hubiera sido una pieza clave. La figura del sofista en época imperial ha sido objeto de numerosos estudios, tanto filológicos como históricos que en ocasiones han entrado en disputa, como la protagonizada por E.L. Bowie y G.W. Bowersock. Mientras que el primero justifica el estudio de la Segunda Sofística como disciplina literaria plena de sentido propio, Bowersock estima que “It could be argued without apology that the Second Sophistic has more importance in Roman History than it has in Greek Literature⁴⁹⁴”.

Comprensible, en mi opinión, la idea de Bowersock: literariamente, la Segunda Sofística no supuso una gran novedad respecto a los modelos de los que bebía. Sin embargo, la figura del sofista sí tuvo una gran repercusión social y política en el Imperio Romano. La aproximación al movimiento de la Segunda Sofística –y al literario, en general- debe trascender la simple interpretación literaria para ser enmarcada en un contexto cultural directamente relacionado con la política y la sociedad de su tiempo. De esta manera, a pesar de que las obras de los sofistas estuvieran tan arraigadas en modelos literarios arcaicos, no es menos cierto que éstas –al menos en el caso de Libanio- estuvieron motivadas por acontecimientos coetáneos e incidentes de la sociedad de su tiempo.

Es pertinente, en mi opinión, no caer en maniqueísmos científicos y tomar lo más provechoso de cada estudioso; así, es acertada la línea de investigación abierta por Bowersock que sitúa la figura del sofista en el contexto social, político y cultural del Imperio Romano. B. Shouler, en cambio, es multidisciplinar y

⁴⁹³ Russell, D.A., 1983, p. 22.

⁴⁹⁴ Bowersock, G.W., 1969, p. 58.

polivalente, pues dividió la misión del sofista en cuatro departamentos bien definidos: la función estética, la epidíctica, la ética y la política⁴⁹⁵.

En efecto, aunque el estudio de la misión de un sofista de época tardo-imperial como Libanio puede ser afrontado desde un pluralidad de perspectivas, no creo conveniente llevar a cabo una excesiva parcelación en el acercamiento a la figura del sofista, pues una continua división y estructuración desembocaría en pequeños epígrafes y diluiría la imagen global y más cercana a la realidad. Por lo tanto, abordaré su estudio comenzando por un breve comentario del término “sofista”, sus disposiciones legales y sus condicionamientos económicos. A continuación, trataré el grueso de la misión de los sofistas como portavoces de las ciudades imperiales, consecuencia de la herencia cultural helena.

⁴⁹⁵ Shouler, B., 1977, p. 895: “Quand il s’adresse aux jeunes gens, mais aussi et surtout quant il s’adresse aux adultes, il joue dans la société un rôle important et complexe, qui nous apparaît se décomposer en quatre fonctions principales: la fonction esthétique, la fonction épictictique, la fonction éthique et la fonction politique”.

III. 3. 1 EL TÉRMINO “SOFISTA”

El término “sofista”, en época imperial, adquirió unos matices y funciones totalmente ajenos a su definición en el siglo V a.C., cuando el movimiento sofístico comenzó su singladura. Así, parece ya lejano el origen de la palabra, un sustantivo agente en relación con el verbo σοφίζομαι, y no alejado de σοφός⁴⁹⁶. En cambio, según el testimonio de Temistio, que rehusaba ser llamado “sofista⁴⁹⁷”, parece que en algunas ocasiones se seguía empleando con el matiz peyorativo que tuvo en un principio éste término⁴⁹⁸. Con todo, la retórica siguió siendo un lazo atemporal que unió a los sofistas de los siglos V-IV con los deuterosophistas, dado que en ambos casos se dedicaban a la enseñanza de la retórica.

La denominación de “sofista” en época imperial quedó para aludir al profesor de retórica⁴⁹⁹ (generalmente subvencionado por el tesoro imperial⁵⁰⁰), aunque en testimonios epigráficos (usualmente más vivos, dinámicos y susceptibles de cambiar de acuerdo con su tiempo que las fuentes literarias) el término se fuera fundiendo hasta casi llegar a una neutralización semántica con el de rétor⁵⁰¹: “Apprendre aux jeunes gens l'éloquence, régaler le public lecture de beaux discours, ce sont là les deux fonctions immédiates dont s'acquitte tout

⁴⁹⁶ Calvo Martínez, J.L., 1988, pp. 599-600.

⁴⁹⁷ Them., *Or.* XXIII, 286b: ὁ γὰρ σοφιστῆς καὶ ἀλαζὼν καὶ ὁ καινοτόμος πρῶτον μὲν Σωκράτους ὄνειδη ἦν, ἔπειτα Πλάτωνος ἐφεξῆς, εἰθ' ὕστερον Ἀριστοτέλους καὶ Θεοφράστου. Καὶ δὴ ἐντεῦθεν μοι τῆς ἀπολογίας ἀρκτέον, εἰ τοῦνομα τοῦτο ὁ σοφιστῆς ἔτυμον μὲν ἐστὶ καὶ προσέχεταιί μοι ἐκ τῶν πραγμάτων, ἢ ἀποσειεται αὐτὸ ἢ ἀλήθεια, κἂν πάνυ ἐπιρρίπτηται. Luciano también cargó peyorativamente contra el término “sofista”, Gómez, P., 2005.

⁴⁹⁸ Puech, B., 2002, p. 12: “Le terme «sophiste» peut donc prendre des nuances différents, de même que, selon le contexte, ses connotations peuvent être laudatives, péjoratives ou neutres, souvent chez le même auteur”.

⁴⁹⁹ Puech, B., 2002, p. 12: “P.A. Brunt a montré que, dans les textes littéraires, le mot «sophiste» était attesté, à partir du Ier siècle a.C., dans le sens de «professeur de rhétorique»”.

⁵⁰⁰ Liebeschuetz, J.H.G.W., 1959, p. 355: “In the fourth century finances of Antioch were assisted by certain subsidies from the Imperial treasury (...) Libanius himself, and probable several other leading teachers in the city, received their salary from the Emperor”.

⁵⁰¹ Bowie, E.L., 1982, p. 39: “Although the terms clearly overlap, it seems that both virtuoso declamation and teaching were expected of a σοφιστῆς: many men who declaimed might be called simply ῥήτωρ but ῥήτωρ could also be used of teachers, and equally of forensic orators, sometimes but not always distinguished as ἀγοραῖοι ῥήτορες.

sophiste⁵⁰²». Incluso términos que aparecían contrapuestos en épocas anteriores, como sofista y filósofo, se diluían en un mismo sentido⁵⁰³.

Es lógico, por lo tanto, que cada ciudad dispusiera de un sofista (incluso la ley romana sancionó favorablemente esta disposición⁵⁰⁴) que adoctrinara a los jóvenes en el grado superior de la enseñanza, la retórica, y que también compusiera discursos⁵⁰⁵. Fue Antonino Pío quien comenzó a legislar en tal dirección, estableciendo el sueldo y el número de sofistas –además de gramáticos y médicos- para cada ciudad⁵⁰⁶.

Este sistema se renovó en el siglo IV a raíz de las reformas dioclecianas: “The price edict of Diocletian, published in 301, set salaries of sophists at 250 denarii per pupil per month, as compared with 200 for gramarians (...) Official sophists were exempted from public obligations and court summons and their salaries were to be paid by the local municipalities⁵⁰⁷”.

Sean cuales fueren las disposiciones de Diocleciano, poco hubieran afectado a la economía de Libanio: las propiedades familiares que explotaba y la herencia (compartida con su primo Espectato) que su tío Fasgano dejó habrían valido para sostenerle económicamente. Los estudios de Kaster y de Petit han demostrado que

⁵⁰² Shouler, B., 1977, p. 899.

⁵⁰³ Puech, B., 2002, p. 4: “Il semble en fait que, dans les épigrammes, la convection ait été que les périphrases construites autour de *sophos* ou de *sophia* puissent s’appliquer indifféremment aux deux catégories dont le nom est formé sur cette racine: les philosophes et les sophistes”.

⁵⁰⁴ Swain, S., 2003, p. 363: “It is clear that there were many sophists. From the late first century onwards Roman law gave them official recognition by allowing a few in each city to enjoy exemption from the civil liabilities the rich were usually obliged to undertake”.

⁵⁰⁵ Swain, S., 2003, p. 363: “Other cities must have followed suit, and we may assume that after the second century cities had at least one sophist who was the “sophist of the city” (as John Chrysostom bitterly calls his former teacher Libanius) and who drew a public salary”.

⁵⁰⁶ Dig. XXVII, 1, 6: Γραμματικοί, σοφισταὶ ῥήτορες, ἰατροὶ οἱ περιοδεύται καλούμενοι ὡς περ τῶν λοιπῶν λειτουργιῶν οὕτως δὲ καὶ ἀπὸ ἐπιτροπῆς καὶ κουρατορίας ἀνάπαυσιν ἔχουσιν. Ἔστιν δὲ καὶ ὁ ἀριθμὸς ῥητόρων ἐν ἑκάστη πόλει τῶν τὴν ἀλειουργησίαν ἔχόντων, καὶ αἰρέσεις τινὲς προσκείμεναι τῷ νόμῳ, ὅπερ δηλοῦται ἐξ ἐπιστολῆς Ἀντωνίνου τοῦ Εὐσεβοῦς γραφείης μὲν τῷ κοινῷ τῆς Ἀσίας, παντὶ δὲ τῷ κόσμῳ διαφερούσης, ἧς ἐστὶν τὸ κεφάλαιον τοῦτο ὑποτεταγμένον: Αἱ μὲν ἐλάττους πόλεις δύνανται πέντε ἰατροὺς ἀτελεῖς ἔχειν καὶ τρεῖς σοφιστὰς καὶ γραμματικοὺς τοὺς ἴσους: αἱ δὲ μείζους πόλεις ἑπτὰ τοὺς θεραπεύοντας, τέσσαρας τοὺς παιδεύοντας ἑκατέραν παιδείαν: αἱ δὲ μέγιστα πόλεις δέκα ἰατροὺς καὶ ῥήτορας πέντε καὶ γραμματικοὺς τοὺς ἴσους. ὑπὲρ δὲ τοῦτον τὸν ἀριθμὸν οὐδὲ ἡ μέγιστη πόλις τὴν ἀτέλειαν παρέχει. εἰκὸς δὲ τῷ μὲν μεγίστῳ ἀριθμῷ χρῆσασθαι τὰς μητροπόλεις τῶν ἐθνῶν, τῷ δὲ δευτέρῳ τὰς ἐχούσας ἀγορὰς.

⁵⁰⁷ Kennedy, G.A., 1983, p. 134.

nuestro sofista percibía un μισθός de los padres de sus alumnos y un sueldo por ser sofista oficial de Antioquía⁵⁰⁸.

Y por si todo ello fuera poco, hay que recordar que Libanio –al igual que todos los sofistas- disfrutaba de privilegios fiscales: exención de impuestos⁵⁰⁹, la ἀτέλεια de liturgias propias de la clase curial, inhabilitación para ejercer determinados oficios⁵¹⁰. Además, hay que añadir que gran parte de los sofistas pertenecían a clases poderosas de la alta sociedad provincial romana⁵¹¹. A modo de generosa contrapartida, los sofistas también constituían una fuente de ingresos para las ciudades, dado que los alumnos de las ciudades menores acudían a las grandes urbes en las que se hallaban las mejores escuelas⁵¹², e incluso en algunos casos, se hicieron cargo de determinadas obligaciones cívicas propias de evérgetas⁵¹³.

⁵⁰⁸ Petit, P., 1955, p. 410: “Toutes ces analyses permettent d’affirmer que Libanius recevait à Antioche à la fois le traitement de la ville, qu’il appelle très normalement «syntaxis», et une indemnité spéciale, calculée en nature, qu’il appelle tantôt «sitos» en tantôt «trophè», et qu’il désigne parfois, pour en montrer le caractère honorifique et supplémentaire du terme ambigu de τιμή”. Vid. también Kaster, R.A., 1983.

⁵⁰⁹ Shouler, B., 1977, p. 900: “Mais rappelons que l’exemption fiscale dont il profite vient uniquement en contrepartie du service qu’il rend en enseignant aux futures élites dirigeantes de l’Etat et des cités les techniques de la communication orale et écrite et en transmettant la culture littéraire classique”.

⁵¹⁰ Bowersock, G.W., 1969, p. 33: “They are also not obligation to serve against their will as judges, ambassadors, or soldiers”.

⁵¹¹ Barry, W.D., 1993, pp. 84-86; Bowersock, G.W., 1969, pp. 22-25, profundiza en el linaje de algunos sofistas imperiales.

⁵¹² Bowersock, G.W., 1969, p. 17: “The sophistic revival was an important part of the new prestige and economic vigor which accrued to these cities under the high empire (...) And their fame attracted the rich and cultivated (the ones who could afford to travel) from distant regions of the empire”.

⁵¹³ Puech, B., 2002, pp. 26-27.

III. 3. 2 LAS MISIONES DEL SOFISTA

La trascendencia política y social de los sofistas queda de manifiesto cuando leemos los dos tratados de época imperial que nos han llegado bajo el nombre de Menandro el Rétor. Además de conceptos retóricos, los tratados incluyen un catálogo de las ocasiones idóneas para la praxis de su oratoria: festividades religiosas, aniversarios, inauguraciones de grandes obras públicas, tomas de posesión de poder por parte de gobernantes y emperadores. Una muestra más de que la retórica imperial, a través de los sofistas, se convirtió en uno de los tentáculos de la política. En consecuencia, es normal que las ciudades tardo-imperiales necesitaran del poder de persuasión de los sofistas para conseguir compensaciones o prerrogativas económicas, construcción de pórticos, acueductos...⁵¹⁴

Aunque las responsabilidades de los sofistas evolucionaron según las nuevas circunstancias⁵¹⁵, considero acertada la clasificación de las funciones políticas del sofista realizada por Hidalgo de la Vega:

“1. La relación de los intelectuales, como creadores de cultura, con el poder Imperial, con el *basiléus*. En este sentido es importante analizar su utilidad a nivel de justificación u oposición a ese poder imperial monárquico, a partir del cual se va configurando una teoría política de la *basileía*, que en última instancia es expresión de las tradiciones, innovaciones y cambios que se dan en el modelo “imperial” romano.

2. La relación de los intelectuales con la comunidad cívica en la que viven o de la que son oriundos, ocupando puestos públicos o no, pero siempre actuando en los conflictos internos de esas ciudades y en los conflictos entre ciudades rivales, manifestándose como *evergètes* y siendo objeto de honores públicos.

3. El intelectual como mediador entre su ciudad y el *basiléus*. Por ello, es importante las buenas relaciones con el monarca para poder conseguir los máximos beneficios y favores imperiales para su ciudad⁵¹⁶”.

⁵¹⁴ Bowersock, G.W., 1969, pp. 27-28.

⁵¹⁵ Puech, B., 2002, p. 6: “Quant à ceux qui sont appelés orateurs, on constate dans la documentation épigraphique un étonnant silence entre la fin de l'époque augustéenne ou le début du règne de Tibère et la fin du Ier siècle. Il ne signifie évidemment pas que la rhétorique s'était endormie entre les temps de Sénèque le Père et celui de Nicètès; mais il pourrait indiquer une participation plus discrète des orateurs à la vie de la cité”.

De esos tres aspectos políticos, son los dos últimos los que ahora nos interesan: en el contexto de la revuelta de las estatuas, Libanio aparece como mediador entre su ciudad y el emperador. El sofista, aunque con unos discursos compuestos *a posteriori*, se erigió en portavoz de su ciudad. Así lo seguía afirmando años más tarde, en su *Autobiografía*: “Pareció que yo también fui el responsable de esto: con palabras y lágrimas calmé a los que habían venido a juzgarnos y les persuadí para que desearan recibir cartas –sc. de súplica-, y al poco tiempo había cartas por todos lados. Pensamos que también esto es obra de Fortuna, y también el hecho de que los muchos discursos compuestos sobre el mismo tema, a pesar de que cada uno tenía apariencia distinta, parecieron estar bien compuestos⁵¹⁷”.

Por lo tanto, Libanio ejerció una notable influencia en su ciudad no sólo mediante las cualidades de su retórica epidíctica⁵¹⁸, sino también gracias a la calidad literaria de sus epístolas⁵¹⁹. Asimismo, se puede plantear la hipótesis de que Libanio, al mediar ante el emperador a favor de Antioquía, tuviera en mente aquellos oradores que ocuparon el puesto *ab epistulis* en los siglos II-III en la administración del Imperio. El título *ab epistulis* designó a determinados intelectuales –casi siempre sofistas y oradores- cuyo consejo y opinión contaban para el emperador⁵²⁰. Este último dato, lejos de ser anecdótico, puede convertirse en revelador, ya que gran parte de aquellos oradores y sofistas *ab epistulis*

⁵¹⁶ Hidalgo de la Vega, M^a.J., 1995, p. 58.

⁵¹⁷ Lib., *Or.* I, 253: τούτου δὲ καὶ αὐτὸς αἴτιος εἶναι ἐδόκουν: λόγοις τε ἡμερώσας καὶ δάκρυσι τοὺς ἐπὶ τὴν κρίσιν ἦκοντας γραμμάτων ἐρᾶν ἔπειθον, καὶ ἐν οὐ πολλῷ χρόνῳ πανταχοῦ γράμματα. καὶ τοῦτο ἔργον ἡγούμεθα τῆς Τύχης καὶ προσέτι γε τοὺς πολλοὺς λόγους περὶ μὲν τὴν αὐτὴν πεποιημένους ὑπόθεσιν, μορφήορορν ἄλλην ἄλλος ἔχων, δόξαντας δὲ εὖ ἔχειν.

⁵¹⁸ Pernot, L., 1993b, p. 615: “L’orateur épideictique se présente ainsi comme le porte-parole d’une collectivité large, unanime, abstraite, définie par ses caractéristiques politiques, sociales ou culturelles, et dont l’assistance réelle est le symbole”.

⁵¹⁹ Cabouret, B., 2001, pp. 21-22: “Cette misión du sophiste (plus d’une dizaine de lettres étaient parfois nécessaires pour souvenir un cas) est très révélatrice du fonctionnement d’une société où la culture est un critère d’accès au pouvoir et l’éloquence un moyen d’y parvenir. La formation rhétorique était en effet considérée comme l’antichambre de la vie publique”.

⁵²⁰ Bowersock, G.W., 1969, p. 50: “For many sophists whose advice was sought, and whose company was congenial, emperors found official posts in the court at Rome and in the entourage in provinces. In the second and early third centuries the office of *ab epistulis* for Greek correspondence is found to have been monopolized by eastern Greek sophists and rhetors”. Un listado con el nombre de los griegos con el título *ab epistulis*, en Bowie, E.L., 1982, pp. 57-59.

ocuparon algunos cargos en la administración y órganos de gobierno⁵²¹, tal y como hizo Libanio bajo el emperador Teodosio.

De este modo, la figura del sofista resultaba imprescindible en el esquema de la mayoría de las grandes ciudades tardo-imperiales; en cierta manera, contribuía a perpetuar el esquema cívico: un sofista ensalzaba la figura del enésimo gobernador o emperador con tópicos recurrentes *ad nauseam* para que éste, a su vez, contribuyera a la mejora de cualquier ciudad⁵²². Acabó, en ocasiones, por constituir un instrumento lingüístico legitimador del poder establecido. Incluso los frecuentes conflictos políticos, económicos y religiosos del siglo IV acabaron por convertirse en un tópico y una excusa para la praxis retórica de los sofistas⁵²³.

Pero frente a esta visión optimista y sin grietas de los sofistas como valedores y portavoces de las ciudades⁵²⁴, hay que señalar las trabas que éstos encontraban para desarrollar tan filantrópicas acciones. Así, A. Milazzo ha subrayado con acierto la falta de comunicación entre las elites locales y las altas esferas del poder imperial, carencia que ni siquiera podían subsanar los sofistas: “In Libanio è costante il problema dei rapporti fra classi dirigente locali e gruppi dei retori cittadini che temono di perdere il ruolo di interlocutori privilegiati del potere imperiale⁵²⁵”. También es necesario tener en cuenta que hubo otras formas de mediación entre las ciudades y las instituciones gubernativas imperiales, como el *defensor civitatis*⁵²⁶ o los filósofos, quienes eran considerados incluso más convenientes para aconsejar al emperador⁵²⁷.

⁵²¹ Bowersock, G.W., 1969, p. 50: “In some instances, the post *ab epistulis* constituted the first step in an equestrian or ultimately senatorial career for a cultivated Greek”.

⁵²² Swain, S., 2003, p. 363: “The concentration on description, on encomium, reflects the growing domination even in the High Empire of the oratory of praise, panegyric oratory, a rise which is due directly to the growing number of officials and governors in an increasingly stratified society. The multiplication of these officials after the reforms of Diocletian greatly increased the demand on local speech-makers to produce appropriate celebrations, greetings, and farewells”.

⁵²³ Norman, A.F., 1983, p. 167: “Such disturbances provided one consolation for Libanius. They gave him the opportunity of deploying his eloquence and, however deplorable, enabled him to justify his claim for the sophists to be a directing force in the life of the community (...) Yet violence is inherent in the conduct of his own profession also. Of its nature and by its tradition, rhetoric was full of verbal violence and eristic, and the usual relationship between sophists was that of rivalry and feuding that went down through the schools”.

⁵²⁴ Anderson, G., 1993, pp. 44-45: “And the social eminent of sophists showed no signs of abating, even if their capacity to influence local events in a more totalitarian system could have been much lessened”.

⁵²⁵ Milazzo, A., 1996, p. 92.

⁵²⁶ Pergami, F., 1995.

⁵²⁷ Brown, P., 1992, p. 65: “In situations where courage, obstinacy, and intelligence were needed, fourth-century communities still turned, at times, to their local philosophers”; p. 68: “In

Defensor y portavoz de la ciudad ante instancias políticas superiores, salvaguarda de los derechos cívicos frente a la tendencia del siglo IV a centralizar el poder, elocuente sustentador del poder, profesor de retórica, autor de discursos epidícticos de contenido variado: tales son las tareas que la bibliografía moderna ha asignado recurrentemente a los sofistas de época imperial.

En el caso particular de Libanio, todo ello está en íntima conexión con los valores de la tradición helénica que iban insertos en la enseñanza y praxis de la retórica: “Les sophists avaient pris conscience de leurs responsabilités dans le domaine de la formation profonde de l’homme du fait même que l’éloquence se confondait à leurs yeux avec la culture ou constituait à tout le moins la part essentielle du patrimoine hellénique⁵²⁸”.

El antioqueno era un eslabón más en la línea de sofistas paganos de su ciudad, cargo en el que le precedieron Ulpiano⁵²⁹ y Zenebio⁵³⁰. Así, bajo el patronazgo de Hermes, común a todos los sofistas⁵³¹, Libanio defendía abusos e injerencias propias de su tiempo que socavaban los cimientos helenos de su ciudad⁵³².

the fourth century the ancient image of the philosopher as a privileged adviser of emperors could still guide the actions of real persons on the fringes of government”.

⁵²⁸ Shouler, B., 1977, pp. 941-942.

⁵²⁹ Jones, A.H.M., 1975, p. 973.

⁵³⁰ Jones, A.H.M., 1975, p. 991.

⁵³¹ Lib., *Ep.* 226, 5: καὶ νῦν δὴ ζῆτε μὲν ὑμεῖς ἐν λόγοις, ζῆ δὲ Ἄκόντιος, καὶ προστάτης ὑμῶν αὐτὸς ὁ θεὸς Ἑρμῆς ὁ Διός; *Ep.* 245, 8: εἰκὸς δὴ σε βοηθεῖν τοῖς περὶ τὸν Ἑρμῆν καὶ φαίνεσθαι τιμῶντα τὰς ἀφορμὰς ἀφ’ ὧν ἐνταῦθα ἤκεις; *Ep.* 1346, 3: ἀδικεῖ δέ με καὶ Ὀνωράτος οὐκ ἐθέλων κλέπτειν καὶ τὰτα εἰδὼς τὸν αὐτοῦ προστάτην τὸν Ἑρμῆν καὶ τοῦτο εἰδότα.

⁵³² Shouler, B., 1977, pp. 988-989: “Mais ce qui est tout à fait nouveau par rapport à ses devanciers, et unique en son temps, c’est que la plupart de ses interventions sont des protestations contre les abus commis par les autorités représentant localement l’empereur. Les abus qu’il dénonce sont soit des brimades ou des exactions visant des individus ou des groupes d’individus, qu’il s’agisse de curiales, de membres des corporations ou de paysans, soit des pratiques qui lui paraissent remettre en cause les fondements de l’hellénisme. Dans le premier cas il lutte au nom des principes de la morale dont nous venons d’exposer les grands traits, réclamant des fonctionnaires la tempérance, le sens des responsabilités, l’humanité, le désintéressement, la volonté de servir l’intérêt général, la prévoyance, fustigeant leur goût pour les distractions futiles telles que les spectacles, leur indolence dès que leurs intérêts privés ne sont pas en jeu, leur indifférence devant la souffrance ou leur cruauté, la vénalité à laquelle ils doivent leur carrière et leur richesse, le peu d’empressement qu’ils mettent à maintenir les cités prospères et ordonnées, leur inculture et leur incapacité intellectuelle. Dans le second cas il déploie tout son talent et toute son énergie pour que les curies conservent leur prestige et leur autorité, pour que les écoles littéraires continuent à assurer la formation des cadres de l’empire, et pour que le patrimoine culturel hérité de la Grèce classique résiste à l’indifférence des uns, à l’hostilité des autres”.

IV. LA CONCEPCIÓN DE LA RETÓRICA EN LA OBRA DE LIBANIO

...ἔμοί τε τῶ ζῶντι περὶ τοὺς λόγους⁵³³

Las siguientes líneas abordarán el carácter e importancia que Libanio concedió a la retórica, enfatizando tanto en la trascendencia cultural y política como en el valor pragmático de su percepción de esta disciplina. El análisis se ceñirá especialmente a los discursos XIX-XXIII dentro del contexto de la revuelta de las estatuas del año 387.

La retórica de época imperial ha sido lugar recurrente de crítica y vituperio, especialmente respecto al movimiento de la Segunda Sofística, sobre el que han recaído acusaciones de estatismo, rigorismo, anacronismo y falta de originalidad, hecho que, por otra parte, es recurrente en todas las épocas, tal y como expone Laistner: “It is undoubtedly true that admiration for rhetoric and rhetorical displays went too far, and that a great part of what survives from the pagan literature composed in the imperial age was vapid and lacked originality. But is not the bulk of the literature produced in almost any age –and our own is assuredly no exception- ephemeral, admired one day and forgotten the next?”⁵³⁴.

En efecto, apenas se innovó o se desarrollaron nuevos elementos imprescindibles en la teoría retórica, los tópicos se tornaron recurrentes y previsibles, la *inventio* se convirtió en un residuo memorístico que no evolucionó⁵³⁵. Tampoco es posible negar que la preceptiva retórica se estancó en el s. II d.C., aunque la producción de manuales escolares o teóricos continuó durante varios siglos con leves variaciones⁵³⁶. Con todo, tengamos en cuenta las palabras de Reardon: “C’est qu’il n’est pas question d’originalité, et en effet, il n’existe pas de mot grec qui rende ce concept (...) L’originalité est une

⁵³³ Lib., *Or.* XI, 1.

⁵³⁴ Laistner, M.L.W., 1967, p. 15.

⁵³⁵ De hecho, solía interesar más la vertiente práctica de la retórica que la parte teórica, vid. Kennedy, G.A., 1983, p. 133: “The students there were often in their late teens and twenties, had studied rhetoric elsewhere before moving on to Athens, and were primarily interested in refining their abilities at declamation”.

⁵³⁶ Desbordes, F., 1996, pp. 108-112.

considération secondaire, mineure même, pour la critique grecque. Elle cherche plutôt l'art⁵³⁷”.

La mayor parte de los motivos de ese proceso de paulatina fosilización de la teoría retórica se hallan en un panorama político totalmente distinto al que vio nacer la retórica en el s. V a.C.: el régimen imperialista al que estuvo sometida la cultura helena desde época helenística apenas dejaba el espacio dialéctico necesario para que la retórica evolucionara, circunstancia que se agravó con la conquista romana: “*Mutatis mutandis* the type of oratory described in the dialogue is the type of rhetoric that continues in the Empire, because the causes remained the same: people's assemblies continued to be of no importance; the senate continued to be controlled by the Emperor; forensic oratory remained restricted to centumviral courts where the cases were decided by means of the interrogation of witnesses and the examination of evidence. Just as today, this left no room for fecundity⁵³⁸”.

De esta manera la retórica de época imperial ha cosechado todo un catálogo de opiniones negativas por parte de numerosos estudiosos⁵³⁹: J. Matthews la cataloga como “extravagante⁵⁴⁰”, mientras que el historiador P. Brown la ha calificado como “artrítica⁵⁴¹”. Por su parte, Sabine MacCormack estima que el pobre valor literario y artístico que se atribuye a algunos ejemplos de retórica imperial radica en una acusada falta de veracidad en el contenido de los discursos (que llega hasta el límite de falsear la verdad) y en una no menos grave ausencia de originalidad en la composición del discurso⁵⁴². M. Bloch también centra sus

⁵³⁷ Reardon, B.P., 1971, p. 9.

⁵³⁸ Spira, A. 1989, p. 139.

⁵³⁹ En general, la crítica a la retórica ha sido una constante en la Historia; así, Pernot, L., 1993b, p. 10, transmite el siguiente testimonio de E. Renan: “Nous ne pensons plus, avec Renan, que la rhétorique ait été «la seule erreur des Grecs»”.

⁵⁴⁰ Matthews, J., 1989, p. 253: “Imperial government in Ammianus' time was unmatched in Graeco-Roman history in its scale and complexity of organization, in its physical incident upon society, the rhetorical extravagance with which it expressed, and the calculated violence with which it attempted to impose its will”.

⁵⁴¹ Brown, P., 1992, p. 42: “Yet as with modern codes of formalized speech, it was precisely its arthritic quality that accounted for the continued authority of rhetoric in late Roman life”.

⁵⁴² MacCormack, S., 1981, p. 2: “The combination of a highly artificial and traditionalist style with the exaltation of the imperial majesty seems to bring together, in one genre, precisely those two features of the later empire which have caused most uneasiness to the modern scholar (...) suspect both because the panegyrist, as Augustine claimed, was committed, by the nature of his task, to distorting the truth, and because, in any case, his choice of a highly traditionalist literary style appeared to carry him far away from the realities of the late Roman political scene”. Tal falta de originalidad ha propiciado que la más leve innovación respecto a los modelos clásicos

críticas en la excesiva falta de originalidad de la retórica tardo-imperial⁵⁴³. L. Pernot opina que la retórica imperial sufrió un proceso de oxidación en los mecanismos de innovación⁵⁴⁴, y de igual manera, las primeras páginas del profundo estudio de B.P. Reardon inciden en la frialdad y artificio vacío de la oratoria imperial, así como en su alejamiento de la realidad circundante⁵⁴⁵.

Sin embargo, estas opiniones, a mi parecer, adolecen de una visión completa del hecho literario: el estudio de un discurso no puede quedarse en el análisis interno de su composición ni en un recuento de las innovaciones estilísticas respecto a modelos anteriores, sino que debe trascender el marco literario para inscribirse en unas coordenadas histórico-políticas que ayuden a completar el sentido de la obra. A un orador o sofista se le presupone pericia en el empleo e inserción en sus obras de silogismos, entimemas, metáforas y argumentos que ya han sido utilizados con anterioridad; pero más allá de ese análisis interno cabría preguntarse el por qué de esa tendencia literaria mimética, respetuosa con un canon literario de autores clásicos, semejante a un molde literario del que nadie se podía salir. Por lo tanto, a raíz de las críticas arriba expuestas, parece evidente que el baremo empleado hasta ahora para juzgar la retórica imperial en su conjunto es la originalidad, de cuya ausencia ya eran conocedores aquellos sofistas que Ateneo dibujó en su *Deipnosophistas* y que filtraban cualquier palabra de sus composiciones a través de la recurrente pregunta *κεῖται ἢ οὐ κεῖται*.

Centrándome en la obra de Libanio, es innegable que su concepción de la retórica no se puede calificar como innovadora en cuanto al estilo respecto a modelos anteriores (la rigidez del corpus escolar que servía de modelo para los discursos de los oradores impedía en gran medida la innovación en los tópicos o

se convierta en materia de estudio, como sucede con S. Feraboli, quien ha estudiado la innovación de Libanio sobre un modelo de Lisias, 1980-1981, p. 370: “La novità dalle rielaborazione rispetto al modello consiste nell’inserzione di un elemento classista, specchio di una età che registrava forti tensioni sociali, naturalmente assenti al tempo di Lisia”.

⁵⁴³ Bloch, M., 1975, p. 17: “Polite, respectful, holy, but from the point of view of the creativity potential language, impoverished”.

⁵⁴⁴ Pernot, L., 1998, p. 132: “Les Grecs de l’époque impériale héritaient ainsi d’un outil merveilleux, mais vieilli, peu adapté à la nouvelle situation du monde grec”.

⁵⁴⁵ Reardon, B.P., 1971, p. 3: “On trouve une littérature oratoire artificielle et froide”; p. 19: “Ce qui est révélateur, dans la littérature de cette renaissance, ce n’est pas l’absence de toute référence à Rome, mais la rareté des références accidentelles. Les faits politiques sont une chose secondaire”; p. 21: “L’écrivain grec ne s’intéressait pas à la vie quotidienne”.

en el estilo⁵⁴⁶), principalmente porque el sofista o bien no quiso que así fuera, o bien carecía del distanciamiento histórico y crítico bajo el que hoy se le juzga⁵⁴⁷. Tradición retórica y pasado se conjugaron para formar el espíritu mimético de la Segunda Sofística que velaba por la salvaguarda de los autores clásicos y los sancionaba como el espejo retórico de cualquier orador o sofista que se preciara.

Pero ello no justifica ciertas afirmaciones acerca del carácter general de la literatura y la retórica de época imperial, como las de B.P. Reardon⁵⁴⁸, que le atribuye un deliberado alejamiento de la realidad. Es innegable que la lengua de Libanio es aticista, conservadora, que las lecturas que cultivaron el intelecto del sofista eran, básicamente, las de los autores de los siglos V-IV a.C.⁵⁴⁹. Pero el estilo del antioqueno no debe inducirnos al error: la puesta en marcha de esa retórica estaba en estrecha conexión con la realidad política, social y religiosa del siglo IV d.C. En los discursos de Libanio existe una clara pulsión entre el respeto a los cánones literarios y la necesidad de verter su caudal retórico en un marco político-social inminente y cercano⁵⁵⁰.

En mi opinión, es necesario dissociar forma y contenido: en cuanto a la forma, Libanio aprendió de Demóstenes, Isócrates, Elio Arístides...(aunque no los iguale en estilo), pero en ningún caso se podrá decir que los discursos de Libanio son “artificiales” (entendiendo por “artificial” un distanciamiento voluntario de la realidad), tal y como han calificado Arthur Stanley Pease y T.E.

⁵⁴⁶ MacCormack, S.G, 1981, p. 4: “As a result, the very rigidity of the rhetorical training, with its strict rules governing the sequence and subdivisions of topics, maintained rather than confined the flexibility of the classical tradition within which the panegyrists grew up”. Con todo, el corpus de escritores que servían de modelo apenas varió en siglos, por lo que esa postura estática y poco innovadora debe juzgarse inherente a la civilización griega y no sólo a la literatura tardo-imperial, en la que sólo cambió la intensidad con la que se vivió el pasado cultural heleno,

⁵⁴⁷ Forlin Patrucco, M., 1985, pp. 200-201: “Il problema è centrale per l’insieme della produzione letteraria nella tarda Grecia, in cui il passato ellenico agisce come sistema di referenti concettuali e ideologiche ad altissimo potenziale di comunicazione e di evocazione: ma lo è ancora di più per autori come Libanio, portavoce, e leader di una esperienza politico-religiosa fallimentare, la cui valutazione storica inevitabilmente induce a privilegiare l’esito rispetto all’intento e a considerare pertanto il sofista di Antiochia come espressione di una cultura attardata in totale divorzio dalla vita reale e il suo ideale civico come forma di una tradizione inadeguata persino a tradurre il più ampio e realista disegno di Giuliano, ugualmente sconfitto alla prova dei fatti”.

⁵⁴⁸ Reardon, B.P., 1971, p. 3-4: “Et partout il y a une absence marquée d’intérêt pour la vie contemporaine”; p. 12: “Il se construit une nouvelle sorte de littérature: c’est une littérature de circonstance, en prose, dont les principaux représentants sont Aristide, Lucien, Alciphron...”.

⁵⁴⁹ Para un catálogo de los principales autores que influyeron en la lengua de Libanio, vid. Norman, A., 1964.

⁵⁵⁰ Es precisamente un estudioso de Libanio, J. Misson, quien, en mi opinión, acierta al subrayar la ideología política de Libanio y su vertebración retórica, 1914, p. 155: “Il a lu et compris ses auteurs favoris à la lumière des idées régnantes”; p. 156: “Dès lors les vieilles formules se coloraient de nuances toutes modernes, en passant par sa tête et par son coeur”.

Ameringer las producciones de retórica y oratoria de época imperial⁵⁵¹. El único discurso que responde a tales afirmaciones es el LXIV (*Contra Arístides en defensa de los bailarines*), mediante el cual Libanio establece una relación dialéctica atemporal con uno de sus modelos, Elio Arístides, dado que el discurso del antioqueno pretende ser una ἀντιλογία de una obra de Arístides titulada *Contra los bailarines*.

Creo que no es lícito asociar conceptos que pertenecen a disciplinas distintas: es evidente que la producción retórica imperial se alimentó casi exclusivamente del canon clásico que tomó como herencia cultural y manifestación de su identidad⁵⁵², por lo que, en consecuencia, los discursos carecían de originalidad y en ocasiones dirigían su atención a simples pastiches y juegos retóricos⁵⁵³. Pero es ese el punto crítico a partir del cual se puede comenzar una nueva línea de investigación y profundizar en las causas de esas características.

Así, en primer lugar, cabe plantearse qué llevaba a un sofista y orador como Libanio a imitar los modelos de la retórica y oratoria clásica; tras esta pregunta yace la esencia del movimiento cultural de la Segunda Sofística y sus motivaciones políticas: la búsqueda de la naturaleza de la cultura griega y su perpetuación como contrapartida cultural frente a la dominación romana. Del mismo modo, el hecho de que fuera el género epidíctico el que sobresaliera en el contexto retórico del siglo IV induce a averiguar las circunstancias políticas y sociales que motivaron ese hecho: la falta de condiciones socio-políticas para que se diera el contexto propicio para el desarrollo de la retórica judicial y deliberativa. Incluso se puede argumentar que la retórica epidíctica ocupó parte del terreno destinado a otros géneros retóricos: “Outre ces manifestations, qui constituent son environnement immédiat, le discours épideictique a de nombreux parallèles parmi les actes de la vie publique. Au tribunal, des passages élogieux sont souvent insérés dans les plaidoyers. Dans les assemblées politiques, l’avis s’appuie également sur l’éloge: par exemple, l’élection d’un candidat à une charge sera précédée de discours, parfois très rhétoriques, en faveur de ce candidat⁵⁵⁴”.

⁵⁵¹ Stanley Pease, A., 1926, pp. 30-31; Ameringer, T.E., 1921, pp. 24-26.

⁵⁵² Pernot, L., 1998, p. 132: “L’héritage comprenait encore une critique littéraire, fondée sur l’étude de grands auteurs considérés comme des modèles dans chaque genre”.

⁵⁵³ Anderson, 1993, pp. 171-174.

⁵⁵⁴ Pernot, L., 1993b, p. 617.

Por último, la evidencia de que la educación retórica estuvo intrínsecamente ligada a las elites políticas del Imperio Romano constituye un nexo entre sociedad, política y retórica⁵⁵⁵ que merece ser estudiado con detenimiento: tal unión condujo a la retórica a constituir la disciplina principal en el curriculum escolar y anuncia su pervivencia y características durante el posterior Imperio Bizantino.

Tales son, en mi opinión, las líneas de investigación que se ocultan tras la falta de originalidad y anacronismo de la mayoría de las producciones de época imperial.

Así pues, creo que es imposible refutar la trascendencia de la retórica, tanto a nivel práctico como a nivel teórico. Los ya clásicos trabajos de H. I. Marrou y de D. L. Clark, además del reciente de R. Criobiore⁵⁵⁶, evidencian la importancia de instruirse bajo la *paideía* retórica para incorporarse a las elites culturales y administrativas del Imperio Romano: “Ever since the early empire, a common culture had provided a language that enabled members of the educated classes from as far apart as Arles and Arabia to meet as equal devotees of Greek rhetoric (...) Through a shared paideia, they could set up a system of instant communication with men who were, often, total strangers to them. They signaled, above all, that they were approachable and that they know the rules of the game⁵⁵⁷”.

Las opciones culturales de la *paideía* clásica, cuyo último eslabón eran los deuterosophistas, estaban encabezadas por la filosofía y la retórica⁵⁵⁸, aunque también la poesía tuvo su eco (esta última opción sazónó la obra de Himerio con

⁵⁵⁵ Bowie, E.L., 1981, pp. 188-189: “El mundo en el que se movía la oratoria sofística no era puramente artificial (...) Las embajadas a los monarcas o a otras ciudades para pedir privilegios o para ofrecer honores; los debates en el consejo (boule), aún importantes en la política interna de las ciudades, incluso cuando la asamblea (ecclesia) había perdido todos sus poderes, como por ejemplo en período romano; las exhortaciones al total de los ciudadanos en momentos de crisis por disturbios o por hambre (tal como vemos entre los discursos de Dión de Prusa); y los discursos ceremoniales en las dedicaciones de edificios públicos, festivales o en las recepciones de visitantes ilustres, actividades todas que no requerían persuasión, pero sí dignidad y brillantez”.

⁵⁵⁶ Marrou, H.I., 1985; Clark, D.L., 1977; Criobiore, R., 2001.

⁵⁵⁷ Brown, P., 1992, pp. 39-40.

⁵⁵⁸ Reardon, B.P., 1971, p. 26: “Des deux pôles de la paideia, la philosophie et la rhétorique, pour l’instant c’est incontestablement la rhétorique qui l’emporte, en apparence”.

un alambicado barroquismo que le ha valido las críticas de modernos estudiosos al achacarle un cierto distanciamiento de la realidad⁵⁵⁹).

Temistio optó por encaminar los valores de la *paideía* a través de la filosofía y considerar la retórica como una disciplina de preparación para la filosofía⁵⁶⁰, hecho que le granjeó una posición marginal entre sus coetáneos⁵⁶¹; así, Libanio nunca tuvo un verdadero interés en la filosofía especulativa⁵⁶², aunque sí en la esfera de la ética. De esta manera se explicaría que el emperador Juliano le incluyera entre un listado de filósofos: “Me parece que -dijo- te cuentas entre los oradores por tus discursos, pero por tus acciones te inscribes entre los filósofos⁵⁶³”.

En cualquier caso, se puede decir que es deudor de algunos conceptos filosóficos relativos a la imagen del emperador –especialmente en lo que concierne a las virtudes de éste-, a la religión pagana o a la preceptiva retórica; con todo, dichos conceptos aparecen totalmente insertos y ya elaborados en la parte teórica de la retórica, por lo que pudieron pasar desapercibidos al sofista⁵⁶⁴. Considero que este alejamiento de la especulación filosófica favorecía la visión pragmática de su concepción retórica: dejando de lado la teoría filosófica, Libanio pudo centrarse plenamente en verter su caudal retórico en la concreción de su entorno⁵⁶⁵.

⁵⁵⁹ Alsina, J., 1988, p. 1056: “Himerio vive enteramente en el pasado glorioso de Grecia, de modo que se ha llegado a afirmar que leyendo sus obras, no nos damos cuenta de lo que ocurría en su tiempo”.

⁵⁶⁰ Milazzo, A.M., 1996, p. 77: “Egli infatti si proclama filosofo e non sofista (or. 21 e 29), concede all’arte retorica solo il valore di propedeutica alla filosofia (or. 21, datata proprio al 355)”.

⁵⁶¹ Downey, G., 1957a, p. 59: “The real danger, in fact, came from these rivals, the rhetoricians and sophists who claimed that the best intellectual training, and the best preparation for worldly success, came from the study of rhetoric”. Un excelente estudio diacrónico de la relación entre la retórica epidíctica y la filosofía, incluyendo fuentes cristianas, en Burgess, T.C., 1987, pp. 214-248.

⁵⁶² Dhile, A., 1994, p. 450: “Libanius was not really interested in eastern philosophy or specialist sciences, and the Roman-Latin educational world remained alien to him”; Misson, J., 1914, p.6: “Richard Foerster nous donne un point d’appui en remarquant son manqué de formation philosophique sérieuse”.

⁵⁶³ Lib., *Or.* I, 131: <ὁ δὲ δοκεῖς μοι,> φησὶν, <εἰς μὲν ῥήτορας κατὰ τοὺς λόγους τελεῖν, ἀπὸ δὲ τῶν ἔργων ἐν φιλοσόφοις γεγράφθαι>.

⁵⁶⁴ Misson, J., 1914, p. 156: “De la philosophie, il recueillit uniquement les résultats tangibles, ces vérités d’application immédiate en apologétique ou en morale, qui avaient franchi les limites des cercles d’initiés”.

⁵⁶⁵ Kennedy, H. y Liebeschuetz, J.H.W.G., 1988, p. 80: “Libanius had shown comparable moral concern, respect for classical texts and reluctant to draw political conclusions from metaphysical concepts. Antioch in contrast to Alexandria had no tradition of philosophy”.

Así pues, una correcta interpretación de la retórica de Libanio debe trascender los manierismos e ínfulas retóricas que adornan, frecuentemente en exceso, sus discursos: nunca se podrá hablar de un autor anclado en el pasado⁵⁶⁶, sino de un orador que pretendió solucionar o dar consejo sobre lo acontecido en su tiempo conforme a unos ideales políticos y religiosos clásicos y conservadores, a los que añadió una importante dosis de dinamismo: “Il comprit d’une façon assez rigoureuse le conservatisme dont tous les païens se réclamaient, mais sans s’immobiliser dans une mentalité archaïque⁵⁶⁷”.

En uno de los discursos de este corpus referente a la revuelta de las estatuas, el XXIII, 21 el sofista enumera los beneficios que la retórica proporciona: “Ésta oculta el origen humilde, esconde la fealdad, protege las riquezas, acaba con la pobreza, defiende a las ciudades para salvarlas, convirtiéndose en la más útil de todas las armas en las guerras y más poderosa que todas las manos juntas en las batallas. Los que la cultivan a menudo compiten con la mántica porque pueden prever lo que ocurrirá, pues lo que para unos es inspiración, para éstos es conocimiento. Se podría decir que sólo los que se distinguen por su educación son también hombres inmortales, pues aunque mueren por su naturaleza, perviven por su fama⁵⁶⁸”. La retórica, como se aprecia en ese pasaje, constituía para Libanio un remedio para casi todos los males que asediaban a la sociedad tardo-imperial.

Las ideas que conformaban el armazón ideológico de Libanio de Antioquía se fundamentaban en el deseo de establecer como prioridad un modelo de educación al servicio de la estructura conceptual de la Segunda Sofística⁵⁶⁹: poner al servicio de los ciudadanos los valores y capacidad de persuasión de la retórica. Es cierto que, tras el deseo de que todo lo descrito anteriormente perdurase en su tiempo, se hallaba la intención de perpetuar el orden clásico en una ciudad guiada por la inercia de los cambios históricos hacia el establecimiento de un orden eminentemente cristiano. Sin embargo, esa postura conservadora reflejaba una preocupación por su tiempo. Es F.Gascó quien, en mi opinión, acierta plenamente al hablar de esta manera acerca de los deuterosophistas: “No vivían, por tanto, de

⁵⁶⁶ Dhile, 1994, p. 450: “Hence, Libanius and his pupils world have been much less inclined than the modern reader to regard certain pursuits as ivory-towered or anachronistic”.

⁵⁶⁷ Misson, J., 1914, p. 157.

⁵⁶⁸ Shouler, B., 1999, pp. 460-468 ofrece un análisis pormenorizado de este pasaje.

⁵⁶⁹ Pernot, L., 1998, p. 139: “Les professeurs de l’époque pensent que la meilleure manière de former les étudiants consiste à les nourrir de culture classique, et que cette formation leur procurera une aptitude générale pour aborder les questions de la vie réelle”.

espaldas al presente, sino que defendían al tratar esos temas su identidad en la mejor forma que podían⁵⁷⁰”.

Como intentaré demostrar, todo ello está relacionado con la estructura política, religiosa y cultural de la Antioquía finisecular que vivió la revuelta de las estatuas del año 387. Un estudio completo de los discursos de Libanio debe huir de análisis meramente retóricos o literarios o de explicaciones incompletas y simplistas. Es necesario relacionar el contexto histórico y los acontecimientos políticos y religiosos que influyeron decisivamente en la obra del sofista antioqueno⁵⁷¹ con el estado de la retórica en el siglo IV.

⁵⁷⁰ Gascó, F., 1987-88, p. 439.

⁵⁷¹ Melero Bellido, A., 2003, p. 222, cuando escribe acerca de la postura anacrónica de algunos discursos de la Segunda Sofística, apuesta por profundizar en el análisis de las circunstancias extraliterarias: “Pero ese alejamiento no es sólo resignado escapismo y añoranza de un pasado definitivamente perdido, como postulara E.L. Bowie, sino que está estrechamente unido a fenómenos sociales complejos como los que se manifiestan en la relación entre las clases dominantes del Este y la *paideia* griega”.

IV.1 RETÓRICA Y PRAGMATISMO

El contenido de los 64 discursos de Libanio que han llegado hasta nosotros varía considerablemente en su temática: religión⁵⁷², panegíricos más o menos sinceros⁵⁷³, discursos con base autobiográfica⁵⁷⁴ o de intención moralizadora⁵⁷⁵. Salvo éstos últimos (debido a su contenido gnómico, es difícil establecer una referencia histórica que motivara su composición), los restantes discursos del sofista no pueden ser tildados, en cuanto a su temática, de anacrónicos, artríticos o poco originales.

Se trata de obras en cuya composición influyeron decisivamente factores políticos, sociales o religiosos coetáneos a Libanio. En su obra retórica no se vislumbra ningún resto de discursos como el *Elogio de la cabellera*, de Dión de Prusa, o el *Elogio de la mosca*, de Luciano. La Antioquía de la segunda mitad del siglo IV es el escenario perenne de los discursos de Libanio (si bien en ellos introduce numerosas alusiones a otras provincias, principalmente del este del Imperio Romano).

Por ello, la primera característica que quiero resaltar de la retórica de Libanio –especialmente, de los cinco discursos que ocupan este trabajo, XIX-XXIII- es su carácter pragmático; con ello quiero decir que su primera y más importante intención era intervenir directamente en su contexto histórico, político, religioso y social con la intención de motivar al auditorio a adoptar su opinión: “No hay función lingüística más importante o primordial que la interactiva y político-social. No hay nada importante que se pueda realizar en el área de lo político-social que no aparezca asociado al lenguaje⁵⁷⁶”.

Antonio López Eire ha puesto de manifiesto la modernidad de la retórica griega, puesto que fueron conscientes del carácter interactivo de esta disciplina y de su capacidad para intervenir activamente en el devenir histórico⁵⁷⁷, hecho que

⁵⁷² Or. V (*Himno a Ártemis*), Or. IX (*En honor de las Kalendas*), Or. LX (*Monodia sobre el templo de Dafne*).

⁵⁷³ Por filiación política y personal, sus discursos XVIII (*Elogio fúnebre por Juliano*) o LXI (*Monodia por Nicomedia*) son mucho más sentidos que el LIX (*Elogio de los emperadores Constantio y Constante*).

⁵⁷⁴ Or. I (*Autobiografía*), Or. II (*A quienes lo llamaron insolente*).

⁵⁷⁵ Or. VI (*Sobre la insaciabilidad*), Or. VII (*Cómo enriquecerse injustamente es una desgracia mayor que la pobreza*), Or. VIII (*Sobre la pobreza*).

⁵⁷⁶ López Eire, A., 2002, p. 16.

⁵⁷⁷ López Eire, A., 2002, p. 17: “No es de extrañar que ya los griegos descubrieran funciones pragmáticas y político-sociales en las composiciones poéticas y retóricas.

se adapta perfectamente al concepto de la retórica que tenía Libanio. Así, los discursos XIX-XXIII responden a una circunstancia político-social bien determinada, la revuelta de las estatuas del año 387, y, como es evidente, Libanio compuso estos discursos con una intención predeterminada: mantener su posición social en Antioquía ante el cambio que se estaba produciendo, el paso de la ciudad pagana a la ciudad cristiana. A pesar de los manierismos, los recursos tendentes a la αὔξησις y al ὄγκος que recorren toda su obra y del aticismo que se presenta en sus discursos por la inercia y por el peso de la tradición sofística, sus discursos no acusan un desplazamiento estético que los encadene a una retórica epidíctica vacua, sino que se inmiscuyen en los asuntos de su ciudad y se ofrecen como vehículo de su ideal cívico⁵⁷⁸. Incluso un cristiano como Gregorio de Nisa consideraba la retórica como un elemento indispensable para una ciudad al dirigirse en tales términos a Estagirio, sofista pagano de Cesarea: “Ya que necesitamos mostrar a los congregados una ciudad que no es tal, te ruego que te conviertas en un habitante improvisado de nuestra ciudad, brindándonos con tu sola presencia que este lugar desierto parezca una ciudad⁵⁷⁹”.

Este carácter pragmático de la retórica libaniana, que rebasa suficientemente el campo de lo lúdico habitualmente asignado a la retórica epidíctica y que contradice los dictados aristotélicos acerca del género epidíctico⁵⁸⁰, es consecuencia directa de la misión del sofista en su papel de intermediario entre las instituciones políticas y las ciudades del Imperio Romano. En esta dirección

Efectivamente, los antiguos griegos se anticiparon a los modernos lingüistas de la Lingüística Pragmática, al concebir el lenguaje racional, el *lógos*, como una entidad operativa, activa, dinámica, pragmática, con la que era posible, al igual que con la música y la danza, hacer cosas, como encandilar a los oyentes, emocionarlos, enseñarlos, persuadirlos, hacerles cambiar de opinión, purificarlos de las pasiones, hacerles reír, elogiarlos o denostarlos”.

⁵⁷⁸ Dascal, M. y Gross, A.G., 1999, p. 129: “We believe that this reconstruction benefits both pragmatics and rhetoric. Rhetoric will benefit from the realization that its practices are not a jumble of techniques, but are, instead, a coherent theory in the cognitive class; rhetorical theory will thus be seen as a genuine hermeneutics (...) Rhetorical theory will also benefit because it can continually be strengthened by developments in disciplinary areas previously regarded as alien to its specific purposes, for example, developments in philosophical pragmatics”.

⁵⁷⁹ Gr. Nyss., *Ep.* 9, 2: ἐπειδὴ χρεῖα ἡμῖν τὴν μὴ οὖσαν πόλιν ὡς οὖσαν δεῖξαι τοῖς συνιοῦσι, παρακλήθητι γενέσθαι τῆς πόλεως ἡμῶν οἰκιστῆς αὐτοσχέδιος, αὐτῷ τῷ φανῆναι μόνον τὸ πόλιν εἶναι δοκεῖν τὸν ἔρημον χῶρον παρασκευάσας.

⁵⁸⁰ Arist., *Rh.* 1358 b 27-29: τοῖς δ' ἐπαινοῦσιν καὶ ψέγουσιν τὸ καλὸν καὶ τὸ αἰσχροῦν, τὰ δ' ἄλλα καὶ οὗτοι πρὸς ταῦτα ἐπαναφέρουσιν. Quintiliano, en *Inst.* III, 7, 1 incide en este sentido: *Ac potissimum incipiam ab ea, quae constat laude ac vituperatione. Quod genus videtur Aristoteles atque eum secutus Theophrastus a parte negotiali, hoc est πραγματικῇ, removisse totamque ad solos auditores relegasse; et id eius nominis, quod ab ostentatione ducitur, proprium est.*

apunta L. Pernot: “On peut donc conclure que les discours épидictiques, normalement, ne partent pas d’une initiative individuelle, mais qu’ils répondent à une sollicitation extérieure, qui prend la forme d’un ordre, d’une commande ou d’une invitation, d’une obligation institutionnelle ou légale ou d’un simple usage⁵⁸¹”.

Esa intención de intervenir en los asuntos públicos de su tiempo aparece en un pasaje de uno de los discursos dirigidos al emperador Teodosio, su famoso *Pro Templis*: “Pues en asuntos de tal importancia” escribe al hablar acerca de la religión “hay que persuadir, no obligar⁵⁸²”. El sofista concibe la palabra como un “arma lingüística” que medie en los problemas de su tiempo.

Siguiendo los razonamientos de López Eire, se puede decir que el pragmatismo es una cualidad inherente al lenguaje -y, por ende, a la retórica-, es interactivo y busca siempre producir un efecto persuasivo en el auditorio. Aplicando este esquema al corpus de discursos de Libanio, sale a la luz una de las características predominantes en su obra: su preocupación por erigirse en defensor de su ciudad. Continente y contenido, en esta ocasión, van indisolublemente unidos: el pragmatismo que copa toda la obra retórica y epistolar de Libanio es la consecuencia de su misión como sofista de la ciudad -ser la voz de la ciudad ante los problemas derivados de la hiperbólica administración imperial y de una época de cambios-, y todo ello expresado con la lengua y el estilo de aquellos modelos retóricos clásicos⁵⁸³ que a través de sus discursos también influyeron en la política⁵⁸⁴ y la sociedad de su época⁵⁸⁵. Mario Pinto, en un valioso estudio sobre la actividad docente de Libanio, redunda en la misma idea: “Cioè la

⁵⁸¹ Pernot, L., 1993b, p. 610.

⁵⁸² Lib., *Or.* XXX, 29: δεῖ γὰρ δὴ τὰ γε τοιαῦτα πείθειν, οὐ προσαναγκάζειν.

⁵⁸³ Coincido en esta ocasión con Reardon, B.P., 1971, p. 18: “Les Grecs avaient toujours été conscients de leur tradition: c’est l’intensité de cette conscience que est nouvelle”. En efecto, lo novedoso en el empleo del legado cultural heleno estaba motivado por la conciencia de estar empleando la literatura clásica a modo de instrumento de una reacción político-cultural como fue la Segunda Sofística.

⁵⁸⁴ López Eire, A. y De Santiago Guervós, J., 2000, p.59: “Un maestro de retórica o rétor del siglo IV d.C. fuertemente pagano, Libanio de Antioquía, hace retórica política escribiendo elegantes discursos al emperador, espléndidas cartas a personajes importantes contemporáneos para, por uno y otro medio, impetrar de ellos, como debe hacer siempre un rétor digno de tal nombre, la protección del ciudadano o de la comunidad débiles injustamente agraviados y humillados por el quebranto de esas virtudes políticas que el experto en retórica debe defender sin tregua y a ultranza: la humanidad y la justicia”.

⁵⁸⁵ Shouler, B., 1977, p. 900: “Il réalise pleinement sa vocation oratoire en jouant dans la vie publique un rôle qui le libère du carcan scolaire et qui lui permet d’aborder les grands événements de l’actualité politique”.

partecipazione directa ed attiva alla vita della πόλις del tempo, è la capacità oratoria, acquisita attraverso l'educazione retorica, fornida, ai fini di questa partecipazione, sono i mezzi più efficace per <favorire gli ἄρχοντες saggi e osteggiare i malvagi, per contrapporre alla voce del θρόνος quella della βουλή, per ottenere con la capacità del dire la forza di incutere paura, anziché doverla subire. Nell'interesse della città l'arte oratoria veniva così a trovarse ben al di sopra di ogni altra forma di liturgia, che optesse dar lustro: essa aveva un'importanza specifica nella vita civile del tempo>⁵⁸⁶.

La retórica de Libanio, por lo tanto, no respondía a artificios pirotécnicos, sino que tenía una vocación activa, dinámica y participativa en su contexto histórico. No sólo el corpus retórico del sofista, sino que también gran parte de su producción epistolar (dada la relación de familiaridad entre ambos géneros⁵⁸⁷) mantenía una esencia pragmática, ética y social⁵⁸⁸.

Este carácter pragmático de la retórica de Libanio, que era una constante en el pensamiento filosófico y retórico griego⁵⁸⁹, no contradice la naturaleza epidíctica de los discursos del corpus del 387. Es más, durante el Imperio Romano, el género epidíctico se prestó con mayor facilidad a abordar temas políticos y sociales, especialmente aquellos que concernían a un grupo cohesionado política o culturalmente: “Lo importante de este discurso (epidíctico) era cautivar a los oyentes y hacerles entrar, a través del poder psicológico-estético de la palabra, en una especie de trance a través del cual realizaban un acto de fe afirmativo de su particular pertenencia a la compacta y cohesionada realidad político-social de la ciudad-estado, de la πόλις⁵⁹⁰”.

Así, analizando palabra por palabra la anterior cita de López Eire, se puede aseverar que la intención de Libanio al componer los discursos XIX-XXIII,

⁵⁸⁶ Pinto, M., 1977, p. 179.

⁵⁸⁷ Cabouret, B., 2001, p.15: “Les anciens appréciaient beaucoup le genre lui-même de la lettre, qui, était l'une des branches de la rhétorique”.

⁵⁸⁸ Cabouret, B., 2000, p. 23: “Les lettres de Libanios touchent ainsi à tous les aspects de la vie publique, et exceptionnellement privée, de ce monde des cités d'Orient: vie économique et problèmes de l'approvisionnement, événements militaires et protection de l'empire, vie religieuse et, en particulier, organisation des concours et spectacles, moments forts de la vie sociale de la cité. Mais on aborde surtout la vie politique qui s'exprime à la fois par la gestion municipale des cités et l'administration centrale qui contrôle la vie locale”.

⁵⁸⁹ Cleland, M.R., 1989, pp. 33-34: “A word that is used everywhere in Greek philosophy and rhetoric, logos has three dimensions to it: the rational, the non-rational, and the pragmatic, or word as act”.

⁵⁹⁰ López Eire, A., 2002, p.21.

pertenecientes al género epidíctico, tuvo como objetivo principal cohesionar la realidad político-social de la Antioquía finisecular bajo la égida pagana que él representaba.

La retórica judicial, aún persistiendo debido a la febril actividad legal durante el Imperio⁵⁹¹, fue perdiendo peso a medida que el poder legislativo se fue centralizando en la figura del emperador y sus más cercanos asistentes: “Toutefois, le fait du prince marque la période. Beaucoup d'affaires étaient politiques et contrôlées par l'empereur et ses affranchis. Soucieux de préserver leur autorité et d'étouffer toute velléité d'opposition, certains empereurs ont multiplié les accusations de lèse-majesté, de trahison, de magie, accompagnées de procédures extraordinaires qui supprimaient les garanties normalement assurées aux accusés et débouchaient sur de terribles châtiments (...) Par ailleurs, le rôle éminent dévolu à l'empereur et à ses représentants suscita un recul des jurys, semble-t-il, à partir du IIe siècle, et une importance accrue des conseils et des fonctionnaires, ce qui eut pour effet d'infléchir les instances judiciaires dans le sens d'un fonctionnement plus administratif et de donner une plus grande importance au droit et aux jurisconsultes. On observe une sorte de bureaucratisation de la justice et un poids accru des dossiers, aux dépens de la parole vive. Il n'y avait peut-être pas moins de rhétorique, mais une autre rhétorique⁵⁹²”.

La retórica deliberativa destinada a influir en las grandes decisiones administrativas o políticas tampoco vivió sus mejores momentos durante la época imperial debido a los mismos condicionamientos históricos⁵⁹³, pero sí mantuvo su

⁵⁹¹ Pernot, L., 2000, pp. 225-226: “Dans les sources grecques, par exemple le *Vies des sophistes* de Philostrate ou les inscriptions, on constate de même que les orateurs grecs de l'époque impériale déployaient une importante, et souvent lucrative, activité judiciaire, en plaidant soit devant les juridictions locales, soit devant les représentants de l'empereur, qui rendaient la justice au nom de celui-ci par délégation (gouverneurs, légats..), soit directement devant le tribunal imperial, devant lequel ils se présentaient pour défendre leurs propres intérêts ou ceux de leur patrie (cité ou province). Les compétences acquises grâce à la déclamation et à l'enseignement théorique avaient donc ample matière à s'exercer dans des plaidoyers réels. La plupart des grands orateurs de la période ont plaidé et de brillantes carrières politiques se sont appuyées sur les tribunaux”.

⁵⁹² Pernot, L., 2000, pp. 226-227.

⁵⁹³ Pernot, L., 2000, p. 227: “Le poids de l'empereur était plus sensible encore dans le genre délibératif. Les comices ayant cessé de se réunir, le seul organe délibératif central était le Sénat, où les débats se déroulaient sous l'autorité du prince: une autorité indiscutée, toujours présente, et sous certains règnes écrasante. Par rapport au pouvoir de l'empereur, le Sénat n'avait que des pouvoirs subordonnés, et qui allèrent en décroissant au tours de la période. Le principal lieu de

presencia y, sobre todo, su influencia, en la vida municipal: “Il y avait plus de latitude pour l'éloquence délibérative dans les provinces, devant les asssemblées provinciales, voire devant les légions, auxquelles s'adressaient les généraux⁵⁹⁴”.

Por el contrario, el auge sin precedentes de la retórica epidíctica en época imperial⁵⁹⁵ hizo que los dos anteriores géneros fueran oscilando, paulatinamente, hacia terreno epidíctico. Es el caso de los discursos XIX-XXIII de Libanio: bajo una apariencia epidíctica, el sofista antioqueno despliega una retórica de contenido marcadamente deliberativo. Fueron, por tanto, los condicionamientos políticos, las innovaciones administrativas y el apogeo de la retórica epidíctica los que condicionaron la forma definitiva de los discursos.

Así pues, en el siglo IV, retórica y política mantenían una relación muy estrecha⁵⁹⁶: la política y las figuras del gobierno imperial alimentaron la temática de gran parte de la producción retórica tardo-imperial (no hay más que ojear los preceptos de Menandro el Rétor); por su parte, la retórica se convirtió en uno de los instrumentos legitimadores de la política del siglo IV⁵⁹⁷.

decisión était le conseil imperial (*consilium principis*), qui réunissait quelques dizaines de personnes –sénateurs désignés, chefs de bureau de la chancellerie, préfets du prétoire, jurisconsultes-, selon une composition variable, et dont les attributions couvraient (outre la compétence judiciaire déjà évoquée plus haut) la législation, les finances, les affaires militaires, la politique étrangère. Le Sénat et, davantage encore, le conseil imperial, formaient des groupes clos, comportant un nombre limité de membres, dominés par le pouvoir de leur président et chargés d'assister celui-ci par des avis”.

⁵⁹⁴ Pernot, L., 2000, p. 228.

⁵⁹⁵ Pernot, L., 2000, p. 230: “A côté des genres judiciaire et délibératif, l'époque impériale a vu l'ascension du genre épictique, forme très ancienne qui commença alors une vie nouvelle”.

⁵⁹⁶ Se puede hablar, al respecto, en un sentido literal, ya que en un pasaje de Libanio se nos dice que los sonidos de su clase y los del *bouleterion* se confundían, pues ambos habitáculos estaban pegados pared con pared, vid. Lib., Or. XLVI, 16: καὶ ὑπὲρ τούτων οἶδα πολλὰ τραύματα καὶ δάκρυα γεγενημένα τοῦ στενωποῦ ταῦτά με διδάσκοντος τοῦ ἐν τῷ βουλευτηρίῳ. Retórica y política también confluían en la tendencia a convertirse en elementos elitistas de la sociedad, vid. Matthews, J., 1989, p. 78: “In a very important sense, the function of this culture was precisely to define an elite over against the ordinary run of mankind”.

⁵⁹⁷ Brown, P., 1992, p. 31: “The day-to-day politics of the provinces, rather, took place in a fine dust of ancient phrases that settled heavily, in the form of eulogy, petitions, and advice, on the main protagonists –the governors. Faced by what was often an insecure situation, where their continued popularity with influential groups of local notables was essential for their survival, late Roman governors had every reason to wish their actions to be perceived against a golden haze of old-world values. Appeals to the ideal of a harmonious, because persuasive, style of rule were frequent. Persuasion, indeed, remained part of the living language of late Roman politics”.

Esa función política⁵⁹⁸ y civil⁵⁹⁹ inserta en la concepción que Libanio tenía de la retórica es la que preside sus discursos XIX-XXIII. En el ideario del sofista, la retórica –bajo la forma de discurso o de carta- se erigía en la garante de los derechos civiles y en un valor positivo para la ciudad⁶⁰⁰. A este respecto, hay numerosos ejemplos en los que la retórica y la ciudad aparecen unidos⁶⁰¹, como es el caso de la aparición en sus discursos de los curiales, rango político-social al que perteneció Libanio y a los que exoneró de cualquier culpa en los acontecimientos del 387⁶⁰². En palabras de Libanio, son el mejor exponente del carácter humanitario y salvador que en muchas ocasiones presenta la retórica, ya que poseen “un remedio más poderoso que el de aquellos⁶⁰³”. Ese remedio era, lógicamente, la retórica. El propio sofista tenía como principal valor de sus antepasados el haberse valido de la retórica para pacificar conflictos en la ciudad: “Y en esta ciudad tan importante mi familia llegó a ser importante por su

⁵⁹⁸ Milazzo, A.M., 1996, p. 83: “Già da queste prime battute emerge un manifesto che indica una retorica utile per la città, molto simile a quella ῥητορικη πολιτικη teorizzata da Dionigi d’Alicarnasso, sulle tracce di Isocrate, nei suoi trattati retorici”.

⁵⁹⁹ Petit, P., 1955, p. 346: “La paideia est certes pour un professeur de rhétorique, le premier des biens, mais elle a aussi aux yeux de Libanius une valeur civique irremplaçable (...) Celui qui peut joindre à la beauté de ses logoi la générosité matérielle pour la cité”.

⁶⁰⁰ Por ejemplo, en Lib., *Ep.* 1261, 4, el sofista alaba la labor de aquel que beneficia a la ciudad embelleciéndola, ayudando a su crecimiento cultural y haciéndola más pacífica: ὁ γὰρ ἐν ἀρχῇ τηλικαύτη τηρῶν τὸ πρὸ τῆς ἐξουσίας ἦθος καὶ νομίζων μὲν ἔργον αὐτοῦ δεικνύναι τὰς πόλεις εὐδαίμονας, χαίρων δέ, εἰ τὸ ξίφος ἀργοῖ, καλὰ δὲ ποιῶν οἰκοδομίαις τὰ ἄστη, Μούσας δὲ θεραπέων, ἐν δὲ ταῖς δίκαις οὐδένα τῶν ἀδικούντων χαίροντα ἀποπέμπων, τί ἂν ἕτερον ἢ φιλοσοφεῖν δοκοῖ;. López Eire, A., 1995, p. 371: “Esta concepción del rétor como hombre esencialmente humanitario y justiciero en virtud de su misma profesión no es criatura de Libanio, pues ya dos siglos antes Elio Aristides en sus discursos *Sobre la Retórica, contra Platón* había presentado al verdadero orador como un individuo incapaz de cometer él mismo injusticias e incluso de permitir a otros cometerlas y como una especie de paladín de la virtud encargado de salvar a los demás valiéndose de la justicia”.

⁶⁰¹ López Eire, A., 1995, p. 372: “Y a partir de esta concepción ético-política del *lógos* pasó Isócrates a presentar la palabra-discurso como el instrumento más beneficioso para la *pólis* y la humanidad en general. Porque –argumenta Isócrates- los discursos, la Retórica bien entendida, no sólo no corrompen a la juventud, sino que, por el contrario, <exhortan a los jóvenes a la virtud y a los peligros en defensa de la ciudad>”.

⁶⁰² Según Petit, P., 1955, p. 348, bajo el reinado de Teodosio hubo 13 curiales destacados por su nivel cultural: “Les résultats que nous apporte l’étude prosopographique de la classe curiale sont dans l’ensemble réconfortants. En négligeant les personnages trop mal connus pour être significatifs, nous obtenons les chiffres suivants :

A Antioche :

30 curiales cultivés sur 53 connus, soit 56%

Avant Théodose, 17 cultivés sur 30 connus, soit 56%

Sous Théodose, 13 cultivés sur 23 connus, soit 56 %”.

⁶⁰³ Lib., *Or.* XI, 141: τῆς ἐκείνων ἐξουσίας ἰσχυρότερον κέκτηνται φάρμακον.

educación, por su riqueza, por sus desembolsos, por sus juegos y por sus discursos que apartaron a los gobernantes de sus impulsos⁶⁰⁴”.

Antioquía es el hábitat en el que la retórica y su enseñanza deben desarrollarse, ya que es la propia ciudad hacia la que se dirigen los beneficios derivados de estas disciplinas.⁶⁰⁵ De hecho, Libanio hizo de la retórica un baremo para establecer la calidad e importancia de una ciudad: la grandeza de una ciudad es proporcional a su nivel cultural⁶⁰⁶. Así, el sofista consideraba que Antioquía era envidiada “porque en ella era posible enseñar y aprender retórica y porque había gente que deseaba ser instruida y que podía enseñar (*Or. XIX, 5*)”, lo que la hacía superior a ciudades como la mismísima Roma⁶⁰⁷.

Finalmente, la intervención de la retórica en la vida cívica debía responder a una postura ética y moral coherente con el contenido de la retórica libaniana y que persiguiese el bien conjunto de la ciudad. Dentro del corpus de obras de Libanio, hay cuatro discursos cuya composición responde enteramente a motivaciones morales⁶⁰⁸. Asimismo, conceptos éticos y morales como la rectitud⁶⁰⁹, la virtud⁶¹⁰, la educación⁶¹¹, la moderación⁶¹², aparecen íntimamente ligados a la capacidad

⁶⁰⁴ Lib., *Or. I, 2*: ἐν δὴ μεγίστη μεγίστους εἶναι συνέβη γένος τοῦμόν παιδεία τε καὶ πλούτῳ καὶ χορηγίαις καὶ ἀγῶσι καὶ λόγοις, ὅσοι φοραῖς ἀρχόντων ἀπαντῶσιν.

⁶⁰⁵ No es extraño, en consecuencia, que el sofista hiciera un elogio de la retórica en dos secciones de su discurso XI, *Discurso de Antioquía*, vid. Milazzo, A.M., 1996, p. 73: “In questa enorme orazione (di un’estensione equivalente al *Panatenaico* isocrateo) è contenuta un’amplia *laus eloquentiae* bipartita in due sezioni ineguali (par. 139-141; 181-195)”.

⁶⁰⁶ Petit, 1955, p. 347: “La grandeur de la cité dépend de son éclat intellectuel et la culture rhétorique est indispensable à qui veut résister aux excès des administrateurs impériaux”.

⁶⁰⁷ Lib., *Or. XI, 270*: τῆς δὲ ἔτι μείζονος τῷ καλλίστῳ καλλίων ἐστίν, Ἑλληνικῇ παιδείᾳ καὶ λόγοις.

⁶⁰⁸ Lib., *Or. VI (Sobre la insaciabilidad)*, *Or. VII (Cómo enriquecerse injustamente es una desgracia mayor que la pobreza)*, *Or. VIII (Sobre la pobreza)*, *Or. XXV (Sobre la esclavitud)*. No se debe pensar que el contenido de esos discursos pertenece a otra disciplina –la filosofía–, puesto que B. Shouler, en su edición de esos discursos morales, demostró que quedaban perfectamente acotados dentro del campo de la retórica, vid. Shouler, B., 1973, pp. 36-37: “Le discours 25, comme les autres dissertations morales de Libanios, est une oeuvre purament oratoire qui, quant à la forme, ne doit rien à la philosophie”.

⁶⁰⁹ Me hago eco de los ejemplos de López Eire, A., 1994, p. 389, 391: Lib., *Ep. 483, 3*: περὶ δὲ τοῦδε γράφω τοσοῦτον, ὅτι χρηστός μὲν ὡς οὐκ ἄλλος, ῥητορικὸς δὲ οὐχ ἦττον ἢ χρηστός; 1525, 4: εἰ δὲ ἦδη δεῖ καὶ χάριν αἰτεῖν, λαβὲ πείραν Εὐστοχίου, χρηστοῦ τε ἀνδρὸς καὶ ῥήτορος, καὶ σαυτόν, οἶμαι, πείσεις ὡς ἄξιός ἀνὴρ ἐγγεγράφθαι τῷ περὶ σὲ χορῶ; 1454, 2: τόθ’ ἦκεν οὗτος ἐξ’ Ἀγκύρας ὁ νῦν ἐν σοὶ τὰς ἐλπίδας ἔχων καὶ ἐδείκνυτο κατὰ μὲν τοὺς λόγους οὐδενὸς ὕστερος, χρηστότητι δὲ πρῶτος.

⁶¹⁰ Lib., *Ep. 297, 2*: σύνισμεν δὲ λόγων τέχνην καὶ τρόπων ἀρετὴν.

⁶¹¹ Lib., *Ep. 1051, 3*: οἴσθᾳ που Καλλιόπιον καὶ τὸν ἐκείνου τρόπον καὶ τοὺς ἐκείνου λόγους καὶ ὄσσην περιέφερον ἐν ἑαυτῷ παιδείαν.

retórica de los destinatarios de sus epístolas. El propio sofista era consciente de ello: “Quizá será virtuoso y moderado por lo que se deriva de estas letras⁶¹³”. El aprendizaje de la cultura clásica, por lo tanto, dignificaba al hombre, tal y como escribió en una carta a su amigo Ulpiano: “Te lo rogamos, procura ser digno de tu padre, de tu carácter y de las letras que aprendiste⁶¹⁴”.

Es frecuente encontrar en los discursos del antioqueno una terminología ético-moral que defiende comportamientos beneficiosos para la ciudad: justicia, libertad de palabra, moderación...son vocablos de clara raigambre helena y que conformaron el sistema cívico a través de la historia de Grecia y Roma. De hecho, es habitual encontrar en el corpus del sofista asimilaciones entre la retórica y conceptos éticos: “Da un simile punto di vista, l’accento posto su ideali di comportamento derivati, tramite la retorica, dal passato classico era pari a quello posto su virtù politiche parimenti classiche, quali ἐλευθερία, παιδεία, παρρησία, δίκη, πραότητα, σωφροσύνη (tutti presenti nelle due sezioni elogiative di Libanio)⁶¹⁵”.

Al recoger tal herencia e incorporarla a su concepción retórica, Libanio pretendió, quizá de forma extemporánea, salvaguardar la identidad helena de Antioquía y emplear la retórica como un “arma moral” contra el que los injustos chocaban irremediablemente: “Retórica también constituye vencer los impulsos irracionales de los gobernantes gracias al poder de la palabra⁶¹⁶”. Así pues, la retórica que propuso Libanio se parapetaba tras un fuerte contenido ético-moral al servicio de su ciudad, si bien era necesario presuponer la bonhomía del orador en cuestión⁶¹⁷.

⁶¹² Lib., *Ep.* 601, 1: Ο τῆς παιδός σου παῖς τοιοῦτός ἐστιν, οἷον εὐξαιτο ἂν ὁ πάππος, λόγων ἐραστής, σωμάτων οὐκ ἐραστής, θράσους ἀφεστηκώς, ἐπεικειά φίλος, ἀρέσκων ἐμοί, τοὺς ἐταίρους ἐξημμένος.

⁶¹³ Lib., *Ep.* 1261, 4: χρηστὸς δὲ καὶ μέτριος ἔσται μὲν ἴσως καὶ παρ’ αὐτῶν δὴ τῶν λόγων.

⁶¹⁴ Lib., *Ep.* 670, 2: ἀλλ’ ἡμεῖς μὲν σοὶ συνευχόμεθα, σὺ δὲ τοῦ τε πατρὸς καὶ τῆς σαυτοῦ φύσεως καὶ ὧν ἐκτήσω λόγων ἄξιός ἐστιν πειρω.

⁶¹⁵ Milazzo, A.M., 1996, p. 82.

⁶¹⁶ Lib., *Or.* XXXI, 7: ῥητορεία καὶ τὸ τὰς τῶν ἀρχόντων ἀλόγους ὁρμὰς ὑπὸ τῆς τοῦ λόγου δυνάμεως κρατεῖσθαι. Otros pasajes en los que Libanio diserta acerca de la capacidad de la retórica para refrenar a los poderosos, *Ep.* 4, 140, 187, 231, 736, 749.

⁶¹⁷ López Eire, A., 1994, p. 392: “Ahora bien, antes de responder a esta cuestión debemos estar completamente seguros de que Libanio es partidario de una Retórica moral, es decir acompañada de la virtud, y de que, por tanto, para él, el orador bueno es al mismo tiempo un hombre moralmente irreprochable”.

Por otro lado, la *paideía* retórica que el sofista enseñaba y practicaba tenía como propósito no sólo la adquisición de determinada pericia, sino que se centraba muy especialmente en el valor ético que la tradición retórico-moral iniciada por Isócrates propugnaba para la retórica⁶¹⁸.

Es comprensible, por lo tanto, la trascendencia casi vital que el sofista atribuía a la educación: las virtudes inherentes a la *παιδεία* retórica estaban en la base del sistema social que Libanio amparaba, cuyo valor principal era el hombre educado en la disciplina retórica⁶¹⁹.

⁶¹⁸ López Eire, A., 1994, p. 397: “Libanio es, pues, sofista, profesional de la Retórica, pero entendida ésta como una disciplina que, como pieza fundamental de la paideia, si es correctamente empleada, produce grandes beneficios y se revela asociada estrechamente a las virtudes y, por consiguiente, es digna de figurar entre las asignaturas que pueden contribuir a una buena formación de la juventud”.

⁶¹⁹ López Eire, A., 1994, p. 394: “Queda, pues, suficientemente claro, a nuestro juicio, que “manera de ser” (*τρόπος*), “hombria de bien” o “probidad” (*χρηστότης*) y formación retórica son tres facetas de una misma cualidad, la de la persona educada”.

IV. 2 RETÓRICA Y HELENISMO

La concepción de la retórica como parte de la herencia del pasado heleno era un lugar recurrente en la mentalidad de cualquier sofista de época imperial⁶²⁰, dándose por hecha, de esa manera, una asociación entre la retórica y el helenismo, un binomio considerado indisoluble. De esta manera, la obra retórica de Libanio guarda un valor admonitorio y liminar: en su ideario, la retórica discernía lo heleno de la barbarie⁶²¹: “Y además conoces la fuerza de la retórica porque, si alguien la hiciera desaparecer, nos igualaríamos a los bárbaros⁶²²”. La retórica y la literatura helenas, se convirtieron, en consecuencia, en un pilar fundamental de la esencia cultural helena.

El helenismo, como valor cultural inserto en la retórica, dejó de ser una cuestión sanguínea o étnica para convertirse, en palabras de B. Shouler, en una “communauté de culture⁶²³”, opinión coincidente con la de G.W. Bowersock, quien parece pensar en Libanio al relacionar en la definición de helenismo los conceptos de religión y cultura: “Hellenism, which is a genuine Greek word for Greek culture (*Hellênismos*), represented language, thought, mythology, and images that constituted an extraordinarily flexible medium of both cultural and religious expression⁶²⁴”. El helenismo se configuró, en consecuencia, como un conglomerado cultural de ideas, creencias y normas de conducta vehiculadas en más de una ocasión por la retórica.

En un imperio de la dimensión geográfica del romano, ser heleno vino a consistir en aceptar y formar parte de unos valores culturales idiosincrásicos que residían en la *paideía* clásica⁶²⁵ formada en el seno de la civilización griega de los

⁶²⁰ Whitmarsh, T., 2001, pp. 272-274.

⁶²¹ Petit, P., 1955, p. 346: “La paideia est le rempart qui contient l’assaut du monde barbare, ce qui nous rappelle qu’Antioche est une sorte de marche hellénique, face à la menace perse”.

⁶²² Lib., *Ep.* 369, 9: καὶ δὴ καὶ λόγων ἰσχὺν εἰδὼς ὅτι, τούτους ἂν σβέσῃ τις, εἰς ἴσον ἐρχόμεθα τοῖς βαρβάροις.

⁶²³ Shouler, B., 1991, p. 275. En términos semejantes, Woolf, G., 1994, p. 128: “Hellenism in the early empire has recently been well defined as representing language, thought, mythology, and images that constituted an extraordinarily flexible medium of both cultural and religious expression”.

⁶²⁴ Bowersock, G.W., 1990, p. 7.

⁶²⁵ Festugière, A. J., 1959, p. 220: “De même qu’il y a des lettres grecques, qui constituent la base de la παιδεία intellectuelle, il y a manière grecque de vivre (Ἑλληνικὸν ἔστι οὐ Ἑλληνικὸν οὐκ ἔστι) qui fait elle aussi partie de la παιδεία. Ce ne sont pas là deux phénomènes simplement conjoints, mais le second est conséquence du premier: le contact avec les bonnes lettres enseigne la bonne manière, la manière grecque, de vivre”.

siglos V-IV a.C. El término ἑλληνισμὸς servía para designar a los “griegos” y a los “paganos⁶²⁶”, definición con la que Libanio se sentía plenamente identificado. Pero el sofista incorporó al término ἑλληνισμὸς valores morales que también se encontraban en la retórica y que desembocaron en la asimilación de ambos términos. De esta manera, ser heleno conllevaba la capacidad de perdonar: “El perdón es mucho más propio de lo heleno que el castigo⁶²⁷”; una manera de comportarse cívicamente: “Deja de buscar disputas y y piensa del modo heleno⁶²⁸”; y de actuar generosamente: “Si no ayudas a quienes lo precisan, no actúas como un heleno⁶²⁹”. La práctica del perdón es propia de la idiosincrasia griega, y los griegos, de esta forma, son los albaceas que deben velar por la capacidad de perdonar: “Existe una antigua costumbre que nos enviaron los dioses, respetada por los griegos y que ha supuesto la salvación para muchos en los tribunales, y que tú mismo has hecho valer en incontables ocasiones. Pues sueles adelantarte en conceder el perdón y pronunciar, antes de que llegue el momento, la palabra que no pocas veces has puesto en práctica⁶³⁰”.

Por lo tanto, de entre la diversidad cultural que el helenismo proponía en época imperial⁶³¹, la retórica fue –al menos para Libanio- la disciplina que solventó las diferencias geográficas resultantes de un Imperio tan vasto como el Romano, auspiciando bajo un mismo mando la identidad cultural helena⁶³². Contrariamente a lo que piensa G. Woolf⁶³³, considero que el supremo valor que

⁶²⁶ Bowersock, G.W., 1990, p. 10: “The use of Hellenic or *Hellênikos* in the sense of pagan seems to coincide with the beginning of late antiquity”.

⁶²⁷ Lib., *Ep.* 75, 4: καὶ ἔστι γε ὅλως ἡ συγγνώμη τῆς τιμωρίας Ἑλληνικώτερον.

⁶²⁸ Lib., *Ep.* 411, 4: παῦσαι δὴ καὶ σὺ τῆς φιλονεικίας καὶ φρόνησον Ἑλληνικόν τι.

⁶²⁹ Lib., *Ep.* 357, 1: Εἶτε μὴ βοηθεῖς οἷς ἀξιούμεν, οὐχ Ἑλληνικὸν τοῦτο ποιεῖς.

⁶³⁰ Lib., *Or.* XV, 22: ἔστι τι παλαιὸν νόμιμον ὑπὸ θεῶν μὲν καταπεμφθέν, ὑφ’ Ἑλλήνων δὲ τιμηθέν, πολλοὺς δ’ ἐν δικαστηρίοις σεσωκός, ὃ μυριάκις αὐτὸς πεποίηκας κύριον. ἔφθης εἰπὼν τὴν συγγνώμην καὶ ῥῆμα μέλλον ἐγνώρισας, οὐ τὸ ἔργον οὐκ ὀλιγάκις ἔπραξας.

⁶³¹ Woolf, G., 1994, p. 128 : “The resultant diversity of Hellenism may have contributed to its attraction to so many outsiders –there were so many kinds of Greeks to become- but makes it difficult to establish cultural criteria for Greek identity in this period”.

⁶³² Shouler, B., 1991, p. 268: “La race grecque regroupe en définitive tous ceux qui adoptent l’idéal esthétique et éthique dont les écoles de grammaire et d’éloquence sont les dépositaires”.

⁶³³ Woolf, G., 1994, p. 130 : “But the fact the Hellenic culture, in all its various and loosely articulated forms, has left material traces through which we might characterize the culture of the Greeks does not imply that those who thought of themselves as Greeks regarded material culture as a particularly important mark of their identity”.

Libanio atribuye a la retórica es ser el vértice en el que también confluyen el helenismo y la especificidad de la idiosincrasia helena en el siglo IV d.C.⁶³⁴.

La retórica, por lo tanto, constituyó un elemento de identificación cultural y de coherencia y unión dentro de la ramificación de intelectuales helenos repartidos por la parte oriental del Imperio Romano. Es en este punto donde la retórica se fusiona totalmente con el concepto de helenidad: en un Imperio de tales dimensiones que albergaba numerosas razas y pueblos, la sentencia herodotea que condensaba el espíritu helénico en la consanguineidad, en la comunidad de lengua, dioses y costumbres pierde parte de su sentido⁶³⁵. La lengua griega de Platón o Aristófanes, como vehículo de transmisión de la cultura y de la *paideía* clásica, se erigió en el principal rango distintivo que Libanio consideró imprescindible para ser heleno en el siglo IV d.C. Se trata de una concepción inserta en el ideario retórico de uno de sus modelos estilísticos e ideológicos, Isócrates: “Son llamados helenos aquellos que comparten nuestra educación antes que los que comparten nuestra raza⁶³⁶”. De ello se deriva, necesariamente, que cualquier persona podía adquirir esa helenidad con el aprendizaje de las letras griegas⁶³⁷.

El elemento étnico y sanguíneo, en consecuencia, es sobrepasado por la *paideía* de tradición sofística⁶³⁸ que Libanio enseñaba en su escuela y a través de sus discursos, de manera que la educación, la cultura y los valores clásicos adscritos a la *paideía* conformaron el resultado definitivo de la identidad de una

⁶³⁴ Shouler, B., 1991, p. 278: “Être Grec, au sens que nous avons défini, c’est d’abord avoir assimilé, au delà de la technique d’expression écrite et orale, au delà des canons esthétiques qui s’imposent à tout fabricant de discours, au delà de la connaissance des textes et du passé helléniques, une véritable éthique”.

⁶³⁵ Hdt., VIII, 144: αὐτίς δὲ τὸ Ἑλληνικόν, ἐὼν ὁμαιμόν τε καὶ ὁμόγλωσσον, καὶ θεῶν ἰδρύματά τε κοινὰ καὶ θυσίαι ἤθεά τε ὁμότροπα.

⁶³⁶ Isoc., *Pang.* 50: μᾶλλον Ἑλληνας καλεῖσθαι τοὺς τῆς παιδείσεως τῆς ἡμετέρας ἢ τοὺς τῆς κοινῆς φύσεως μετέχοντας. Vid. también Saïd, S., 2001, p. 278: “Language is more important at least for Isocrates. In the letter 9 to Archidamus, those who speak <our language (phone) are called Greeks even if they share the barbarian’s way of life (tropos)>”.

⁶³⁷ Saïd, S., 2001, p. 291: “Second, because Hellenism is cultural, it can be gained –or lost– and can never be taken for granted. This idea, which discreetly appeared in one of Isocrates’ speeches, has become a cliché under the Roman empire”.

⁶³⁸ Segura Naya, A., 1979, p. 225: “La educación, tal como la entiende el sofista, opera en el ámbito de la convención humana y supone, como hemos visto en Jaeger, una superposición dinámica y proyectiva de nómos sobre physis (...) La paideia supone una segunda naturaleza que perfeccione a la primera”.

comunidad⁶³⁹. El sofista antioqueno otorgó a la retórica el valor de ser la concretización y el vehículo de transmisión de esos valores educacionales.

Este sentimiento de pertenencia a una cultura superior a la romana tuvo sus raíces en la concepción de su propio patrimonio cultural que, difuminado y difícil de definir a lo largo de la historia de Grecia, actuaba como catalizador y crisol de fuerzas y sentimientos comunes en los momentos de crisis⁶⁴⁰. Es en ese marco histórico-cultural en el que se debe insertar la crisis del 387, que supuso para Libanio una potencial brecha en su concepción del helenismo y de la ciudad clásica, dado que factores culturales y políticos ajenos al helenismo y a sus representantes –el propio sofista, por ejemplo- como el cristianismo los superaron en importancia, en trascendencia y, sobre todo, en eficacia

Una vez más, comprobamos que la retórica de Libanio era un elemento inseparable de sus concepciones políticas y que su capacidad técnica siempre incluía un fuerte componente apologético a favor de sus ideales⁶⁴¹.

En suma, la proposición retórica defendida por Libanio sobrepasaba la hipertrofiada teoría retórica de época imperial y adquiría un carácter multidisciplinar que abarcaba diferentes funciones, siempre con el objetivo de interactuar con su ciudad y con los condicionamientos políticos de su tiempo. Por lo tanto, la retórica estaba inserta en la vida pública y configuraba una de sus facetas más importantes.

La concepción retórica de Libanio cobijaba valores morales, religiosos y culturales heredados⁶⁴² de la tradición retórica que estaba en la base del

⁶³⁹ Segura Naya, 1979, p. 228: “Habría pues, que concebir la teoría sofística de la educación como el movimiento de una praxis transformadora de la naturaleza, que la innova. Esta innovación y progreso supone un aprendizaje de lo nuevo y también una concepción del hombre como una naturaleza capaz de aprender progresivamente. Esta concepción no hace más que desplazar el centro de gravedad de la educación desde la naturaleza a la cultura”.

⁶⁴⁰ Walbank, F.W., 1955, p. 56: “The Greeks possessed enough of the components of a nation to conceive a national idea; but except in times of crisis, when this idea inspired them to common action and even to self-sacrifice”.

⁶⁴¹ F. Gascó, a propósito de Plutarco, emplea las siguientes palabras que bien pueden servir para ilustrar la dimensión política de los discursos XIX-XXIII de Libanio, Gascó, F., 1992, p. 424: “Como decía el propio Plutarco, ya no se trataba de derrocar tiranos, hacer la guerra o sellar alianzas, pero las embajadas ante el emperador o el procónsul, la actuación en causas en donde estuvieran implicados los intereses de la ciudad (805 A), las intervenciones en las asambleas (813 AC) y la búsqueda de la concordia en las ciudades ofrecían no pocas ocasiones para el ejercicio de una oratoria que tenía un alcance político”.

movimiento de la Segunda Sofística, pero ello no impidió que el sofista, a través de sus discursos y cartas, interviniera en los asuntos políticos y religiosos de su tiempo. En su obra, el remanente de tradición cultural se conjuga con una decidida actitud pragmática.

Así pues, es necesario estudiar en profundidad la pulsión tradición-actualidad, esto es, la capacidad de Libanio de adoptar una tradición secular y darle el dinamismo necesario para combatir con esa “arma lingüística” -la retórica- los desbarajustes políticos del siglo IV y las novedosas injerencias que el cristianismo protagonizó. Su retórica, por lo tanto, constituyó un fin en sí misma así como un medio de ayuda para su ciudad, pero no se convirtió en un escalón más de la hiperbólica administración imperial⁶⁴³.

Recientemente, López Eire y Santiago Guervós han definido en estos términos el lugar que ocupa la retórica actual: “La moderna Retórica es una teoría y práctica de la comunicación retórica, o sea, de aquella comunicación que intenta alterar, mediante la persuasión, una determinada situación sociopolítica de forma más o menos duradera, a base de producir cambios de opinión, de mentalidad y de puntos de vista en los oyentes⁶⁴⁴”.

En ese sentido, creo que la retórica de Libanio de Antioquía está más cerca de nuestras teorías modernas que de la retórica, en ocasiones estancada, de algunos sofistas y oradores de época helenística e imperial.

⁶⁴² Con todo, no sólo fue la retórica de la Segunda Sofística la única en convertirse en albacea de valores religiosos y culturales del pasado. La retórica de época bizantina también actuó de esa manera, vid. Conley, T.M., 2002, p. 34: “Byzantine rhetoric, therefore, whether that of the school texts or that of performance, was like the Great Palace in Constantinople itself. Despite countless changes of regime and colossal historical upheavals, the Palace remained undisturbed as the residence of the emperor and, a bit like the Vatican Museum, as the repository for artistic treasures from the glorious past (...) Rhetoric, however, remained the repository –the central stores, as it were- for the artistic treasures of the glorious past”.

⁶⁴³ Puech, B., 2002, p. 27: “Le service de la cité n’était désormais, pour beaucoup, que la première étape, indispensable et essentielle, d’une carrière publique. Les institutions provinciales, l’administration impériale offraient d’autres possibilités, et l’histoire des familles des sophistes, et des notables provinciaux en général, est souvent celle d’une ascension: d’une influence strictement locale à la présidence de l’assemblée provinciale, l’accession aux postes procuratoriens, voire l’entrée au sénat”.

⁶⁴⁴ López Eire, A. y De Santiago Guervós, J., 2000, p. 22.

IV. 3 APROXIMACIÓN A UNA NUEVA TERMINOLOGÍA: LA TERCERA SOFÍSTICA

Algunos modernos estudiosos de la literatura y de la retórica tardo-imperial han coincidido en resaltar la especificidad de la producción retórica de los siglos IV-VI respecto a épocas y modelos anteriores. Todos ellos apuntan a un cambio de orientación en la temática y la praxis de los discursos de época tardo-imperial motivado por las nuevas circunstancias histórico-sociales, y, especialmente, por la aparición de una literatura y retórica cristianas más evolucionadas y maduras. Sin embargo, en ningún caso se atisba novedad alguna en la lengua o en el estilo literario que ya configuraban la preceptiva retórica de siglos precedentes, y, muy especialmente, de la Segunda Sofística.

Así, Albin Lesky ha apuntado que la retórica clásica vivió en el siglo IV su último momento de gloria y prestigio de la antigüedad⁶⁴⁵; G. Anderson, por su parte, ha dirigido sus investigaciones a los cambios sociales, políticos y culturales que afectaron a la retórica en el siglo IV⁶⁴⁶. Un autor contemporáneo de la época, Menandro el Rétor, ya advertía del poco lugar que había para la libre expresión y para la crítica hacia el emperador, hasta el punto de que se permitía la licencia para mentir si con ello se dignificaba la figura del emperador: “Si hubiera algo así en torno al emperador, hay que llevarlo a cabo, y si fuera posible incluso inventarlo y realizarlo convincentemente, no lo rechaces: en efecto, el tema lo permite, pues el auditorio tiene que aceptar los encomios sin comprobarlos⁶⁴⁷”.

Más explícito aún fue Laurent Pernot, quien apreció las diferentes particularidades de la retórica tardo-imperial y estableció la posibilidad de acuñar el término “Tercera Sofística” para los oradores cuya producción se vio afectada por las condiciones sociales, políticas y religiosas que interactuaron y determinaron la producción retórica a lo largo de los siglos IV-VI en el Imperio

⁶⁴⁵ Lesky, A., 1969, p. 903, hablando del movimiento de la segunda sofística: “Ésta adquirió en el decurso más tranquilo del siglo IV un nuevo y último impulso”.

⁶⁴⁶ Anderson, 1993, pp. 41-42: “When we find some effort at continuous cataloguing of sophists in the fourth century, the sense of continuity is there but there are some obvious changes to be felt. For one thing the increasingly oppressive authority of the state is matched by a higher level of outrageousness on the part of students, and Christianity has emerged as a force ultimately inimical to the pagan presuppositions and environment of sophistic culture and values”.

⁶⁴⁷ Men. Rh., 371, 10-14: κἂν μὲν ἦ τι τοιοῦτον περὶ τὸν βασιλέα, ἐξέργασαι, ἐὰν δὲ οἷόν τε ἦ καὶ πλάσαι καὶ ποιεῖν τοῦτο πιθανῶς, μὴ κατόκνει: δίδωσι γὰρ ἢ ὑπόθεσις διὰ τὸ τοὺς ἀκούοντας ἀνάγκην ἔχειν ἀβασανίστως δέχεσθαι τὰ ἐγκώμια.

Romano: “Les textes postérieurs au IIIe siècle ap. J.-C. font l’objet de mentions plus occasionnelles. Avec la victoire du christianisme et les mutations du Bas-Empire, les conditions changent; si forts que soient les éléments de permanence, c’est une Troisième Sophistique qui commence, ou en tout cas une Seconde Sophistique bis⁶⁴⁸”.

Pero será en el año 2000 cuando el propio Pernot sea más explícito aún y certifique el nacimiento de una posible Tercera Sofística: “Lorsque le christianisme devint religion officielle, la rhétorique chrétienne prit le pas sur la rhétorique païenne. Le tournant décisif se produisit au IVe siècle, une des époques les plus brillantes de l’histoire de la rhétorique antique, qui vit à la fois une sorte d’aboutissement de la tradition gréco-romaine et le triomphe des Pères. Le domaine grec païen connut un tel éclat que les savants modernes parlent parfois, à ce propos, d’une «Troisième Sophistique», représentée par les orateurs et professeurs Libanios et Himerios, l’orateur-philosophe Thémistios, l’Empereur Julien, le théoricien des *progumnasmata* Aphthonios⁶⁴⁹”.

Recientemente, S. Swain ha confirmado que las condiciones socio-culturales del siglo IV (atendiendo especialmente a la influencia y consecuencias del cristianismo como fuerza cultural, religiosa y política) determinaron la retórica tardo-imperial de tal manera que no se puede considerar a ésta como una mera continuadora de lo que fue el movimiento de la Segunda Sofística: “But much comes from the fourth century and later –especially Sopater (cf. above), Choricus of Gaza (second quarter of the sixth century), and Libanius himself. These figures are part of the literary tradition of the Second Sophistic. But the world they live in is quite different. The consequences of the establishment of Christianity are one major change; the reorganized Roman Empire of the later third century and after is another. If in Libanius we can still recognize the combination of letters and political activity recorded by Philostratus, we can also see him trying to make

⁶⁴⁸ Pernot, L., 1993b, p. 14, n. 9.

⁶⁴⁹ Pernot, L., 2000, p. 271. En el mismo sentido, Puech, B., 2002, pp. 7-8: “La dernière série de textes où les orateurs sont présents est celle de ces belles épigrammes en l’honneur de hauts personnages, composées au IVe ou dans la première moitié du V siècle. Mais le rôle qu’ils y tiennent n’est plus le même. À l’époque de la Troisième Sophistique, l’orateur n’est plus la vedette qui fait la fierté de la cité, mais un professeur à qui l’on ne songe plus guère à élever une statue; si son nom apparaît sur les monuments publics, c’est souvent qu’il est un intellectuel de tour, qui a pour mission de proclamer la gloire des puissants, comme le sophiste Eudèmos, ou qu’il fait lui-même partie des cadres de l’administration de l’empire”.

sense of a changed world. In the person of Choricus, the last Greek sophist of Antiquity, Hellenic letters were firmly married to Christianity⁶⁵⁰”.

En nuestro país, Antonio Melero también ha reconocido la especificidad de la oratoria tardo-imperial y restringe la denominación de Segunda Sofística para los oradores y sofistas que vivieron entre los años 50-250⁶⁵¹.

Esta nueva terminología –Tercera Sofística- no pretende constituir un departamento estanco en los estudios destinados a la literatura y retórica tardo-imperiales (o de la alta Edad Media, dependiendo del contexto geográfico en el que nos ubiquemos), sino que ayudaría a abrir nuevas formas de enfrentarse a un texto retórico, dando la misma importancia a los elementos ajenos al texto que a los internos.

⁶⁵⁰ Swain, S., 2003, pp. 362-363.

⁶⁵¹ Melero Bellido, A., 2003, p. 221: “En su sentido más estricto el término Segunda Sofística hace referencia a los oradores de aparato que florecieron, especialmente en la Pars Orientis, aproximadamente desde el reinado de Nerón hasta el 230 d.C., aunque algunos tratadistas incluyen también rétores como Libanio, cuya vida se desarrolló en el siglo IV d.C. Como el término y el concepto es invención de Filóstrato, en tributo al autor de *Las vidas de los sofistas*, restringimos el período que vamos a comentar al que media entre el 50 y el 250 d.C.”.

IV. 3. 1 COMPONENTES Y CONDICIONANTES PARA UNA TERCERA SOFÍSTICA

Actualmente, no hay un corpus cerrado ni un catálogo de oradores y sofistas representantes de la Tercera Sofística; con todo, sí es cierto que el filtro para seleccionar a los autores en nómina de esta nueva clasificación responde a su carrera oratoria: pertenecerían a esta Tercera Sofística aquellos autores que hubieran desarrollado una larga carrera como sofistas u oradores, entendiendo por sofista la persona que imparte clases de retórica y/o mantiene una constante labor de producción de discursos⁶⁵². En estas condiciones, es necesario quedarse con la nómina de autores citada anteriormente por Pernot: Aftonio, Temistio, Himerio, Libanio, el emperador Juliano.

Sin embargo, quisiera hacer una reflexión a este respecto: todos ellos comparten la pericia y conocimientos en una disciplina, la retórica, a la que se puede catalogar como “cristiana” o “pagana” atendiendo al contenido. Siendo así, me parece conveniente ampliar el espectro de autores a determinados cristianos que descollaron por sus conocimientos retóricos y por sus obras –homilías, en su mayor parte-, como puede ser el caso de Juan Crisóstomo o de Sinesio de Cirene.

De hecho, gran parte de la responsabilidad en el proceso de revitalización de la retórica tardo-imperial es imputable al cristianismo, que encontró en ésta un instrumento lingüístico adecuado a sus funciones apologéticas, evangelizadoras y propagandísticas.

La retórica, *per se*, no es cristiana ni pagana, sino que éstos adjetivos se aplican según el contenido de los discursos. Pero es precisamente ahí donde, en mi opinión, se debe fundamentar la ampliación del canon de autores realizado por Pernot: si uno de los factores determinantes en los cambios históricos que podrían legitimar esta Tercera Sofística es la aparición del cristianismo, ello debe ser una razón de más para incluir a determinados autores cristianos en la lista de autores de la Tercera Sofística.

Lo que sí se puede determinar con mayor exactitud son las causas que establecen la naturaleza de la retórica de los siglos IV-VI y los valores propios

⁶⁵² Shouler, B., 1977, p. 899: “Apprendre aux jeunes gens l'éloquence, régaler le public lettré de beaux discours, ce sont là les deux fonctions immédiates dont s'acquitte tout sophiste”.

que la diferencian, parcialmente, del movimiento deuterofista. Para justificar la diferencia entre la Segunda y la Tercera Sofística partiré de un texto de Filóstrato en el que éste expuso la oposición entre la sofística de época clásica y la Segunda Sofística: “Es necesario considerar a la antigua sofística como retórica filosófica, pues trata sobre lo mismo que los filósofos⁶⁵³”. Por el contrario, “la que vino tras ésta, a la que no habría que denominar nueva –pues es antigua- sino más bien “segunda”, configuraba el tipo del pobre, del rico, del noble, del tirano y cuestiones sobre personajes concretos encauzados por la historia⁶⁵⁴”.

Atendiendo a las palabras de Filóstrato, parece que la diferencia entre la antigua y la Segunda Sofística residió en aspectos de contenido e intención: mientras que una se ocupaba de temas filosóficos, la otra parecía estancada en la repetición de estereotipos. Pues bien, siguiendo de cerca los criterios de diferenciación de Filóstrato es posible postular un espacio propio para una Tercera Sofística basado en un cambio de dirección en la composición de los discursos –especialmente en la intencionalidad de su praxis- fundamentado en determinados cambios políticos y sociales.

Los argumentos esgrimidos para explicar el origen de este movimiento de la Tercera Sofística no radican en cuestiones filológicas o lingüísticas, sino que el argumento de mayor peso es de tipo religioso: la fuerte pujanza del cristianismo como nuevo elemento religioso y cultural.

Tres son, pues, los argumentos históricos:

A. Las reformas y cambios socio-políticos que se iniciaron con la Tetrarquía y con Diocleciano variaron considerablemente el escenario histórico, por lo que se produjo una fuerte discordancia entre las exigencias socio-políticas de los valores educativos y morales de la tradición pagana y la nueva realidad.

B. Las diferencias en la política a seguir frente a los bárbaros fue otro tema recurrente en los escritos retóricos tardo-imperiales, pero, a diferencia de etapas precedentes, no existió el criterio unívoco contrario a los pueblos extraliminales.

⁶⁵³ Philostr., VS., 480: Τὴν ἀρχαίαν σοφιστικὴν ῥητορικὴν ἡγεῖσθαι χρὴ φιλοσοφοῦσαν: διαλέγεται μὲν γὰρ ὑπὲρ ὧν οἱ φιλοσοφοῦντες.

⁶⁵⁴ Philostr., VS., 481: ἡ δὲ μετ’ ἐκείνην, ἣν οὐχὶ νέαν, ἀρχαία γάρ, δευτέραν δὲ μᾶλλον προσητέον, τοὺς πένητας ὑπετυπώσατο καὶ τοὺς πλουσίους καὶ τοὺς ἀριστεὰς καὶ τοὺς τυράννους καὶ τὰς ἐς ὄνομα ὑποθέσεις, ἐφ’ ἃς ἡ ἱστορία ἄγει.

Las dudas surgían en la búsqueda de la solución al problema de los bárbaros ya que el Imperio se había convertido en el objetivo de los pueblos bárbaros limitrofes⁶⁵⁵. Los oradores y sofistas de los siglos IV-VI discreparon en este tema nuclear de sus producciones: así, mientras Temistio abogaba por una política integradora, Libanio permanecía anclado en una concepción más tradicional y defendía la sumisión al orden imperial por parte de todos aquellos pueblos que estuvieran fuera de las fronteras del Imperio⁶⁵⁶.

C. La política religiosa del Imperio Romano experimentó un cambio notable durante el siglo IV, pasando de la pluralidad religiosa defendida por los edictos de tolerancia al edicto promulgado por Teodosio el 8 de Noviembre de 392 en virtud del cual se daba un golpe casi definitivo si no al paganismo, sí a la materialización de muchas de sus expresiones y manifestaciones culturales.

Encuentro que la principal diferencia entre la Segunda y la Tercera Sofística no se halla tanto en el hecho de la aparición del cristianismo como en la toma de conciencia de la importancia de esta religión por parte de los oradores y sofistas de los siglos IV-VI, algo que ignoraron los deuteriosofistas: “Le monde de la Seconde Sophistique ignore largement le christianisme. Dans les *Vies* de Philostrate, la nouvelle religion est totalement absente⁶⁵⁷”. Si en años precedentes el cristianismo no pasaba de ser una posibilidad religiosa más entre la pluralidad existente, durante los siglos IV-VI pasó a ser la religión más importante.

La postura adoptada frente al cristianismo entre los autores consignados en el grupo de la Tercera Sofística varió enormemente⁶⁵⁸. En ellos se pueden observar diferentes posiciones respecto a la religión cristiana:

⁶⁵⁵ Malosse, P.L., 2003, p. 42: “L’Empire est une île fortifiée assiégée de tous côtés par le flot des barbares”.

⁶⁵⁶ Shouler, B., 1977, pp. 803-836, realiza un breve estudio del ideario libaniano respecto a los pueblos bárbaros que se puede resumir en el siguiente fragmento, p. 836: “L’idée que Libanios se fait des barbares est tributaire d’un portrait conventionnel, dont les principaux traits sont l’inculture, la férocité, la perfidie, l’arrogance. L’arrogance, par le biais de la démesure, et la perfidie, qui se traduit souvent par le parjure, pourraient nous entraîner sur le terrain de la religion. Or Libanios ne s’y engage pas. Le motif classique de l’impiété du barbare n’apparaît pas dans son œuvre”.

⁶⁵⁷ Pernot, 1993b, p. 773.

⁶⁵⁸ Ritoré Ponce, J., 2000, p. 34: “Frente a la percepción simplista de antaño, que interpretaba el llamado Bajo Imperio en términos de un enfrentamiento básico entre cristianos y paganos, hoy sabemos que la respuesta del helenismo ante las nuevas circunstancias históricas no

1. Intolerancia: el mejor ejemplo de la actitud intolerante es la actitud del emperador Juliano frente al cristianismo en materia cultural, como se refleja en el edicto promulgado con el fin de prohibir a los cristianos la docencia⁶⁵⁹.

2. Transigencia: Libanio, lejos de ser un pagano acérrimo e intransigente, impartió clases en Antioquía a alumnos de cualquier religión, ya fueran paganos, cristianos o incluso judíos⁶⁶⁰. Igualmente, la correspondencia epistolar que mantuvo con algunos cristianos y su continua defensa de una ciudad eminentemente cristiana como Antioquía son testimonio suficiente de que sus relaciones profesionales y personales no estuvieron marcadas por la intolerancia religiosa.

3. Connivencia: el amigo y coetáneo del sofista antioqueno, Temistio, fue más allá de la transigencia y apostó por un diálogo entre la tradición pagana y la cristiana. La inclusión en la nómina de los autores de la Tercera Sofística de Sinesio de Cirene o de Procopio con sus estudios y comentarios sobre el Antiguo Testamento⁶⁶¹ son una muestra de que el cristianismo amplió el panorama cultural de la retórica durante los siglos IV-VI, hecho clave en la diferenciación de este movimiento respecto al de la Segunda Sofística. La retórica de contenido cristiano supuso una importante revitalización en determinados campos de la retórica:

fue en absoluto unánime y que en su propio seno se configuraron diversas corrientes de pensamiento, de modo paralelo, por cierto, a lo que ocurría en el lado cristiano”.

⁶⁵⁹ Fernández Ubiña, F., 2003, p. 379: “La impaciencia de Juliano se tradujo en un recrudecimiento de su política religiosa, ya abiertamente anticristiana, desde el verano del 362, coincidiendo con su estancia en Antioquía, ciudad en la que preparaba una gran incursión militar contra los persas. En Junio de ese año aprobó el célebre edicto que exigía a los profesores un comportamiento y unas creencias acordes con el paganismo. Los cristianos quedaron así apartados de la docencia”. *CTh* XIII, 3, 5: *Idem ad magistros studiorum doctoresque excellere oportet moribus primum, deinde facundia. Sed quia singulis civitatibus adesse ipse non possum, iubeo, quisque docere vult, non repente nec temere prosiliat ad hic munus, sed indicio ordinis probatus decretum curialium mereatur optimorum conspirante consensu. Hoc enim decretum ad me tractandum referetur, ut altiore quodam honore nostro indicio studiis civitatum accedant. Dat. XV kal. Iul., acc. Iiii kal. Augustas Spoletio Mamertino et Nevita cons.*

⁶⁶⁰ Meeks, W.A. y Wilken, R.L., 1978, p. 26: “There were, for example, a number of Christians among Libanius’ students, all of them of families that were well off (...) Incidentally, only one Jew is identifiable in Libanius’ school, the son of the Patriarch already mentioned”.

⁶⁶¹ Kennedy, 1994, p. 255: “He wrote commentaries on the Old Testament and declamations, called *Dialexis*”.

nuevas instituciones y personas a las que elogiar o denostar, nuevas temáticas que debían cambiar, en parte, la antigua morfología de la retórica clásica y adaptarla a la ideología cristiana.

El hecho de que se pueda conformar un nuevo grupo retórico en función de los diferentes cambios históricos demuestra la capacidad de cambio y dinamismo de la retórica, lo cual es una muestra evidente de que la retórica, lejos de configurarse como un elemento estático, se convirtió en un fiable índice que permite estudiar la relación entre el devenir histórico tardo-imperial y la cultura literaria coetánea a esos acontecimientos⁶⁶².

Al estilo de los representantes de la Tercera Sofística, que siguen los modelos literarios y estilísticos de la Segunda Sofística, hay que añadir dos nuevas aportaciones:

1. Algunos autores de la Segunda Sofística ya constituían un modelo clásico para Libanio; así, Elio Arístides o Dión Crisóstomo se añadieron al canon de autores clásicos que influyeron en la retórica de Libanio⁶⁶³.

2. La incorporación de autores de creencias cristianas –o que tenían cierto conocimiento acerca de los textos sagrados– propicia que tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento entren en la lista de referencias. La repercusión de la cultura cristiana en los textos paganos parece indudable en el caso de Temistio⁶⁶⁴. Por el contrario, en el caso de Libanio, J. Misson notifica que Wolf pretende ver exageradamente en varios pasajes del sofista antioqueno ecos bíblicos⁶⁶⁵. Considero acertado el comentario de Misson: en efecto, no hay ningún lugar en la obra de Libanio en virtud del cual se pueda esgrimir una influencia de la literatura

⁶⁶² Anderson, 1993, p. 42: “With the fourth century the sophists naturally reflect something of the irreversible changes that overtook the Empire as a whole”.

⁶⁶³ Swain, S., 2003, p. 363: “Libanius certainly has things in common with it; but his profile more obviously recalls two virtuosos of the Second Sophistic, Dio Chrysostom and Aelius Aristides”.

⁶⁶⁴ En su *Or.* VII, 89, d introduce una cita bíblica correspondiente a *Proverbios* 21, 1: ὁ νοῦς τοῦ βασιλέως ἐν τῇ τοῦ θεοῦ παλάμῃ δορυφορεῖται. Para un discutible catálogo de referencias bíblicas en la obra de Temistio, vid. Downey, G., 1962, pp. 480-488.

⁶⁶⁵ Misson, J., 1914, p. 17, n. 2: “D’ailleurs Wolf est trop porté à trouver dans les lettres de Libanios des souvenirs bibliques. Sa liste de passages parallèles, qui en a imposé à W. Vollert, p. 73, est exagérée s’il faut y trouver une preuve d’influence”.

cristiana en su obra. El desprecio del sofista hacia todo aquello que no rezumara helenismo o clasicismo cerraba toda posibilidad de influjo a la cultura cristiana.

Los rasgos diferenciales sustanciales entre el movimiento de la Segunda y la Tercera Sofística no residieron tanto en los modelos literarios ni en la composición de los discursos, sino en la conciencia de los sofistas y oradores del siglo IV de tener ante sí una importante misión ética: “Les sophistes avaient pris conscience de leurs responsabilités dans le domaine de la formation profonde de l’homme du faire même que l’éloquence se confondait à leurs yeux avec la culture ou constituait à tout le moins la part essentielle du patrimoine hellénique. Or il semble que les sophistes du IV^e siècle aient été plus préoccupés de morale, ne fût-ce que de morale scolaire, que leurs devanciers du II^e siècle. Au temps du principal il faut, pour faire oeuvre de moraliste, se rattacher plus ou moins à la tradition philosophique, comme ce fut le cas de Plutarque ou de Dion de Pruse, et même de Lucien, alors que dans l’empire post-constantinien les sophistes semblent conscients de leurs responsabilités morales même si, comme Libanios ou Himérios, ils n’ont pratiquement aucune attache avec la philosophie. À la différence d’Aelius Aristide Libanios se sent investi d’une importante mission éthique, tout autant que son contemporain Thémistios, bien qu’il n’ait pas, comme ce dernier, la moindre attirance pour la philosophie⁶⁶⁶”. Frente a la repetición de vacuos arquetipos retóricos recurrentes en la literatura de la Segunda Sofística, la Tercera Sofística ofrecería una importante polivalencia en el tratamiento de los problemas de su época.

La responsabilidad de llevar a cabo esa tarea recayó en la retórica de forma epidíctica, aunque de contenido deliberativo. Los discursos de ornato y entretenimiento tan comunes en la Segunda Sofística dejaron su lugar a una retórica más comprometida con la vida municipal e imperial. Obviamente, los deuterosophistas también cumplieron con la misión de representar ciudades y ser los artífices de determinadas concesiones o adquisiciones para las ciudades; pero lo que en la Segunda Sofística era una faceta más se convirtió en el fin principal – y, en ocasiones, único- de la composición y praxis retórica de los oradores y sofistas a partir del siglo IV. Así sucede en los discursos XIX-XXIII de Libanio,

⁶⁶⁶ Shouler, B., 1977, p. 941.

que reviste de forma epidíctica unas obras de contenido predominantemente deliberativo.

Asimismo Juan Crisóstomo es bastante elocuente al respecto: “La Iglesia no es un teatro para que escuchemos por placer (...) ¿De qué me sirven estos aplausos? ¿De qué los elogios y murmullos?⁶⁶⁷”. Toda una declaración de intenciones por parte del religioso, ya que deja bien a las claras la función de sus homilías, impregnadas de retórica epidíctica: obviar la mera delectación vacua y subrayar la función social de la retórica⁶⁶⁸.

Si en el movimiento cultural de la Segunda Sofística fueron varias las ramas del arte y la ciencia que contenían entre sus preceptos el recuerdo aún latente de su pasado heleno⁶⁶⁹, en el caso de la Tercera Sofística esto no es así, ya que fue la retórica la que se convirtió en el adalid de este movimiento. El discurso retórico se convirtió en obra literaria –al tiempo que en fuente histórica para nosotros- y pieza clave para revelar las posturas ideológicas de su autor, los detalles que encerraba ese momento histórico, el contexto en el que se producía.

La Segunda Sofística fue el resultado de una reacción encabezada por un movimiento cultural que pretendía la conservación y perpetuación de unos valores y modelos culturales y educativos –la cultura helena y la *paideía*- en un contexto geográfico y temporal –el Imperio Romano- distinto de aquel en el que fueron concebidos. Estos factores provocaron lo que ha dado en denominarse un “renacimiento” cultural heleno. Así, el valor de perpetuación cultural que está en el germen de la retórica epidíctica de la Segunda Sofística se añade a la ausencia de unas instituciones funcionales cercanas al ciudadano –asambleas, consejos- que hicieron del género epidíctico la forma casi exclusiva de transmisión de valores y de comunicación con la administración central.

⁶⁶⁷ Chrys., PG 49, 38: Οὐκ ἔστι θέατρον ἢ ἐκκλησία, ἵνα πρὸς τέρψιν ἀκούωμεν (...) Τί μοι τῶν κρότων ὄφελος τούτων; τί δὲ τῶν ἐπαίνων καὶ τῶν θορύβων;

⁶⁶⁸ Delgado Jara, I., 2001, p. 33: “No sabemos lo que Juan sentiría ante esto cuando era el joven discípulo de Libanio. Lo que sí sabemos es que, cuando era el heraldo del Evangelio, luchó denodadamente contra ello. El pueblo iba como espectador a la Iglesia y, como sus sofistas, creía pagar a los predicadores del Evangelio con sus ovaciones y aplausos. Juan no se cansará de protestar contra ello”.

⁶⁶⁹ Anderson, G. 1993, p. 9: “Much of the culture of the Greek cities was more than just a matter of rhetoric: philosophy, athletics, music, sculpture and architecture were all part of their identity”.

Por el contrario, la Tercera Sofística tuvo un cariz diferente en el empleo de los valores heredados de la *paideía* helénica. Las posturas religiosas y culturales se radicalizaron y polarizaron en dos bandos irreconciliables. Ya no se trataba solamente de reivindicar un modelo educacional o determinados valores del pasado⁶⁷⁰, como ocurría entre los deuteroficistas, sino que se introdujo un claro y evidente elemento apologético y de supervivencia ante los cambios políticos y religiosos que se estaban produciendo⁶⁷¹. El helenismo defendido por Libanio perdía terreno en la sociedad al tiempo que las funciones del sofista menguaban ante la poderosa figura del obispo.

Un ejemplo puede ilustrar con mayor claridad la diferente apreciación de la cultura clásica en ambos movimientos: cuando Elio Arístides o Dión Crisóstomo tomaban parte por una ciudad y componían discursos destinados a convencer al emperador o a un alto gobernante de que beneficiase a esa ciudad, lo hacían con la conciencia de que su cultura, su arte oratorio y su posición social eran elementos más que suficientes para poder persuadir. En cambio, en el caso de la revuelta de las estatuas del 387 los discursos XIX-XXIII de Libanio no buscaban un perdón imperial ya concedido, sino que el motivo de su composición radicó en el intento de mantener la cohesión de la ciudad pagana ante el envite de las fuerzas cristianas, representadas por el obispo Flaviano, Juan Crisóstomo y el monje Macedonio.

Si el empleo de la cultura clásica en los textos de los deuteroficistas guardaba un sentido de prestigio cultural y de identificación con un pasado, a ello hay que añadir el elemento de supervivencia que Libanio insertó en sus discursos: ya no se trataba, por lo tanto, de parapetarse tras unos modelos que justificasen la supremacía cultural helena, sino de defenderlos frente a la emergente cultura cristiana y los cambios sociales que conllevaban.

Los valores éticos y morales que portaban los escritos clásicos también entraron en liza frente a la nueva escala de valores cristiana. Los discursos del siglo IV – en concreto, los de Libanio- dejan de lado la retórica paradójica que

⁶⁷⁰ Anderson, G., 1993, p. 101: “Among sophistic authors themselves the past could look still more immediate: the sensation of keeping in direct touch with remote antiquity, and in particular its literary canon,...”.

⁶⁷¹ Penella, R.J., 1990, p. 141: “The world of Eunapius’s *Lives* is one in which paganism is usually on the defensive”.

salpicó la producción deuterofista para posicionarse ética y moralmente como referentes culturales, función que en la Segunda Sofística habían desempeñado los filósofos o los moralistas como Dión Crisóstomo, Plutarco o Luciano.

IV. 4 LA RETÓRICA EPIDÍCTICA DURANTE EL SIGLO IV

δεινὸν τὸ τᾶς Πειθοῦς πρόσωπον⁶⁷²

No es tarea fácil hacer una clasificación estricta y cerrada que configure y determine el género -el epidíctico- al que pertenecen los cinco discursos de Libanio sobre la revuelta de las estatuas, dada la imprecisión para fijar la especificidad y el contenido de este subgénero que a finales de época imperial quedó como un cajón de sastre en el que ubicar aquellas obras de variada temática y finalidad (entre ellas, algunas composiciones que antes pertenecían al género poético⁶⁷³). La oratoria y la retórica post-clásica encontraron en la forma epidíctica su recipiente lingüístico y literario⁶⁷⁴, ampliando considerablemente el campo de acción que Aristóteles le había atribuido: “Lo propio de lo epidíctico es el elogio y el vituperio (...) El presente es el tiempo principal para lo epidíctico (pues todos alaban o vituperan según convenga), pero a menudo utilizamos lo ocurrido recordándolo y comparando lo venidero⁶⁷⁵”.

Pasó, en fin, a formar parte de la vida de la propia ciudad: “A l’époque impériale, les décisions de la cité commandent, plus que jamais, de nombreux types épídictiques⁶⁷⁶”.

De esta manera, fue en el transcurso del Imperio Romano (muy especialmente, en la *Pars Orientis* del Imperio⁶⁷⁷ y en su continuación en el

⁶⁷² S., *Fr.* 865.

⁶⁷³ Romero Cruz, F., 1989, p. 15: “En resumen, estamos ante un género cuyo fin de alabanza o vituperio queda más o menos desdibujado por la atención que se presta a la forma, y que, gracias a la importancia concedida a esa como a la relativa indeterminación del contenido, se expande solapando no solo parcelas de la prosa sino también de la poesía frente a la que sólo admite límites de gradación y no absolutos. Esta es la situación del género en la obra de Menandro”.

⁶⁷⁴ López Eire, A. y De Santiago Guervós, J., 2000, p. 63: “La oratoria griega, que en la época helenística, imperial y bizantina sigue conservando el carácter político de la Retórica clásica, es fundamentalmente la epidíctica, que se realiza indiferentemente en sus dos formas posibles, oral y escrita”.

⁶⁷⁵ Arist., *Rh.* 1358, b 12-13: ἐπιδεικτικῶ δὲ τὸ μὲν ἔπαινος τὸ δὲ ψόγος; 1358 b 17-20: τῷ δ’ ἐπιδεικτικῷ κυριώτατος μὲν ὁ παρών (κατὰ γὰρ τὰ ὑπάρχοντα ἐπαινοῦσιν ἢ ψέγουσιν πάντες), προσχρῶνται δὲ πολλάκις καὶ τὰ γενόμενα ἀναμιμνήσκοντες καὶ τὰ μέλλοντα προεικάζοντες.

⁶⁷⁶ Pernot, L., 1993b, p. 608.

⁶⁷⁷ García García, M., Gutiérrez Calderón, J. y Gascó, F., 1996, p. 24: “Pero en época imperial la auténtica expansión de los distintos tipos de discursos epidícticos tuvo lugar en la parte oriental del Imperio”.

Imperio Bizantino⁶⁷⁸) cuando la retórica epidíctica alcanzó la categoría y la trascendencia que Platón ya le otorgó⁶⁷⁹. Las circunstancias políticas, geográficas e históricas del Imperio Romano exigieron de la retórica un carácter capaz de adaptarse a los imperativos de un entorno político diferente a aquél en el que nació⁶⁸⁰. Esos imperativos históricos torcieron definitivamente la orientación retórica de la época hacia el género epidíctico; en concreto, fueron los discursos encomiásticos los que profusamente surgieron de la habilidad retórica de los oradores imperiales. La falta de un sistema democrático convirtió el elogio o el encomio retórico en una instancia con la que un orador, en nombre de una ciudad, hacía una petición a la autoridad pertinente⁶⁸¹.

El hecho de que fuera la retórica epidíctica la que se ocupara de la función encomiástica⁶⁸² puede explicarse por el carácter opaco (en función de su temática y dependencia de un sistema que permitiera su desarrollo) de la retórica judicial, de la que se ocupaban únicamente los abogados: “Au IIe siècle après J.C., les sophistes plaidaient couramment devant les tribunaux. Au IVe siècle le métier d’avocat est régi par un statut précis. Il faut pour l’exercer être inscrit auprès du tribunal d’un gouverneur⁶⁸³”.

Y algo similar ocurrió con la retórica deliberativa: “Los panegíricos de Temistio son el mejor ejemplo en lengua griega de la pervivencia de una retórica deliberativa que se acomoda al género epidíctico⁶⁸⁴”.

Tanto la retórica judicial como la deliberativa, sin haber desaparecido por completo, retrocedieron hasta guarecerse bajo la forma epidíctica más dispuesta a

⁶⁷⁸ Conley, T.M., 2002, p. 27: “The situation with the third traditional genre, the demonstrative or epideictic, is quite the opposite. Relatively speaking, we have many, many more specimens of epideictic rhetoric than of the others –and what we have probably represents only a tiny percentage of the total number of such orations that were given over the several centuries for which we have examples”.

⁶⁷⁹ Duffy, B.K., 1983, p. 79: “Plato implicitly accords to epideictic discourse a preeminence among the forms of rhetoric”.

⁶⁸⁰ López Eire, 2002, p. 33: “La poética, por tanto, se ha encontrado con la retórica en la escuela y la retórica ya no puede enseñar a componer discursos políticos, pues los tiempos no están para discursar en los centros del poder democrático que ya no existen, sino para centrarse con especial interés en la oratoria epidíctica, la más próxima a la poética y, por tanto, a la literatura”

⁶⁸¹ Ponce, M.J., 1999, p. 354: “Sin tener en cuenta las representaciones sofisticas, la mayor parte de las grandes ocasiones para el discurso público se relacionaba con ceremonias vinculadas a la ciudad, la fiesta, el emperador o el gobernador”.

⁶⁸² Con todo, no sólo fue la retórica epidíctica la que se acarreó con esta función, sino también la poesía, vid. Shouler, B., 1977, p. 901: “Entre poètes et sophistes la rivalité naît dès qu’il de s’illustrer en faisant l’éloge des puissants”.

⁶⁸³ Shouler, B., 1977, p. 899.

⁶⁸⁴ Ritoré Ponce, J., 2000, p. 56.

la flexibilidad en su contenido y forma. Un ejemplo paradigmático de ello es el *πρεσβευτικὸς λόγος*: su contenido y finalidad eran propios de la retórica deliberativa, pero en época imperial se adecuó a la preceptiva epidíctica⁶⁸⁵.

Creo que éste fue el signo distintivo de la retórica de Libanio de Antioquía: el contenido de sus discursos tiene una clara inspiración de corte deliberativo, pero adopta la forma epidíctica, tal y como ya prescribió Aristóteles: “El elogio y el deliberativo comparten especie, pues si se cambia la expresión de lo que se propone al aconsejar, surgirá un encomio⁶⁸⁶”. Así, la concepción política, pragmática y dinámica de la retórica libaniana no desentonaba de ningún modo en el género epidíctico, idea ya presente en el pensamiento platónico⁶⁸⁷.

La importancia de la retórica epidíctica en la obra del sofista antioqueno radica en la triple conexión que se puede establecer entre los modelos lingüísticos adoptados por Libanio y adecuados al género epidíctico, la vertebración de éstos en su obra y el sentido histórico de su aplicación, todo ello con el escenario de la finisecular sociedad antioquena, en la que cristianismo y paganismo⁶⁸⁸ constituyeron elementos que podrían explicar algunos de los motivos literarios aplicados por el orador⁶⁸⁹.

Es el caso de los discursos del 387: Libanio compuso los discursos XIX-XX para el emperador Teodosio con el fin de aplacar su ira, mientras que los discursos XXI-XXII tenían como destinatarios a los emisarios imperiales – Cesario y Elébico-. Consecuentemente, el estilo e intencionalidad de esos discursos no podía centrarse en convencer a tales destinatarios plenipotenciarios,

⁶⁸⁵ Pernot, L., 1993b, p. 712: “En principe, cette forme oratoire est symboléutique, puisqu’elle porte un avis ou présente une rêquete. Mais Ménandros II a fait figurer le *presbeutikos logos* parmi les discours épídictiques, et le canevas qu’il suggère justifie ce classement”.

⁶⁸⁶ Arist., *Rh.* 1367b-1368a: ἔχει δὲ κοινὸν εἶδος ὁ ἔπαινος καὶ αἱ συμβουλαί. ἃ γὰρ ἐν τῷ συμβουλεύειν ὑπόθοιο ἄν, ταῦτα μετατεθέντα τῇ λέξει ἐγκώμια γίνονται. Kennedy, G.A., 2003a, p. 114: “Una gran parte de lo que comúnmente se llama oratoria epidíctica es deliberativa, pero escrita en estilo epidíctico”.

⁶⁸⁷ Duffy, B.K., 1983, p. 86: “In the *Menexenus* Plato affirms the utility of epideictic rhetoric within the context of political life, just as in the *Republic* he affirms the necessity of poetry and every use of language which promotes the education of the soul”. Este mismo autor incide más tarde en la misma idea, p. 79: “Plato presents epideictic as a brand of rhetoric in which philosophy and politics are closely fused”.

⁶⁸⁸ Reardon, B.P., 1971, p. 12 llama la atención sobre la línea de continuidad entre los motivos paganos y cristianos: “Mais elle reste grecque; malgré toutes les difficultés que le christianisme éprouva à absorber le paganisme grec, il ne rompit pas avec l’hellénisme, il le transforma”.

⁶⁸⁹ Si bien, como arguye Swain, S., 2003, p. 355, no basta para explicar el complejo papel de la retórica durante el siglo IV: “Understanding the social and political function of Greek rhetoric in the fourth century is not as easy as it might seem”.

sino que urgía el discurso y el tono de la adulación. Campo abonado, por lo tanto, para la retórica epidíctica⁶⁹⁰. Es evidente que no había sofista u orador que pudiera reprochar ninguna acción a ningún emperador, pero es ahí donde se recurría a la destreza retórica: el desplazamiento de responsabilidades o el enmascaramiento de la verdad a través de edulcoradas palabras servía a los oradores para imprecar favores y pedir el cese de la ira de los gobernantes en un contexto ajeno a cualquier institución democrática. Por lo tanto, no encontraremos en los discursos XIX-XXII ninguna queja o reclamación a Teodosio, Cesario o Eléptico, sino que todas las palabras están pensadas y acopladas para el elogio.

Los discursos XIX-XXIII de Libanio respondían a la costumbre de oradores y sofistas imperiales de componer discursos destinados a figuras políticas a las que sólo les satisfacía un código literario elogioso, de ahí que la retórica de época imperial fuera pródiga en manuales destinados a clasificar, subclasificar y encorsetar⁶⁹¹ *ad nauseam* el estilo, el status del asunto en litigio, el destinatario de un elogio o la forma de invocar a un dios al componer un himno en prosa (de la relación entre la retórica epidíctica y la poesía es muestra suficiente la adopción de algunos géneros poéticos por parte de la retórica epidíctica⁶⁹² y su praxis en la sociedad⁶⁹³). Las obras de Teón, Hermógenes, Menandro, Apsines, Aftonio —que fue alumno de Libanio— codificaban y establecían las bases teóricas para su empleo en los discursos epidícticos.

El hecho de que todos los oradores y sofistas estudiaran y practicasen con unos ejercicios retóricos similares durante el aprendizaje de esta disciplina —los *progymnasmata*—, que atendiesen a las recomendaciones de los mismos manuales y que respetasen el canon de modelos a estudiar y a imitar, propició que la retórica epidíctica tardo-imperial apareciese encorsetada en discursos de estilo

⁶⁹⁰ López Eire, A., 2002, p. 16: “El discurso epidíctico pretende deleitar más que probar y lo más que prueba es la capacidad del autor para llevar a cabo su empresa”.

⁶⁹¹ López Eire, A., 2002, p. 260: “Las interminables divisiones y subdivisiones de stáseis y de ideas hermogenianas explicadas en los numerosos *Prolegomena* son el último coletazo de una retórica que se practica sobre todo en la escuela a base de declamaciones”.

⁶⁹² Hardie, A., 1983, p. 93: “The Second Sophistic is again characterised by the novel prose treatment of genres appears, including epithalamia, epikedia, propemptika and hymns. The rules for the writing of such speeches are given in the handbooks; it must first be established what general contribution epideictic treatment made to the development of the old poetic genres”.

⁶⁹³ Ponce, M.J., 1999, p. 354: “Los discursos epidícticos derivan a un tiempo de los modelos poéticos y de la tradición retórica del elogio sin alejarse de la práctica social. No se trata de la simple utilización de esquemas heredados de la tradición sino de su actualización como respuesta a las necesidades del momento”.

semejante⁶⁹⁴, aunque esta rigidez de la que siempre se acusa a la retórica imperial ya era patente en algunos géneros retóricos de época clásica⁶⁹⁵. Sin embargo, como he apuntado en las páginas destinadas a la “Tercera Sofística”, el estilo artrítico de los discursos imperiales chocaba frontalmente con el dinamismo e interactividad del contenido de los discursos de Libanio, Temistio o Juliano.

Todo ello confirma la dicotomía que recorre los discursos XIX-XXIII del antioqueno: el estilo y lengua de sus discursos responde a la vena aticista y clasicista que caracterizó las obras de los componentes de la Segunda Sofística, por lo que se descarta cualquier innovación en este sentido. Frente a ello, descolla la finalidad de estos discursos: su pragmatismo y funcionalidad en situaciones críticas contrasta con el conservadurismo de su estilo. En este sentido, y siguiendo de nuevo una concepción platónica⁶⁹⁶, la retórica epidíctica fue el vehículo propicio para vertebrar la mayor parte de la reacción cultural griega frente a la dominación romana en el movimiento de la Segunda Sofística (y posteriormente, frente al cristianismo en el de la Tercera Sofística)⁶⁹⁷.

El siguiente esquema representa la copiosa producción epidíctica de la obra retórica de Libanio de Antioquía⁶⁹⁸:

⁶⁹⁴ López Eire, A., 2002, p. 260: “La retórica languidece, y las quejas continuas del rétor antioqueno por la decadencia imparable del arte de la elocuencia están sobradamente justificadas. Las circunstancias eran ya muy otras, la retórica se iba convirtiendo a pasos agigantados en rígida fraseología que terminará entrando al servicio del protocolo bizantino. Las cosas no podían ser ya de otro modo”.

⁶⁹⁵ Lavency, M., 1957, p. 132: “Quelquefois, l'écrivain n'éprouvait aucune honte à exploiter ouvertement les trésors de lieux-communs dont il transcrivait quasi littéralement les données. Il ne se mettait guère en peine pour varier ses transitions : celles-ci se ramènent aisément à un schéma simple dont les éléments sont interchangeable (...). Des thèmes se retrouvent dans les discours et une lecture assidue en fait apparaître le caractère général”.

⁶⁹⁶ Duffy, B.K., 1983, p. 85: “The *Menexenus* presents a view of epideictic oratory which focuses not on factual truth, but rather on interpretative history as a tool for celebrating the values illustrated in past deeds (...) From a Platonic perspective, the purpose of epideictic oratory is to represent, however imperfectly, timeless values distilled from past experience”.

⁶⁹⁷ García García, M., Gutiérrez Calderón, J., y Gascó, F., 1996, pp. 25: “Pero establecida esta cautela es evidente que el género epidíctico se presentaba como el indicado para las nuevas condiciones sociopolíticas. Los encomios eran el tipo de composición adecuada para elogiar al emperador, al gobernador, a la ciudad de Roma, a la propia ciudad, es decir, en buena medida la actividad política de la época, por más que se pueda pensar que era una actividad dependiente, limitada, poco honrosa..., se transfirió a este tipo de oratoria”.

⁶⁹⁸ Los datos del esquema proceden de Shouler, B., 1977, pp. 910-912.

Fecha	Propósito del discurso	Título del discurso	Subgénero epidíctico	Referencia en la edición de Förster
340	ἐπίδειξις en Platea	Elogio de Atenas o Panatenaico	ἑπαινός πόλεως	Fr.1
349	Ceremonia en Nicomedia	Elogio de los emperadores Constancio y Constante	βασιλικός λόγος	Or. LIX
Ca. 350	¿Constantinopla?	Elogio de la hija de Estrategio Musonian		Fr.3
Verano 353	Ceremonia en Antioquía	Elogio del César Galo	βασιλικός λόγος	Fr.6
354	Ceremonia en Antioquía	Segundo elogio del César Galo	βασιλικός λόγος	Fr.7
354	Probable ἐπίδειξις en la escuela local	Lamento por Cenobio	ἐπιτάφιος	Fr.10
354	Probable ἐπίδειξις en la escuela local	Discurso fúnebre por Cenobio	μονοδία	Fr.11
Junio 354	Ceremonia	Discurso de bienvenida a Estrategio Musonian	προσφωνητικός λόγος	Fr.13

Después de 355	ἐπίδειξις	Elogio de Eustacio Cario		Or. XLIV
Verano de 356	Clausura de los Juegos Olímpicos de Antioquía	Elogio de Antioquía	ἔπαινός πόλεως	Or. XI
Agosto de 358	ἐπίδειξις	Elogio de Estrategio Musonian o	προπεμτικός λόγος	Fr.20
Septiembre de 358	σύλλογος	Lamento por Nicomedia	μονωδία	Or. LI
Septiembre de 358	σύλλογος	Lamento por Aristaneto	μονωδία	Fr.21
359-360	ἐπίδειξις y σύλλογος	Lamento por Fasganio	μονωδία	Fr.22
359-360		Lamento por su madre	μονωδία	Fr.23
360		Elogio de Juliano	βασιλικός λόγος	Fr.24
Julio 362	Ceremonia	Discurso de bienvenida a Juliano	προσφωνητικός λόγος	Or. XIII
Otoño 362		Monodia por el templo de Apolo en Dafne	μονωδία	Or. LX
Enero 363	Ceremonia	Elogio a Juliano Cónsul		Or. XII
Primavera 363		Discurso de embajada a Juliano	πρεσβευτικός λόγος	Or. XV
363-364		Canto fúnebre	μονωδία	Or. XVII

		por Juliano		
364		Lamento por Cinegio	μονοδία	Fr.28
Primaver a 365	ἐπίδειξις	Himno a Ártemis	ὕμνος	Or. V
365		Discurso fúnebre por Juliano	ἐπιτάφιος	Or. XVIII
370-377	ἐπίδειξις	Elogio de Domicio		Fr.32
Noviemb re 371	Ceremonia	Elogio de Valente	βασιλικὸς λόγος	Fr.33
378		Elogio de Flavio Hipatio		Fr.34
380	Ceremonias de los Juegos Olímpicos	Destinatari o desconoci do		Fr.35
381		Discurso fúnebre de Eusebio XX	ἐπιτάφιος	Fr.36
383		Elogio de Ricomer		Fr.44
383-384		Elogio de Proclo		Fr.39
384	Ceremonias de los Juegos Olímpicos	Destinatari o desconoci do		Fr.40
384-385		Elogio de Elébico		Fr.38
387		Sobre la revuelta de las	XIX: falso πρεσβευτικὸς λόγος XX-XXII: ἔπαινός	Or. XIX- XXIII

		estatuas	XXIII: ψόγος	
391		Elogio de Tatiano		Fr.45
391		Discurso fúnebre por Cimón	ἐπιτάφιος	Fr.46
392	ἐπίδειξις	Elogio de las Calendas		Or. IX

IV.4.1 LOS SUBGÉNEROS EPIDÍCTICOS DE LOS DISCURSOS XIX-XXIII

No se puede realizar una clasificación de los discursos XIX-XXIII en la que cada uno de ellos pertenezca a un solo subgénero de la retórica epidíctica, pues en época imperial es difícil encontrar un discurso cuyos márgenes sean lo suficientemente rígidos como para impedir trasvases e influencias entre los géneros y los subgéneros retóricos⁶⁹⁹.

Los discursos XIX-XXIII pertenecen al campo epidíctico, pero la intención que prevalece en ellos es la de defender a Antioquía, por lo que, además de una intención encomiástica, hay que destacar una constante apología a favor de su ciudad. Así sucede con los discursos XIX-XX, dirigidos a Teodosio, que tienen ecos de la tradición filosófica del βασιλικὸς λόγος. Por otra parte, los discursos XXI-XXII, constituyen sendos elogios al *magister officiorum* Cesario y al *magister militum* Elébico, si bien podrían tildarse de elogios parciales, puesto que albergan más elementos apologéticos a favor de la capital siria que los tópicos habituales en los elogios a personas.

Solamente el discurso XXIII, *Contra los que han huido*, permanece puro en cuanto a su naturaleza, ya que se trata de un vituperio contra quienes huyeron de Antioquía tras los acontecimientos levantiscos.

El corpus de discursos sobre la revuelta de las estatuas resulta ser una miscelánea de diversos géneros y subgéneros retóricos vehiculados por las intenciones principales del sofista: exonerar al pueblo antioqueno de lo acontecido e intentar mantener una posición de privilegio en el espectro socio-político y cultural en la capital siria. El mismo Libanio da pistas sobre ello en su *Autobiografía*: “Pensamos que también esto es obra de Fortuna, y también el

⁶⁹⁹ Por ejemplo, la carta tuvo ciertas concomitancias de estilo con la retórica, Cabouret, B., 2001, p. 23: “En même temps, les lettres ne sont pas seulement un discours formaliste, une simple carte de visite qui met en relation deux pôles du pouvoir. Car la lettre garde toujours un caractère privé : elle est à mi chemin de la confiance personnelle et du plaidoyer public. C’est cette forme de rhétorique qui laisse le plus de champ à l’émergence de l’individuel, de la personnalité, et l’on trouve chez Libanios des accents lyriques qui chargent sa prose d’émotion”.

hecho de que los muchos discursos compuestos sobre el mismo tema, a pesar de que cada uno tenía apariencia distinta, parecieron estar bien compuestos⁷⁰⁰”.

La composición de los cinco discursos obedece al siguiente esquema:

-XIX: falso *πρεσβευτικὸς λόγος* + elementos del *βασιλικὸς λόγος* + apología de Antioquía.

-XX: elogio a Teodosio + elementos del *βασιλικὸς λόγος* + apología de Antioquía.

-XXI: elogio parcial de Cesario + defensa de Antioquía.

-XXII: elogio parcial de Eléxico + defensa de Antioquía.

-XXIII: vituperio contra los antioquenos que huyeron.

Sin embargo, el elemento apologético a favor de Antioquía, tan difícil de diferenciar del encomiástico cuando habla acerca de su ciudad, no es preceptivo en el campo del elogio⁷⁰¹, con lo que no se puede afirmar que estos cinco discursos pertenezcan exclusivamente a la retórica epidíctica.

Ese talante apologético es más característico de la retórica judicial, género que no era desconocido para Libanio. Aunque nunca ejerció públicamente la abogacía, sí que existen algunos escritos suyos que se pueden enmarcar en la retórica judicial: “Libanios n’intervient auprès de la justice que sous forme de plaquettes peut-être directement adressées aux autorités compétentes, en tout cas habituellement lues devant un auditoire restreint et par la suite diffusées dans le public. Ses œuvres judiciaires ont par là un caractère fictif⁷⁰²”. De hecho, D.R. French, al analizar el discurso XIX de Libanio lo hace en términos de retórica judicial: “The advocate, Libanius, pleads guilty to a lesser charge on behalf of his clients. According to him, the whole city was guilty, not of rioting and desecrating the imperial images, but rather of mailing to stop the few who actually committed the treasonable acts⁷⁰³”.

⁷⁰⁰ Lib., *Or.* I, 253: καὶ τοῦτο ἔργον ἠγοῦμεθα τῆς Τύχης καὶ προσέτι γε τοὺς πολλοὺς λόγους περὶ μὲν τὴν αὐτὴν πεποιημένους ὑπόθεσιν, μορφήν ἄλλην ἄλλος ἔχων, δόξαντας δὲ εὖ ἔχειν.

⁷⁰¹ Algo ya adelantado en Isoc., *Helen.*, 15: ἀπολογεῖσθαι μὲν γὰρ προσήκει περὶ τῶν ἀδικεῖν αἰτίαν ἐχόντων, ἐπαινεῖν δὲ τοὺς ἐπ’ ἀγαθῷ τινὶ διαφέροντας; Burgess, T.C., 1987, p. 118: “The encomium is not to be made an apology”.

⁷⁰² Shouler, B., 1977, pp. 899-900.

⁷⁰³ French, D.R., 1985, p. 129.

Pero, además del problema del género al que pertenecen estos cinco discursos, también es necesario prestar atención a otros elementos de la retórica de gran importancia en la composición de estas obras retóricas: *καιρὸς* y *ὑπόθεσις*.

IV.4.2 LA NOCIÓN DE ΚΑΙΡΟΣ Y ΥΠΟΘΕΣΙΣ EN LOS DISCURSOS XIX-XXIII DE LIBANIO

La composición de un discurso no dependía exclusivamente del género al que se adscribiera, sino que en gran medida obedecía al concepto retórico de *καίρως*, término técnico cuya importancia quedó patente desde los comienzos de la retórica griega⁷⁰⁴. El *καίρως* es un concepto de gran trascendencia en diversas disciplinas: desde su empleo ético en Hesíodo y poético en Píndaro hasta su inserción en la ciencia médica y militar⁷⁰⁵, será Esquines⁷⁰⁶ quien le dé al término el sentido último con el que se inserta definitivamente en el campo de la retórica: las circunstancias presentes que condicionan la composición del discurso⁷⁰⁷. El *καίρως*, por lo tanto, se relaciona directamente con la capacidad del orador para ajustar las circunstancias externas que escapan a su dominio al empleo de técnicas y tópicos que sí domina⁷⁰⁸.

Sin embargo, el sentido último de este concepto debe amoldarse a los presupuestos teóricos de la retórica de la Segunda Sofística: a la mencionada adaptación del discurso a las circunstancias que condicionaban su composición, habría que añadir el peso de la tradición y del aprendizaje de los modelos literarios clásicos propios de la Segunda Sofística. Así, el *καίρως* se convirtió en el punto de confluencia entre los modelos literarios y retóricos clásicos y los hechos coetáneos que propiciaban el discurso, contribuyendo a una notable reducción en la capacidad de improvisación de los oradores.

De esta manera, Laurent Pernot ha destacado el empleo del giro *καίρως* + infinitivo en los tratados atribuidos a Menandro el Rétor como uno de los

⁷⁰⁴ Pernot, L., 1993b, p. 265: “Mais l’éloquence de l’époque impériale tient le plus grand compte des circonstances, de ce fameux *καίρως* dont on connaît l’importance dès les débuts de la rhétorique grecque, dans la Première Sophistique et chez les pères fondateurs de l’*enkômion*, Pindare, Gorgias, Isocrate”.

⁷⁰⁵ Tordesillas, A., 1986, pp. 33-34 ; Trédé, M., 1989, pp. 4-6.

⁷⁰⁶ Trédé, M., 1989, p. 6: “Si le *καίρως* reste chez Démosthène l’heure décisive où le destin de la cité se joue l’heure où tous les renversements sont possibles, le mot prend chez Eschine une valeur plus générale, plus vague: il désigne le moment présent, les circonstances”.

⁷⁰⁷ Pernot, 1986, p. 49: “En général, le discours épideictique répond à une intention précise, dictée par l’occasion elle-même”.

⁷⁰⁸ Pernot, L., 1993b, p. 266: “En un sens plus profond, *καίρως* désigne l’ensemble des circonstances, c’est-à-dire les éléments qui ne dépendent pas de l’orateur, mais dont il doit tenir compte. Ces éléments comprennent d’abord les qualités de l’objet-celles qu’il possède et celles qui lui manquent”.

índices que denotan la importancia de este concepto en la retórica imperial⁷⁰⁹, hasta el punto de que en ocasiones era el *καιρὸς* lo que finalmente primaba en la composición del discurso⁷¹⁰.

Así, era el propio marco histórico el que motivaba que cada discurso se afrontara de maneras muy distintas; es evidente que la preparación del discurso variaba en función de la ocasión y la finalidad a la que estaba destinada esa obra. Libanio no se valió de las mismas técnicas retóricas ni de los mismos modelos para componer su discurso V, un himno en prosa dedicado a la diosa Ártemis, que los que empleó para el discurso XXX, el famoso *Pro Templis*.

El *καιρὸς*, en la retórica de Libanio, se alejó de cualquier elaboración epistemológica y constituyó el impulso para acometer la composición de los cinco discursos acerca de la revuelta de las estatuas, por lo que el sofista debió ajustar su capacidad retórica a la compleja situación que resultó tras la asonada. A este respecto, los dos aspectos que convergen en el concepto de *καιρὸς* aplicable a los discursos XIX-XXIII del antioqueno son, por un lado, los acontecimientos que tuvieron lugar en Antioquía durante los meses de Febrero-Marzo del año 387 y su intención de mantener su posición política y social en Antioquía ante la postura cada vez más influyente del obispo Flaviano y, por extensión, de las estructuras cristianas.

Por otro lado, la herencia cultural de Libanio propició que no afrontara sin antecedentes la composición de los discursos XIX-XXIII, puesto que tuvo unos modelos que le facilitaron la adecuación del momento a los discursos que iba a componer. Sin embargo, parece no haber un modelo fijo para cada uno de los discursos: si en los discursos V y XI del antioqueno se puede apreciar la inspiración en la obra de Elio Arístides (los discursos que Libanio tomó como modelos fueron, respectivamente, *Himno a Atenea* y el *Panatenaico*), en XIX-XXIII existe una miscelánea de citas y alusiones que componían el canon aticista de los deuterosophistas.

⁷⁰⁹ Pernot, L., 1993b, p. 266: “L’expression *kairon hexeis* + infinitiv, que l’auteur affectionne, indique au lecteur quel sera le bon moment pour ajouter un exemple, un récit, une thèse, un détail concret : le plan type offre des occasions qu’il faut savoir saisir”.

⁷¹⁰ Pernot, L., 1986, p. 50: “A l’exception du *βασιλικὸς*, tous les discours envisagés par le second auteur répondent à des circonstances précises (...) le dessein spécifique du discours ne peut s’accommoder d’une utilisation mécanique de la structure de l’éloge”.

Pero la importancia del *καιρὸς* traspasó la mera adecuación a las circunstancias para convertirse en un elemento desequilibrante en la taxonomía de la retórica imperial. Además del perfecto ajuste de un discurso a las circunstancias que lo enmarcaban, había que tener en cuenta la intencionalidad de los discursos compuestos. La adecuación al marco histórico y la intención última de los discursos compuestos propiciaron un cambio de nomenclatura, que desembocó, como ha demostrado T.C. Burgess, en veintisiete formas distintas de subgéneros epidícticos (dejando de lado los subgéneros destinados al elogio de dioses)⁷¹¹, codificadas en el segundo libro del primer tratado y en el segundo tratado completo de Menandro el Rétor.

Este fenómeno se llamó *ὑπόθεσις*⁷¹², en virtud del cual un discurso epidíctico (un elogio, como es el caso de los discursos XIX-XXII, o un vituperio, como el discurso XXIII) añade a su función primaria –la alabanza o el vituperio– una intencionalidad y una finalidad que vienen determinadas por las circunstancias, es decir, por el *καιρὸς*⁷¹³. Esto propicia que el subgénero epidíctico empleado pierda su pureza y se tiña de distintos matices pertenecientes a otros géneros retóricos.

Es lo que sucede en los discursos XIX-XXIII de Libanio: ninguno de ellos pertenece en exclusiva a un subgénero epidíctico, sino que su composición está sometida a una circunstancia histórica (la revuelta de las estatuas), a una finalidad e intencionalidad apologética a favor de Antioquía y a un modelo de ciudad determinado (la *πόλις* clásica) que motiva la mezcla de diversos géneros retóricos dentro de un mismo discurso.

⁷¹¹ Burgess, T.C., 1987, pp. 110-113.

⁷¹² Pernot, L., 1993b, p. 266-269.

⁷¹³ Pernot, L., 1993b, pp. 266-268: “Ainsi conçu, le discours change de nom: il n’est plus un simple *enkômion*, mais une *hupothesis*. Ce terme désigne ce que l’orateur se propose de dire (*hupottithesthai*), donc généralement le < sujet >, parfois le < discours > lui-même. Or l’*hupothesis*, souligne Menandros, a une intention (*dianoia*), un motif (*prophasis*), un but (*skopos*), un sens affiché (*epangelia*) qui ne se réduisent pas à la volonté de cogner, mais qui répondent précisément au *kairos* (...) La transformation de l’*enkômion* en *hupothesis* représente ainsi une nouvelle forme d’adaptation: il s’agit d’adapter la topique non plus à l’objet de l’éloge, comme précédemment, mais au sujet du discours”.

IV.4.3 EL GÉNERO DEL DISCURSO XIX

El análisis del género retórico de este discurso XIX responde a una de las constantes de la retórica de Libanio en este corpus de discursos XIX-XXIII: el carácter híbrido de sus discursos, hecho que impidió la adhesión de un discurso a un solo género o una sola denominación.

Este discurso XIX, dirigido al emperador Teodosio, corresponde, técnicamente, a una sopesada mezcla de subgéneros epidícticos:

-Predomina, en primer lugar, la preceptiva del discurso de embajada, el *πρεσβευτικὸς λόγος*⁷¹⁴, pues en este discurso Libanio finge encabezar una embajada en nombre de su ciudad para conseguir el perdón del emperador.

-El discurso XIX también incluye algunas pinceladas encomiásticas propias del subgénero epidíctico *βασιλικὸς λόγος*, especialmente en lo que se refiere al elogio de las virtudes del emperador y la configuración del monarca ideal.

-Con la intención de paliar las posibles medidas drásticas contra Antioquía, el sofista introduce capítulos específicos del elogio a las ciudades como forma de apología de su ciudad.

⁷¹⁴ Pernot, L., 1986, p. 50: “L’adaptation de la structure encômiastique revêt une forme très simple dans le *πρεσβευτικὸς*, discours d’ambassade auprès de l’empereur qui vise, par exemple, à obtenir des subsides afin de relever une cité détruite par un tremblement de terre. La première partie du discours, consacrée à l’éloge de l’empereur, utilise les *τόποις* habituels : mais on aura soin d’insister, tout au long de l’éloge, sur la *φιλανθρωπία*. Une place prépondérante est donc accordée à une partie d’une des vertus, parce que l’ambassadeur loue pour convaincre”.

IV. 4. 3. 1 Πρεσβευτικὸς Λόγος

Este primer discurso dirigido a Teodosio no pasa de ser un ficticio discurso de embajada, ya que el detallado viaje⁷¹⁵ a Constantinopla narrado en el proemio (1-4) y la continua presencia de pronombres y adverbios deícticos aludiendo a su presencia en la capital oriental del Imperio no pasan de ser un engaño, recurso recurrente en la retórica⁷¹⁶, y, especialmente, en la Segunda Sofística⁷¹⁷. Es más, desde el año 354 el sofista no salió de Antioquía. El propio Libanio lo reconocía en su discurso I, *Autobiografía*, en unas líneas dedicadas a la revuelta de las estatuas: “Pareció que yo también fui el responsable de esto: con palabras y lágrimas calmé a los que habían venido a juzgarnos y les persuadí para que desearan recibir cartas –sc. de súplica–, y al poco tiempo había cartas por todos lados⁷¹⁸”.

Con todo, conviene trascender la interpretación meramente literaria del contenido del proemio en favor de una “opción interpretativa”, tal y como expresa

⁷¹⁵ Libanio parece seguir, en este pasaje, *Rh Al.* 30, 4, que recomienda la narración pormenorizada de las embajadas: “Ὅταν μὲν οὖν πρεσβείαν ἀπαγγέλλωμεν, διὰ τὰς αἰτίας ταύτας ἕκαστα ὄν τρόπον ἐγένετο ἀπαγγελλτέον.

⁷¹⁶ Desde la Antigüedad clásica, el concepto de la mentira estuvo unido a la retórica, Kennedy, G.A., 2003a, p. 25: “La mentira es un rasgo endémico de la retórica occidental desde sus comienzos, y esto dio lugar a las repetidas, aunque ineficaces, protestas de Platón y de otros filósofos de que la única retórica válida era la que manifestaba la verdad”.

⁷¹⁷ Gascó, F., 1987-88, pp. 437-438: “¿Hasta qué punto lo que en ello se expresaba, podía entenderse como ideas del autor? ¿Qué escapaba al evidente y constante fluir de lugares comunes y recursos retóricos en estas composiciones elaboradas en elogio de distintos dioses? (...) Sin embargo, en los autores de la Segunda Sofística por las características de las temáticas que abordan y por la intensidad con que utilizan recursos retóricos esta cuestión, que planteaba Weinreich para un autor en concreto, es mucho más acuciante y básica”.

⁷¹⁸ Lib., *Or.* I, 253: τούτου δὲ καὶ αὐτὸς αἴτιος εἶναι ἐδόκουν: λόγοις τε ἡμερώσας καὶ δάκρυσι τοὺς ἐπὶ τὴν κρίσιν ἤκοντας γραμμάτων ἐρᾶν ἔπειθον, καὶ ἐν οὐ πολλῷ χρόνῳ πανταχοῦ γράμματα. καὶ τοῦτο ἔργον ἡγούμεθα τῆς Τύχης καὶ προσέτι γε τοὺς πολλοὺς λόγους περὶ μὲν τὴν αὐτὴν πεποιημένους ὑπόθεσιν, μορφήν ἄλλην ἄλλος ἔχων, δόξαντας δὲ εἶδ' ἔχειν. Este pasaje presenta ciertas dificultades de traducción. Coincido con la opinión de A. Melero Bellido, 2001, p. 208, n. 474: “Sigo con poco convencimiento la interpretación de Petit que, como se ve, fuerza mucho el texto que literalmente dice: <fui convenciéndolos para que amaran vivamente las letras –que puede valer tanto letras, como cartas o incluso discursos– y en no mucho tiempo había letras por todas partes>. Personalmente creo que la recta intelección del pasaje depende del verbo griego *erân* <amar vivamente, apasionadamente>. Libanio sugiere que enseñó a los comisionados a apreciar las cualidades literarias –*grámmata*– de las cartas que le dirigían, al punto que deseaban vivamente recibirlas; el propio Libanio se encargaría de redactar o, al menos, pergeñar muchas de ellas. Ello cuadra con la afirmación inicial de que parte del éxito se debió a su intervención”.

F. Gascó⁷¹⁹, en la que los tópicos retóricos y el recurso a la mentira son solamente una clave para analizar el trasfondo histórico de lo sucedido en Antioquía en el 387.

El *πρεσβευτικὸς λόγος*, tal y como señala G. Anderson, era el punto de confluencia de la retórica, la política y la historia⁷²⁰; su composición constituía una de las funciones principales de los sofistas. En la misma línea de pensamiento se sitúa Fergus Millar⁷²¹. Sin embargo, frente a estas opiniones E.L. Bowie se ha fundamentado en un estudio filológico y epigráfico para matizar considerablemente la común opinión que hacía del sofista la única persona preparada para presentarse ante un emperador con el fin de mediar por su ciudad⁷²². El estudio de Bowie prueba que no siempre fueron los sofistas y oradores los encargados de mediar en nombre de una ciudad ante el emperador, sino que otros ciudadanos de cierta importancia en sus ciudades también se hicieron cargo de este tipo de misiones⁷²³, hasta el punto de que Bowie concluye afirmando que en el prototipo de embajada ni siquiera figuraban los oradores: “But we are still justified in concluding that the typical members of an embassy were aristocrats who were not sophists; that sophists did not play a preponderant part in ambassadorial activity; and that when they do serve on embassies their role as city politicians from distinguished families is as significant as their eminence in sophistic oratory⁷²⁴”.

⁷¹⁹ Gascó, F., 1987-88, p. 439: “En mi opinión se debería apostar a favor de una opción interpretativa que conceda al contexto socio-histórico tantas oportunidades para explicar un texto, como las que se conceden por ciertos autores a la tradición literaria y a la retórica”.

⁷²⁰ López Eire, A. y De Santiago Guervós, J., 2000, pp. 63-64: “O bien las ciudades envían al cada vez más lejano emperador a sus mejores rétores u oradores para solicitarle beneficios y favores (...), o bien –como hizo Libanio– se le remiten al emperador discursos epidícticos escritos y muy cuidados, pero claramente inspirados en la Retórica de talante político de sus mejores tiempos (...) Encontramos, pues, en esta interesante época, el nervio político de la Retórica incluso en los discursos epidícticos”.

⁷²¹ Millar, F., 1977, p. 385: “Once the hearing was gained, all might depend on the favour with which the emperor greeted the oration; hence arose the well-attested role of the orators of the Second Sophistic on embassies before the emperor”.

⁷²² Bowie, E.L., 1982, p. 32: “Yet the evidence does not entirely support the thesis that sophists were always especially desirable members of embassies”.

⁷²³ Bowie, E.L., 1982, p. 36: “On occasion we find athletes as envoies for their city; more often philosophers; at least twice a poet. Yet in every case we are dealing with members of the upper classes whose station and local political activities would have fitted them to be ambassadors anyway, and it is hard to gauge how important to their eligibility their cultural activity was”.

⁷²⁴ Bowie, E.L., 1982, pp. 37-38. De igual manera, Filóstrato, en su *Vida de los Sofistas*, habla de las embajadas que encabezaron sofistas y oradores como Escopeliano (VS, 520, 9-11), Marcos de Bizancio (VS, 529, 32-520), Polemón (VS, 531, 12-14), Apolonio de Atenas (VS, 600, 17-20) o Heliodoro (VS, 625, 19-20) ante distintos emperadores para beneficio de las ciudades a las que representaban.

Con todo, dos son los motivos que me impiden implantar la postura de Bowie en el contexto del siglo IV y en el marco de este discurso XIX de Libanio:

I. Su estudio se queda a las puertas del siglo IV, ya que abarca los siglos I a.C.-III d.C., por lo que los asertos de E.L. Bowie no reflejan totalmente la realidad literaria e histórica que vivió Libanio.

II. Si bien es cierto que los datos estadísticos proporcionados por Bowie están basados en contrastados estudios, queda un elevado porcentaje de embajadas de las que sólo se conoce el nombre del personaje encargado de esa misión. Esto deja cierto margen para pensar que entre esa prosopografía aún no identificada pudo haber algunos sofistas u oradores, por lo que creo que, respetando la posición y el estudio de Bowie, éste debe ser revisado.

En mi opinión, el bajo número de sofistas u oradores que Bowie propone como posibles embajadores debió ser mayor, pues de otro modo Menandro el Rétor no habría dedicado un capítulo exclusivo para desarrollar los tópicos de las embajadas. Así, el hecho de que Libanio finja participar en una embajada ante Teodosio se debe a que la acción imitada estaba más que asentada entre los sofistas. El carácter altamente mimético y conservador de la literatura e ideología de Libanio impide pensar que el sofista antioqueno fingiera marchar en embajada si ello no hubiera sido una costumbre entre los sofistas y oradores de la Segunda Sofística⁷²⁵. A sustentar este argumento contribuye P. Petit, que ha realizado una relación de las embajadas enviadas por Antioquía a los distintos emperadores, arrojando un resultado de once embajadas durante la segunda mitad del siglo IV entre las que hay que resaltar la presencia de varios sofistas en algunas de ellas⁷²⁶.

⁷²⁵ Pernot, L., 1993b, p. 713: “Étant donné le nombre des ambassades à l’époque impériale, en particulier le nombre de celles que dépêchaient les cités ou les provinces auprès de l’empereur –en les confiant volontiers à des sophistes-, on peut être certain que le type du *presbeutikos* encomiastique, avec divers degrés dans l’utilisation de l’éloge, était familier aux représentants de la Seconde Sophistique”.

⁷²⁶ Petit, P., 1955, pp. 414-419. En la obra de Libanio, cabe destacar algunos pasajes referentes a la función de las embajadas, ya sean entre ciudades o destinadas a pedir algo de algún emperador: *Ep.* 114, 5-7; 331, 1; 368, 3-4; 907, 4; *Or.* I, 247; XII, 76; XVII, 19; XXX, 41. Otra muestra importante del género *πρεσβευτικὸς λόγος* es su discurso de embajada –discurso XV, *Discurso de embajada a Juliano-*, destinado al emperador Juliano para aplacar su ira por sus continuas discrepancias con la ciudad siria, agravadas por la escasez de alimentos del año 362 y las decisiones tomadas por Juliano para poner remedio a tal carestía. Sin entrar en un análisis

Es más, el capítulo que Menandro el Rétor consagra al discurso de embajada ante un emperador prueba que, pese al estudio de Bowie, la misión de embajador debía ser una tarea frecuente en la agenda de los sofistas. A pesar de la simulación de su embajada, Libanio sigue al pie de la letra las recomendaciones menandreas en su discurso XIX:

-Menandro el Rétor codifica este pasaje para los casos de embajadas a favor de ciudades que han sufrido una desgracia⁷²⁷; tal es el caso de Antioquía, y Libanio consagra a este fin el capítulo 1 de su discurso XIX.

-A continuación, se deben elogiar las virtudes del emperador, incidiendo en aquellas que puedan proporcionar el perdón imperial⁷²⁸. En el discurso XIX de Libanio, el sofista dedica los capítulos 11-24 y 45-50 a glosar las virtudes del emperador Teodosio.

-Seguidamente, según Menandro, hay que hablar de la mala situación de la ciudad y describir detenidamente su estado actual⁷²⁹; eso es, precisamente, lo que hace Libanio en los capítulos 5-10 y 51-61.

-En último lugar queda la imprecación del perdón, una vez que se ha ganado la *captatio benevolentiae* del emperador y se ha suscitado su compasión⁷³⁰. De ello se encarga la peroración del discurso del antioqueno (capítulos 62-66).

estilístico pormenorizado, cabe resaltar las diferencias entre los discursos XV y XIX: dos elementos tan del agrado del emperador Juliano como las alusiones a los dioses paganos y las referencias literarias directas aparecen con mayor profusión en el discurso XV que en el destinado al emperador Teodosio.

⁷²⁷ Men. Rh., 422, 31: Ἐὰν δὲ ὑπὲρ πόλεως καμνούσης δέῃ πρεσβεῦσαι.

⁷²⁸ Men. Rh., 423, 8-14: ἐρεῖς μὲν καὶ ταῦτα ἃ προεῖρηται ἐν τῷ στεφανωτικῷ, πανταχοῦ δὲ τὸ τῆς φιλανθρωπίας τοῦ βασιλέως αὐξήσεις, καὶ ὅτι φιλοικτίρων καὶ ἐλεῶν τοὺς δεομένους, καὶ ὅτι διὰ τοῦτο ὁ θεὸς αὐτὸν κατέπεμψεν, ὅτι ἦδει αὐτὸν ἐλεήμονα καὶ εὖ ποιῶντα τοὺς ἀνθρώπους. καὶ ὅταν εἴπῃς τὰ ἀπὸ τῆς ἀνδρείας ἐν τοῖς πολέμοις καὶ τὰ ἀπὸ τῆς εἰρήνης ἀγαθὰ.

⁷²⁹ Men. Rh., 423, 14-16: ἦξεις ἐπὶ τὴν μνήμην τῆς πόλεως, ὑπὲρ ἧς πρεσβεύεις. ἐν δὲ ταύτῃ δύο τόπους ἐργάσῃ, ἓνα μὲν τὸν ἀπὸ τῆς τοῦ ἐναντίου αὐξήσεως.

⁷³⁰ Men. Rh., 423, 25- 424, 2: καὶ τὰ τοιαῦτα ἐλεεινολογησάμενος ἐπάξεις ὅτι διὰ ταῦτα ἰκετεύομεν, δεόμεθα, πρὸ τῶν γονάτων πίπτομεν, τὰς ἰκετηρίας προτείνομεν: νόμιζε γὰρ τὴν τοῦ πρεσβευτοῦ φωνὴν εἶναι πάσης τῆς πόλεως, δι' ἧς [νόμιζε] καὶ παῖδας καὶ γυναῖκας καὶ ἄνδρας καὶ πρεσβύτας δάκρυα προχέειν, παρακαλεῖν σε πρὸς ἔλεον. εἶτα ἀξιώσεις ἐπινεῦσαι αὐτὸν δεχθῆναι τὸ ψήφισμα.

Otra posible fuente de inspiración para la composición del discurso XIX pudo ser el *πρεσβευτικὸς λόγος* del filósofo y orador Temistio, *Discurso de embajada al emperador Teodosio*, del año 379. Libanio, además de mantener con él una fructífera relación epistolar⁷³¹, tuvo un vasto conocimiento de la producción retórica de Temistio, hasta el punto de que pudo ser él quien se encargara de la preparación de la edición de los discursos de este destacado filósofo⁷³². Por ello, no sería descabellado pensar que Libanio tuviese como modelo para su discurso de embajada a Teodosio aquel que compuso Temistio. Tres son los pasajes en los se refleja dicha similitud y que, a mi parecer, trascienden la simple coincidencia de tópicos retóricos y constituyen la demostración que prueba que Libanio tenía en mente el discurso de embajada que compuso Temistio:

I. En el proemio, ambos aluden a su propia vejez: Temistio declara que el hecho de acudir a la embajada “hizo de mi enfermedad bienestar, y de mi vejez juventud⁷³³”, y Libanio (XIX, 3) se expresaba en términos parecidos al aludir a su avanzada edad: “Ciertamente, mi vejez me aconsejaba permanecer en casa, al igual que muchos familiares y amigos”.

II. Otra semejanza entre ambos discursos se sitúa en el contexto del elogio de las virtudes guerreras del emperador Teodosio. Temistio, al hablar de las campañas del emperador frente a los bárbaros, elogia el hecho de que “en adelante, nosotros que hasta entonces éramos perseguidos, los ponemos en fuga⁷³⁴”. Libanio incurre en el mismo tópico en su discurso XIX, 54 aunque refiriéndose al emperador Juliano: “Las numerosas guerras que se han librado contra el poder persa pusieron de manifiesto continuamente la fuerza de la ciudad, y no menos aquella a la que el glorioso Juliano puso término cuando enseñó a perseguir a los que habían aprendido a huir, restituyendo a los romanos después de mucho tiempo su papel”.

⁷³¹ Para la relación epistolar entre Libanio y Temistio, Seeck, O., 1966, pp. 291-307.

⁷³² Vanderspoel, J., 1995, p. 76-77.

⁷³³ Them., *Or.* XIV, 180c 4: ποιεῖ γούν μοι καὶ τὴν νόσον ῥαστώνην καὶ τὸ γῆρας ἀκμήν.

⁷³⁴ Them., *Or.* XIV, 181a 8: καὶ προτροπάδην ἐλαύνομεν οἱ τέως καὶ διωκόμενοι.

III. En el epílogo de sus discursos, Temistio y Libanio concluyen aludiendo de igual manera a Teodosio, “divina cabeza⁷³⁵”.

⁷³⁵ Them., *Or.* XIV, 183d 7: ὦ θεία κεφαλή.

IV.4.3.2 Βασιλικὸς Λόγος

Como he apuntado anteriormente, el discurso XIX de Libanio contiene ciertos elementos comunes al *basilikòs lógos*. La configuración de este género, cercano al de los discursos *Peri Basileias*⁷³⁶, tuvo una amplia difusión en el siglo IV⁷³⁷. La tradición retórica posterior persistió en la confección de discursos imperiales⁷³⁸, en parte debido a que la configuración del ideal del emperador no pertenecía exclusivamente a la cultura pagana, ya que el cristianismo también conformó un *speculum principis*⁷³⁹. Alejandro Magno, Filipo de Macedonia, Darío, Heracles...dejan su lugar en las comparaciones a David, Jacob, Noé; a su vez, la autoridad de los poemas homéricos tiene su parangón bíblico en los salmos, y las citas de autoridad paganas son sustituidas por el Libro de los Reyes⁷⁴⁰ y por diversos textos bíblicos⁷⁴¹.

Este tipo de composiciones, tan frecuentes en época imperial⁷⁴², fue cultivado hasta cinco veces por Libanio, aunque sólo se conservan cuatro discursos fragmentarios y el LIX, *Elogio de los emperadores Constancio y Constante*, el *basilikòs lógos* más puro y sin contaminación de cualquier otro género retórico, puesto que es el único de todos ellos que reproduce con mayor fidelidad el esquema arquetípico del discurso imperial⁷⁴³, lo que la ha valido las duras críticas de S. MacCormack a este discurso⁷⁴⁴.

⁷³⁶ Ponce, M.J., 1998, p. 222: “Estos elogios eran cercanos a las composiciones *Peri Basileias*, reflexiones filosóficas en torno a la monarquía”.

⁷³⁷ Pernot, L., 1993b, p. 77: “Le cas du *basilikos* est exemplaire dans l’histoire du genre épideictique. Si l’on se fonde sur les textes conservés, la meilleure illustration des préceptes de Ménandros, hormis l’*Eis basileia* du Pseudo-Aristide, paraît appartenir au IVe siècle, avec les discours de Libanios, Julien, Thémistios”.

⁷³⁸ Vid. Morfakidis Filactos, M., 1992.

⁷³⁹ Lomas, F.J., 1989-1990, p. 149: “Si nos es lícito afirmar que el *corpus* de panegíricos llegado hasta nuestros días tiene una indudable unidad que nos permite considerarlo, *inter alia*, como *speculum principis*, con idéntica razón, digo más, mayor razón nos asiste para considerar algunos escritos cristianos como espejos de príncipes cristianos”.

⁷⁴⁰ Reydellet, M., 1985 pp. 431-453.

⁷⁴¹ Reydellet, M., 1985, p. 431: “La Bible a inspiré une image positive de la fonction et du rôle du prince”.

⁷⁴² Malosse, P.L., 1998b: “L’éloge des souverains (*basilikòs lógos*) est un genre largement reconnu et pratiqué par la rhétorique ancienne. Il a particulièrement fleuri à l’époque impériale : avènements, libéralités, victoires, commémorations, *vota*, passage du *basileus* dans les villes de province, les occasions ne manquaient pas de témoigner par un discours son attachement à l’Empereur”.

⁷⁴³ Malosse, P.L., 1998b: “Notons que si le discours 59 est un pur *basilikos logos*, les autres appartiennent simultanément à d’autres catégories”.

⁷⁴⁴ MacCormack, S., 1981, p. 187: “Its sheer and length and comprehensiveness make the oration on Constantius II and Constans one of the least convincing of panegyrics”.

Así, T.C. Burgess ha llamado la atención sobre la capacidad de Libanio -y de Temistio- para introducir elementos novedosos en el discurso imperial o, en otras ocasiones, adaptarlos y moldearlos a sus necesidades, aunque ello signifique apartarse ocasionalmente de la preceptiva retórica de Menandro: “In Themistius and Libanius we find a somewhat different type of βασιλικὸς λόγος. They are as purely epideictic, but follow the directions of the rhetoricians far less closely. The general outline of Menander’s speech is there, but the divisions and transitions are not sharply defined. More liberty is taken; topics are omitted or new ones introduced, and the order and prominence changed with great freedom. The flattery, too, is as a rule less direct, and they are not so scrupulous to render the speech purely laudatory (...) Or. 19, ἐπὶ τῇ φιλανθρωπία τοῦ αὐτοκράτορος Θεοδοσίου, unites praise of φιλανθρωπία with the ordinary topics of a βασιλικὸς λόγος⁷⁴⁵”. En el caso del discurso XIX, se trataría de la inserción de los *tópoi* que se prestaran únicamente a la finalidad del discurso: el perdón de Teodosio.

El discurso XIX de Libanio no es, por consiguiente, un βασιλικὸς λόγος puro, sino que Libanio toma de este tipo de obras aquello que más le conviene para adular al emperador Teodosio y lo inserta perfectamente en el marco de un discurso de embajada. A diferencia del discurso LIX, en el XIX Libanio omite deliberadamente la mayoría de los *tópoi* recurrentes en el discurso imperial, como los *epitêdeumata*, *paideía*, *genos*..., puesto que la “urgencia” con la que compuso el discurso y la finalidad de éste hacían innecesarios tales pasajes.

Igualmente, y siguiendo de nuevo los dictados de Menandro el Rétor, se hallan presentes en el discurso XIX alusiones a la inteligencia del emperador⁷⁴⁶ y comparaciones con monarcas anteriores⁷⁴⁷.

Sin embargo, Libanio, demostrando la capacidad de innovación sobre la que llamaba la atención Burgess, introduce dos virtudes de escasa resonancia en la preceptiva menandrea, pero que se pueden aplicar a la configuración del elogio del emperador: se trata de la mansedumbre -ἡμερότης⁷⁴⁸- y de la capacidad de

⁷⁴⁵ Burgess, T.C., 1987, pp. 134-135.

⁷⁴⁶ Men. Rh., 373, 11-25; 374, 19-25; 375, 29-32; 376, 13-23. En Libanio, *Or.* XIX, 11.

⁷⁴⁷ Men. Rh., 376, 31- 377, 9. En Libanio, *Or.* XIX, 11-24 y 45-50.

⁷⁴⁸ Lib., *Or.* XIX, 18.

perdón -συγγνώμη⁷⁴⁹-. El sofista introdujo esta apelación a esas dos cualidades con la intención de aplacar la ira del emperador y conseguir su perdón.

⁷⁴⁹ Lib., *Or.* XIX, 11-14.

IV. 4. 4 EL GÉNERO DE LOS DISCURSOS XX-XXII

Los discursos XX-XXII, destinados al emperador Teodosio, al *magister officiorum* Cesario y al *magister militum* Elébico, respectivamente, están conformados, en gran parte, por la preceptiva del ἔπαινος -el elogio-, género que fue, de entre todas las formas de la fecunda retórica epidíctica de época imperial, uno de los más empleados por los sofistas y oradores⁷⁵⁰. De hecho, la retórica del elogio se hizo con un lugar y una función en la sociedad tardo-imperial, si bien los únicos en ser elogiados eran, en la mayoría de las ocasiones, los emperadores y los altos mandatarios⁷⁵¹.

El esquema arquetípico del encomio se desprende de la teoría retórica de Aftonio, sintetizado por T.C. Burgess de esta manera⁷⁵²:

- I. προοίμιον
- II. γένος:
 - ἔθνος
 - πατρίς
 - πρόγονοι
 - πατέρες
- III. ἀναστροφή
- IV. πράξεις:
 - A. κατὰ ψυχὴν: ἀνδρεία, φρόνησις
 - B. κατὰ σῶμα: κάλλος, τάχος, ῥώμη
 - C. κατὰ τύχην: δυναστεία, πλοῦτος, φίλοι
- V. σύγκρισις
- VI. ἐπίλογος

⁷⁵⁰ Swain, S., 2003, p. 363: “The concentration on description, on encomium, reflects the growing domination even in the High Empire of the oratory of praise, panegyric oratory, a rise which is due directly to the growing number of officials and governors in an increasingly stratified society. The multiplication of these officials after the reforms of Diocletian greatly increased the demand on local speech-makers to produce appropriate celebrations, greetings, and farewells”.

⁷⁵¹ Liebeschuetz, J.H.G.W, 1992, pp. 4-5: “The men commemorated after the crisis were usually imperial officials or the emperor”.

⁷⁵² Burgess, T.C., 1987, p. 120.

Con todo, la clasificación dentro de la retórica epidíctica y la especificidad del elogio no están del todo claras. Así, Laurent Pernot, tras dar una lista de los diez términos más recurrentes en los manuales y composiciones retóricas de época imperial para denominar este tipo de discursos⁷⁵³, centra su estudio en la oposición semántica y funcional entre ἔπαινος y ἐγκώμιον. El estudio de ambos términos se focaliza a través de dos perspectivas:

A. El ἔπαινος está destinado a alabar una sola virtud o cualidad, caracterizándose por ser una composición breve, mientras que el ἐγκώμιον tiene en cuenta más cualidades a elogiar, cuando no la totalidad de ellas, por lo que la extensión del discurso será mayor. Así se expresa Aftonio, alumno de Libanio y autor de unos *progymnasmata*: “El elogio se realiza de manera breve, mientras que el encomio se destila de la técnica retórica⁷⁵⁴”.

B. En cuanto al contenido, Aristóteles establece una distinción moral, otorgando al ἔπαινος la capacidad de elogiar las virtudes, mientras que el ἐγκώμιον se ocupa de las acciones: “El elogio es un discurso que da a conocer la grandeza de la virtud. Es necesario, en consecuencia, presentar las acciones como tales. En cambio, el encomio es propio de las obras (para la demostración, también importan las circunstancias que las rodean, como la nobleza de linaje y la educación, pues es natural que sean buenos los que descienden de padres buenos y que sean de cierta manera los que se han criado así), por lo que alabamos a los que las han hecho⁷⁵⁵”.

Sin embargo, esta división cayó en la indistinción de uso en los autores y teóricos de época imperial, ya que ambas palabras acabaron por emplearse, en la

⁷⁵³ Los términos citados en Pernot, L., 1993b, p. 117 son ἄδειν, αἴρειν, ἐγκωμιάζειν, ἐπαινεῖν, εὖ λέγειν, εὐφημεῖν, κοσμεῖν, σεμνύνειν, συνιστάναι, ὑμνεῖν.

⁷⁵⁴ Aphth, *Prog.* 10.21.9-11: τὸν μὲν ἔπαινον ἐν βραχεῖ γίνεσθαι, τὸ δὲ ἐγκώμιον κατὰ τέχνην ἐκφέρεσθαι. La teoría del encomio en los *progymnasmata* se halla en Theon, *Prog.* 109.20-112.18; Hermog., *Prog.* 7.10-12.

⁷⁵⁵ Arist., *Rh.* 1367 b 28-33: ἔστιν δ' ἔπαινος λόγος ἐμφανίζων μέγεθος ἀρετῆς. δεῖ οὖν τὰς πράξεις ἐπιδεικνύναι ὡς τοιαῦται. τὸ δ' ἐγκώμιον τῶν ἔργων ἐστὶν τὰ δὲ κύκλω εἰς πίστιν, οἷον εὐγένεια καὶ παιδεία: εἰκὸς γὰρ ἐξ ἀγαθῶν ἀγαθοὺς καὶ τὸν οὕτω τραφέντα τοιοῦτον εἶναι), διὸ καὶ ἐγκωμιάζομεν πράξαντας.

mayoría de las ocasiones, para designar el mismo tipo de discurso⁷⁵⁶: así, el empleo de ἔπαινος y ἐγκώμιον en el corpus de discursos del XIX-XXII de Libanio (la naturaleza del discurso XXIII, un vituperio, propicia que estos términos no aparezcan en dicha composición) da como resultado un uso ambivalente de los dos términos, aunque es mucho más frecuente el primer término que el segundo: ἔπαινος: XIX 17, 38, 49; XX 16, 31, 43, 50; XXI 4, 19, 21, 29; XXII 1-2, 18, 25 frente a ἐγκώμιον: XIX 18, 65; XX 51; XXII 18.

Otra muestra de la indistinción en el empleo de ἔπαινος y ἐγκώμιον en los discursos XX-XXII radica en que no se resalta una única cualidad de Teodosio, como correspondería a un ἔπαινος, sino que son varias las que Libanio elogia: su determinación, su prudencia, su valentía... Por otro lado, también elogia las acciones que Cesario llevó a cabo, como es lícito en un ἐγκώμιον, por lo que hace patente la neutralización semántica de ambos términos.

El valor de estos elogios viene subrayado por la doble función que este subgénero epidíctico podía llegar a aportar: al valor laudatorio se le añade la capacidad de dar consejos⁷⁵⁷. Ambas funciones están presentes en los discursos XX-XXII de Libanio: alaba a Teodosio, Cesario y Elébico, al tiempo que aconseja –eso sí, con la ventaja de hacerlo *a posteriori*- lo más conveniente para que su ciudad no sufra castigo alguno.

Así pues, como sucedió con el discurso XIX, el continuo trasvase e interferencias entre géneros y subgéneros retóricos propicia que sea muy difícil clasificar bajo una sola categoría los discursos XX-XXII. Catalogarlos exclusivamente dentro del elogio es algo tan impreciso como incompleto y alejado de la intención de Libanio, ya que pretendió agradecer y homenajear con su elocuencia a quienes habían ayudado a su ciudad natal en un momento determinado, en un καιρὸς, un contexto levantisco que determinaba las

⁷⁵⁶ Pernot, 1993b, pp. 120-126, analiza los matices diferenciales que ambos términos presentan en algunos autores. Sobre la ambivalencia de los dos términos, Russell, D.A. y Wilson, N.G., 1981, p. XXIX: “The general division of epideictic also, as set out at the beginning of the treatise, shows no surprising features; we observe that the autor keeps strictly to the Aristotelian identification of epideictic with encomium, and makes no distinction between encomium and epainos”.

⁷⁵⁷ Pernot, L., 1993b, p. 714: “Le conseil figure également dans des discours dont le but principal est encomiastique. La liaison entre éloge et conseil reste la même que précédemment, celui-ci découlant toujours de celui-là, mais la proportion des éléments est inversé. Il s’agit à présent d’œuvres principalement épideictiques, qui vont se teinter d’une intention parénétiq, exprimée notamment à la fin du discours”.

cualidades que Libanio debía resaltar del emperador Teodosio y de sus emisarios, Cesario y Elébico.

Junto al elogio y al consejo, también aparece, como en el discurso anterior, la apología a favor de Antioquía, fundamentada principalmente en la importancia de la ciudad dentro de la compleja red cívica del Imperio –especialmente por su valor estratégico en las campañas persas-, así como en la belleza y cualidades de una de las ciudades más importantes del oriente romano en el siglo IV. Con ello, Libanio quería hacer entender al emperador Teodosio que castigando a la ciudad, castigaría al propio Imperio.

Como bien refiere Burgess, “The encomium is not to be made an apology⁷⁵⁸”, por lo que esta nueva inferencia de un elemento originalmente ajeno a la teoría del encomio no hace sino confirmar la elasticidad que caracterizó a la retórica epidíctica de época imperial.

Narración, elogio del emperador, del *magister officiorum* y del *magister militum* y defensa de sus conciudadanos (especialmente de los curiales) conformaban unos elogios alejados de la preceptiva retórica tardo-imperial del ἔπαινος o del ἐγκώμιον.

⁷⁵⁸ Burgess, T.C., 1987, p. 118.

IV.4.4.1 EL GÉNERO DEL DISCURSO XX

Del grupo de tres elogios (XX-XXII) de los discursos de la revuelta de las estatuas, el dedicado a Teodosio es el que responde plenamente a su función laudatoria y el más cercano al esquema arquetípico del elogio, aunque difiere por la ausencia de un plan biográfico referente a la vida del emperador.

El cuerpo central de este discurso gira alrededor de las comparaciones que Libanio establece entre Teodosio y varios emperadores, baremando las cualidades que conformaban el retrato del emperador ideal en la retórica y en la representación de la persona imperial a lo largo del siglo IV. El objetivo de Libanio era evidente: minimizar lo acontecido en Antioquía (de hecho, la narración de los acontecimientos sólo ocupa los capítulos 3-7) y ensalzar las cualidades del emperador Teodosio con toda una colección de adjetivos.

Si en los discursos XXI-XXII, destinados a Cesario y Elébico, prima el tono apologético a favor de Antioquía, este discurso XX tiende más a la labor laudatoria del emperador Teodosio. Este hecho se refleja en un menor número de referencias directas a los acontecimientos acaecidos en Febrero-Marzo del 387, frente a los discursos dedicados a los emisarios enviados por Teodosio, donde las virtudes y alabanzas que ambos recibieron estaban directamente motivadas por su mediación tras la revuelta.

Además, el elogio del emperador no dependía exclusivamente de las buenas acciones por él realizadas, pues la preceptiva retórica tardo-imperial atendía incluso los casos en los que el elogio del emperador se hacía más complicado⁷⁵⁹. Así, no es de extrañar que un discurso dedicado al emperador tuviera mayores soportes y fuertes cimientos sobre los que el orador pudiera construir su obra, prestando menos atención, en caso de que fuera necesario, a las razones que desembocaron en los hechos que propiciaron el elogio.

En el caso de este elogio XX, Libanio vuelve a sustentarse en los dictados retóricos de Menandro. El sofista hace especial énfasis en las comparaciones con anteriores emperadores (*Or.* XX, 8 y 17-32), en el manido tema de la filantropía (*Or.* XX, 16) y en atribuir al emperador Teodosio la nueva fundación de la ciudad por haberles concedido el perdón y no haber tomado medidas violentas contra

⁷⁵⁹ Véase, por ejemplo, Men. Rh., 369, 20-370, 5, donde Menandro hace hincapié en el problema del origen oscuro de algunos emperadores.

ellos⁷⁶⁰ (*Or.* XX, 40-50). Por otra parte, desarrolla nuevamente la imprecación del perdón imperial (*Or.* XX, 9-15).

Una determinación específica y única del género de este discurso se complica aún más por la aparición en el capítulo 1 del término ὕμνος, palabra que designa un tipo de elogio, poético o retórico, cuyo destinatario es un dios⁷⁶¹.

Libanio, por ejemplo, escribió en el año 365 un himno retórico dedicado a la diosa Ártemis, en cuyo proemio el sofista da fe del valor cultural y religioso de este tipo de composiciones retóricas⁷⁶²: “Y lo honra el que le consagra cráteras, el que le consagra objetos de oro, el que le consagra algún otro utensilio, el que le consagra una corona; y el pastor le honra con una flauta y el cazador con una cabeza de algún animal salvaje y el poeta con un himno en verso y el orador con un himno en prosa. Y me parece que, entre los dioses, un himno prevalece sobre el oro, y si, en efecto, un hombre bueno votara sobre estas dos opciones, se sentiría más orgulloso del himno que del oro⁷⁶³”.

Pero en el caso de este discurso XX, no parece lógico pensar en un elogio dedicado a alguna divinidad, por más que en época imperial la tradición de la divinización de los emperadores y el concepto de imitación de los dioses por parte de éstos fueran factores ya muy arraigados. Así, el empleo de ὕμνος en este proemio debe entenderse como ajeno a la esfera de lo religioso, insertándose en el

⁷⁶⁰ Menandro aborda este tema en sus recomendaciones para el discurso de invitación (*Περὶ κλητικου*), 429, 32-37: κατὰ ἔνωσιν δὲ ἔφη οὕτως, οἷον θαυμαστὸν μὲν ἡμεῖς αὐχοῦμεν οἰκιστήν, οὗτος δὲ γένος: φιλόανθρωπος ἢ πόλις: καὶ τούτου τὸ πλεονέκτημα. ἢ τοῦναντίον τὰ τοῦ ἄρχοντος προτάττουσιν, ὅπερ ἄμεινον, τὰ δὲ τῆς πόλεως τοῖς ἐκείνου ὑποβάλλουσιν, οἷον γένος σοὶ λαμπρὸν καὶ ἡμῖν οἰκιστῆς θαυμαστός.

⁷⁶¹ Pernot, L., 1993b, pp. 216-217: “Les traités de rhétorique soulignent que l’éloge des dieux porte un nom spécial : on ne doit pas l’appeler *epainos* ou *enkômion*, mais *humnos*. Et de fait *humnos* et *humnein* sont les termes couramment employés pour désigner les éloges poétiques ou rhétoriques des dieux”. Para la importancia del himno retórico en época imperial, vid., Cortés Copete, J.M., 1995, pp. 55-86.

⁷⁶² Para la relación de la retórica epidíctica con la religión, vid. Pernot, L., 1993b, p. 621: “L’orateur entre en communication avec les dieux par le moyen de la prière (*eukhê*), qui est un élément important de l’éloquence épídictique, et dont la place est normalement en fin des discours”.

⁷⁶³ Lib., *Or.* V, 2: τιμᾶ δὲ ὁ μὲν κρατήρας ἀνατιθείς, ὁ δὲ χρυσίδα, ὁ δὲ ἕτερόν τι σκεῦος, ὁ δὲ στέφανον, ποιμῆν δὲ αὐλὸν καὶ θηρατῆς θηρίου κεφαλὴν καὶ ποιητῆς ὕμνον ἐν μέτρῳ καὶ ῥητορικὸς ὕμνον ἄνευ μέτρου. δοκεῖ δὲ μοι παρὰ τοῖς θεοῖς ὕμνος χρυσοῦ προκεκρίσθαι, εἰ δὴ καὶ ἀνὴρ ἀγαθὸς τήνδε ἂν θεῖτο περὶ τούτοις τὴν ψῆφον, σεμνότερος τούτῳ μᾶλλον ἢ κείνῳ γιγνόμενος.

marco de la retórica de época imperial que permitía el uso de ese término en diversos casos, como cuando el destinatario era el emperador⁷⁶⁴.

Menandro el Rétor, en el apartado dedicado al discurso imperial, es quien da cumplido testimonio de las anteriores palabras: “Por ello, las ciudades, las naciones, las familias y las tribus le recompensamos con coronas, con himnos, con escritos⁷⁶⁵”.

⁷⁶⁴ Pernot, L., 1993b, p. 217: “Il s’agit d’un défunt héroïsé, de César dans la laudatio d’Antoine, de l’empereur et même du gouverneur comparés à des dieux, de la figue pieusement célébrée”.

⁷⁶⁵ Men. Rh., 377, 24-26: τοιγάρτοι καὶ ἀμειβόμεναι αὐτὸν αἱ πόλεις καὶ ἔθνη καὶ γένη καὶ φυλαὶ στεφανοῦμεν, ὑμνοῦμεν, γράφομεν. Los himnos también eran forma de agradecimiento para con los gobernadores, Men. Rh., 427,25-27: καὶ συγγραφεῖς καὶ πάντες πρὸς ὕμνον σὸν καὶ εὐφημίαν εὐτρεπεῖς.

IV.4.4.2 EL GÉNERO DE LOS DISCURSOS XXI-XXII

Si no era posible enmarcar los discursos anteriores en un único género, los discursos XXI-XXII presentan otra problemática: en ellos se mantiene la constante de la apología a favor de Antioquía, combinada, en esta ocasión, con los elogios a los emisarios imperiales por las decisiones que tomaron en beneficio de la ciudad siria, y con la narración de los acontecimientos.

Además, hay otro problema añadido: la denominación de “elogio” para estos dos discursos parece poco conveniente a raíz de su contenido. En este sentido, hay dos propuestas:

1. Cameron piensa que estos dos discursos no corresponden a dos elogios reglamentarios: “Had it been a formal panegyric, the absence of a section on distinguished ancestors might well deserve to be seen as proof that he had none. In fact it is a panegyric in neither form nor content. Like the companion piece (or. 22) addressed to Ellebich the *magister militum*, it is almost entirely concerned with the riot, the investigation by Caesarius and Ellebich, and Caesarius’s journey to Constantinople to plead with Theodosius for clemency. Of its thirty-three chapters, thirty two are devoted to the riot. The one that is not (chap. 4) is a *praeteritio*: if Libanius were to touch on Caesarius’s other achievements “we would give the impression of disparaging the present theme”. In such a context there was neither room nor place for the tradicional panegyric themes of birth and upbringing⁷⁶⁶”.

2. En el lado opuesto se haya la opinión de Norman: “In the case of *Orations* 21 and 22, miniature panegyrics upon the two commissioners, this is natural enough, since they are personal thanksgiving for services rendered during the emergency even though publication was delayed by the perfectionism of the author⁷⁶⁷”.

En mi opinión, los discursos XXI-XXII no son verdaderos elogios, sino sendas defensas de Antioquía con motivo de la revuelta de las estatuas, que se

⁷⁶⁶ Cameron, A., Long, J. y Sherry, L., 1993, p. 179.

⁷⁶⁷ Norman, A.F., 1977, p. 240. Ernesti, J., 1998, p. 437 coincide con él: “Norman hat or. 21 und or. 22 als „miniature panegyrics” bezeichnet und damit ihren Zweck und ihr Genus treffend umschrieben”.

conjugan con elogios parciales a Cesario y Elébio (y, en algunos pasajes, referencias laudatorias a Teodosio⁷⁶⁸, como *Or.* XXI, 20 y 30; *Or.* XXII, 41-42).

En el caso del discurso XXI, dedicado a Cesario, Libanio comienza con dos proemios⁷⁶⁹: el primero (capítulos 1-3) alberga los contenidos normales de un proemio (en este caso, poner en antecedentes al auditorio y proceder a la *captatio benevolentiae*), mientras que el segundo (capítulo 4) es un breve elogio de aquellas cualidades y acciones de Cesario anteriores a la revuelta de las estatuas. En él se insinúan virtudes, como la σωφροσύνη o la ἀνδρεία, y otros conceptos recurrentes en la retórica de época imperial (παρρησία, φύσις). No se trata más que de un esbozo de alabanza, en el que se salta de la infancia a la madurez en apenas en una línea, por lo que no se puede pretender ver en este capítulo 4 un verdadero y completo elogio.

El propósito del discurso XXI de Libanio no pasa por conformar un elogio a Cesario, ya que éste sólo se legitima en función de los acontecimientos y de la ayuda prestada por el *magister officiorum*. Adquiere prioridad el binomio narración-elogio, pero en ningún caso la función encomiástica es la predominante. Es una nueva muestra del pragmatismo de la retórica libaniana, del sometimiento de la voluntad de estos discursos al καιρὸς.

En el discurso XXII, dedicado a Elébio, Libanio no consideró necesario recurrir a los tópicos del elogio reglamentario porque, como él mismo pone de manifiesto en XXII, 2 ya le ha compuesto con anterioridad un elogio. Esto se confirma en un pasaje del discurso I de Libanio: “Pocos días después, el discurso que compuse para un general...⁷⁷⁰”. La cercanía de la composición de ese elogio a

⁷⁶⁸ Libanio sigue de nuevo esta recomendación de Men. Rh., 378, 31-379, 4: εἶτα μετὰ ταῦτα πάλιν ἐρεῖς ὅτι τάς τε ἄλλας χάριτας μεγίστας τοῖς βασιλεῦσιν ὀφείλοντες, ἐφ’ οἷς ὑπὲρ ἡμῶν ἀθλοῦσι, καὶ ἐπὶ τούτοις ἂν δικαίως μείζους ὁμολογήσαιμεν, ὅτι τοιοῦτον ἡμῖν κατέπεμψαν. πειρῶ δ’ ἐν τοῖς τοιοῦτοις λόγοις ἀεὶ συντέμνειν τὰ βασιλέως ἐγκώμια, καὶ μηδὲν διατρίβειν, ἵνα μὴ διπλὴν ποιήσης τὴν ὑπόθεσιν.

⁷⁶⁹ Menandro el Rétor contempla la posibilidad de componer varios proemios para una mismo discurso 369, 7-13: λήψει δὲ δευτέρων προοιμίων ἐννοίας, ὅταν ἀυξήσεως ἔνεκα παραλαμβάνηται, ἢ ἀπὸ Ὀμήρου τῆς μεγαλοφωνίας, ὅτι ταύτης μόνης ἐδεῖτο ἢ ὑπόθεσις, ἢ ἀπὸ Ὀρφέως τοῦ Καλλιόπης ἢ ἀπὸ τῶν Μουσῶν αὐτῶν, ὅτι μόλις ἂν καὶ αὐταὶ πρὸς ἀξίαν τῆς ὑποθέσεως εἰπεῖν ἠδυνήθησαν, ὅμως δὲ οὐδὲν κωλύει καὶ ἡμᾶς ἐγχειρῆσαι πρὸς δύναμιν. De hecho, no es infrecuente en la obra retórica de Libanio encontrar discursos que comiencen con dos o más proemios, tal y como se aprecia en el análisis de Shouler, B., 1977, p. 140-153.

⁷⁷⁰ Lib., *Or.* I, 232: ὀλίγαις δὲ ἡμέραις ὕστερον ὃν ἐποίησα λόγον αἰτήσαντι στρατηγῷ.

Elébico (año 385) hizo innecesario que el sofista incidiera nuevamente en los *tópoi* del elogio del *magister officiorum*. Esa redundancia habría restado pragmatismo y efectividad al discurso XXII y lo habría desviado de su misión principal.

Sí cabría destacar la recurrencia de un mismo elemento que pertenece a la preceptiva del elogio en las peroraciones de los discursos dirigidos a Teodosio, Cesario y Elébico: la petición a cada uno de ellos de que visiten o vivan en Antioquía⁷⁷¹. El resto del discurso parece seguir las palabras de Menandro el Rétor, dejando a la elección y conveniencia del orador la disposición de las virtudes a elogiar⁷⁷².

El factor que realmente imposibilitó un elogio completo y normativo a Cesario y Elébico residía en el estricto marco temporal de la narración, ya que Libanio sólo se preocupó de las cualidades que se pusieron de manifiesto en los meses de Febrero y Marzo del 387. De igual modo, esas cualidades alabadas por Libanio sólo se manifiestan en su edad adulta, por lo que traer al recuerdo nacimiento, linaje, progenie, educación o anteriores acciones del *magister officiorum* y del *magister militum* era innecesario y restaba pragmatismo e intencionalidad al verdadero propósito de Libanio: la defensa de la ciudad mediante su discurso.

Se rompía, de este modo, el equilibrio entre el relato diacrónico del elogiado y su retrato moral⁷⁷³, ya que, en el caso de estos dos discursos, se aíslan cronológicamente y con exactitud las cualidades morales de Cesario y Elébico en la época en la que son elogiados, los meses de Febrero-Abril del año 387.

⁷⁷¹ Lib., *Or.* XX, 46; XXI, 32; XXII, 41. También en un discurso dirigido a Juliano, *Or.* XV, 86.

⁷⁷² Men. Rh., 380, 7-9: τάξεις δ' αἰεὶ τὰς ἀρετὰς ἐν ἀπάσῃ ὑποθέσει, ὡς ἂν σοι συμφέρειν ὀρθῶς, καὶ ὡς ἂν ἴδῃς ἐπιδεχομένην τὴν ἀκολουθίαν τοῦ λόγου..

⁷⁷³ Pernot, 1993b, pp. 138-140.

IV. 4. 4. 3 EL GÉNERO DEL DISCURSO XXIII

El discurso XXIII es el que presenta menores problemas para ser catalogado, puesto que se trata de un vituperio. Sin embargo, la opacidad e indefinición de este subgénero retórico a lo largo de la historia de la retórica griega dificultan la posibilidad de definir con exactitud esta composición.

El problema de indefinición comienza incluso con la nomenclatura de este subgénero, poco específica y sin ningún término unívoco para acotar el campo de acción del vituperio (a pesar de que éste constituyó una parte importante de la actividad social y política de la civilización griega⁷⁷⁴): “La terminologie du blâme n’est pas moins variée que celle de l’éloge. On emploie notamment : βλασφημεῖν, δυσφημεῖν, κακολογεῖν, κακῶς λέγειν, λοιδορεῖν, μέμφεσθαι, ὀνειδίζειν, ψέγειν, ainsi que les substantifs correspondants. Mais tandis que l’éloge, au sens strict, pouvait être désigné par deux termes différents, il n’y a qu’un terme technique pur désigner le blâme: c’est *psogos* (en latin *vituperatio*), qui s’oppose aussi bien à *epainos* qu’à *enkômion*⁷⁷⁵”.

Tal es la vaguedad que preside la teoría retórica del vituperio que el único punto en el que distintos autores han confirmado su anuencia es en oponerlo al elogio⁷⁷⁶, como se aprecia en los *Progúmnasmata* de Teón y Aftonio. Teón, tras precisas instrucciones para acometer con destreza el elogio, sólo dedica una línea para la teoría del vituperio: “A partir de esos lugares elogiaremos, mientras que censuraremos a partir de los contrarios⁷⁷⁷”. Aftonio, por su parte, define el vituperio como “una exposición de los defectos de las personas” que contiene “un único y sencillo vituperio⁷⁷⁸”. Nada nuevo, en conclusión, desde la teoría retórica de Aristóteles, quien ya se percató de que el vituperio, teóricamente, constituía el reverso negativo del elogio o encomio: “El vituperio actúa a partir de los

⁷⁷⁴ Rinker, C.W., 1979, p. 1: “The work shows that invective was a vital aspect of Greek public activity rooted in the poetical, legal, and oratorical tradition”.

⁷⁷⁵ Pernot, L., 1993b, p. 481.

⁷⁷⁶ Pernot, L., 1993b, p. 482: “De faite, le blâme est toujours présenté, dans les traités de rhétorique, comme le <contraire> de l’éloge”.

⁷⁷⁷ Theon, *Prog.* 112, 17: Ἐκ μὲν τούτων ἐπαινεσόμεθα, ψέξομεν δὲ ἐκ τῶν ἐναντίων.

⁷⁷⁸ Aphth., *Prog.* 10, 27: Ψόγος ἐστὶ λόγος ἐκθετικὸς τῶν προσόντων κακῶν (...) τὸν δὲ ψόγον ψιλὴν μόνην ἔχειν διαβολήν.

contrarios⁷⁷⁹». Poco que decir, por tanto, de la teoría retórica del vituperio, salvo que se reduce a una transposición negativa de los tópicos del elogio⁷⁸⁰.

Entre los deuterosophistas, el vituperio apenas si fue un ejercicio retórico encasillado en los *progúmnasmata*, puesto que la retórica epidíctica pragmática, como la que cultivó Libanio, se había convertido en una especie de instancia ante los gobernantes con la que alcanzar regalos y donaciones e imprecicar perdones; obviamente, en tal contexto, el vituperio no era la forma indicada de dirigirse a escalones superiores de la jerarquía imperial⁷⁸¹. De hecho, Menandro el Rétor le dedicó escasa atención: “El vituperio y la alabanza pertenecen al género epidíctico (...) En efecto, la parte del vituperio es indivisible⁷⁸²”.

Algunos estudiosos de la retórica han reducido la producción de vituperios de Libanio a sus ejercicios retóricos. Así, L. Pernot⁷⁸³ y B. Shouler⁷⁸⁴ coinciden en limitar los vituperios compuestos por el sofista a sus discursos de circunstancias y ejercicios retóricos. Pero es el propio L. Pernot quien sostiene que el *psógos* carece de reglas, tópicos y modelos en los que inspirarse⁷⁸⁵. Con todo, un posible modelo literario para el discurso XXIII de Libanio pudo ser el *Misopogon* que compuso el emperador Juliano, quien amonestó con este discurso

⁷⁷⁹ Arist., *Rhet.* 1368a 37 : ὁ γὰρ ψόγος ἐκ τῶν ἐναντίων ἐστίν.

⁷⁸⁰ Pernot, L., 1993b, p. 483: “Le blâme n’a pas non plus été touché par les classifications des styles épídictiques. Tout ce que la théorie rhétorique offre à propos du blâme, c’est une formule de transposition limitée à la topique et qui consiste à remplacer les vertus par des vices, les actions par des méfaits, la présence ou le bon usage des biens extérieurs par leur absence ou par leur mauvais usage”.

⁷⁸¹ Pernot, L., 1993b, p. 489: “Enfin, dans la société hautement policée de l’Empire, les règles de la courtoisie excluent que l’on prenne des libertés fescennines, que l’on ternisse l’éclat des fêtes par des propos fâcheux ou –sauf *parrhêsia* philosophique–, que l’on jette l’opprobre à la face des villes où l’on est accueilli”. Quisiera destacar que en líneas posteriores, Pernot indica que el campo del vituperio sí tuvo cierto predicamento en el campo de acción de lo privado, Pernot, L., 1993b, p. 489: “Reste à blâmer les personnes privées, rivaux et adversaires”.

⁷⁸² Men. *Rht.*, 331, 15-18: Τῶν δὴ ἐπιδεικτικῶν τὸ μὲν ψόγος, τὸ δὲ ἔπαινος: (...) τὸ μὲν τοίνυν τοῦ ψόγου μέρος ἄτμητον.

⁷⁸³ Pernot, L., 1993b, p. 485: “Libanios a composé toute une série de *psogoi* comme exercices préparatoires, mais ses discours épídictiques ne comprennent pas un seul blâme. Si le *psogoi* est fréquent dans les écoles, son usage réel paraît donc limité, surtout comme objet de discours épídictique autonome”.

⁷⁸⁴ Shouler, B., 1977, p. 908: “Libanios n’a pratiqué l’invective ou le blâme que dans ses discours de circonstances, qui appartiennent en fait à une catégorie assez composite dans son inspiration”.

⁷⁸⁵ Pernot, L., 1993b, p. 485: “Cependant cette riche matière littéraire ne s’est pas cristallisée en blâmes épídictiques comparables à ce que furent les *epitaphioi* et l’*Evagoras* dans le genre de l’éloge. Il y a bien des *topoi* de l’invective, en particulier, dans les plaidoyers, mais on ne trouve aucune œuvre dans la Grèce classique, non plus que dans le monde grec hellénistique ni à Rome, qui satisfasse aux critères constitutifs du genre épídictique, c’est-à-dire, qui se présente comme une œuvre rhétorique autonome et organisée en *kephalaia*”.

al conjunto de la ciudad de Antioquía invirtiendo los tópicos de la teoría del elogio a las ciudades⁷⁸⁶.

El contenido del discurso XXIII no es uniforme ni guarda una estructura paralela a la de los elogios, sino que, a través del recurso de la *procatálepsis*, Libanio increpó a determinados sectores de la sociedad antioquena el que hubieran huido tras los acontecimientos de la revuelta de las estatuas. Estos reproches no guardan un esquema retórico, sino que se articulan en función de las convicciones morales del sofista.

Cabe la posibilidad, por lo tanto, de considerar el discurso XXIII como una invectiva bajo la forma de discurso epidíctico, una inversión del elogio⁷⁸⁷. Coincido, en consecuencia, con L. Pernot⁷⁸⁸, quien sí defiende la existencia de producciones con intenciones o contenido semejante al del vituperio retórico, pero que no responden a un esquema retórico tipificado.

La imposibilidad de adscribir este discurso XXIII a un género determinado de la retórica epidíctica viene a confirmar la tendencia de los discursos que Libanio escribió con motivo de la revuelta de las estatuas: la constante ruptura de los estrictos límites de la retórica epidíctica y el paulatino proceso de flexibilización que sufrió en época tardo-imperial.

Libanio, por lo tanto, se vale de los géneros retóricos para dar forma a su defensa de Antioquía y de los valores que sustentaban el modelo de ciudad pagana-imperial en el que la misión de un sofista como el antioqueno seguía vigente. El sofista malea a su gusto la preceptiva de la retórica epidíctica, con lo que se demuestra que es el momento, el *καίρως*, el que finalmente determina el modo de composición de los discursos XIX-XXIII.

⁷⁸⁶ Pernot, L., 1993b, p. 488: “Au IVe siècle, Julien se souviendra de Dion dans le *Misopogon*, où Antioche est blâmée par inversion des *topoi* de l'éloge de cité ; le sous-titre *Antiokhikos* suggère que l'œuvre prend le contre-pied d'*Antiokhikoi* élogieux comme celui de Libanios”.

⁷⁸⁷ B. Shouler establece que son dos los principales motivos del vituperio en el discurso XXIII, “blâme de l'intempérance” y “blâme de la paresse”, v. Shouler, B., 1999, pp. 452-453.

⁷⁸⁸ Pernot, L., 1993b, p. 489: “Malgré ces quelques réussites, le bilan global du blâme à l'époque impériale s'avère donc curieusement déficitaire. Invectives, pamphlets et admonestations ne manquent pas, mais la théorie rhétorique du *psogos* épídictique est peu développée et la pratique oratoire ne sort guère du cadre scolaire. Ce qui manque au blâme, c'est précisément ce qui faisait le triomphe de l'*enkômion*”.

V. EL PAPEL DEL CRISTIANISMO EN LA REVUELTA DE LAS ESTATUAS: FLAVIANO, JUAN CRISÓSTOMO Y MACEDONIO

Uno de los objetivos de este trabajo (demostrar que los discursos de Libanio pretendían perpetuar en Antioquía un modelo cívico-político pagano y clásico frente a los nuevos presupuestos cristianos sostenidos en la capital siria por el obispo Flaviano de Antioquía y el entonces presbítero Juan Crisóstomo) no puede llevarse a cabo sin una aproximación a la situación del cristianismo en Antioquía a finales del siglo IV, puesto que parte del contenido de los discursos XIX-XXIII es una respuesta en el juego intertextual y dialéctico establecido entre los discursos del sofista y las homilias de Crisóstomo.

Dado que ya he realizado un acercamiento al panorama general de la religión en Antioquía, me centraré puntualmente en el estado del cristianismo en Antioquía y, muy especialmente, en tres personajes importantes en el desarrollo y posterior resolución de la revuelta de las estatuas: el obispo Flaviano, Juan Crisóstomo y el monje Macedonio.

A su vez, para analizar con mayor profundidad las acciones de cada uno de ellos y su repercusión en la obra de Libanio, antes será necesario evaluar las consecuencias derivadas del cisma meleciano en el seno de la Iglesia oriental del Imperio, puesto que marcó las posturas teológicas de la Iglesia antioquena e indirectamente se convirtió en el trasfondo histórico de las acciones emprendidas por los protagonistas cristianos de la revuelta de las estatuas.

V. 1 EL CISMA DE ANTIOQUÍA

Lejos de querer hacer un análisis exhaustivo de las disputas teológicas y políticas que agriaron las relaciones internas de la iglesia en todo el Imperio a lo largo del siglo IV⁷⁸⁹ –y las de la iglesia antioquena en particular⁷⁹⁰–, quiero afrontar estas páginas con la intención de situar tanto teológica como doctrinalmente las distintas vertientes del credo cristiano antioqueno, y así caracterizar y analizar mejor los movimientos cristianos durante la revuelta del 387. Para ello, dentro de todas las disputas heresiológicas, conviene detenerse en el cisma de Antioquía (también denominado “cisma meleciano”). Pero ante todo es necesario advertir que el carácter herético de un credo no adquirió rango de anatema: éste tenía un carácter temporal, dado que en más de una ocasión la injerencia de los emperadores en las disputas religiosas hizo que en pocos años una misma doctrina pasase de la ortodoxia a la herejía, o viceversa.

La Iglesia de Antioquía fue una de las más importantes de todo el oriente cristiano⁷⁹¹ (especialmente en el siglo IV⁷⁹²), a pesar de que a través de su historia contó con el obstáculo de tener que traspasar las barreras etnológicas y culturales de una ciudad en la que convivían, desde el siglo I d.C., cristianos, judíos y

⁷⁸⁹ Momigliano, A., 1989a, pp. 23-24: “Aunque el paganismo estaba muriendo, esto no significaba que la unidad de la Iglesia, querida por San Ambrosio y San Agustín y aceptada por Teodosio, estuviera completamente segura. Las grandes sedes episcopales de Roma, Constantinopla, Antioquía y Alejandría maniobraban las unas contra las otras. Nadie desafiaba seriamente la hegemonía de Roma en Occidente (quizá porque las reivindicaciones de los obispos romanos aún eran vagas), pero incluso en Roma encontramos obispos rivales peleándose entre sí con el apoyo de las exaltadas multitudes. Además había herejías. Si bien el arrianismo fue una causa perdida dentro del Imperio, prosperó sin embargo entre los bárbaros que presionaban las fronteras”.

⁷⁹⁰ Guillén Pérez, M^a.G., 1998, pp. 328-329: “El patriarcado de Antioquía, parte integrante de ese gran mosaico que era el imperio romano, estuvo inmerso también en este mundo de polémicas religiosas, que buscaba ansioso respuestas teológicas”.

⁷⁹¹ Guillén Pérez, M^a.G., 1998, p. 344: “Frente a Constantinopla que por sí misma nunca tuvo sufraganeos, era Antioquía no sólo sede patriarcal sino también cabeza de su provincia: Siria I. Dicha provincia procede de la división de la antigua diocleciana provincia de Colesiria, de la que también se desgajaron Siria II y Eufresates”.

⁷⁹² Maraval, P., 1995b, p. 905: “L’organisation ecclésiastique de cette vaste région est longtemps restée calquée sur son organisation politique. Antioche, de ce faite, y est tenue pour l’Église-mère, et le concile de Nicée reconnaît à son évêque des prérogatives, des privilèges (*ta presbeia*) particuliers, de même d’ailleurs qu’aux métropolitains des autres provinces, ce que confirme le concile de Constantinople de 381. Toutefois, ces privilèges sont de portée beaucoup moins grande que ceux exercés en Égypte par l’évêque d’Alexandrie, pour lequel le concile de Nicée use du terme *exousia*, «pouvoir»”.

paganos⁷⁹³. Para superar las dificultades derivadas de esa mezcolanza, tuvo que amoldarse a tal contexto y flexibilizar, en determinados momentos, sus posturas: “La Iglesia de Antioquía se caracterizó en un segundo momento por una actitud realista y flexible de integración de tradiciones culturales diferentes. Probablemente esta síntesis a todos exigía ceder algo. De haber prevalecido las actitudes primitivas más netas Antioquía hubiese tenido una secta judeocristiana más y/u otro conventículo gnóstico⁷⁹⁴”.

Aunque a partir de época constantiniana, ya con el viento a favor, la Iglesia –tanto la antioquena como la de cualquier otra sede- se olvidó de su postura flexible al transcurso de los tiempos, fue entonces cuando la Iglesia siria mantuvo unas características políticas, teológicas y culturales propias que la diferenciaron claramente de otras diócesis⁷⁹⁵, pero ello no la libró de sufrir fenómenos cismáticos como demuestra el cisma meleciano.

La génesis de este cisma comenzó en las fechas inmediatamente posteriores al concilio de Nicea, cuando el obispo de Antioquía, el niceno Eustacio, fue desterrado⁷⁹⁶, dejando a la Iglesia antioquena escindida en cuatro facciones:

- Un pequeño grupo de arrianos
- Nícenos partidarios de Eustacio

⁷⁹³ Aguirre, R., 1988, p. 59: “La Iglesia de Antioquía realizó la opción más importante de toda la historia del cristianismo: abrirse a los gentiles, desvinculando a la fe en Jesucristo de la necesidad de mantener sus orígenes étnicos”.

⁷⁹⁴ Aguirre, R., 1988, p. 61.

⁷⁹⁵ Sotomayor, M., 2003, pp. 815-816: “En la Iglesia siria nunca existió la rígida y uniforme estructuración jurídica ni cultural alcanzada por Roma o Constantinopla en sus respectivos patriarcados. El vasto campo dependiente de la sede antioquena albergaba diversos pueblos, lenguas y culturas, dotados a veces de una movilidad desconocida en Occidente y sometidos a cambiantes dominios políticos. El factor común más unificador para la población predominante no era el griego, sino la lengua semítica siria, poco o nada accesible a los occidentales. Y no sólo la lengua dificultaba una seria comprensión de esa iglesia. La gran Siria había desarrollado una rica tradición cristiana propia, en espiritualidad, liturgia, teología, pastoral y organización, de la que fueron motores importantes las diversas escuelas teológicas de Antioquía, Edesa, Nisibe y otras menos renombradas, y un monacato fuerte y activo, de muy relevante influencia en la población (...) La iglesia siria (la oriental mucho más radicalmente, pero también la occidental en buena parte y en diferentes ocasiones) tuvo que desarrollarse bajo diversos poderes políticos no afines, en régimen a lo más de tolerancia, en el que, por otra parte, no existían injerencias del poder civil en su vida interna. Esta circunstancia creó hábitos y actitudes muy distintas y aun opuestas a las vigentes en las iglesias del resto del Imperio romano-bizantino, donde se aceptaba generalmente que el emperador ejerciese un importante papel en el régimen de la Iglesia”.

⁷⁹⁶ Chadwick, H., 2001, p. 415: “The split in the church at Antioch went back to the time of the council of Nicaea, soon after which, perhaps as early as 327, Bishop Eustathius of Antioch was deposed for conduct unbecoming and for discourtesy to the emperor’s mother Helena on pilgrimage to the holy places”.

-Un grupo oficial de obispos cuyo credo oscilaba entre la crítica y la aceptación sin más del credo resultante del concilio de Nicea

-La iglesia ortodoxa principal de Antioquía, con Melecio y Juan Crisóstomo como puntales destacados⁷⁹⁷.

Con este panorama, y tras el concilio de Constantinopla (360), el entonces obispo de Antioquía, Eudoxio, fue uno de los mayores beneficiados por el control arriano de las principales diócesis orientales, puesto que pasó a ocupar la importante sede de Constantinopla. La vacante que dejó en Antioquía fue ocupada, en primera instancia, por el conciliador Melecio⁷⁹⁸.

Sin embargo, esta situación no duró mucho tiempo: una interpretación en clave nicena de un pasaje bíblico en uno de sus sermones⁷⁹⁹ provocó que el emperador Constancio, de confesión arriana, lo exiliara a Melitene⁸⁰⁰.

Este primer exilio de Melecio no duró mucho tiempo, puesto que el emperador Juliano promulgó un decreto de amnistía para todos aquellos que estuvieran en el exilio por motivos religiosos: “Yo pensaba que los jefes de los Galileos me estarían más agradecidos que al que me precedió como garante del poder, pues sucedió que en su reinado la mayoría de ellos fueron desterrados, perseguidos y encarcelados, y un gran número de los llamados heréticos fueron

⁷⁹⁷ Tomo esta división en cuatro secciones de Sotomayor, M., 2003, p. 817.

⁷⁹⁸ Vacant, A., Mangenot, E. y Amman, E., 1928, p. 522: “Il nous semble, pour notre compte, que l’élévation de Méléce au siège d’Antioche doit être attribuée au grand dire de paix religieuse que l’on avait un peu partout, après les révolutions successives des années précédentes. On voulait voir à l’oeuvre des hommes nouveaux, moins compromis, moins nettement embrigadés dans les partis anciens”. También Devreesse, R., 1945, pp. 17-38.

⁷⁹⁹ Vacant, A., Mangenot, E. y Amman, E., 1928, pp. 522-523: “Certaines mesures administratives, se rapportant de près ou de loin à la question religieuse, indisposèrent la partie arianisante de la communauté; surtout un célèbre discours où le nouvel évêque exposa, en faisant l’exégèse du texte de Prov., XIII, 22, sa doctrine sur la génération du Verbe, montra clairement que, si condescendant qu’eût été jades Méléce à l’endroit des hautes personnalités homéennes, il ne laissait pas de professer une foi où les nicéens pouvaient se reconnaître (...) Il nous paraît qu’étant dones toutes les circonstances de temps et de lieu, le discours est une manifestation voulue en faveur de la foi traditionnelle. S’il n’emploie aucune des formules autour desquelles se disputaient les théologiens, il affirme tout ce qu’affirmait le *Credo* de Nicée, il répudie toutes les interprétations ambiguës, qui, de près ou de loin, frisaient l’arianisme”. Aunque el error de interpretación de un pasaje bíblico es la explicación más usual entre la bibliografía moderna para explicar el exilio de Melecio, incluyo también la que aporta Guillén Pérez, M^a.G., 1998, p. 332: “No habría de durar mucho, sin embargo, en su puesto: algunas medidas tomadas a favor de los nicenos, que hubieron de provocar descontentos entre arrianos y semiarrianos, le valieron la deposición y exilio decretado por Constancio en Armenia”.

⁸⁰⁰ Escribano Paño, M^a. V., 2003, p. 439: “Pero el mayor beneficiado fue sin duda Eudoxio, que vio premiar su participación en la victoria con la sede de Constantinopla. Su vacante en Antioquía fue ocupada por el candidato de Acacio, Melecio, pero por breve tiempo: un desliz homeusiano en una justa teológica organizada por el emperador en la ciudad le valió la destitución y su reemplazamiento por un compañero de Arrio, de nombre Euzoios”.

degollados, como en Samósata, Cícico, Paflagonia, Bitinia y Galacia y en otros muchos pueblos las aldeas fueron destruidas y saqueadas totalmente. En cambio, en mi reinado ha ocurrido lo contrario: los que fueron desterrados han sido perdonados, y los que sufrieron confiscaciones obtuvieron gracias a una ley nuestra el recobro de todas sus posesiones⁸⁰¹”.

La crítica moderna ha interpretado unánimemente esta disposición de Juliano –una readaptación del “divide y vencerás” cesariano- como un intento de desestabilización y reanimación de antiguas querellas entre cristianos. Parece que esta estrategia de Juliano surtió efecto en Antioquía, pues al regreso de Melecio, el legítimo sucesor de Eustacio, se encontró con que la ciudad disponía ya de otros dos obispos: el arriano Euzoios y Paulino, investido rápidamente por Lucifer de Cagliari (otro de los beneficiados por la amnistía juliana), quien se adelantó a las posibles negociaciones y acuerdos⁸⁰², inaugurando, de esta manera, “el llamado Cisma de Antioquía, que no sólo dividió a los cristianos de la ciudad, sino que durante años enteros entorpecería las relaciones entre el Oriente y Roma⁸⁰³”.

A pesar de ello, Melecio no perdió su ascendencia sobre determinados sectores del poder: en el sínodo del 363 celebrado en Antioquía consiguió que el nuevo emperador, Joviano, apoyara su perspectiva de un nicenismo renovado⁸⁰⁴. Sin embargo, una nueva injerencia política en religión, en este caso a cargo del

⁸⁰¹ Jul., *Ep.* 114: “Ὡμην ἐγὼ τοὺς τῶν Γαλιλαίων προστάτας ἕξειν μοι μείζονα χάριν ἢ τῷ φθάσαντι πρὸ ἐμοῦ τὴν ἀρχὴν ἐπιτροπεύσαι: συνέβη γάρ ἐπὶ μὲν ἐκείνου τοὺς πολλοὺς αὐτῶν καὶ φυγαδευθῆναι καὶ διωχθῆναι καὶ δεσμευθῆναι, πολλὰ δὲ ἤδη καὶ σφαγῆναι πλήθη τῶν λεγομένων αἰρετικῶν, ὡς ἐν Σαμοσάτοις καὶ Κυζίκῳ καὶ Παφλαγονίᾳ καὶ Βιθυνίᾳ καὶ Γαλατίᾳ καὶ πολλοῖς ἄλλοις ἔθνεσιν ἄρδην ἀνατραπῆναι πορθηθείσας κόμας, ἐπ’ ἐμοῦ δὲ τοῦναντίον: οἱ τε γὰρ ἐξορισθέντες ἀφείθησαν, καὶ οἱ δημευθέντες ἀπολαμβάνειν τὰ σφέτερα ἅπαντα νόμῳ παρ’ ἡμῶν ἔλαχον.

⁸⁰² Baus, K. et alii, 1980, p. 104: “El sínodo de Alejandría que acabamos de mencionar envió a Antioquía una delegación portadora de los acuerdos, con el objeto de lograr la reunión de los paulinianos y los melecianos. Ahora bien, en el ínterin, el impulsivo Lucífero de Cagliari, que se hallaba en Antioquía, había consagrado obispo a Paulino”.

⁸⁰³ Baus, K. et alii, 1980, p. 104.

⁸⁰⁴ Escribano Paño, M^a.V., 2003, p. 440: “Pero fue Melecio de Antioquía el que demostró mayor habilidad al lograr el apoyo de Joviano a un nicenismo renovado: en un sínodo reunido en su ciudad (363) propuso una fórmula de fe que, en su pretensión de acabar con las divisiones teológicas, representaba un significativo avance: en la sinodal explicativa remitida a Joviano afirmaba que los padres habían interpretado que *homooúsios* significaba que el Hijo había sido engendrado de la *ousía* del Padre y que era semejante en *ousía* al Padre, es decir, hacía una exégesis homeusiana de la consubstancialidad del credo niceno-sin afirmar taxativamente la divinidad del Hijo y soslayando la cuestión del Espíritu Santo- que asumían ahora los que habían suscrito el símbolo de Constantinopla”. Para el desarrollo del cisma de Antioquía bajo el reinado de Joviano, Pietri, C., 1995b, pp. 362-364.

emperador Valente –reconocido arriano-, le valió a Melecio dos exilios en los años 365 y 369⁸⁰⁵. Pero, a su vuelta del exilio, vio acrecentar su liderazgo en el partido niceno –especialmente por el apoyo recibido de Basilio de Cesarea, auténtico mediador de los conflictos teológicos en la segunda mitad del siglo IV⁸⁰⁶-, al que lideró con vistas a una reorganización de la Iglesia oriental y a la pacificación con la Iglesia occidental⁸⁰⁷.

Asimismo, bajo el mandato de Teodosio, Melecio mantuvo su influencia tanto en los estamentos oficiales como entre sus correligionarios, como se pone de manifiesto en su labor organizativa del concilio de Constantinopla (381), evento durante el cual murió⁸⁰⁸.

Su muerte abrió una nueva disputa: frente al nombramiento de Flaviano como su sucesor, las iglesias de Roma y de Alejandría se negaron a reconocerlo e impusieron a Paulino, de modo que Antioquía contaba nuevamente con más de un obispo.

El cisma, finalmente, concluyó en el 415, año en el que tanto los seguidores del obispo Alejandro (segundo sucesor de Flaviano) como los de Evagrio (sucesor de Paulino) confluyeron en una iglesia antioquena unida⁸⁰⁹.

⁸⁰⁵ Di Berardino, A., 1988, p. 1417: “La política filoarriana de Valente le procuró dos nuevos exilios, el 365 y el 369, y volvió definitivamente a su sede sólo a la muerte del emperador (378). El exilio acrecentó su prestigio de líder antiarriano y aún más le favoreció el apoyo de Basilio de Cesarea, que lo sostuvo (contra Paulino, Atanasio y todo el occidente) durante el cisma de Antioquía”.

⁸⁰⁶ Baus, K. et alii, 1980, p. 110: “De esta suerte, el obispo de Cesarea se fue constituyendo más y más en el centro del que los católicos perseguidos del vasto territorio de Oriente esperaban las palabras de aliento y de dirección. Basilio trató de aprovechar de todas las maneras posibilidades de que disponía y trabajó infatigablemente con vistas a fortalecer a los católicos y a reunir a todos los grupos que profesaban la fe de Nicea”; Van Dam, R., 1986, pp. 57-73.

⁸⁰⁷ Escribano Paño, M^a.V., 2003, p. 443: “Como paso previo, Melecio, en 379, poco después de la muerte de Basilio, convocó un gran concilio en Antioquía con objeto de reorganizar la jerarquía episcopal en Oriente en beneficio de los nicenos. Con la escenificación de su liderazgo social sobre el partido niceno perseguía la reconciliación con Dámaso, al que remitió una sinodal que demostraba la perfecta sintonía entre el nicenismo oriental y la fe romana”.

⁸⁰⁸ Baus, K. et alii, 1980, p. 116: “Las listas de participantes, que por cierto no se han conservado íntegramente, cifran en números redondos en 150 el número de sinodales, casi la mitad de los cuales (71) venían de sola la diócesis de Oriente y, encabezados por Melecio de Antioquía, representaban el grupo más numeroso. Melecio mismo había llegado ya antes a Constantinopla y quizá había influido en la elección de los obispos que habían de ser invitados. En efecto, también los restantes participantes en el concilio, entre los cuales destacaban los neonicenos –los dos hermanos de Basilio de Capadocia y su amigo Anfiloquio de Iconio- mantenían las mejores relaciones con Melecio (...) Teodosio distinguió al obispo Melecio con una salutación especialmente obsequiosa, lo que equivalía en cierto modo a proponerle como presidente del concilio”.

⁸⁰⁹ Sotomayor, M., 2003, p. 818: “A Melecio le sucedió en Antioquía Flaviano, que fue quien ordenó presbítero a Juan Crisóstomo. Mientras tanto, Roma y Alejandría seguían reconociendo a Paulino (muerto en 388). No reconocieron, en cambio, a su sucesor Evagrio. Los seguidores de este último, tras su muerte, fueron incorporados a la iglesia principal, persuadidos

Las disputas entre los distintos grupos repercutieron, lógicamente, en la jerarquía eclesiástica, como se comprueba en el siguiente cuadro que contiene los nombres de los patriarcas antioquenos del siglo IV divididos según su confesión⁸¹⁰:

IGLESIA ORTODOXA-BIZANTINA

TIRANO	304-314
VITAL	314-320
FILOGONIO	320-324
EUSTACIO	324/325-330
PAULINO	330; 362-381
MELECIO	379-381
FLAVIANO	381-404

GRUPO ARRIANO, SEMIARRIANO Y APOLINARISTA

EULALIO	331-332
EUFRONIO	332-333
PLACILO O FLACILLO	333-343
ESTEBAN	343
LEONCIO	344-358
EUDOXIO	358-359
ANIANO	359
MELECIO (posteriormente niceno)	360/361-361/365-378/381
VITLA (apolinarista)	375-376
EUZOIO	360-376
DOROTEO	376-381

Así pues, las acciones emprendidas por el obispo Flaviano y por Juan Crisóstomo durante la revuelta de las estatuas se desarrollaron en el marco de las disputas relacionadas con el cisma de Antioquía, con lo que se condujeron no sólo por un sentimiento religioso, sino también político. Por lo tanto, es lícito

por el obispo Alejandro, segundo sucesor de Flaviano. Así, a partir del 415 quedaron restituidas fundamentalmente la unidad interna de la iglesia de Antioquía y la plena comunión de todas las iglesias incluidas en el Imperio romano-bizantino”.

⁸¹⁰ Los esquemas están tomados de Guillén Pérez, M^a.G., 1998, p. 346.

sospechar que el fundamento que motivó las intervenciones de Flaviano y de Juan Crisóstomo a raíz de la revuelta de las estatuas no estaban guiadas solamente por un sentimiento caritativo, sino que también influyó a la hora de actuar la idea de ganar adeptos a la causa meleciana, así como demostrar que Flaviano era el único, legítimo y, sobre todo, más eficiente obispo.

V. 2 EL PAPEL DEL OBISPO EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

Del mismo modo que anteriormente me ocupé de las funciones e importancia del sofista en época imperial, en estas páginas haré lo mismo con las funciones y representatividad que fue adquiriendo la figura del obispo durante el siglo IV, con el fin de dilucidar de qué manera y en qué aspectos el obispo fue una figura que eclipsó paulatinamente a la de los sofistas.

Es necesario explicar, ante todo, que el obispo es una figura de difícil inserción en un esquema predeterminado y cerrado⁸¹¹, ya que sus atribuciones y funciones excedían el campo de lo religioso, participando también de otras muchas actividades⁸¹². Así, desde su función principal como sacerdote fue ampliando su campo de acción⁸¹³, en ocasiones en virtud de su origen familiar o social, puesto que procedían de ambientes aristocráticos⁸¹⁴, senatoriales⁸¹⁵ o incluso curiales⁸¹⁶. De esta manera, su origen de alta alcurnia terminaba por otorgar a la mayor parte de los obispos no poca capacidad de influencia en el mundo tardo-antiguo.

⁸¹¹ Gaudemet, J., 1982, p. 78: “*L’episcopat* du IVe siècle, dans son ensemble, reste mal connu. Il compte sans doute des noms illustres, des hommes qui sauront tenir tête au Pouvoir et accepter ses rigueurs, comme Athanase; d’autres, comme Ambroise, qui seront d’influents conseillers des empereurs. Parmi ces évêques, il faut faire une place spéciale à une élite intellectuelle de docteurs, en Orient comme en Occident, où émergent les noms de Basile, de Grégoire de Nazianze, de Grégoire de Nysse, de Pierre d’Alexandrie, d’Hilaire de Poitiers, sans oublier Athanase et Ambroise. Et, parmi les docteurs qui ne furent pas évêques, Saint Jérôme”.

⁸¹² Teja, R., 1999a, p. 75: “El mundo greco-romano creó numerosas figuras que conforman la enorme riqueza de la civilización antigua. Junto al político, podemos distinguir al sacerdote, al jurista, al filósofo, al rétor, etc., por limitarnos a aquellas que son un producto más exclusivo de la civilización clásica. El obispo no es identificable o asimilable con ninguna de éstas, pero tiene un poco de cada una de ellas”.

⁸¹³ Teja, R., 1999a, p. 103: “La gran originalidad del obispo cristiano radica en que, siendo fundamentalmente un sacerdote, supo aunar en el sacerdocio otros ideales de vida imperantes en la Antigüedad”.

⁸¹⁴ Teja, R., 1999a, pp. 82-86 compara con acierto las semejanzas entre la mentalidad aristocrática y el “simbólico” rechazo del poder por parte de los obispos cuando iban a ser nombrados para el cargo.

⁸¹⁵ Gilliard, F., 1984, p. 153: “In the triumph of Christianity after Constantine’s victory at the Milvian Bridge, no group has been more assiduously studied than the senatorial aristocracy of the fourth and fifth centuries, the *clarissimi* and their families, whose initial reluctance to abandon paganism is as clear as their ultimate accommodation to the new religion”.

⁸¹⁶ Gilliard, F., 1984, p. 154: “Most fourth-century bishops came from the *curiales*, known also as decurions, the leading citizens of the 2000 or so cities of the Roman Empire. Constantine’s laws exempting *curiales* in clerical orders from their statutory municipal obligations helped enormously to induce them to enter ecclesiastical office, especially the episcopate. Curial eagerness to escape civil *munera* by taking holy orders was whetted not only by such material advantages, but also by the unprecedented respect tendered bishops by the emperor, who even designed to associate himself with them by claiming that he too was a bishop”.

G.W. Bowersock presenta un ejemplo de la rápida evolución y acumulación de poder del obispo incidiendo acertadamente en el cambio –el abismo, cabría decir- que se produjo en la relación existente entre la figura del emperador y la del obispo desde el Concilio de Nicea (325) hasta la interdicción de Ambrosio al emperador Teodosio en el 390⁸¹⁷: mientras que en el concilio niceano fue el emperador Constantino quien hizo lo posible para convocar tal cónclave y se erigió en figura imperante en el mismo, en el año 390 el obispo Ambrosio de Milán negó la entrada en el templo al emperador Teodosio hasta que hiciera penitencia por la salvaje matanza que ordenó en el hipódromo de Tesalónica⁸¹⁸.

La explicación para tal cambio en tan sólo 75 años se halla en la habilidad de la Iglesia para servirse del Imperio en su proceso de evangelización y en la acumulación de funciones extra-religiosas que el obispo fue ganando rápidamente -contando con la aquiescencia de las autoridades civiles-, con lo que reforzó su liderazgo social.

Han sido numerosos los intentos por establecer una taxonomía exhaustiva de las funciones y beneficios atribuidos a los obispos durante el siglo IV, pero la especificidad geográfica de un Imperio de tan vastas extensiones ha dificultado la tarea⁸¹⁹. Así, W. Mayer ha intentado clarificar la situación con la siguiente clasificación: “These categories are fluid and often themselves intertwined, but they at least allow for a broader view of the issue. They are: teaching (i.e., preaching, catechesis and private instruction); direction for daily life (e.g., counseling, confession); mission (the conversion of both “pagans” and heretics, and the maintenance of orthodoxy); administration (e.g., the *audientia episcopales*); intercession (e.g., prayer, the ransom of captives); the application of

⁸¹⁷ Bowersock, G.W., 1986, p. 299: “In 325 it was the emperor who ordered the bishops to assemble at Nicaea, but in 390 it was a defiant bishop who was able to order the emperor to abase himself in public and alter his conduct”.

⁸¹⁸ Lomas, F.J., 2003, pp. 512-515; Ambros., *Ep.* 51; Soz., *HE* VII, 25.

⁸¹⁹ Barnes, T.D., 1990, p. 161: “But the variations cannot mask the fact that the eastern Roman Empire integrated the Christian church into its social, political and economic fabric earlier and more effectively than the West. That is probable due largely to its more urbanised structure”; Teja, R., 1999a, p. 76: “Además, para comprender la figura del obispo en Oriente hay que tener presente que, mientras en Occidente el obispo se consolidó por su capacidad de respuesta a los problemas de supervivencia en una sociedad sometida a los invasores y privada una autoridad estatal eficaz, en Oriente el obispo se afirmó en medio de una estructura política poderosa y frente a las intervenciones sistemáticas del poder imperial. Ello explicaría, como se ha hecho observar con frecuencia, el que la mayoría de los obispos orientales procediesen de las aristocracias urbanas representadas por los rangos curiales y que su acceso a la carrera eclesiástica se presentase para ellos como la posibilidad de conservar y reforzar el papel político y la influencia social que en la vida civil encontraba la competencia siempre creciente de las estructuras estatales a través del poder reforzado de los funcionarios”.

ritualised forms of care (e.g., penance, baptism); and, most familiarly, social welfare⁸²⁰”.

El obispo, en consecuencia, se hizo cargo de la administración de bienes eclesiásticos⁸²¹; se convirtió, en determinadas ocasiones, en el consejero del emperador⁸²² (papel antiguamente atribuido a los filósofos paganos); dispuso de determinados poderes legales⁸²³ y civiles⁸²⁴.

Disfrutó de privilegios tanto económicos como administrativos:

-Inmunidad económica⁸²⁵ -aunque no total⁸²⁶.

⁸²⁰ Mayer, W., 2001b, p. 60.

⁸²¹ Buenacasa, C., 1997c, p. 122: “Por otro lado, los obispos son, también, los administradores de los bienes que pertenecen a sus iglesias. Hasta el momento, este patrimonio se ha venido conformando, principalmente, gracias a las donaciones de los emperadores anteriores y, sobre todo, a los donativos de los fieles. Ahora bien, en época teodosiana, se abren dos nuevas vías que completan los medios por los que las comunidades cristianas ven engrosar sus patrimonios fundiarios: la anexión de las basílicas de los herejes y la de los edificios de culto pagano”.

⁸²² Buenacasa, C., 1997c, p. 125: “Por otro lado, esta ley –sc.CTh XVI, 1,3- también instituye al obispo como un colaborador del monarca, encargado de hacerle saber quiénes son, dentro de su comunidad, los que no se atienen a las normas”.

⁸²³ Fowden, G., 1978, pp. 56-57: “Whatever the technical legal position may have been, under Constantine the imperial court quickly established contact with the bishops –what seems to have been the earliest letter from an emperor to a bishop dates from 313- and in the course of the century the bishop came to be accepted as a leading member of the local community, and was even granted a certain measure of legal authority; his clergy had the right to be treated before an episcopal rather than a secular court, while he himself acquired under Constantine the right to manumit slaves and even to interfere in ordinary law-suits providing one of the parties requested it”. El emperador Constantino les dotó de poderes legales, CTh I, 27, 1: *Imp. Constantinus iudex pro sua sollicitudine observare debet, ut, si ad episcopale iudicium provocetur, silentium accomodeturet, si quis ad legem christianam negotium transferre volverit et illud iudicium observare, audiatur, etiamsi negotium apud iudicem sit inchoatum, et pro sanctus habeatur, quidquid ab his fuerit iudicatum: ita tamen, ne usurpetur in eo, ut unus ex litigantibus pergat ad supra dictum auditorium et arbitrium suum enuntiet. Iudex enim praesentis causae integre habere debet arbitrium, ut omnibus accepto latis pronuntiet. Data viiii kal Iulius Constantinopoli.....a. et Crispo caes. Cons.*. Chadwick, H., 1993, pp. 50-51 es explícito al enumerar estos privilegios: “Once Constantine had given the bishop’s decisions legal force –to the astonishment of high bureaucrats- bishops acquired a wider standing. They could be saluted in the street with caged head, much as in England as late as 1930 a priest was acknowledged with raised hat by a respectful passer-by (...) Like an emperor or senador, his hand could be kissed. Like an aristocrat he would be addressed as an abstraction (“Your Perfection”, “Your Beatitude”) and returned the compliment by addressing his congregation as “Your Love””.

⁸²⁴ Fowden, G., 1978, p. 56: “It was against this background of inefficiency and corruption in the civil administration that the role of the Church in the attack on the pagan cults began to be more sharply defined during the later fourth and early fifth centuries”. Su papel también entraba en el campo del avituallamiento, aunque Durliat, J., 1990, p. 316 advierte del ardor de las fuentes religiosas y hagiográficas de este periodo: “Pour ce qui concerne strictement la question du ravitaillement des villes, plusieurs conclusions s’imposent. Il ne faut pas croire aveuglément les sources, surtout hagiographiques, lorsqu’elles attribuent à l’évêque seul le salut de toute une population en période de famine. La connaissance des mécanismes administratifs réduira souvent son action à l’exécution d’une décision collective ou d’un ordre du pouvoir central”.

⁸²⁵ CTh XI, 16, 15: *Idem aaa. ad Hypatium praefectum praetorio. Maximarum culmina dignitatum, consistoriani quoque comites, notarii etiam nostri et cubicularii omnes atque ex cubiculariis ab omnibus sordidis muneribus vindicentur; ceteros autem palatina vel militari intra palatium praerogativa munitos ita demum privilegium simile contingat, si prioribus statutis se ad*

-Exención de prestar testimonio en procesos judiciales, dado que no era propio de su dignidad⁸²⁷.

eiusmodi exceptionem docuerint pertinere, ut non singulis indulta personis, sed in commune dignitati vel corpori eiusmodi beneficia doceantur fuisse concessa: circa ecclesias, rhetores atque grammaticos eruditionis utriusque vetusto more durante. Sane rerum extraordinariorum munus ab omnibus omnino magnificentia tua sciat esse poscendum nec posthac aut petitionem aut usurpationem cuiquam meminerit profuturam. Sordidorum vero munerum talis exceptio sit, ut patrimonii dignitatum superius digestarum nec conficiendi pollinis cura mandetur aut panis excoctio aut obsequium pistrini nec paraveredorum huiusmodi viris aut parangariarum praebitio mandetur, exceptis his, quibus ex more raeticus limes includitur vel expeditionis illyricae pro necessitate vel tempore utilitas adiuvatur. Operarum atque artificum diversorum, excoquendae etiam calcis obsequia nulla de talibus adiumenta poscantur; materiam, lignum atque tabulata exceptorum virorum patrimonia non praebeant; carbonis quoque, nisi eum, quem moneta sollemniter vel fabricatio secundum veterem morem poscit armorum, ab huiusmodi viris praebitio desistat; publicis vel sacris aedibus construendis atque reparandis, hospitalium domorum minime curae subiaceant; viarum et pontium tales sollicitudo non oneret capituli atque temonis necessitas nulla mandetur; legatis atque allectis sumptus possessio huiusmodi privilegiis munita non ferat. Hoc tamen his patrimoniis prosit, quae dignitatem proprio videntur nomine possidere, ita ut personis ac dignitatibus indulta beneficia tamdiu unicuique, quamdiu superfuerit, suffragentur. Omnes autem, quorum dignitates atque personas hac lege perstringimus, non solum quamdiu militaverint, verum etiam post missionem atque etiam eos, qui simili honore perfuncti sunt, generali praerogativa a praebitione sordidorum munerum vindicamus. Dat. v id. dec. Antonio et Syagrii cons; CTh XI, 16, 18: Imppp. Valentinianus, Theodosius et Arcadius aaa. Tatiano praefecto praetorio. Extraordinariorum munerum beneficiis nullum omnino potiri iubemus, sed quidquid talis obsequii communis omnibus populis functio postularit, id ab omnibus indiscretum meritis atque personis iubemus impleri. Neque sane deest, ubi vel meritorio privilegia vel dignitatum a communione vindicemus, si quidem ea munera, quae sordida nuncupantur, exceptas lege prohibeamus obire personas, scilicet ne ad eorum obsequia amplissimarum etiam militari fastigio nomina dignitatum vel consistoriarum comites devocentur. Quae simili privilegio ecclesiis, rhetoribus adque grammaticis institutionis utriusque largimur. Ac ne in occulto lateat quae sit, munerum enumeratio sordidorum vocabulis ipsis signata respondet. Eius igitur patrimonium, quem ab his obsequiis lex nostra defendit, cura conficiendi pollinis non habebit; nullam excoctionem panis agnoscat; nulla pistrinis obsequia dependet; operas atque artifices non praebebit; excoquendae ab eo calcis sollicitudo cessabit; non conferendis tabulatis obnoxia, non lignis, indultam quoque materiam sub eadem exceptione numerabit; nulla paraveredorum et parangariarum praebitione pulsabitur exceptis his, quas raeticarum limes, expeditiones illyricae, quas pastus translatio militaris vel pro necessitate vel pro sollemnitate deposcunt; carbonis ab eo illatio non cogetur, nisi vel monetalis cusio vel antiquo more necessaria fabricatio poscit armorum nullam sollicitudinem publicarum aedium vel sacrarum constituendarum reparandarumve suscipiet; nulla pontium vel viarum constructione retinebitur; temonis sive capituli onera non sentiet; allectis atque legatis nihil in sumptuum collatione numerabit. Quae universa ita enumerati viri ad suum noverint privilegium pertinere, ut ea nec uxorum facultatibus indulta cognoscant et suis patrimoniis cum vivendi circumscripta temporibus. Neque enim ea, quae laborum contemplatione singulis sunt delata personis, heres poterit vindicare securus. Dat. iii non. iul. mediolano Valentiniano a. iiii et Neoterio cons.

⁸²⁶ Buenacasa, C., 1997c, p. 128: “Sin embargo, a pesar de las exenciones que hemos mencionado, la Iglesia no gozaría de una inmunidad total sobre sus bienes, como se deduce del hecho que Ambrosio encuentre justo que las iglesias paguen un impuesto por sus propiedades”.

⁸²⁷ CTh XI, 39, 8a: *Pars actorum habitorum in consistorio aput imperatores Gratianum, Valentinianum et Theodosium cons. Syagri et Eucherii die iii kal. iul. constantinopoli. In consistorio imp. Theodosius. dixit: episcopus nec honore nec legibus ad testimonium flagitatur. Idem dixit: episcopum ad testimonium dicendum admitti non decet, nam et persona dehonorat et dignitas sacerdotis excepta confunditur*). Gaudemet, J., 1997, p. 186: “Tout d’abord le prestige dont jouit la dignité épiscopale et le respect qui lui est témoigné. Tout deux s’expriment dans deux phrases d’une allocution prononcée par Théodose au consistoire imperial du 29 juin 381. Les compilateurs du Code Théodosien les ont recueillies au Code 11, 39, 8a. L’empereur declare que

-Disposición de un complejo sistema burocrático que les ayudaba en sus quehaceres (que incluía notarios, diplomacia, *defensores ecclesiae*, servicio personal)⁸²⁸.

Esta situación se acentuó con la llegada al poder del emperador Teodosio, quien, además de reforzar el papel religioso y civil del obispo en la sociedad⁸²⁹, restauró bienes materiales a la Iglesia ortodoxa –esto es, la nicena⁸³⁰- que procedían de templos paganos o heréticos⁸³¹.

En consecuencia, uno de los principales vectores de la fuerte transformación de la sociedad tardo-romana fue la magnificación de la importancia de la figura del obispo. Aja Sánchez considera que la relación entre la transformación de la sociedad y la figura del obispo se puede resumir en cuatro puntos principales:

-Ejercieron de integradores de parte de la población desplazada por la pobreza.

-Ayudaron a cambiar el panorama arquitectónico de las ciudades.

les évêques n'ont pas à témoigner (*non decet*). Une telle obligation ne répondrait pas à la "dignité sacerdotale". Le texte sera repris au CJ 1,3 *de episcopis* 7".

⁸²⁸ Sotinel, C., 1998.

⁸²⁹ Buenacasa, C., 1997c, pp. 121-122: "Con la llegada al poder de este monarca se inicia una nueva política religiosa que resulta más combativa que la llevada a cabo por parte de los emperadores anteriores, en tanto que pretende la unidad religiosa de todos los habitantes del Imperio. Como resultado de ella, es necesario fortalecer la figura del obispo. Este cargo, en época teodosiana, recibe una especial atención por parte de los gobernantes, pues, en tanto que jefe de la comunidad religiosa cristiana, tiene un gran poder sobre sus fieles y, los emperadores, conocedores de este hecho, procuran asegurarse que este factor nunca sea utilizado en contra de su persona".

⁸³⁰ *CTh XVI, 1, 3: Idem aaa. ad Auxonium proconsulem Asiae. Episcopis tradi omnes ecclesias mox iubemus, qui unius maiestati adque virtutis patrem et filium et spiritum sanctum confidentur eiusdem gloriae, claritatis unius, nihil dissonum profana divisione facientes, sed trinitatis ordinem personarum adsertatione et divinitatis unitate, quos constabit comunioni Nectari episcopi Constantinopolitanae ecclesiae nec non Timothei intra Aegyptum alexandrinae urbis episcopi esse sociatos; quos etiam in orientis partibus Pelagio episcopo laodicensi et Diodoro episcopo tarsensi: in Asia nec non proconsulari adque asigna diocesi Amphiloquio episcopo iconiensi et Optimo episcopo antiocheno: in diocesi Helladio episcopo caesariensi et Otreio meliteno et Gregorio episcopo nysseno, Terennio episcopo scythiae, Marmario episcopo marcianopolitano communicare constitent. Hos ad optinendas catholicas ecclesias ex communione et consortio probabilium sacerdotum oportebit admitti: omnes autem, qui ab forum quos commemoratio specialis expressit, fidei communione dissentiunt, ut manifestos haereticos ab ecclesiis expelli neque his penitus posthac obtinendarum ecclesiarum pontificium facultatemque permitti, ut verae ac nicaenae fidei sacerdotia casta permaneant nec post evidentem praecepti nostri formam malignae locus detur astutiae. Dat. iii kal aug. Heraleae Eucherio et Syagrio consss).*

⁸³¹ *CTh XVI, 5, 6: Idem aaa. Eutropio praefecto praetorio. Nullus haereticis mysteriorum locus, nulla ad exercendam animi obstinatoris dementia pateat occasio. Sciant omnes etiam si quid speciali quolibet rescripto per fraudem elicitum ab huiusmodi hominum genere impetratum est, non valere.*

-Se erigieron en líderes populares.

-Se inmiscuyeron en competencias jurisdiccionales y administrativas⁸³².

Así pues, casi todos los aspectos de la vida cotidiana pasaron a tener como eje la figura del obispo, auténtico líder social⁸³³, como expresan las palabras de Gregorio Magno: *Ecce iam paene nulla est saeculi actio quam non sacerdotes administrent*⁸³⁴. Recientemente, Momigliano ha aportado una inteligente explicación a la poliédrica figura del obispo: “Mas la conclusión a la que se llega es que, mientras la organización política del Imperio se hacía cada vez más rígida, inimaginativa e insatisfactoria, la Iglesia era móvil y ágil y ofrecía espacio para aquellos a los que el Estado era incapaz de absorber. Los obispos eran los centros de grandes organizaciones voluntarias⁸³⁵”. Es, por lo tanto, la capacidad dinámica de la institución eclesiástica y de los obispos para adaptarse a los nuevos tiempos lo que determinó, de alguna manera, la nueva situación.

A raíz de lo anterior y dejando de lado los sentimientos religiosos de cada obispo, es evidente que la administración del Imperio y su funcionamiento varió en pocos años⁸³⁶. Se puede apreciar que las actividades de los obispos sobrepasaban claramente las atribuciones que se agregaron o adoptaron los sofistas tardo-imperiales. Sin embargo, obispos y sofistas tenían un lugar común: la retórica⁸³⁷, que les proveía de recursos suficientes para conseguir sus objetivos.

El obispo, en suma, fue oscureciendo a la figura del sofista: “In the revived urban culture of the fourth century, Christian bishops succeeded to the place of the epideictic orators of the Second Sophistic; and their speeches were more

⁸³² Aja Sánchez, J.R., 1998b, pp. 1371-1374.

⁸³³ Maymó i Capdevila, P., 1997, p. 166: “Elegido por decisión popular, es admirado y hasta venerado por su comunidad que le considera un hombre justo y sabio, idóneo para guiarlos, tanto espiritual como socialmente. El auge del fenómeno religioso cristiano dentro de la sociedad del Imperio tardío determinaría su asimilación por parte de las estructuras estatales”.

⁸³⁴ Greg. Mag., *Hom. In Evang.*, I, XVII.

⁸³⁵ Momigliano, A., 1989a, p. 25.

⁸³⁶ Cameron, Av., 1995, p. 30: “By the fourth century A.D., however, the situation has significantly changed: the civil and the military are now separated; an increase in the number of government posts has opposed up the elite and confused the old demarcation lines; the traditional culture is challenged by an alternative, institutionalized elite has come into being in the persons of Christians bishops”.

⁸³⁷ López Eire, A., y De Santiago Guervós, J., 2000, p. 60: “El rétor de la Antigüedad Tardía se convierte así en el obispo de la Edad Media y la Retórica sigue siendo lo que siempre fue, la Retórica sigue siendo política, continúa enseñando a conducir a las masas por la palabra, a convertir el lenguaje en política”.

political than the earlier ones ever could be⁸³⁸. Es, en mi opinión, lo que subyace en el trasfondo de los discursos XIX-XXIII de Libanio de Antioquía: el papel cada vez más destacado del obispo Flaviano disparó el temor del sofista por perder su lugar privilegiado en la sociedad y desorientarse en un nuevo modelo cívico.

⁸³⁸ Cameron, Av., 1995, p. 135.

V. 2. 1 EL PAPEL DEL OBISPO FLAVIANO EN LA REVUELTA DE LAS ESTATUAS

Toda vez que se han examinado los puntos del cisma de Antioquía y de la figura del obispo que interesan para el desarrollo de la revuelta de las estatuas, queda concluir con un análisis de la figura de Flaviano, el obispo de Antioquía durante los años 381-404, y su papel durante la revuelta de las estatuas.

No hay mucha información sobre la vida de Flaviano antes de su ascenso al episcopado de Antioquía: nacido en una familia acomodada (aunque huérfano a temprana edad)⁸³⁹, mantuvo una gran actividad dentro del partido niceno antes de ser ordenado presbítero por Melecio⁸⁴⁰. Su elección como obispo de Antioquía constituyó uno de los puntos álgidos del cisma de Antioquía, con el ya citado enfrentamiento entre los partidarios de Flaviano y los de Paulino (y, posteriormente, con Evagrio⁸⁴¹). Flaviano, durante su episcopado, se caracterizó por su celo “anti-pagano” y su buena relación con determinados sectores del monacato⁸⁴².

Precisamente fue la política religiosa de Flaviano y su relación con los monjes el argumento del que Libanio se valió para criticar con dureza al obispo antioqueno. El retrato de Flaviano que traza el sofista es el de un cabecilla de

⁸³⁹ Baudillart, A. et alii, 1912, p. 379: “De bonne heure orphelin, il hérite de la propriété familiale, de la maison en particulier, qui, plus tard, lui servira d’*évêché*”.

⁸⁴⁰ Di Berardino, A., 1988, p. 886: “...por el 350, a pesar de ser un simple asceta laico, fue, junto con Diodoro, el futuro obispo de Tarso, uno de los jefes del partido niceno en Antioquía, circunstancia en que se muestra muy activo, organizando asambleas litúrgicas, introduciendo el canto coral de las antifonas y proponiendo la formulación actual del *Gloria Patri* en función antiarriana. Ordenado presbítero en el 362-363 por Melecio, fue consagrado como sucesor suyo al morir”.

⁸⁴¹ Downey, G., 1961, pp. 416-417: “The opposition against him was strong, however, and Flavian was chosen bishop and continued in office until his death at an advanced age in A.D. 404. (...) Paulinus continued to lead his own section of the local church, and just before he died in A.D. 388/9, he consecrated Evagrius (the friend of St. Jerome) as his sucesor, in an ilegal ceremony. Evagrius was acknowledged as bishop of Antioch by Egipt and the West, while Flavian was supported by the East. A few years later the rival claims of Evagrius and Flavian were laid before a council that met for the purpose at Caesarea in Palestine, and Evagrius’s conservation was declared invalid. Flavian remained the officially recognized bishop of Antioch, and Evagrius died not long after his condemnation”.

⁸⁴² Baudillart, A. et alii, 1912, pp. 383-384: “Sa nouvelle charge semble cependant lui avoir donné comme au regain de vigueur. Durant les vingt-trois ans de son épiscopat, on le verra se dépenseer corps et âme au service de sa malheureuse Église, aussi ferme dans les principes que plein de mansuétude et de charité dans leur application (...) Le zèle de Flavien contre les hérétiques et les païens allait jusqu’à approuver les moines qui détruisaient les temples avec une telle fougue que Libanius s’en plaignait amèrement. De même qu’Athanasie, qui considère les moines avoisinant sa ville épiscopale comme ses meilleurs paroissiens et ses soutiens les plus fermes, il visite Marcien à Chalcis, en compagnie d’autres évêques”.

grupo, el de un pastor que ordena las fechorías que su rebaño –los monjes- comete en los campos cercanos a la capital siria: “Ellos –sc. los monjes- vivían en el libertinaje a costa de los males ajenos, aunque, según dicen, honrando a su Dios. Pero si los que han sido ultrajados van junto a su pastor en la ciudad (pues así llaman a un hombre no muy honrado), si, en efecto, se presentan ante él y llorando le relatan las injusticias sufridas, este pastor a unos los elogia y a los otros los despide como si se hubieran beneficiado por no haber sufrido algo peor⁸⁴³”.

Asimismo, es el confidente de las acciones ilegales de los monjes violentos: “En efecto, los castigamos –dirán- pues transgredieron la ley que no permitía sacrificar y porque estaban sacrificando. Mienten cuando dicen esto, emperador. Pues no hay nadie, incluso entre los que no participan del ágora, que sea tan audaz como para creerse más poderoso que la ley. Y cuando hablo de la ley, me refiero al que la ha establecido. ¿Confías, por tanto, en que esos que ni siquiera llevan la clámide del recaudador de impuestos despreciarían la realeza? Sin embargo, esto decían ellos –a menudo incluso ante Flaviano-, pero nunca se ha demostrado- tampoco ahora-⁸⁴⁴”.

El tono de estas agudas críticas no parece abordar, en esta ocasión, temas religiosos, sino que destilan un profundo respeto por la legalidad establecida: a pesar de que la inquina de Libanio para con los monjes llegaba a términos biliosos, de los textos anteriores se puede desprender que la falta de respeto de los monjes por los valores comunitarios y legales que sustentaban la vida municipal constituyó un argumento más que válido en la “artillería” ideológica del sofista.

Pero el sofista no fue el único que se valió de su posición social para defender un modelo cívico. Así, del mismo modo que el intento de perpetuación

⁸⁴³ Lib., *Or.* XXX, 11: οἱ δ' ἐκ τῶν ἐτέρων τρυφῶσι κακῶν οἱ τῷ πεινῆν, ὡς φασι, τὸν αὐτῶν θεραπεύοντες θεόν. ἦν δ' οἱ πεπορθημένοι παρὰ τὸν ἐν ἄστει ποιμένα, καλοῦσι γὰρ οὕτως ἄνδρα οὐ πάνυ χρηστόν, ἦν οὖν ἐλθόντες ὀδύρωνται λέγοντες ἃ ἠδίκηται, ὁ ποιμὴν οὗτος τοὺς μὲν ἐπήνεσε, τοὺς δὲ ἀπῆλασεν ὡς ἐν τῷ μὴ μείζω πεπονθέναι κεκερδακότας.

⁸⁴⁴ Lib., *Or.* XXX, 15: <Παραβαίνοντας γάρ> φησι <τὸν οὐκ ἐῶντα θύειν νόμον καὶ θύοντας ἐτιμωρούμεθα.> ψεύδονται, ταῦτα ὅταν λέγωσιν, ὦ βασιλεῦ. οὐδεὶς γὰρ οὕτω θρασὺς τούτων δὴ τῶν τῆς ἀγορᾶς ἀπείρων, ὡς ἀξιόυν εἶναι κυριώτερος νόμου, νόμον δὲ ὅταν εἶπω, τὸν τεθεικότα λέγω. πιστεύεις οὖν, ὡς οἱ μηδὲ τὴν τοῦ πράκτορος χλαμύδα φέροντες οὗτοι βασιλείας ἂν κατεφρόνουν; ταυτὶ δὲ τὰ παρὰ τούτων ἐλέγετο μὲν καὶ παρὰ Φλαβιανῷ πολλάκις, ἠλέγχθη δὲ οὐδεπώποτε. οὐδὲ γὰρ νῦν.

de un sistema cívico, político y religioso fue uno de los motivos principales que impulsaron a Libanio para componer sus discursos XIX-XXIII, también se puede encontrar un trasfondo político en las acciones acometidas por el grupo meleciano –conformado, principalmente, por el obispo Flaviano, Juan Crisóstomo, y determinados monjes y sacerdotes - tras la revuelta de las estatuas. A esto mismo apuntan las palabras de E. Soler: “C’est dans ce moment d’incertitude sur l’avenir de la cité que Saint Jean Chrysostome a prononcé les 21 homélies aux Antiochiens. Celles-ci sont un témoignage sur les événements rappelés, par Jean Chrysostome, aux chrétiens ou bien aux demi-chrétiens affolés qui s’étaient réfugiés dans l’Eglise. Elles présentent aussi l’intérêt de montrer, à travers le discours chrysostomien, la position de l’Eglise chrétienne dominante à Antioche, c’est-à-dire l’Eglise qui a la mainmise sur les lieux de culte chrétiens de la cité, Eglise à laquelle Saint Jean Chrysostome appartient. Cette Eglise est niceenne et même, pourrions nous dire, mélétienne puisque le schisme d’Antioche a rebondi, en 362, avec l’ordination de l’eusthatien Paulin (...) Ainsi, pour comprendre l’engagement chrétien dans la défense de la cité, il est absolument nécessaire de replacer la sédition des Statues et ses suites dans le contexte historique du schisme d’Antioche et d’examiner à travers les homélies de Saint Jean Chrysostome comment les partisans de Flavien ont mis en place toute une stratégie de représentation et de défense de la cité⁸⁴⁵”.

Según E. Soler, con quien estoy de acuerdo, la facción meleciana tenía un plan de acción estipulado para actuar en beneficio de Antioquía durante la revuelta de las estatuas con el fin de ganar adeptos a su causa; o lo que es lo mismo, quedar por delante del grupo de Paulino, a quien Roma reconocía como único y legítimo obispo de Antioquía tras la muerte de Melecio⁸⁴⁶.

La revuelta de las estatuas se convirtió en el escaparate idóneo para hacer una demostración de fuerza ante los antioquenos, con el doble propósito de presentar a Flaviano como único obispo de la ciudad y convertirse en su primera fuerza religiosa y social. En este contexto es donde hay que insertar la marcha de

⁸⁴⁵ Soler, E., 1997, p. 462.

⁸⁴⁶ Soler, E., 1997 p. 462: “Les orthodoxes ont donc en 387 deux évêques: Flavien, intronisé à la mort, en 381, de son prédécesseur Méléce et Paulin (+ 394), rival de Méléce, qui a été reconnu par Rome comme seul évêque légitime d’Antioche, une première fois en 375 et une seconde fois en 382”.

Flaviano a Antioquía y los textos homiléticos de Juan Crisóstomo referentes a la partida y posterior discurso del obispo Flaviano ante el emperador Teodosio en Constantinopla. Así pues, todo lo que el obispo Flaviano hizo con intención de beneficiar a su ciudad respondía a un doble motivo: en primer lugar, la humanitaria misión de ayudar a su ciudad, dado que esta tarea era una de las que los obispos tardo-imperiales se hicieron cargo. Ello suponía, claro está, un notorio perjuicio para mentes clásicas y poco dadas al cambio social, como era el caso de Libanio, que veía cómo una de las funciones más recurrentes entre los oradores y filósofos paganos –las embajadas imperiales– pasaban poco a poco a ser patrimonio de los elementos de una Iglesia cada vez más institucionalizada⁸⁴⁷.

En segundo lugar, las acciones de Flaviano se correspondieron con un plan coherente y predeterminado por parte del grupo “meleciano” de la iglesia de Antioquía, cuyo fin no era otro que acrecentar su prestigio en la ciudad en detrimento del grupo seguidor de Paulino. Podemos comprobar que el viaje de Flaviano a la capital oriental tuvo inmediatas consecuencias positivas para el cristianismo, como las conversiones de paganos al cristianismo. Juan Crisóstomo, en su homilía *Sobre Ana*, aporta esta información: “Pues cuando nuestro padre volvió de su largo viaje del extranjero, era necesario que relatara todo lo ocurrido en el cuartel, y tras esto se dirigió a los paganos extensamente, de tal manera que habiéndose hecho mejores personas y habiéndose pasado a nuestro lado, les dió raíces con certeza y enseñó de qué oscuridad se habían apartado y hacía qué luz de verdad se habían acercado⁸⁴⁸”.

Crisóstomo, por lo tanto, subraya un hecho de cuya veracidad nos tenemos que fiar, pues se antoja imposible comprobar con certeza si hubo conversiones o

⁸⁴⁷ Downey, G., 1966, p. 359 ha comparado acertadamente el modelo cívico pagano y el cristiano tomando como referencia de ambos las obras de Libanio y de Agustín de Hipona: “Libanius was trying to show that the independent tradition of a city such as Antioch was the essential ingredient in the life of the Greek lands of the empire, while Augustine was concerned to show how the empire had developed into a force that dominated everything it had come to control. The empire, to Augustine, dominated its cities; but to Libanius the *polis* was the essential, unit on which the empire was built, at least in its eastern division. What was important to Libanius was both the uniqueness of the history of each city and its antiquity; antiquity carried authority because the long unbroken tradition was unbroken because of its excellence. In this respect, Libanius maintained, Antioch possessed its vital power independently of what he calls “the Romans””.

⁸⁴⁸ Chrys., PG 54, 634: Καὶ γὰρ ἐλθόντος τοῦ πατρὸς ἀπὸ τῆς μακρᾶς ἀποδημίας, ἀναγκαῖον ἦν τὰ κατὰ τὸ στρατόπεδον συμβάντα ἅπαντα εἶπεν, καὶ μετὰ ταῦτα πρὸς Ἕλληνας ἀποτείνεσθαι, ὥστε τούτους ἀπὸ τῆς συμφορᾶς βελτίους γενομένους. καὶ πρὸς ἡμᾶς ἐκ τῆς Ἑλληνικῆς αὐτομολήσαντας πλάνης, μετ’ ἀκριβείας ριζῶσαι, καὶ διδάξαι, οἷου μὲν ἀπηλλάγησαν σκότους, οἷω δὲ προσέδραμον ἀληθείας φωτί.

no a raíz de la acción salvadora del obispo Flaviano. Lo que sí parece evidente es que entre las consecuencias de la revuelta de las estatuas figuró la confirmación de la pujanza del poder e influencia del obispo frente a la del sofista.

V. 3 EL PAPEL DE JUAN CRISÓSTOMO EN LA REVUELTA DE LAS ESTATUAS

Juan Crisóstomo se presenta como un personaje paradigmático en este trabajo, dado que conjuga en su persona casi todos los factores y sectores sociales importantes que confluyeron durante la revuelta de las estatuas: cultivó la retórica que aprendió de Libanio en la escuela superior para ponerla al servicio de su comunidad, pasó una etapa de su juventud como monje en los montes cercanos a Antioquía y sirvió como presbítero al obispo Flaviano durante los días posteriores a la revuelta de las estatuas.

Crisóstomo es, sin lugar a dudas, una de las figuras más estudiadas no sólo por su influencia en el cristianismo, sino por ser un eje imprescindible para la investigación de diversas disciplinas: sus obras son un referente ineludible para conocer de cerca cualquier aspecto de la sociedad de la Antigüedad Tardía, un excelente punto de partida para el estudio de la retórica cristiana y la recepción de conceptos paganos.

Dejando de lado los datos biográficos y obras⁸⁴⁹ que no se enmarquen en los acontecimientos de la revuelta de las estatuas, abordaré en tres secciones su experiencia monacal, su carrera eclesiástica y, finalmente, cómo influyó todo ello en su papel durante la andanada del 387 en Antioquía. De esta manera, pretendo acercarme el pensamiento crisostomiano sobre el sacerdocio y el monacato porque será él quien configure en sus homilías sobre la revuelta de las estatuas la imagen del obispo Flaviano y de los monjes que habitaban en los montes cercanos a Antioquía y, al tiempo, constituya el contrapunto a los discursos XIX-XXIII de Libanio.

⁸⁴⁹ Allen, P. y Mayer, W., 2000a, pp. 1128-1130; Delgado Jara, I., 2001, pp. 23-35; Kelly, J.N.D., 1995, pp. 1-13; Quasten, J., 1973, pp. 471-476.



Juan Crisóstomo.
Mosaico del siglo XI. Catedral de Santa Sofía, Kiev
(*The Early Christian World*, p. 1137).

Fuente: Sotomayor, M. y Fernández Ubiña, J., Granada, 2003, p.

V. 3. 1 LA OPINIÓN SOBRE LOS MONJES EN EL PENSAMIENTO DE JUAN CRISÓSTOMO

La importancia de la experiencia monacal de Juan Crisóstomo va más allá del dato biográfico y nos adentra en un panorama religioso y político trascendental en la Antigüedad Tardía: la relación entre la Iglesia institucionalizada y el monacato. Sin embargo, poco es lo que se sabe de esta etapa de la vida de Crisóstomo⁸⁵⁰: marchó entre los años 372-376 al cercano Monte Silpio⁸⁵¹, donde practicó diversos tipos de monacato⁸⁵². Su precario estado de salud, producto de las inhibiciones que se impuso a sí mismo, y el gran hiato que suponía alejarse de toda actividad eclesiástica que beneficiase a la comunidad cívica acabaron con su periplo monacal⁸⁵³.

Con todo, hay que resaltar que Juan Crisóstomo mantuvo una postura ambigua respecto al monacato, algo muy corriente en el cristianismo institucionalizado⁸⁵⁴, pues se temía tanto la independencia y violencia de los monjes como se admiraba su capacidad para alcanzar una pureza espiritual imposible para cualquier cristiano urbano: “Ainsi, au moment où Jean Chrysostome dispense son enseignement à Antioche et à Constantinople, on assiste à une importante confrontation entre les institutions ecclésiastiques solidement établies et des organisations monastiques en pleine expansion, mais qui n’ont pas

⁸⁵⁰ Kelly, J.N.D., 1995, p. 30: “So far as particular events or experiences are concerned, John’s life during these four critical years (372-376) remains a complete blank to us, but we can form a fairly clear, if general, picture of its pattern”.

⁸⁵¹ Kelly, J.N.D., 1995, p. 29: “Silpios was the obvious region for him to retire to. Its north-eastern slopes, with their barren cliffs of lime and chalk and the inhospitable hinterland, had for some time been the favourite resort of religiously-minded Antiochenes seeking escape to a more intense life of comunión with God”.

⁸⁵² Leroux, J.M., 1975, p. 126: “Il n’est pas indispensable de s’attarder sur les péripéties de sa jeunesse. À cette époque, Jean Chrysostome, en quête de perfection, s’adonne successivement aux diverses formes de la vie ascétique: ascèse communautaire dans le cadre de la vie ecclésiale, cénobitisme, anachorétisme; après quelques années de vie mouvementée, il quitte l’institution monastique, apparemment insatisfait des résultats obtenus dans sa quête de l’absolu et il opte, cette fois définitivement, pour l’état ecclésiastique”.

⁸⁵³ Kelly, J.N.D., 1995, p. 15: “Chrysostom’s abandonment of the monastic life may have been due largely to his physical ailments, as Palladius states. But there is evidence which suggests that other factors may have motivated him as well. In one of the Works dating from his period, the double treatise *On Compunction* addressed to the monks Demetrius and Stelechius, Chrysostom indicates that his enthusiasm for monasticism may have diminished somewhat. In the first book Chrysostom criticizes certain monks for exhibiting excessive concern for their own leisure (*ἀνάπαυσις*) and for refusing to accept a ministry (*οἰκονομία*) in the church”.

⁸⁵⁴ Leroux, J.M., 1975, p. 127: “Le même ambiguïté se retrouve au niveau de son enseignement; il parle souvent des moines et des vierges; tantôt il exalte leur mode de vie, les citant en exemple, employant au besoin le ton dithyrambique; tantôt il vitupère à leur sujet, dénonçant leur recherche égoïste de la perfection et les dangers du monachisme”.

encore trouvé leur point d'insertion exact dans l'Église. Le monachisme en tant que tel n'est pas encore intrégré dans les structures de l'Église, il demeure comme un mouvement autonome encore un tant soit peu en marge, mais doté d'une puissante vitalité. Les responsables des Eglises sont à la fois inquiets de ce mouvement qui échappe à leur contrôle, mais soucieux de l'intégrer dans l'Église⁸⁵⁵”.

Precisamente esa es la dicotomía del pensamiento de Crisóstomo: sus alabanzas al monacato se convertían, al mismo tiempo, en la base de la argumentación de sus críticas. Así, Crisóstomo admiraba el estilo de vida de los monjes, semejante al de los ángeles: “Pero es imposible ver nada de esto en los monasterios: en verdad, cuando una tormenta tal se levantaba, eran los únicos que permanecían en el puerto, con toda tranquilidad y seguridad, observando los naufragios de otros como si procedieran del cielo. Pues han escogido una forma de vida adecuada al cielo, y no se hallan peor que los ángeles⁸⁵⁶”.

Para Crisóstomo, la vida de los monjes constituía un modelo de vida ético y casi sobrehumano: “Two aspects of Chrysostom's enthusiasm for the ascetic life must be noted. First, Chrysostom clearly was captivated by a display of behavior that seemed to defy human nature. Like many of his contemporaries he believed that the monk had breached the boundary between the human and the divine. The extreme ascetic behavior characteristic of Syrian monks was simultaneously a denial and a transcendence of human limitations (...) But the monk was also a model, an example of the ethical and spiritual possibilities available, in principle, to all human beings. He was not only an ideal patron, but also an ideal Christian⁸⁵⁷”.

Pero esas mismas características los alejaban del pueblo, de la Iglesia, del hombre⁸⁵⁸, coincidiendo con una de las acusaciones que Libanio imputó a los

⁸⁵⁵ Leroux, J.M., 1975, pp. 128-129.

⁸⁵⁶ Chrys., PG 47, 366: 'Ἀλλ' ἐν τοῖς μοναστηρίοις τούτων οὐδὲν ἔστιν ἰδεῖν, ἀλλὰ καίτοι χειμῶνος ἡρμένου τοσοῦτου, μόνοι κάθηνται ἐν λιμένι καὶ γαλήνῃ καὶ ἀσφαλείᾳ πολλῇ, καθάπερ ἐξ οὐρανοῦ τὰ τῶν ἄλλων ἐπισκοποῦντες ναύγια: καὶ γὰρ πολιτείαν οὐρανῶ πρέπουσαν εἶλοντο, καὶ ἀγγέλων οὐδὲν χεῖρον διάκεινται.

⁸⁵⁷ Hunter, D.G., 1988a, p. 14.

⁸⁵⁸ Hunter, D.G., 1988a, pp. 16-17: “Chrysostom's experience of the monastic life seems to have freed him of any illusion that monasticism represented the only true path towards Christian perfection. He is quite conscious of the foibles of the monks and aware that self-preoccupation might lead a monk to neglect his responsibility to the larger body of Christ (...) He was aware of

monjes. Con ello, Crisóstomo anhelaba una mayor implicación de los monjes en la vida religiosa y civil, junto a la Iglesia institucionalizada⁸⁵⁹.

De hecho, como abordaré en breve, Crisóstomo se sirvió de la presencia y fuerza de los monjes para fines religioso-políticos durante los angustiosos días vividos en Antioquía.

the limitations of monastic life, particularly the failure of monks to undertake an active ministry in the church”.

⁸⁵⁹ Leroux, J.M., 1975, p. 141: “Evêque de Constantinople, il organise, rapporte Pallade, un immense hospice-hôpital et en assure le fonctionnement par l’intermédiaire d’ascètes médecins, infirmier et cuisinier. Mais il est symptomatique que Jean Chrysostome confie la direction de cet établissement à deux prêtres, vraisemblablement moines eux-mêmes (...) Jean Chrysostome souhaitait de même que les moines remplissent auprès des adolescents des fonctions d’enseignement. Il recommandait aux familles d’envoyer pour un temps leurs enfants auprès des moines en vue de leur formation (...) Enfin, Jean Chrysostome s’est efforcé d’utiliser les moines au service de l’Église”.

V. 3. 2 LA MISIÓN EPISCOPAL EN EL PENSAMIENTO DE JUAN CRISÓSTOMO

Antes de llegar a ser obispo de Constantinopla, Juan Crisóstomo pasó por distintos cargos eclesiásticos: en el 371 Melecio lo bautizó y lo nombró “lector”, diez años después fue nombrado diácono por el mismo Melecio y sacerdote por el obispo Flaviano en el año 386⁸⁶⁰. Así pues, tanto su experiencia como determinados pasajes de sus textos –especialmente, el *De Sacerdocio*- fueron las fuentes que configuraron la imagen que del sacerdote Flaviano obtenemos en las homilias de la revuelta de las estatuas.

Entre las prioridades que atribuía a la figura del obispo primaba ante todo el celo y cuidado por la caridad y la ayuda a los necesitados mediante las amistosas relaciones con los poderosos⁸⁶¹, dado que la avaricia –no las riquezas- es el verdadero mal, como refiere en una de las homilias de las estatuas: “Como se suele decir, el vino no es lo malo, sino que lo malo es la borrachera. Así la riqueza no es lo malo, sino que lo malo es la codicia, lo malo es la avaricia⁸⁶²”. Durante su etapa de obispo en Constantinopla, intentó llevar a cabo personalmente esta misión benéfica⁸⁶³.

Dejando de lado algunas cualidades que Crisóstomo considera muy

⁸⁶⁰ Soler, E., 2001, p. 499: “Jean Chrysostome a été ordonné prêtre par l’évêque Flavien, en 386. Auparavant, en 381, il avait été ordonné diacre par le prédécesseur de Flavien, l’évêque Méléce. Avant son troisième exil en 371, Méléce avait baptisé et nommé lecteur le jeune Jean Chrysostome”.

⁸⁶¹ Dupleix, A., 1992, p. 120: “Jean Chrysostome est considéré, avec son contemporain Basile, comme l’un des Pères qui a le plus oeuvré pour le primat de la charité et de la justice sociale”.

⁸⁶² Chrys., PG 49, 40: “Ὡσπερ γὰρ εἶπον, οὐ κακὸν ὁ οἶνος, ἀλλὰ κακὸν ἡ μέθη: οὕτως οὐ κακὸν ὁ πλοῦτος, ἀλλὰ κακὸν ἡ πλεονεξία, κακὸν ἡ φιλαργυρία.

⁸⁶³ Mayer, W., 2001b, p. 62: “At Constantinople he embraced the patronage of wealthy aristocratic individuals, particularly widows and initially persuaded the imperial family, most notable the empress, to offer material and personal support for his efforts to reinforce Nicene Christianity. In the manner of other late antique bishops he reorganized and promoted the hospitals and hospices of the city, even going so far as to emulate Basil in his attempt to set up a suburban institution for lepers; he sold church assets presumably using the money for philanthropic purposes he organized the destruction of a cluster of pagan temples in a mission territory; and even in exile undertook to ransom captives and to restore them to their families. In this latter case, like other bishops before and after him, he used the donations of wealthy supporters for the purpose. In short, after his consecration as bishop not only do we observe John swiftly engaging in the same kinds of activities as many of his peers, but we see him rapidly becoming immersed in a system of patronage in which select elite men and women favorable to his activities play key roles and which is vital to the effective administration of his pastoral programs”.

convenientes para un obispo -σοφία, ἐγκράτεια⁸⁶⁴-, un estudio de la nomenclatura con la que Crisóstomo denomina al obispo –además, lógicamente, del más que frecuente ἐπίσκοπος- denota claramente la noción de liderazgo religioso y social que Crisóstomo atribuía al obispo: κυβερνήτης, στρατηγός, ἱατρός, ποιμὴν, γεωργός, διδάσκαλος, πατήρ.

Como se desprende de todos esos vocablos, el obispo es, en el pensamiento de Crisóstomo, una figura que debe estar al frente de una comunidad, con lo que se establece una relación de dependencia respecto a su congregación. El buen obispo debía ser así: “Pues cuando escuchó lo que dijo Cristo: “El buen pastor expone su vida por la de su rebaño”, la entregó con toda valentía por su rebaño⁸⁶⁵”.

Su prototipo de “pastor” cristiano era Pablo: “Ciertamente me atrevería a decir que el dichoso Ignacio imitaba toda ella –s.c. la figura de Pablo- con exactitud en su alma: era irreprochable e intachable, y no era arrogante, ni irascible, ni borracho, ni pendenciero, ni batallador, sino pacífico, sin codicia, justo, piadoso, moderado, seguidor de la enseñanza de la fiel doctrina, templado, sensato, prudente, y todo lo que Pablo le exigía⁸⁶⁶”.

⁸⁶⁴ Guinot, J.N., 1997, pp. 409-413.

⁸⁶⁵ Chrys., PG 50, 588: Καὶ γὰρ τοῦ Χριστοῦ λέγοντος ἀκούσας, ὅτι Ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων μετὰ πάσης ἀνδρείας αὐτὴν ἐπέδωκεν ὑπὲρ τῶν προβάτων.

⁸⁶⁶ Chrys., PG 50, 589: Θαρρῶν τοίνυν εἶποιμι ἂν, ὅτι πᾶσαν αὐτὴν μετὰ ἀκριβείας ὁ μακάριος Ἰγνάτιος ἀπεμάξατο ἐν τῇ ἑαυτοῦ ψυχῇ, καὶ ἀνεπίληπτος ἦν καὶ ἀνέγκλητος, καὶ οὔτε αὐθάδης, οὔτε ὀργίλος, οὔτε πάροινος, οὔτε πλήκτης, ἀλλ’ ἄμαχος, ἀφιλάργυρος, δίκαιος, ὄσιος, ἐγκρατής, ἀντεχόμενος τοῦ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστοῦ λόγου, νηφάλιος, σόφρων, κόσμιος, καὶ τὰ ἄλλα ἄπερ ὁ Παῦλος ἀπήτησε.

V. 3. 3 LA INTERVENCIÓN DE JUAN CRISÓSTOMO EN LA REVUELTA DE LAS ESTATUAS

Juan Crisóstomo permaneció en Antioquía tras la asonada. Su elocuencia y su presencia velaron por los feligreses antioquenos, al tiempo que con sus homilías configuraba la estrategia a seguir de los melecianos y, sobre todo, adelantaba la argumentación que el obispo Flaviano esgrimiría ante el emperador Teodosio. Así, Flaviano fue el paradigma de buen pastor, de obispo generoso y preocupado por los suyos, estereotipo que Crisóstomo propagó a lo largo de sus homilías de las estatuas: “Flavien est un modèle d’un type encore différent, dans la mesure où Chrysostome, sans omettre d’évoquer les divers aspects de son activité épiscopale, paraît surtout donner en exemple la manière dont il a su dominer ses passions, renoncer à la richesse, aux honneurs et à la vie facile que lui offrait sa naissance, pour embrasser “la philosophie d’en haut”. C’est cette *ἐγκράτεια* mesurée que Chrysostome semble proposer à l’imitation, et peut-être d’abord à lui-même, en ce tour où il vient de recevoir des mains de Flavien l’ordination sacerdotale⁸⁶⁷”. Tal fue la impronta que dejaron en Crisóstomo los obispos anteriores, Flaviano y Melecio, que marcaron su posterior episcopado en Constantinopla⁸⁶⁸.

La composición de sus XXI homilías sobre las estatuas supone, asimismo, una fuente histórica y literaria de primer orden para acercarnos a la opaca etapa de Crisóstomo como presbítero⁸⁶⁹; sin embargo, es necesario matizar su valía para nuestro conocimiento de lo sucedido durante la asonada en Antioquía.

A diferencia de los discursos XIX-XXIII de Libanio, dedicados integra y

⁸⁶⁷ Guinot, J.N., 1997, p. 415.

⁸⁶⁸ Mayer, W., 2004, p. 462: “The first is that John already had a clearly developed idea of what the role of bishop entailed prior to his arrival in the imperial capital –a model of the episcopate that had been shaped by years of service within the Meletian-Nicene faction at Antioch first under Meletius, and then Flavian”. Sin embargo, parece que Crisóstomo no siempre fue un obispo pacífico en Constantinopla, Marcos, M., 1998, p. 73: “Los obispos cercanos a la corte, como Juan Crisóstomo en Constantinopla, obtenían edictos, reclutaban bandas de monjes y con fondos privados, en este caso con el de las mujeres de las grandes familias de la capital, emprendía campañas de destrucción”

⁸⁶⁹ Mayer, W., 2001b, p. 61: “In particular, we know almost nothing about the administrative and pastoral role that he played in the Antiochene church whether the extra-liturgical duties in which he was engaged differed when his status changed from deacon to presbyter and whether the tasks which he performed as a presbyter did needed differ substantially from those undertaken by other clergy of the same rank. This other question is particularly significant if, as has been speculated, John gradually assumed a *de facto* episcopal role as Flavian became more and more elderly”.

monográficamente a la revuelta de las estatuas, las homilias de Crisóstomo no están siquiera vertebradas por este acontecimiento, sino que las menciones a los acontecimientos levantiscos sólo se insertan en pasajes de admonición moral o de matiz claramente evangelizador. J.M. Leroux lo explica de esta manera: “Ces homélies, adressées au peuple d’Antioche, constituent l’ensemble d’une prédication quadragésimale de Chrysostome. La coincidence d’une émeute, suivie de represión n’a pas, comme on l’affirme trop souvent, modifié essentiellement le programme du prédicateur, mais lui a simplement procuré une illustration pathétique qui en renforçait la portée. Sur ce point, la position de Chrysostome est catégorique; s’il lui est arrivé par nécessité de sacrifier à deux ou trois reprises à l’actualité, aux instants où celle-ci était particulièrement dramatique, il revient dès que possible à son enseignement et rappelle fréquemment que les péripéties de la represión ne doivent pas altérer le but de sa prédication. Un examen attentif de ses homélies permet de faire crédit à ses paroles, car les textes relatifs à l’émeute et à ses séquelles sont relativement peu nombreux et, dans bien de cas, incorporés à la catéchèse⁸⁷⁰”.

El contenido pastoral, por lo tanto, predomina sobre el social; de hecho, es Dios mismo quien quiere que las homilias no se desvíen de su contenido habitual: “Pues si –sc. Dios- ve que oímos con asiduidad sus palabras, y que no ponemos en entredicho su filosofía por la dificultad del momento actual, al punto nos aceptará, y nos proporcionará tranquilidad y un buen cambio en la actual tempestad⁸⁷¹”.

Estas homilias no se salieron del tono habitual de este género: pastoral, de salvación, de creación⁸⁷²... expresada a través de diversos símiles bíblicos: “As we would expect an effective preacher to do, he puts the experience of his hearers into the context of biblical stories, doping that they will interpret their experience within that narrative frame work. The story of Jonah and his preachers to the Ninevites, for example, is one of his favorite illustrations. The wickedness of a great city, the willingness of its citizens to repent, and the mercy and forgiveness

⁸⁷⁰ Leroux, J.M., 1972, p. 235.

⁸⁷¹ Chrys., PG 49, 37: “Αν γὰρ ἴδῃ μετὰ ἀκριβείας ἀκροωμένους τῶν αὐτοῦ λόγων, καὶ τὴν φιλοσοφίαν ἡμῖν οὐκ ἐλεγχομένην τῇ τοῦ καιροῦ δυσκολίᾳ, ταχέως ἀντιλήψεται, καὶ ποιήσει τὴν γαλήνην καὶ μεταβολὴν ἀγαθὴν ἀπὸ τοῦ παρόντος χειμῶνος.

⁸⁷² Leroux, J.M., 1972, pp. 236-238.

of God are all themes from the story of Jonah that Chrysostom wished to impress on the citizens of Antioch⁸⁷³”.

Considero, por lo tanto, que son dos las razones por las que las homilias crisostomianas no contenían tantas alusiones a la revuelta de las estatuas:

-Aún procediendo de un género tan flexible y permeable como la retórica epidíctica, el género homilético no siempre toleraba intromisiones de acontecimientos que no tuvieran relación directa con el cristianismo o con pasajes bíblicos.

-El momento de debilidad e inseguridad por el que pasaba la capital siria y el aumento de asistentes a los servicios de Crisóstomo fue una ocasión idónea para que éste intentara ganar nuevos adeptos, por lo que su intención evangelizadora incrementaría el número de pasajes típicamente cristianos y disminuiría las alusiones a los hechos acaecidos en la revuelta de las estatuas.

Las partes del contenido referente a la revuelta de las estatuas inciden en dar publicidad al “plan meleciano”. Crisóstomo se confesaba un niceno meleciano ortodoxo: “Y obrando así, amasó a todos en la verdadera fe, y no cejó hasta que Dios dispuso que el dichoso Melecio, al llegar, tomara toda la masa: aquel sembró, éste vino y cosechó⁸⁷⁴”.

Su predicación dejaba fuera a paganos y heréticos, incluidos, por supuesto, aquellos cristianos nicenos que no compartieran el liderazgo de Melecio: “Dios permite que su verdadera y apostólica fe sea combatida frecuentemente, y deja que las herejías y el helenismo gocen de impunidad. ¿Por qué, en fin? Para que comprendas la debilidad de aquellos que sin ser incomodados se destruyen a sí mismos y para que conozcas la fuerza de la fe que combate y que se crece con los obstáculos⁸⁷⁵”.

⁸⁷³ Hunter, D.G., 1989b, p. 123.

⁸⁷⁴ Chrys., PG 50, 606: Καὶ ταῦτα ποιῶν ἐζύμωσεν ἅπαντας εἰς τὴν ἀληθῆ πίστιν, καὶ οὐ πρότερον ἀπέστη, ἕως ὃ Θεὸς τὸν μακάριον Μελέτιον παρεσκεύασεν ἐλθόντα τὸ φύραμα ἅπαν λαβεῖν: οὗτος ἔσπειρεν, ἐκεῖνος ἐλθὼν ἐθήρισεν.

⁸⁷⁵ Chrys., PG 50, 603: Ὁ Θεὸς τὴν μὲν πίστιν αὐτοῦ τὴν ἀληθῆ καὶ ἀποστολικὴν ἐν πολλοῖς συγχωρεῖ πολεμείσθαι, τὰς δὲ αἰρέσεις καὶ τὸν ἐλληνισμὸν ἀφήσιν ἀδείας ἀπολαύειν. Τί δήποτε; Ἴνα ἐκείνων μὲν τὴν ἀσθένειαν μάθῃς οὐκ ἐνοχλουμένων, καὶ αὐτομάτως καταλυομένων: τῆς δὲ

Sigo, en consecuencia, la línea de su análisis de E. Soler: “En ce qui concerne les ennemis de l’intérieur, les «hérétiques», la démarche de Jean Chrysostome est plus complexe. Les prédicateur veut surtout consolider la position de l’évêque Flavien par rapport aux autorités impériales et son autorité sur les Antiochiens, en donnant de l’Église mélicienne l’image d’une Église nicéenne dès l’origine, dans la sucesión d’Eustathe et en ne donnant de relief, dans ses homélies, celles *Aux Antiochiens* par exemple, qu’à la seule action de l’évêque Flavien, au détriment des autres personnalités chrétiennes d’Antioche comme les charismatiques moines du Silpios⁸⁷⁶”.

Las homilías de Crisóstomo contienen una interpretación que trasciende el hecho literario o religioso y se inmiscuye en la lucha por el poder religioso niceno en Antioquía. Estas obras testimonian la ayuda (cabría plantearse si interesada o desinteresada) del obispo Flaviano, los monjes y, asimismo, los sacerdotes: “Pero no sólo los monjes sino también los sacerdotes demostraron su magnanimidad, y administraron nuestra salvación. Y hay uno que parte hacia el cuartel, dejando todo de lado por amor a vosotros e incluso dispuesto a morir si no convencía al emperador. Pero éstos permanecen aquí y se muestran igual a los monjes; reteniendo con sus manos a los jueces no les permitían entrar antes de que hicieran promesas ante la resolución del proceso⁸⁷⁷”.

La importancia de las XXI homilías de Juan Crisóstomo no sólo radica en su valor cultural, histórico y religioso⁸⁷⁸ para conocer con detalle los acontecimientos ocurridos a raíz de la revuelta de las estatuas del año 387, sino que también constituyen un excelente documento que ilustra cómo el cristianismo

πίστεως τὴν ἰσχὺν γνωρίσης πολεμουμένης, καὶ διὰ τῶν κωλυόντων ἀύξανομένης..

⁸⁷⁶ Soler, E., 2001, p. 509.

⁸⁷⁷ Chrys., PG 49, 175: Οὐχ οἱ μοναχοὶ δὲ μόνον ἀλλὰ καὶ οἱ ἱερεῖς τὴν αὐτὴν ἐπεδείξαντο μεγαλοψυχίαν, καὶ τὴν ἡμετέραν διενείμαντο σωτηρίαν. Καὶ ὁ μὲν εἰς τὸ στρατόπεδον ἀπήρε, πάντα δεύτερα θέμενος τῆς ὑμετέρας ἀγάπης, καὶ αὐτὸς ἔτοιμος ὦν, εἰ μὴ πείσειε τὸν βασιλέα, ἀποθανεῖν: οὗτοι δὲ ἐνταῦθα μείναντες, καὶ τὰ αὐτὰ τοῖς μοναχοῖς ἐπιδειξάμενοι, ταῖς οἰκείαις χερσὶ τοὺς δικάζοντας κατέχοντες οὐκ ἐπέτρεπον εἰσελθεῖν, πρὶν ἢ περὶ τοῦ τέλους ὑποσχέσθαι τῆς δίκης.

⁸⁷⁸ Mayer, W., 2001a, p. 17: “Historians are becoming increasingly aware that Christian homilies can prove a valuable source of certain types of information. In the midst of the more usual scriptural exegesis or moral exhortation, reference can on occasion be found to significant events of the time, such as wars, political reversals, and natural phenomena and disasters”.

se valió de disciplinas y materias paganas para mejorar su situación y desarrollar su predicación. Del mismo modo que la retórica de Libanio antes analizada era la encargada de dar forma a su pensamiento y vehicular sus intenciones, las homilias compuestas por Juan Crisóstomo dieron forma a la visión que el cristianismo adoptó durante los acontecimientos tumultuosos.

En una época de confluencia de las culturas pagana y cristiana, la retórica fue un elemento más en el trasiego cultural de ambas literaturas, dentro del intento, por parte de la intelectualidad cristiana, de crear una *paideía* propia⁸⁷⁹. La creciente pujanza del poder y de la cultura cristianas (especialmente, por obra de las figuras que crearon parte de su producción en Oriente⁸⁸⁰) aportó un innegable valor regenerativo a la retórica imperial: “Cependant la rhétorique chrétienne était illustré par une série de très grands noms: pour le grec, Eusèbe de Césarée, les Pères cappadociens (Grégoire de Nazianze dit le «Démosthène chrétien»), Ambroise, puis, au tournant du IV^e et du VI^e siècle, Augustin. Les genres en usage dans la rhétorique chrétienne étaient désormais nombreux: sermons, homélies, oraisons funèbres, panégyriques des saints et des martyrs, consolations, ouvrages de réfutation et de polémique contre les hérésies, prises de parole diverses nécessités par le fonctionnement des institutions ecclésiastiques...Bientôt il s’y adjoignit un traité théorique: c’est Augustin qui, dans le *De Doctrina Cristiana*, fit la théorie de la culture chrétienne et, dans le livre IV de cet ouvrage, définit les règles mêmes d’une éloquence chrétienne⁸⁸¹”.

Así, una nueva institución política, cultural y religiosa como era la Iglesia Cristiana precisaba de la retórica para poder adorar, vituperar, sancionar, celebrar todo aquello que le convenía⁸⁸².

⁸⁷⁹ Fernández Ubiña, J., 2003, p. 306: “Clemente supo apreciar muy bien los valores inherentes a la *paideia* griega y sentar las bases de un *paideia* cristiana como instrumento de cristianización de la sociedad pagana. En sus obras encontraron acomodo el método alegórico en la interpretación de la Biblia, la filosofía platónica y la ética estoica, sentando los principios de lo que será la moral cristiana hasta nuestros días”.

⁸⁸⁰ Villemain, A.F., 1943, p. 18-19: “Es de notar que, en este siglo, la Iglesia de Roma no produce un solo gran escritor, un solo gran orador como los que nacían en África, en Grecia, en Asia (...) No sólo la Iglesia Oriental tenía una indiscutible superioridad de imaginación y de elocuencia, sino que, entre los escritores de la Iglesia latina, todos cuantos brillaron con un gran fulgor parecen pertenecer al Oriente”.

⁸⁸¹ Pernot, L., 2000, p. 271.

⁸⁸² Puech, A., 1930, p. 37: “Célébrer les croyances chrétiennes, commenter les pages les plus expressives des livres sacrés, faire le panégyrique des héros de la foi, mettre sans cesse l’homme en face de lui-même, lui révéler ses faiblesses, ses fautes, l’amener à constater son impuissance et à faire appel au secours d’en haut, c’était ouvrir, aussi largement que possible, les sources d’une parole élevée, grave, éclatante ou pathétique. C’était donner à l’éloquence une

Ésta sufrió una evolución a lo largo de los cuatro primeros siglos: durante los siglos del cristianismo primitivo la retórica cristiana no existió como tal, esto es, con un programa y unas enseñanzas destinados al estudio y a la composición de discursos⁸⁸³. En cambio, a partir del siglo III⁸⁸⁴, y, sobre todo, del siglo IV⁸⁸⁵ empezaron a surgir los mejores ejemplos de la retórica cristiana. La cultura cristiana adoptó un instrumento lingüístico⁸⁸⁶ flexible, capaz de convertirse en una firme apología de sus ideales o en un virulento ataque al pensamiento pagano; en cualquier caso, vivificó el contenido del antiguo recipiente de la retórica⁸⁸⁷. Por ejemplo, T.C. Burgess⁸⁸⁸ hace un breve pero completísimo recorrido que muestra la adopción de los subgéneros epidícticos griegos dentro de la incipiente literatura cristiana⁸⁸⁹.

A pesar de la evidente deuda de los distintos géneros literarios cristianos para con la literatura pagana⁸⁹⁰, sí hay un hecho diferenciador entre ambas: la literatura cristiana se alejó de las producciones retóricas paradójicas o de mero entretenimiento tan frecuentes en la retórica epidíctica pagana⁸⁹¹. A este respecto,

matière dont l'intérêt surpassait celui de l'éloquence classique, d'autant que le problème de la destinée humaine surpasse celui même de la liberté politique et de l'indépendance nationale".

⁸⁸³ Cameron, Av., 1991, p. 20: "What we might call the rhetoric of early Christianity is not, then, rhetoric in the technical sense; rather, the word is used in its wider sense, denoting the manner and circumstances that promote persuasion. Early Christian rhetoric was not always, I shall argue, the specialized discourse its own practitioners often claimed it to be".

⁸⁸⁴ Puech, A., 1930, p. 34: "Jusqu'à la fin du IIIe siècle, l'éloquence chrétienne est restée relativement simple, sous la double forme de l'homélie exégétique et de l'homélie morale".

⁸⁸⁵ Pietri, C., 1993, p. 855: "Il fiorire della patristica greca fra il IV e il V secolo, con l'opera dei Cappadoci e parimenti con l'antiocheno Giovanni Crisostomo, a fissato i generi letterari e a tracciato una geografia intellettuale".

⁸⁸⁶ Cameron, Av., 1991, p. 6: "My concerns are twofold: to show that a large part of Christianity's effectiveness in the Roman Empire lay in its capacity to create its own intellectual and imaginative universe, and to show how its own literary devices and techniques in turn related to changing contemporary circumstances"; p. 152: "Gradually, therefore, it became more common, and more acceptable, for important public speeches to be given by Christians, and for Christians writers to use and assimilate to their own purposes the rhetorical modes that had been the preserve of the educated life".

⁸⁸⁷ Young, F., 2004, p. 251: "In the first place, Christian rhetoricians began to produce a new literature which had classical styles and genres but Christian content".

⁸⁸⁸ Burgess, T.C., 1986, pp. 240-248.

⁸⁸⁹ Burgess, T.C., 1986, pp. 240-241: "Inevitable the Christian sermonizers acquainted, as all the more prominent among them were, with Greek rhetoric, and many of them actively engaged in it before their conversion, would shape their discourse in form and method by the analogy of pre-existing models, and these were Greek".

⁸⁹⁰ Youth, F., 2004, p. 254: "Little of the Christian literature of the fourth and fifth centuries scapes influence from the classical traditions of antiquity, yet little of it can be analysed neatly according to the classical genres".

⁸⁹¹ Existen contadas excepciones de discursos paradójicos en la tradición cristiana, como el *Elogio de la Calvicie* de Sinesio de Cirene; Moraleja, J.J., 2003, p. 393: "En épocas helenística e imperial la cultura griega sufre un notable recorte en sus capacidades de crear *tò kalón* y las compensa parcialmente por la vía de potenciar la elaboración de *tò anakáton*; echamos mano aquí

coincido con Wolfram Kinzig, quien afirma que la concepción cristiana de la retórica estaba tan sujeta a la predicación religiosa que no había lugar para manuales retóricos⁸⁹². Además de ello, añadiría yo, hay que tener en cuenta que cristianos y paganos estudiaban juntos bajo un mismo sistema, y, por lo tanto, desde el momento en que aquellos aceptaron entrar en ese sistema educativo, no tenían necesidad de idear un código retórico distinto. Habría resultado paradójico el hecho de que Basilio de Cesarea o Juan Crisóstomo, tras años de aprendizaje en el sistema escolar pagano, no se valieran de todo aquello que aprendieron⁸⁹³.

Al igual que he sostenido en páginas anteriores al hablar de la retórica pagana, la retórica cristiana no cristalizó, durante época tardo-imperial, en vacuas producciones retóricas, sino que su praxis también influyó decisivamente en el contexto político y cultural del siglo IV⁸⁹⁴. Una de las formas de enlace entre la retórica cristiana y su inmediato contexto histórico fue la homilía⁸⁹⁵, género que realmente interesa a este estudio, por su conexión con la retórica epidíctica⁸⁹⁶ y por la importancia que ésta tuvo en el marco de la revuelta de las estatuas.

Ésta, al igual que la retórica cristiana en general, sufrió un proceso de evolución y absorción de formas análogas de otras culturas⁸⁹⁷, pues remonta su

de una veterana antítesis que no ignora las vertientes de utilidad e incluso necesidad que pueda haber en *lo bello* y las de belleza que puedan asistir a *lo necesario*. En la *rhētorikḗ tékhne*, arte del *lógos* bien construido y persuasivo, salta a la vista que la *belleza es necesidad* o que ésta tiene como arma principal a aquélla (...) La cultura libresca de antología y balance es la cultura que elabora *kanónes*, la cultura de polémicas como la de asianistas frente a aticistas, la cultura que, a falta de mejores ámbitos y ocasiones en la vida pública y colectiva, exhibirá sus habilidades retóricas con *divertimentos* como el *Encomio de la Calvicie* por Sinesio de Cirene, parece que en refutación del *Encomio de la cabellera* por Dión de Prusa, o con el *Encomio de la mosca* o el *Juicio de las vocales* de Luciano de Samosata”.

⁸⁹² Kinzig, W., 1997, p. 636: “The fact that no manuals of Greek Christian oratory have come down to us is no whim of history, but rather in itself a sign that in Christianity priorities differed from those of pagan rhetoric. Oratory was no longer regarded as of value in itself”.

⁸⁹³ Para la educación cristiana en época imperial, vid. Laistner, M.L.W., 1967, pp. 49-73.

⁸⁹⁴ Cameron, Av., 1991, p. 130: “Just as the apocryphal literature of the second and third centuries had a serious evangelizing role, so too did the panegyrics and works of political theory of the fourth century and later; far from being just empty rhetoric, they were essential instruments in the wider establishment of a lasting Christian political ideology”.

⁸⁹⁵ Kennedy, G.A., 2003a, p. 188: “Había cuatro formas principales de predicación en la iglesia primitiva: el sermón misionero, la predicación profética, la homilía, y el sermón panegírico”.

⁸⁹⁶ Puech, A., 1930, p. 35: “L’*éloquence de parade*, l’*éloquence epidictique*, allait trouver une matière aussi riche chez les chrétiens que chez les païens. Les grandes fêtes du cycle liturgique commençaient à s’organiser, et la commémoration des grands événements qu’elles rappelaient exigeait des discours. Le panégyrique des saints, celui des martyrs, étaient l’accompagnement obligatoire des cérémonies qui célébraient leurs anniversaires”.

⁸⁹⁷ Hubbell, H.M., 1924, p. 263: “The form of the Christian sermon varied, and was the product of many streams of influence”.

origen a la literatura judía (el concepto de ἀνάγνωσις y γνῶσις, leer y comentar escrituras sagradas, era ya un proceso consolidado en las sinagogas judías que devino, durante los siglos I-IV, en la homilía cristiana)⁸⁹⁸.

A este origen judío hay que añadir la influencia pagana a través de diversos géneros de la tradición filosófica y retórica; entre ellos, cabe destacar dos formas:

1. La diatriba filosófica, de tipo admonitorio o parenético, constituyó una influencia importante en cuanto al contenido de lo que sería posteriormente la homilía durante los siglos II-III⁸⁹⁹. En este sentido, será la diatriba de tendencia estoica y cínica la que influya profundamente en este género⁹⁰⁰, de la cual también heredó su forma “dialogada”⁹⁰¹.

2. La retórica epidíctica fue el otro elemento que coadyuvó a conformar formalmente el género homilético⁹⁰², y, de entre todos los subgéneros literarios de la retórica epidíctica, fueron el encomio⁹⁰³ y la “charla” (λαλιὰ)⁹⁰⁴ los que resultaron más adecuados para los intereses de la predicación cristiana.

⁸⁹⁸ Ruiz, D., 1956, p. 81: “Pero la homilía como forma de enseñanza religiosa y en la estricta noción que aún ahora tenemos de ella (una noción restringida que yo trato sólo de ampliar) es de origen judío, y, como tantas otras cosas, de la sinagoga pasó a la Iglesia”.

⁸⁹⁹ Hubbell, H.M., 1924, p. 263: “The most important point of contact with pagan literature was in the diatribe, the instrument of the Cynic, preaching virtue on the street corner, who was the closest approach in purely pagan society to the Christian preacher. The influence of this kind of address is evident in homiletic literature of the second and third centuries. This was a tendency inherited from the philosopher rather than from the rhetorician”.

⁹⁰⁰ Kennedy, G.A., 2003a, p. 176: “La homilía también estaba influida por formas griegas, especialmente la diatriba, o exhortación moral, de los filósofos estoicos y cínicos, y más tarde por los métodos de la filosofía neoplatónica”.

⁹⁰¹ Siegert, F., 1997, p. 427: “Whereas a religious speech on the stylistic level of a panegyric was labelled as (one kind of) λόγος, its modest counterpart on the level of a diatribe came to be termed ὁμιλία—our *homily*. The idea conveyed by that term is that of a conversation of a religious leader with a group of persons which he knows personally (...) Later on it was the Christians who used it to refer to an address dealing with religious matters: thus Ign. *Polyc.* 5:1 (ὁμιλίαν ποιεῖσθαι), Theophilus of Antioch, Origen, John Chrysostom, and many others”.

⁹⁰² Kennedy, G.A., 2003a, p. 114: “Parte de la oratoria cristiana es deliberativa, aunque muchas veces contiene pasajes epidícticos de alabanza a Dios; otra parte es predominantemente epidíctica: el sermón misionero intenta convertir a los paganos a la nueva fe con el fin de que las acciones de los oyentes se correspondan con las enseñanzas del cristianismo, pero una homilía cristiana, dirigida a los creyentes, que intenta profundizar en el entendimiento y en la fe de éstos y no tanto empujarlos a acciones específicas, se puede considerar epidíctica”.

⁹⁰³ Hubbell, H.M., 1924, p. 264: “Nor are the virtues of the soul, though they approach closer to the Christian model, wholly free from pagan taint. Theon follows this, however, with a list of laudable actions for which he has no name, but which we may designate as altruistic; viz.,

La influencia de la retórica pagana en el género homilético cristiano fue una de las consecuencias de la formación de los representantes de la cultura eclesiástica bajo el sistema educativo griego⁹⁰⁵, algo que, en época imperial, venía a significar la influencia del movimiento de la Segunda Sofística⁹⁰⁶.

Otro rasgo distintivo de la homilía cristiana era su apriorística intención de ser un género cercano al pueblo, por lo que el estilo homilético debía alejarse de los manierismos y excesivos recursos estilísticos que caracterizaban la retórica pagana de época imperial⁹⁰⁷. Sin embargo, a medida que el cristianismo iba penetrando en capas más cultas de la sociedad⁹⁰⁸ y que sus mayores representantes se educaban bajo una fuerte influencia de la retórica⁹⁰⁹, la homilía devino en un género con mayores aspiraciones artísticas, alejándose de su sencillez original⁹¹⁰ (y, por ende, complicando en ocasiones una divulgación masiva del mensaje cristiano⁹¹¹).

Juan Crisóstomo fue el mejor representante de esta última tendencia –y uno de los más grandes escritores y oradores de la Antigüedad, ya se hable de retórica

actions performed for the good of others, or from a sense of honor rather than with the idea of gain or pleasure, and of these we shall find abundant examples in Chrysostom”.

⁹⁰⁴ Burgess, T.C., 1986, p. 244: “The homily often took the form of a *λαλιὰ*, and like it was susceptible of great variety”.

⁹⁰⁵ No hay que olvidar que todos ellos se educaron bajo el sistema educativo pagano, vid. Wilken, L., 1983, p. 4: “They shared with the older families a common set of social and cultural values drawn from Greek literature. Wealthy Christians and Jews could be found in this class as well”. Hubo algunos intentos de formalizar un canon literario exclusivamente cristiano, pero no pudo con el peso de la tradición pagana, vid. Markus, R.A., 1974, p. 129: “Others, for example the Apollinarii, father and son, who turned the Bible into Greek verse in a variety of metres, composed a Christian Greek grammar and expounded the Gospels in the form of platonic dialogues, were equally exceptional”.

⁹⁰⁶ Hubbell, H.M., 1924, p. 265: “It is small wonder then that the Christian orators of the fourth century, trained in the schools of Libanius and Themistius, adopted this form in eulogizing the heroes of their faith”. En los mismos terminos, Norden, E., 1986, pp. 558-559.

⁹⁰⁷ Kennedy, 2003a, p. 189: “En su forma más natural, la homilía está libre de artificio y no aspira a una exposición sistemática de la teología. El orador simplemente le dice a la congregación lo que necesita saber para entender el texto y aplicarlo a sus vidas”.

⁹⁰⁸ Hubbell, H.M., 1924, p. 262: “The ruling class, to which the new religion was now addressing its efforts, might expect passable if not elegant Greek. Furthermore, converts who had been trained in the greek and roman schools came into the Church with their tastes already formed and their habits of speech trained, thus aiding the trend toward a more conscious and artificial style of speaking”.

⁹⁰⁹ Siegert, F., 1997, p. 440: “John Chrysostom, Severian of Gabala, the Cappadocian fathers, Basilus of Seleucia and many others were trained rhetors –not to speak of their Latin counterparts, especially Augustine”.

⁹¹⁰ Sinesio de Cirene fue el principal valedor de la pureza de la retórica cristiana, Hom. I, 1: οὐδὲν μέλει τῷ θεῷ θεοφορήτου λέξεως. πνεῦμα θεῖον ὑπερορᾷ μικρολογίαν συγγραφικὴν.

⁹¹¹ Kinzig, W., 1997, p. 654: “Christian discourse could only be effective in all these respects if it was intelligible and comprehensible to the general public. There is, however, a school of thought which maintains that because of their (culturally determined) predilection for archaic Attic, the Christian preachers of the fourth century were largely not understood”.

pagana o cristiana⁹¹²-, pues sus discursos son un eco de la retórica pagana más ornada⁹¹³, aún sabiendo que con esa actitud perjudicaría la difusión de sus escritos⁹¹⁴. El propio Crisóstomo se percataba de ello, y justificaba los ornamentos de su retórica amparándose en el poder de captación del auditorio cuando se emplean los recursos estilísticos adecuados: “Cuando nos sentimos débiles, es necesario preparar bien el discurso y adornarlo, que contenga comparaciones y ejemplos, bien provisto y con periodos y todos los demás elementos por el estilo, para que, de entre todos ellos,elijamos fácilmente lo que nos conviene⁹¹⁵”.

Con todo, su postura no dejó de ser ambigua, puesto que no era extraño encontrar pasajes en los que él mismo criticaba la literatura pagana de su tiempo por un empleo abusivo de recursos⁹¹⁶.

La retórica tardo-imperial (especialmente, la rama epidíctica) se flexibilizó, fue capaz de amoldarse a los cambios históricos, ya sea desde el marco de la más clásica tradición sofística –en el caso de los discursos de Libanio-, ya desde su aportación a la nueva configuración de un género, la homilía. Esa retórica

⁹¹² Puech, A., 1930, p. 34 : “La tradition de ces deux genres se perpétuera au IVe siècle ; Chrysostome a donné d’admirables modèles de l’un et de l’autre, en y apportant un talent de style et une richesse d’imagination qui le mettent singulièrement au-dessus de tous ses prédécesseurs ; en leur conservant aussi leur caractère familier et pratique”.

⁹¹³ Kennedy, G.A., 2003a, p. 199: “Aún así, el estilo y los manierismos de la retórica clásica eran parte de su naturaleza, y no podía resistirse a la exuberantes comparaciones, rimas y paralelismos”. El mejor análisis de la retórica de Crisóstomo lo constituye, en mi opinión, el estudio de T.E. Ameringer, *The stylistic influence of the Second Sophistic on the panegyric sermons of St. John Chrysostom*, Washington, 1921.

⁹¹⁴ MacMullen, R., 1989, p. 508: “John Chrysostom is conscious of repelling members of the Christian community in both Antioch and Constantinople by the prolixity and complexity of his pulpit rhetoric, and he rebukes them for their ignorance of scripture; they can read, but they will not take the trouble”.

⁹¹⁵ Chrys., PG, 56, 165: “Όταν ἀσθενεῖς ὦμεν, πολὺν παρασκευάσασθαι χρὴ τὸν λόγον καὶ ποικίλον, παραβολὰς καὶ παραδείγματα ἔχοντα, κατασκευὰς, καὶ περιόδους, καὶ ἕτερα πολλὰ τοιαῦτα, ἵνα ἐκ πάντων ῥαδίᾳ γένηται ἡμῖν τῶν συμφερόντων ἡ αἵρεσις.

⁹¹⁶ Hubbell, H.M., 1924, p. 267: “Chrysostom is full of denunciations of contemporary rhetoric and particularly of his old teacher, Libanius, but at the same time he grants that a certain amount of rhetorical artifice is justifiable in a sermon owing to the weakness of the audience”. Su estilo sentó cátedra y se conformó como un modelo dentro de la Iglesia para la posteridad, vid. Conley, T.M., 2002, pp. 31-32: “The same council (*Concilio de Trulo*) decreed, moreover, (in Canon 19) that preachers draw their materials from the older church fathers –Chrysostom, Gregory Nazianzus, Basil the Great, and the rest- rather than compose their own sermons”.

traspasó los límites del enfrentamiento religioso paganismo-cristianismo, y se situó en la esfera política⁹¹⁷.

⁹¹⁷ López Eire, A. y De Santiago Guervós, J., 2000, p. 60: “Y cuando, en el siglo IV, la Retórica se cristianizó, siguió siendo un arma de acción política, predicando, polemizando, argumentando, apologizando e interviniendo en un sinfín de controversias enderezadas todas ellas a ganar a los oyentes a la nueva causa del Cristianismo, que es ya un importante fenómeno político y social”.

V. 4. EL PAPEL DEL MONACATO EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

La tercera fuerza cristiana que intervino en la revuelta de las estatuas fue la de los monjes que bajaron de los montes cercanos a Antioquía. Su trascendencia e importancia tras los hechos de la revuelta sólo ha sido testimoniada convenientemente por Juan Crisóstomo, puesto que Libanio silenció sus acciones.

Creo conveniente comenzar citando un texto muy conocido pero revelador de la filosofía de vida del monacato: “Jesús le dijo: “Si deseas ser perfecto, retírate, vende tus posesiones y dáselas a los pobres y tendrás un tesoro en el cielo; rápido, sígueme⁹¹⁸”. La interpretación más corriente de estas palabras tuvo su eco en el abandono de la vida civil y de sus obligaciones, que fue, precisamente, uno de los argumentos de mayor peso que Libanio esgrimió contra los monjes por su deserción de la comunidad civil, de la πόλις clásica, única forma de convivencia que el sofista aprobaba.

Una de las características fundamentales del origen del monacato consistió en ser una reacción a la excesiva burocratización de la Iglesia en época constantiniana, cuando el cristianismo perdió la prístina pátina de humildad de sus orígenes⁹¹⁹. El monacato, por lo tanto, pretendía establecerse como institución cristiana separada de la Iglesia, e incluso enfrentada⁹²⁰, hasta el punto de que algunos de sus miembros no recibían el sacramento de la eucaristía⁹²¹. Por otro lado, las cargas impositivas y los problemas sociales inherentes a la época tardo-imperial animaron a parte de la población a huir de la ciudad y a participar en todo tipo de formas de monacato⁹²².

⁹¹⁸ Mt., 19, 21: “ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Εἰ θέλεις τέλειος εἶναι, ὑπάγε πώλησον σου τὰ ὑπάρχοντα καὶ δός τοῖς πτωχοῖς, καὶ ἕξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανοῖς, καὶ δεῦρο ἀκολούθει μοι”.

⁹¹⁹ González Cobos, A.M., 1973, p. 141: “Cuando la Iglesia a partir de Constantino, se vio burocratizada, no fue demasiado fiel a sí misma; se contaminó de la idea de Imperio y terminó, no sólo aliándose con el emperador en su lucha por mantener el Imperio, sino también identificándose con las clases privilegiadas. Y muchos cristianos regeneraron de esta postura de la jerarquía, ya que no querían una Iglesia así”.

⁹²⁰ Teja, R., 1988, p. 26: “Puede decirse que el Monacato da lugar a la formación de dos iglesias: la jerárquica y la monacal, iglesias paralelas, las más de las veces enfrentadas, que chocan entre sí y que se miran con recelo y aversión”.

⁹²¹ Kennedy, H. y Liebeschuetz, J.H.G.W., 1988, p. 74: “Some hermits remained completely outside institutional Christianity, ignorant of the priesthood and never taking the Eucharist”.

⁹²² Teja, R., 1999a, pp. 155-156: “Las fuentes contemporáneas, especialmente los papiros, parecen reflejar un agravamiento de la situación económica de Egipto en la segunda mitad del siglo III, que debió tener una especial incidencia en los ambientes campesinos. Incluso algunos

Pero esta explicación no nos aclara la repentina conversión al ascetismo de nobles terriblemente enriquecidos de la alta sociedad tardo-romana⁹²³. Por lo tanto, dada la multiplicidad y la variedad de formas de monacato, así como la heterodoxia y variabilidad de sus relaciones con las instituciones eclesiásticas oficiales, considero acertada la postura escéptica de H. Chadwick: “Why this movement occurred when it did is a question to which only partial answers can be given⁹²⁴”.

A pesar de ese ánimo común de constituir una institución paralela –que no ajena o externa- a la Iglesia⁹²⁵, el monacato presentó diversas tipologías agrupadas⁹²⁶, principalmente, en dos sectores, cenobitas y anacoretas. Con todo, la “anarquía⁹²⁷” y falta de organización del primer monacato potenció el surgimiento de monjes que seguían muy diferentes estilos de vida.

Sin embargo, todos estos monjes compartían rasgos y tipos de vida elementales: ἀπόταξις, ἀναχώρησις, ἄσκησις, ἀγὼν eran las normas de vida elementales para cualquier monje encaminadas a la purificación espiritual y al constante combate que sostenían con el enemigo secular de los monjes: el

autores han sugerido la existencia entre los siglos III y IV de una profunda crisis de la comunidad egipcia de aldea que tendría su reflejo no sólo en los grupos sociales más desfavorecidos, los campesinos o *fedayhin* egipcios, sino también en la pérdida correlativa de representatividad de sus grupos sociales hegemónicos, las pequeñas oligarquías municipales y sus representantes en el seno de los consejos municipales”. En sentido contrario, Marcos, M., 1998, p. 58: “¿De qué huían? No ciertamente, de condiciones de extrema pobreza, como se ha mantenido a veces. Se sabe que en esta época, finales del siglo III-IV, ni en Egipto ni en Siria había crisis generalizada; al contrario, estudios regionales muestran que, por ejemplo, las aldeas de Siria eran muy prósperas”.

⁹²³ Blázquez, J.M^a., 1998, pp. 224-234.

⁹²⁴ Chadwick, H., 1993, p. 56.

⁹²⁵ Neri, C., 2001, p. 424: “È indubbio che il monachesimo si connota, dal punto di vista spirituale, come un movimento che fa della difusa della pura religiosità il suo vessillo, nascendo in un momento, in cui la Chiesa, adesso “statale” ufficialmente, è impregnata in un grande lavoro di ristrutturazione interna, e dal punto di vista “politico” e da quello organizzativo. Distratta, quindi, dalla gestione di un aparato, che diventava sempre più un’ infernale machina burocratica, atta a razionalizzare secoli di “semiclandestinità”, si allontana dalla sua originaria spiritualità, selezionatrice dei pochi, anche se sempre relativamente, per diventare la sede della religione dei “tutti””.

⁹²⁶ Colombás, G.M., 1959, p. 265: “Recordemos tan sólo a los μονάζοντες y αποτακτῆται de diversas clases que pululaban en desiertos y poblados de Oriente; a los «hijos e hijas del pacto», de que nos hablan los autores sirios; los monasterios clericales de san Eusebio de Vercelli, san Agustín y sus imitadores; los monasterios basilicales de Roma y las Galias; a los llamados reclusos voluntarios, dendritas, giróvagos, los acemetas, los estilitas, etc., y toda la abigarrada muchedumbre de ascetas occidentales, a quienes niegan algunos el nombre de monjes, pero que en realidad reconocía por tales la gran mayoría de sus contemporáneos...”.

⁹²⁷ Biarne, J., 1984, p. 99: “La vocation monastique se marque par une rupture avec le monde et un engagement définitif en vue de réaliser immédiatement le Royaume, de vivre «la vie des anges». Le premier monachisme occidental est anarchique”.

demonio⁹²⁸. Del vigor y del número de monjes que abandonaron las ciudades da cumplido e irónico testimonio el gramático alejandrino Paladas: “Si hay monjes, ¿por qué tantos? Y habiendo tantos, ¿cómo a su vez solitarios? ¡Oh, muchedumbre de monjes que falsea la soledad!⁹²⁹”.

En este contexto hay que situar el surgimiento del monacato sirio⁹³⁰ que, según García M. Colombas, ya existía alrededor del año 100⁹³¹ -unos ciento cincuenta años antes que el egipcio-. Sin embargo, no será hasta mediados del siglo IV cuando el monacato sirio alcanzará su verdadero apogeo: “La Syrie voit en effet se multiplier, au IVe siècle, solitaires et moines vivant en communauté. Les montagnes au nord et à l’est d’Antioche (l’Amanos et le Silpios), le désert de Chalcis, les environs de Cyr et d’Édesse –pour citer les régions où leur implantation est la plus forte- en connaissent un grand nombre, dont Théodoret de Cyr nous a laissé dans son *Histoire des moines de Syrie* (ouvrage daté de 444) un tableau coloré et bien informé⁹³²”.

Al igual que sucedía con el monacato egipcio y oriental en general, el sirio, que perduró hasta la conquista árabe⁹³³, estuvo formado por elementos sociales de diferentes clases en los que predominaba la clase baja y analfabeta de la

⁹²⁸ Marcos, M., 2004, p. 639: “Toda su vida –sc. san Antonio- fue una larga lucha contra el demonio, el gran enemigo de los monjes, que tiene su morada privilegiada en el desierto y que, experto en el arte del engaño, ataca a los pensamientos y se presenta bajo diversas e insospechadas formas”. Kevin Coyle, J., 1998.

⁹²⁹ AP., XI, 384: Εἰ μοναχοί, τί τοσοῖδε; τοσοῖδε δέ, πῶς πάλι μούνοι;/ ὦ πληθὺς μοναχῶν ψευσαμένη μονάδα. Teja, R., 1999a, p. 154: “No existen cifras fiables sobre el número de anacoretas que invadieron los desiertos egipcios a partir del siglo III, pues las fuentes antiguas no concuerdan y son poco fiables en este aspecto y los estudiosos modernos han llegado a conclusiones muy dispares. Pero de todas las fuentes se deduce claramente que el fenómeno alcanzó un carácter masivo, y que los monjes anacoretas se podían contar por miles en el siglo IV”.

⁹³⁰ Al hablar de monacato sirio adopto la dimensión geográfica apreciada por Colombas, G.M., 1998, p. 119: “Con el nombre de Siria nos referimos aquí a los vastos territorios que incluían la antigua Siria, Fenicia y parte de Mesopotamia, y que, a fines del siglo IV, constituían la diócesis imperial homónima, correspondiente al patriarcado de Antioquía”.

⁹³¹ Colombas, G.M., 1998, p. 120: “¿Cómo y cuando apareció el monacato cristiano en el patriarcado de Antioquía? A. Vööbus busca sus orígenes en un período muy remoto de la historia de la Iglesia siríaca. Afirma haber hallado indicios de comunidades cristianas de lengua aramaica en Edesa y Osroene hacia el año 100 de nuestra era”.

⁹³² Maraval, 1995a, p. 733. La cristianización del territorio rural siguió una dirección N-S, Bowersock, G.W., 1988, p. 69: “It also seems that the conversions of the countryside of Syria proceeded from north to south. It was significantly later in the territory of Apamea than of Antioch and later still around the cities further south along the Orontes”.

⁹³³ Peña, I., 1994, p. 437: “¿En qué época desapareció el monacato en el curso medio del Orontes? Probablemente sobrevivió por algún tiempo a la conquista musulmana del año 636. Sin embargo, la decadencia económica del mundo rural sirio a partir de esta fecha y su progresiva islamización en el período abatida, así como la inseguridad que conoció la región durante los siglos XI-XII, determinaron la desaparición del cristianismo y el hundimiento del monacato”.

sociedad⁹³⁴. En este sentido, es necesario destacar el trabajo de P. Canivet: a partir de un estudio onomástico de los monjes sirios, establece una triple tipología por la que aquellos monjes cuyo nombre delata una raíz helena o romana procedían de familias de curiales o con cierto nivel socio-económico, mientras que los nombres de origen semita eran de origen mucho más humilde⁹³⁵. Por lo tanto, el siríaco y, en menor medida, el griego eran las lenguas en las que se expresaron la mayoría de los monjes en Siria⁹³⁶. El origen del monacato sirio estuvo influenciado por elementos culturales y religiosos ajenos al cristianismo⁹³⁷, lo que, en parte, pudo influir en su vocación abierta e ilimitada geográficamente: el monacato sirio influyó en Oriente Medio, China, India⁹³⁸ u occidente⁹³⁹.

Sin embargo, la moderna historiografía ha destacado la peculiaridad de los monjes sirios, fundamentada en su excesivo rigorismo⁹⁴⁰ y en tintes encratitas⁹⁴¹. Obviamente, los alrededores de una ciudad de las medidas e importancia de

⁹³⁴ Blázquez, J.M^a., 1998, p. 356: “La mayoría de los monjes de Siria, al igual que los de Egipto, salían de los estratos bajos del campesinado, eran incultos y en gran número analfabetos”.

⁹³⁵ Canivet, P., 1977, pp. 234-253.

⁹³⁶ Brown, P., 1993b, p. 437: “Incluso hicieron alguna aparición ocasional a las puertas de Antioquía, impresionando a los habitantes con sus sentencias concisas en griego chapurreado. La mayor parte sólo hablaba siríaco”.

⁹³⁷ Colombas, G.M., 1998, p. 121: “De estar en lo cierto, A. Vööbus al señalar en la génesis y primer desarrollo del monacato siríaco la huella tanto del judaísmo como de doctrinas y prácticas procedentes de Persia, e incluso de la India, poseeríamos un dato de gran importancia teológica: el monacato siríaco sería prolongación, a la luz del cristianismo, de las tradiciones y fuerzas misteriosas que han constituido el alma del drama religioso de la humanidad y siguen siendo todavía elementos importantísimos del mismo”.

⁹³⁸ Colombas, G.M., 1998, p. 119: “Representaron un brillante e importantísimo papel en la prolongación y fortalecimiento del cristianismo, no sólo en el Oriente Medio, sino también en países tan remotos como el Asia Central, la India y la China. La investigación moderna, además, ha descubierto en el monacato siríaco posibles y fascinantes relaciones con el cristianismo primitivo y con otras corrientes religiosas exóticas”.

⁹³⁹ Molina Gómez, J.A., 1998, pp. 386-388: “Todo esto muestra que el monacato oriental en general y el siríaco en particular no fue una asociación de ascetas enloquecidos sino que tenía una sólida organización y su influencia llegó a Occidente, como es el caso de Italia, donde además la influencia del monacato oriental se entrelaza con la presencia de imperiales bizantinos en su territorio”.

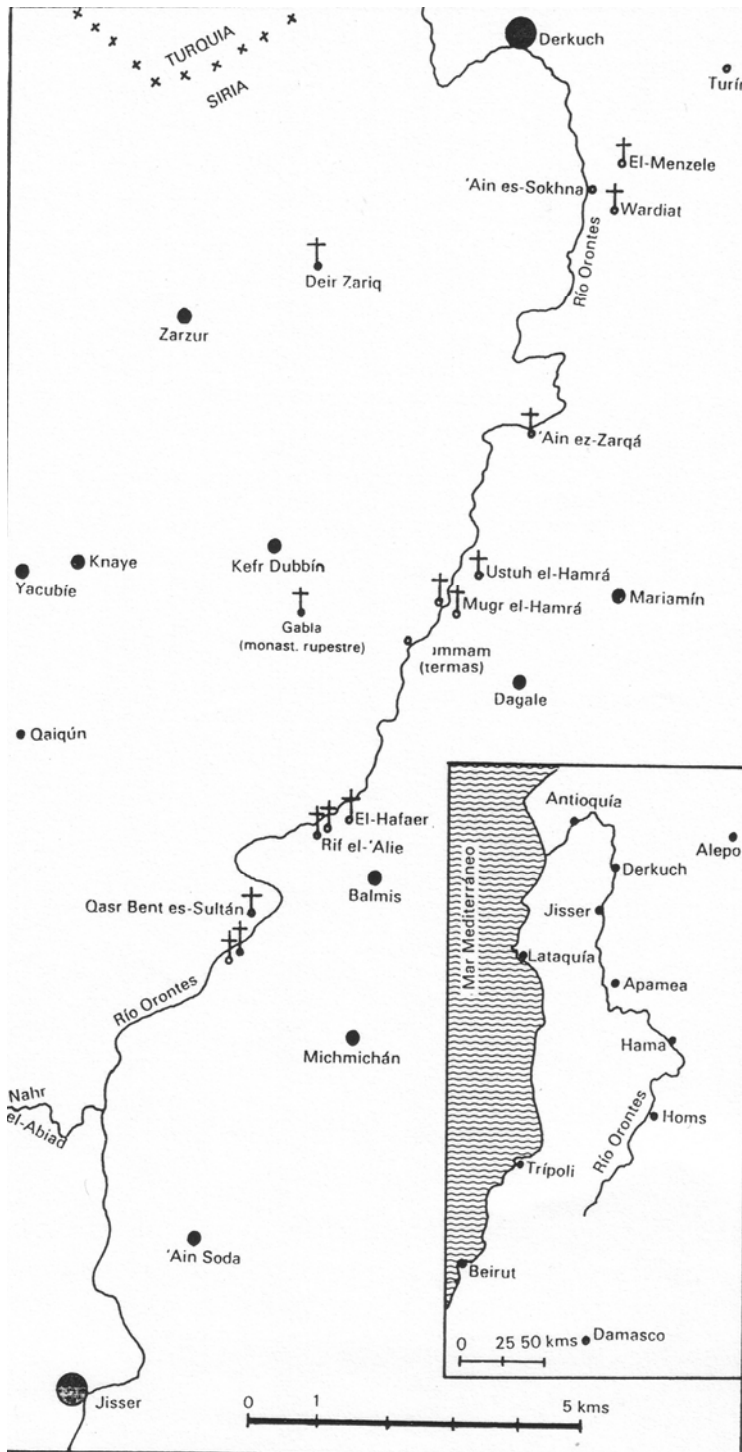
⁹⁴⁰ Colombas, G.M., 1998, pp. 120-121: “La antigua Iglesia siríaca se distinguía por su rigorismo, del que es buena prueba su actitud respecto al matrimonio. Ciertamente que únicamente extremistas como Taciano lo condenaban, pero todo indica que la virginidad gozaba de un estatuto especial. Y si es por lo menos dudoso que se exigiera a todos los bautizados la práctica de la «santidad», en el sentido de virginidad o celibato, parece cierto que sí se les pedía que vivieran una vida de «pobreza», es decir, enteramente dedicada a la oración y al apostolado, en la que la observancia del ayuno representaba un papel muy importante”.

⁹⁴¹ Marcos, M., 2004, p. 643: “Las ideas encratitas tuvieron una influencia particularmente intensa en algunas iglesias orientales, como las de Siria, donde en los primeros siglos sólo aquellos que guardaban la virginidad o la castidad perpetua eran bautizados”.

Antioquía cobijaron varios monasterios, como los localizados en el Monte Silpio, el monasterio de Gindaro, el de Teleda⁹⁴².

Una consecuencia de ese alejamiento de la sociedad por parte de los monjes fue el consabido abandono de las responsabilidades civiles y económicas, debilitando con su actitud el poder de las ciudades y abriendo así un camino de fuga para quienes no pudieran o quisieran sobrellevar las cada vez más onerosas cargas impositivas. Consecuentemente, es natural que una mentalidad clásica como la de Libanio de Antioquía considerara una herejía el modo de vida del monacato, por lo que no ha de extrañarnos sus constantes ataques a esta institución.

⁹⁴² Hunter, D.G., 1988a, p. 11-12: "It is the proximity of the Syrian monks to the city of Antioch that first strikes the modern observer. Major monastic centers were easily accesible to the populace, some close enough for an afternoon's stroll. First and nearest was Mount Silpios, which dominated the skyline of ancient Antioch at about 1660 feet, immediately northeast of the city (...) Further away lay the monastery of Gindarus, forty-seven kilometers northeast of Antioch, along the desert route leading to Odessa through Cyrrhus. Prabably the oldest monastery in the region, it was founded c. 330 by Asterius, a disciple of the famous Julian Saba of Osrhoene (...) But by far the most outstanding center of monastic life in the region was the foundation at Teleda. Located on the periphery of the fertile plain of Dana, east of Antioch near Gindarus, Teleda became the focus of a dramatic monastic expansion in the fifth and sixth centuries".



Monasterios en las zonas cercanas a Antioquía. Fuente: I. Peña, 1994, p. 256.

V. 4. 1 EL PAPEL DE LOS MONJES EN LA REVUELTA DE LAS ESTATUAS

Aunque silenciado intencionadamente por Libanio en sus discursos XIX-XXIII, los monjes procedentes de los montes cercanos a Antioquía jugaron un papel importante en los días de angustiosa espera de la decisión definitiva del emperador Teodosio. Este silencio voluntario era consecuencia lógica de la opinión que tenía Libanio sobre los monjes.

El pensamiento opuesto se halla en escritos de Juan Crisóstomo para quien el monacato era una forma cercana a lo divino: “Su actividad es como la de Adán al principio antes de pecar, cuando estaba revestido de gloria, y hablaba libremente con Dios, y vivía en aquel lugar pleno de toda bienaventuranza ¿Quedan éstos, pues, rezagados respecto a aquel, cuando antes de desobedecer fue puesto a trabajar en el paraíso? No tenía ninguna preocupación por el sustento, ni éstos tampoco. Conversaba con Dios con una conciencia tranquila, lo mismo que éstos; es más, tienen mayor libertad de palabra con Él, por cuanto es mayor la gracia que les suministra el Espíritu Santo⁹⁴³”.

No extraña, por lo tanto, que las elogiosas noticias que tenemos de la intervención del monje Macedonio durante la revuelta de las estatuas proceda de Juan Crisóstomo. Considero necesario recuperar un texto que apareció en páginas anteriores: “Se dice que uno de ellos realizó una intervención llena de filosofía: “Las estatuas derribadas han sido erigidas de nuevo, y han recobrado su forma original, y lo ocurrido tuvo una rápida reparación. En cambio, si vosotros asesináis a la imagen de Dios, ¿cómo podréis citar de nuevo al que se equivocó?

⁹⁴³ Chrys., PG 58, 643-644: Ἔργον δὲ αὐτοῖς, ὅπερ ἦν καὶ τῷ Ἀδάμ παρὰ τὴν ἀρχὴν καὶ πρὸ τῆς ἁμαρτίας, ὅτε τὴν δόξαν ἠμψισμένος ἦν, καὶ τῷ Θεῷ μετὰ παρρησίας ὠμίλει, καὶ τὸ χωρίον ἐκεῖνο τὸ πολλῆς γέμον μακαριότητος ᾤκει. Τί γὰρ οὗτοι χεῖρον ἐκεῖνου διάκεινται, ὅτε πρὸ τῆς παρακοῆς ἐτέθη ἐργάζεσθαι τὸν παράδεισον; Οὐδεμία φροντὶς ἦν αὐτῷ βιωτικῆ; ἀλλ’ οὐδὲ τούτοις. Θεῷ διελέγετο μετὰ καθαροῦ συνειδότος; τοῦτο καὶ οὗτοι: μᾶλλον δὲ καὶ πολλῷ μείζονα ἔχουσι παρρησίαν ἐκεῖνου, ὅσῳ καὶ μείζονος ἀπολελεύκασι χάριτος διὰ τῆς τοῦ Πνεύματος χορηγίας. Con todo, su opinión tan favorable para con los monjes varió levemente, especialmente durante su estancia como obispo de Constantinopla, Colombás, G.M., 1998, pp. 152-153.

¿Cómo resucitaréis a los muertos y devolver sus almas a sus cuerpos?” También les dijeron muchas cosas sobre el juicio⁹⁴⁴”.

El monje del que habla Crisóstomo es Macedonio, del cual Teodoreto de Ciro, en su *Historia de los monjes de Siria*, transmite casi toda la información que nos ha llegado de él. El testimonio de Teodoreto sigue al pie de la letra los tópicos de la literatura que se refiere a la vida monástica: género de vida, régimen alimenticio, carácter. De todo ello, nos interesa realmente el capítulo VII: “En otra ocasión, la ciudad entró en delirio por la acción de un demon malvado y fue presa de la locura contra las estatuas imperiales. Entonces, llegaron los mejores generales en jefe con un decreto de destrucción total contra la ciudad. Él –sc. Macedonio-, tras bajar de la montaña, abordó a ambos generales cuando pasaban por el ágora. Ellos, al enterarse de quién era, descabalgaron, tocaron sus manos y sus rodillas y le saludaron. Él les pidió que dijeran al emperador que él era hombre y tenía la misma naturaleza que aquellos que le habían ofendido; que era preciso que su cólera fuera proporcional a su naturaleza, que estaba preso de una ira sin medida si decapitaba imágenes divinas por causa de sus propias imágenes y entregaba a la muerte cuerpos a cambio de estatuas de bronce. “Nos es fácil y hacedero –dijo- rehacer y reformar las estatuas de bronce; en cambio, a ti, que eres emperador, te es imposible resucitar los cuerpos muertos. ¡Cuerpos, digo! Ni siquiera te es posible reparar un solo cabello”. Él dijo esto empleando la lengua siríaca: y ellos, mientras el intérprete traducía al griego, escuchaban, temblaban y dijeron que transmitirían esas noticias al emperador⁹⁴⁵”. La lógica desnuda que

⁹⁴⁴ Chrys., PG, 49, 173: Λέγεται τις ἐξ αὐτῶν καὶ ἕτερον ῥῆμα γέμον φιλοσοφίας εἰπεῖν, ὅτι οἱ μὲν ἀνδριάντες οἱ κατενεχθέντες ἀνέστησαν πάλιν, καὶ τὸ οἰκεῖον ἀπέλαβον σχῆμα, καὶ τὸ γεγενημένον διόρθωσιν ἔσχε ταχίστην: ὑμεῖς δὲ ἂν τοῦ Θεοῦ τὴν εἰκόνα ἀποκτείνητε, πῶς δυνήσεσθε πάλιν ἀνακαλέσασθαι τὸ πεπλημμελημένον; πῶς ἀναστήσαι τοὺς ἀπολλυμένους, καὶ τὰς ψυχὰς τοῖς σώμασιν ἀποδοῦναι; Πολλὰ καὶ περὶ κρίσεως αὐτοῖς διελέχθησαν.

⁹⁴⁵ Theodrt., *HRel.* XIII, 7: “Ἄλλοτε δὲ τῆς πόλεως ὑπὸ τινος πονηροῦ δαίμονος βακχευθείσης καὶ τῆς μανίας κατὰ τῶν βασιλικῶν χρησαμένης στηλῶν ἀφίκοντο μὲν οἱ ἄριστοι τῶν στρατηγῶν πανωλεθρίας ψῆφον κατὰ τῆς πόλεως φέροντες: καταβάς δὲ οὗτος ἀπὸ τοῦ ὄρους ἄμφω κατέσχε κατὰ τὴν ἀγορὰν παριόντας τοὺς στρατηγούς. Οἱ δὲ τίς εἶη μεμαθηκότες κατεπήδησαν τε ἀπὸ τῶν ἵπων καὶ χειρῶν ἤπτοντο καὶ γονάτων καὶ σωτηρίαν ἐπήγγελλον. Ὁ δὲ φάναι τῷ βασιλεῖ παρηγγύα ὅτι ἄνθρωπος εἶη καὶ τὴν αὐτὴν ἔχει φύσιν τοῖς ὑβρικόσι: καὶ τῆς φύσει μετρεῖν τὴν ὀργὴν δέον, ἀμέτρῳ κέχρηται τῷ θυμῷ καὶ τῶν εἰκόνων εἶνεκα τῶν οἰκείων τὰς θείας εἰκόνας σφαγῆ παραδίδωσι καὶ ἀντὶ χαλκῶν στηλῶν σώματα παραπέμπει θανάτῳ: “Καὶ ἡμῖν μὲν, ἔφη, τὰς χαλκᾶς ἀναπλάσαι τε καὶ

aplica el monje a su razonamiento en siríaco da buena fe de la naturalidad y de la renuncia a la artificialidad del pensamiento de Macedonio: la comparación entre una estatua broncea y el cuerpo de un hombre evidencia el desapego por lo material y la preeminencia de lo humano frente a lo material.

Como expresé anteriormente, la acción de los monjes en su ayuda a Antioquía durante aquellos angustiosos días se inscribió en un plan del grupo meleciano con la intención de sobreponerse a los seguidores de Paulino en los conflictos internos de la iglesia antioquena nicena: “Les motivations profondes de l’intervention des moines en 387, outre cette conjoncture particulière et la charité chrétienne sont sans doute les mêmes que celles qui ont présidé à leurs descentes dès le début du règne de Théodose. Les moines du Silpios étaient très liés aux mélétiens qui, sous Valens, s’étaient réfugiés sur le mont Silpios et qui y célébraient le culte; ils étaient très liés en particulier à Flavien et à Jean Chrysostome qui avaient été en partie formés “au désert”. Les interventions des moines s’expliqueraient donc, par leur souci de contribuer de manière zélée à la reconquête mélétienne des espaces urbains. La sédition des *Statues* a été l’occasion, dans ce temps de désorganisation des forces d’opposition, notamment pauliniennes et ariens, de faire progresser l’autorité morale des mélétiens et de l’évêque Flavien⁹⁴⁶”.

A pesar del explícito testimonio de Teodoreto de Ciro, la veracidad del pasaje de Crisóstomo referido a Macedonio no está del todo contrastada. Así, un estudioso de Juan Crisóstomo y de lo que aconteció en la revuelta de las estatuas, Van der Paverd, considera que el episodio corresponde a un exceso retórico de Crisóstomo⁹⁴⁷. Por el contrario, P. Brown⁹⁴⁸ no estima razón lógica para

ἀναμορφῶσαι ῥάδιόν τε καὶ εὐπετές: σοὶ δὲ καὶ βασιλεῖ ὄντι ἀδύνατον τὰ κατασφαγέντα σώματα ἐπαναγαγεῖν εἰς ζωὴν. Καὶ τί λέγω σώματα; οὐδὲ γὰρ τρίχα μίαν σοὶ δυνατὸν διαπλάσαι". Ταῦτα τῇ σύρᾳ κεχρημένος ἔλεγε γλώττη; οἱ δὲ τοῦ ἑρμηνέως εἰς τὴν ἐλλάδα φωνὴν μεταφέροντος, ἐπήκουόν τε καὶ ἔφριττον καὶ διαπορθμεύειν αὐτὰ ἐπηγγέλλοντο τῷ βασιλεῖ.

⁹⁴⁶ Soler, E., 1997, pp. 465-466.

⁹⁴⁷ Van der Paverd, F., 1991: “In the first place, it goes without saying that Chrysostom is more concerning about the dramatic effect of his narration than about historical accuracy. No doubt, his imagination played a part in his account of the events”.

⁹⁴⁸ Brown, P., 1992, p. 106: “Cultivated Christians relished such stories. They now handed intercessors of the caliber of Macedonius. While the urban clergy were forced to design themselves, to kiss the knees and clasp the feet of the imperial commissioners, in order to secure the release of only a few persons, Macedonius, as a holy man who owed nothing to Antioch, was

considerar como ficticio el texto de Teodoreto. El problema estriba, en mi opinión, en que estamos ante un texto literario y no hay ningún argumento histórico que pueda refutar o confirmar lo dicho por Crisóstomo, ya que es la única fuente sobre este incidente. Históricamente, la intervención de los monjes en los problemas cívicos no fue un fenómeno inusual, dado que mantuvieron relaciones habituales con las elites políticas y religiosas de las ciudades: “Los monjes frecuentemente mantuvieron relaciones con altos funcionarios y con las capas superiores de la sociedad de su tiempo, ya que estos ascetas no siempre vivían aislados en los desiertos o monasterios, sino que estaban en contacto con el pueblo que acudía a ellos para pedirles consejo, en muy diferentes asuntos, a pedirles favores tangibles (ayuda económica) o solicitar curación. Los altos funcionarios del Imperio, y en algunos casos el propio emperador, acudían a ellos⁹⁴⁹”.

Creo que no hay motivos para poner en duda el episodio de Macedonio. Ahora bien, es muy diferente cuestionar la fidelidad que Crisóstomo guardara respecto a lo que realmente ocurrió. Es innegable que el púlpito prestaba vehemencia y ornato retórico a sus homilias, y que el celo religioso le impulsaba a enaltecer en exceso la acción de los monjes que bajaron a la ciudad.

able to speak for the city as a whole. He confronted the commissioners with a brusque courage so alien that it seemed to carry with it the awesome force of the Holy Spirit”.

⁹⁴⁹ Blázquez, J.M^a., 2000, p. 476.

V. 4. 2 APÉNDICE DOCUMENTAL: EL RELATO DE JUAN CRISÓSTOMO SOBRE LA ACCIÓN DE LOS MONJES TRAS LA REVUELTA DE LAS ESTATUAS

Pues cuando los emisarios del emperador organizaron aquel temible tribunal para investigar lo sucedido, citaron a todos para rendir cuentas por las osadías y todos temían distintos tipos de muertes, entonces los monjes que habitaban las cimas de los montes demostraron su particular filosofía. En efecto, los que habían estado encerrados juntos durante tantos años en sus cuevas, sin que nadie les llamara, sin que nadie se lo aconsejara, cuando vieron la nube tan grande que cercaba la ciudad, tras abandonar sus cuevas y cavernas concurren de todas partes como ángeles venidos del cielo. Y entonces se podía ver la ciudad parecida al cielo, con aquellos santos por todas partes, que con su sola visión consolaban a los que sufrían y los conducían a un total desprecio de la desgracia. ¿Quién no se habría reído de la muerte al ver a aquellos? ¿Quién no habría menospreciado la vida? Pero no era esto solo lo admirable, sino que acercándose a los gobernantes les hablaban con libertad a favor de los responsables de los acontecimientos, y todos se disponían a derramar su sangre y a perder sus cabezas para que los presos se vieran libres de los terribles males que les esperaban. Dijeron que no se retirarían hasta que o bien los jueces perdonaran a la población de la ciudad, o bien fueran enviados al emperador junto con los presos.

“Pues es querido por Dios –dijeron- quien gobierna nuestra tierra, es fiel, vive con piedad. Así pues, nosotros los reconciliaremos por completo, no os permitiremos ni consentiremos que ensangrentéis la espada ni cortéis cabezas: pero si no os contenéis, sin duda que también nosotros moriremos con ellos. También nosotros estamos de acuerdo en que son terribles los actos de osadía, pero la ilegalidad de los hechos no supera la humanidad del emperador”.

Se dice que uno de ellos realizó una intervención llena de filosofía: “Las estatuas derribadas han sido erigidas de nuevo, y han recobrado su forma original, y lo ocurrido tuvo una rápida reparación. En cambio, si vosotros asesináis a la imagen de Dios, ¿cómo podréis citar de nuevo al que se equivocó? ¿Cómo resucitaréis a los muertos y devolver sus almas a sus cuerpos?” También les dijeron muchas cosas sobre el juicio. ¿Quién no se quedaría admirado, quién no se sorprendería de la filosofía de estos hombres? Pues si una única madre de los

prisioneros, destapando su cabeza y mostrando sus canas, retuviera por el freno el caballo del que iba a juzgarlo, y corriendo a través del ágora se presentara de tal manera ante el tribunal, todos nos quedaríamos extrañados, sorprendidos de su amor, y de su grandeza de espíritu.

¿Cómo no debían impresionarse ellos todavía más? En efecto, si ella hubiese muerto por su hijo, no sería de extrañar, ya que la tiranía de la naturaleza es fuerte y la necesidad de los partos es invencible. Ellos, en cambio, a aquellos a quienes no habían engendrado ni habían criado, es más, a los que ni habían visto, de los que no tenían noticias, con los que nunca se habían relacionado, a los que habían conocido solamente a raíz de la desgracia, los amaban tanto que, si tuvieran miles de vidas, habrían escogido darlas todas por salvarlos. Pues no digas que no fueron ejecutados ni derramaron su sangre, sino que se valieron de tanta libertad de palabra ante los jueces cuanto es razonable que empleen solo los que han renunciado a su vida, y desde los montes corrieron al tribunal con pensamiento tan elevado. Pues si antes no se hubieran preparado para cualquier clase de muerte, así no habrían tenido tanta fuerza para hablar con libertad ante los jueces ni demostrar tan gran magnanimidad. Y pasaban todo el día sentados ante las puertas del tribunal, dispuestos a arrebatarse a los verdugos a los que estaban a punto de ser encarcelados. ¿Dónde están ahora los que vestían túnicas y mostraban una espesa barba con bastones en su diestra, los filósofos de los paganos, esa basura cínica, los que son de una condición más lamentable que los perros que están debajo de las mesas, que lo hacen todo por el vientre?

Todos abandonaron entonces la ciudad, todos se marcharon a la carrera, se escondieron en las cavernas. Pero sólo los que verdaderamente demuestran su filosofía gracias a sus acciones aparecieron en el ágora con tal seguridad, como si ninguna desgracia hubiera sobrevenido a la ciudad. Y los habitantes de la ciudad volaron a los montes y a los desiertos, pero los ciudadanos del desierto entraron en la ciudad, demostrando con sus acciones lo que no he cesado de decir en días anteriores, que ni un horno podrá dañar en algo al que vive virtuosamente. Tanto más elevada es la filosofía del alma que todas las demás cosas, tanto las buenas como las malas, pues ni en las primeras se afloja, ni en las segundas se pliega y se empobrece por éstas, sino que a través de todas permanece igual, demostrando también su propia fuerza y capacidad.

¿A quién no puso en evidencia la dificultad del tiempo presente? Los que entre nosotros tienen los primeros cargos, los que están en el poder, los que se han hecho con indecibles riquezas, los que tenían gran confianza con el emperador se decidieron por su propia salvación dejando todos vacías sus casas. Entonces quedaba en evidencia toda amistad, parentesco. Incluso a los que conocían hacía tiempo decidieron ignorarlos en el momento de la desgracia y declararon desconocerse entre ellos.

En cambio, los monjes, hombres pobres, que no tenían más que un sencillo manto, que vivían de forma agreste, parecían, en primer lugar, no ser nadie, se reunían en montes y bosques como unos leones con gran y elevado pensamiento, y cuando todos estaban temerosos y sorprendidos, poniéndose firmes en medio resolvieron la desgraciada situación no en muchos días, sino en un breve espacio de tiempo. Y lo mismo que los nobles guerreros, no sólo cuando se pelean con sus rivales, sino también cuando aparecen alineados en orden de batalla, y al gritar hacen dar la vuelta a sus enemigos, así también éstos bajaron en un solo día, dialogaron, resolvieron la desgraciada situación y subieron hacia sus propias tiendas. Tan grande es la filosofía de Cristo dirigida a los hombres.

¿Y por qué hablo de los ricos y de los poderosos? Cuando incluso los que se hicieron con la potestad de juzgar, los que disponían de los más altos poderes fueron invocados por estos mismos monjes para que diesen un veredicto de perdón, negaron ser los responsables del final, pues era inseguro y peligroso dejar sin castigo no sólo el ultraje al emperador, sino también a los que lo cometieron. Pero éstos fueron más decisivos que todos, e insistiendo en su magnanimidad y constancia temieron hacer gala de un poder que no habían recibido del emperador. Se hicieron con los que estaban presos para convencer a los jueces de que no emitieran una sentencia condenatoria, sino que dejaran el resultado final a la voluntad del emperador, y prometieron convencerle por completo para que perdonara a los que se habían equivocado con él; incluso se dispusieron para el viaje al exterior. Pero los jueces, respetuosos con su estilo de vida, sorprendidos por su elevado pensamiento, no les permitieron emprender ese largo camino, sino que con sólo poner por escrito sus palabras, marcharían y rogarían al emperador que depusiera toda cólera, algo que esperamos suceda. Pues una vez que fue leída la sentencia, entraron y dijeron palabras de mucha sabiduría, y a través de informes suplicaron al emperador, mencionaron el juicio y dijeron que si esto no

sucedía, ofrecerían sus cabezas. Los jueces, tras poner esto por escrito, se marcharon, lo que adornó nuestra ciudad con más brillo que cualquier corona. Y ahora el emperador escuchará lo que ha sucedido aquí, también lo oirá la gran ciudad y lo oirá todo el mundo: monjes de tal valor como para demostrar la libertad de palabra de los apóstoles habitan la ciudad de los antioquenos. Cuando ahora se lean estos escritos en el cuartel, todos admirarán su magnanimidad, todos felicitarán a nuestra ciudad y repeleremos la mala fama. Y todos sabrán que lo sucedido no fue culpa de los habitantes de la ciudad, sino de hombres extranjeros y corrompidos, y el testimonio de los monjes será conveniente demostración del carácter de la ciudad.

No nos inquietemos, queridos hermanos, sino que debemos albergar buenas esperanzas. Pues si la libertad de palabra con los hombres pudo evitar tal desgracia, ¿qué no logrará su libertad de palabra ante Dios? Digamos esto también a los paganos, cuando se atrevan a discutir con nosotros por los filósofos. A raíz de lo sucedido ahora, es evidente que sus inicios eran falsos, y a raíz de esto es evidente que nuestros inicios son verdaderos, lo de Juan, Pablo, Pedro y todos los otros. Puesto que heredaron su religión, por ello demostraron su libertad de palabra; puesto que se educaron en las mismas leyes, por ello también imitaron su virtud. De modo que no tenemos necesidad de cartas para demostrar la virtud de los apóstoles, ya que los mismos hechos claman a voces y los alumnos honran a los maestros. No tenemos necesidad de palabras para demostrar la charlatanería de los paganos y la mezquindad de sus filósofos, pues los hechos actuales y los anteriores claman a voces, ya que para ellos todo son mitos, escenas y ficciones.

Pero no sólo los monjes, sino también los sacerdotes demostraron su grandeza de alma y se encargaron de nuestra salvación: uno partió hacia el cuartel, anteponiendo todo por su amor hacia nosotros, y él mismo estaba dispuesto a morir si no hubiera convencido al emperador. Otros permanecieron aquí, demostrando lo mismo que los monjes, reteniendo con sus manos a los jueces para no permitirles entrar hasta que se comprometieran sobre el resultado del juicio.

Y cuando vieron que rehusaban, ellos mismos de nuevo se valieron de toda su libertad de palabra. Una vez que los vieron consentir, tras tocar sus pies y sus rodillas y besarles las manos, pusieron ampliamente de manifiesto estas dos virtudes: la libertad y la equidad. Pues que su libertad de palabra no era debida a

la osadía, lo demostraron sobre todo al besar sus rodillas y tocar sus pies. De otra parte, que su actitud no era lisonja ni servidumbre alguna ni surgida de una mentalidad servil, sus acciones precedentes a su libertad de palabra fueron testimonio.

No sólo hemos obtenido estos bienes de un momento de prueba, sino también mucha prudencia y moderación. Súbitamente, nuestra ciudad se ha convertido en un monasterio. Nadie la habría adornado tanto si hubiera erigido en el ágora estatuas de oro cuanto ahora está brillante e ilustre presentando bellas estatuas de su virtud, demostrando su propia riqueza.

Ὅτε οἱ παρὰ τοῦ βασιλέως ἀποσταλέντες ἐπὶ τὴν τῶν γεγενημένων ἐξέτασιν, τὸ φοβερὸν ἐκεῖνο συνεκρότησαν δικαστήριον, καὶ πάντας ἐπὶ τὰς εὐθύναις τῶν τετολμημένων ἐκάλουν, καὶ θανάτων διαφόρων προσδοκία πᾶσιν ἦν, τότε οἱ τὰς ἀκρωρείας τῶν ὄρων κατοικοῦντες μοναχοὶ τὴν οἰκείαν ἐπεδείξαντο φιλοσοφίαν. Ἔτεσι γὰρ τοσοῦτοις ἐν ταῖς αὐτῶν καλύβαις συγκεκλεισμένοι, οὐδενὸς παρακαλέσαντος, οὐδενὸς συμβουλευσαντος, ἐπειδὴ τοσοῦτον νέφος εἶδον τὴν πόλιν περιστάμενον, καταλιπόντες αὐτῶν τὰς σκηναὶς καὶ τὰ σπήλαια, πάντοθεν συνέρρευσαν, καθάπερ ἐξ οὐρανοῦ τινες ἄγγελοι παραγενόμενοι: καὶ ἦν ἰδεῖν τὴν πόλιν ἐοικυῖαν οὐρανῷ τότε, πανταχοῦ τῶν ἀγίων ἐκείνων φαινομένων, καὶ ἀπὸ τῆς ὄψεως μόνον παρακαλούντων τοὺς ὀδυνωμένους, καὶ πρὸς πᾶσαν ὑπεροψίαν συμφορᾶς ἀγόντων. Τίς γὰρ ἰδὼν ἐκείνους οὐκ ἂν κατεγέλασε θανάτου; οὐκ ἂν ὑπερεΐδε ζωῆς; Οὐ τοῦτο δὲ μόνον ἦν τὸ θαυμαστὸν, ἀλλ' ὅτι καὶ τοῖς ἄρχουσιν αὐτοῖς προσελθόντες μετὰ παρρησίας διελέχθησαν ὑπὲρ τῶν ὑπευθύνων, καὶ τὸ αἷμα παρεσκευάσαντο πάντες ἐκχεῖν, καὶ τὰς κεφαλὰς ἀποθέσθαι, ὥστε τοὺς ἀλόντας τῶν προσδοκωμένων ἐξαρπάσαι δεινῶν, καὶ οὐκ ἔφησαν ἀποστήσεσθαι πρότερον, ἕως ἂν ἢ φείσωνται τοῦ δήμου τῆς πόλεως οἱ δικάζοντες, ἢ κοινῇ μετὰ τῶν ὑπευθύνων αὐτοὺς πρὸς βασιλέα πέμψωσι. Θεοφιλῆς γὰρ ἐστι, φησὶν, ὁ κρατῶν τῆς καθ' ἡμᾶς οἰκουμένης, πιστὸς, ἐν εὐσεβείᾳ ζῶν: ἡμεῖς οὖν αὐτὸν καταλλάξομεν πάντως: οὐκ ἐπιτρέψομεν ὑμῖν οὐδὲ συγχωρήσομεν αἰμάξαι ξίφος, οὐδὲ ἀποτεμεῖν κεφαλὴν. Εἰ δὲ μὴ ἀνάσχοισθε, καὶ ἡμεῖς μετ' αὐτῶν ἀποθανούμεθα πάντως. Δεινὰ μὲν τὰ τετολμημένα καὶ ἡμεῖς ὁμολογοῦμεν, ἀλλ' οὐχ ὑπερβαίνει τὴν τοῦ βασιλέως φιλανθρωπίαν ἢ τῶν γεγενημένων παρανομία. Λέγεται τις ἐξ αὐτῶν καὶ ἕτερον ῥῆμα γέμον φιλοσοφίας εἰπεῖν, ὅτι οἱ μὲν ἀνδριάντες οἱ

κατενεχθέντες ἀνέστησαν πάλιν, καὶ τὸ οἰκεῖον ἀπέλαβον σχῆμα, καὶ τὸ γεγενημένον διόρθωσιν ἔσχε ταχίστην: ὑμεῖς δὲ ἂν τοῦ Θεοῦ τὴν εἰκόνα ἀποκτείνητε, πῶς δυνήσεσθε πάλιν ἀνακαλέσασθαι τὸ πεπλημμελημένον; πῶς ἀναστήσαι τοὺς ἀπολλυμένους, καὶ τὰς ψυχὰς τοῖς σώμασιν ἀποδοῦναι; Πολλὰ καὶ περὶ κρίσεως αὐτοῖς διελέχθησαν. Τίς οὐκ ἂν ἐκπλαγείη, τίς οὐκ ἂν θαυμάσειε τὴν φιλοσοφίαν τῶν ἀνδρῶν; Εἰ γὰρ μία τῶν ὑπευθύνων μήτηρ γυμνώσασα τὴν κεφαλὴν καὶ τὰς πολιὰς δείξασα, τοῦ μέλλοντος δικάζειν κατασχούσα τὸν ἵππον ἀπὸ τοῦ χαλινοῦ, καὶ παρατρέχουσα διὰ τῆς ἀγορᾶς οὕτως εἰς τὸ δικαστήριον συνεισηλθε, πάντες ἐξεπλάγημεν, πάντες ἐθαυμάσαμεν τὴν φιλοστοργίαν, τὴν μεγαλοψυχίαν: πῶς οὐχὶ μᾶλλον τούτους ἐκπλήττεσθαι χρή; Ἐκείνη μὲν γὰρ εἰ καὶ ἀπέθανεν ὑπὲρ τοῦ παιδός, οὐδὲν θαυμαστόν: μεγάλη γὰρ ἢ τῆς φύσεως τυραννίς, καὶ ἄμαχος ἢ τῶν ὠδίνων ἀνάγκη: οὗτοι δὲ οὓς οὐκ ἐγέννησαν οὐδὲ ἔθρεψαν, μᾶλλον δὲ οὓς οὐκ εἶδον, ὧν οὐκ ἤκουσαν, οἷς οὐδέποτε συνεγένοντο, οὓς ἀπὸ τῆς συμφορᾶς ἐγνώρισαν μόνης, οὕτως ἐφίλησαν ὡς, εἰ καὶ μυρίας εἶχον ψυχὰς, ἐλέσθαι πάσας ὑπὲρ τῆς τούτων ἐπιδοῦναι σωτηρίας. Μὴ γάρ μοι τοῦτο εἶπης, ὅτι οὐκ ἐσφάγησαν οὐδὲ ἐξέχεαν τὸ αἷμα, ἀλλ' ὅτι τοσαύτη πρὸς τοὺς δικάζοντας ἐχρήσαντο παρρησία, ὅση μόνους τοὺς ἀπεγνωκότας τῆς ἑαυτῶν ψυχῆς χρήσασθαι εἰκὸς ἦν, καὶ μετὰ τοιαύτης γνώμης ἀπὸ τῶν ὀρῶν ἐπὶ τὸ δικαστήριον ἔδραμον. Οὐδὲ γὰρ, εἰ μὴ πρότερον ἑαυτοὺς πρὸς πᾶσαν παρεσκεύασαν σφαγὴν, οὐκ ἂν οὕτως ἴσχυσαν πρὸς τοὺς δικάζοντας ἐλευθεροστομήσαι τότε καὶ τοσαύτην ἐπιδείξασθαι μεγαλοψυχίαν. Καὶ γὰρ διημέρευον πρὸ τῶν θυρῶν τοῦ δικαστηρίου καθήμενοι, τοὺς ἀπάγεσθαι μέλλοντας ἐξαρπάσαι τῶν δημίων παρεσκευασμένοι. Ποῦ νῦν εἰσιν οἱ τοὺς τρίβωνας ἀναβεβλημένοι, καὶ βαθὺ γένειον δεικνύντες, καὶ ῥόπαλα τῆ

δεξιᾶ φέροντες, οἱ τῶν ἔξωθεν φιλόσοφοι, τὰ κυνικὰ καθάρματα, οἱ τῶν ἐπιτραπεζίων κυνῶν ἀθλιώτερον διακείμενοι, καὶ γαστρὸς ἕνεκεν πάντα ποιῶντες; Πάντες κατέλιπον τότε τὴν πόλιν, πάντες ἀπεπήδησαν, εἰς τὰ σπήλαια κατεκρύβησαν, μόνοι δὲ οἱ διὰ τῶν ἔργων ἀληθῶς τὴν φιλοσοφίαν ἐπιδεικνύμενοι, καθάπερ οὐδενὸς δεινοῦ τὴν πόλιν κατειληφότος, οὕτως ἀδεῶς ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς ἐφάνησαν. Καὶ οἱ μὲν τὰς πόλεις οἰκοῦντες πρὸς τὰ ὄρη καὶ τὰς ἐρημίας ἀπέπησαν, οἱ δὲ τῆς ἐρήμου πολῖται εἰς τὴν πόλιν εἰσήλασαν, δεικνύντες διὰ τῶν ἔργων αὐτῶν, ὅπερ ἐν ταῖς ἔμπροσθεν ἡμέραις οὐ διέλιπον λέγων, ὅτι τὸν μετὰ τῆς ἀρετῆς ζῶντα οὐδὲ κάμινός τι βλάψαι δυνήσεται. Τοσοῦτόν ἐστι φιλοσοφία ψυχῆς πάντων ὑψηλότερα γινομένη, καὶ τῶν χρηστῶν καὶ τῶν λυπηρῶν ἀπάντων: οὔτε γὰρ ἐν ἐκείνοις χαινοῦται, οὔτε ὑπὸ τούτων καταστέλλεται καὶ ταπεινοῦται, ἀλλὰ μένει διὰ πάντων ἴση, τὴν οἰκείαν ἰσχὺν καὶ δύναμιν ἐπιδεικνυμένη. Τίνα γὰρ οὐκ ἤλεγξεν ἢ τοῦ παρόντος καιροῦ δυσκολία; Οἱ τὰ πρῶτα πολιτευσάμενοι παρ' ἡμῖν, οἱ ἐν δυναστείαις ὄντες, οἱ πλοῦτον ἄφατον περιβεβλημένοι, οἱ πολλὴν πρὸς βασιλέα παρρησίαν ἔχοντες, τὰς οἰκίας ἀφέντες ἐρήμους ἅπαντες, ὑπὲρ τῆς ἑαυτῶν ἐβουλεύοντο σωτηρίας, καὶ φιλία πᾶσα καὶ συγγένεια τότε ἠλέγχετο, καὶ οὖς πάλαι ἤδεσαν, κατὰ τὸν καιρὸν τῆς συμφορᾶς τούτους ἀγνοεῖν ἐβούλοντο, καὶ ἀγνοεῖσθαι παρ' ἐκείνων ἠϋχοντο: οἱ δὲ μοναχοὶ, ἄνθρωποι πένητες, ἱματίου πλέον οὐδὲν ἔχοντες εὐτελοῦς, ἐν ἀγροικίᾳ βεβιωκότες, οὐδένες εἶναι δοκοῦντες ἔμπροσθεν, ὄρεσι καὶ νάπαις ὁμιλοῦντες, καθάπερ τινὲς λέοντες, μετὰ μεγάλου καὶ ὑψηλοῦ φρονήματος, πάντων δεδοικότες καὶ κατεπτηχότες, εἰς τὸ μέσον στάντες τὸ δεινὸν ἔλυσαν, οὐκ ἐν πολλαῖς ἡμέραις, ἀλλ' ἐν βραχείᾳ καιροῦ ῥοπή. Καὶ καθάπερ οἱ γενναῖοι τῶν ἀριστέων οὐ

συμπλακέντες τοῖς ἐναντίοις, ἀλλὰ καὶ φανέντες ἐπὶ τῆς
 παρατάξεως μόνον, καὶ βοήσαντες τρέπονται τοὺς ἀντιπάλους:
 οὕτω δὴ καὶ οὗτοι ἐν ἡμέρᾳ μιᾷ καὶ κατέβησαν, καὶ
 διελέχθησαν, καὶ τὴν συμφορὰν ἔλυσαν, καὶ πρὸς τὰ οἰκεία
 ἀνέβησαν καταγώγια. Τοσοῦτόν ἐστιν ἢ παρὰ τοῦ Χριστοῦ
 τοῖς ἀνθρώποις εἰσενεχθεῖσα φιλοσοφία. Καὶ τί λέγω περὶ τῶν
 πλουτούντων καὶ τῶν ἐν δυναστείαις ὄντων; ὅπου καὶ αὐτοὶ
 οἱ δικάζειν λαβόντες ἐξουσίαν, οἱ τὰς ἀνωτάτω διέποντες
 ἀρχὰς, παρ' αὐτῶν τούτων παρακαλούμενοι τῶν μοναχῶν μετὰ
 συγγνώμης ποιήσασθαι τὴν ψῆφον, οὐκ ἔφησαν εἶναι κύριοι
 τοῦ τέλους: σφαλερὸν γὰρ εἶναι καὶ ἐπικίνδυνον οὐχ ὑβρίζειν
 μόνον εἰς τὸν βασιλέα, ἀλλὰ καὶ τοὺς ὑβρικότας λαβόντας
 τιμωρίας ἀφεῖναι χωρὶς. Ἀλλ' οὗτοι πάντων ἐγένοντο
 κυριώτεροι, καὶ τῇ μεγαλοψυχίᾳ καὶ τῇ καρτερίᾳ
 προσεδρεύοντες ἐδυσώπησαν, ἦν οὐκ ἔλαβον παρὰ τοῦ
 βασιλέως ἐξουσίαν, ταύτην ἐπιδείξασθαι: καὶ ἴσχυσαν, τῶν
 ὑπευθύνων γενομένων φανερῶν, πείσαι τοὺς δικάζοντας μὴ
 τὴν καταδικάζουσαν ἐξενεγκεῖν ψῆφον, ἀλλ' εἰς τὴν βασιλέως
 γνώμην ἀναβαλέσθαι τὸ τέλος, καὶ ὑπέσχοντο πείσειν ἐκείνον
 πάντως δοῦναι συγγνώμην τοῖς εἰς αὐτὸν ἡμαρτηκόσι, καὶ τῆς
 ἀποδημίας ἤπτοντο. Ἀλλ' οἱ δικάζοντες αἰδεσθέντες αὐτῶν
 τὴν φιλοσοφίαν, καὶ τὸ ὑψηλὸν καταπλαγέντες φρόνημα, οὐ
 συνεχώρησαν στείλασθαι ταύτην τὴν μακρὰν ὁδὸν, ἀλλ' εἰ
 φωνὰς αὐτῶν λάβοιεν μόνον ἐν τοῖς γράμμασιν, ἀπελεύσεσθαι
 καὶ βασιλέα δυσωπήσειν ἀφεῖναι τὴν ὀργὴν ἅπασαν, ὃ δὴ καὶ
 προσδοκῶμεν ἔσεσθαι. Καὶ γὰρ τῆς δίκης λεγομένης,
 εἰσελθόντες πολλῆς ἐφθέγγαντο φιλοσοφίας ῥήματα, καὶ διὰ
 τῶν γραμμάτων παρεκαλεσαν τὸν βασιλέα, καὶ τῆς κρίσεως
 ἀνέμνησαν, καὶ τὰς ἑαυτῶν ἔφασαν ὑποθήσειν κεφαλὰς, εἰ μὴ
 τοῦτο γένοιτο. Καὶ ταύτας οἱ δικάζοντες διὰ γραμμάτων
 λαβόντες τὰς φωνὰς, ἀπῆλθον, ὃ παντὸς στεφάνου

λαμπρότερον τὴν ἡμετέραν κοσμήσει πόλιν. Καὶ νῦν τὰ ἐνταῦθα γεγενημένα ἀκούσεται μὲν βασιλεὺς, ἀκούσεται δὲ καὶ ἡ μεγάλη πόλις, ἀκούσεται δὲ πᾶσα ἡ οἰκουμένη, ὅτι τοιοῦτοι τὴν Ἀντιοχείων πόλιν οἰκοῦσι μοναχοὶ, ὡς ἀποστολικὴν ἐπιδείξασθαι παρρησίαν: καὶ τῶν γραμμάτων νῦν ἀναγιγνωσκομένων ἐν τῷ στρατοπέδῳ, πάντες αὐτῶν θαυμάσονται τὴν μεγαλοψυχίαν, πάντες τὴν πόλιν ἡμῶν μακαριοῦσι, καὶ τὴν πονηρὰν ἀποκρουσόμεθα δόξαν: καὶ εἴσονται πάντες, ὡς τὰ γεγενημένα οὐ τῶν ἐνοικούντων τὴν πόλιν ἦν, ἀλλ' ἀνθρώπων ξένων καὶ διεφθαρμένων, καὶ ὅτι ἱκανὴ τοῦ τῆς πόλεως ἤθους ἀπόδειξις ἡ τῶν μοναχῶν ἔσται μαρτυρία. Μὴ τοίνυν ἀλύωμεν, ἀγαπητοὶ, ἀλλὰ χρηστὰς προσδοκῶμεν ἐλπίδας. Εἰ γὰρ ἡ πρὸς ἀνθρώπους παρρησία τοσοῦτον ἴσχυσε κωλύσαι δεινὸν, ἢ πρὸς τὸν Θεὸν αὐτῶν παρρησία τί οὐκ ἐργάσεται; Ταῦτα καὶ πρὸς Ἑλληνας λέγωμεν, ὅταν τολμῶσιν ὑπὲρ φιλοσόφων ἡμῖν διαλέγεσθαι. Ἀπὸ τῶν νῦν εὐδὴλον, ὅτι καὶ τὰ πρότερα ἦν ψευδῆ τὰ παρ' ἐκείνοις: ἀπὸ τούτων δῆλον, ὅτι καὶ τὰ πρότερα ἦν ἀληθῆ τὰ παρ' ἡμῖν, τὰ περὶ Ἰωάννου καὶ Παύλου καὶ Πέτρου καὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων. Ἐπειδὴ γὰρ τὴν ἐκείνων εὐσέβειαν διεδέξαντο, διὰ τοῦτο καὶ τὴν αὐτῶν παρρησίαν ἐπεδείξαντο: ἐπειδὴ τοῖς αὐτοῖς νόμοις ἐτρέφησαν, διὰ τοῦτο καὶ τὴν αὐτῶν ἀρετὴν ἐζήλωσαν. Ὡστε οὐ χρεῖα γραμμάτων ἡμῖν ὑπὲρ τοῦ δεῖξαι τὴν ἀποστολικὴν ἀρετὴν, τῶν πραγμάτων αὐτῶν βοώντων, καὶ τῶν μαθητῶν τοὺς διδασκάλους ἐνδεικνύντων. οὐ χρεῖα λόγων ἡμῖν, ὥστε τὸν τῶν Ἑλλήνων δεῖξαι λῆρον καὶ τὴν τῶν παρ' αὐτοῖς φιλοσόφων μικροψυχίαν, τῶν πραγμάτων αὐτῶν βοώντων τῶν νῦν καὶ τῶν προτέρων, ὡς ἅπαντα τὰ παρ' αὐτοῖς μῦθος καὶ σκηνὴ καὶ ὑπόκρισις. Οὐχ οἱ μοναχοὶ δὲ μόνον ἀλλὰ καὶ οἱ ἱερεῖς τὴν αὐτὴν ἐπεδείξαντο μεγαλοψυχίαν, καὶ τὴν ἡμετέραν

διενείμαντο σωτηρίαν. Καὶ ὁ μὲν εἰς τὸ στρατόπεδον ἀπήρε, πάντα δεύτερα θέμενος τῆς ὑμετέρας ἀγάπης, καὶ αὐτὸς ἔτοιμος ὢν, εἰ μὴ πείσειε τὸν βασιλέα, ἀποθανεῖν: οὗτοι δὲ ἐνταῦθα μείναντες, καὶ τὰ αὐτὰ τοῖς μοναχοῖς ἐπιδειξάμενοι, ταῖς οἰκείαις χερσὶ τοὺς δικάζοντας κατέχοντες οὐκ ἐπέτρεπον εἰσελθεῖν, πρὶν ἢ περὶ τοῦ τέλους ὑποσχέσθαι τῆς δίκης: καὶ ἠνίκα μὲν ἐώρων ἀνανεύοντας, πολλῇ τῇ παρρησίᾳ καὶ αὐτοὶ πάλιν ἐκέχρητο: ἐπειδὴ δὲ εἶδον ἐπινεύσαντας, ποδῶν ἀψάμενοι καὶ γονάτων, καὶ χεῖρας καταφιλήσαντες, ἑκατέραν τὴν ἀρετὴν μεθ' ὑπερβολῆς ἐπεδείξαντο, τὴν τε ἐλευθερίαν, τὴν τε ἐπιείκειαν. Ὅτι μὲν γὰρ οὐκ ἦν θρασύτητος ἢ παρρησία, τῷ καταφιλήσαι γόνατα καὶ ποδῶν ἄψασθαι μάλιστα ἔδειξαν: πάλιν ὅτι ταῦτα κολακεία οὐκ ἦν, οὐδὲ δουλοπρέπειά τις, οὐδὲ ἐξ ἀνελευθέρου γνώμης ἐγένετο, τὰ φθάσαντα ἐμαρτύρησεν αὐτῶν τὴν παρρησίαν. Οὐ ταῦτα δὲ μόνον ἀπὸ τοῦ πειρασμοῦ τὰ καλὰ ἐκαρπώσαμεθα, ἀλλὰ καὶ πολλὴν σωφροσύνην, πολλὴν ἐπιείκειαν: καὶ μοναστήριον ἡμῖν ἢ πόλις ἐξαίφνης ἐγένετο. Οὐκ ἂν τις αὐτὴν οὕτως ἐκόσμησεν, εἰ χρυσοῦς ἀνδριάντας ἀνέστησεν ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς, ὡς νῦν ἐστὶ λαμπρὰ καὶ περιφανῆς τοὺς καλοὺς τῆς ἀρετῆς ἀνδριάντας παρασχομένη, καὶ τὸν οἰκεῖον ἐπιδείξασα πλοῦτον.

VI. LA RELACIÓN DEL EMPERADOR TEODOSIO CON EL PAGANISMO Y CON LIBANIO

VI. 1 RELACIÓN DEL EMPERADOR TEODOSIO CON EL PAGANISMO

En estas páginas abordaré brevemente y de forma general la relación que el emperador Teodosio mantuvo con el paganismo y con Libanio entre los años 379 (cuando Teodosio subió al trono) y 393 (año en el que se ha datado la muerte del sofista, fecha establecida como término límite por la total ausencia de datos y escritos suyos a partir de entonces, sin que haya ninguna fuente que nos proporcione el dato directamente). O traducido a términos políticos, culturales y religiosos, la relación que se entabló entre el emperador apodado “el Grande” por la posterior tradición cristiana en virtud de sus obras, celo cristiano y acciones destinadas a la erradicación del culto pagano y las herejías⁹⁵⁰, y el sofista pagano, vituperado por esa misma tradición cristiana y que intentaba eternizar en la Antioquía de finales del siglo IV instituciones y conceptos políticos de tiempos pretéritos.

Si el emperador Constantino estableció los cimientos sociales para la entronización cesaropapista del cristianismo a comienzos del siglo IV, Teodosio continuó su obra⁹⁵¹ e hizo del nicenismo la confesión ortodoxa cristiana⁹⁵²—

⁹⁵⁰ Jones, D., 1971, pp. 622-623: “For the remainder of his reign Theodosius devoted much of his energies to the establishment of the Catholic faith as the orthodox creed of the Empire. He went considerable further than Constantine in his exercise of temporal authority in the affaire of the Church. The zeal with which he issued his early decrees against heresy, established his own nominee Gregory Nazianus, at spearpoint as Bishop of Constantinople, and legislated against apostasy, may reflect his unique position as a baptized Christian Emperor”.

⁹⁵¹ Buenacasa Pérez, C., 1997c, p. 139: “Así pues, en la misma medida en que el Estado ha ido consintiendo y protegiendo cada vez más la propiedad de la Iglesia cristiana, ha procedido a desproteger la de los paganos y herejes, lo cual ha acabado repercutiendo en beneficio de la primera, quien ha creado una parte importante de su propio patrimonio mediante la anexión del de las otras religiones. El proceso, sin embargo, fue lento. Empezó con Constantino I y se consolidó con Teodosio I”.

⁹⁵² Véase su famoso edicto “Cunctos populos”, *CTh* XVI, 1, 2: *Imppp. Gratianus, Valentinianus et Theodosius aaa. edictum ad populum urbis constantinopolitanae. Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum apostolum tradidisse romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiriti sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus.* *CTh* XVI, 1, 2: *Hanc legem sequentes christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos vero*

especialmente en el oriente romano⁹⁵³ -, para lo que no sólo tuvo que restringir los derechos y libertades de paganos y judíos, sino también de otras confesiones cristianas consideradas heréticas tras el Concilio de Constantinopla (381)⁹⁵⁴. Así, legisló contra los maniqueos⁹⁵⁵, contra los arrianos, eunomianos y seguidores de Aecio hasta el punto de prohibirles construir iglesias⁹⁵⁶. De igual modo, impidió a los judíos tener esclavos cristianos o casarse con cristianos⁹⁵⁷. En cuanto a los paganos, sacrificar o visitar a los templos eran actividades penadas con el destierro⁹⁵⁸.

dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere nec conciliabula forum ecclesiarum, nomen accipere, divina primum vindicta, post etiam motus nostri, quem e caelestis arbitrio sumpserimus, ultione plectendos. Dat. iii. kal. mar. Thesalonicae Graciano a. v. et Theodosio a. i. cons.

⁹⁵³ Barnes, T.D., 1990, p. 160: "I emphasise this fact because, despite his Spanish origin, Theodosius was primarily an eastern emperor – and his religious policies reflect the difference between East and West. In the East, he could be aggressive towards the practice of paganism; in the West, it was still politically unwise gratuitously to offend the religious sentiments of prominent pagans in the Roman aristocracy".

⁹⁵⁴ Me hago eco de Malcolm Errington, R., 1997, p. 21, quien previene de las interpretaciones maniqueístas sobre la legislación imperial: "Some of the laws which have become classics of the modern view of Theodosius, such as *Cunctos Populos* of February 380 or *Episcopis tradi* of July 381, when set into their proper historical contexts, show a precise and immediate, not a general and amorphous purpose; classic interpretations are therefore exaggerated, weak and wanting as historical explanations".

⁹⁵⁵ *CTh XVI, 5, 9: Idem aaa. Floro praefecto praetorio. Quisquis manichaeorum vitae solitariae falsitate coetum bonorum fugit ac secretas turbas eligit pessimorum, ita ut profanador atque corruptor catholicae, quam cuncti suscipimus, disciplinae legi subiugetur, ut instabilis vivat, nihil vivus impendat illicitis, nihil moriens relinquat indignis, omnia suis non moribus, sed natura restituat aut proximis, si deerit legitima successio, melius regenda dimittat, fisco dominio deficiente agnatione sine fraude molitionis intellegat obligata.*

⁹⁵⁶ *CTh XVI, 5, 8: Idem aaa. ad Clichierum comitem orientis. Nullum eunomianorum atque arrianorum vel ex dogmate aeti in civitate vel agris fabricandarum ecclesiarum copiam habere praecipimus. Quod si temere ab aliquo id praesumptum sit, domus eadem, ubi haec constructa fuerint, quae construi prohibentur, fundus etiam vel privata possessio protinus fisci nostri viribus vindicetur atque omnia loca fiscalia statim fiant, quae sacrilegi huius dogmatis vel sedem receperint vel ministros. Dat. XIII kal. Aug. Constantinopoli Eucherio et Syagrio cons.*

⁹⁵⁷ *CTh III, 1, 5: Idem aaa. Cynegio pr. p. Ne quis omnino iudaeorum christianum comparet servum neve ex christiano iudaicis sacramentis attaminet. Quod si factum publica indago compererit, et servi abstrahi debent, et tales domini congruae atque aptae facinori poenae subiaceant: addito eo, ut, si qui apud iudaeos vel adhuc christiani servi vel ex christianis iudaei reperti fuerint, soluto per christianos competente pretio ab indigna servitute redimantur. Acepta X. kal. Oct. Regio, Richomere et Clearcho coss (...) Imppp. Valentin., Theodos. et Arcad. aaa. Cynegio pf. p. Ne quis christianam mulierem in matrimonium iudaeus accipiat, neque iudaeae christianus coniugium sortiatur. Nam si quis aliquid huiusmodi admiserit, adulterii vicem commissi huius crimen obtinebit, libertate in accusandum publicis quoque vocibus relaxata. Dat. prid. id. mart. Thesalonicae, Theodos. a. ii. et Cynegio v. c. coss.*

⁹⁵⁸ *CTh XVI, 10, 7: Imppp. Gratianus, Valentinianus et Theodosius aaa. Floro praefecto praetorio. Si qui vetitis sacrificiis diurnis nocturnisque velut vesanus ac sacrilegus, incertorum consultores se immererit fanumque sibi aut templum ad huiusmodi sceleris executionem adsumendum crediderit vel putaverit adeundum, proscriptione se noverit subiugandum, cum nos iusta institutione moneamus castis deum precibus excolendum, nos diris carminibus profanandum. Dat. XII kal. ian. Constantinopoli Eucherio et Syagrio cons.* Esta ley se endureció considerablemente en *CTh XVI, 10, 10: Idem aaa. ad Albinum praefectum praetorio. Nemo se hostilis polluat, nemo insontem victimam caedat, nemo delubra adeat, templa perlustret et mortali*

A pesar de que la implantación del nicenismo como confesión única y ortodoxa del cristianismo fue arriesgada⁹⁵⁹, con tales disposiciones se aseguró la participación e intervención del poder imperial en un órgano eclesiástico que iba adquiriendo cada vez mayor rango y trascendencia en la sociedad tardo-imperial⁹⁶⁰.

Su política religiosa ortodoxa, dialogante con otros credos pero al tiempo más inflexible que la de los precedentes emperadores cristianos⁹⁶¹, se vio sustentada, principalmente, por el apoyo de Gregorio de Nazianzo⁹⁶² y de Materno Cinegio. Éste último (quien ocupó sucesivamente cargos de importancia bajo el mandato de Teodosio: *comes sacrarum largitionum*, *quaestor sacri palatii* y prefecto pretorio de Oriente entre los años 384-388) se convirtió en uno de sus pilares en política religiosa⁹⁶³ e inspirador de algunas de las leyes antes citadas – especialmente aquellas destinadas a erradicar las manifestaciones paganas⁹⁶⁴–.

Es sobre Materno Cinegio –y sobre su esposa, Acantia- sobre quien Libanio descarga una retórica en ocasiones biliosa, acusándolo de confundir el juicio del

opere formata simulacra suspiciat, ne divinis adque humanis sanctionibus reus fiat. Iudices quoque haec forma contineat, ut, si quis profano ritui deditus templum uspiam vel in itinere vel in urbe adoraturus intraverit, quindecim pondo auri ipse protinus inferre cogatur nec non officium eius parem summam simili maturitate dissolvat, si non et obstiterit iudici et confestim publica adtestatione rettulerit, consulares senas, officia eorum simili modo, correctores et praesides quaternas, apparitiones illorum similem normam aequali sorte dissolvant. Dat. VI kal. mart. Mediolano Tatiano et Symmacho cons.

⁹⁵⁹ Leadbetter, B., 2000, p. 284: “This drastic intervention was not without risk. Arianism was numerically far stronger than Nicene orthodoxy in the East”.

⁹⁶⁰ Leadbetter, B., 2000, p. 281: “The accession of Theodosius, together with the more interventionist policies of Gratian, marks a new stage in the intervention of the emperor in ecclesiastical disputation”. Por su parte, Fowden, G., 1978, pp. 54-55 realiza un oportuno estudio de los cargos responsables de ejecutar las disposiciones imperiales anti-paganas.

⁹⁶¹ Armstrong, A.H., 1990, p. 12: “All three of these sincerely Christian emperors, Jovian, Valentinian I, and Valens, were fully tolerant of paganism”

⁹⁶² Gómez-Villegas, N., 1997, p. 91: “El emperador hispano buscaba un coadjutor eclesiástico de su política religiosa, un obispo que tuviese sólido prestigio por la ejemplaridad de su ortodoxia, en suma, un leal colaborador para llevar a cabo su propósito: el cumplimiento de un programa de política religiosa cuyos ejes eran la -sin ninguna duda quimérica- esperanza de obtener la unión general de las diferentes sectas cristianas y la armonía entre Occidente y Oriente. Inmediatamente después de su llegada a la ciudad comenzaron sus gestiones. Al día siguiente de la deposición del obispo arriano Demófilo fue instalado como obispo «en» Constantinopla en la Iglesia de los Santos Apóstoles el líder de la minoritaria comunidad ortodoxa de la ciudad, Gregorio de Nazianzo”. Asimismo, vid. Malcolm Errington, R., 1997, pp. 54-59.

⁹⁶³ Matthews, J., 1967, p. 445: “One of the most important developments of the time of Theodosius and his sons is the formation of a new governing class, which takes its own Christianity for granted, and has no qualms about drawing the consequences for others. Crucial for the study of this development is the area where the attitudes of private people meet, and influence, the realm of public authority; and it is this area which is lit by families such as that of Cynegius”.

⁹⁶⁴ Matthews, J., 1967, pp. 440-441: “Cynegius is best known for the laws which were addressed to him (and no doubt inspired by him), supporting Western orthodox Catholicism against pagans and heretics, and for the enthusiastic manner in which he personally contributed to the suppression of paganism in the Eastern provinces”.

emperador Teodosio, inducirlo a la destrucción de templos y persuadirlo para que impusiera interdicción sobre las prácticas paganas: “Pero si se reflexionara con exactitud, se demostraría que esta situación no es debida a ti, sino a ese hombre infame que te ha engañado y es enemigo de los dioses, despreciable, avaricioso y enemigo de la tierra que le dio la vida. Se ha aprovechado de Fortuna sin razón, se ha valido mal de ella, y está esclavizado por su mujer, a la que complace y sigue en todo⁹⁶⁵”.

Una vez más, no se puede saber con certeza hasta qué punto es sincero Libanio al acusar a Materno Cinegio, dado que podría tratarse de un simple desplazamiento retórico de la culpabilidad: ningún sofista tardo-imperial estaba en condiciones de vituperar directamente a un emperador, por lo que no tenían más remedio que culpar a los consejeros imperiales o recurrir al silencio y a la omisión. En cualquier caso, el pasaje traducido pone de manifiesto el valor y relevancia de Materno Cinegio en la implantación de una política nicena ortodoxa bajo Teodosio. Además, hay que recordar que no todas las disposiciones legales podían llevarse a cabo, ya fuese por impedimentos físicos, materiales o temporales, ya por un sentido del equilibrio de la justicia que no inclinara en exceso la balanza del lado de los cristianos. Así, Sozomeno advierte que Rufino, prefecto pretorio en el año 395, “prescribió duros castigos contra las costumbres, pero no los llevó a cabo⁹⁶⁶”.

Lo que sí es bien cierto es que en un principio la relación de Teodosio con los sectores paganos de la sociedad fue buena, en especial, con aquellos más elitistas y cultos. Como bien apunta J. Wytzes, “Les empereurs ne faisaient pas la guerre contre les anciens croyants et contre la culture antique, mais contre le culte païen⁹⁶⁷”. Incluso un emperador más guerrero que filósofo necesitaba de ciertos

⁹⁶⁵ Lib., *Or.* XXX, 46: ἀλλ’ ὅμως εἴ τις ἀκριβῶς σκοπήσειεν, οὐ σὸν τοῦτο, τοῦ δὲ ἡπατηκότος ἀνθρώπου μιαροῦ καὶ θεοῖς ἐχθροῦ καὶ δειλοῦ καὶ φιλοχρημάτου καὶ τῇ τικτόμενον αὐτὸν δεξαμένη γῆ δυσμενεστάτου, ἀλογίας μὲν ἀπολελαυκότος τύχης, κακῶς δὲ χρωμένου τῇ τύχῃ δουλεύοντος τῇ γυναικί, πάντα ἐκείνη χαριζομένου, πάντα ἐκείνην ἡγουμένου.

⁹⁶⁶ Soz., *HE* VII, 12: καὶ χαλεπὰς τοῖς νόμοις ἐνέγραφε τιμωρίας. ἀλλ’ οὐκ ἐπεξῆει.

⁹⁶⁷ Wytzes, J., 1978, p. 1338.

rudimentos culturales para comportarse en público⁹⁶⁸, así como de la compañía de las élites culturales del momento⁹⁶⁹.

Así, durante sus primeros años de mandato Teodosio otorgó cargos de prestigio e importancia a paganos: nombró a Taciano prefecto de Oriente, perdonó a Símaco haber estado de parte de su enemigo Magno Máximo en la guerra civil que enfrentó a ambos, concedió el título de *praefectus Urbis* a Temistio en el año 384, así como la tutela de su hijo Arcadio. La raíz de estas buenas relaciones por parte del ortodoxo Teodosio con algunos sectores paganos parece responder a dos motivos principales:

1. En los primeros años de su reinado Teodosio no se dejó influir tanto por Ambrosio de Milán, dado que a partir de la masacre dictada por el emperador en Tesalónica en el año 390, el religioso se convertiría en la persona que más poder ejercería sobre el propio emperador: “Mais les deux années suivantes, Théodose, mécontent de cette intervention, tient l’évêque de Milan à distance et se rapproche de l’aristocratie romaine⁹⁷⁰”.

2. En verdad, el paganismo estaba en franco retroceso y empezaba a constituir una minoría social, por lo que no era necesario poner en práctica una política coercitiva exagerada que quizá habría traído más problemas. Se trataba, en consecuencia, de una actitud pragmática: “There was no logical reason why he should not do the same to suppress paganism, equally offensive in God’s eyes. Only considerations of political pragmatism held him back and, after Thesalonica and Ambrose, these gave way to the Will of God and his own stern duty to impose Catholic Christianity on his subjects⁹⁷¹”.

Sin embargo, cuando esos dos condicionantes se extinguieron –esto es, cuando la influencia eclesiástica, personificada por Ambrosio de Milán, se hizo más penetrante para Teodosio, y cuando una política amistosa con el paganismo

⁹⁶⁸ Pernot, L., 2000, p. 221 : “Aux confins de la théorie et de la pratique, rien ne traduit mieux le prestige de la rhétorique à l’époque impériale que le thème selon lequel l’empereur doit être orateur”.

⁹⁶⁹ Swain, S., 2003, p. 384: “Wiemer points out that Theodosius needed good relations with the *Kulturszene*: power and paideia, as always. Thus the emperor promoted various intellectuals to high office (e.g. Themistius, Sex. Aurelius Victor, Symmachis, and others)-though we might wonder if intellectual endeavour was a primary reason for advancement”.

⁹⁷⁰ Chuvin, P., 1990, p. 69.

⁹⁷¹ Williams, S. y Friell, G., 1998, p. 120.

resultaba ya superflua para la política imperial-, el emperador dejó de proteger al sector pagano de la sociedad⁹⁷². A pesar de que aún no hay una explicación unívoca para este cambio de rumbo en la política teodosiana producido alrededor del año 391⁹⁷³, sí parece evidente la trascendencia de este giro político: más allá de una interpretación religiosa, hay que tener en cuenta que quien se mantuviera fuera de los límites legales establecidos por los edictos promulgados por Teodosio durante su reinado, perdía sus derechos civiles como ciudadano romano⁹⁷⁴.

⁹⁷² Leadbetter, B., 2000, p. 286: “Theodosius’ court pagans, and the favoured pagan senatorial aristocracy, were in a precarious position, however. Their security depended upon the emperor’s pleasure, and that seems to have driep up soon after the Thesalonica incident. Perhaps his public penance reminded him all too forcibly of his own conviction of the church as the sole mediator of human salvation”.

⁹⁷³ Williams, S. y Friell, G., 1998, p. 119: “There are many opinions about Theodosius’ sudden apparent change of religious policy at this time. It is suggested that it was part of a systematic programme of tackling heresy first, then paganism, and he was now free to put the second part into operation; that he had now shed any last superstitious reservations about the efficacy of the ancient Roman state sacrifices, which had hitherto inhibited him; or that the new influence of his forceful Catholic minister Rufinus, Master of Offices combined with that of Ambrose, now impelled him to extreme measures”.

⁹⁷⁴ King, N.Q., 1961, p. 29: “Theodosius clearly believes that he has received his power from heaven. There is one true form of religion which has come down from the Apostles and it is upheld by the Bishops of Rome and Alexandria, and by Scripture. Those who do not follow this law (that is, faith) have outlawed themselves, they have lost their rights as citizens of the Roman and of the Christian Empire”.

VI. 2 RELACIÓN DEL EMPERADOR TEODOSIO CON LIBANIO

Si se parte de esa buena relación que el emperador Teodosio mantuvo al comienzo de su mandato con los sectores cultos y elitistas del paganismo, no extraña que Libanio también se sintiera a gusto con este emperador. Puede sorprender que el sofista pagano mantuviera una buena relación con el emperador que dio el golpe de gracia al paganismo, pero hay que recordar que el sofista priorizaba la primacía de la ley sobre sus creencias religiosas. Valga para justificar esta afirmación la peroración de su *Pro Templis*, en la que hay tanto de resignación como de obediencia a la ley: “Nosotros, emperador, en caso de que alabes lo sucedido y transijas con ello, lo soportaremos no sin pena, y demostraremos que sabemos obedecer⁹⁷⁵”.

El sofista, con su inmodestia habitual, se permite tirar de expediente personal afirmando que Ricomer, *magister militum per Orientem* en el 383, dijo al emperador Teodosio que la oratoria desplegada por el antioqueno era una de las joyas de Antioquía: “Incluso se dice que cuando el virtuoso emperador le preguntó qué le había gustado más de aquella, respondió que mi elocuencia, e hizo que me amara más de lo que me amaba y que mostrara su deseo de venir aquí por el afecto que me profesaba⁹⁷⁶”.

Una génesis que explique esta buena relación –beneficiosa en especial para Libanio- entre ambos debe cimentarse en dos pilares fundamentales:

1. El emperador Teodosio concedió al sofista a finales del año 383 el cargo de cuestor o prefecto honorífico. Así parece desprenderse del siguiente pasaje: “Pero si no es así, en modo alguno creas que quien te habla es enemigo de tus intereses. Piensa, obviando lo demás, en la importancia de

⁹⁷⁵ Lib., *Or.* XXX, 55: Ἡμεῖς, ὦ βασιλεῦ, σοῦ μὲν ταῦτα καὶ ἐπαινοῦντος καὶ ἐπιτρέποντος οἴσομεν οὐκ ἄνευ μὲν λύπης, δείξομεν δ' ὡς ἄρχεσθαι μεμαθήκαμεν.

⁹⁷⁶ Lib., *Or.* I, 220: λέγεται δὲ καὶ ἐρωτώμενος ὑπὸ τοῦ χρηστοῦ βασιλέως, ὅτω δὴ μάλιστα τῶν τῆδε ἡσθεῖη, τοῦμόν εἰπεῖν ποιῆσαι τε ἐρώντά μου τὸν ἄνδρα μᾶλλον ἐρᾶν φάναι τε καὶ τῆς δεῦρο ἐπιθυμεῖν ὁδοῦ ἐμοῦ χάριν.

la distinción con la que me has recompensado, considerando que no es justo que quien ha sido beneficiado no estime en mucho a su benefactor⁹⁷⁷”.

2. Teodosio también benefició al sofista al permitir que su hijo ilegítimo, Cimón, heredara sus bienes cuando Libanio muriera⁹⁷⁸. El sofista incluye este pasaje en su *Autobiografía*: “La ley perjudicaba a mi hijo ilegítimo porque no le permitía heredar al haber derogado una antigua ley que lo hacía heredero. Tenía muchos amigos justos que estaban dispuestos a concederle lo que les correspondiera. En cambio, no era fácil escapar a los que se aplicaban contra los que así actuaban, denunciando el sistema de herencia porque iba contra la ley. Nuestra curia acudió para este asunto al virtuoso emperador y los amigos del emperador aplaudieron esta gracia. El juez asintió y la ley aprobó la donación. Desapareció lo que pesaba en demasía en mi alma, ya que mis bienes marchaban libremente a mi hijo y en él permanecerían con seguridad. ¿Cómo hubiera podido ser yo feliz con la certeza de abandonar el alma y marchar al Hades?⁹⁷⁹”.

⁹⁷⁷ Lib., *Or.* XXX, 1: εἰ δὲ μή, μήτοι νομίσης τοῖς σοῖς ἐχθρὸν εἶναι πράγμασι τὸν εἰρηκότα λογιζόμενος μὲν ἄνευ τῶν ἄλλων τὸ μέγεθος τῆς τιμῆς ἧς με τετίμηκας, ἐνθυμούμενος δέ, ὡς οὐκ εἰκὸς μὴ σφόδρα τὸν εὖ παθόντα φιλεῖν τὸν εὖ πεποιηκότα. Una mala interpretación de un pasaje de Eunapio de Sardes -Eun., *VS* 16, 2: μῆσαι καὶ ῥαδιουργῆσαι πρὸς τέρψιν θεατρικωτέραν. τῶν δὲ μετὰ ταῦτα βασιλέων καὶ τῶν ἀξιωμάτων τὸ μέγιστον αὐτῷ προσθέντων (τὸν γὰρ τῆς αὐλῆς ἔπαρχον μέχρι προσηγορίας ἔχειν ἐκέλευον-, οὐκ ἐδέξατο φήσας τὸν σοφιστὴν εἶναι μείζονα) ha dificultado sobremanera la datación y consideración exacta de este cargo. Vid. Banchich, T.M., 1995; Martin, J. y Petit, P., 1988, pp. 248-250; Swain, S., 2003, pp. 381-383.

⁹⁷⁸ Gualandi, G., 1959, pp. 5-6: “In vari luoghi della sua vasta e ancora non sufficientemente sfruttata opera letteraria, Libanio (314-393?) ricorda le vive ed assillanti preoccupazioni suscitate nel suo animo dall’impossibilità legale di nominare erede il figlio naturale Cimone ed i continui ed incessanti sforzi da lui spiegati, dapprima presso l’imperatore Giuliano, poi presso i suoi successori, per ottenere –come, in effetti, ottenne da Teodosio I- di poter trasmettere il proprio patrimonio allo stesso Cimone”. Es muy recomendable este trabajo de Gualandi, que profundiza en aspectos legales y económicos que aparecen tangencialmente en la obra del antioqueno.

⁹⁷⁹ Lib., *Or.* I, 195-196: ὁ νόμος ἐπολέμει τῷ νόθῳ κληρονομεῖν οὐκ ἔδῶν, ἀνελὼν παλαιὸν νόμον ποιοῦντα κληρονόμον. φίλων μὲν οὖν ἦν ἀφθονία μοι δικαίων, οἳ δώσειν ἂ λάβοιεν ἔμελλον, τοὺς δὲ τοῖς ὧδε δρωμένοις ἐπιθησομένους ἦν οὐ ῥάδιον διαφυγεῖν γραφομένους τὴν ὁδὸν τῆς κτήσεως, ὡς ἀδικοῖ τὸν νόμον. χρηστῷ δὲ βασιλεῖ τῆς ἡμετέρας βουλῆς εἰς τοῦτο χρησαμένης τῶν τε βασιλεῖ φίλων αἰτησάντων ἐπαινεσάντων τὴν χάριν νεύει τε ὁ καθήμενος, καὶ ἠνείχετο τῆς δωρεᾶς ὁ νόμος, ᾧ τε μάλιστα τὴν ψυχὴν ἐβαρυνόμην, ἐλέλυτο τῶν ἐμῶν εἰς τὸν ἐμὸν ἐλευθέρως τε ἠξόντων ἐν βεβαίῳ τε μενούτων. ταυτὶ δὲ πεπεισμένον ἀφεῖναι τε τὴν ψυχὴν ἐλθεῖν τε εἰς Αἴδου πῶς οὐκ ἂν εὐδαίμονος εἶη;

Se entiende entonces que el tono general de los discursos que Libanio dirigió al emperador Teodosio transluciera *παρρησία*, un tópico recurrente en los retratos de un buen emperador⁹⁸⁰: “Pero creo que, con la ayuda de los dioses, no sufrimos nada terrible a manos de aquellos y vivimos con libertad, censuramos sus acciones y los concursos oratorios eran más frecuentes que antes⁹⁸¹”.

Las obras que el sofista dirigió a Teodosio son las siguientes:

DISCURSO	AÑO
XXIV, <i>Sobre la venganza de Juliano</i>	379
XXVIII, <i>Segundo discurso contra Icaro</i>	385
L, <i>A favor de los labradores</i>	385
XXX, <i>En defensa de los templos</i>	386
XXXIII, <i>Contra Tisameno</i>	386
XLV, <i>Sobre los prisioneros</i>	386
XIX, <i>Al emperador Teodosio, sobre las revueltas</i>	387
XX, <i>Al emperador Teodosio, tras la reconciliación</i>	387
LI, <i>Al emperador, contra quienes toman asiento junto a los gobernadores</i>	388
LII, <i>Propuesta de ley contra quienes visitan a los gobernadores en sus palacios</i>	388
XLIX, <i>En defensa de las curias</i>	388
XLII, <i>En defensa de Talasio</i>	390
XLVII, <i>Sobre los patronazgos</i>	391
XLVI, <i>Contra Florencio</i>	392

⁹⁸⁰ Malosse, P.L., 2002b, p. 170: “Plus traditionnelle (elle est la marque de la *tyrannie*), l'impossibilité pour les sujets d'exercer la *parrhésia*, ou liberté de parole. L'empereur qui se prétend au-dessus des hommes et des lois refuse d'écouter les bons conseils, fût-ce, comme dans le cas de Gallus, ceux d'un frère inspiré et philosophe”.

⁹⁸¹ Lib., *Or.* I, 223: θεῶν δέ, οἶμαι, βοηθούτων ὑπ' ἐκείνων τε δεινὸν οὐδὲν σὺν παρρησίᾳ τε ζῶντες καὶ τῶν πραττομένων ἐπιλαμβανόμενοι πλείοσιν ἢ καὶ πρόσθεν ἠγωνισάμεθα λόγοις.

La temática de todos esos discursos, como sucede en la mayor parte de la obra del antioqueno, se relaciona muy directamente con su contexto histórico⁹⁸². Pero en los discursos dirigidos a Teodosio no sólo hay inmediatez, sino también libertad para escribir al emperador acerca de cualquier tema, vehemencia en su exposición y una intención de trascender la barrera lingüística de los discursos para persuadir y mover al emperador a tomar una u otra decisión. Todo ello en virtud de la buena relación que mantuvieron ambos.

En consecuencia, se ha dado en hablar de un renacimiento de la voluntad política propagandística de Libanio tras la desesperanza de la que fue presa tras la muerte de Juliano en el 363⁹⁸³. A pesar de que el sofista sabía con certeza que los cambios religiosos y legislativos producidos no se revocarían, los discursos compuestos bajo el reinado de Teodosio eran, en gran medida, programas del “partido pagano” que no intentaban hacer rectificar al emperador⁹⁸⁴, sino preservar y conservar la ya decadente situación del paganismo.

Un índice para detectar la confianza entre emperador y sofista se refleja en algunos de los proemios de los discursos a Teodosio. Veamos unos ejemplos:

-“En muchas ocasiones anteriores, emperador, te pareció que hallé las palabras convenientes y prevalecí con mejores consejos sobre aquellos que

⁹⁸² López Eire, A., 1996, p. 164 resume la temática general de los discursos del antioqueno: “Son las injusticias propias de una abismal separación entre ricos y pobres, entre poderosos y desvalidos, entre acaudalados y desposeídos, en un mundo cuya sociedad en sus ínfimos estamentos es víctima de toda crueldad y violencia y está sometida a la corrupción y codicia de los funcionarios civiles y a los excesos de los militares y a la rapacidad y el desamor de los gobernantes con respeto a sus súbditos, y a la venalidad de los jueces; todo ello en un momento histórico en que se palpa la crisis que separa la Antigüedad de la Edad Media, el paganismo del cristianismo, y en el que el poder se vuelve cada vez más autárquico, centralizado, hierático y lejano y, como consecuencia de ello, se imponen cada vez con mayor fuerza en el tejido social las relaciones interpersonales de hombre a hombre al margen del control del estado”.

⁹⁸³ Criscuolo, U., 1995, p. 85: “Libanio, oramai negli anni della vecchiezza, riprese allora con pieno vigore la sua produzione oratoria, che continuò sino alla vigilia del nuovo secolo (393), dopo anni travagliati di silenzio pressoché totale e di sottili, o supposte, persecuzioni. Inveterato adversario di ogni novità, convinto che la via giusta per una forte ripresa dell’Impero fosse quella, iniziata da Giuliano e trágicamente interrotta, dell’energica contrapposizione ai barbari e della pensa restaurazione dell’ “ellenismo” (ma altro era il concetto giuliano di “ellenismo”, altro quello recepito dal retore), egli riprende il discorso da dove era statu interrotto, circa quattordici anni prima, quando aveva composto il grande epitafio per Giuliano (*or.* 18)”.

⁹⁸⁴ Criscuolo, U., 1995, p. 86: “Libanio non nutriva di certo alcuna illusione sul cristianesimo dell’imperatore, che per la sua origine ispanica doveva inoltre apparire ai suoi occhi poco più che un barbaro (in *or.* 1, 282 allude a lui come εἰς τὸν Ἰβηρα), e tantomeno sperava di convertirlo; intendeva tuttavia contribuire a limitare i dan che ne derivavano per il suo “ellenismo” e convincere il sovrano che proprio nel superstite “partito pagano”, custode del più puro *mos maiorum*, era l’ultima possibilità di salvezza per l’Impero, l’ultimo baluardo anche contro l’incombente pericolo barbarico”.

deliberaban o decían lo contrario. Con esa esperanza he venido para conseguir ahora también lo mismo⁹⁸⁵”.

-“Ciertamente, mi vejez me aconsejaba permanecer en casa, al igual que muchos familiares y amigos, que me decían que no sería seguro hablar acerca de tales temas con un emperador encolerizado; en cambio, por tu forma de ser y por tu carácter yo sabía que nada de lo que dijera me perjudicaría⁹⁸⁶”.

-“Pero dado que se han mostrado ineficaces en esta situación, y nadie, ya por desconocimiento, ya porque aún sabiéndolo lo callan, te dijo nada de las injusticias cometidas en este asunto, como no es posible que la impiedad que rodea este asunto no dañe el nombre de la monarquía, yo, que admiro tu mansedumbre y al tiempo he recibido el mayor favor, obraría con justicia si cuidara que tu decreto corrigiera el error⁹⁸⁷”.

-“Si no hubiera visto durante mucho tiempo y en infinidad de ocasiones, emperador, que tú te alegras de los bienes de tus súbditos y que no quieres que nadie sea tratado injustamente por nadie, rápidamente me habría animado a mí mismo a permanecer inactivo y no habría afligido ni disgustado a quien no me iba a escuchar con placer. En cambio, dado que tu carácter me daba esperanzas de que te complacería con mis palabras y te convencería y obtendría buena fama por tu favor, he venido alegre y bien dispuesto a darte un consejo que será más tuyo que mío, pues tú puedes fortalecer las palabras añadiendo actos, sin lo cual mi discurso sería en balde⁹⁸⁸”.

⁹⁸⁵ Lib., *Or.* XXX, 1: Ἐπὶ πολλῶν πρότερον συμβουλῶν, ὦ βασιλεῦ, δόξας σοι τοῦ προσήκοντος τετυχηκέναι καὶ τῶν τάναντία καὶ βουλομένων καὶ λεγόντων τῷ βελτίῳ παραινεῖν κεκρατηκῶς ἤκω ταῦτό καὶ νῦν ποιήσω ἀπὸ τῆς αὐτῆς ἐλπίδος.

⁹⁸⁶ Lib., *Or.* XIX, 3.

⁹⁸⁷ Lib., *Or.* XLV, 1: ἐπεὶ δὲ οἱ μὲν κακοὶ περὶ τοῦτ' ἐγένηται τὸ μέρος, λέγει δὲ οὐδὲν πρὸς σὲ περὶ τούτων οὐδεὶς τῶν εἴτε ἀγνοοῦσιν ἀδικούντων εἴτε εἰδότες σιωπῶσιν, ὅ τι τε ἂν περὶ ταῦτα γίγνηται δυσσεβές, οὐκ ἔστι μὴ συνδιαβάλλεσθαι τὴν βασιλείαν, ὃ τὴν σὴν πραότητα θαυμάζων ἐγὼ καὶ ἅμα χάριν τὴν μεγίστην εἰληφὼς δίκαιος ἂν εἶην τῇ σὴ ψήφῳ θεραπεῦσαι τὸ ἀμαρτανόμενον.

⁹⁸⁸ Lib., *Or.* XLVII, 1: Εἰ μὴ σε ἐωράκειν ἐν πολλῷ μὲν χρόνῳ, μυρίοις δὲ πράγμασιν, ὦ βασιλεῦ, χαίροντά τε τοῖς τῶν ἀρχομένων ἀγαθοῖς καὶ βουλόμενον μηδένα παρὰ μηδενὸς ἀδικεῖσθαι, τάχα ἂν ἐμαυτῷ παρήνεσα τὴν ἡσυχίαν ἄγειν καὶ τὸν οὐχ ἠδέως ἀκουσόμενον οὐκ ἂν ἐλύπουν οὐδ' ἠνώχλουν: ἐλπίδας δὲ μοι τοῦ σοῦ παρέχοντος τρόπου καὶ χαριεῖσθαι μέ σοι τοῖς ῥηθησομένοις καὶ πείσειν καὶ δόξαν εὐνοίας οἴσεσθαι χαίρων τε καὶ προθύμως ἐπὶ τὴν συμβουλὴν ἤκω τὴν σὴν μᾶλλον ἢ ἐμὴν δόξουσαν εἶναι τοῦ τὴν ἰσχὺν τοῖς εἰρημένοις δεδωκότος τῷ προσθεῖναι τὸ ἔργον, οὐ χωρὶς μάταιος ἂν ἦν ὁ λόγος.

Todos estos proemios denotan una familiaridad, confianza e inmediatez que ejemplifica a la perfección la *παρρησία* que predominó en sus relaciones literarias, aunque no tanto en las personales porque no llegaron a conocerse. Libanio incluso se permitió la licencia de pedir al emperador que interviniera en una política educativa que beneficiara el modelo de la *paideía* clásica: “Ciertamente, emperador, no sería una falta a la dignidad de tu carácter que establecieras una ley por la que no se impartieran materias de naturaleza ajena a los trabajos de la Curia, sino las que sigan el camino de los antepasados, a las que les bastaba con ayudar a su patria en su deseo de honrar la lengua de la Hélade⁹⁸⁹”. Es en esta ocasión el modelo educativo (y los valores inherentes a él) el que focaliza la pulsión clasicismo-innovación en el ideario del sofista, que se permite la recomendación al emperador para que impidiera de alguna manera el avance de disciplinas como el latín, la estenografía o el derecho.

Esta breve aproximación a la relación entre el emperador Teodosio y Libanio evidencia que existió una amistosa relación simbiótica entre ambos (de la que el sofista sería el mayor beneficiado): Libanio recibía favores imperiales, mientras que Teodosio conseguía un pilar pagano que alabara sus cualidades y lo justificara ante el paganismo en general⁹⁹⁰.

⁹⁸⁹ Lib., *Or.* XLIX, 29: Καίτοι γε οὐκ ἦν τῆς σῆς ἀνάξιον, ὦ βασιλεῦ, φύσεως θεῖναι νόμον μὴ τοιαῦτα τοὺς τοιούτους μαθάνειν, ἀφ’ ὧν αὐτοὺς ἔξω τῶν βουλῶν ποιήσουσιν, ἀλλ’ ἀφ’ ὧν τὴν τῶν προγόνων ὁδὸν ἤξουσιν, οἷς ἦν ἀρκοῦν εἰς φιλοτιμίαν ἀπὸ τῆς Ἑλλάδος φωνῆς ταῖς πατρίσι βοηθεῖν.

⁹⁹⁰ Swain, S., 2003, p. 383: “What, then, was Libanius’ relationship with Theodosius? Wiemer argues that the emperor was happy with Libanius furthering his image as the “people-loving” (*philanthrōpos*) monarch”.

VII. CONFIGURACIÓN RETÓRICA, HISTÓRICA Y MITOLÓGICA DE LOS ACONTECIMIENTOS DE LA REVUELTA DE LAS ESTATUAS

En los capítulos precedentes he intentado configurar un mapa de los principales acontecimientos, conceptos y personajes que tuvieron protagonismo durante y después de la revuelta de las estatuas. La metodología, hasta ahora, se ha centrado en aislar cada uno de los personajes –Libanio y su propuesta retórica, Juan Crisóstomo, Flaviano, los monjes- para estudiarlos singularmente con el objetivo de obtener un primer plano de cada uno de ellos lo suficientemente nítido y descriptivo como para tener clara su posición política, religiosa y cultural en el escenario de la Antioquía finisecular.

En cada uno de esos capítulos he seguido un método de estudio y análisis principalmente deductivo, motivado por la necesidad de contextualizar dentro de un marco general la contraposición, o lucha en muchas ocasiones, entre dos esquemas políticos, culturales y cívicos distintos. Esto ha sido así sobre todo en el caso particular de Libanio de Antioquía y su intervención a raíz de la revuelta de las estatuas.

Sin embargo, será necesario cambiar la directriz de la metodología empleada hasta el momento para afrontar este último capítulo, cuya intencionalidad consiste en emplear la retórica, principal arma y habilidad de Libanio, para comprender sus motivaciones políticas, religiosas y culturales al componer sus extemporáneos discursos XIX-XXIII. Por lo tanto, a lo largo de las siguientes páginas estudiaré cada uno de los cinco discursos compaginando el análisis de las distintas técnicas y reglas retóricas, el uso de la mitología y los diversos recursos estilísticos.

Un análisis excesivamente específico en lo que a recursos retóricos se refiere quedaría aislado del resto del cuerpo de esta tesis, ya que no se prestaría al servicio de ninguno de los objetivos primordiales del trabajo. Poco ayudaría para el conocimiento y comprensión de la actitud de Libanio tras la revuelta de las estatuas una serie de páginas repletas de tecnicismos retóricos sin una finalidad definida. El resultado, por lo tanto, habría sido el de unas páginas áridas, inconexas con el resto del trabajo.

Era necesario, en consecuencia, afrontar la relación entre la retórica libaniana y los acontecimientos históricos aquí estudiados desde otra perspectiva. Se presentaban varias posibilidades: analizar discurso a discurso la relación retórica-historia establecida por Libanio; o bien, efectuar ese análisis de los cinco discursos conjuntamente y, a continuación, contraponerlos con la visión cristiana de los hechos.

Sin embargo, ninguna de esas opciones resulta satisfactoria, dado que confina a departamentos estancos e incommunicados la retórica y la historia y, por ende, dificulta sobremanera la comprensión global de lo acontecido.

Así pues, la decisión adoptada para este capítulo viene determinada por la intención de conjugar y relacionar indisolublemente la visión histórica, política y cultural de Libanio a propósito de la revuelta de las estatuas y su configuración retórica.

He intentado buscar un equilibrio entre las disciplinas de la retórica y de la historia en este capítulo, lo que ha supuesto sacrificar determinados contenidos retóricos que, sin ser necesarios ni imprescindibles, “retorizaban” en exceso este capítulo y lo alejaban en demasía de mis objetivos iniciales. Análogamente, ha sido necesario poner un límite a la extensión histórica de los hechos, dado que no se pretendía establecer un mero relato histórico.

Así pues, primará a lo largo de las siguientes páginas el análisis retórico de los discursos de Libanio como verdadero vehículo hermenéutico del pensamiento del antioqueno –y, por extensión, de parte de los sectores paganos de la sociedad-. Con todo, no es posible analizar estos discursos con un valor intrínseco, propio e independiente, sino que parte de su explicación reside en su valor dialéctico respecto a las homilias sobre las estatuas compuestas por Juan Crisóstomo. Aunque no ha sido posible analizarlas en profundidad –algo que daría para más de una tesis-, éstas constituirán, ocasionalmente, tanto el punto de partida como la explicación de la inserción de parte de la argumentación libaniana.

La metodología por la que he optado pretende, en fin, tomar la retórica de Libanio como una forma de acercarse a su pensamiento. Dado que los discursos XIX-XXIII tienen cuatro destinatarios distintos –el emperador Teodosio, el *magister officiorum* Cesario, el *magister militum* Elébico y varios sectores del pueblo antioqueno-, he dividido los discursos para su estudio en cuatro grupos diferentes –XIX y XX; XXI; XXII; XXIII-, fusionando en cada uno de ellos el

análisis retórico con el histórico, para justificar de esta manera el carácter indisoluble (al menos, en este trabajo) de las dos disciplinas.

Con todo, los discursos XIX-XX han requerido un mayor detenimiento por dos motivos: en primer lugar, muchos de los elementos a analizar en los discursos posteriores aparecen en estos dos primeros, por lo que repetir nuevamente el análisis retrasaría la lectura del capítulo, además de redundar en algo ya expresado. En segundo lugar, las ideas que podemos obtener del análisis de los discursos dirigidos a Teodosio son más concluyentes que las de cualquier otro discurso, dado que representan la postura religiosa y política de Libanio ante la más alta instancia, el emperador.

La intención de estas páginas no pretende, como ya expliqué anteriormente, estudiar sistemáticamente los recursos retóricos y los modelos literarios que pueblan abundantemente los discursos XIX- XXIII de Libanio. Es evidente que un estudio de esas características es útil y puede llegar a ser determinante, pero sus conclusiones quedarían fuera de mi campo de estudio. En consecuencia, centraré mi análisis en aquellos pasajes, lugares o efectos retóricos que puedan aportar información, de manera directa o indirecta, para configurar el esbozo que Libanio hace de los destinatarios de sus discursos y, a partir de ahí, determinar con seguridad los motivos que llevaron al sofista a componer los discursos XIX-XXIII.

De todas las *partes orationis* de los discursos, me centraré en el exordio, en la argumentación y en la peroración, dado que el contenido de las distintas narraciones aparece en los anteriores capítulos. En cada una de estas *partes orationis* dejaré de lado los preceptos retóricos generales y me centraré solamente en aquellos tópicos, características o recursos retóricos que ayuden a alcanzar los objetivos de este trabajo.

VII. 1 ANÁLISIS DE LOS DISCURSOS XIX-XX

VII. 1. 1 ANÁLISIS DE LOS PROEMIOS DE LOS DISCURSOS XIX-XX

El proemio del discurso XIX destaca entre todos los demás proemios que ocupan el estudio de este trabajo, e incluso entre los que encabezan la fértil producción retórica de Libanio. La razón de su singularidad estriba en la ficción que el antioqueno crea al fingir un viaje a Constantinopla para intervenir ante Teodosio a favor de su ciudad.

Ciertamente, la obra del sofista está llena de pasajes en los que arrincona la verdad en su beneficio; así, P.L. Malosse ha dedicado varios estudios a investigar este recurso en los discursos de Libanio, destacando la capacidad del orador para enmascarar la realidad cuando ésta le impide llevar a cabo su objetivo, ya sea elogiar, reprender o esgrimir una excusa para comenzar sus composiciones. Si bien el profesor Malosse ha subrayado la pericia retórica de Libanio para omitir pasajes históricos que comprometiesen al destinatario de un elogio, el caso del viaje ficticio a Constantinopla traspasa los límites de cualquier tipo de máscara lingüística o retórica y se introduce en el campo de la falsedad.

La diferencia entre enmascarar la verdad y falsear resulta evidente en el corpus de discursos de 387: Libanio enmascara el viaje y las gestiones que realizó ante Teodosio en Constantinopla el obispo Flaviano, omitiendo toda mención a este hecho⁹⁹¹, pero miente al inventar un viaje que nunca realizó. Puede que haya un factor inherente al empleo retórico de la mentira por parte de Libanio: en gran parte de sus discursos, el sofista introduce elementos autobiográficos⁹⁹², como es el caso del papel que él mismo se asigna durante la asonada de las estatuas en el 387, pero esos retazos autobiográficos no son sinónimo de veracidad, sino de la visión que el autor quiere dar de su vida.

Este rasgo de su estilo contrasta claramente con esta proclamación de sinceridad que el sofista efectúa: “Gustosamente preguntaría a aquellos si

⁹⁹¹ El único pasaje en que cita al obispo de Antioquía es en XIX, 28.

⁹⁹² Swain, S., 2003, p. 366: “Many of the other orations contain autobiographical information”. También es el caso de Temistio, que introduce elementos autobiográficos en sus discursos, Ritoré Ponce, J., 2000, p. 7: “A pesar de que el panegírico no es una forma literaria que en principio favorece las referencias personales, nuestro autor no es nada parco a la hora de insertarlas en sus obras, bien como mera ilustración de una argumentación retórica, bien en respuesta a los ataques de los adversarios”.

consideran que miento o no miento en estos elogios y vituperios. Si dicen que miento, que demuestren que las ciudades no estaban mejor antes; pero si digo la verdad, ¿por qué se muestran hostiles?⁹⁹³”.

En este aspecto, sigo a B.P. Reardon: “Nous nous retrouvons ainsi devant l’élément de fiction dans l’autobiographie”, y a A. Momigliano, quien, en una cita que B.P. Reardon introduce en el mismo trabajo, subraya la idea de la presencia de la ficción en el género autobiográfico: “Biography was preceded or at least inspiring accompanied by fiction⁹⁹⁴”. Así pues, el viaje de Libanio a Constantinopla armoniza con el estilo del sofista, que hace de la mentira un ardid retórico, y forma parte de su autobiografía en el sentido que B.P. Reardon y A. Momigliano atribuyen a este género.

Invención, ficción y mentiras encuentran su cobijo en la praxis retórica y sirvieron al sofista en su intento de proteger su posición social en Antioquía.

Para el correcto análisis de este proemio es necesario seguir la ficción ideada por Libanio, dado que resulta evidente que cualquier discurso que se compusiera inmediatamente después de los acontecimientos tumultuosos encontraría en el emperador un oyente muy hostil a la causa. Por ello, el fuerte matiz apologético a favor de su ciudad natal presente en este discurso indica una diferencia importante entre el sentimiento del destinatario –el emperador Teodosio- y el grado de defendibilidad de la causa puesta en liza –la inocencia o culpabilidad de los antioquenos en los hechos de la revuelta de las estatuas-, por lo que, dentro de los *genera causarum*, esta obra se adhiere al *genus admirabile*⁹⁹⁵ o παράδοξον. La dificultad inherente al *genus admirabile* condiciona la composición del proemio del discurso XIX hasta el punto de que éste adopta la forma de *insinuatío* o ἔφοδος, una de las dos variantes de los *genera exordiorum*⁹⁹⁶.

⁹⁹³ Lib., *Or.* II, 29: οὐς ἡδέως ἂν ἐροίμην, πότερά με ψεύδεσθαί φασι τοῖς ἐπαίνοις τουτοισὶ καὶ τοῖς ψόγοις ἢ οὐ. εἰ μὲν γὰρ ψεύδεσθαι, δεῖξάτωσαν, ὡς οὐκ ἁμείνω ταῖς πόλεσι τὰ πρόσθεν: εἰ δ’ ἀληθεύειν, τί χαλεπαίνουσι;

⁹⁹⁴ Reardon, B.P., 1993, p. 282.

⁹⁹⁵ La denominación de los *tria genera causarum* varía según el tratado: en *Rhetorica ad C. Herennium* se denomina *turpe*, mientras que en el *De Inventione* ciceroniano se le llama *admirabile*. Por su parte, Quint., *Inst.* IV, 1, 40: *Nam honestum quidem ad conciliationem satis per se valet: in admirabili et turpi remediis opus est.*

⁹⁹⁶ Cic., *Inv.* 1, 15, 20: *igitur exordium in duas partes dividitur: in principium et insinuationem (...)* *insinuatío est oratio quadam dissimulatione et circumitione obscure subiens*

La *insinuatio*, aunque no fue aceptada plenamente por la teoría retórica griega⁹⁹⁷, se emplea en tres casos en los que la hostilidad del auditorio es manifiesta. En esta ocasión se justifica como la causa en litigio que alberga un elemento deshonoroso⁹⁹⁸. Cicerón recomienda sustituir ese elemento deshonoroso por otro que alcance el beneplácito del oyente y lo persuada para su causa⁹⁹⁹. Eso es, precisamente, lo que intenta Libanio al narrar las dificultades de su viaje ficticio a Constantinopla: cambiar la impresión que de Antioquía tenía el emperador Teodosio dejando de lado los acontecimientos tumultuosos y enfatizando el arrepentimiento y el deseo de la ciudad de conseguir el perdón imperial.

La *insinuatio* es, pues, una variante especial del exordio que prioriza la búsqueda de efectos psicológicos y retóricos que acentúen la *captatio benevolentiae* del auditorio (en este caso, el emperador Teodosio). Para lograr una adecuada *captatio benevolentiae*, Libanio se vale de la fórmula *a nostra persona*, en la que el sofista debe presentarse como *vir bonus dicendi peritus*. Esta función queda casi monopolizada por los capítulos 2-4 del discurso, ya que en ellos el sofista traza un retrato de sí mismo cercano a lo heroico: anciano, enfermo, y contra la opinión de todos, emprende el largo viaje de Antioquía a Constantinopla, con la dificultad de tener que atravesar el Bósforo.

Asimismo, el concepto de ἦθος que Aristóteles asentó en su *Retórica*¹⁰⁰⁰ se asimila perfectamente a la fórmula *a nostra persona* y al marco histórico-retórico del proemio del discurso XIX. La morfología de la prosa del sofista contribuye a potenciar el efecto del ἦθος en los discursos XIX-XX¹⁰⁰¹: la presencia de

auditoris animum; Quint., *Inst.* IV, 1, 42: *et eo quidam exordium in duas dividunt partis, principium et insinuationem*. Lausberg, H., 1996, § 280. Calboli, G., 1993, pp. 56, 212-213. Para ejemplos del empleo de ἔφοδος en oradores en clásicos (especialmente en Iseo), Usher, S., 1999, p. 43, 129, 163, 253.

⁹⁹⁷ Bower, E.W., 1958, p. 229: “The conclusion seems inescapable that the doctrine of the subtle approach was never completely accepted by Greek rhetorical theory”.

⁹⁹⁸ Cic., *Inv.* 1, 23, 18-19: *Si aut inest in ipsa causa quaedam turpitudine aut ab iis.*

⁹⁹⁹ Cic., *Inv.* 1, 24, 3-4: *Aut pro re, in qua offenditur, aliam rem, quae probatur.*

¹⁰⁰⁰ Arist., *Rh.*, 1356a 4-8: *διὰ μὲν οὖν τοῦ ἠθους, ὅταν οὕτω λεχθῆ ὁ λόγος ὥστε ἀξιόπιστον ποιῆσαι τὸν λέγοντα: τοῖς γὰρ ἐπιεικέσι πιστεύομεν μᾶλλον καὶ θάττον, περὶ πάντων μὲν ἀπλῶς, ἐν οἷς δὲ τὸ ἀκριβὲς μὴ ἔστιν ἀλλὰ τὸ ἀμφιδοξεῖν, καὶ παντελῶς.* López Eire, A., 1997, p. 17; 2002, pp. 21-23

¹⁰⁰¹ Russell, D.A., 1983, p. 15, hablando acerca del origen, desarrollo y carácter de las declamaciones, alaba la conformación del ἦθος en las declamaciones del sofista: “This

numerosos pronombres en primera persona, así como varios pasajes en los que el verbo también va en primera persona acompañado de un pronombre ἐγώ con valor pleonástico son un factor que contribuye realzar el efecto persuasivo del ἦθος¹⁰⁰².

Libanio, por lo tanto, diseñó especialmente este proemio con la intención de ganarse al instante a su auditorio real (los pocos adeptos que asistieran a su declamación) y al ficticio (el emperador Teodosio).

Libanio quiso mostrar desde el proemio que los acontecimientos acaecidos en la ciudad de Antioquía no son culpa de la propia ciudad, sino que tienen su origen en un agente externo. De este modo, Libanio emplea el verbo ἠτύχηκε con un sentido pasivo: es la desgracia, la ausencia de fortuna quien hace presa de la ciudad, en sentido opuesto a la εὐτυχία.

En su otro discurso de embajada, el XV, *Discurso de embajada a Juliano*, Libanio emplea una palabra de la misma raíz –τύχης- para calificar la situación de Antioquía, de la que también dice que se avergüenza, como en el proemio del discurso XIX. El texto del discurso dirigido a Juliano dice lo siguiente: “Y así encadenarás victoria con victoria, la que consigues con las armas junto a la debida a tu mansedumbre, en cuya búsqueda me ha enviado ahora una ciudad presa de la desgracia, o si quieres, una ciudad que se inclina ante ti, complacida por tus trofeos y avergonzada de sus propios errores¹⁰⁰³”.

Sin embargo, el valor de la aparición del verbo en el proemio constituye, si se me permite la expresión, un “antitopos”, ya que la tradición sofística incluyó en el elogio de personas o ciudades el “τόπος ἀπὸ τῆς τύχης¹⁰⁰⁴”. Este lugar común, destinado a alabar la εὐτυχία de una persona o ciudad, se inició en la retórica de Isócrates, pero no fue hasta bien entrada la época imperial, en el siglo III, cuando se incluyó en la preceptiva retórica de Menandro¹⁰⁰⁵.

development reaches its peak in Libanius, in whom êthos predominates over everything else, and we get a corpus of speeches intended not only to amuse but to endure as literature”.

¹⁰⁰² Malosse, P.L., 2003, p. 86: “Ethos, car on est frappé de l’omniprésence du moi dans ce discours”.

¹⁰⁰³ Lib., *Or.* XV, 4: καὶ οὕτω δὴ νίκην νίκη συνάψεις τῇ διὰ τῶν ὀπλων τὴν ἀπὸ τῆς ἡμερότητας, ἣν ἔπεμψέ με νῦν αἰτήσοντα πόλις ἀτυχῆς, εἰ δὲ βούλει, προπετής, πόλις ἐπὶ μὲν τοῖς σοῖς τροπαίοις ἠδομένη, ταῖς δ’ αὐτῆς αἰτίαις αἰσχυνομένη.

¹⁰⁰⁴ Pernot, 1983, pp. 122-123.

¹⁰⁰⁵ Men. Rh., 420, 28-31.

No es casual, por lo tanto, que Libanio encabece el corpus de discursos destinados a la revuelta de las estatuas con el verbo ἀτυχέω; el empleo de esa forma es la contrapartida al habitual elogio del sofista a su ciudad. Sin duda alguna, todo aquel que escuchara o leyera el inicio de este discurso se percataría del cambio operado en el tono con el que el sofista solía referirse a su ciudad: del exagerado acento panegírico de parte de la obra del antioqueno –como sucede con su discurso XI- se pasa al lamento por la fortuna de su ciudad.

Sin embargo, no debe extrañarnos el carácter ficticio y la aparición de un “antitopos” en este proemio; a pesar de que no es lo más usual en una obra retórica, sí encuentra explicación en la preceptiva retórica de Aftonio, alumno del sofista, cuando se pronuncia de esta manera al respecto: “Harás el proemio según el asunto en cuestión¹⁰⁰⁶”. Este aserto de Aftonio entronca, además, con un elemento importante a lo largo de los discursos XIX-XXIII: el concepto del καιρός¹⁰⁰⁷.

Si tenemos en cuenta el crisol de subgéneros retóricos que participan en este discurso se comprenderá con mayor claridad la importancia del concepto de καιρός, que trata de adecuar las circunstancias que han propiciado la composición del discurso al género que éste adopta. La teoría del καιρός poco tiene que hacer en composiciones tan estereotipadas como el βασιλικὸς λόγος, ya que los tópicos que las componen son recurrentes y repetitivos, y no queda lugar para otra cosa que no sea el elogio de la persona imperial. A todo ello hay que añadir las peculiaridades lingüísticas, estilísticas y temáticas propias de la Segunda Sofística: aunque hay sobrados testimonios de ejercicios de improvisación retórica, la espontaneidad quedaba eclipsada por la necesidad de conocer e imitar los modelos clásicos.

Sin embargo, este proemio sí parece obedecer a la teoría del καιρός antes que a las convenciones de género: ante un caso desesperadamente especial, era necesario componer un proemio adecuado a esas circunstancias. Así se explica, por ejemplo, el supuesto viaje a Constantinopla o la apertura del discurso con un “antitopos”.

¹⁰⁰⁶ Aphth., *Prog.* 22.1-22.2: προοιμιάση μὲν πρὸς τὴν οὐσίαν ὑπόθεσιν.

¹⁰⁰⁷ Pernot, 1986, p. 49: “En général, le discours épideictique répond à une intention précise, dictée par l’occasion elle-même”.

La estructura interna de este proemio se caracteriza por el estilo antitético que caracteriza gran parte de los exordios de Libanio, y que es una consecuencia más del influjo que la obra de Demóstenes ejerció sobre el antioqueno¹⁰⁰⁸. Como muestra, las palabras que abren el discurso XIX, en las que la antítesis y el paralelismo giran alrededor de los papeles asignados a Antioquía y a Teodosio: Ἡτύχηκε μὲν ἡμῖν ἡ πόλις, ᾧ βασιλεῦ, τοιούτων ἐν αὐτῇ πρὸς τὸν ἔραστην τὸν ἑαυτῆς γεγενημένων (Or. XIX, 1).

Para lograr ese efecto, Libanio introduce pares de palabras o sintagmas antitéticos:

-la continua oposición μὲν-δὲ¹⁰⁰⁹, presente en tres de los cuatro capítulos de este proemio

-la oposición tucididea ἔργα/λόγοι es una constante que aparece frecuentemente en la obra del sofista. En esta ocasión, Libanio pretende imprecisar el perdón del emperador con palabras y con obras (Or. XIX, 1: τὴν ὑπὲρ τῶν συμβάντων καὶ λόγῳ χρησομένην καὶ ἔργῳ δεησομένην).

-la antítesis μέγα μὲν ποιούμενος, εἰ ὅποσον εὐχομαι, δυνηθείην, οὐ μικρὸν δὲ καὶ αὐτὸν τὸν ὑπὲρ τῆς οἰκείας πόνον (Or. XIX, 1), con la que el sofista pretende llamar la atención sobre la importancia de su misión ante el emperador.

Estos pares antitéticos siguen en la línea de oposición temática que Libanio estableció desde el comienzo del discurso: Antioquía, la ciudad en rebelión que busca el perdón y Teodosio, el emperador agraviado.

El proemio del discurso XX, también dedicado al emperador Teodosio, focaliza toda la atención de su estudio en una peculiaridad: de los cuatro elogios (XIX-XXII) insertos en el corpus de discursos de la revuelta del año 387, es la única ocasión en la que el destinatario de la composición, en este caso el emperador Teodosio, no aparece mencionado. Obsérvese en el siguiente cuadro que los destinatarios del resto de elogios aparecen mencionados, ya sea por su cargo, ya por su nombre propio, en el proemio de esos discursos.

¹⁰⁰⁸ Darwin Adams, C., 1963, pp. 81-83.

¹⁰⁰⁹ Para los distintos valores de estas partículas, Denniston, J.D., 1970, pp. 163-164.

DISCURSO XIX, 1, <i>Al emperador Teodosio, sobre la revuelta</i>	Ἦτύχηκε μὲν ἡμῖν ἡ πόλις, ὦ βασιλεῦ,
DISCURSO XXI, 1, <i>Al Maestro de Oficios Cesario</i>	Ἐπειδὴ ταῖς ὑποσχέσεσι ταῖς παρὰ σοῦ τὸ ἔργον ἠκολούθησεν, ὦ γενναῖε Καισάριε
DISCURSO XXII, 2, <i>A Elébio</i>	ὦν ἓνα τοῦτον εἰδὼς τὸν θαυμαστὸν Ἑλλέβιχον νῦν οὐκ αἰτοῦντι τοῦτο παρέξω πρότερον ἡτηκότι δεδωκώς

Más aún, todos los discursos de la obra de Libanio dirigidos al emperador Teodosio contienen en el proemio la fórmula ὦ βασιλεῦ que en este discurso XX no aparece hasta el capítulo 8. E incluso en los proemios de los discursos dirigidos a este emperador, el título ὦ βασιλεῦ siempre aparece tras proposiciones verbales o tras sintagmas interrumpidos por la advocación ὦ βασιλεῦ, como se aprecia en el siguiente esquema:

DISCURSO XIX, 1, <i>Al emperador Teodosio, sobre la revuelta</i>	Ἦτύχηκε μὲν ἡμῖν ἡ πόλις, ὦ βασιλεῦ,
DISCURSO XXIV, 1, <i>Sobre la venganza de Juliano</i>	Οὐκ ἀρκεῖ τοῦτο τοῖς πράγμασιν, ὦ βασιλεῦ,
DISCURSO XXVIII, 1, <i>Segundo discurso contra Icaro</i>	Πάλαι μὲν ἴσως καὶ ἐμὲ κατηγορεῖν καὶ σὲ καθήμενον ἀκούειν, ὦ βασιλεῦ,
DISCURSO XXX, 1, <i>Al emperador Teodosio, en defensa de los templos</i>	Ἐπὶ πολλῶν πρότερον συμβουλῶν, ὦ βασιλεῦ,
DISCURSO XXXIII, 1, <i>Al emperador Teodosio, contra Tisámemo</i>	Ἔδει μὲν οὕτως ἅπαντας ἀγαθοὺς εἶναι τοὺς ἐπὶ τὰς τῶν ἔθνων ἀρχὰς ἐκπεμπομένους, ὦ βασιλεῦ,
DISCURSO XLV, 1, <i>Al emperador, sobre los prisioneros</i>	Εἰ μὲν ἅπαν ὁ προσῆκον ἦν περὶ τοὺς δεσμώτας, παρὰ τῶν τὰς ἀρχὰς ἐχόντων ἐφυλάττετο, ὦ βασιλεῦ,
DISCURSO XLVI, 1, <i>Contra Florencio</i>	Οὐδὲν καινόν, ὦ βασιλεῦ,
DISCURSO XLVII, 1, <i>Sobre los patronazgos</i>	Εἰ μὴ σε ἐωράκειν ἐν πολλῷ μὲν χρόνῳ, μυρίοις δὲ πράγμασιν, ὦ βασιλεῦ,
DISCURSO XLIX, 1, <i>Al emperador, en defensa de las curias</i>	Τὸ μὲν σόν, ὦ βασιλεῦ,
DISCURSO L, 1, <i>En defensa de los campesinos, sobre los servicios pretados</i>	Εἰ καὶ περὶ μικρῶν δόξω τισίν, ὦ βασιλεῦ,
DISCURSO LI, 1, <i>Al emperador, contra Arístides, en defensa de los bailarines</i>	Πολλῶν, ὦ βασιλεῦ,

También en los proemios de los discursos dirigidos a otros emperadores (Constancio, Constante o Juliano), la aparición de la advocación ὦ βασιλεῦ es frecuente o, en el caso de que ésta no aparezca, Libanio la suple con claras alusiones a los emperadores, con el objetivo de que siempre quede claro quién es el destinatario del discurso:

DISCURSO	DESTINATARIO	TEXTO
XII, 1 <i>Al emperador Juliano cónsul</i>	JULIANO	Alusión personal: Νῦν πρῶτον ὕπατον ἐν τῇ τοῦ πράγματος ὀρῶ στολη
XIII, 1 <i>Discurso de bienvenida a Juliano</i>	JULIANO	Fórmula: Ἐπανήκει μετὰ τῶν ἱερῶν, ὦ βασιλευ
XIV, 1 <i>A Juliano, en defensa de Aristófanes</i>	JULIANO	Fórmula: Εἰδώς σε πολλήν, ὦ βασιλεῦ,
XV, 1 <i>Discurso de embajada de Juliano</i>	JULIANO	Alusión literaria: Ἦλθες, Τηλέμαχε, γλυκερὸν φάος ¹⁰¹⁰
XVI, 1 <i>A los antioquenos, sobre la cólera del emperador</i>	JULIANO	Alusión personal: Ἄ μὲν ὑπὲρ τῆς πόλεως, ὦ ἄνδρες Αντιοχεῖς, πρὸς τὸν αὐτοκράτορα διείλεγμαι
XVII, 3 <i>Canto fúnebre por Juliano</i>	JULIANO	Alusión literaria: τὸν μὲν οὖν Ἐκτορα τῆς Τροίας ἤδη τις ἐκάλεσεν <ἀστραβῆ κίονα ¹⁰¹¹ > ὀρθῶς προσειπὼν (...) νυνὶ δὲ οὐ μίᾳς περὶ τὸν Ἑλλήσποντον πόλεως (...) ἀλλ' ἡ ἀρχὴ τῶν ἀπογόνων (...) Αἰνείου οὐδενὸς ἰσχυροῦ βέβηκεν.
XVIII, 2 <i>Discurso fúnebre por Juliano</i>	JULIANO	Alusión personal: κεκόμισται δὲ νεκρὸς ἀπὸ τῶν Βαβυλῶνος
LIX, 1 <i>Elogio de los emperadores Constancio y Constante</i>	CONTANCIO Y CONSTANTE	Alusión personal: πρῶτον μὲν γὰρ τῶν ἀτοπωτάτων ἂν ἦν, εἰ βασιλεῖς μὲν τοῖς αὐτῶν σώμασιν οὐκ ἀποκνοῦσι τὴν ἀσφάλειαν ἡμῖν κατακτώμενοι,

¹⁰¹⁰ *Hom.*, Od. XVI, v. 23.¹⁰¹¹ *Pi.*, O., II, vv. 81-82.

Resulta muy extraño, por lo tanto, que Libanio ni nombre ni cite a Teodosio en el proemio de este discurso, cuya finalidad es agradecer a este emperador el perdón concedido a Antioquía.

Es difícil encontrar una explicación a esta ausencia. Creo que no se puede argumentar que el conocimiento por parte del auditorio de los acontecimientos acaecidos durante la revuelta hiciera superflua la mención a Teodosio, ya que en distintas ocasiones las circunstancias en las que se compusieron otros discursos dirigidos a este mismo emperador eran igualmente conocidas entre el auditorio, y no por ello propició la omisión del nombre o título del emperador en el correspondiente proemio. Pongamos como ejemplo, su famoso discurso *En defensa de los templos* (XXX): dado el contenido polémico de la obra, tuvo una difusión reducida ante un auditorio que conocía sobradamente los hechos que impulsaron a Libanio a componer ese discurso, pero esto no provocó que omitiese la advocación al emperador.

Asimismo, la inclusión de este proemio en la categoría del *exordium vulgare*¹⁰¹² incide en la falta de identificación del proemio, incluso se puede decir que le aporta un matiz aséptico y neutral, pues la ausencia del destinatario despersionaliza el inicio de este discurso.

Por otro lado, no es concebible pensar que el orador aludiera al emperador en el proemio de este discurso XX con un sintagma tan generalizador e impersonal como τοῖς εἰ πεποιηκόσιν, ya que la persona imperial, huelga decirlo, está varios peldaños por encima de la consideración que se debe tener hacia cualquier otro hombre. También hay que descartar cualquier error en la transmisión textual, dado que el aparato crítico de la edición de Förster nada indica al respecto. Este hecho tampoco puede excusarse en la mayor libertad de la que dispone el género de la retórica epidíctica para componer sus proemios, ya que este significativo vacío contradice una de las funciones del proemio, la de mantener al auditorio atento, esto es, capaz de seguir el entramado del discurso, para lo cual es imprescindible establecer quién es el elogiado¹⁰¹³.

¹⁰¹² Quint., Inst. IV, 1, 71: *Alia exordiorum vitia verius tradiderunt. Quod in pluris causas accommodari potest, vulgare dicitur. Cic., Inv., 1. 26. 4-5: Vulgare est, quod in plures causas potest accommodari, ut convenire videatur.*

¹⁰¹³ Los objetivos del proemio epidíctico son los mismos que los del proemio judicial. Para la relación entre el proemio forense y el epidíctico, vid. Arist., *Rh.* 1414b 39-1415a 4; Pernot, 1993b, p. 303.

Una posible justificación para esta ausencia podría radicar en el valor anafórico de varias palabras del primer capítulo de este discurso XX: el pronombre relativo ὅ al comienzo del discurso, la repetición del verbo προεἶπον con el valor anafórico que le da el prefijo προ-, los adverbios temporales πολλάκις y πρότερον. Todo ello, en virtud de su valor anafórico, remite a una situación anterior, recordando algo que Libanio citó antes, en concreto, en su discurso XIX, 62 y 64: Antioquía recibirá el perdón concedido por el emperador Teodosio. De este modo, el discurso XX podría haber sido pronunciado inmediatamente después del XIX, de manera que la mención al emperador Teodosio sería muy reciente, tal y como indica el valor anafórico de esas palabras, haciendo innecesario un nuevo vocativo o referencia a la persona imperial.

Esta hipótesis encuentra apoyo en un breve acercamiento al estudio de las sesiones en las que el sofista declamaba sus discursos, que muestran que los discursos se contaban por στίχοι¹⁰¹⁴. L. Pernot ha demostrado que los elogios y los discursos imperiales tuvieron una extensión superior a la media de los restantes discursos de otros subgéneros epidícticos: “En dessous de 200 *stikhoi*, nous trouvons des prolalies et des monodies, comme le voulait Ménandros, ainsi que des éloges paradoxaux, des éloges abstraits (fortune, loi, patrie), quelques hymnes, un *prosphônêtikos*, un *epikêdeios*. Entre 200 et 300 *stikhoi* figurent des discours de même sorte, mais auxquels viennent s’ajouter des remerciements et un *genethliakos*. Au-delà interviennent des discours plus solémnes, comme les *basilikoi*, les panégyriques, les discours sur les cités; c’est dans cette même catégorie que se rangent des oeuvres importantes aux marges du genre épídictique, notamment les discours de Dion *Sur la royauté*, ses adresses à diverses cités, les discours d’Aristide sur la concorde, les éloges dialogués de Lucien. La répartition obéit donc aux circonstances et aux sujets. Les discours épídictiques prononcés en situation tendent à être brefs, sauf les panégyriques et les éloges de l’empereur¹⁰¹⁵”.

¹⁰¹⁴ Pernot, L., 1993b, p. 455: “Mais qu’est ce qu’une «ligne»? Cette notion, que Ménandros désigne indifféremment par les mots *epos* et *stikhos*, constitue dans l’Antiquité une unité de mesure, utilisée pour les textes de prose, qui équivaut à la longueur d’un hexamètre, sois une quinzaine de syllabes ou trente-cinq lettres environ. Cette définition de la ligne sert à établir les stichométries qu’on lit encore dans certains manuscrits; elle ne se confond pas avec la longueur effective des lignes dans les *volumina*”.

¹⁰¹⁵ Pernot, L., 1993b, p. 456.

Dando por válida la velocidad de lectura establecida por Pernot (entre 10 y 18 líneas por minuto¹⁰¹⁶), y teniendo en cuenta que los discursos XIX-XX del sofista están compuestos por unos 1000 στίχοι, el tiempo que Libanio habría empleado para declamar estos dos discursos rondaría la hora y media (sin contar las pausas), tiempo suficiente para una sola sesión en la que el sofista podría haber declamado los discursos XIX-XX¹⁰¹⁷.

Con todo, a pesar de lo anteriormente escrito, este proemio no pretende destacar por su originalidad ni desvincularse de la tradición sofística a la que pertenece. Filóstrato, en el comienzo de su obra *Vida de los Sofistas*, expone como rasgo común de los discursos de “los sofistas antiguos” -esto es, los de la Primera Sofística- empezar con un proemio en el que el sofista certifica la seguridad y verdad del contenido del discurso: “Ciertamente, sus proemios están compuestos de expresiones como “Yo sé” y “Yo conozco” y “Vengo observando hace tiempo” y “Nada hay seguro para el hombre”. Una expresión de este sentido en los proemios aporta a los discursos dignidad, inteligencia y una percepción segura de la realidad¹⁰¹⁸”. Este análisis de Filóstrato cuadra perfectamente con las primeras líneas del discurso XX de Libanio, en las que el sofista manifiesta haber conocido siempre el desenlace final de los acontecimientos de la revuelta de las estatuas: “Lo que a menudo he advertido, que nuestra ciudad no sufriría ningún otro daño y que el castigo que recibimos cesaría, ha quedado demostrado a todos los hombres, ya que he podido advertir a la ciudad a la que antes no podía” (Or. XX, 1). Con estas palabras, el antioqueno parece querer demostrar la primacía de los sofistas como ejes fundamentales de la vida pública, incluso por delante de los obispos.

¹⁰¹⁶ Pernot, L., 1993b, p. 457: “Le calcul des lignes permet d'évaluer la durée de prononciation –sans oublier que nous raisonnons, par force, à partir des textes conservés, qui reflètent plus ou moins fidèlement les discours réellement prononcés. Suivant diverses estimations modernes, dont on trouvera le détail en note, il est vraisemblable que les orateurs antiques prononçaient l'équivalent de huit à dix-huit lignes imprimées par minute”.

¹⁰¹⁷ Pernot, L., 1993b, p. 458: “Normalement, grâce à ses dimensions raisonnables, le discours épideictique est aisément prononcé d'une seule traite. Dans les cérémonies privées ou publiques, il ne pouvait en être autrement: l'acte rhétorique s'accomplit en totalité ser le moment”.

¹⁰¹⁸ Philostr., VS 480-481: προοίμια γούν ποιείται τῶν λόγων τὸ "οἶδα" καὶ τὸ "γινώσκω" καὶ "πάλαι διέσκεμμαι" καὶ "βέβαιον ἀνθρώπων οὐδέν". ἡ δὲ τοιαύτη ἰδέα τῶν προοιμίων εὐγένειάν τε προηγεῖ τῶν λόγων καὶ φρόνημα καὶ κατάληψιν σαφῆ τοῦ ὄντος.

Por otro lado, el sofista incide en su intervención directa en los acontecimientos para dejar a las claras, una vez más, su posición en Antioquía y para aprovechar el talante que tenía entre los antioquenos y su función como sofista de la capital siria. Así, para obtener la *captatio benevolentiae* del auditorio, Libanio hace gala de su habitual falta de modestia (*Or.* XX, 1): “Pero puesto que es justo ser agradecidos con los que nos han beneficiado, la ciudad de Antioquía ha hecho esto a través de mí: carente de medios materiales para recompensar, se ha valido de palabras, pues ésa era la única manera”.

La misión de la *captatio benevolentiae* no presenta mayores dificultades en este proemio: además de valerse de dos fórmulas –*a nostra persona* y *ab causa*–, la naturaleza del discurso, un elogio, hace que se inserte en el *genus honestum*, por lo que la declamación de Libanio ante el emperador no encontraría obstáculos en el ánimo de Teodosio.

La idea principal que coordina los dos capítulos del proemio, la expresión de un sentimiento de agradecimiento por la salvación de la ciudad, también es recurrente en los escritos de la Segunda Sofística¹⁰¹⁹. En este caso, el agradecimiento a Teodosio se ajusta perfectamente al esquema típico y tipificado de la retórica tardo-imperial: fórmulas breves insertas en el exordio¹⁰²⁰. Menandro el Rétor, al hablar de los tópicos que pueden encabezar el βασιλικὸς λόγος, se expresa con tales palabras: “Que no es normal no devolver a los emperadores la conveniente y debida ayuda cuando se han percibido tales bienes de éstos”¹⁰²¹. Libanio, siguiendo una vez más lo establecido por Menandro el Rétor, comienza el discurso tributando ese agradecimiento que él también considera justo y lícito: ἐπεὶ δὲ δίκαιον τοῖς εὖ πεποιηκόσιν ἀποδοῦναι χάριν (*Or.* XX, 1).

El ideario del sofista considera la recompensa lingüística, mediante composiciones como este discurso XX, mucho más valiosa que la crematística, hasta el punto de asemejarse a los famosos versos horacianos *Exegi monumentum*

¹⁰¹⁹ Pernot, L., 1993b, p. 281: “A l’époque classique, cette expression ne s’ébauchait guère que dans le discours funèbre. A l’époque de la Seconde Sophistique, en revanche, les types épideictiques, désormais multipliés, admettent presque tous des sentiments et des passions, en pratique et en théorie”.

¹⁰²⁰ Men. Rh., 425, 28-29. Estas palabras de agradecimiento también pueden ocupar la peroración, vid. Pernot, L., 1993b, p. 284-286.

¹⁰²¹ Men. Rh., 368, 15-17: ὅτι ἄτοπόν ἐστι τοσούτων ἀγαθῶν παρὰ βασιλέων πειρωμένους μὴ τὸν πρέποντα καὶ ὀφειλόμενον αὐτοῖς ἔρανον ἀποδιδόναι.

*aere perennius*¹⁰²². Esta idea se adecua al pensamiento aristotélico: “También son bellas cuantas acciones tienen como premio el honor, y cuantas honran más que enriquecen¹⁰²³”. La estructura del proemio actúa en este sentido enfatizando la oposición entre las palabras y la recompensa material: “Carente de medios materiales para recompensar, se ha valido de palabras, pues ésa era la única manera¹⁰²⁴”.

La acción de agradecimiento, inserta en el campo de los sentimientos, nos lleva de nuevo ante dos términos relacionados con la composición retórica, el ya mencionado ἦθος y el πάθος.

El πάθος, en la retórica aristotélica, contribuye a la persuasión cuando el discurso es capaz de incitar la pasión del auditorio¹⁰²⁵. Esta pasión tiene un carácter momentáneo, ajustado a las necesidades de una ocasión concreta y específica. En el caso que nos ocupa, este sentimiento enraizaría con la ocasión que provoca la composición de este discurso, el agradecimiento a Teodosio por el perdón concedido tras la revuelta de las estatuas.

Se puede concluir diciendo que los proemios de los discursos XIX-XX obedecen al καιρὸς antes que a una preceptiva retórica determinada, con el doble propósito por parte de Libanio de dibujar ante el emperador –o ante el auditorio de estos discursos- la imagen de un sofista entregado a su ciudad y de persuadir al emperador mediante los tópicos e imágenes recurrentes de la teoría retórica.

¹⁰²² Hor., *C. III*, 30, 1.

¹⁰²³ Arist., *Rh.*, 1366 b 34-36: καὶ ἐφ’ ὅσοις τὰ ἄθλα τιμῆ, καλά. καὶ ἐφ’ ὅσοις τιμῆ μᾶλλον ἢ χρήματα.

¹⁰²⁴ Lib., *Or. XX*, 1: τῆς μὲν δι’ ἔργων ἀμοιβῆς ἀπολελειμμένη, τῇ δὲ διὰ λόγων, αὕτη γὰρ ἂν εἴη μόνη, χρωμένη.

¹⁰²⁵ Arist., *Rh.*, 1356a 14-15: διὰ δὲ τῶν ἀκροατῶν, ὅταν εἰς πάθος ὑπὸ τοῦ λόγου προαχθῶσιν. Gill, C., 1984, pp. 153-155.

VII.1.2 ANÁLISIS DE LAS ARGUMENTACIONES DE LOS DISCURSOS XIX-XX

El material retórico, histórico y mitológico del que se sirvió el sofista para construir las argumentaciones de los discursos XIX-XX, que adopta una apariencia tanto ocasional como conscientemente desordenada¹⁰²⁶ y recurrente en efectos destinados a provocar la emoción¹⁰²⁷, parte de la más añeja tradición retórica: los diversos *exempla* y comparaciones con distintas divinidades no son, en absoluto, originales, puesto que un estudioso de la antigüedad clásica podría encontrar estos mismos ejemplos en la cualquier discurso de cualquier época.

Sin embargo, existen importantes diferencias entre las argumentaciones de los discursos XIX-XX:

-En primer término, el discurso XIX incluye en su argumentación –amén de las numerosas comparaciones del emperador con dioses, héroes y otros emperadores- una *κατασκευή* (capítulos 5-10) y una *ἀνασκευή* (capítulos 38-44, 51-61). El sofista destina la *κατασκευή* a defender la inocencia de Antioquía alegando su comportamiento levantisco según la insania mental de una ciudad históricamente castigada por desastres naturales e invasiones bárbaras. Por su parte, la *ἀνασκευή* sirve para imprecar al emperador el perdón para su ciudad natal. En busca de ese fin el sofista rebate con preguntas retóricas y el recurso de la *προκατάληψις*, y se ampara en las consecuencias funestas que tendría un castigo para la capital siria.

-En segundo término, el discurso XX ahonda y amplifica las comparaciones a mayor gloria del emperador Teodosio, consecuencia lógica, por otra parte, en un discurso que participa más del elogio que el discurso XIX.

¹⁰²⁶ Pernot, L., 1986, p. 52: “En outre, l’impression de désordre produite par ce discours savamment destructuré est elle-même source de πάθος; l’orateur paraissant ému au point de ne plus pouvoir respecter le plan-type, son émotion se communique naturellement à l’auditoire”.

¹⁰²⁷ Este rasgo es típico de la literatura epidíctica, como indica Burgess, T.C., 1987, p. 94: “Since the appeal is to the emotions more than to the intellect, form is of greater importance than subject-matter”.

El retrato que de Teodosio hace Libanio en los discursos XIX-XX está fuertemente influenciado por la tradición retórica y filosófica de época imperial que hizo del monarca un recipiente de cualidades humanas, intelectuales y guerreras, configurando de esta manera un ser superior e incomparable al resto de los humanos.

Con todo, las cualidades alabadas en estos discursos se corresponden, casi exclusivamente, con el campo de las virtudes demostradas y de las determinaciones tomadas por el emperador hispano a propósito de la revuelta de las estatuas, por lo que a través de estos discursos de Libanio sólo podremos obtener una imagen parcial de la personalidad de Teodosio. Este planteamiento obligó al sofista antioqueno a desechar en sus discursos XIX-XX una narración diacrónica de las virtudes del emperador, ya que ello mermaría considerablemente el efecto balsámico de su retórica en relación a los incidentes de la revuelta de las estatuas, por lo que tuvo que optar por resaltar las virtudes imperiales que interesaban a cada una de las *partes orationis* (demostrando, una vez más, la importancia de la teoría retórica del *καίρως* en estas composiciones¹⁰²⁸).

Así pues, los *τόποι* relativos al nacimiento, patria, linaje, educación, cualidades externas no aparecen en el catálogo de virtudes que Libanio estipula para la figura del emperador Teodosio. Serán las cualidades *τὰ ψυχικά*, alineadas exactamente en el polo opuesto a las que predeterminan la figura de un tirano¹⁰²⁹, las que abundan en los dos discursos dedicados al emperador, pues la coyuntura en la que se encontraba la ciudad precisaba del elogio y activación de las virtudes que ayudasen a la concesión del perdón imperial.

En este sentido, la retórica se convierte en el vehículo de expresión de diversos *exempla* históricos, si bien de dos naturalezas completamente distintas:

¹⁰²⁸ Nuevamente, Menandro el Rétor es la fuente en la que hallamos la teorización retórica, Men. Rh., 373, 5-9: διαίρει γὰρ ἀπανταχοῦ τὰς πράξεις ὧν ἂν μέλλῃς ἐγκωμιάζειν εἰς τὰς ἀρετάς (ἀρεταὶ δὲ τέσσαρες εἰσιν, ἀνδρεία, δικαιοσύνη, σωφροσύνη, φρόνησις) καὶ ὄρα τίνων ἀρετῶν εἰσιν αἱ πράξεις.

¹⁰²⁹ Escribano Paño, M^a.V., 1993, pp. 31-32: “Por una parte, tiranía deviene la antítesis de monarquía, que se perfila como la *politeía* superior desde el punto de vista teórico. Por otra, analizadas las virtudes del buen soberano dentro de la publicística filomonárquica entonces frecuentada se puede colegir que los rasgos sustanciales del monarca ideal, la *sophrosine*, la *andreía*, la *eusebeía*, la *dikaiosyne* resultan ser los opuestos a los *vitia* del tirano, por lo que se puede sospechar que la elaboración de la idea del gobernante ideal está mediatizada, en una parte al menos, por la pre-imagen y concepto de tirano, y obedece a la voluntad de distanciarlo de él”. El propio Libanio codificó retóricamente las características de un tirano en *Prog.* 7, 5 (Ἵπερ τυραννοκτόνου).

de un lado, las comparaciones favorables al emperador Teodosio constituyen un ejemplo del estilo ampuloso y tendente a la *αὔξησις* que recorre los discursos XIX-XXIII de Libanio¹⁰³⁰. Por otro lado, el sofista expone ante el emperador una serie de *exempla* negativos mediante la formulación *τόπος ἐκ τῶν ἐναντίων*, con el objetivo de invitar a Teodosio a adoptar un comportamiento pacífico y clemente.

Pero Libanio estuvo lejos de ser un filósofo especulativo, por lo que debe adecuar la configuración de todas las cualidades del emperador a su capacidad retórica, enlazado con una tradición muy anterior, pero vigente aún en el siglo IV¹⁰³¹, basada fundamentalmente en los valores insertos en la *paideía* helénica¹⁰³². Una de las formas más comunes es la comparación del emperador con otros gobernantes; en el caso de los discursos XIX-XX de Libanio, esa comparación se establece con gobernantes lejanos en el tiempo -Filipo de Macedonia y Alejandro Magno- o del mismo siglo IV -Constantino, Constancio, Juliano, Valente-, así como con personajes míticos divinizados -Heracles, Asclepio-¹⁰³³.

A continuación, presento un cuadro con los pasajes de los discursos XIX-XX en los que se realizan las comparaciones, incluyendo también los conceptos y los personajes comparados:

¹⁰³⁰ Participo de la opinión que A. Cizek estipula para los casos en los que las comparaciones resultan favorables de manera excesiva, Cizek, A., 1975, p. 298: “We may call that *hyperbolic synkrisis*, since the distance between the contemporary and the mythical is turned into a hyperbole, and so does any distance between the real and the illusory”.

¹⁰³¹ Cizek, A., 1975, p. 297: “In exchange, the panegyrists of Gaul in the 3rd and 4th centuries A.D., the Greeks Dion of Prusa, Themistios, Libanios, Julian the Apostate as well as the rhetors-“technicians” Menandros, Aphtonios, Theon, Nikolaus Sophistes, Hermogenes record the vey flourishment of the genre in rhetoric pieces that bear digressions and references to traditional heroic myths, characteristic of the bookish training of their authors”.

¹⁰³² En este sentido, Libanio sigue la senda de otro ilustre pagano intelectual de época imperial, Plutarco, Pérez Jiménez, A., 1988, p. 94: “Ahora bien, como aristócrata y filósofo, su concepción sobre los regímenes políticos hay que enfocarla desde el prisma de la *paideia* y desde las posibilidades para adquirirla con que cuentan los gobernantes”.

¹⁰³³ Cizek, A., 1975, p. 297: “The panegyrics and histories of Hellenistic dynasts and of later Roman emperors are followed by the evocation of most significant mythological and historical motifs, rhetorically expressed according to the exigencies of the genre”.

DISCURSO	CONCEPTO	PERSONAJE COMPARADO
XIX, 13	ἔλεος	Alejandro Magno
XIX, 15	συγγνώμη	Valente
XIX, 19	ἡμερότης	Juliano
XIX, 19	ἡμερότης	Constantino
XIX, 20	φιλανθρωπία	Constantino
XIX, 45-46	ἡμερότης	Diocleciano
XIX, 47-49	ἡμερότης	Constancio
XIX, 49	ἐπιείκεια	Constancio
XX, 8	σωτήρια	Asclepio
XX, 8	σωτήρια	Heracles
XX, 17-21	ἡμερότης	Diocleciano
XX, 22	ἡμερότης	Alejandro Magno
XX, 23	φιλανθρωπία	Filipo
XX, 24	φιλανθρωπία	Constantino
XX, 25-26	φιλανθρωπία	Valente
XX, 27-29	συγγνώμη ἡμερότης γαλήνη	Constancio
XX, 30-32	γαλήνη	Vespasiano

Un simple vistazo a este esquema de personajes y cualidades que se prestan a comparación arroja un primera conclusión: las habituales virtudes de tradición platónica que componían el ideal del gobernante -φρόνησις, σωφροσύνη, ἀνδρεία, δικαιοσύνη- aparecen en muy pocas ocasiones. Así, en el *transitus* (*Or.* XIX, 24) de la primera argumentación a la narración, Libanio pide al emperador que sea δικαιότερος en su juicio. Con ello, el sofista pide al emperador que regule sus impulsos agresivos al escuchar el relato de los

acontecimientos. En lo que respecta a la φρόνησις, el sofista pretende persuadir a Teodosio para que actúe como sus antecesores (*Or.* XIX, 11): “Si investigas en la historia del Imperio Romano, también encontrarás revueltas en ciudades de esta magnitud, revueltas que los emperadores que pensaban con mayor cordura -οἱ μὲν ἄμεινον τῶν βασιλέων φρονοῦντες- consideraron dignas de perdón”. La φρόνησις, o el predominio de la razón sobre las pasiones, se establece en este pasaje como réplica al capítulo 8, en el que el sofista acusa a su propia ciudad de actuar fuera de sí -ταῦτα ἐτόλμα παραφρονοῦσα-.

No es extraña la aparición de la δικαιοσύνη y la φρόνησις en el marco de un discurso epidíctico dirigido a un emperador, ya que desde Augusto las virtudes cardinales son el eje sobre el que se componían estas obras¹⁰³⁴; empero, son clara minoría las ocasiones en las que estas cuatro virtudes cardinales aparecen en los discursos XIX-XX. En mi opinión, este hecho se presta a una posible lectura: en estos discursos de Libanio el género retórico se somete a la preceptiva del καιρὸς, esto es, la adecuación de la preceptiva retórica a la circunstancia concreta que propicia el discurso. Manteniéndonos al margen del viaje ficticio de Libanio a Constantinopla, es normal que el sofista articulara su arsenal retórico en torno a virtudes relacionadas con la magnanimidad, la bonhomía, la filantropía, dado que el discurso XIX buscaba la concesión del perdón imperial y el XX suponía la confirmación y el elogio de esas cualidades. Habría sido superfluo componer un discurso de imprecación del perdón o de agradecimiento al emperador fundamentado en la tópica de πράξεις ajenas a los acontecimientos de la revuelta de las estatuas.

Precisamente esa adecuación del discurso a las circunstancias propicia que haya dos conceptos que predominen sobre todos los demás: la filantropía y el perdón -φιλανθρωπία, συγγνώμη-. Un análisis mucho más exhaustivo de los discursos XIX-XX confirma esta tendencia a una mayor presencia de las cualidades relacionadas con el perdón, el cese de la cólera imperial o, con gran frecuencia, la filantropía y sus diversas emanaciones.

¹⁰³⁴ Charlesworth, M.P., 1937, p.114: “Still these four great qualities –*Virtus, Clementia, Iustitia* and *Pietas*- consecrated by the memory of Augustus, were always thought of as present and exercised by his successors, and they are certainly cardinal virtues of a ruler”.

La φιλανθρωπία apareció en prácticamente todos los elogios tardo-imperiales¹⁰³⁵, si bien es una cualidad que ya se destinaba a los elogios en época clásica¹⁰³⁶ y helenística¹⁰³⁷. Su amplia significación acabó por englobar bajo este término otros de tinte moral y filosófico (πραότης, σεμνός, ἔλεος...), convirtiéndolos así en diferentes hipóstasis de un mismo concepto: “La plupart des textes cités ajoutant un synonyme à la φιλανθρωπία ou lui opposent sont contraire. Le philanthrope, en conséquence, se distingue para sa douceur et sa facilité de caractère (πραότης), sa modération et sa simplicité (μέτριος), opposée à la rigidité ou la dureté (ἰσχυρός) des hommes désagréables, difficiles, peu sociaux (χαλεπός) et même grossiers (ώμότης). Il est agreable à tous (ἐπίχαρις) et nullement imposant (σεμνός). Il est digne d’estime (τιμή), mais il est essentiellement bienveillant (εὖνοια) et même doux (ἥπιος), tout le contraire de cette malveillance jalouse (φθόνος) et de cette méchanceté (πονηρίαν, κακίας) qui rendent certains hommes insupportables (ὄγκος). Le philanthrope est humain, au sens de civilisé, remplissant avec conscience et équité ses devoirs de citoyens (δίκαιος), et toujours porté à la pitié et à la miséricorde (ἔλεος)”¹⁰³⁸.

La φιλανθρωπία se erigió, en consecuencia, como la virtud suprema del monarca en época imperial¹⁰³⁹. Esta virtud provocó variaciones en la tétrada platónica e hizo que el resto de virtudes se solapasen unas con otras en cuanto al contenido hasta del punto de asimilarse o establecer relaciones de dependencia entre ellas¹⁰⁴⁰. La apelación al sentimiento humanitario se encontraba en la teoría retórica de Menandro: “Tras finalizar las acciones o cerca del final también dirás algo acerca de la tercera virtud, me refiero a la filantropía. La justicia es una parte de su filantropía, puesto que el emperador. Tras vencer, no se vengó por igual de los que comenzaron las injusticias, sino que dividió justamente sus acciones entre

¹⁰³⁵ Malosse, P.L., 2003, p. 66: “La *philanthrôpia*, l’amour du genre humain, avec ses corollaires que sont la clémence et la douceur, a été ajoutée à la liste à l’époque impériale pour compléter, voire remplacer la traditionnelle *dikaiosunê*- elle deviene sous la plume d’un Thémistios la vertu royale par excellence”.

¹⁰³⁶ Spicq, C., 1958, especialmente pp. 169-173.

¹⁰³⁷ Bell, H.J., 1950; Spicq, C., 1958, pp. 173-176.

¹⁰³⁸ Spicq, C., 1958, p. 173.

¹⁰³⁹ Así lo refleja la importancia de los pasajes de, Men. Rh., 374, 27-375, 4; 375, 10; 423, 2; 423, 9-10; 424, 1.

¹⁰⁴⁰ Pernot, L., 1993b, p. 170: “La vertu de *philanthrôpia*, dont on connaît la importante à l’époque impériale, tend donc à entrer en concurrence avec la *dikaiosunê*, voire à l’englober, au prix d’une légère distorsion du schéma platonicien”.

el castigo y la filantropía. Una vez que hizo lo que creyó suficiente como castigo, entonces depuso sus acciones debido a su filantropía, y llegó a transigir en que el resto del pueblo se salvara, para que los que quedaran sobrevivieran como recuerdo del sufrimiento pasado y fuera muestra de su filantropía¹⁰⁴¹».

En la obra de Libanio, la filantropía es una cualidad en la que aparecen juntos el perdón, la piedad y la magnanimidad: “Libanios’Vorstellung von Philanthropie umgreift im Kern Milde und Verzeihen, Nachsicht gegen den (unterlegenen) Feind¹⁰⁴²”.

La primera y más importante alusión a la filantropía en el corpus de discursos XIX-XX se produce en *Or.* XIX, 16-17: “De ahí que se pueda oír que unos te definan más guerrero que filántropo, y otros más filántropo que guerrero. El elogio que atribuye humanidad es, con mucho, más glorioso, pues se refiere claramente a la propia persona; en cambio, cuando un emperador ha vencido a sus enemigos, una parte se debe al general, otra a los soldados, otra a las armas, otra a los caballos, otra a los jinetes y otra a las naves, si combatieron con esto”. Libanio, en virtud de la necesidad de excitar el sentimiento humanitario de Teodosio, desdeña las cualidades guerreras del emperador¹⁰⁴³ y su praxis¹⁰⁴⁴, inservibles para imprecar el perdón tras una revuelta como la de Antioquía. En consecuencia, está más que justificado el empleo del comparativo φιλανθρωπότερος en *Or.* XIX, 16-17¹⁰⁴⁵.

Para sustentar esta opinión sobre Teodosio, Libanio aporta un ejemplo reciente que demuestra la humanidad del emperador hispano: el perdón concedido a Constantinopla por haber juzgado y dado muerte precipitadamente a un soldado

¹⁰⁴¹ Men. Rh., 374, 25-375, 4: μετὰ τὸ τέλος τῶν πράξεων ἢ καὶ πρὸς τῷ τέλει τῶν πράξεων ἐρεῖς τι καὶ περὶ τρίτης ἀρετῆς, λέγω δὴ τῆς φιλανθρωπίας. μόνιον δὲ τῆς φιλανθρωπίας ἢ δικαιοσύνη, ὅτι νικήσας ὁ βασιλεὺς οὐ τοῖς ὁμοίοις ἠμύνατο τοὺς ἄρξαντας ἀδίκων ἔργων, ἀλλ’ ἐμέρισε κατὰ τὸ δίκαιον τὰς πράξεις τιμωρίᾳ καὶ φιλανθρωπίᾳ, καὶ ὅσα ἠγεῖτο πρὸς σωφρονισμὸν ἀρκεῖν ἐργασάμενος, ἐνταῦθα στήσας φιλανθρωπίᾳ τὰς πράξεις ἀνήκε συγχωρήσας τὸ λείψανον τοῦ γένους σώζεσθαι, ἅμα μὲν ἵνα μνημεῖον τοῦ πάθους τοῦ γεγονότος σώζηται τὸ λειπόμενον, ἅμα δὲ ἵνα καὶ τὴν φιλανθρωπίαν ἐνδείξηται.

¹⁰⁴² Wöhrle, G., 1995, p. 87.

¹⁰⁴³ Para este propósito, remito a Rodríguez González, J., 1996, p. 395 donde analiza brevemente los éxitos militares de Teodosio antes de ser proclamado emperador.

¹⁰⁴⁴ El elogio de virtudes guerreras está pertinentemente codificado en Men. Rh., 372, 25-375, 4.

¹⁰⁴⁵ Este calificativo se repite, referido al emperador hispano, en Lib., *Ep.* 905, 2: καὶ γὰρ οὐδὲ δικαίων ἀνὴρ ἀπορεῖ πολλὰ μὲν ἔχων ἀναγνῶναι τῆς βουλῆς γράμματα, πολλὰ δὲ τοῦ φιλανθρωποτάτου βασιλέως.

escita (*Or.* XIX, 22). El elogio de la filantropía también adopta forma de comparación con Filipo de Macedonia (*Or.* XX, 23), con el emperador Valente (*Or.* XX, 16), o, rozando la hipérbole, se yergue como catálogo de las ventajas que aporta a la ciudad (*Or.* XX, 38) y al Imperio en general (*Or.* XX, 50).

No hay originalidad en la ejemplificación (la comparación con otros gobernantes es un tópico excesivamente manido y empleado desde los orígenes de la retórica griega) ni en el tratamiento retórico de la filantropía en estos dos discursos, pero sí se aprecia con claridad un uso propagandístico: Libanio pretende poner de manifiesto que la filantropía es una virtud cardinal y vital en el ideario político tardo-imperial.

Y, sobre todo, pretende demostrar que es un concepto de origen pagano. El sofista se olvida de cualquier tipo de tratamiento filosófico de la φιλανθρωπία para incorporarla al ideario cultural y religioso heleno. El siguiente pasaje del propio sofista ayuda a sustentar esta afirmación: “Pienso en todo cuanto te hace filántropo: en primer lugar, eres un griego y riges a griegos, pues así me place llamar a lo opuesto a los bárbaros (y el linaje de Eneas no me reprochará nada)¹⁰⁴⁶”.

Con el objetivo de que no hubiese duda alguna del acento pagano de esta cualidad en el imaginario imperial, el sofista introduce pasajes de carácter etiológico antes que filosófico para dejar fuera de dudas su ideal de emperador: un regente que rebose filantropía, pero eso sí, la filantropía pagana, la que procede de los dioses¹⁰⁴⁷.

En un discurso de cualquier época, estas alusiones al origen y naturaleza divinas de la φιλανθρωπία no serían más que efectos retóricos; sin embargo, en estos dos discursos se convierten en apología de la cultura pagana. El concepto de φιλανθρωπία, como otros tantos de raigambre pagana, se estaban reajustando a la nueva realidad social y cultural del Imperio, el cristianismo: “Car ce I^{ve} siècle

¹⁰⁴⁶ Lib., *Or.* XV, 25: Ἐνθυμοῦμαι δέ, ὅσα σε ποιεῖ φιλάνθρωπον: πρῶτον μὲν Ἕλληνας τις εἶ καὶ κρατεῖς Ἑλλήνων: οὕτω γὰρ ἡδῖόν μοι καλεῖν τὸ τοῖς βαρβάροις ἀντίπαλον, καὶ οὐδέν μοι μέμψεται τὸ γένος Αἰνείου.

¹⁰⁴⁷ Lo mismo sucede con la πραότης en, Lib., *Or.* XX, 11, donde esta virtud emana directamente de los dioses: Οὐκοῦν τὸ μὲν θανάτῳ λαβεῖν ὑπὲρ τοιούτων τιμωρίαν ἄμεμπτον, διότι περ ἔννομον, τὸ δὲ μὴ τοιαύτης δεηθῆναι δίκης ἡμερον καὶ τὸ μὲν ὄλως τινὰ λαβεῖν νοθετοῦντος, τὸ δὲ μηδὲ τηλικαύτην πρῶου τε καὶ πειρωμένου τοῖς θεοῖς εἰς ὅσον οἶόν τε ἀφομοιοῦν ἑαυτόν. τί γὰρ δὴ τὸ ἰκείνων;

qui vit saint Basile, saint Grégoire de Nysse et saint Jean Chrysostome louer la *philanthrôpia* et la douceur chrétiennes est aussi le siècle ou Thémistius, Libanios et l'empereur Julien louent encore passionément la *philanthrôpia* et la douceur païennes (...) Il n'est peut-être pas de plus belle preuve du rayonnement acquis dans le monde grec par l'idéal de douceur et de bonté que cette compétition ouverte et ardente, dans laquelle chrétiens et païennes revendiquent les uns et les autres les mêmes valeurs. Cette compétition a en outre pour effet de modifier quelque peu les idées des uns et des autres. Sans doute la bonté et la douceur païennes ne sont pas identiques à la bonté et à la douceur chrétiennes¹⁰⁴⁸».

Teniendo en cuenta, precisamente, las diferencias entre la φιλανθρωπία pagana y la cristiana¹⁰⁴⁹, el sofista antioqueno revistió esta virtud de un pátina culturalmente apologética que hiciera del emperador un recipiente de virtudes paganas. Sin embargo, la mención de otras virtudes aplicables al emperador y relacionadas con la filantropía -ἡμερότης: *Or.* XIX, 18, 47; *Or.* XX, 11, 22-23, 41; ἐπιεικείας: *Or.* XIX, 49; γαλήνη: *Or.* XX, 29; χρηστός: *Or.* XX, 37- no merece la atención suficiente del sofista, y las articula mediante simples comparaciones.

Considero que esto puede estar motivado por el ánimo de afianzar el concepto de φιλανθρωπία como propiedad exclusiva del paganismo, hecho que empezaba a estar en tela de juicio si nos atenemos a este pasaje de Juan Crisóstomo, para quien la filantropía es virtud cardinal y objeto de imitación de aquel que quiere acercarse al Señor: “Haz que el de arriba sea un juez clemente contigo empleando tu humanidad con tus compañeros de esclavitud¹⁰⁵⁰”.

Un caso similar es el de la petición del perdón -συγγνώμη-, pilar central en la argumentación del sofista antioqueno. Según Jacqueline de Romilly, la articulación literaria y retórica del perdón tuvo su génesis en la cultura pagana

¹⁰⁴⁸ Romilly, J. de, 1979, p. 321.

¹⁰⁴⁹ Downey, G., 1955, p. 199: “Here some of the principal points of interest are, first, the way in which the Christian writers adopt the term *philanthropia* so that it eventually becomes, so far as it can, almost a substitute for the typically Christian *ágape*, while at the same time the pagan writers, as exemplified by Themistius, Libanius and the Emperor Julian, begin to try to develop *philanthropia* as a principle of conduct –both public and private- which they can offer as a counterpart to the Christian teaching; thus they seek to show that paganism as a way of life can provide principles which are as good as those of Christianity”. Mucho más elocuente en lo que respecta a la diferencia a ambas concepciones es la *Ep.* 89 del emperador Juliano.

¹⁰⁵⁰ Chrys., PG 49, 48: ἡμερον σεαυτῶ ποιήσον τὸν ἄνω δικαστὴν διὰ τῆς εἰς τοὺς συνδούλους φιλανθρωπίας.

(concretamente, en *Acerca del buen rey según Homero*, de Filodemo¹⁰⁵¹), si bien fue una de las numerosas virtudes que acabaron en el ideario moral cristiano¹⁰⁵². Ante esta apropiación de conceptos, Libanio opta por un tono apologético cada vez que impreca el perdón de Teodosio. Para el sofista, la práctica del perdón es particular de la idiosincrasia helena, y los helenos, según Libanio, son los albaceas que deben velar por tal cualidad. Así se dirige el sofista al emperador Juliano: “Existe una antigua costumbre que nos enviaron los dioses, respetada por los griegos y que ha supuesto la salvación para muchos en los tribunales, y que tú mismo has hecho valer en incontables ocasiones. Pues sueles adelantarte en conceder el perdón y pronunciar, antes de que llegue el momento, la palabra que no pocas veces has puesto en práctica¹⁰⁵³”. En términos similares se dirige a Teodosio (*Or.* XIX, 13): “En esto encuentro que radica la mayor diferencia entre griegos y bárbaros: éstos están cerca de ser bestias, pues desprecian la compasión, mientras que aquellos son propensos a la compasión y a superar la ira”.

Con este pasaje, Libanio quiere poner de manifiesto que el *συγγνώμη* es una cualidad de raigambre helena, y argumenta con dos *exempla* históricos (*Or.* XIX, 13): la clemencia que demostraron los lacedemonios para con Atenas tras su victoria en la guerra del Peloponeso¹⁰⁵⁴ y la que hubiera tenido que demostrar Alejandro Magno cuando devastó Tebas en el año 336 a.C.

¹⁰⁵¹ Romilly, J. de, 1979, p. 261: “Peut-être n’est-ce pas un hasard si l’on reencontré vers cette époque, un de ces traités, celui de Philodème *Sur le bon roi selon Homère*: certains ont même voulu le mettre directement en liaison avec une propagande précise, selon laquelle César représenterait le bon roi et Pompée le tyran. Une des vertus de ces bons rois est évidemment la clémence: le mot *épieikeia* figure à la colonne VI; celui d’*ἡμερότης* apparaît un peu plus loin; il est bientôt suivi du mot *suggnômè* et enfin du mot *praos* (VII, 12-16)”.

¹⁰⁵² Romilly, J. de, 1979, p. 313: “Cet amour comporte naturellement le pardon. De même que la *philanthrôpia* grecque cède la place à l’*agapè*, la *suggnômè* grecque cède la place à la remise pure et simple, l’*ἄφεσις*”. Romilly presenta como argumento el texto neotestamentario Mc., 3, 28-29: Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων, τὰ ἀμαρτήματα καὶ αἱ βλασφημίαι ὅσα ἐὰν βλασφημήσωσιν: ὃς δ’ ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ ἔνοχος ἐστὶν αἰωνίου ἀμαρτήματος- ὅτι ἔλεγον, Πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει.

¹⁰⁵³ Lib., *Or.* XV, 22: ἔστι τι παλαιὸν νόμιμον ὑπὸ θεῶν μὲν καταπεμφθέν, ὑφ’ Ἑλλήνων δὲ τιμηθέν, πολλοὺς δ’ ἐν δικαστηρίοις σεσωκός, ὃ μυριάκις αὐτὸς πεποίηκας κύριον. ἔφθης εἰπὼν τὴν συγγνώμην καὶ ῥῆμα μέλλον ἐγνώρισας, οὗ τὸ ἔργον οὐκ ὀλιγάκις ἔπραξας.

¹⁰⁵⁴ Como ya ocurriera con Elio Aristides, Libanio se vale del material histórico de las declamaciones escolares para emplearlo como *exemplum* histórico en sus discursos, Caballero López, J.A., 2003, p. 215: “Pero Aristides prefiere, sin duda, las declamaciones de tema histórico. En ellas la leyenda se sustituye por la historia, una forma, como dice Russell, de reafirmar en este época el valor cultural del helenismo. Sus contenidos los saca de dos grandes episodios históricos relacionados con su querida historia ateniense: la guerra del Peloponeso y consecuencias, y la

Establecidas estas premisas, el sofista concluye esta parte de la argumentación en pos del perdón con una alusión contemporánea en el capítulo siguiente (*Or.* XIX, 14): la levantisca Alejandría ha dado muestras suficientes de su comportamiento poco cívico en numerosas ocasiones –“Su teatro es el campo de batalla contra sus gobernantes”, llega a decir el sofista-, y en cambio la ciudad aún está en pie.

Con estos pasajes Libanio pretende concluir que el perdón es una virtud de raíz pagana, helena. No extraña, en consecuencia, que haga de los dioses el paradigma de la clemencia (*Or.* XIX, 12): “¿Pues qué es lo propio de los dioses? El perdón para los que los insultan a diario cuando reciben algún daño de las circunstancias (...) Por lo tanto, quien desee imitar a los dioses, que se contente obviando las venganzas antes que cobrándolas”.

Y entre los hombres la capacidad de perdón es un baluarte que sostiene el poder (*Or.* XX, 13): “Pues no se quiere a un gobierno tanto por sus victorias, ni por sus trofeos, ni por las ciudades que ha conquistado -bien por las armas bien mediante tratados-, ni por la multitud de sus ejércitos, ni por la institución de leyes, ni por la sabiduría ni por la imparcialidad al juzgar, como por conceder el perdón en los errores”. Y en una hipérbole que roza el paroxismo encomiástico, Libanio atribuye al perdón del emperador la capacidad de haber resucitado una ciudad que se veía presa del infortunio (*Or.* XX, 42): “Y ahora, todo aquello -lo de antes de Ío, lo de los que iban en su búsqueda, las acciones de Alejandro, las de Seleuco, las de los que han gobernado tras él- se ha convertido en tuyo: su extensión, su anchura, sus templos sagrados, sus edificios privados, los públicos, la belleza de sus pórticos, la vitalidad de sus ágoras, salas de Consejo, teatros, baños. Lo que había de aquellos se arruinó con la revuelta, pero tu perdón hace que la ciudad que existe te pertenezca”.

En conclusión, la atribución a Teodosio de la capacidad de perdonar no parece, en modo alguno, ingenua ni un tópico retórico al uso: tras la atribución de esta virtud se esconde una apología de la cultura y civilización helenas, paganas. El *συγγνώμη* era un concepto muy querido por la intelectualidad cristiana, por lo que Libanio enfatiza en los discursos XIX-XX su verdadera génesis buscando en lejanos *exempla* la esencia pagana del *συγγνώμη*. Una vez más, la retórica

lucha contra la hegemonía macedonia. Su atención se centra, sin embargo, en la política de alianzas que Atenas practicó, el tema que más se presta al tratamiento dialéctico.”.

libaniana trasciende el tópico para convertirse en un soporte lingüístico que sustenta no sólo la visión de la ciudad y del Imperio del sofista, sino también la de gran parte del paganismo del siglo IV.

Muy relacionado con los conceptos de perdón y filantropía se presenta un argumento empleado en el discurso XIX, la advertencia al emperador de que no castigue a Antioquía, puesto que con ello debilitaría sus propios recursos, acto al que se recurre constantemente en los modelos retóricos del tirano o de un enemigo de su propio pueblo: “Violence dans l’exercice ordinaire du pouvoir: l’hybris de Maxence défait sur la ville de Rome, ce «tyran» saccage son propre empire et, alors qu’il en est le protecteur en titre, il se comporte comme un ennemi¹⁰⁵⁵”.

Esta forma de imprecuar el perdón adopta diversas formas retóricas en el discurso XIX. Así, en el capítulo 11 aparece como una comparación general con el resto de emperadores de la historia del Imperio Romano: “Si investigas en la historia del Imperio Romano, también encontrarás revueltas en ciudades de esta magnitud, revueltas que los emperadores que pensaban con mayor cordura consideraron dignas de perdón, mientras que de parte de algunos emperadores que no reflexionaban razonablemente llegaron a estas ciudades castigos perjudiciales incluso para los que los imponían. Pues además de mermar sus propios recursos, no se pusieron de acuerdo en entender la manera de seguir el ejemplo de los dioses”. También se vehicula mediante una comparación el capítulo 23 del mismo discurso: “Así pues, o debes convertirte hoy en una persona distinta y que el asunto vaya contracorriente, o mientras sigas siendo tú mismo no recurras ahora al castigo. Pues, ¿cómo vas a reforzarte perjudicando a una ciudad fiel? A los pastores no les conviene sacrificar todo el ganado que desean, ni a los boyeros sus bueyes ni a los cabreros sus cabras, sino que, por un lado, es de gran valor y algo noble luchar por ellos frente a las bestias que les atacan, vencerlas y expulsarlas. No es extraño alimentarse de lo que cada cual apacienta”. El tópico del monarca como pastor del pueblo, que hunde sus raíces en la épica homérica, sostiene igualmente una concepción hegemónica y monárquica de la sociedad, al tiempo que responsabiliza al emperador de la salud y salvación del Imperio.

¹⁰⁵⁵ Malosse, P.L., 2002b, p. 172.

Los capítulos 51-55 contienen el mismo mensaje, pero se resuelven de distinta manera. El 51 incide en la comparación como recurso retórico: “Sin embargo, alguien podría decir que tales pérdidas no son importantes, como si en un coro callara el coreuta menos capacitado”. Llama la atención, sin embargo, que los capítulos 52-55 estén destinados a la αὐξησης o *amplificatio* típicas del estilo de Libanio. Estos efectos inciden en un objetivo principal: magnificar las virtudes de Antioquía (clima, extensión, geografía estratégica), para elevar la trascendencia de la argumentación apologética de la ciudad hasta la mismísima salvación del Imperio Romano (*Or.*, XIX, 55): “En consecuencia, no pienses que tu decisión actual concierne a otra cosa que al conjunto del Imperio, pues se trata de una ciudad que el miedo o bien no desearía que existiese o bien hacerle daño, ya que ello repercutiría en beneficio de los suyos. Por lo tanto, no asistas a los deseos de los bárbaros. No trates indignamente la virtud de Celso, pues si buscas un castigo aún peor, se ignora su moderación, aunque es un hombre digno de elogio”.

Este tipo de argumentación era frecuente en los escritos del antioqueno dirigidos al emperador¹⁰⁵⁶. De este modo, en su discurso *Pro Templis*¹⁰⁵⁷ Libanio recurre al mismo argumento: “Sin duda, los templos son los tesoros de los emperadores, como también las demás cosas. Fíjate si es propio de personas sensatas tirar por la borda las propias posesiones. Quien lanza su bolsa al mar no está sano ni tampoco si un capitán cortara la cuerda que sujeta el barco, y si ordenara a un marinero que arrojase su remo al mar, parecería que padece un mal¹⁰⁵⁸”.

Detrás de esta clase argumentación que advierte al emperador del daño que inflingiría al Imperio en el caso de que castigara a Antioquía se halla una

¹⁰⁵⁶ Ernesti, J., 1998, p. 436, n. 226 advierte que esta argumentación también estaba presente en el Nuevo Testamento: “Ein Bild, das sowohl das Neue Testament als auch die römische Geschichtsschreibung kennen: Röm 12, 4-8; Eph 1, 23; I Kor 12, 12-31, insbesondere V. 26: „Wenn darum ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit “”.

¹⁰⁵⁷ Del mismo modo, Teja, R., 1993, p. 19 ha propuesto una explicación para esta argumentación en el discurso XXX: “Libanio trata de sensibilizar a Teodosio de que la destrucción de los templos supone la ruina de la agricultura que es la base de la economía del Imperio y de los impuestos, por lo que no se trata sólo de un tema religioso, sino que afecta también a la subsistencia del Estado Romano”.

¹⁰⁵⁸ Lib., *Or.* XXX, 43: οὐκοῦν τῶν μὲν βασιλέων οἱ νεῶ κτήματα, καθάπερ καὶ τὰ ἄλλα, τὸ δὲ τὰ αὐτῶν καταποντίζειν ὄρα εἰ σωφρονούντων. ἀλλ’ ὁ μὲν βαλάντιον ῥίπτων εἰς τὴν θάλατταν οὐχ ὑγιαίνει οὐδ’ εἴ τις κυβερνήτης τέμνει κάλων οὐδ’ εἰ τῷ πλοίῳ, καὶ ναύτην δὲ εἰ κελεύσειε τῇ θαλάττῃ τὴν κώπην ἀφείναι, δεινὰ ἂν δοκοῖ ποιεῖν.

intención política y religiosa: la ciudad es la base del sistema imperial, por lo que si castiga a la capital siria, demostraría poca habilidad en su mandato, al tiempo que obraría a favor de los pueblos bárbaros que asediaban las fronteras imperiales. Sin embargo, creo que es posible percibir otra intención añadida: el castigo imperial conllevaba la pérdida del rango de “metrópolis”, la suspensión de las subvenciones imperiales de *annona publica* y la inculpación de la curia como principal responsable de los acontecimientos, lo que, en suma, suponía un serio golpe a su visión cívica, dominada por un frustrado intento de perpetuar el sistema de la *πόλις* clásica¹⁰⁵⁹.

Además de los tópicos retóricos ya comentados, el antioqueno emplea con profusión el *τόπος ἐκ τῶν ἐναντίων*, tipo de argumentación *a contrario* que supone una *variatio* en el modo de elogiar y persuadir al emperador. El *τόπος ἐκ τῶν ἐναντίων* se emplea igualmente para pedir al monarca el cese de su ira hacia Antioquía y que no adopte posturas violentas, empleando para este fin la forma de comparaciones y *exempla* históricos negativos que Teodosio no debería imitar.

Así, la falta de clemencia con la que a veces se dejaba guiar Alejandro Magno supone un ejemplo que no conviene imitar (*Or.* XIX, 13)¹⁰⁶⁰: “Y Alejandro el macedonio habría sido incluso más noble de no haber devastado Tebas, pues ello no habría aparecido en los escritos en su defensa, sino que encabezaría sus elogios”.

¹⁰⁵⁹ Francesio, M^a., 2004, p. 138: “L’orizzonte politico-culturale di Libanio, quale è emerso dall’esame delle opere considerate, è da inserire nel contesto storico del IV secolo e da mettere in relazione alla temperie che lo caratterizza. In quest’epoca, contraddistinta da grandi tensioni e profondi rivolgimenti, comincia a rendersi visibile una radicale trasformazione delle strutture cittadine. In particolare le *poleis* dell’Oriente tendono ad abbandonare gradualmente la fisionomia e le funzioni che avevano accomunato i centri urbani dell’impero romano, gli attributi fondamentali che la civiltà greco-romana aveva da sempre associato all’idea di città”.

¹⁰⁶⁰ Para la ejemplificación negativa de la imagen de Alejandro Magno, Guzmán Guerra, A., 2004, p. 343: “Pienso, pues, que puede hablarse de que coexisten o se suceden una imitación/emulación de Alejandro (en cuya tradición encontramos una admiración por él que va desde Pompeyo, Augusto, etc. hasta el propio Trajano o Germánico) y una tendencia a crear una imagen deformada e hipercrítica de Alejandro motivada incluso en ocasiones con la intención de censurar a determinados emperadores romanos”.

En *Or.* XIX, 20, Libanio se vale de otro *exemplum* histórico: las ejecuciones de los que intentaron usurpar el poder a Constantino, cuyo sentido humanitario es deficiente, no son, recomienda Libanio a Teodosio, el ejemplo a seguir¹⁰⁶¹.

En *Or.* XIX, 45-46 Libanio emplea otro *exemplum* histórico: el sofista compara la revuelta de las estatuas con el levantamiento de Eugenio contra el emperador Diocleciano en el año 303¹⁰⁶². La evocación explícita de este emperador y su ligereza al decretar muertes durante aquellos acontecimientos se ofrece como ejemplo a no seguir para Teodosio¹⁰⁶³.

Vespasiano (*Or.* XX, 30) también se yergue como paradigma de mal emperador, como ejemplo que Teodosio no deberá seguir en sus acciones, dado que las actuaciones de aquel no contribuyeron a apaciguar revueltas y hambrunas en Palestina.

En *Or.* XX, 28, la no concesión del perdón y la falta de magnanimidad encuentran su némesis: el gobernador de provincia que no sabe conceder el perdón ni indultar es, según Libanio, μικρόψυχός, *vitium* totalmente opuesto a cualquier cualidad fijada para el modelo de buen emperador.

Llama poderosamente la atención cómo Libanio varía la forma de afrontar este τόπος ἐκ τῶν ἐναντίων: si en el discurso XIX es una forma de imprecación y constituye un argumento sólido y elevado con el objetivo de persuadir a Teodosio para que conceda el perdón a los antioquenos, en el discurso XX, un discurso de agradecimiento por el perdón ya concedido, pasa a ser un argumento menor (*Or.* XX, 45): “Si es importante, en verdad, que hayas depuesto tu cólera, lo es aún más que no hayas dejado de querernos. Realmente, si nos honraste con lo primero, emperador, hónranos con lo segundo”.

Una parte importante de la argumentación retórica y de la configuración del emperador Teodosio se sustenta en el empleo de la mitología. No es éste el lugar

¹⁰⁶¹ No hay que ver en este pasaje un ataque religioso a Constantino, sino al mal funcionamiento general del Imperio, Malosse, P.L., 2002b, p. 167: “Ainsi Constantin est-il dénoncé dans les discours théodosiens comme à l’origine de la plupart des dysfonctionnements”.

¹⁰⁶² La principal fuente clásica para este acontecimiento es Eus., *HE* VIII 6, 8.

¹⁰⁶³ Malosse, P.L., 2002b, que divide el tipo de alusiones a otros emperadores en tres tipos (“*l’évocation explicite, l’allusion ou encore l’hypothèse abstraite*”), coloca a Diocleciano como uno de los emperadores arquetipos del mal gobernante, p.167: “Le plus souvent, le rôle du mauvais empereur est tenu par les souverains des époques récentes (les Tétrarques, et en particulier Dioclétien, Maxence) et contemporaine”.

para entrar en definiciones de mitología¹⁰⁶⁴, aunque todas parecen responder a la que nos ha proporcionado un coetáneo de Libanio, Salustio: “Estas cosas no ocurrieron nunca, pero existen siempre¹⁰⁶⁵”. De hecho, me he permitido introducir la palabra “mitología” en el título de esta tesis con un doble significado:

-Mitología como expresión de esas cosas que no ocurrieron nunca, pero que en el siglo IV d.C. estaban en un proceso de retroceso frente a un nuevo imaginario cultural, el bíblico.

-Mitología como perenne recurso retórico que marcó la producción literaria no sólo de la Antigüedad sino en toda la cultura occidental.

La relación retórica-historia-mitología es el tridente sobre el que Menandro compuso su manual retórico y del que se nutrieron, muy especialmente, los discursos encomiásticos¹⁰⁶⁶, como es el caso del discurso XX de Libanio, así como la amplia parte elogiosa del discurso XIX. Las virtudes de los emperadores, por tanto, eran objeto de comparación –cuando no de asimilación- con las de héroes y dioses

Las implicaciones de las alusiones mitológicas se correspondían con los distintos guiones y esquemas que perseguían los oradores, sirviendo a distintos fines:

-Interpretaciones políticas de acontecimientos históricos¹⁰⁶⁷.

-Material de ensayo para los distintos ejercicios retóricos de los alumnos, convirtiéndose de esta manera en el vehículo de transmisión del legado cultural griego¹⁰⁶⁸. La mitología alcanzó tal relevancia en el sistema de aprendizaje de los

¹⁰⁶⁴ Kirk, G.S., 1984, pp. 17-32 presenta un catálogo de los intentos –infructuosos hasta el momento- por llegar a una definición unívoca de mitología.

¹⁰⁶⁵ Sallust., 4, 9, 6: Ταῦτα δὲ ἐγένετο μὲν οὐδέποτε, ἔστι δὲ ἄει.

¹⁰⁶⁶ Cizek, A., 1975, p. 296: “Traditional mythology is continuously integrating and adapting itself to the exigencies of the conceptual and rhetorical structure of the encomium. In essence, the heroic myth is part of the encomium as a comparative term, as a referential level, necessary for the heroic inflation of the eulogized character”.

¹⁰⁶⁷ Cizek, A., 1975, p. 295: “From its very beginnings the political encomium was tensely and competitively related to the heroic myth”.

¹⁰⁶⁸ La mitología se convirtió en maleable material retórico en los προγυμνάσματα. De hecho, en el siglo II a.C., Asclepiades de Mirlea compuso una *Gramática* que dividió en tres partes, dedicando la segunda de ellas al aprendizaje y sistematización de la mitología; el conocimiento y seguimiento de este tratado debió ser mayoritario, ya que se seguía empleando en época de Ausonio

futuros oradores que Quintiliano llegó a quejarse de la excesiva importancia dada a los mitos¹⁰⁶⁹.

-Elemento estético destinado al embellecimiento de cualquier tipo de literatura¹⁰⁷⁰.

Sin embargo, en cualquier caso, partían de un mismo punto: el empleo del mito como referente del imaginario cultural común de una sociedad en plena inercia de cambio que veía en la mitología un cajón de sastre al que acudir para encontrar paralelo a las virtudes y defectos divinos y humanos. Es este sentido, coincido con la opinión de J.J. Moralejo: “Así viene a resultar que analizar el Mito en la Retórica de época imperial no puede ser otra cosa que repasar cómo y en qué medida el retor tiene presente en su manual y en su docencia la decantación literaria de esa realidad polisémica a la vez *bella y necesaria* que es el Mito, primero reforzado en su prestigio y luego salvado del olvido por el tratamiento literario, especialmente el *poético*, y que es un inagotable arsenal de personajes, temas, situaciones, motivos, líneas y desarrollos argumentales, etc. que el alumno conoce desde que conoce a los *clásicos* de la mano del gramático y va a ejercitar en las aulas del retor¹⁰⁷¹”.

Su empleo en época imperial estaba, por lo tanto, atestiguado tanto por su utilidad retórica como por su valor de albacea de la tradición cultural clásica¹⁰⁷², pero dentro del amplio y laberíntico campo de la teoría retórica, la alusión mitológica se situó como recurso a la *αὔξησις*¹⁰⁷³ o *amplificatio*. Esta *αὔξησις*,

¹⁰⁶⁹ Quint., *Inst.* I, 8, 18: *Nam qui omnis etiam indignas lectione scidas excutit, anilibus quoque fabulis accommodare operam potest: atqui pleni sunt eius modi impedimentis grammaticorum commentarii, uix ipsis qui composuerunt satis noti.*

¹⁰⁷⁰ López Eire, A., 2003b, p. 278: “Los refranes evocadores de mitos cumplen una análoga doble función: además de evocar brillantes momentos del Helenismo, es decir, del glorioso pasado histórico y cultural de los antiguos griegos, embellecen, poetizan, porque conllevan una recurrencia semántica que se produce al superponerse a su significado literal –derivado de la primera lectura– el de su significado extracontextual o paradigmático –obtenido en su ineludible segunda lectura–”.

¹⁰⁷¹ Moralejo, J.J., 2003, p. 394.

¹⁰⁷² Gangloff, A., 2002, p. 25: “Les orateurs grecs de l’époque impériale n’ont cessé de recourir aux mythes et aux fables. Or tout un noeud de questions apparaît lié à ces deux types de discours, concernant leur rapport au merveilleux, au vraisemblable, au réel et à la vérité. La rhétorique, base de cette *paideia* nourricière commune au monde greco-latin, s’est penchée sur ces diverses notions, aussi cette étude de l’analyse qu’elle en propose pourrait servir en quelque sorte de plateforme à des travaux de recherche portant sur l’usage des *muthoi* dans les discours des orateurs de cette période”.

¹⁰⁷³ Aristóteles la estableció como el recurso más apropiado para los discursos epidícticos, Arist., *Rh.* 1368 a 26-29: ὄλως δὲ τῶν κοινῶν εἰδῶν ἅπασι τοῖς λόγοις ἢ μὲν

como bien apunta Caballero López, no constituyó un recurso vacío, sino que “tendría por objeto valorar personas o hechos, resaltando su importancia, su belleza, su nobleza, etc.¹⁰⁷⁴”. De hecho, esta idea ya estaba recogida en la preceptiva aristotélica: “Es necesario comparar con personas ilustres: es adecuado para la amplificación y lo bello¹⁰⁷⁵”. Menandro, también recomienda el empleo de mitos en los elogios. Así, prescribe que para el emperador se haga una genealogía mítica que lo haga descender bien de héroes –especialmente Heracles-, bien de dioses –en este caso, Zeus-¹⁰⁷⁶.

Ese es uno de los campos en los que se va a mover el empleo de la mitología en Libanio, el uso retórico de pasajes mitológicos. En sus discursos, no encontraremos largas narraciones de los ἔργα divinos, como tampoco hallaremos lecturas filosóficas o alegóricas: “On ne trouve chez Libanios aucune réflexion sur la nature ou sur l’origine des mythes¹⁰⁷⁷”.

El mito es, para Libanio, una realidad compleja¹⁰⁷⁸: fruto de los poetas y, en ocasiones, tan veraz como cualquier acontecimiento histórico¹⁰⁷⁹, era la base fundamental del aprendizaje retórico como material argumentativo y como ejercicio retórico de *refutationes et confirmationes*. Con todo, su inserción en los

αὐξήσις ἐπιτηδειοτάτη τοῖς ἐπιδεικτικοῖς (τὰς γὰρ πράξεις ὁμολογουμένας λαμβάνουσιν, ὥστε λοιπὸν μέγεθος περιθεῖναι καὶ κάλλος). Menandro el Rétor lo consideró también como un recurso para la amplificación, Men. Rh., 415, 32-416, 4: ἐν ᾧ καὶ καιρὸν ἔξεις Δημοσθένους μνήμην καὶ Νέστορος καὶ νομοθετῶν ἀρίστων ποιῆσθαι: τεχνικὸν γὰρ καθ’ ἕκαστον μέρος ἀρετῆς καὶ συγκρίσεις οἰκείας παραλαμβάνειν, ἵνα ὁ λόγος δι’ αὐτῶν πλείους τὰς αὐξήσεις λαμβάνῃ.

¹⁰⁷⁴ Caballero López, J.A., 2002, p. 230.

¹⁰⁷⁵ Arist., Rh. 1368 a 21-22: δεῖ δὲ πρὸς ἐνδόξους συγκρίνειν: αὐξητικὸν γὰρ καὶ καλόν, εἰ σπουδαίων βελτίων.

¹⁰⁷⁶ Men. Rh., 370, 21- 28: ἢ οὕτως: πολλοὶ τῷ μὲν δοκεῖν ἐξ ἀνθρώπων εἰσί, τῇ δ’ ἀληθείᾳ παρὰ τοῦ θεοῦ καταπέμπονται καὶ εἰσιν ἀπόρροιαὶ ὄντως τοῦ κρείττονος: καὶ γὰρ Ἡρακλῆς ἐνομίζετο μὲν Ἀμφιτρύωνος, τῇ δ’ ἀληθείᾳ ἦν Διός: οὕτω καὶ βασιλεὺς ὁ ἡμέτερος τῷ μὲν δοκεῖν ἐξ ἀνθρώπων, τῇ δ’ ἀληθείᾳ τὴν καταβολὴν οὐρανόθεν ἔχει. οὐ γὰρ ἂν τοσοῦτου κτήματος καὶ τοσαύτης ἀξίας ἔτυχε, μὴ οὐχὶ ὡς κρείττων γεγονὼς τῶν τῆδε. Contrariamente se expresa el propio Libanio, Or. LIX, 26: ἀνοίσω δὲ οὐδὲν εἰς μυθολογίαν εἰς ἀφανῆς ἀποφέρων τὸν λόγον, ἀλλ’ ἂ πάντες ἴσασιν ἐρῶ.

¹⁰⁷⁷ Shouler, B., 1977, p. 746.

¹⁰⁷⁸ Shouler, B., 1977, p. 773: “Face à la mythologie, l’attitude d’un orateur comme Libanios est complexe. Les mythes sont d’abord perçus comme une réalité extérieure, devant laquelle on se place objectivement. Ils sont alors modifiés, amplifiés, utilisés, et bientôt réfutés, rejetés comme absurdes et inconvenants”.

¹⁰⁷⁹ Shouler, B., 1977, p. 746: “Le sophiste fait allusion à un épisode mythologique comme il ferait allusion à un fait historique. Il ne ressent pas le besoin de signaler, explicitement ou implicitement, le poète chez lequel il l’a puisé”.

discursos XIX-XX de Libanio tiene un valor educativo, religioso y cívico propio de un sofista pagano: “Dans la vieille éducation aristocratique, l’imitation des héros tenait une place importante. Par delà des siècles, la sophistique, imprégnée des motifs de l’ancienne littérature, prolongue les méthodes éducatives et les normes morales d’un temps révolu. Le sophiste, par pur procédé littéraire d’abord, compare le personnage dont il vante les mérites ou fait la biographie (fût-il lui même ce personnage) avec un héros épique. L’exemple tiré des poètes rehausse le ton et donne aux faits rapportés un éclat quasi religieux. Mais l’emploi du procédé littéraire entretient simultanément une véritable mystique du héros qui rejaillit sur les conceptions et les idées. L’imitation littéraire suscite l’imitation morale. Parfois la distance que suppose toute imitation semble s’abolir: le sophiste superpose son personnage et le héros. De l’imitation on passe à l’identification¹⁰⁸⁰”.

Educación tradicional, valores humanitarios e ideal cívico eran los objetivos por los que el antioqueno recurrió al empleo retórico de la mitología en los dos discursos dirigidos al emperador Teodosio. Sin embargo, la mitología en el siglo IV era un arma de doble filo: un exceso de alusiones míticas paganas en una obra destinada al emperador campeón de la ortodoxia cristiana era contraproducente. Los ejemplos que nos ofrece el discurso XX son los siguientes:

En primer lugar, un episodio mítico en el que se establece una comparación entre las obras salvadoras de Asclepio y de Heracles con las del emperador Teodosio al conceder el perdón imperial (*Or.* XX, 8): “En efecto, se dice que Asclepio rescató de la muerte a una sola persona y Heracles a una sola mujer. En cambio tú lo has hecho con una ciudad entera a la que cualquiera que hable con razón diría que la has resucitado. El miedo provocó tal éxodo, no porque tú los obligaras a huir, sino por el miedo a que sobreviniera un castigo. Al haber detenido esto, emperador, has mostrado una ciudad de nuevo llena de personas¹⁰⁸¹”.

Llama la atención que la comparación realizada por Libanio tenga un doble valor amplificativo: de un lado, el inherente al recurso a la comparación

¹⁰⁸⁰ Shouler, B., 1977, p. 766.

¹⁰⁸¹ Asclepio salvó a Hipólito, mientras que Heracles hizo lo mismo con Alceste. En la obra de Libanio, ésta es la hazaña más destacada de Heracles, Shouler, B., 1977, p. 718: “La douzième a en effet un caractère bien particulier, puisqu’il s’agit de la katabasis dans l’Hadès. C’est l’exploit préféré de Libanios. Le sophiste le tient pour le plus grand des douze travaux, et le mentionne plus souvent que les autres”.

mitológica, y de otro el hecho de que sea una comparación *ad maiorem*, esto es, en la que Teodosio queda por encima de Asclepio y Heracles, ya que el emperador ha salvado a toda una ciudad.

Se potencia, de esta manera, la imagen del emperador como salvador de la ciudad. De hecho, el apelativo σωτήρ¹⁰⁸² es de clara raigambre helenística¹⁰⁸³, por lo que el capítulo también tiene la intención de atribuir una cualidad de raíz pagana al emperador cristiano. Σωτήρ aparece nuevamente en el discurso XX aplicado a Teodosio: su acción salvadora lo ha convertido en el nuevo fundador de la ciudad—*Or.* XX, 41: καὶ γέγονας οἰκιστῆς διὰ τῆς σωτηρίας-, y hará de Antioquía una ciudad mejor gracias a sus deliberaciones salvadoras—*Or.* XX, 47: ἡμᾶς μὲν οὖν ἐκ τούτων προσερεῖ τις εὐδαίμονας ἔνδον τε σοῦ καθημένου καὶ βουλᾶς βουλευόντος σωτηρίου-.

Igualmente, es necesario destacar otros dos aspectos que comparten Asclepio y Heracles susceptibles de ser extrapolados a las acciones de Teodosio: ambos son héroes que devinieron dioses, acto que recuerda la divinización de los emperadores, y ambos son conocidos por su carácter filantrópico, virtud cardinal en la imagen del emperador ideal en el imaginario político de Libanio.

El siguiente pasaje es de tradición homérica (*Or.* XX, 33): “Ciertamente, mucho de lo que dije me hacía adivino, no como el hijo de Leto y Zeus ni como ningún otro dios, sino que a causa de aquel infortunio la ciudad temía un castigo y una larga lista de muertes. En aquel momento, yo recorría toda la ciudad y les animaba a que fueran valerosos, a que cesaran de temblar y les decía con toda exactitud que preveía el futuro, de modo que entre mis calumniadores se acercaban a decirse unos a otros: “Un hombre llega ante nosotros de los pájaros y hace ahora lo que hacía entre los aqueos Calcante, el hijo de Testor”.

La elección del pasaje de la *Ilíada* (canto I, versos 68-84) no es casual: Libanio se asimila a Calcante, el adivino que partió con la expedición aquea a Troya y que explicó el origen de la peste enviada por el dios Apolo. De esta manera, el antioqueno realza la importancia de su misión como sofista: del mismo

¹⁰⁸² La calificación σωτήρ es recomendada por Menandro en el discurso de llegada, ο ἐπιβατήριον—*Men. Rh.* 381, 11-13-, o en el discurso de salutación, ο προσφωνητικὸς—*Men.* 415, 15-

¹⁰⁸³ Ernesti, J., 1998, p. 436: “In dem Begriff σωτηρία klingt der ursprünglich im hellenistischen Herrscherkult zur Bezeichnung der sakralen Würde des Herrschers gebräuchliche Titel σωτήρ an”.

modo que Calcante fue el intérprete de la ira de Apolo, él mismo era quien advertía a los antioqueños lo que iba a ocurrir.

El tercer pasaje retoma la figura de Heracles (*Or.* XX, 34): “Cuando Heracles iba a hacer algún trabajo, por voluntad propia o incluso cuando era enviado, cualquiera que conociera bien su naturaleza sería un adivino impulsado a predecir por las anteriores acciones de Heracles si dijera que tendría éxito en sus trabajos”.

En esta ocasión, se puede hacer una lectura política del pasaje: Libanio, que sigue en el papel de adivino, indica que no hace falta tener el don de la adivinación para profetizar los éxitos de Heracles, en este caso, un trasunto del emperador Teodosio. Con todo, no supone ninguna novedad la asimilación de un emperador a la figura de Heracles, ya que estaba bien codificada en la retórica tardo-imperial¹⁰⁸⁴. La lectura política del pasaje permite configurar al emperador Teodosio como arquetipo de conquistador invencible de cuyas acciones no hay que dudar, como tampoco constituye un mérito vaticinar que acabarán en victoria¹⁰⁸⁵.

En *Or.* XX, 35 Libanio introduce una nueva alusión a la epopeya homérica: “Y también Agamenón profetiza que su reconciliación con Aquiles será una desgracia para los troyanos, sabedor de las ciudades saqueadas por aquél antes de encolerizar; y también el propio Aquiles profetiza acerca de las proezas de Héctor y que las circunstancias lo reclamarán”.

Nuevamente, la elección de estos dos episodios épicos encubre la realidad: la profecía de Agamenón tendrá como consecuencia la alianza de fuerzas griegas frente a los troyanos¹⁰⁸⁶, del mismo modo que la ausencia de Aquiles supondrá

¹⁰⁸⁴ Men. Rh., 370, 23-24; 372, 2; 422, 23 lo propone como modelo de emperador. Para un análisis de la figura de Heracles en época imperial, es imprescindible Galinsky, G.K., 1972, pp. 126-152; 185-230.

¹⁰⁸⁵ Ponce, M^a.J., 1998, pp. 228-229: “La concepción de la Victoria que hemos visto hacía descansar el bienestar del orden social totalmente en la figura de un monarca carismático. Al igual que en los antiguos Egipto y Próximo Oriente fue justificada en términos de un mito cósmico en el que la lucha primigenia y el triunfo de los dioses sobre las fuerzas del caos sirvieron como arquetipos divinos de la misión real: Júpiter y la Gigantomaquia, Hércules y sus trabajos o la figura del Sol, fueron arquetipos que justificaron en la imaginería imperial el orden humano a través de un modelo divino extrahumano. Como la Gigantomaquia, el mito de Heracles/Hércules fue tomado de la imaginería política griega. En el mundo griego Heracles había servido durante mucho tiempo como prototipo de conquistador invencible y en el pensamiento estoico y cínico se había tomado como ejemplo de *virtus*”. También Lomas, F.J., 1988, pp. 146-148.

¹⁰⁸⁶ Hom., *Il.*, IX, vv. 114-161.

grandes pérdidas a manos de Héctor¹⁰⁸⁷. Estos episodios se pueden trasponer a la política exterior del Imperio Romano durante gran parte del siglo IV: es necesario mantener la unidad imperial frente a la barbarie que azotaba todas las fronteras.

Se puede extraer un factor común de todos los pasajes míticos relatados: el empleo del mito tiene un continuo trasfondo político, tamizado por pasajes homéricos o mitológicos “neutros”, esto es, que se pueden referir inofensivamente a la figura de un emperador cristiano: las figuras de Asclepio y Heracles se asimilaron pronto al imaginario cristiano como figuras éticas y benéficas para el género humano, al tiempo que el empleo de Homero era frecuente en la educación de cualquier persona cultivada, pagana o cristiana. Con todo ello, Libanio intentó configurar la imagen de un emperador salvador de un Imperio asediado por los bárbaros.

Estas alusiones a la cultura pagana parecen inocuas para una mentalidad cristiana, todo lo contrario de lo que sucede con las alusiones a los dioses en los discursos XIX-XX. Algunas de estas referencias tienen una intencionalidad reivindicativa político-religiosa, como es el caso de estos dos pasajes de Libanio:

-*Or.* XIX, 3: “Y estaba convencido de que, si los dioses lo deseaban, mi vejez resistiría la duración de un camino el doble de largo que éste”.

-*Or.* XX, 48: “¿Cuál es la contribución de los que están inermes? Cada uno de ellos rogará a los dioses desde el fondo de su corazón, a Ares, a Atenea, a otros con cuyos consejos se resuelven las guerras. Les recordarán los peligros resueltos y esta inesperada salvación, pidiendo que si el rival aparece caiga en el miedo, tiemble y desee huir antes que perseguir. Y cuánta es la fuerza que las súplicas proporcionan en los asuntos de la guerra, lo leemos en los poemas”.

En estos dos textos los dioses aparecen como los tutores y salvaguardas del hombre y de la ciudad, con lo que parece quedar clara la *παρρησία* de la que disponía el sofista en su relación con Teodosio.

De igual modo hay que interpretar *Or.* XX, 51: “Y ahora este discurso se difunde ampliamente por todos lados, por cuanto yo he hecho y por cuanto tú has hecho. Pero también me parece que se acuerdan de nosotros dos en las reuniones

¹⁰⁸⁷ Hom., *Il.*, I, vv. 240-244.

de los dioses y algunos -las Musas, Hermes y Apolo- lo hacen con palabras elogiosas y otros opinan acerca de los dones que habría que enviarte de su parte. Calíope y sus hermanas lo han hecho y en defensa de su ciudad te dará una doble recompensa, inculcando en tus hijos el amor por la educación y por la música”.

Sin perder el sentido apologético de estas alusiones a los dioses, Libanio también dejó un lugar a la ironía, como en *Or.* XIX, 42: “Si dirigiéndose a ti te dijeran: “Emperador, pero nosotras ni deseamos ni hemos buscado esta situación ni persuadimos a nadie para que esto sucediera, ni disfrutamos con esa osadía ni es justo que ahora tengamos que mendigar, precisamente ahora que nadie nos puede dar nada, pues la pobreza se ha hecho común a toda la ciudad”. ¿Qué responderías a esto, emperador? ¿Y qué pasaría si nadie te dijera nada de esto a ti, sino a Helios? ¿O también les impondremos un castigo por su lamento a las que se quejan?”.

Como es de esperar en cualquier elogio que se precie –y aún más en uno dirigido al emperador-, es necesario ocultar cualquier mínimo detalle que pudiera emborronar la imagen soberana y modélica del emperador. La preceptiva retórica no era ajena a este hecho, y disponía de diversos recursos para evitar incurrir en este tipo de faltas. En el caso del discurso XIX, 22 (repetido en *Or.* XX, 14), hay un pasaje significativo: “De tu humanidad, emperador, también ha disfrutado la ciudad que a diario es agasajada con grandes donaciones, gracias a las cuales se engrandece y embellece continuamente. Pues bien, cuando no condujeron ante el tribunal a un soldado escita sobre el que pesaba una acusación, sino que lo arrojaron al mar tras haberlo degollado en tierra privándolo de sepultura, te contrariaron con esta acción con la que se atrevieron a molestar a los Escitas. Pero su temor a tu ira no duró ni un solo día, sino que, aunque esperaban pasar hambre, de nuevo tuvieron pan a raíz de la reconciliación”.

Según la interpretación irónica que Ángel González aporta de este pasaje¹⁰⁸⁸, con la que estoy de acuerdo, Libanio pretende cuestionar la política “filobárbara” del emperador Teodosio, quien llegó a incorporar a la disciplina militar romana a pueblos bárbaros del Danubio. El historiador Zósimo es

¹⁰⁸⁸ González Gálvez, A., 2001a, pp. 198-199, n. 18: “La repetida alusión al incidente del asesinato del soldado goda en Constantinopla como ejemplo de la clemencia de Teodosio parece tener un sentido irónico. El antioqueno veía ridículo el celo del Emperador por los bárbaros, del que era claro ejemplo el fastuoso entierro que dio a Atanarico en Constantinopla”.

elocuente al respecto: “Cuando llegaron los egipcios a Macedonia y se unieron a las tropas de la zona, no había orden alguno entre las tropas ni diferencia entre romano o bárbaro, sino que todos iban juntos y no se cuidaba el censo de los alistados en los ejércitos. Se permitía a los desertores volver a su casa tras inscribirse en los ejércitos y enviar a otros en su lugar, y prestar el servicio militar de nuevo bajo los romanos cuando les pareciese¹⁰⁸⁹”.

En este sentido, el antioqueno apenas varía la concepción casi inhumana que de los bárbaros tenían en la época clásica, ya que la obra del orador transmite los paradigmas y contraposiciones comunes de la literatura clásica, pero con distintos matices, puesto que en el siglo IV d.C. el peligro de la desintegración del Imperio y la configuración del bárbaro como metonimia del miedo y la destrucción eran amenazas mucho más patentes y tangibles: “El bárbaro piensa a grandes impulsos de ira, encolerizándose e imitando a las fieras, degollando a un pariente en un banquete y bebiendo sobre su cadáver. Si uno le suplica, nada consigue, sino que lo excitaremos más. En cambio, nuestro mayor empeño es diferenciarnos lo más posible de las fieras, nuestra ira se aplaca con lágrimas, la ardiente cólera se apacigua con el llanto y desechamos el recuerdo de lo que hemos sufrido al ver que quien nos ha agraviado se muestra avergonzado¹⁰⁹⁰”.

Es, en fin, la antítesis de las cuatro virtudes cardinales de los griegos: el bárbaro no es valeroso, sino impulsivo y guiado por una fuerza animal, incontrolada; carece del sentido de justicia, ya que el caos reina entre ellos mismos, y son incapaces de ser prudentes o templar sus emociones ya que reaccionan al primer instinto. Por ello, el sofista entendía como una traición a los valores helenos y humanitarios insertos en la retórica clásica las concesiones del

¹⁰⁸⁹ Zos., IV, 31: Τῶν δὲ Αἰγυπτίων εἰς Μακεδονίαν ἀφικομένων καὶ τοῖς αὐτόθι τάγμασι συναφθέντων, τάξις μὲν ἦν τοῖς στρατεύμασι οὐδεμία, οὐδὲ Ῥωμαίου διάκρισις ἢ βαρβάρου, πάντες δὲ ἀναμιξὶ ἀνεστρέφοντο, μηδὲ ἀπογραφῆς ἔτι τῶν ἐν τοῖς στρατιωτικοῖς ἀριθμοῖς ἀναφερομένων φυλαττομένης: ἐφείτο δὲ τοῖς αὐτομόλοις, ἤδη τοῖς τάγμασιν ἐγγραφεῖσιν, εἰς τὴν οἰκείαν ἐπανίεναι καὶ ἐτέρους ἐκπέμπειν ἀνθ' ἑαυτῶν, καὶ ὀπηνίκα ἂν αὐτοῖς δοκοίη, πάλιν ὑπὸ Ῥωμαίους στρατεύεσθαι.

¹⁰⁹⁰ Un texto paradigmático sobre la concepción de los “bárbaros” en su mentalidad, en Lib., *Or.* XV, 26: φρονεῖ δ' ὁ μὲν βάρβαρος μέγα λυττῶν καὶ ἀγριαίνων καὶ τὰ τῶν θηρίων μιμούμενος καὶ σφάττων ἐν δείπνῳ τὸν ὁμόφυλον καὶ πίνων ἐπὶ τοῦ νεκροῦ, κἂν ἰκετεύῃ τις, ὁ μὲν [τις] οὐδὲν ἤνυσεν, ὁ δὲ καὶ προσπαρώξυνεν. ἀλλ' ἡμῖν ἡ μεγίστη σπουδὴ τῶν θηρίων ὅτι πλείστον διεστάναι καὶ θυμὸς ἐξελύθη δάκρυσι καὶ τὸ τῆς ὀργῆς ζέον ἐσβέσθη κλαυθμῷ καὶ τὴν ὦν ἔπαθε μνήμην ἐξέβαλέ τις ἰδὼν αἰσχυρόμενον τὸν ἡδίκηκότα.

emperador a los bárbaros y, en concreto, el caso del escita Atanarico fastuosamente enterrado en Constantinopla.

Pues bien, no es necesario decir que en un elogio imperial no había lugar a una crítica abierta a esta mentalidad “filobárbara” de Teodosio, por lo que el sofista recurre al proceso de enmascaramiento retórico, recurso tan antiguo como la propia retórica y del que ya Platón nos legó testimonio¹⁰⁹¹. Esta irónica y velada alusión al comportamiento del emperador con los escitas oculta la verdadera creencia del sofista al respecto: una crítica radical a la posibilidad de tender la mano a los pueblos bárbaros, lugar común en los escritores paganos posteriores a Teodosio¹⁰⁹².

Se trata, por lo tanto, del empleo de la ὑποδήλωσις bajo la apariencia de un enmascaramiento que en este caso tenía como objetivo principal mantener pura la imagen de Teodosio en cuanto a su figura de emperador condescendiente, aspecto esencial para el correcto desarrollo de un discurso destinado a obtener el perdón imperial. De esta manera, el sofista silenciaba su opinión, pero no al precio de la hipocresía, sino mediante el empleo de un recurso retórico que le permitía ironizar.

¹⁰⁹¹ Pl., Phdr 267, A: Τί μήν; καὶ <ἐλεγχόν> γε καὶ <ἐπεξέλεγχον> ὡς ποιητέον ἐν κατηγορίᾳ τε καὶ ἀπολογίᾳ. τὸν δὲ κάλλιστον Πάριον Εὐθνήδον ἐς μέσον οὐκ ἄγομεν, ὃς <ὑποδήλωσιν> τε πρῶτος ἠῦρεν καὶ <παρεπαίνους>- οἱ δ' αὐτὸν καὶ <παραψόγους> φασὶν ἐν μέτρῳ λέγειν μνήμης χάριν-σοφὸς γὰρ ἀνὴρ.

¹⁰⁹² Paschoud, F., 1997, p. 193: “La manière dont Théodose a tenté de maîtriser la conjuncture militaire dont il a hérité lors de son avènement, dans l’immédiat après-Adrinople, est jugué d’une manière largement négative par la tradition historiographique représentée pour nous par Eunape et Zosime”.

VII. 1. 3 ANÁLISIS DE LAS PERORACIONES DE LOS DISCURSOS XIX-XX

Las peroraciones de los discursos dirigidos al emperador Teodosio presentan menos complicaciones en su estudio que los exordios y argumentaciones, debido especialmente a que los discursos finalizan con una peroración que responde con gran respeto y rigidez a los esquemas retóricos tradicionales en los que la peroración procede, del mismo modo que en los exordios¹⁰⁹³, de la retórica deliberativa y judicial.

Menandro el Rétor recomienda finalizar el discurso hablando del bienestar de la ciudad¹⁰⁹⁴, que es exactamente lo que hace Libanio en XIX, 64: “Así pues, pon fin a nuestra desgracia tan grande, emperador, neutraliza las huidas y las quejas con la alegría del retorno. Que cada cual recobre su cuarto de doncellas, que recobre su dormitorio, que bese las puertas exteriores, las interiores, las de más adentro, que disfrute del sueño por la noche yaciendo en su propia cama”.

Como se aprecia, estas líneas también recurren a la teoría aristotélica que aconseja introducir elementos patéticos¹⁰⁹⁵, rasgo que sigue con frecuencia Libanio en sus discursos¹⁰⁹⁶.

De igual manera, Libanio da por sentado que los hijos de Teodosio –Arcadio y Honorio- serán los próximos emperadores, por lo que el sistema hereditario que

¹⁰⁹³ Wisse, J., 1989, p. 96-99, resalta la confluencia de objetivos entre el proemio y el epílogo.

¹⁰⁹⁴ Men. Rh., 377, 9-377, 28: μετὰ τὴν σύγκρισιν οἱ ἐπίλογοι. ἐν τούτοις ἔρεις τὰς εὐετηρίας, τὰς εὐδαιμονίας τῶν πόλεων, ὅτι πλήρεις μὲν ὠνίων αἱ ἀγοραί, πλήρεις δὲ ἑορτῶν καὶ πανηγύρεων αἱ πόλεις, γεωργεῖται μετ’ εἰρήνης ἢ γῆ, πλείται ἢ θάλασσα ἀκινδύνως, εὐσέβεια δὲ ἢ περὶ τὸ θεῖον ἠϋξῆται, τιμαὶ δὲ κατὰ τὸ προσῆκον ἑκάστοις νέμονται, οὐ δεδοίκαμεν βαρβάρους, οὐ πολεμίους, ὀχυρώτερον τοῖς βασιλέως ὄπλοις τετειχίσμεθα ἢ τοῖς τείχεσιν αἱ πόλεις, αἰχμαλώτους οἰκέτας κεκτήμεθα αὐτοὶ μὴ πολεμοῦντες, παρὰ δὲ τῆς βασιλέως χειρὸς νικώσης δεχόμενοι. τίνας οὖν εὐχᾶς εὐχεσθαι δεῖ τῷ κρείττονι τὰς πόλεις ἢ ὑπὲρ βασιλέως ἀεὶ; τί δὲ μείζον αἰτεῖν παρὰ τῶν θεῶν ἢ βασιλέα σώζεσθαι; ὄμβροι γὰρ κατὰ καιρὸν καὶ θαλάσσης φοραὶ καὶ καρπῶν εὐφορίαι διὰ τὴν βασιλέως δικαιοσύνην ἡμῖν εὐτυχοῦνται: τοιγάρτοι καὶ ἀμειβόμεναι αὐτὸν αἱ πόλεις καὶ ἔθνη καὶ γένη καὶ φυλαὶ στεφανοῦμεν, ὑμνοῦμεν, γράφομεν, πλήρεις εἰκόνων αἱ πόλεις, αἱ μὲν πινάκων γραπτῶν, αἱ δὲ που καὶ τιμιωτέρας ὕλης.

¹⁰⁹⁵ Arist. Rh. 1419b 12: καὶ ἐκ τοῦ εἰς τὰ πάθη τὸν ἀκροατὴν καταστήσαι.

¹⁰⁹⁶ Shouler, B., 1977, p. 165: “Si nous nous reportons aux diverses théories qui ont été élaborées sur l’épilogue, nous constatons que deux fonctions principales lui ont été attribuées : la récapitulation, qui clôt l’exposé des faits et la démonstration, et l’amplification pathétique, qui vise à susciter chez les auditeurs, par le moyen de l’éloge ou du blâme, pitié, indignation, colère, haine, envie, jalousie, émulation, chagrin, peur, plaisir”.

Menandro¹⁰⁹⁷ propone ensalzar también encuentra cabida en la peroración de este discurso (XIX, 63): “Hermoso, hermoso es, emperador, que tú y tus hijos seáis honrados por estas acciones y que ello sea objeto de emulación y enseñanza para ellos de cómo es necesario comportarse en momentos semejantes”.

Este epílogo, no tan breve como B. Shouler presupone para los discursos del antioqueno¹⁰⁹⁸, también cumple la función de recapitular el contenido y la petición de perdón repetida a lo largo del discurso¹⁰⁹⁹: “Devuélveme a mis conciudadanos llevándoles una feliz noticia”.

Para llevar a cabo todo ello, Libanio se vale de ciertos recursos estilísticos típicos en sus peroraciones, especialmente recursos fonéticos y de repetición (Καλόν, καλόν, ὦ βασιλεῦ, καὶ σὲ τούτοις σεμνύνεσθαι καὶ παῖδας σοὺς¹¹⁰⁰), empleo de imperativos imprecatorios (Ἄγε δὴ τὴν πολλὴν συμφοράν ; Νεῦσον, ἀπόπεμψον¹¹⁰¹), vocativos (ὦ βασιλεῦ; ὦ θεία κεφαλή¹¹⁰²).

Por el contrario, el breve epílogo del discurso XX –sólo el párrafo 51- se aleja del estilo del anterior que cierra el discurso XIX. En primer lugar, dos son las únicas funciones propias de la peroración que Libanio trabaja. De un lado, traer de nuevo al recuerdo las acciones virtuosas del emperador: “Y ahora este discurso se difunde ampliamente por todos lados, por cuanto yo he hecho y por cuanto tú has hecho”. De otro, confiar en la descendencia del emperador como futuros gobernantes: “Calíope y sus hermanas lo han hecho y en defensa de su ciudad te dará una doble recompensa, inculcando en tus hijos el amor por la educación y por la música”.

En segundo lugar, Libanio prefirió replegar sus artes retóricas en este epílogo a favor de una selección de elementos religiosos y culturales que paganizasen estas últimas líneas. A.F. Norman lo explica así: “The pagan

¹⁰⁹⁷ Men. Rh, 377, 28-30: ἐπὶ τούτοις εὐχὴν ἔρεις αἰτῶν παρὰ θεοῦ εἰς μήκιστον χρόνον προελθεῖν τὴν βασιλείαν, διαδοθῆναι εἰς παῖδας, παραδοθῆναι τῷ γένει.

¹⁰⁹⁸ Shouler, B., 1977, p. 169: “Dans les discours, les épilogues sont généralement beaucoup plus courts, et beaucoup plus sobre que dans les déclamations”.

¹⁰⁹⁹ Arist., Rh. 1419b 13: καὶ ἐξ ἀναμνήσεως. Pernot, L., 1993b, p. 310: “La recapitulation, qui constitue une des principales fonctions de la péroraison dans les discours judiciaires et délibératifs, est réputée peu utile dans le genre épideictique”.

¹¹⁰⁰ Lib., Or. XIX, 63.

¹¹⁰¹ Lib., Or. XIX, 64, 66.

¹¹⁰² Lib., Or. XIX, 63 y 64, 65.

terminology of the whole peroration culminates in this emphatic assertion of the virtues of the Hellenic παιδεία, as a counterblast to the Christian propaganda current following the reconciliation¹¹⁰³.

Esta injerencia religioso-cultural en la peroración del discurso ratifica, una vez más, el indisociable engarce que unía la retórica, la religión y la cultura en los discursos del sofista, lo que supone toda una declaración de intenciones de cara al emperador Teodosio.

¹¹⁰³ Norman, A.F., 1977, pp. 346-347.

VII. 2 ANÁLISIS DE LOS DISCURSOS XXI-XXII

Un análisis retórico de los discursos XXI-XXII arroja muy pocas diferencias con respecto al de las dos anteriores composiciones, puesto que tanto el estilo como la intencionalidad son muy similares. Sin embargo, mientras que en los discursos destinados al emperador Teodosio el sofista introducía un fuerte componente apologético en lo que se refiere al campo de la religión y la política, los discursos XXI-XXII prestan mayor atención a una defensa del sistema cívico y social de Antioquía.

Estos dos discursos, dedicados a Cesario y Elébico respectivamente, no son elogios retóricamente estipulados, sino que habrían de ser denominados “elogios parciales”, dado que gran parte de las palabras de Libanio están destinadas a exonerar a su ciudad –especialmente, al estamento de los curiales- de cualquier responsabilidad directa durante los acontecimientos de la revuelta de las estatuas, y no a configurar un elogio reglamentado de los emisarios imperiales.

VII.2.1 ANÁLISIS DE LOS PROEMIOS DE LOS DISCURSOS XXI-XXII

De entre los proemios de los cinco discursos objeto de este trabajo, considero que el del XXI es el más trabajado por Libanio, si bien se refugia en tópicos manidos y no innova en su forma. En el proemio de este discurso dedicado a Cesario la adecuación entre el destinatario y la composición del exordio guarda una fuerte relación: se personaliza y singulariza en las acciones de Cesario (cap. 1) y se hace un brevísimo esbozo de sus cualidades (cap. 4). Se trata, pues, de un proemio doble, práctica habitual en nuestro sofista¹¹⁰⁴ y perfectamente codificada en la preceptiva de Menandro el Rétor, que recomienda la composición de un segundo exordio como forma de *amplificatio*¹¹⁰⁵.

Los capítulos 1-4 quedarían, por lo tanto, divididos en dos proemios:

*el primer proemio abarca los capítulos 1-3, en los que Libanio se aferra al tópico del agradecimiento en forma de discurso por la ayuda prestada por Cesario para evitar males mayores y castigos más severos por parte del emperador.

*el segundo proemio (capítulo 4) alude a algunas virtudes de la tétada platónica, como la σωφροσύνη o la ἀνδρεία, y otros conceptos recurrentes en la retórica de época imperial (παρρησία, φύσις). No es más que un esbozo de alabanza, en el que se salta de la infancia a la madurez en apenas un στίχος, por lo que no hay que pretender ver en este capítulo 4 un verdadero y completo elogio. El propósito del discurso de Libanio no pasa por un elogio a Cesario, ya que éste sólo se legitima en función de los acontecimientos y de la ayuda prestada por el *magister officiorum*. Es una nueva muestra del pragmatismo de la retórica libaniana, del sometimiento de la voluntad de estos discursos al καιρὸς.

Así, el sofista apenas dedica unas líneas a una simple enumeración de virtudes recurrentes en el elogio a personas (σωφροσύνη, ἀνδρεία, παρρησία, γνώμη, φύσις), pero que en esta ocasión no pasan de ser una mera enunciación sin un desarrollo posterior, ya que, como escribe el propio Libanio (*Or.* XXI, 4): “(...) si nos hacemos eco de todas sus cualidades, parecerá que estamos

¹¹⁰⁴ Shouler, B., 1977, p. 140-153 analiza algunos discursos (e.g. *Or.* LXII, LXIV) y declamaciones (e.g. *Decl.* 37) del sofista con proemios dobles

¹¹⁰⁵ Men. Rh., 369, 7-8: λήψει δὲ δευτέρων προοιμίων ἐννοίας, ὅταν αὐξήσεως ἕνεκα παραλαμβάνηται.

despreciando el tema actual porque no da para un discurso. En cambio, si es sobre este asunto, parecerá que honramos su ayuda sin añadir nada. Hablemos, por lo tanto, de cuánto disfrutamos de él mientras que el tumulto estaba en ebullición”.

Las cuatro virtudes referidas a Cesario tienen origen pagano, aunque algunas de ellas –*γνώμη, ἀνδρεία, σωφροσύνη y παρρησία*– se estaban convirtiendo en material del pensamiento cristiano. A diferencia de los dos discursos anteriores, no hay un intento por configurar un relato etiológico que recuerde el origen pagano de estas virtudes. Esta inacción se debe, en mi opinión, a la diferente naturaleza de este destinatario: como es lógico, el emperador Teodosio no puede ser comparado con un simple *magister officiorum*, por lo que el detenimiento y exactitud con la que se describen estas virtudes no será el mismo.

Hay, igualmente, una intencionalidad político-social por parte del sofista para hacer gala de una posición social que por aquel entonces estaba, como mínimo, empezando a decaer. La configuración retórica de su ἦθος se produce mediante un abuso de la constante alusión a la primera persona gramatical (*Or.* XXI, 1: *ταῖς ἑμαῖς παρ’ ἐμοῦ, ἐν δὲ ταῖς ἑμαῖς τὸ λόγον ἔσεσθαι παρ’ ἐμοῦ*; 3: *ἐγὼ δὲ κεκοινώνηκα, γένοιτο δ’ ἂν παρ’ ἐμοῦ*), por lo que este doble proemio actúa como escaparte social del antioqueno. Así, la expresión de alegría y agradecimiento a Cesario tiene una doble lectura: mientras que el pueblo aclama al enviado de Teodosio (*τὰς ἐπὶ τοῖς δεδομένοις εὐφημίας*), Libanio, sofista de la ciudad y orador estudioso de toda la tradición clásica, pretende componer un discurso que sólo podría estar firmado por él (*ὃ δ’ οὐκ ἔνι μὲν γενέσθαι παρὰ τῶν πολλῶν, γένοιτο δ’ ἂν παρ’ ἐμοῦ*).

Llama también la atención la mención a los dioses (*Or.* XXI, 3): “...pensé que era necesario añadir esto, pues agradezco a los dioses que te preocupe más tu buen nombre que las riquezas”. No se debe entender la alusión a los dioses como un ataque irónico al cristianismo que profesaba el *magister officiorum*¹¹⁰⁶: se trata, en mi opinión, de otro lugar común en la retórica en general y en la obra de Libanio en concreto¹¹⁰⁷.

¹¹⁰⁶ Van der Paverd, F., 1991, p. 58: “He was the brother of the better known Aurellianus and figures by the name Typhos in Synesius’ *De Providentia*. He was an arian”.

¹¹⁰⁷ Un ejemplo similar, en Lib., *Or.* V, 1-3.

En lo que respecta al proemio del discurso XXII, la información que el sofista aporta se reduce a dos breves reseñas: la admiración que por Elébico siente Libanio y la composición de un discurso anterior dedicado al *magister militum*.

Con todo, una primera lectura del proemio (capítulos 1-3) del discurso XXII deja a las claras una patente y acusadísima falta de originalidad en los tópicos empleados. Se trata de un *exordium vulgare* en la terminología de Quintiliano¹¹⁰⁸, casi impersonal si no fuera por las referencias históricas internas del capítulo 3 y la aparición del nombre propio del *magister militum*, Ἐλλέβιχον, que sitúan el proemio en el contexto del corpus de obras acerca de la rebelión del 387. Por ello, resulta infructuoso cualquier esfuerzo por esbozar una imagen de Elébico entre la amalgama de impersonales tópicos retóricos de este discurso.

Es destacable la sensación de debilidad y pereza que descansa en unas primeras líneas que no resisten comparación con la pasión, la intensidad y la vivacidad de la narración de los acontecimientos en los capítulos posteriores ni con la sinceridad del elogio a Elébico a lo largo del discurso.

¹¹⁰⁸ Quint., *Inst.* IV, 1, 71: *Alia exordiorum vitia verius tradiderunt. Quod in pluris causas accommodari potest, vulgare dicitur.*

VII.2.2 ANÁLISIS DE LAS ARGUMENTACIONES DE LOS DISCURSOS XXI-XXII

La argumentación del discurso XXI sitúa a Cesario en un contexto de terminología pagana, si bien es prácticamente seguro que éste era cristiano. La brevedad de este discurso y el predominio de capítulos narrativos antes que encomiásticos –no hay que olvidar que los discursos XXI-XXII son elogios parciales– son factores que confluyen para dibujar un retrato de Cesario retóricamente pobre y convencional. No parece, en conclusión, que el sofista trabajara suficientemente la parte encomiástica como solía ser habitual en él: “La rédaction d’un éloge exige une enquête minutieuse comparable à celle de l’historien. Libanios n’est pas de ceux qui traitent à la légère cette partie du travail et qui nourrit son discours presque exclusivement de poncifs applicables à n’importe quel homme politique et à n’importe quelles circonstances¹¹⁰⁹”.

No hay ningún rasgo en el tratamiento de la figura del *magister officiorum* que pueda resultar relevante para un retrato de Cesario, ni tampoco hay muchos lugares que permitan realizar una lectura política de la intencionalidad con la que Libanio compuso el discurso. A diferencia de los discursos XIX-XX, poco hay de apología política o religiosa, sino manidos tópicos retóricos que cualquier gobernante bien formado debería conocer por su formación previa¹¹¹⁰.

De hecho, es necesario recurrir a la *narratio* (si bien la narración y la argumentación se solapan y complementan en este discurso) para poder analizar un pasaje con cierta intencionalidad; por ejemplo, el capítulo 17 es una verdadera muestra del ideal religioso del sofista, cuya divinidad tutelar era la diosa Fortuna: “Tal era su determinación, pero de nada hubiera servido cualquier esfuerzo de no contar con la ayuda de Fortuna. En efecto, ella podía haber cambiado algunas cosas y haber impedido el fin de otras, pues si la divinidad no hubiera estado de acuerdo, ¿de qué hubieran valido las decisiones de aquél? Es cierto que todo capitán desearía salvar su nave, pero no todos lo consiguen, sino los que cuentan con la ayuda de los vientos. Eso sería lo propio de Fortuna”. Y dos capítulos más

¹¹⁰⁹ Shouler, B., 1977, p 932.

¹¹¹⁰ Swain, S., 2003, p. 357: “To understand this one has to appreciate the close link between high culture, material wealth, and political leadership. The governance of the cities was oligarchical. Oligarchs had to speak to each other in the council chamber and had to communicate with the people without. It was these pressures that made a rhetorical education, a Greek education, absolutely essential”.

adelante (*Or.* XXI, 19) continúa la misma línea de pensamiento: “Y bien, la alianza de Fortuna se demuestra a través de esos hechos, pero esto no se habría permitido sin el consentimiento de los demás dioses. En efecto, por un lado, entre ellos hay concordia y un mismo pensamiento; por otro, el desorden y la discordia quedan lejos del cielo, lejos del grupo lo habita. Así recorriste un camino con la anuencia de los dioses, salvaste con su ayuda la ciudad que ellos querían y parecías preocuparte por la ciudad de la que cuidaban”.

El celo pagano se une aquí a su habilidad retórica, puesto que con estos dos pasajes el sofista no pretende menospreciar el rápido viaje de Cesario ni comenzar una lucha religiosa, sino poner de manifiesto que la voluntad humana está sometida a la de los dioses. En la celeridad y fortuna del viaje de Cesario no todo el mérito es suyo, sino que la voluntad divina ha estado siempre vigilante y ha permitido que llegue a buen puerto.

Pero, una vez más, un pasaje que parece anecdótico y gratuito en la retórica libaniana responde, en verdad, a la naturaleza dialéctica de estos discursos, puesto que en la tercera homilía compuesta por Crisóstomo para la ocasión encontramos estas palabras: “No sólo por esto, sino también por otros muchos motivos es necesario confiar, pues Dios nos ha entregado no pocas garantías de buena esperanza. La primera de todas: los que llevaban la triste noticia, marchando de aquí como si tuvieran alas, pensaban que en poco tiempo alcanzarían el cuartel, pero están en mitad del camino: tales dificultades e impedimentos tuvieron, y tras dejar los caballos, ahora marchan en carruajes, por lo que es del todo obligado que se retarde su llegada allí. Pues una vez que Dios inspiró y convenció a nuestro sacerdote y padre común para que saliera de aquí y se hiciera cargo de esta embajada, él alcanzó más adelante a aquellos en mitad del camino, para que no avivasen el fuego adelantándose, y posteriormente invalidaran la corrección del maestro, incendiando el oído del emperador. Y de que la detención se produjo no sin el concurso de Dios es prueba evidente lo siguiente: hombres que pasan todo el tiempo en tales viajes, cuyo trabajo es ése y llevados siempre por caballos, ahora están en las últimas desfondados por la cabalgata, lo contrario de lo que le

sucedió a Jonas: Dios apresuró a aquél, aunque no quería ir. En cambio, a éstos que desean marchar, los retiene¹¹¹¹”.

A la luz de este pasaje hay que confirmar, por un lado, el matiz evidentemente apologético de la intervención que Libanio atribuye a la diosa Fortuna a favor de un rápido viaje de Cesario; por otro lado, el carácter dialéctico de la prosa libaniana, que aquí parece contestar al pasaje citado de Juan Crisóstomo.

Pasando ya al análisis de la pura argumentación de este discurso XXI, el capítulo 21 parece cerrar una “ringkomposition” que comenzó en el capítulo 4, puesto que de nuevo se retoman las alusiones –en este sentido, sigue sin haber un desarrollo de las virtudes elogiadas- a la σωφροσύνη y γνώμη, aunque hay que añadir otros valores propios de un juez que Libanio elogia en la persona de Cesario, como σωτηρίας, πραότητος, σοφίαν. Para sustentar esta alabanza, Libanio se apoya en un *exemplum* histórico, la intervención de Diodoto frente a la propuesta de Cleón de exterminar Mitilene¹¹¹²: según Libanio “Aquél no lo solucionó todo, sino que sabemos en qué medida se les castigó. Ahora, en cambio, el remedio ha llegado para toda la ciudad (*Or.* XXI, 22)”, completando así una comparación *ad maiorem* en la que Cesario ha conseguido lo que no pudo Diodoto.

¹¹¹¹ Chrys., PG 49, 83: Οὐκ ἐντεῦθεν δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐτέρωθεν πολλαχόθεν θαρρῆεῖν χρή: οὐδὲ γὰρ ὀλίγα ἡμῖν ἐνέχυρα τῶν χρηστῶν ἐλπίδων ἔδωκεν ὁ Θεὸς ἤδη. Καὶ πρῶτον μὲν ἀπάντων οἱ τὴν πονηρὰν κομίζοντες ἀγγελίαν, ἐξεληθόντες ἐντεῦθεν καθάπερ τινὲς ὑπόπτεροι καὶ πάλαι καταλήψεσθαι προσδοκῆσαντες τὸ στρατόπεδον, κατὰ μέσσην ἔτι διατρίβουσι τὴν ὁδόν: τοσαῦτα αὐτοῖς κωλύματα καὶ ἐμπόδια γέγονε, καὶ τοὺς ἵππους ἀφέντες ὀχήματα ἐλαύνουσι νῦν, ὅθεν ἀνάγκη πᾶσα βραδυτέραν αὐτοῖς γενέσθαι τὴν ἐκείσε ἄφιξιν. Ἐπειδὴ γὰρ τὸν ἱερέα τὸν ἡμέτερον καὶ κοινὸν πατέρα ἀνέστησεν ὁ Θεὸς ἐντεῦθεν, καὶ ἔπεισεν ἀπελθεῖν, καὶ τῆς πρεσβείας συνεφάψασθαι ταύτης, κατέσχε λοιπὸν ἐκείνους κατὰ μέσσην τὴν ὁδόν, ἵνα μὴ φθάσαντες τὸ πῦρ ἀνάψωσι, καὶ τῷ διδασκάλῳ λοιπὸν ἀνόνητον ποιήσωσι τὴν διόρθωσιν, τὰς βασιλικὰς ἐμπρήσαντες ἀκοάς. “Ὅτι γὰρ οὐκ ἄνευ Θεοῦ τὸ κώλυμα γέγονε, δῆλον ἐκείθεν:” Ἄνθρωποι τὸν ἅπαντα χρόνον τοιαύταις συντραφέντες ἀποδημίαις, καὶ τοῦτο ἔργον ἔχοντες ἵππους ἐλαύνειν διηνεκῶς, νῦν ὑπ’ αὐτῆς τῆς ἵππασίας συντριβέντες ὑστέρησαν, καὶ γέγονεν ἅπ’ ἐναντίας τοῖς τοῦ Ἰωνᾶ πράγμασι τὰ συμβάντα νῦν. Ἐκείνον μὲν γὰρ μὴ βουλόμενον ἀπελθεῖν ἤπειγε: τούτους δὲ βουλομένους ἀπελθεῖν ἐκώλυσε.

¹¹¹² Como fuente histórica de este acontecimiento, Th., III, 41: Τοιαῦτα μὲν ὁ Κλέων εἶπεν: μετὰ δ’ αὐτὸν Διόδωτος ὁ Εὐκράτους, ὅσπερ καὶ ἐν τῇ προτέρᾳ ἐκκλησίᾳ ἀντέλεγε μάλιστα μὴ ἀποκτεῖναι Μυτιληναίου, παρελθὼν καὶ τότε ἔλεγε τοιάδε.

Volvemos a encontrar este mismo tipo de argumentación, sustentada en la σωτηρία de Antioquía, en el capítulo 25: “Realmente es glorioso defender a un hombre y salvarlo de un peligro seguro, que una nave asista a otra para rechazar unos piratas. Pero tu honor no procede de una sola persona ni de diez ni de veinte ni del doble de éstas, sino de cuantos no es fácil contar. Cualquiera puede decir que ha salvado una ciudad, pero de ningún modo una tan grande ni tan antigua ni en la que florezcan tantas virtudes”.

Sin embargo, resulta más difícil y ambiguo el análisis de la alusión a la muerte del pasaje 24: “Pues incluso es posible que las personas como tú tengáis una mejor esperanza, tanto en la vida como en la muerte, y si alguna desgracia te alcanzara de alguna parte, tu recuerdo procurará el fin de lo que produce olvido”. Bien puede tratarse de una alusión a la escatología cristiana, bien de una referencia de la búsqueda de la memoria perpetua que protagonizara ya Aquiles, como parece desprenderse del capítulo 27: “Y si alguna vez alguien quisiera enmendar alguna de nuestras acciones que requiriesen de las virtudes de un hombre, le responderemos que imite tus acciones, pero si por negligencia impulsara alguna acción desgraciada, lo remitiríamos a que imitara tus buenas obras”.

Frente a este retrato casi neutral de Cesario, en el que se incide en la figura del *magister officiorum* como el “mensajero de la paz” (lo que constituye el núcleo del discurso XXI, los capítulos 11-22), casi como un Hermes de pies alados (*Or.* XXI, 23: τὰ Καισαρίου πτερα), Libanio configura a Elébico como la figura justa y humanitaria que guardó de Antioquía mientras llegaba el perdón imperial. En esta disposición puede que la relación de amistad entre ambos influyera en la mayor importancia que el sofista otorga a Elébico¹¹¹³.

Además de tópicos ya empleados en el discurso dirigido al *magister officiorum* que vuelven a aparecer en esta composición (como γνώμη, σωτηρίας, σοφίαν *Or.* XXII, 13, 14, 30), hay dos cualidades que despuntan sobre todas las demás: la φιλανθρωπία (*Or.* XXII, 17, 21) y la δικαιοσύνη (*Or.* XXII, 15, 35), virtudes casi exclusivas del elogio al emperador. Así, resulta llamativo que al elogiar la δικαιοσύνη de Elébico, el antioqueno recurra

¹¹¹³ Además de un elogio perdido, Libanio mantuvo una íntima relación epistolar con Elébico, *Lib., Ep.* 2, 898.

nuevamente a un mito para ejemplificar y demostrar el origen pagano de este concepto (*Or.* XXII, 35): “Se alegró junto con el hombre absuelto, con la ciudad y consigo mismo: con aquél, por haber sido absuelto, con la ciudad, por no haberla privado de un ciudadano de tal clase gracias al cual se hizo famosa, y consigo mismo, por apartar de la desgracia a un buen hombre, como Atenea rescató a Heracles de la Estigia”.

Libanio llega a describir a un Elébio sobrehumano –*Or.* XXII, 22: ὥστ’ ἐδόκει κρείττων εἶναι φύσεως ἀνθρωπείας-, que apenas come por reflexionar en beneficio de Antioquía –*Or.* XXII, 19: δειπνοῦντα δὲ αὐτὸν ἀκούομεν οὐ δειπνήσαι μᾶλλον ἢ τῇ διανοίᾳ βλέπειν εἰς τὰ σχήματα τῆς πόλεως παραβάλλοντα τὰ δεύτερα τοῖς ἀμείνοσι-

VII. 2. 3 ANÁLISIS DE LAS PERORACIONES DE LOS DISCURSOS XXI-XXII

El epílogo del elogio a Cesario no presenta innovaciones significativas respecto al discurso, pues discurre sin variaciones importantes respecto a los cánones retóricos sobre la peroración: recapitulación, expresión de sentimientos, el valor de los amigos como el mayor tesoro¹¹¹⁴, petición de estancia en la ciudad¹¹¹⁵.

Lo mismo sucede con el epílogo del discurso XXII, que contiene elementos recurrentes en anteriores peroraciones, como la invitación a Elébico para que permanezca en Antioquía (*Or.* XXII, 42). Con todo, esta peroración intenta recapitular el significado e intención del grupo de discursos dedicados a la revuelta de las estatuas: demostrar y conservar la supremacía de la cultura y la tradición helena en el marco de la Antioquía finisecular. Con este fin, Libanio elude recurrir a determinados recursos retóricos y emplea el código mitológico, capaz de expresarse por sí mismo e insertarse perfectamente en una composición retórica. De esta manera se justifica el tópico de la semejanza a los dioses y la inserción de Ártemis (*Or.* XXII, 42): “En verdad, el emperador nos devolverá a nuestro benefactor en tantos problemas, a aquel que lo imita en su actitud, el que sigue al emperador como éste hace con los dioses, el que verá a los hijos de su hija que, parecidos a él, con la muy entusiasta presencia y ayuda en los partos de Ártemis, que es parte de esta ciudad, y que recuerda cómo se comportó Elébico con su tesoro en un momento de tal importancia”.

Independientemente de la orientación religiosa de Elébico¹¹¹⁶, la citada ayuda de Ártemis supone un nuevo guiño apologético, como tantos otros en el corpus de discursos XIX-XXIII, destinado a defender un sistema cívico, político y religioso pagano.

¹¹¹⁴ Tema al que el sofista dedica su *Progymnasmata* 12, 27.

¹¹¹⁵ Vid. también Lib, *Or.* XX, 46; XV, 86.

¹¹¹⁶ Van der Paverd, F., 1991, p. 58: “In a letter which Gregory of Nazianzus wrote to Ellebichus (*Ep.* 225) it can be seen that the general was a Christian”, frente a Jones, A.H.M., 1973, p. 277-278; Norman, A.F., 1977, p. 374: “He was, unlike Caesarius, a pagan”.

VII. 3 ANÁLISIS DEL DISCURSO XXIII

El último discurso del corpus referente a la revuelta de las estatuas es, sin lugar a dudas, el más sincero de todos. El sofista, que ya adelantó el contenido de este discurso en otros anteriores (*Or.* XIX, 56-58), verbaliza su enfado y su decepción con sus conciudadanos por haber huido de Antioquía tras los acontecimientos levantiscos.

No hay un destinatario concreto al que se dirija el discurso, contrariamente a lo que sucedió con la composición dirigida al emperador Teodosio, al *magister officiorum* Cesario y al *magister militum* Elébio. Además, el análisis y lectura de este discurso XXIII nos produce la sensación de estar ante un opúsculo que defiende los valores de la ciudad clásica, por lo que se acentúa su valor como discurso programático.

Por ello, esta última obra no configura valores helénicos tomando como excusa a personas, sino que los aborda directamente y ofrece la contrapartida de cada uno de ellos. No resulta extraña una obra de esta naturaleza en Libanio; de hecho, los discursos XIX y XXIII recuerdan a la pareja formada por los discursos XV-XVI, un *πρεσβευτικὸς λόγος* al emperador Juliano y un ataque a determinados sectores de la ciudad a raíz de problemas económicos y de la mala relación que establecieron el emperador Juliano y Antioquía durante los años 362-363.

La sinceridad de la obra y el tono patético que la recorren se traduce en una menor rigidez retórica, hasta el punto de que resulta difícil esquematizar el discurso en las *partes orationis* habituales y canónicas. Sirva como ejemplo el análisis que hace P.L.Malosse de los capítulos 20-27, que parecen constituirse independientes del resto de la obra como si de un discurso judicial se tratara: “C’est, en miniature, un discours judiciaire complet: on y repère aisément la séquence exorde-narration-argumentation-péroration (...) La forme condensée fait songer à celle des progymnasmata, les exercices préparatoires dont nous est parvenu un recueil dû à Libanios¹¹¹⁷”.

¹¹¹⁷ Malosse, P.L., 2006 (inedito).

VII. 3. 1 ANÁLISIS DEL PROEMIO DEL DISCURSO XXIII

El proemio de este vituperio elude cualquier reglamentación habitual en torno a esta parte del discurso. Como señala Malosse, “Cela apparaît dès l’exorde, chez un auteur qu’on ne peut accuser d’ignorer les règles. Ni présentation de l’orateur et de ses raisons de parler, ni appel à la bienveillance et à la raison de l’auditoire, mais directement une ouverture *pathétique*, au sens moderne (horreur, pitié, colère), comme technique (implication de l’auditoire) du terme¹¹¹⁸”.

En efecto, el comienzo del discurso XXIII escapa a las reglas retóricas más rígidas. La causa de esa ἀνομία retórica se explica por el contenido del comienzo del discurso: Libanio ubica la acción en el campo, que en la cultura helena siempre supuso la oposición al orden, al νόμος, a la πόλις.

Igualmente, hay que resaltar la fuerza de un inicio *in medias res*, con el resultado de las huidas como patético reclamo de atención. Así, el orador hace participar a todo el auditorio nada más comenzar el discurso –Or. XXIII, 1: Τὰ μὲν ἀγγελλλόμενα πάντες ἀκούομεν-, para concatenar una aposición en forma polisindética y paralelística - Or. XXIII, 1: ἅπαντα εἶναι μεστὰ νεκρῶν, τὰς τε ἀρούρας τὰς τε ὁδοὺς τὰ τε ὄρη τοὺς τε λόφους τὰ τε σπήλαια καὶ τὰς κορυφὰς τῶν ὄρων καὶ τὰ ἄλλα καὶ τὰς φάραγγας-, que aporta rapidez al tiempo que un funesto patetismo por el tono de las imágenes que evoca.

Aunque el proemio no cuadre adecuadamente con la preceptiva habitual retórica, no se le podrá acusar de estar mal compuesto, dado que el *transitus* a la argumentación adopta la forma de *procatálepsis* –Or. XXIII, 2: ἐκόντας οὖν ἀπολωλότας τίς ἂν ἐλεήσει;- , cerrando, de esta manera, una *ringkomposition* bien organizada.

Estas imágenes no están concebidas como una forma de violencia gratuita, sino que resultan el contrapunto perfecto a la idealizada imagen que pocos años antes se formaba el sofista del campo de su Antioquía natal (Or. XI, 19-26; 230-232). Se puede pensar, por lo tanto, que tras el patetismo inicial de este discurso se esconde la intención de configurar un “antitopos” del ámbito rural idealizado.

¹¹¹⁸ Malosse, P.L., 2006 (inédito).

En cualquier caso, Libanio configura magistralmente el cambio de sociedad y pensamiento de la Antioquía finisecular: frente al idílico retrato de la ciudad siria en su discurso XI, este proemio ofrece una imagen trágica, cruenta, en la que los ciudadanos huyen. Se trata, en mi opinión, de una configuración retórica realista y sincera que, más allá de reflejar uno de los males endémicos de la antigüedad tardía, el bandidaje y el peligro de los caminos desiertos¹¹¹⁹, anuncia los cambios sociales y políticos que desembocaron en el fin de la ciudad clásica.

¹¹¹⁹ Shaw, B.D., 1991.

VII. 3. 2 ANÁLISIS DE LA ARGUMENTACIÓN DEL DISCURSO XXIII

La argumentación de esta pieza gira en torno al φόβος y a las terribles consecuencias que conllevó para Antioquía, pero si tiramos de ese hilo argumental que es el miedo y las huidas que provocó, observaremos que existe una crítica hacia dos motivos que para Libanio eran causa específica de la desintegración del modelo de la ciudad clásica:

A. En primer lugar, denuncia la insolidaridad cívica y el agravio a los valores helenos de la sociedad. Tal denuncia se focaliza en tres grupos sociales:

1. Las mujeres: su huida tuvo como consecuencia su propia muerte y la de los niños que llevaban con ellas. Los capítulos dedicados a las mujeres (5-9) están vehiculados por un constante uso de la *procatálepsis*, de imágenes reincidentes en el patetismo (la muerte de los hijos) y por la acusación que les imputa el sofista, la falta de σωφροσύνη (*Or.* XXIII, 6: καὶ τὰ παραδείγματα σωφρονεῖν οὐκ ἔπειθεν).

2. El ataque a los poderosos de la ciudad –*Or.* XXIII, 17: τοῖς ὑπὲρ τοὺς πολλοὺς- viene motivado por su insolidaridad para con el resto de conciudadanos (*Or.* XXIII, 19: “Sin embargo, ellos tenían que haber impedido y detenido el que los otros vivieran en la pobreza, a veces persuadiéndolos, a veces con amenazas”) y, especialmente por la ὕβρις que se desprende del modo de enriquecerse (*Or.* XXIII, 18: “Pero, a pesar de ello, los poderosos, que se han enriquecido con la pobreza de los demás y que consideran terrible el no tener lo que tienen los dioses”).

3. El vituperio más amplio y amargo es el que dirige a los alumnos de sus clases, a los que acusa de ser indolentes¹¹²⁰ –*Or.* XXIII, 20: τὴν τῆς ῥαθυμίας ἀφορμὴν- y de no tener motivo alguno para

¹¹²⁰ Lo mismo sucede en Lib., *Or.* V, 45: ῥαθυμίαν δὲ ἐμοῦ τὸ πρᾶγμα καλοῦντος, εἰ τὰ τῆς προτεραιίας αὐθις ζητοῖεν, ἢ δὲ οὐκ ἦν ἔργων, δείματός τινος θορυβοῦντος σφίσι τὰς ψυχὰς ὤμνυσαν εἶναι τῆς συνουσίας τὴν φυγὴν. De igual manera, el tono general de crítica a sus alumnos que reina en el discurso recuerda al de su *Or.* II.

tener miedo y haber abandonado la ciudad y las clases. Su inocencia ser respaldaba bien por su ausencia del lugar de la revuelta o bien por su presencia en la clase del sofista (*Or.* XXIII, 22: “Incluso cuando se perpetraron estas osadías y la locura aún estaba en sus inicios, unos se marcharon corriendo a sus casas, y otros se quedaron conmigo aprendiendo las consecuencias de la tempestad del momento por las palabras de los que habían sido testigos, no por sus propios ojos. ¿Cómo, entonces, podrían haber sido acusados?”).

Como se puede apreciar, la acusación a cada uno de los sectores de la población se sustentaba en la carencia de σωφροσύνη, en el pecado de ὕβρις o en la ῥαθυμία a la hora de aprender retórica. Estos tres conceptos morales de fuerte raigambre clásica no podían ser menospreciados en el ideario cívico del sofista, dado que conllevaban desgracias como las que denuncia en este discurso.

Confrontados a estos tres conceptos, Libanio, que se autoretrata en este discurso como consejero tranquilizador de sus conciudadanos (*Or.* XXIII, 15-16), opone la justicia del *consularis Syriae* Celso –*Or.* XXIII, 11: τῆ τοῦ δικαστοῦ δικαιοσύνη- y la capacidad de perdón del emperador Teodosio –*Or.* XXIII, 13: μάρτυς δὲ ὁ τῆς βασιλείας χρόνος πολλὴν αὐτῷ συνειδῶς πολλαχού τὴν συγγνώμην. De todo lo anterior se desprende una conclusión “lógicamente pagana”: faltar a los valores cívicos, baluarte del pensamiento político del antioqueno, conllevaba caos y muerte.

B. Pero si hubo algo que Libanio propugnara como la panacea contra todo tipo de males e iniquidades, fue la retórica (léase atentamente el breve pero densísimo elogio que de la retórica hace Libanio en el capítulo 21¹¹²¹), expuesta como tesoro cultural –*Or.* XXIII, 21: κτῆμα οὕτω καλόν, τοὺς λόγους- y regalo de los dioses a los hombres –*Or.* XXIII, 21: οὗς ἔδωκε μὲν Ἑρμῆς-

¹¹²¹ Este capítulo 21 del discurso XXIII de Libanio recuerda por su contenido al elogio de la palabra que hizo Gorgias en su *Encomio de Helena* 8: εἰ δὲ λόγος ὁ πείσας καὶ τὴν ψυχὴν ἀπατήσας, οὐδὲ πρὸς τοῦτο χαλεπὸν ἀπολογήσασθαι καὶ τὴν αἰτίαν ἀπολύσασθαι ὧδε. λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θεϊότατα ἔργα ἀποτελεῖ: δύνανται γὰρ καὶ φόβον παύσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξήσαι. ταῦτα δὲ ὡς οὕτως ἔχει δεῖξω.

Libanio critica duramente a τούτους τοὺς μισοῦντας κτῆμα οὕτω καλόν, lo que venía a significar que vilipendiaba a aquellos que se desviaban del ideal cultural helénico: los cristianos (por su deseo de disociar el binomio ἱερα/λόγοι) y los que optaban por otro tipo de educación¹¹²². Se opone, de esta manera, la Antioquía finisecular, dominada por el cristianismo, en una época de cambios y transición¹¹²³, a la que tiempo atrás describiera el sofista en su discurso XI como “más rica que las más antiguas, a unas rebasa en tamaño, a otras sobrepasa en nobleza, a otras por la fertilidad de su tierra. Ciertamente, Antioquía es superior a la que la sobrepasa por sus murallas debido a la abundancia de agua, a la bonanza de sus inviernos, a la urbanidad de sus habitantes y a la práctica de su sabiduría. Respecto a la ciudad que es aún más grande, Antioquía es superior por lo mejor que hay: la cultura helénica y las letras¹¹²⁴”.

La argumentación de este pequeño discurso, en consecuencia, mantiene la línea general de los discursos anteriores, si bien con diferencias: mientras que los discursos XIX-XX estaban repletos de comparaciones y *exempla*, la sinceridad de este discurso prescinde de cualquier elemento que se desvie del doble propósito de provocar patetismo –mediante periodos polisindéticos y el recurso a la *procatálepsis*- y denunciar el alarmante estado de los valores clásicos.

¹¹²² Shouler, B., 1999, pp. 454-455: “Les élèves fugitifs se mettent dans le camp des ennemis de la formation littéraire. Libanios a lutté toute sa vie pour que se maintienne ce type de *paideia* que menacent: 1. les chrétiens, qui déplacent le centre de gravité de la morale en doublant la cité terrestre d’une Jerusalem céleste et en substituant aux valeurs traditionnelles (héroïsme, civisme, évergétisme, maganimité, recherche de la gloire) la charité, l’humilité, la contrition et le repentir. La peur du péché succede au culte de l’exploit 2. les tenants d’une formation administrative réduite aux outils techniques (tachygraphie, latin, droit). Libanios admet ces disciplines en tant que compléments d’une culture littéraire générale fondée sur l’apprentissage de l’éloquence grecque, qui reste absolument irremplacable à ses yeux”.

¹¹²³ Lepelley, C., 1996, p. 11: “D’où une conséquence fort surprenante dans le monde antique: à cette époque, la cité, privée de son vieux fondement païen, mais sans justification chrétienne, devint pour un temps une entité sécularisée, dépourvue de référence religieuse, pendant que les derniers païens rappelaient sans se laisser qu’ils étaient les seuls dépositaires de l’antique sacralité civique”.

¹¹²⁴ Lib., *Or.* XI, 270: τῶν μὲν γὰρ ἀρχαιοτάτων εὐδαιμονεστέρα, τὰς δὲ μεγέθει νικᾷ, τὰς δὲ εὐγενεῖα πάρεισι, τὰς δὲ τῷ παμφόρῳ τῆς χώρας. καὶ μὴν ἥς μὲν ἠτᾶται κατὰ τοὺς τοίχους, ταύτης κρείττων γίνεται τῷ τε ἐνύδρῳ καὶ τῷ τοῦ χειμῶνος ἡμέρῳ καὶ τῇ τῶν ἐνοικούντων ἀστειότητι καὶ τῇ τῆς σοφίας ἀσκήσει, τῆς δὲ ἔτι μείζονος τῷ καλλίστῳ καλλίων ἐστίν, Ἑλληνικῇ παιδείᾳ καὶ λόγοις.

VII. 3. 3 ANÁLISIS DE LA PERORACIÓN DEL DISCURSO XXIII

La brevísima peroración (sólo el capítulo 28) que cierra el discurso opta por la continuidad temática mantenida a lo largo de los últimos capítulos con el fin de no romper la unidad y coherencia del discurso¹¹²⁵.

Permanece, igualmente, la profusión de periodos paralelísticos, aunque en este caso, en forma polisintética y con una llamativa anáfora -ὕμεις δὲ αἰσχυνεῖσθε μὲν τοῦδαφος, αἰσχυνεῖσθε δὲ τὰς πύλας, αἰσχυνεῖσθε δὲ τὸ τῶν λόγων χωρίον, αἰσχυνεῖσθε δὲ [καὶ] ἡμᾶς, εἰ μὴ καὶ τοῦτο ὑμῖν ἀπόλωλεν-.

¹¹²⁵ Malosse, P.L., 2006 (inérito): “Même dans ces discours de beaucoup plus grande ampleur, Libanios utilise souvent pour clore son oeuvre un bref paragraphe détaché, et comme légèrement décalé, en une formule équivalente à ce qu’est la clause en métrique ou l’éphiphonème en stylistique. L’effet esthétique en est certainement celui de la netteté pour ne pas diluir l’impression laissée aux auditeurs”.

VII. 4 LA RETÓRICA DEL SILENCIO: AUSENCIAS EN LOS DISCURSOS XIX-XXIII DE LIBANIO

Otro de los objetivos principales de la retórica libaniana en los discursos XIX-XXIII fue silenciar las acciones emprendidas por Juan Crisóstomo, el obispo Flaviano, los sacerdotes antioquenos y los monjes que bajaron de los cercanos montes. Aunque, en ocasiones, una verdad a medias equivale a una mentira, no podemos decir que sea el caso del silencio de las acciones cristianas en los discursos XIX-XXIII del sofista. Libanio, como se ha podido apreciar a lo largo de este trabajo, anteponía a cualquier otra circunstancia su papel de sofista y, en consecuencia, debía respetar las normas retóricas a las que estaba sujeto: “Il y a certes une part de convention quand on trouve de tels serments au début des discours: l’orateur est forcé d’adopter l’*éthos* de la sincérité – c’est un élément indispensable au fameux accord préalable qui unit celui qui parle à ceux qui l’écourent-, même quand il s’apprête à dire son admiration pour un souverain qu’il n’admire pas¹¹²⁶”.

En algunas ocasiones, como se ha mostrado en páginas anteriores, cuando la necesidad apremiaba el sofista dejaba algún resquicio por el que asomaba la mentira: no hay más que recordar su ficticio viaje a Constantinopla. Con todo, cada vez que Libanio quiso silenciar u obviar cualquier elemento que le molestara, optaba por la vía del *castigat tacendo mores*.

No es mi intención elaborar aquí una teoría retórica en la que la omisión y el silencio sean los bastiones principales¹¹²⁷, pero sí creo necesario reflexionar sobre las siguientes palabras de M^a.D. Verdejo Sánchez: “Podemos concluir diciendo que la verdad tamizada reina en todas las épocas y en casi todos los autores. Los historiadores, por lo general, escribían pensando en su público, y esto se refleja en

¹¹²⁶ Malosse, P.L., 2000b, p. 247.

¹¹²⁷ Para ello, remito a Mortara Garvelli, B., 1996, p. 363: “El silencio es no el límite, pero sí el desafío, del inmenso dominio de la retórica. No es una ausencia de comunicación, como saben muy bien los etnólogos y los lingüistas; es un momento de reflexión sobre las posibilidades del lenguaje. La retórica «no verbal» (que no se manifiesta en palabras) induce a las *rettorica* o *rhetorics* a teorizar sobre la alternativa, inherente a todo acto comunicativo, entre el decir y el no decir, y a reformular el análisis literario como una «escucha de complejos textuales». Es el proyecto de una hermenéutica del lenguaje poético, o, si se quiere, de una mitología de la condición primigenia de la comunicación”.

su obra literaria. Éste era el vehículo para expresar sus ideas políticas, religiosas o morales, y para acaparar la atención¹¹²⁸”.

Eso es precisamente lo que ocurrió con los discursos XIX-XXIII de Libanio: por un lado, empleó recursos retóricos para desplazar el eje de la verdad de lo ocurrido en Antioquía hacia donde a él le interesaba. Por otro lado, cuando esto no era posible o iba contra sus intereses, el sofista optó directamente por la omisión de los acontecimientos en el relato, licencia permitida por la retórica – más concretamente por el género epidíctico-, que no tenía las restricciones propias de un género inherentemente objetivo como la historia: “Es propio de los que escriben historia recorrer todos los hechos por orden, pero del que se encarga de componer elogios no omitir ningún tipo de alabanza sin recorrer por completo cada uno de ellos¹¹²⁹”.

El anterior texto de Libanio tiene un carácter programático en lo que a su concepción de la retórica se refiere: la retórica considera la ἀκριβεία con mayor laxitud y guarda un lugar en su programa para la omisión. El concepto de omisión fue consignado retóricamente por el propio Menandro el Rétor: “Luego, en cada una de las virtudes harás comparaciones: una particular en cada una, y tras ésta harás una comparación para todas ellas de ciudad en ciudad, abarcando todo –e incluso lo anterior-: naturaleza, alimentación, costumbres, acciones. En lo que descubras que hay igualdad o superioridad de la ciudad alabada, eso confrontarás en comparación, y en lo que descubras que aquella es inferior, lo omitirás¹¹³⁰”. El pasaje no es exclusivo del elogio de ciudades, por lo que se puede extrapolar sin problema alguno a cualquier otro ámbito de la retórica epidíctica. Se puede justificar una “retórica del silencio” no como una forma inaprensible o

¹¹²⁸ Verdejo Sánchez, M^a.D., 2001, p. 137. Incluso la *Historia Augusta*, en el capítulo dedicado a Pescenius Niger, admite como frecuente la omisión, HA, I,2: *Primum enim, quae magna sunt in eorum honores ab scriptoribus depravantur: deinde alia supprimuntur, postremo non magnam diligentiam in eorum genere au cita requiretur, cum satis sit audacium eorum et bellum, in quo victi fuerint, ac poenam proferre.*

¹¹²⁹ Lib., *Or.* LIX, 57: ἔστι δὲ τοῦ μὲν ἱστορίαν συντιθέντος διὰ πάντων ἐφεξῆς τῶν εἰργασμένων ἐλθεῖν, τοῦ δὲ ἐγκωμιάζειν ἐπιχειροῦντος μηδὲν μὲν εἶδος εὐφημίας παραλιπεῖν, οὐ μὴν διὰ πάντων ἕκαστα διελθεῖν.

¹¹³⁰ Men. Rh., 386, 10-18: εἶτα ἐφ’ ἐκάστη τῶν ἀρετῶν συγκρίσεις ἐργάση, ἰδίαν μὲν καθ’ ἐκάστην, μετὰ δὲ ταύτην ἐφ’ ἀπάσαις αὐταῖς ἀθρόαν σύγκρισιν ἐργάση πόλεως πρὸς πόλιν, συλλαμβάνων ἅπαντα καὶ τὰ πρὸ τούτων ὁμοίως, φύσιν, ἀνατροφὴν, ἐπιτηδεύματα, πράξεις: καὶ ἐν οἷς μὲν ἂν τούτων εὐρησθῆναι τὴν ἰσότητά ἢ καὶ πλεονεξίαν παρὰ τῇ πόλει ἦν ἐπαινέεις, ταῦτα ἀντεξετάσεις ἐν τῇ συγκρίσει, ἐν οἷς δ’ ἂν εὐρίσκησιν αὐτὴν ἐλαττωμένην, ταῦτα παραδραμεῖς.

impronunciable del lenguaje, ni como un sistema lingüístico-ontológico, sino como un uso comunicativo no verbal en un contexto determinado.

Este rasgo no es una peculiaridad del estilo del sofista antioqueno, sino que puede interpretarse como una lectura del pasaje 1355 b de la *Retórica* de Aristóteles: “Y que su trabajo no es persuadir, sino averiguar los recursos persuasivos para cada ocasión, como ocurre en todas las demás artes¹¹³¹”.

Dicho todo esto, se hace imprescindible aclarar uno de los pasajes que presenta mayor dificultad en el corpus de discursos XIX-XXIII: la ficticia embajada de Libanio a Constantinopla. En páginas anteriores aporté suficientes datos y textos para probar que el viaje del sofista era una invención. Es ese punto el que llama poderosamente la atención y merece una reflexión: la posición dentro de la sociedad antioquena del paganismo tendría que estar en franco retroceso como para que el sofista obviara el talante moral de su ἦθος y traspasara la línea de la verdad, dado que era evidente para cualquier antioqueno que Libanio no se movió de la ciudad tras los acontecimientos.

Ahora bien, el historiador pagano Zósimo, que inocentemente creyó el relato de Libanio, nos aporta un importantísimo dato: el sofista no marchó sólo a Constantinopla, sino que le acompañó el que más tarde sería gobernador de Palestina, Hilario. Este es el relato de Zósimo: “En efecto, eligieron, por un lado, al sofista Libanio, cuya fama es pregonada por los escritos que de él quedan, y por otro lado a Hilario, quien marchó por su brillante linaje y por el conjunto entero de su educación. El sofista pronunció el discurso sobre la revuelta ante el propio emperador y ante el Senado y provocó que el emperador cambiase su cólera respecto a los antioquenos, de manera que, cuando finalmente el emperador depuso su rencor a la ciudad, sin duda le encargó a aquél que añadiera otro discurso tras la reconciliación; finalmente, el emperador depuso su odio por la ciudad. Por otro lado, Hilario, merecedor de elogios gracias a la grandeza de su virtud, fue nombrado por el emperador gobernador de toda Palestina¹¹³²”.

¹¹³¹ Aris., *Rh.* 1355 b 10-12: καὶ ὅτι οὐ τὸ πείσαι ἔργον αὐτῆς, ἀλλὰ τὸ ἰδεῖν τὰ ὑπάρχοντα πιθανὰ περὶ ἕκαστον, καθάπερ καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις τέχναις πάσαις.

¹¹³² Zos., IV, 41: αἰροῦνται τοίνυν Λιβάνιον τε τὸν σοφιστήν, οὗ τὸ κλέος ἐκ τῶν καταλελειμμένων ὑπ’ αὐτοῦ κηρύττεται λόγων, καὶ Ἰλάριον γένους τε λαμπρότητι καὶ παντὶ παιδείας εἶδει προήκοντα. Καὶ ὁ μὲν σοφιστὴς τὸν περὶ τῆς στάσεως αὐτῷ τε βασιλεῖ καὶ τῇ γερουσίᾳ λόγον εἰπὼν ἴσχυσε τὸν βασιλέα μεταστῆσαι τῆς κατὰ Ἀντιοχέων ὀργῆς, ὥστε

Parece poco probable que Zósimo se inventara tal noticia, más bien, todo lo contrario: el hecho de que admitiera como válido el relato de Libanio muestra que siguió de cerca las fuentes de la época y no recurrió a la invención. Aunque Hilario no consta en las dos fuentes principales, Libanio y Juan Crisóstomo, esta ausencia se puede explicar por el proceso de omisión retórica. P.L. Malosse considera que la omisión era un ardid retórico para desviar la atención sobre aquellos acontecimientos que perjudicaran el desarrollo normal de una narración¹¹³³. De confirmarse la noticia de Zósimo (a pesar de no tener ninguna fuente que la corrobore, Jones considera válido el pasaje en lo que respecta a Hilario¹¹³⁴), Libanio no sólo habría inventado su viaje ante el emperador Teodosio, sino que habría mantenido en el anonimato a tan importante compañero de viaje, y habría silenciado su labor.

Un argumento a favor de la posibilidad de que Hilario figurara en la verdadera embajada puede hallarse en este capítulo de Libanio (*Or.* XIX, 4): “Pues yo, que no tenía la esperanza de sobrepasar la primera jornada, he llegado así después de muchas y he atravesado el Bósforo. Me encuentro en el palacio imperial ante lo que se dice de mi ciudad. Creo que, para llevar a cabo todo mi esfuerzo, tendré como aliados a estos hombres que me han ayudado a soportar el camino y a no desfallecer”. La segunda parte de esta párrafo parece indicar que los mismos hombres con los que ha compartido viaje son indicados – supuestamente, por su linaje o por su posición social- para complementar a Libanio en su intento de persuadir al emperador de que abandone su ira. No sería descabellado pensar que Hilario, un hombre de alta cuna, fuera uno de los que verdaderamente fue a Constantinopla.

Es probable, en resumen, que Hilario hubiera marchado a Constantinopla para interceder ante Teodosio en nombre de Antioquía, y que su nombre hubiera

ἀμέλει τούτω καὶ τὸν περὶ τῶν διαλλαγῶν ἐπιθεῖναι, τελέως τοῦ βασιλέως τὸ πρὸς τὴν πόλιν ἔχθος ἀποθεμένου: Ἰλάριος δὲ διὰ τὸ μέγεθος τῆς ἀρετῆς ἐπαίνων ἀξιωθεὶς ἄρχειν παρὰ βασιλέως ἐτάττετο Παλαιστίνης ἀπάσης.

¹¹³³ Malosse, P.L., 2000b, p. 248: “L’omission, en revanche, est un procédé presque systématique chaque fois que les faits nuisent au propos (...) Mais le silence n’est pas seulement un moyen de cacher ce qui est désavantageux, il peut aussi être imposé, en particulier par les mesures de *damnatio memoriae*, fréquentes au tours de l’histoire impériale”.

¹¹³⁴ Jones, A.H.M.J., 1971, p. 435: “Hilarius 8. Governor (proconsul?) of Palestine 392-393 (...) Selected by the senate of Antioch in 387 to go with Libanius and apologise to Theodosius for the affair of the statues (Zos. IV 41.2); Libanius certainly did not go, but Hilarius possibly did, since he owed his governorship to the impression he made then (Zos. IV 41. 3)”.

sido deliberadamente omitido y silenciado por Libanio y por Juan Crisóstomo: en el caso del sofista, su enorme ego y la intención última de sus discursos XIX-XXIII (presentarse como el único adalid pagano y el salvador de la ciudad) habrían contribuido al silencio; en lo que respecta a Crisóstomo, sus homilías estaban compuestas para enaltecer la sección nicena meleciana del cristianismo antioqueno, por lo que elogiar, o siquiera nombrar, cualquier otro personaje habría restado valor a su objetivo.

Algo similar ocurre con la omisión del viaje a Constantinopla del obispo Flaviano en los discursos XIX-XXIII de Libanio; el sofista no sólo omite la misión del obispo, sino que finge ser él quien parte ante Teodosio (*Or.* XIX, 2-3): “Yo me he propuesto voluntario y he venido ante ti porque considero cosa de gran valor el poder obtener de ti todo lo que te suplico, y porque no creo que este trabajo en defensa de mi patria sea insignificante, aunque finalmente fracase en mi objetivo. En efecto, creo que juzgarán más mis propósitos que mis carencias para dar. Ciertamente, mi vejez me aconsejaba permanecer en casa, al igual que muchos familiares y amigos, que me decían que no sería seguro hablar acerca de tales temas con un emperador encolerizado; en cambio, por tu forma de ser y por tu carácter yo sabía que nada de lo que dijera me perjudicaría. Y estaba convencido de que, si los dioses lo deseaban, mi vejez resistiría la duración de un camino el doble de largo que éste. Y que esto es verdad, las mismas circunstancias lo ponen de manifiesto”.

El texto no es en modo alguno inocente, sino que a la omisión señalada se añade lo que, en mi opinión, es una réplica al estado de salud del obispo Flaviano del que informó Crisóstomo: “Pues cuando escuchó: *El buen pastor expone su vida por su rebaño*, él marchó para exponer su vida por todos nosotros, aunque muchas cosas se lo impedían y le obligaban a permanecer. En primer lugar, su edad, que se prolongaba hasta una extrema vejez; luego, la debilidad de su cuerpo, y la estación del año, y la premura de la santa fiesta. Además de ello, su única hermana se hallaba en sus últimos estertores. Sin embargo, obvió el parentesco, su vejez, su debilidad, lo inoportuno de la ocasión y la dificultad del camino, y tras anteponer todo eso a vosotros y a vuestra salvación, rompió con todas esas

ataduras, y, como un joven, el anciano marcha hacia delante, con alas por su buen corazón¹¹³⁵”.

El estado de salud de aquel que emprendía una embajada era un tópico que a menudo se encontraba en el proemio (no hay más que recordar la imagen del propio Temistio en su discurso XIV, *Discurso de embajada al emperador Teodosio*), pero en esta ocasión creo que se trata de una réplica a las difíciles circunstancias personales que rodearon el viaje de Flaviano a Constantinopla.

Libanio sentía verdadera inquina por el obispo Flaviano ya que, como intenta demostrar este trabajo, el sofista estaba viendo mermada su influencia en su comunidad y ante las autoridades imperiales en favor de la figura del obispo. Así opina también López Eire al respecto: “El obispo desempeña dos funciones que son esenciales a la condición del sofista, del rétor, a saber: convertirse en objeto de emulación para sus discípulos (...) y defender con las armas en las que él es experto, o sea, las palabras, a la comunidad a la que sirve¹¹³⁶”. Esta pérdida de poder de representatividad no le era ajena a Libanio, y ya alrededor del año 365 lo ponía por escrito: “Maestros de retórica que antes estaban junto a los gobernantes son expulsados de sus puertas como si fueran asesinos, y la muchedumbre de jóvenes que antes los rodeaban, al ver la situación, huyen de la retórica como si fuera algo débil y buscan otra fuerza¹¹³⁷”.

Se explica así el prolongado relato (once capítulos) que Libanio dedicó al viaje de vuelta a Constantinopla del *magister officiorum* Cesario una vez que inspeccionó la ciudad junto al *magister militum* Eléptico. El sofista compuso estas líneas con la intención de otorgarle (no tanto a Cesario como a Fortuna y a los

¹¹³⁵ Chrys., PG 49, 47: Ἀκούσας γὰρ, ὅτι Ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων, ἀπῆλθε τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θήσων ὑπὲρ ἡμῶν ἀπάντων, καίτοι πολλὰ ἦν αὐτὸν τὰ κωλύοντα ἀπιέναι καὶ καταναγκάζοντα μένειν: καὶ πρῶτον ἡ ἡλικία πρὸς ἔσχατον ἐλάσασα γῆρας, εἶτα ἡ τοῦ σώματος ἀσθένεια, καὶ τοῦ ἔτους ἡ ὥρα, καὶ τῆς ἀγίας ἑορτῆς ἡ ἀνάγκη: πρὸς τούτοις ἡ ἀδελφὴ μόνη οὖσα αὐτῷ καὶ πρὸς ἐσχάτας ἐστῶσα ἀναπνοάς. Ἄλλ’ ὅμως καὶ συγγένειαν παρείδε, καὶ γῆρας, καὶ ἀσθένειαν, καὶ καιροῦ δυσκολίαν, καὶ ὁδοιπορίας ταλαιπωρίαν, καὶ πάντων ὑμᾶς καὶ τὴν ὑμετέραν σωτηρίαν προθεῖς, ταῦτα πάντα διέρρηξε τὰ δεσμά: καὶ καθάπερ νέος ὁ γέρον ἐλαύνει νῦν, ὑπόπτερος τῇ προθυμίᾳ γενόμενος.

¹¹³⁶ López Eire, A., 1996, pp. 214-215.

¹¹³⁷ Lib., *Or.* XVIII, 288: ῥητορικῆς δὲ διδάσκαλοι συζῶντες πρότερον τοῖς ἀρχαῖς ἔχουσιν ἀπελαύνονται τῶν θυρῶν, ὥσπερ ἀνδροφόνοι, πλήθη δὲ νέων τὰ περὶ αὐτοὺς πρότερον ταῦτα ὀρῶντες φυγόντες ὡς ἀσθενεῖς τοὺς λόγους ἄλλην ἰσχὺν ζητοῦσι.

dioses que allanaron el camino) la mayor parte del mérito de la salvación de la ciudad y, de paso, silenciar el viaje de Flaviano a la capital (*Or.* XXI, 21): “Son numerosos los ejemplos que te han hecho célebre, Cesario, sobre todo los relativos a nuestra situación actual. En efecto, nos hemos salvado por la decisión del emperador, pero una parte de esta salvación se debe a tu determinación”. Este silencio está, nuevamente, motivado por el conflicto entre la visión pagana y la visión cristiana de la ciudad y sus poderes: “En ces circonstances l’ambassade de l’évêque Flavien à Constantinople est typique d’un certain impérialisme moral chrétien. Jean Chrysostome attribue sans sourciller à Flavien la responsabilité de la politique d’indulgence que l’Empereur se décide à suivre à l’égard des Antiochéens alors que les païens y voient la main du *Magister officiorum* Caesarius¹¹³⁸”.

De igual manera, las homilías de Juan Crisóstomo fueron obviadas en la redacción de los discursos de Libanio, si bien el sofista tuvo conocimiento de estas obras de su alumno. Pero del mismo modo que el papel de Crisóstomo fue silenciado, éste también se valió del recurso del silencio. E. Soler ha llamado la atención sobre el llamativo anonimato con el que Crisóstomo castigó al monje Macedonio: “Le silence de Jean Chrysostome sur le nom de Macédonios s’explique par la méfiance et même l’animosité qui existait entre Flavien et Macédonios, qui, quelques années auparavant, avait refusé d’être ordonné prêtre par Flavien et refusait de se mettre au service de l’évêque pour consolider son autorité. Il faut ajouter que, pour la même raison, le silence de Jean Chrysostome s’étend à tous les grands ascètes du Silpios qui se sont illustrés dans l’histoire de l’Église d’Antioche au IV^e siècle¹¹³⁹”.

La raíz del problema radica en el desencuentro entre la mentalidad política e institucionalizada del obispo Flaviano y la independencia de la vida del monje, conflicto vivamente reflejado en el pasaje de Teodoreto de Ciro que narra la ordenación de Macedonio como sacerdote a pesar de su desconocimiento del griego y de la liturgia eclesiástica, por lo no supo qué había ocurrido cuando Flaviano lo ordenó sacerdote: “Cuando acabó la liturgia y alguien le indicó lo ocurrido –pues desconocía por completo qué había sucedido–, en primer lugar los

¹¹³⁸ Natali, A., 1982, p. 1177.

¹¹³⁹ Soler, E., 2001, p. 509.

insultó zahiriendo a todos con palabras. A continuación, tras coger su bastón – pues tenía costumbre de andar con el apoyo de un bastón debido a su ancianidad-, persiguió al mismo obispo y a todos cuantos estaban presentes: pues pensaba que la ordenación le apartaría de lo alto de la montaña y del género de vida que amaba. Entonces algunos de sus amigos a duras penas lo calmaron, ya que estaba irritado. Pero cuando al cabo de una semana llegó de nuevo el día de la fiesta del Señor, el gran Flaviano lo envió buscar de nuevo para invitarle a compartir con ellos la ceremonia, pero él dijo a los que llegaron: “¿No os basta con lo ocurrido, sino que de nuevo queréis ordenarme sacerdote?”¹¹⁴⁰”.

Pero éste no fue el único silencio en las homilias de Crisóstomo a propósito de los monjes, sino que hay que tener en consideración la recurrente ausencia de alusiones a la violencia de éstos tanto en su obra como en la bibliografía de corte o procedencia clerical. Léase cómo se expresa al respecto Blázquez: “Las vidas de los antiguos monjes son documentos hagiográficos, por lo que deben ser tomados con mucha cautela, aunque no obstante, en nuestra opinión, conservan un fondo de realidad. En ellas no se describen las lacras del monacato, sino que, con motivo de biografíar a las figuras más destacadas, sus vidas se proponen como modelos a seguir¹¹⁴¹”. Parece que gran parte de la bibliografía acerca del monacato compuesta por religiosos sólo se queda con la visión positiva de la que disfrutaron los monjes en la Edad Media gracias a determinados escritos, como las biografías o los ἀποφθέγματα¹¹⁴². Se hace necesario, por lo tanto, completar las lagunas dejadas por ese sector de la historiografía, ya que la constante violencia empleada

¹¹⁴⁰ Theodrt., *HRel.* XIII, 4: Ὁς δὲ τέλος ἔλαβεν ἡ λειτουργία καί τις αὐτῷ τοῦτο μεμῆνυκε-πάμπαν γάρ ἡγνόει τὸ γεγονός-, τὰ μὲν πρῶτα ἐλοιδορεῖτο καὶ λόγοις ἔβαλλεν ἅπαντας: ὕστερον δὲ τὴν βακτηρίαν λαβὼν-εἰώθει γάρ σκηριπτόμενος διὰ τὸ γῆρας βαδίζειν-, ἐδίωκεν αὐτὸν τε τὸν ἀρχιερέα καὶ τοὺς ἄλλους ὅσοι παρήσαν: ὑπελάμβανε γάρ τὴν χειροτονίαν τῆς τοῦ ὄρους αὐτὸν κορυφῆς καὶ τῆς ποθουμένης διαίτης ἀποστερήσειν. Ἀλλὰ τότε μὲν αὐτὸν μόλις τινὲς τῶν συνήθων ἀγανακτοῦντα κατέπαυσαν: ἐπειδὴ δὲ ὁ τῆς ἐβδομάδος συνεπεράνθη κύκλος καὶ ἦκε πάλιν τῆς δεσποτικῆς ἑορτῆς ἡ ἡμέρα, αὐθις αὐτὸν ὁ μέγας Φλαβιανὸς μετεπέμπετο τῆς πανηγύρεως κοινωνῆσαι σφίσι παρακαλῶν. Ὁ δὲ πρὸς τοὺς ἀφικομένους: Ὁὐκ ἀπόχρη ὑμῖν, ἔφη, τὰ ἤδη γεγενημένα, ἀλλὰ πάλιν με βούλεσθε προβαλέσθαι πρεσβύτερον.

¹¹⁴¹ Blázquez, J.M^a., 2000, p. 476.

¹¹⁴² Louth, A., 2004a, p. 373: “If this revision in our understanding of fourth-century monasticism is allowed, then there is a consequent revision in our notion of monastic literature. “Traditional” monastic literature –together with its close cousin, hagiography- became the most popular form of literature in the Middel Ages (this is not simple due to a monastic monopoly of learning, for there was no such monopoly in Byzantium).”.

por los monjes fue un argumento al que recurrieron tanto la Iglesia como el paganismo –Libanio incluído-.

En el caso de Crisóstomo –extensible a la mayor parte de la literatura cristiana-, estos silencios corresponden a la ambigua relación que mantuvieron algunos sectores del monacato y miembros de la Iglesia oficial a lo largo del siglo IV. El primer gran punto de choque lo constituyó el modo de vida de los monjes, diametralmente opuesto al cada vez más acomodaticio estilo de la Iglesia institucionalizada. Para cualquier investigador, lo más difícil es encontrar un término medio entre ambas posturas; sin caer en anacronismos, se puede aseverar que la vida eclesiástica se fue haciendo tan lujosa como intencionadamente paupérrima la de los monjes. La reticencia de estos últimos a entrar en el modo de vida cívico hizo que se impusieran a sí mismos ropajes, alimentación y hábitos que los diferenciaban claramente del resto de la población. Así, se ha comparado con acierto la forma de marginalidad de los monjes con las posturas de corrientes filosóficas como los pitagóricos o los cínicos¹¹⁴³.

La independencia de criterio, verbalizada en su peculiar y característica *παρρησία*¹¹⁴⁴, se convirtió en un elemento que difícilmente podía controlar la Iglesia oficial, especialmente a finales del siglo IV¹¹⁴⁵: “Las críticas de los monjes a la sociedad civil y, sobre todo, al comportamiento relajado de los cristianos y a los abusos de las jerarquías eclesiásticas los convertían en un elemento incómodo, molesto en el seno de una Iglesia integrada cada vez más en el Imperio, que trataba de presentarse como socialmente respetable y que, por todos los medios, pretendía la unidad, acallando voces disidentes (...) El monacato, con su componente de entusiasmo y fanatismo, ofrecía un potencial espiritual muy atractivo para la Iglesia, pero de difícil control. Las ascetas no se mantenían al

¹¹⁴³ Bremmer, J.N., 1992, p. 205: “In the fourth century B.C., Pythagorists make a rather sudden appearance in Attic comedy. These characters are conspicuous for their deviant lifestyle and appearance. They wear only a single garment, go barefoot, and probably stink to high heaven, since they never wash. In addition they are taciturn and of sombre appearance. Moreover, they take only water and otherwise subsist on vegetables and herbs, totally abstaining from meat (...) Even a cursory glance at the most important writings on the life of early Christian monks and hermits shows that among them we find the same phenomena”.

¹¹⁴⁴ Brown, P., 1992, p. 78: “Acting, frequently, in alliance with monks, bishops could display a form of *parrhésia* that was better calculated to sway the will of the emperor and of his servants than was the discreet lobbying of the men of *paideia*. For they claimed to speak for the population of troubled cities at a time of mounting crisis”.

¹¹⁴⁵ Frend, W.H.C., 1990, p. 474: “There is no evidence that in the reigns of Constantius II, Jovian or Valens (337-378) monks were encouraged to take the law into their own hands (...) The monks would be giving the decisive blow when the opportunity came in the reign of Theodosius I (379-395)”.

margen de los conflictos que se generaban en el seno de las comunidades cristianas, sino que participaban en ellos¹¹⁴⁶”.

A pesar de la popularidad de la gozaron, algunos sectores del monacato pronto fueron vilipendiados y anatematizados¹¹⁴⁷; una de las principales acusaciones que se les imputaron fue la de hipocresía en su comportamiento. Por ejemplo, en algunos casos intentaron perpetuar el esquema económico y social por el que huyeron de sus congregaciones¹¹⁴⁸, pretendieron vivir del esfuerzo de los demás...¹¹⁴⁹. La situación llegó al extremo de que en las poblaciones en las que se tenían noticias de estas condiciones no se acogió con agrado, sino con alarma, a estos sectores del monacato caracterizado por una acusada doblez ética¹¹⁵⁰. Teniendo en cuenta todo ello, se entiende mejor la siguiente noticia del *Codex Theodosianus* por la que prohibían a monjes y eclesiásticos entrar en las casas de las viudas o de las mujeres jóvenes, dado que frecuentemente las persuadían para quedarse con sus herencias o fortunas:

CTh XVI, 2, 20

Imppp. Valentinianus, Valens et Gratianus aaa. ad Damasum episcopum urbis Romae. Ecclesiastici aut ex ecclesiasticis vel qui continentium se volunt nomine nuncupari, viduarum ac pupillarum domos non adeant, sed publicis exterminentur iudiciis, si posthac eos adfines earum vel propinqui putaverint

¹¹⁴⁶ Marcos, M., 1998, p. 61.

¹¹⁴⁷ Especialmente los giróvagos y los mesalianos, Marcos, M., 1998, p. 70: “Los mesalianos habían sido expulsados de varias iglesias. El obispo de Antiquía, Flaviano, los echó de la diócesis de Oriente; de aquí pasaron a Asia Menor, donde fueron condenados en Side, en el 388; y unos años más tarde el mismo obispo volvió a condenarlos en un concilio. Tenemos noticia de que, a finales del siglo IV, por lo menos un monasterio de tendencia mesaliana fue incendiado por instigación de un obispo”.

¹¹⁴⁸ Marcos, M., 1998, p. 67: “Había, ciertamente, indicios de rebeldía social. Porque no todos trabajaban en los monasterios, sino que, muy al contrario en las instituciones monásticas se reproducían los esquemas de la sociedad civil y el reparto de las ocupaciones diarias era una criterio muy evidente de diferenciación. En el monasterio femenino que Jerónimo había fundado en Belén las aristócratas se negaban a hacer los trabajos cotidianos y pretendían conservar a sus antiguas siervas para que atendieran a sus necesidades personales, aunque esto no estaba permitido”.

¹¹⁴⁹ Marcos, M., 1998, p. 64: “Se negaban a trabajar considerando que los fieles estaban obligados a darles limosna como pago por sus servicios espirituales”.

¹¹⁵⁰ Chadwick, H., 1993, p. 47: “The fourth century monastic movement, which Augustine speaks of as a potent social factor taking hundreds to deserts and islands, was not generally welcome. African bishops feared monasteries were Manichee cells fostered by a man who had not wholly shed his Manichee past. In Cappadocia Basil’s monks caused alarm, even if not as much as those of his former friend Eustathius of Sebaste. In Spain Priscillian of Avila was deeply suspect, and had to protest that his largely lay movement was not discouraging candidates from ordination”.

deferendos. Censemos etiam, ut memorati nihil de eius mulieris, cui se privatim sub prae-textu religiones adiunxerint, liberalitate quacumque vel extremo indicio possint adispici et omne in tantum inefficax sit, quod alicui forum ab his fuerit derelictum, ut nec per subiectam personam valeunt aliquid vel donatione vel testamento percipere. Quin etiam, si fortem post admonitionem legis nostrae aliquid isdem eae feminae vel donatione vel extremo indicio putaverint relinquendum, id fiscos usurpet. Ceterum si earum quid voluntate percipiunt, ad quorum successionem vel bona iure civili vel edicto beneficiis adivantur, capiant ut propinqui. Lecta in ecclesiis Romae iii. kal. aug. Valentiniano et Valente iii. aa. cons.

Si a todo lo anterior se añade la violencia con la que se empleaban en ocasiones, no puede sorprendernos que el emperador Teodosio, en el año 390, prohibiera el paso a la ciudad a los monjes¹¹⁵¹:

CTh.XVI.3.1

Imppp. Valentinianus, Theodosius et Arcadius aaa. Tatiano praefecto praetorio. Quicumque sub professione monachi repperiuntur, deserta loca et vastas solitudines sequi adque habitare iubeantur. Dat. iiii non. sept. veronae Valentiniano a. iiii et Neoterio cons.

Pero, en numerosas ocasiones, el uso de esa violencia fue el punto de encuentro entre Iglesia y monacato¹¹⁵², constituyendo el brazo armado de algunos obispos (a quienes, generalmente, los monjes veían como hombres ocupados en asuntos mundanales y alejados de la religiosidad íntima¹¹⁵³): “The eremitic and monastic movements were in some sense a rebellion against the constituted authorities of the church. Monks and hermits set out to live a more strictly

¹¹⁵¹ Sin embargo, apenas transcurridos dos años, el emperador tuvo que rectificar esa ley, CTh XVI, 3, 2: *Idem aaa. Tatiano praefecto praetorio. Monachos, quibus interdictae fuerant civitates, dum iudicariis aluntur iniuriis, in pristinum statum submota hac lege esse praecipimus; antiquata si quidem nostrae clementiae iussione liberos in oppidis largimur eis ingressus. Dat. XV kal mai. Constantinopoli Arcadio a. ii. et Rufino cons.*

¹¹⁵² Liebeschuetz, J.H.G.W., 1990, p. 92: “One can see that the monks might be considered a treat to public order –indeed they were. They also offered a challenge to any bishop who took a monarchical view of the government of his church. After all they were largely outside his jurisdiction”.

¹¹⁵³ Neri, C., 2001, p. 431: “Il capo della Chiesa è, dunque, per il monaco, un uomo di potere, che il bagno continuo negli affari secolari e nelle preoccupazioni terrene allontana dalla contemplazione divina e dalla preghiera”.

Christian life than was possible for the ordinary layman, or for that matter for the ordinary cleric, and as holy men they sometimes thought that they know better than worldly bishops and were reluctant to submit to their authority¹¹⁵⁴.

En este caso, tanto Flaviano –y, por ende, Juan Crisóstomo como su sustituto en Antioquía tras la asonada– no mantuvo una buena relación con Macedonio, lo que motivaría que Crisóstomo mantuviera el anonimato de un personaje bien conocido por él en sus Homilias de las Estatuas. Sin embargo, la unidad de las fuerzas del cristianismo niceno meleciano estaba por encima de cualquier disputa, y eludir la mención de los monjes habría supuesto una ausencia de la que se habría percatado rápidamente su auditorio, de modo que una mención generalizada sobre la beneficiosa acción de los monjes (como la que describe en PG, 49, 173) durante los días posteriores a la revuelta de las estatuas compatibilizaría la posibilidad de obviar el nombre de Macedonio sin que por ello peligrara la imagen ante su audiencia de una política de unión dentro del cristianismo.

Libanio también silenció la intervención de los monjes tras la revuelta de las estatuas, algo normal teniendo en cuenta el odio y el temor que el sofista sentía hacia éstos. En modo alguno habría convenido al sofista narrar cómo los monjes bajaron de los montes cercanos para intervenir a favor de la ciudad ante los emisarios imperiales. No en vano, hay que recordar que las únicas intervenciones que Libanio inserta en sus discursos XIX-XXIII fueron las suyas propias: ante el emperador Teodosio, en la supuesta embajada a Constantinopla (*Or.* XIX) y ante Cesario (*Or.* XXI, 8), amén de poner de manifiesto en el proemio del discurso XXII su amistad con Elébico.

Este silencio de las acciones de los monjes amplificaba, si cabe, los ecos de sus intervenciones y la de sus elogiados Cesario y Elébico, lo que, a fin de

¹¹⁵⁴ Jones, A.H.M., 1964, p. 932. En la misma línea de pensamiento, Frend, W.H.C., 1990, p. 481: “The monks were active as brutal executors of what, however, was the policy of powerful bishops ultimately supported by the emperors”. Tinnefeld, F., 1977: “Sie erfreut sich hohen Ansehens und wird auch von Politikern gern um Rat gefragt, besonders von dem praefectus augustalis Orestes, der in dem einflußreichen Kyrill, seit 412 Bischof von Alexandrien, seinen rivales um die Macht sehen muß. Als Kyrill in einer erbitterten Auseinandersetzung die Vertreibung der Juden aus Alexandrien veranlaßt, zeigt Orestes ihn beim Kaiser an. Die Lage in der Stadt spitzt sich zu, und Kyrill hetzt schließlich eine Schar von ca. 50 Mönchen der nitrischen Wüste auf den Präfecten: sie schmähen ihn einen Heiden und Götterverehrer, als er im Wagen durch die Stadt fährt, und schließlich trifft ihn ein Stein am Kopf”. Asimismo, Blázquez, J.M^a., 1998, pp. 357-363.

cuentas, venía a ser un elogio de su propia capacidad retórica. Así, la *προστασία*, coraje y *παρρησία*¹¹⁵⁵ de la que hicieron gala los monjes en el relato de Crisóstomo, era descrita habitualmente por Libanio como sinónimo de bandidaje y perturbaciones sociales.

En conclusión, Libanio empleó con maestría el silencio no ya como paradoja retórica, sino como un recurso tipificado en la teoría aristotélica y menandrea, para amplificar –véase, una vez más, la continua presencia de la *αὔξεισις* en la forma y en la concepción de sus discursos- el valor de las acciones que él, o alguno de sus elogiados, emprendieron. De igual modo, Juan Crisóstomo también optó por una “retórica del silencio” para evitar la mención específica del monje Macedonio a causa de las malas relaciones entre el obispo Flaviano y el monje.

¹¹⁵⁵ Para el importantísimo concepto de la *παρρησία* en el monacato, Bartelink, G.J.M., 1997; Coquin, R.G., 1970.

VII. 5 LA DIFUSIÓN DE LOS DISCURSOS XIX-XXIII DE LIBANIO

La profusa obra del antioqueno nos ha legado, entre otros valiosísimos datos, un buen número de alusiones directas al momento de la publicación y declamación de sus discursos¹¹⁵⁶. Sobre estos pasajes se han sostenido los intentos de la crítica moderna por reconstruir el proceso de difusión –tanto oral como escrita- de la obra retórica del sofista, a pesar de que Libanio, y cualquier orador en general, no necesitaba dar indicaciones del proceso de difusión porque era un concepto que les pasaba desapercibido por la cotidianeidad del asunto. La mayoría de las noticias directas referentes a la difusión o al momento de declamación del sofista suelen tener una segunda intención muy clara: enaltecer los méritos de su propia obra o denostar a un sofista rival¹¹⁵⁷.

Como sofista y persona dada a elogiarse a sí mismo, se preocupaba por cómo recibiría su auditorio o el destinatario de sus epístolas la obra compuesta por él, así como por la difusión que ésta tendría, dada la fama de su prosa¹¹⁵⁸. Con todo, cada discurso del sofista estaba marcado por unas circunstancias históricas inestables y fluctuantes que condicionaban su difusión¹¹⁵⁹. Así, al estudiar el corpus libaniano, se aprecia un considerable descenso en el número de discursos y cartas bajo el reinado de Valente en la parte oriental del Imperio, mientras que, como he citado en diversas ocasiones, el antioqueno disfrutó de mayor libertad bajo el reinado de Juliano y Teodosio.

B. Shouler describe cómo se producía la declamación de algunos discursos que, por la naturaleza de su contenido, no podían tener una difusión amplia:

¹¹⁵⁶ Comparto con Petit, P., 1956, p. 484 su concepto de difusión: “Publier, c’est à cette époque répandre parmi ses amis un certain nombre de copies. On peut les faire établir soi-même ou transmettre à l’intéressé un exemplaire, voire le manuscrit lui-même, afin qu’il le fasse reproduire à ses frais”.

¹¹⁵⁷ Este tipo de pasajes son especialmente recurrentes en su *Autobiografía*: vid. *Or.* I 39-44, 68-73

¹¹⁵⁸ Kleberg, T., 1995, p. 57: “La obra de este famoso maestro de oratoria se difunde por todo el mundo de lengua griega desde Antioquía. La demanda era tan grande que los copistas no podían satisfacerla con sus entregas de manera suficientemente rápida. En la realización de los encargos tenían prioridad los ejemplares para las ciudades más grandes, en las cuales se establecían un gran número de librerías, que a su vez debían facilitar la distribución en centros más pequeños”.

¹¹⁵⁹ Petit, P., 1956, p. 509: “Libanius adapte ses ouvrages à la diffusion qu’il envisage de leur donner, et aux auditoires qui en prendront connaissance. L’exactitude des faits, la sincérité de l’auteur, la déformation subjective du réel, bref tout ce qui détermine la valeur historique d’une composition, dépendent en dernière analyse de cet effort permanent d’adaptation”.

“Certains discours épideictiques ne sont donc jamais déclamés en grande pompe, mais font l’objet d’une lecture en petit comité. La façon dont ces oeuvres sont livrées au public ne diffère alors pas de modalités de diffusion des discours politiques. Pour s’assurer de l’effet que l’œuvre peut produire, le sophiste la lit au cours d’une séance de travail, à laquelle les élèves ne sont pas admis. L’auditoire restreint, généralement désigné par le mot σύλλογος, peut avoir une composition variée. Il groupe la plupart du temps quelques amis, des collègues, des personnes passionnées de beau langage¹¹⁶⁰”.

Y ese es el caso de los discursos XIX-XXIII, compuestos entre los años 387-388¹¹⁶¹. Aunque, como se puede deducir por lo visto hasta el momento, Libanio no representa el paradigma de la objetividad histórica –especialmente cuando habla de sí mismo-, sí es conveniente partir del texto de su discurso I, 254 para tratar la difusión de estos discursos: “Mi auditorio no era como el de antes, el gobernador y los muchos que lo acompañaban de las numerosas provincias. La explicación es que en un caso me veía esclavizado, mientras que en el otro disponía de libertad; en un caso estaba ante amigos, y en el otro no –un castigo para el orador¹¹⁶²”.

A pesar de la claridad de las palabras del sofista, hay que ser cautos al interpretarlas: en primer lugar, es necesario tener en cuenta que la diferencia entre lengua literaria y lengua popular dificultaba sobremanera la correcta interpretación de los discursos del sofista para la masa popular iletrada¹¹⁶³.

¹¹⁶⁰ Shouler, B., 1977, p. 904.

¹¹⁶¹ Shouler, B., 1999, p. 448: “Ils ont été écrites entre février et juin 387, et sont consécutifs à une tournée d’émeute (...)”. Frente a esta opinión, Norman, A.F., 1977, p. 405 sostiene que el discurso XXII se debe datar, como *terminus post quem* el año 388: “This peroration indicates a date of composition in A.D. 388 or later, since Ellebichus’ recall (which occurred in that year) is not in the immediate past. His daughter was evidently married and settled in Antioch”.

¹¹⁶² Lib., *Or.* I, 254: θέατρα δὲ ἡμῖν, οὐχ οἷα πρότερον, ἄρχων τε καὶ οὖς τότε συνῆγε πολλοὺς ἀπὸ πολλῶν τῶν ἔθνῶν. τὸ δὲ αἴτιον, ἐν μὲν τῷ δουλείαν ἐνεῶρων, τὸ δ’ εἶχεν ἐλευθερίαν, καὶ τὸ μὲν φίλους, τὸ δὲ καὶ οὐ φίλους, ζημίαν τῷ λέγοντι.

¹¹⁶³ Shouler, B., 1977, p. 908: “Ainsi au IVe siècle le public non cultivé n’a guère l’occasion d’entendre l’éloquence pompeuse des sophistes. On se demande du reste ce qu’il aurait perçu dans des discours rédigés dans une langue si différente de celle qu’il pratiquait quotidiennement”. De igual modo, las cláusulas métricas empleadas por el sofista son aquellas que emplearon los oradores y rétores clásicos, Heitmann, M., 1912, pp. 9-10: *Qua ex tabula dilucide apparet Libanii omnibus clausularum generibus esse usum, quae Thrasymachum, illum orationis numerosae principem auctorem, Isocratem, Demosthenem adhibuisse viri docti demonstraverunt. Quin etiam hunc auctorem illorum Atticorum vestigia religiosissime pressisse videbimus, si numerum clausularum creticarum et choriambicarum cum Thrasymacho et Isocrate comparaverimus. Quae cum apud Thrasymachum 60% (Roellmann p. 10), apud Isocratem 57’8%*

Asimismo, parece evidente que el contenido de cada discurso, convenientemente adecuado a las circunstancias externas, fue el que determinó finalmente su publicación, por lo que es necesario detenerse en cada discurso en particular para intentar esbozar alguna idea del grado de difusión que tuvo.

El discurso XIX parece el más complejo, dado que frente al dato que el propio sofista proporciona –que estuvo presente en Constantinopla y que marchó ante el emperador–, toda la crítica moderna ha sido unánime al considerar que la difusión del discurso no pasó de un reducido grupo de amigos afines en sus ideas políticas y religiosas. Siguiendo la línea de investigación de un detallado estudio de Petit sobre la difusión y publicación de la obra del sofista, se desprende que no pudo publicar de forma escrita el discurso XIX, dado que en ese caso la obra escaparía al control del sofista: “Au total, publier un ouvrage, c’est lui assurer une diffusion indéfinie et incontrôlable, puisque les copies, une fois sorties de la bibliothèque de l’auteur, lui échappent complètement. Lorsque Libanius veut contrôler la diffusion d’un ouvrage, il se garde bien d’en laisser sortir le manuscrit. Dans ces conditions, tout permet de penser, par une démarche inverse, qu’il rédigeait avec prudence les discours dont il lui était impossible de contrôler la diffusion¹¹⁶⁴”.

S. Swain, por su parte, lanza la hipótesis de que ninguno de los discursos dirigidos al emperador Teodosio le fuera enviado o declamado ante él¹¹⁶⁵; aunque estoy de acuerdo con esta apreciación para la difusión del discurso XIX, creo que no se puede extrapolar a todo el conjunto de discursos dirigidos a Teodosio. Para sostener esta hipótesis sería necesario llevar a cabo un estudio ingente de la difusión y publicación de esos discursos; sin embargo, por lógica y por las

expleant, eandem fere rationem exhibet Libanius (60-7%). Neque vero Libanium, quamquam permultas et varias formas ex principalibus derivatas usurpare eum veritum non esse perspicitur, tamen complures breves syllabas continuatas effugisse contendere dubito. Quod aliquanto clarius fit Charitonis (Heibges p. 48) cum huius rhetoris clausularum usu comparato. Cuius formae, quae longis syllabis solutis efficiuntur, eiusdem generis clausulas Libanianas numero longe superant. Qua in re Libanius imitatus esse videtur Demosthenem, qui quanta diligentia caverit, ne nimium multae breves concurrerent, quis est quin sciat. Sed graves clausulae, scil. Dispondeus, molossus auctus trochado, et numeri choriambici et dactylici haud raro inveniuntur. Libanium igitur quoniam in dicendi genere cum illos saeculorum a. Chr. n. quinti et quarti Atticos tum Demosthenem imitandum sibi proposuisse certo scimus, in ritmo adhibendo ad illorum usum se applicavisse dicere non dubito.

¹¹⁶⁴ Petit, P., 1956, p. 485.

¹¹⁶⁵ Swain, S., 2003, p. 368: “It is plausible to suggest that the orations addressed to the “king” or to “Theodosius” (19, 20, 24, 28, 30, 33, 42, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 52) resemble Dio’s Kingship Orations in that they were not sent directly to the emperor nor delivered in front of him (note e.g. the fiction of *Or.* 19 in this regard)”.

consecuencias que ya conocemos, Teodosio debió ser consciente de la obra del sofista –de forma oral o escrita-, ya que de otro modo no podrían explicarse los honores y favores del emperador para con el sofista.

Estoy de acuerdo tanto con Petit como, en parte, con Swain, pero creo que se puede esgrimir un argumento definitivo para afirmar que Libanio no tenía intención alguna de que el discurso XIX llegara a oídos del emperador: la invención del viaje a Constantinopla y la omisión deliberada del viaje de Flaviano constituyen, en mi opinión, un obstáculo considerable para sostener que Teodosio hubiera tenido conocimiento de primera mano del discurso XIX.

Un detallado análisis retórico de esta obra evidencia una compleja arquitectura retórica interna y un alto grado de recursos y efectos retóricos que delatan la intención del sofista de querer dar una determinada difusión a su discurso. Esta difusión estaría delimitada, como menciona el pasaje del discurso I, 254, a una audiencia restringida. El nuevo gobernador y su cortejo que cita el antioqueno era el *comes Orientis* Dinias, un cristiano, por lo que no extrañan las palabras de Libanio advirtiéndole que una declamación ante ese auditorio no sería lo más conveniente. Lo más probable –dado que asegurar cuál fue su audiencia exacta sería imposible- es que el contenido del discurso XIX limitara el *σύλλογος* a unos pocos correligionarios y amigos del sofista.

Otro pilar para sustentar esta hipótesis se deriva de una reflexión acerca de las siguientes palabras de Elisabeth G. Burr: “Interestingly, he refers to himself as “self-elected” (*ἑμαυτὸν χειροτονήσας*) at Or. 19. 2, while implying at Or. 20. 1 that Antioch has chosen him to render the city’s thanks to its imperial benefactor. In both speeches he is rhetorically the only actor on the stage, except for his addressee¹¹⁶⁶”.

La ficción en la que se instala el sofista a lo largo del discurso XIX –erigirse en el máximo defensor de la ciudad por voluntad propia- no convenía, en modo alguno, a un discurso presumiblemente destinado a un palacio imperial. Sin embargo, la ficción del viaje y la ausencia deliberada –cuando no irónica- del obispo Flaviano inducen a pensar en una reducida audiencia, quizá sabedora de que gran parte del contenido construía su armazón sobre hechos inciertos, pero con unos objetivos políticos, culturales y religiosos bien determinados.

¹¹⁶⁶ Burr, E.G., 1996, p. 77.

Por su parte, el discurso XX, un elogio al emperador Teodosio, sí podría haber tenido una mayor difusión, pues parece respetar adecuadamente lo que en verdad sucedió: Libanio no se marchó de la ciudad tras los acontecimientos de la revuelta, sino que permaneció en Antioquía. El propio sofista lo comenta en este discurso XX, 33 y 36: “Ciertamente, mucho de lo que dije me hacía adivino, no como el hijo de Leto y Zeus ni como ningún otro dios, sino que a causa de aquel infortunio la ciudad temía un castigo y una larga lista de muertes. En aquel momento, yo recorría toda la ciudad y les animaba a que fueran valerosos, a que cesaran de temblar y les decía con toda exactitud que preveía el futuro, de modo que entre mis calumniadores se acercaban a decirse unos a otros: “Un hombre llega ante nosotros de los pájaros y hace ahora lo que hacía entre los aqueos Calcante, el hijo de Testor” (...)Y ahora, en verdad, yo gritaba: “El emperador conocerá estas cosas con tal exactitud que nada mejor habrá para nosotros, que somos testigos oculares, y ningún cuello se someterá a espada”. A estas palabras siguió la investigación del desgraciado acontecimiento, pues es necesario reconocer la verdad. Hubo jueces que en verdad responden a ese nombre, y hubo cartas que traían la revocación de órdenes anteriores, en las que se puede apreciar la brillante naturaleza del emperador cuando se defiende de la maldad de los que lo injurian. Dice que la cólera le es ajena y por ello, rápidamente, avanza hacia posturas más pacíficas, sentando precedente con esta actitud antes que con la imposición de un castigo”.

Así pues, en este elogio al emperador Teodosio el sofista aparece en los días posteriores a la revuelta en la ciudad siria, ayudando a sus conciudadanos, desmintiendo su supuesto viaje del discurso XIX. Esta sinceridad o, cuando menos, esa carencia de ficción, hace pensar que el sofista podría haber hecho circular su discurso XX de forma escrita o incluso haberlo remitido a Constantinopla, dado que con ello no incurriría en un engaño tan clamoroso como el de su viaje inventado. Además, pretende dejar claro que él era el valedor y salvador de Antioquía (*Or. XX, 1*): “Lo que a menudo he advertido, que nuestra ciudad no sufriría ningún otro daño y que el castigo que recibimos cesaría, ha quedado demostrado a todos los hombres, ya que he podido advertir a la ciudad a la que antes no podía. Pero puesto que es justo ser agradecidos con los que nos han beneficiado, la ciudad de Antioquía ha hecho esto a través de mí: carente de

medios materiales para recompensar, se ha valido de palabras, pues ésa era la única manera”.

Además, la profusión de comparaciones elogiosas favorables al emperador Teodosio indica que el discurso tenía una intención panegírica, característica que respondería a la intención de dar una amplia difusión a este discurso.

En este sentido, creo que es conveniente desechar la siguiente información del historiador Zósimo, dado que partía de la creencia del viaje de Libanio a Constantinopla: “El sofista pronunció el discurso sobre la revuelta ante el propio emperador y ante el Senado y provocó que el emperador cambiase su cólera respecto a los antioquenos, de manera que, cuando finalmente el emperador depuso su rencor a la ciudad, sin duda le encargó a aquél que añadiera otro discurso tras la reconciliación¹¹⁶⁷”.

En lo que se refiere a los discursos XXI-XXII, sendos elogios parciales de los emisarios imperiales Cesario y Elébico, Petit opina que estas obras fueron enviadas a ambos. De esta forma, el sofista trataba de mantener una posición cultural y social en la ciudad, al tiempo que el *magister officiorum* y el *magister militum* eran elogiados¹¹⁶⁸.

Sin embargo, también es necesaria la máxima precaución para determinar la difusión de estos discursos, ya que los acontecimientos personales que el sofista narra en estos dos discursos –su encuentro con Cesario, su labor a favor de los presos- carecen de otras fuentes que confirmen o refuten la información. Como se analizó anteriormente, los discursos XXI-XXII son elogios parciales que no responden a un tratamiento retórico completo, sino que en varios pasajes constituyen meras excusas para ensalzar las diligencias conciliadoras que Libanio supuestamente llevó a cabo; en este sentido, los supuestos retazos autobiográficos insertos se acercan más a una respuesta a lo que Juan Crisóstomo narró en su homilía XVII con los monjes como protagonistas antes que a verdaderos relatos de episodios personales.

¹¹⁶⁷ Zos., IV, 41: Καὶ ὁ μὲν σοφιστὴς τὸν περὶ τῆς στάσεως αὐτῷ τε βασιλεῖ καὶ τῇ γερουσίᾳ λόγον εἰπὼν ἴσχυσε τὸν βασιλέα μεταστῆσαι τῆς κατὰ Ἀντιοχείων ὀργῆς, ὥστε ἀμέλει τούτῳ καὶ τὸν περὶ τῶν διαλλαγῶν ἐπιθεῖναι, τελέως τοῦ βασιλέως τὸ πρὸς τὴν πόλιν ἔχθος ἀποθεμένου.

¹¹⁶⁸ Petit, P., 1956, p. 486: “Les discours de remerciements adressés en 387, après la fin de la sédition d’Antioche, aux commissaires impériaux Caesarius et Ellebichus, leur furent certainement expédiés à Constantinople, car l’auteur prévoit qu’ils serviront sa gloire, en même temps que la leur”.

Es difícil, en consecuencia, determinar si estos dos elogios parciales fueron compuestos para ser enviados a Cesario y Elébico, puesto que hay argumentos para refutar o confirmar ambas posturas. En mi opinión, hay una gran diferencia entre el discurso XX y los discursos XXI-XXII: mientras que el elogio dirigido a Teodosio acumula tópicos retóricos más que suficientes para justificar la difusión amplia del discurso, los elogios XXI-XXII no responden al estereotipo del elogio, sino que se detienen con demasiada frecuencia en alusiones personales a episodios protagonizados por el sofista. Por ello, no creo que estos discursos fueran enviados a Cesario y Elébico, aunque su difusión (auditorio y/o copias escritas) pudo ser más amplia que en el caso del discurso XIX.

Por otro lado, el encabezamiento del discurso XXI comienza con el sintagma ΕΙΣ ΚΑΙΣΑΡΙΟΝ; por su parte, la mayor parte de los manuscritos del discurso XXII contienen ΠΡΟΣ ΕΛΛΕΒΙΧΟΝ, frente a la opción escogida por el editor de Libanio, Förster: ΕΙΣ ΕΛΛΕΒΙΧΟΝ. Así, el πρὸς de la lectura de la mayoría de los manuscritos daría a entender que el elogiado estaba presente cuando se dio lectura al discurso, mientras que εἰς indicaría que el discurso estaba dedicado a un destinatario ausente. Con todo, creo que hay que recoger esta sugerencia con mucha cautela, pues el valor de las preposiciones πρὸς y εἰς no es unívoco en los títulos de los discursos (salvo en los de tipo forense)¹¹⁶⁹.

No tan difícil se presenta el problema de la difusión del discurso XXIII, cuyo contenido es un ataque a determinadas capas sociales que abandonaron la ciudad y lo que ésta conlleva –es decir, la civilización, la retórica entendida como metonimia del helenismo-. No hay razones para pensar que el discurso no tuviera un auditorio más o menos amplio de amigos o correligionarios del sofista, dado que no hay críticas a gobernantes, funcionarios o personas de las que el sofista pudiera temer represalias¹¹⁷⁰, o, como piensa Petit, que fuera una de sus

¹¹⁶⁹ Agradezco al profesor P.L. Malosse esta sugerencia.

¹¹⁷⁰ He tomado prestada la argumentación de Martin, J., 1988, p. 10, que el estudioso francés arguye para analizar la audiencia del discurso II: “Il ne contient aucune attaque personnelle, et la critique de la société contemporaine y est présentée sous une forme qui au fond ne pouvait blesser personne. Le tableau des misères du temps reste très abstrait, très conventionnel, plus qu’il ne l’était dans l’*Épithios*, et plus surtout qu’il ne le sera dans les discours postérieurs. Les invectives de caractère général appartiennent à un genre connu, et font plaisir à l’auditoire. Le *sylogos* public autorisait chez le sophiste un ton personnel et agressif, voire provocant, qui surprend aujourd’hui. De plus le discours prend la forme rhétorique d’une réponse à une accusation, d’une apologie, et cette forme constitue le cadre le plus adéquat pour

acostumbradas increpaciones a unos alumnos cada vez más displicentes¹¹⁷¹. Incluso el tono del discurso permite que éste pudiera haber alcanzado la corte de Constantinopla.

De una mirada global a la audiencia de los discursos de Libanio se desprende una conclusión: aun en el mejor de los casos, los discursos del sofista tendrían un público más restringido y específico que el de las homilias de Juan Crisóstomo. Éste encontraba las iglesias en las que predicaba abarrotadas de una audiencia (especialmente en época de cuaresma, cuando tuvieron lugar los acontecimientos de la revuelta del 387¹¹⁷²) tanto cristiana como pagana, un lugar público al que todos los antioqueños tendrían acceso¹¹⁷³.

Es algo que resulta, al menos, sintomático y paradigmático para la materia de este trabajo: la difusión de los discursos dependía del contexto político y religioso. Por su parte, la Iglesia cristiana surgía como un lugar común para la comunidad cívica antioqueña. Una muestra más del cambio hacia un nuevo orden, hacia una ciudad cristiana.

l'admonestation, la satire, le pamphlet. Au total il paraît très probable que notre discours a été effectivement prononcé par Libanios au cours d'une séance publique, dans la salle de son école au *bouleterion*, et devant un auditoire assez large".

¹¹⁷¹ Petit, P., 1956, p. 491, n.2: "L'or. XXIII, *Aux Fuyards*, s'adresse à ceux qui ont jugé bon de quitter la ville, lors de la sédition de 387: comme l'auteur insiste sur le comportement de ses étudiants, on peut penser que l'ouvrage entier leur fut récité; sont consacrés à cette question les paragraphes 20 à 27, soit près du tiers de l'opuscule".

¹¹⁷² Van der Paverd, F., 1991, p. 161: "During Lent there was a liturgical service every day"; p. 163: "On weekdays people came together in the afternoon, most probable at about three".

¹¹⁷³ Cunningham, M. y Allen, P., 1998, p. 12: "John Chrysostom's audiences seem to have been made up mostly of orthodox Christians, but the cultural and religious diversity which existed especially in Antioch in the late fourth century forms an important backdrop to many of his homilies".

VIII. CONCLUSIÓN

Llegado el fin de este trabajo, es necesario recabar las conclusiones definitivas que se desprenden de mi estudio.

Creo que los presupuestos retóricos que había marcado al comienzo han sido confirmados con los textos y análisis realizados: frente a la común opinión que secularmente ha juzgado la retórica tardo-imperial y, en este caso, los discursos XIX-XXIII de Libanio como meros fetiches retóricos o, como los ha calificado el libanista Paul Petit, “des declamations gratuites”, parto de una postura distinta, basada en la pragmaticidad, intencionalidad y viveza de estos discursos de Libanio. Es evidente que un aticista, un deuterosophista, un purista de la lengua no iba a emplear en sus discursos las construcciones sintácticas que desde el siglo IV a.C. estaban cambiando en la lengua hablada, pero ello no es óbice para asegurar que los discursos que Libanio compuso a propósito de la revuelta de las estatuas son una magnífica muestra de lo que es capaz de mostrar, esconder y disfrazar el uso de la palabra mediante la disciplina de la retórica.

Pero no sólo fue la retórica de Libanio, sino también la que desplegó Juan Crisóstomo la que me hace mantener mi propuesta de caracterizar la retórica tardo-imperial como viva y pragmática. En el continuo trasvase –y posterior adecuación- de términos y disciplinas paganas al caudal cristiano, la retórica fue un nexo de unión entre ambas. Paulatinamente, la retórica que repudiaran los primeros cristianos, fue tintándose de matices y contenidos cristianos, hasta el punto de convertirse en uno de los pilares de la evangelización y la predicación.

En relación con esta retórica que se desarrolló bajo unas circunstancias históricas muy diferentes a las que regían sólo un par de centurias atrás, derivo la propuesta de cambiar la nomenclatura de la retórica cultivada entre los siglos IV-VI, para pasar a denominarla “Tercera Sofística”: un nuevo orden social en el que el paganismo estaba siendo acorralado, junto a la mayor implicación social de los discursos de Temistio o Libanio legitima, en mi opinión, una nueva denominación para estos oradores tardo-antiguos. La *paideía* helénica ya no era el único método de adquirir cultura y, por ende, posiciones sociales, sino que el latín, la estenografía y el empleo cristiano de la *paideía* pagana constituyeron alternativas que, a la postre, acabaron con el antiguo sistema de enseñanza.

Los discursos XIX-XXIII son un perfecto paradigma de la Tercera Sofística: un orador y sofista pagano como Libanio se va percatando del tremendo cambio en las estructuras sociales, culturales y políticas del Imperio. Su obra no podía permitirse un discurso vacuo, un mero *παίγνιον*, sino que de su habilidad retórica dependía el que mantuviera su posición en Antioquía. Retórica, política, religión y cultura compartían el mismo panorama. Se trataba, a fin de cuentas, de que el orador siguiera siendo el *vir bonus dicendi peritus* en una ciudad clásica, frente al nuevo modelo propuesto, el *vir iustus quoque et sanctus*, en un sistema cristiano en el que el obispo era el punto de referencia cultural, social, religioso, judicial e incluso administrativo.

Un mayor pragmatismo e implicación en el contexto cultural y social, unido a la reacción ante la aparición de otras formas de cultura –llámese cristianismo, llámense pueblos bárbaros- son los pilares fundamentales de mi propuesta para una Tercera Sofística, de la que la obra de Libanio en general, y sus discursos XIX-XXIII en particular, son una viva muestra. Libanio presencié y sintió cómo las fuerzas políticas y culturales del paganismo menguaban ante la presencia de un cristianismo cada vez más influyente en los poderes fácticos. Con todo, creo que se debe evitar el empleo de términos como “ocaso” o “muerte” para referirnos a la situación del paganismo durante el siglo IV; tampoco creo que la denominación dada por P. Chuvin, “últimos paganos”, sea la más adecuada, puesto que el paganismo pervivió con cierta fortaleza –dependiendo de la zona geográfica- hasta siglos más tarde.

La composición de este grupo de cinco discursos tuvo una clara intención: intentar perpetuar la visión política, religiosa y cultural de la ciudad clásica cuando la ciudad cristiana estaba ya en ciernes. Asimismo, Libanio pretendió mantener una posición social y política influyente en el marco de su Antioquía natal y de cara al emperador Teodosio, niceno ortodoxo pero con el que mantenía una buena relación.

Los discursos XIX-XXIII se conformaron como una respuesta a las XXI homilías compuestas por Juan Crisóstomo –sin que por ello hubiera plagio-: frente al viaje a Constantinopla de Flaviano y su posterior intervención ante el emperador, Libanio idea un viaje imaginario. Frente a la actuación de los monjes ante los emisarios imperiales, el sofista se retrata a sí mismo en charlas íntimas

con Cesario. Frente a la labor tranquilizadora de Crisóstomo, desplegada en forma de homilías, Libanio presume –incluso tiempo después, como demuestra el texto de su *Or.* I, 253- de haber sido uno de los más activos partícipes en la vuelta a la normalidad de su ciudad natal.

Independientemente del auditorio que tuvieran esos cinco discursos, el armazón retórico que los conforma denota una clara intencionalidad de dar a conocer la visión de una Antioquía pagana y culturalmente helénica. No son, en consecuencia, discursos gratuitos ni ejercicios de pirotecnia retórica, sino que tuvieron un fin político y propagandístico bien definido: contrarrestar la fuerza política y social del cristianismo en la ciudad de Antioquía.

Así, las comparaciones y *exempla* históricos de los que se sirvió el sofista no constituyeron un simple ejercicio retórico destinado a complacer a un auditorio minoritario, sino que tras ellas se pueden avistar dos discursos repletos de alusiones a la cultura y las religiones paganas. Las habituales φιλανθρωπία, ἡμερότης, ἐπιεικείας, γαλήνη, χρηστὸς, συγγνώμη, la constante alusión a la ὁμοίωσις θεῶ (Or. XIX, 11-12, 40; Or. XX, 12-13), a los mitos y las comparaciones de carácter etiológico que acompañan a la mención de tales virtudes así lo testifican.

Son, en mi opinión, textos de fuerte tinte “apologético” que parecen pretender elogiar al emperador niceno, pero que, a la luz de un análisis histórico-retórico más profundo, se pueden calificar como piezas al servicio de la memoria cultural pagana: aunque se estuviera produciendo un “trasvase” de conceptos e ideas del paganismo al cristianismo, Libanio, con su clasicismo estético e ideológico, recuerda que todas ellas nacieron del helenismo. Es más, estos discursos del sofista no perseguían una versión objetiva, ya que en este caso el género determina el contenido de la obra: Libanio es un sofista y orador por lo que, en consecuencia, sus discursos son producto de la retórica, disciplina que, como bien se sabe, no tiene por qué atender a la verdad y a la exactitud. Así, es muy difícil sacar conclusiones históricas certeras del contenido de los discursos, pero sí es posible obtener información de lo que omiten, esconden, tamizan.

Frente a esta intencionalidad de Libanio, hay que situar la tradición retórica cristiana posterior, que se afanó en la confección de discursos imperiales y, entre ellos, el *speculum principis*. Alejandro Magno, Filipo de Macedonia, Darío, Heracles...dejan su lugar en las comparaciones a los bíblicos David, Jacob, Noé;

la autoridad de los poemas homéricos tiene su parangón bíblico en los salmos, las citas de autoridad paganas son sustituidas por el Libro de los Reyes y diversos textos bíblicos.

La retórica cristiana iba formando su propio material retórico-mitológico, incluidas virtudes atribuibles a los emperadores –*fides, humilitas, clementia, religio, gloria, municificentia*-. Así, del mismo modo que el emperador Teodosio es para Libanio la excusa para mostrar un sistema de valores paganos, para la retórica cristiana es un valor ejemplarizante para el cristianismo y un eslabón destacado del plan divino.

Sin embargo, hubo un cambio profundo y decisivo para la Historia. Ese cambio al que constantemente aludo no es otro que el paso de la ciudad pagana a la ciudad cristiana. Soy consciente de que no se pueden sacar conclusiones precipitadas de un cambio tan brusco y que tuvo suficientes variantes cronológicas y geográficas como para impedir establecer una franja espacio-temporal fija, pero considero que los acontecimientos de la revuelta de las estatuas y las obras a las que dieron pie se pueden interpretar como un fotograma de lo que constituyó este largo y complejo proceso.

De esta manera, mientras que Crisóstomo describió Antioquía como un monasterio –Juan Cris., PG 49, 175: καὶ μοναστήριον ἡμῖν ἢ πόλις ἐξαίφνης ἐγένετο-, como metrópoli celestial - Juan Cris., PG 49, 154: Τοῦτο διαδήματος ὑμῖν παντὸς ἔσται λαμπρότερον, τοῦτο μητρόπολιν ὑμῖν ποιήσει τὴν πόλιν, οὐκ ἐν τῇ γῆ, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῶν οὐρανῶν-, tranquilizando a sus habitantes mediante la predicación de contenido religioso, Libanio, por su parte, argumenta y configura sus cinco discursos recurriendo a los pilares cívicos y culturales clásicos: la vertebración del emperador como recipiente de cualidades y virtudes de origen pagano y divino, la alusión al orden civil impuesto por sus órgano correspondientes –como la Curia-, la defensa del sustrato cultural y la base de toda la sociedad en forma de *paideía* retórica.

La actitud del obispo Flaviano con su embajada a Constantinopla recuerda a la de los sofistas y filósofos paganos que, poco tiempo antes, servían de mediadores entre las ciudades y el emperador. La revuelta del 387 es, en mi opinión, paradigma del trasvase de funciones del sofista al obispo.

Asimismo, la apología de una ciudad pagana presente en los discursos del sofista y el contenido meramente religioso de las homilías de Crisóstomo constituyen un buen ejemplo del tránsito de la ciudad pagana a la cristiana.

Con todo, las posturas religiosas sólo se mantuvieron en liza en el campo de la retórica. Contrariamente a lo que sucedió en otras grandes urbes de la parte oriental del Imperio Romano, Antioquía, una ciudad en la que judíos, cristianos y paganos convivieron durante siglos, apenas registró enfrentamientos populares por motivos religiosos. Tales enfrentamientos acaecían en las altas esferas del poder, por lo que una tranquila reflexión acerca de la naturaleza de las discrepancias entre el sistema y estilo de vida pagano y cristiano, personalizado en Libanio y Juan Crisóstomo, debería finalizar con una conclusión equidistante de los ámbitos del poder y de la religión. Sin querer menospreciar la fe personal de cada uno, parece que tanto el sofista como el religioso prestaban mayor atención a la repercusión política y social de sus obras que a la trascendencia religiosa de éstas.

En consecuencia, lo que mi trabajo pretende demostrar es el vigente poder de la retórica en el siglo IV d.C. Dejando de lado los manierismos retóricos propios de la obra de Libanio de Antioquía, sus discursos XIX-XXIII evidencian la capacidad de la retórica para ser agente activo del devenir histórico, puesto que a través de sus complejos sistemas –que, en verdad, van a parar a un mismo objetivo: la persuasión- se nos muestra la visión pagana de la revuelta de las estatuas. No es este el lugar para disquisiciones sobre el perspectivismo ortegasiano, pero sí es cierto que la suma de los discursos de Libanio y de las homilías de Crisóstomo no dan como resultado la realidad de lo ocurrido en Antioquía en los primeros meses del año 387, sino el estado en el que se encontraban dos religiones, dos políticas y dos formas de afrontar la vida diferentes.

TRADUCCIÓN DE LOS DISCURSOS XIX-XXIII

DE LIBANIO DE ANTIOQUÍA

ESTRUCTURA Y ANÁLISIS DEL DISCURSO XIX

El fuerte carácter apologético a favor de Antioquía de este discurso XIX se hace evidente al analizar su estructura, ya que tras el proemio Libanio adelanta la argumentación y pospone la narración de los acontecimientos tumultuosos con el fin de minimizar y aliviar del peso de las acusaciones que cayeron sobre su ciudad. La necesidad de intervenir a favor de su ciudad natal impulsó al sofista a priorizar la argumentación defensiva, con lo que retrasa el inicio de la narración hasta el capítulo 25. Éste es un recurso muy frecuente en Libanio; así, en su discurso V, *Himno a Ártemis*, el sofista retrasa los hechos que condicionaron la composición de la obra hasta el capítulo 43, anteponiendo la elogiosa argumentación dirigida a la diosa.

Pero Libanio no consideró suficiente esta disposición para lograr su objetivo, de manera que inserta otra argumentación favorable a la ciudad siria tras la narración (38-63), con lo que los hechos que constituyeron la revuelta de las estatuas y que eran la materia sobre la que el emperador debía juzgar a los antioquenos quedan flanqueados por sendas argumentaciones.

Con esta disposición, Libanio pretendió amortiguar el impacto de la narración de unos acontecimientos violentos y conseguir que la memoria de Teodosio recordara con mayor facilidad los argumentos apologéticos.

Proemio (1-4):

Dificultad para afrontar la defensa de su ciudad (1-4): Antioquía ha sufrido una gran desgracia y se siente avergonzada por los hechos acontecidos durante la revuelta (1), y por ello el propio Libanio se ha ofrecido voluntario para presentarse ante el emperador Teodosio (2), a pesar de que sus allegados y los impedimentos que de la vejez del sofista podían derivar desaconsejaban el viaje (3). Con todo, el sofista consigue llegar ante el emperador (4).

Primera Argumentación (5-24):

Justificación de los acontecimientos (5-10): Antioquía debe gran parte de su fama a su belleza natural y a ser un centro de enseñanza de la retórica (5), pero también a los desastres naturales, a las invasiones persas y a los frecuentes tumultos que en la ciudad acontecen (6). En esta ocasión, ha sido un dios maligno el causante de la revuelta (7), por lo que no se puede culpar a una ciudad enajenada (8), sino tratar de ayudarla como se hace con los enfermos (9). El impacto de lo ocurrido es mayor por ser Antioquía una ciudad grande (10).

Comparación con anteriores emperadores en cuanto a συγγνώμη, φιλανθρωπία, πραότης (11-24): Este tipo de acontecimientos han sucedido a lo largo de la historia del Imperio Romano en otras ciudades, y los buenos emperadores, guiados por el sentido común, las perdonaron (11), siguiendo con ello el ejemplo de los dioses (12). La compasión y el perdón es el rasgo que distingue a los griegos de los bárbaros, tal y como han demostrado a través de la historia en distintos conflictos los griegos y Alejandro Magno (13). La tumultuosa Alejandría ha merecido el perdón del propio Teodosio (14), y de igual manera se comportó el emperador Valente en Constantinopla durante la revuelta de Procopio (15).

Teodosio es conocido por su inclinación humanitaria (16), cualidad que supera a otras ya que depende exclusivamente del emperador (17).

La mansedumbre del emperador se compara a la de un padre (18); emperadores como Juliano y Constantino hicieron gala de ella en episodios conflictivos (19). Superioridad de Teodosio sobre Constantino en lo que se refiere a humanidad, ya que es capaz de conceder el perdón incluso a los que intentan usurpar el poder imperial (20-21).

Ejemplo de filantropía de Teodosio en Constantinopla al no castigar a la ciudad por ejecutar a un soldado escita sin juicio previo (22). El emperador, por lo tanto, debe seguir en su línea y no castigar a Antioquía, ya que si lo hiciera menguaría sus propios recursos (23). El sofista apela a la naturaleza bondadosa del emperador y pasa a narrar los acontecimientos para que el emperador tenga elementos de juicio (24).

Narración (25-37):

Lectura del decreto sobre el impuesto (25-26): la llegada del decreto con el anuncio del impuesto provoca reacciones de impotencia y desesperación por la incapacidad para hacer frente a la cantidad exigida (25). Entre los afectados, había antiguos gobernadores, curiales, abogados, antiguos soldados (26).

Comienzo del tumulto (27-28): parte de la población comienza el tumulto fuera del tribunal (27) y marcha hacia la casa del obispo Flaviano, pero al no dar con él, regresan. Libanio destaca la presencia de elementos dispersos de la claqué teatral (28).

Influjo del dios maligno (29-31): el verdadero artífice de todo lo ocurrido es un dios maligno que manejaba a la población; como prueba de la intervención demoníaca, unos niños demostraron tener una fuerza impropia de su edad (29), y un anciano desmesuradamente fuerte rejuveneció hasta desaparecer (30). Una pequeña parte de la población profanaba las imágenes reales, mientras que la mayoría era retenida por la influencia demoníaca (31).

Defensa de los curiales (32-33): los curiales permanecieron al margen del asunto y se escondieron para no verse envueltos en los acontecimientos (32), de manera que se dispersaron a causa del miedo (33).

Fin del tumulto (34-37): indolencia del oficial del cuerpo de arqueros (34), que prefirió atender un caso menor antes que lo que sucedía en la revuelta (35). El *Comes Orientis* aportó sus fuerzas armadas, la revuelta fue sofocada y se produjeron las primeras detenciones (36). Se hizo justicia y los culpables fueron condenados a muerte (37).

Segunda argumentación (38-63):

Súplica a Teodosio para que no tome represalias (38-42): ya se ha hecho justicia con esas muertes (38), por lo que Libanio suplica a Teodosio que no haya más muertes y que no permita a los soldados saquear la ciudad (39). Sería injusto, ya que hubo gente que no se encontraba en la ciudad, que estaba enferma en el momento de la revuelta o que no participó (40). Ha de respetarse a las mujeres, que nada tuvieron que ver con los acontecimientos, y no saquear los bienes de aquellas que hayan perdido algún familiar (41-42).

Defensa de los curiales (43-44): tampoco hay lugar para una multa, ya que con ello se castigaría injustamente a quienes se abstuvieron de todo mal acto,

incluidos los cristianos. En el caso de que éstos quedasen libres de castigo habría un agravio comparativo (43). La clase curial será la perjudicada, ya que se le castigará en virtud de su cargo (44).

Comparación con anteriores emperadores (45-50): el emperador Diocleciano castigó injustamente a varios curiales, entre los que se encontraban parientes del sofista (45), hecho que le acarreó una cruenta fama (46). Conviene a Teodosio seguir el ejemplo del emperador Constancio, mucho más prudente en sus decisiones (47); incluso cuando los habitantes de Edesa vejaron una estatua que le representaba no tomó represalias contra la ciudad (48-49). La capacidad de moderación es la que glorifica la fama del emperador (50).

Elogio de Antioquía (51-55): no es bueno perjudicar a una gran ciudad como Antioquía (51), de vasta extensión y numerosas fuentes (52), cosmopolita y de clima agradable (53). La ciudad siria es un importante baluarte frente al enemigo persa (54), por lo que un castigo sería perjudicial para todo el Imperio y beneficioso para el enemigo (55).

Consecuencias del castigo (56-61): una pena excesiva conllevaría un éxodo masivo de ciudadanos, atemorizados ante la posibilidad de duras represalias, y puede propiciar el pillaje, el robo y los asesinatos (56-58). La ciudad caería presa de las epidemias y el hambre (59). A las pérdidas personales y materiales hay que añadir el lastimoso aspecto de una ciudad vacía y triste, sin ni siquiera clases de retórica (60-61). Todo lo anterior constituiría una mala política interior, especialmente por la mala fama que alcanzaría entre los persas (62).

Peroración (62-66):

El sofista pide al emperador que conceda el perdón a la ciudad y que no le reste privilegios, pues obrando así dará un ejemplo de virtud a sus hijos (63). Debe permitir que cada cual regrese a su casa (64). Teodosio debe demostrar todo aquello por lo que siempre fue alabado y dar nuevos motivos para los próximos elogios que compongan en su honor (65), al tiempo que otorgará un gran favor y alegría a Libanio y a sus conciudadanos (66).

**DISCURSO XIX. AL EMPERADOR TEODOSIO, SOBRE LAS
REVUELTAS**

1. Nuestra ciudad, Emperador, ha sufrido una desgracia ya que en ella han ocurrido tan graves acontecimientos contra su propio admirador. Pero se avergüenza de las injusticias cometidas, de ahí que se haya visto cohibida para enviar ante ti una embajada que te relatara lo ocurrido y que diera muestras de súplica.

2. Yo me he propuesto voluntario y he venido ante ti porque considero cosa de gran valor el poder obtener de ti todo lo que te suplico, y porque no creo que este trabajo en defensa de mi patria sea insignificante, aunque finalmente fracase en mi objetivo. En efecto, creo que juzgarán más mis propósitos que mis carencias para dar.

3. Ciertamente, mi vejez me aconsejaba permanecer en casa, al igual que muchos familiares y amigos, que me decían que no sería seguro hablar acerca de tales temas con un emperador encolerizado; en cambio, por tu forma de ser y por tu carácter yo sabía que nada de lo que dijera me perjudicaría. Y estaba convencido de que, si los dioses lo deseaban, mi vejez resistiría la duración de un camino el doble de largo que éste. Y que esto es verdad, las mismas circunstancias lo ponen de manifiesto.

4. Pues yo, que no tenía la esperanza de sobrepasar la primera jornada, he llegado así después de muchas y he atravesado el Bósforo. Me encuentro en el palacio imperial ante lo que se dice de mi ciudad. Creo que, para llevar a cabo todo mi esfuerzo, tendré como aliados a estos hombres que me han ayudado a soportar el camino y a no desfallecer.

5. Ciertamente, ya oí a alguien que envidiaba a nuestra ciudad por sus aguas, por sus brisas, por su grandeza, por su belleza, por sus habitantes, porque en ella era posible enseñar y aprender retórica y porque había gente que deseaba ser instruida y que podía enseñar.

6. Pero yo no podría catalogarla como una ciudad afortunada sin antes hacer, por el contrario, un cálculo de los terremotos, de los desastres que éstos han causado, de las incursiones de los Persas, de sus saqueos, de la ruina, del fuego y, como yo mismo diría, de lo que acarrea las desgracias mayores: la ira injusta contra los gobernantes y sus muertes, arrastrados por los pies. Esto constituye el reproche que a menudo hemos oído de otros, pues se nos acusa de las desgracias que padecemos.

7. ¿Y cómo va a ser justo esto? Hay que creer que los acontecimientos actuales son debidos al mismo demon que también ha atraído a la ultrajada Némesis. Y la injuria consiste en que ya no existe su santuario, hecho demostrado por lo acontecido en el otro templo de Némesis.

8. Y que lo ocurrido a vuestras estatuas ha sido algo terrible, ¿quién podría contradecirlo? ¿Quién no diría que aquel fue un día sombrío? Pero, Emperador, era algo propio de una ciudad enloquecida, y lo que le hacía perder el juicio era más poderoso. Así, si fuera necesario estar de acuerdo en que toda la ciudad tomó parte de la injusticia, tiene excusa porque algo la incitaba. Pues cuando está fuera de sí se atreve a hacer lo que no hace cuando reflexiona.

9. Lo habitual no es castigar a un hombre que sufre esto, sino compadecerlo e intentar curarlo con la ciencia de la medicina. Nadie pega al que está loco ni lo inculpa ni lo acusa a causa de su enfermedad. Las ciudades también enferman, Emperador, y sus enfermedades consisten en los tumultos, el alboroto, dejarse vencer por la cólera, los errores que cometen los que ceden a ella, llevar a cabo acciones prohibidas por la ley.

10. Pues así son las revueltas: en ellas ocurren otras muchas desgracias y asesinatos no sólo de ciudadanos, sino también de familiares, ya que la violencia inspirada por la ira supera el carácter natural. Y si esta desgracia puede llegar en alguna ocasión a una pequeña ciudad, mucho mayor será el impacto en aquellas que son grandes.

11. Si investigas en la historia del Imperio Romano, también encontrarás revueltas en ciudades de esta magnitud, revueltas que los emperadores que pensaban con mayor cordura consideraron dignas de perdón, mientras que de parte de algunos emperadores que no reflexionaban razonablemente llegaron a estas ciudades castigos perjudiciales incluso para los que los imponían. Pues además de mermar sus propios recursos, no se pusieron de acuerdo en entender la manera de seguir el ejemplo de los dioses.

12. ¿Pues qué es lo propio de los dioses? El perdón para los que los insultan a diario cuando reciben algún daño de las circunstancias. Y en verdad a menudo ellos buscan su propia perdición, pero, con todo, calumnian a los dioses. Sin embargo éstos se contienen. Y es por esto por lo que el género humano es numeroso, pero si los castigos siguieran a cada uno de los delitos serían muy pocos los que se salvaran. Por lo tanto, quien desee imitar a los dioses, que se contente obviando las venganzas antes que cobrándolas.

13. En esto encuentro que radica la mayor diferencia entre griegos y bárbaros: éstos están cerca de ser bestias, pues desprecian la compasión, mientras que aquellos son propensos a la compasión y a superar la ira. Así, los Lacedemonios fueron clementes a pesar de que podían haber destruido Atenas¹¹⁷⁴, y los griegos que lucharon contra el medo lo fueron con respecto a los griegos aliados de éstos, aunque las resoluciones respecto a ellos comportaban una gran necesidad de hacer justicia¹¹⁷⁵. Y Alejandro el macedonio habría sido incluso más noble de no haber devastado Tebas, pues ello no habría aparecido en los escritos en su defensa, sino que encabezaría sus elogios¹¹⁷⁶.

14. Terribles fueron los sucesos. Pero, ¿es que los numerosos y recurrentes acontecimientos que han sucedido en Alejandría son moderados? Su teatro es el campo de batalla contra sus gobernantes. Y, a su vez, en los conflictos contra éstos, también a ti, que ostentas el cetro, te ofenden sin omitir palabra alguna. E invitaron a Egipto a los asesinos de los emperadores de occidente y usurpadores

¹¹⁷⁴ Libanio se refiere a la victoria espartana en la Guerra del Peloponeso.

¹¹⁷⁵ La alianza helena contra los persas y los pueblos griegos filopersas se solucionó con sanciones económicas, pero no con matanzas.

¹¹⁷⁶ Alejandro Magno arrasó Tebas en el año 336 a.C.

de su poder, como todos sabemos de oídas¹¹⁷⁷. Pero, a pesar de eso, la ciudad existe y continúa en pie. Y se da en la naturaleza de las ciudades el que se cometan tales agravios, y no nos sorprendemos de que se equivoquen, sino de que no lo hagan. De esta manera, habéis establecido esta costumbre, si no con decretos, al menos de hecho: el perdonar a las ciudades por su insensatez.

15. De esto se percató bien el menor de los dos hermanos panonios¹¹⁷⁸: pues cuando la gran ciudad¹¹⁷⁹ recibió de buena gana la osadía del tirano¹¹⁸⁰, decía unas cosas y llevaba otras a cabo -en ambos casos, complacían al tirano con actos soberbios contra aquél-. Cuando lo venció y se esperaba que cargara contra el cuerpo entero y la totalidad de la ciudad, no consideró esa posibilidad, sino que esperó sentado a que alguien pidiera clemencia por la ciudad, y cuando apareció, lo alabó y no la castigó.

16. Que se diga ahora también algo semejante acerca de ti, sobre todo cuando tu fama es mayor por esta razón que por tus éxitos militares, que te hicieron señor de los Escitas y a ellos esclavos bien avenidos. Que se comporten así se debe a tu actitud para con ellos, pues en lugar de maltratarlos -lo que hubiera sido más fácil, en mi opinión, para cualquier otro-, obras de manera que tus súbditos no tengan miedo. De ahí que se pueda oír que unos te definan más guerrero que filántropo, y otros más filántropo que guerrero.

17. El elogio que atribuye humanidad es, con mucho, más glorioso, pues se refiere claramente a la propia persona; en cambio, cuando un emperador ha vencido a sus enemigos, una parte se debe al general, otra a los soldados, otra a las armas, otra a los caballos, otra a los jinetes y otra a las naves, si combatieron con esto.

18. No desperdicies, emperador, una fama tan noble; al contrario, considera que el emperador debe parecerse a un padre, y que es propio de los padres soportar con mansedumbre la precipitación de los hijos. Ciertamente, se pueden

¹¹⁷⁷ Alusión a la usurpación de Magno Máximo.

¹¹⁷⁸ El emperador Valente.

¹¹⁷⁹ Constantinopla.

¹¹⁸⁰ Libanio alude a la revuelta de Procopio del año 365.

pronunciar muchos elogios sobre ti, pero el que más se acerca a la verdad es el que se refiere a tu mansedumbre, de modo que aunque todos los hombres fueran crueles y malvados, deberías conservar esa cualidad.

19. Ahora es posible darse cuenta de que también Juliano se esforzó en tener buena fama por este motivo y que el emperador que opuso a Roma una nueva ciudad con su propio nombre presumió de ello. Pues cuando un día el pueblo romano lo injurió con los gritos más insolentes, él preguntó a sus hermanos qué podía hacer: uno le respondió que había que enviar fuerzas armadas y acabar con ellos, y que él mismo dirigiría la operación; el otro, por su parte, contestó que era propio de un emperador no prestar atención a tales asuntos. Luego de afirmar Constantino que uno era un consejo preciso, pero que el otro era una crueldad que en modo alguno era adecuada para un emperador (más bien lo contrario, era conveniente que los gobernantes soportaran tales alborotos), a uno lo engrandeció por su criterio y al otro lo degradó y expulsó. Y se granjeó la benevolencia de Roma estableciendo por ley que el emperador hiciera de estos asuntos motivo de risa.

20. Mas, a pesar de eso, no hay comparación entre tú y él cuando se habla de humanidad: él se mostraba tranquilo ante tales situaciones, pero era más severo con los aspirantes al trono y con los que maquinaban planes así. Y no sólo con éstos, sino también con cuantos consultaban a los adivinos por dónde discurrirían sus asuntos, pues ninguna treta habría librado del fuego a un hombre así.

21. Sin embargo, ¿qué romano o qué bárbaro desconoce cómo actúas tú en tales situaciones? Algunos iban a morir bajo las mismas acusaciones, y la decisión dictaminaba muerte, pero tu voz que revocaba la decisión recorrió la ciudad comenzando por el palacio imperial, y apartó las espadas de sus cuellos. Ahora viven en placenteros lugares a pesar de que las pruebas pedían su muerte.

22. De tu humanidad, emperador, también ha disfrutado la ciudad que a diario es agasajada con grandes donaciones¹¹⁸¹, gracias a las cuales se engrandece

¹¹⁸¹ Circunloquio para referirse a Constantinopla.

y embellece continuamente. Pues bien, cuando no condujeron ante el tribunal a un soldado escita sobre el que pesaba una acusación, sino que lo arrojaron al mar tras haberlo degollado en tierra privándolo de sepultura, te contrariaron con esta acción con la que se atrevieron a molestar a los Escitas. Pero su temor a tu ira no duró ni un solo día, sino que, aunque esperaban pasar hambre, de nuevo tuvieron pan a raíz de la reconciliación.

23. Así pues, o debes convertirte hoy en una persona distinta y que el asunto vaya contracorriente, o mientras sigas siendo tú mismo no recurras ahora al castigo. Pues, ¿cómo vas a reforzarte perjudicando a una ciudad fiel? A los pastores no les conviene sacrificar todo el ganado que desean, ni a los boyeros sus bueyes ni a los cabreros sus cabras, sino que, por un lado, es de gran valor y algo noble luchar por ellos frente a las bestias que les atacan, vencerlas y expulsarlas. No es extraño alimentarse de lo que cada cual apacienta.

24. Así, emperador, conforme a tu naturaleza deberías cuidar nuestra ciudad donde todos nos hemos equivocado. Mas ahora, escucha cada uno de los sucesos que te voy a contar, pues así te convertirás en un juez más ecuánime y juzgarás a los habitantes de nuestra ciudad a partir de los propios acontecimientos.

25. Llegó el decreto referente al impuesto del oro, hecho que se temía hacía tiempo. Cuando ya se creía lo que hasta entonces no se podía creer (pues la tierra no podía soportar esa carga), los que conocieron el contenido de la carta se arrojaron al suelo dado que la mayoría de ellos descubrió su total incapacidad: no iban a poder hacer, por mucho que lo desearan, lo que ya no era posible, y sus vidas pasarían por necesidades extremas. Por ello, se refugiaron en su alianza con Dios, al que invocaban por su nombre en el caso de que pudiera persuadirte para que rebajasas el importe.

26. El tribunal estaba lleno de hombres entre los que había antiguos gobernadores, otros que eran curiales, otros que se dedicaban a la abogacía, otros a los que el tiempo había librado de los padecimientos de la guerra. De entre todos los reseñados, unos, como te decía, suplicaban con lágrimas, otros lloraban silenciosos, aunque sin duda a estos últimos también hay que colocarlos entre los

que suplicaban. El gobernador no podía echarles nada en cara, ¿qué reproche podría recibir una súplica?

27. Por consiguiente, hasta ese instante nadie había cometido ninguna injusticia contra ti, emperador. ¿Pues qué clase de ofensa constituye que un hombre desee que le proteja aquél a quien tú mismo pides bienes cada día? Cuando ya estaban fuera y cesaron de suplicar de esa manera, algunos hombres iniciaron el tumulto cuando aquellos se habían callado.

28. Y cuando fueron hacia donde pensaban que encontrarían a Flaviano y no lo encontraron, seguidamente se dieron la vuelta hacia al lugar del que habían partido en primer término, profiriendo amenazas en nada honestas y pensando en llevarlas a cabo, aunque en esto no pensaron los más sensatos. Pues, ¿quiénes eran aquellos? Los que sitúan a los bailarines por encima del sol, de la luna y del mismísimo cielo. Alguno de ellos fue culpable de las desgracias acaecidas en Berito, pues lo supimos más tarde.

29. El demon perverso utilizó a gente de esa calaña como sus ejecutores e hizo lo que yo desearía silenciar, pero el respeto por mis valores me impide callar: las imágenes que nosotros observamos con respeto, no las vieron así los más osados. Y de que tales acciones se llevaron a cabo con la ayuda de un dios maligno es prueba evidente que todo esto se hizo fácilmente: niños muy pequeños iban correteando por todos lados, subiendo y bajando con rapidez, saltando de un sitio a otro con una fuerza mayor que la de los adultos.

30. Incluso se dice que un anciano que manejaba un caballo con una destreza superior a la de su vejez, al oír “Bravo, anciano”, se transformó ante la muchedumbre, al principio, en un joven, luego en un niño, después desapareció y un no pequeño escalofrío de terror recorrió a todos los que observaron esas transformaciones.

31. Así, yo pude escuchar que la mayoría gritaba “¡Oro!”, pues las voces explicaban el por qué de los correteos. Cuando la revuelta llegó junto a las estatuas, unos las ultrajaban, pero eran muchos más los que observaban la

situación que los que perpetraban estas atrocidades. ¿Cómo es que no lo impidieron? Te lo explicaré de nuevo: lo que los retenía era más fuerte que ellos. Pues había allí algo sobrenatural, lo que les obligaba a observar estaba dentro de cada uno, pero les impedía pronunciar palabra alguna.

32. Pero como no apareció ningún magistrado, era necesario que éstos se mantuvieran quietos, aunque fueran multitud. Los curiales estaban lejos de tomar parte en estos acontecimientos o de presenciarlos, y trataban de salvarse escondiéndose en cualquier parte, porque temían ser arrestados si aparecían. Como allí habían sucedido hechos mucho más terribles, su temor por otros menores estaba bien fundamentado. Pues, ¿cómo había que considerar que actuarían en otros asuntos aquellos que no se habían abstenido de aquellas acciones, sobre todo cuando el fuego prendió la casa de uno de los personajes más nobles? Tenían más cuidado por sus vidas que por sus casas.

33. Así pues, se dispersaron a causa del miedo que les había invadido y no podían verse ni contarse u oír nada sobre lo ocurrido, y al tiempo que las noticias incrementaban el número de los que atacaron las estatuas, ellos permanecían inmóviles rezando para que terminase lo que estaba sucediendo porque no podían hacer nada.

34. En consecuencia, cualquiera podría darse cuenta de que lo ocurrido no pudo suceder sin la ayuda de una fuerza sobrenatural, pues el oficial que estaba al frente de los arqueros, a los que se les pagaba por las ocasiones en las que se requería de sus dardos, debía haber impedido lo ocurrido entonces con la ayuda de éstos incluso sin ser llamado. Pero, aunque lo llamaron mil veces, no se movió esgrimiendo vanas excusas.

35. En verdad, lo lógico hubiera sido que este hombre experto en la guerra y para nada inferior en lo demás se hubiera levantado y echado a correr sin que nadie lo avisara, ya que sabía que los alborotadores no habrían soportado la visión de los arqueros, pero no se movió en defensa de lo vuestro, sino que permaneció temeroso e irresoluto. En cambio, socorrió animosamente una casa y apagó con

dos flechas un incipiente fuego que amenazaba con pasar a mayores, por lo que se autoinculpó al no actuar del mismo modo en casos más graves.

36. Cuando el *comes Orientis* se enteró de que los arqueros se dirigían contra los que habían provocado el incendio, marchó él mismo y condujo las fuerzas de las guarniciones, poniendo de manifiesto con este gesto que él mismo habría estado presente con la ayuda de su tropa desde los comienzos de la revuelta. Las heridas causadas por las tejas pusieron a los incendiarios a disposición del tribunal. Muchas fueron las formas de cazar a los sacrílegos, pues los colaboradores en el sacrilegio se acusaban unos a otros por conocerse mutuamente y conocer unos las acciones de otros. La investigación fue rápida, segura y fácil.

37. Había que distinguir a los prisioneros según la medida de sus delitos. Eso fue lo que sucedió. Era necesario proceder a castigar inmediatamente a los más crueles. Y en verdad se hizo: unos fueron pasados por la espada, otros entregaron sus vidas al fuego, otros fueron alimento para las fauces de las fieras. Y ni la edad salvó a los que aún eran niños, sino que eso fue perjudicial por actuar así de jóvenes. El que no recibió castigo fue porque no había cometido injusticia, ya que el juez actuó en sus investigaciones aplicando rigor a cada caso, de modo que de ninguna manera nadie quedase por encima de la verdad.

38. Piensa, pues, Emperador, qué harás para conseguir elogios en relación a estos acontecimientos. Pues me parece que basta con que pienses que ya no vive ninguno de los que cometieron delitos. Pues si fuera posible que un hombre sufriera muchas muertes, deberíamos hacer eso; pero, como eso no es posible, es hora de que depongas tu ira.

39. Que los rumores no se lleven a la práctica. ¿Y cuáles son éstos? Unos dicen que lanzarás a los soldados para que saqueen las posesiones de cada uno, otros que degollarás a los habitantes de la ciudad, otros que te vengarás de esta injuria con un castigo a medida, y otros que con la sangre de los más reconocidos curiales.

40. En cambio, yo he combatido esas opiniones diciendo que los que las sostenían no te conocían. Me has oído narrar que lo sucedido no fue obra de toda la ciudad. ¿Cómo iba a ser justo que todos muriesen, si hubo quienes no estaban en la ciudad cuando se cometieron estos delitos, otros estaban en la cama por enfermedades, y otros daban gracias a los dioses de que no los matara ninguno de los sediciosos amotinados?

41. En verdad, las mujeres también tienen propiedades, pero nadie podría decir que hubieran intervenido en la osadía. Ellas rezaban para que sus puertas fueran de hierro: tanto temían por sí mismas. ¿Entonces las posesiones de estas mujeres que carecen de marido, hijos o hermanos, pasarán a ser de los que tengan carta blanca para saquear?

42. Si dirigiéndose a ti te dijeran: “Emperador, pero nosotras ni deseamos ni hemos buscado esta situación ni persuadimos a nadie para que esto sucediera, ni disfrutamos con esa osadía ni es justo que ahora tengamos que mendigar, precisamente ahora que nadie nos puede dar nada, pues la pobreza se ha hecho común a toda la ciudad”. ¿Qué responderías a esto, emperador? ¿Y qué pasaría si nadie te dijera nada de esto a ti, sino a Helios? ¿O también les impondremos un castigo por su lamento a las que se quejan?

43. Pues no. Ni veo de ningún modo que sea la ocasión para una multa. Pues, ¿cómo se puede castigar con dinero a los que no es posible señalar como culpables? Pues si esto va a suceder en todos los casos, se verá que estás castigando incluso a los que consideras tus amigos porque honran a Dios. Y si hay una parte que va a estar libre y no va a ser golpeada por la multa, los que estén libres de culpa lo mismo que éstos dirán que sufren algo terrible, ya que no se les ha tratado como a los otros.

44. Pero, es más, si los que van a sufrir el castigo son los que abatieron las estatuas, que reciban como castigo la muerte y no una sanción económica. Pero como nadie podría decir esto, ¿por qué delito se reclama un castigo para ellos? La única explicación que queda es porque son curiales y por sus cabezas. Si alguien los matara sin poder imputarles nada, se les habrá castigado por razones políticas

en vez de por un delito, y esta actividad, que hoy se cree digna de evitar, será entonces más terrible.

45. Entonces, ¿qué se deduce de todo esto? Que debes deponer tu ira. Aquél que te hable de Diocleciano, y del forzado Eugenio y de su llegada aquí desde Seleucia borracho, y de mi abuelo, y de Brásidas y de cómo murieron tanto ellos como otros sin obtener juicio ni defensa, y esto solamente porque eran curiales, los que te hablan de estas cosas no dicen lo que te conviene imitar.

46. Pues no es lo mismo, no es lo mismo Teodosio que Diocleciano. Más le habría valido a aquél, creo yo, no afilar la espada, pero lo hizo a menudo -aunque era admirable en no pocos aspectos- y echó a perder las buenas acciones con malas, hasta el punto de que su nombre produce odio entre los que lo escuchan y provoca aversión.

47. Que se recuerde a Constancio, comprensivo con los errores de las ciudades. Éste envió aquí como prefecto a Estrategio cuando Teófilo, aquel excelente gobernador, recibió una muerte que no merecía, abatido por cinco broncistas en las carreras de caballos. Entonces Constancio lo sintió en su corazón, y aunque le recordaba a aquél el castigo, a menudo le decía que tomara las medidas más justas en el asunto. Aquel no desobedeció las órdenes, y ninguna madre más de lo debido tuvo que lamentarse.

48. Alguien dirá: “Sin embargo, entonces fue Teófilo quien murió, pero ahora el insulto es contra las imágenes de la familia imperial”. Pues bien, yo omitiré por el momento que aquello también fue un insulto contra el emperador y demostraré que aquél¹¹⁸² se comportó del mismo modo en situaciones parecidas. Pues en la ciudad de Edesa, como los ciudadanos se quejaban de algo respecto a sus asuntos, derribaron su estatua de bronce, luego la colocaron boca abajo como es habitual con los niños en las escuelas y la golpearon con una correa en la espalda y en lo que hay más abajo, al tiempo que añadían que distaba mucho de tener la dignidad real aquél a quien le caían encima tales golpes.

¹¹⁸² Constancio.

49. Constancio, al conocer el asunto, no encolerizó, no pidió castigo, no rebajó la condición de la ciudad, sino que lo mismo que no hubiera castigado a unas grullas por graznar, tampoco lo hizo con aquellos. Estos hechos y otros por el estilo eran nobles y dignos de elogio, de modo que su apatía ante los enemigos quedaba oculta por las acciones que provenían de su moderación. Y aunque los Persas cada año nos cogían continuamente terreno y aumentaban su territorio con nuestras tierras, sin embargo él tenía quienes compartían su opinión y quienes le deseaban larga vida a causa de su mansedumbre con las ciudades.

50. Porque ésta puede adornar a cualquier hombre, especialmente a los que están en el poder. Cuando la Fortuna encomienda a alguien llevar a cabo cualquier cosa, gran parte de su fama y nombre residirá en su contención y freno. Luego, ¿prefieres que digan esto de otra persona o permitirás a los hombres que lo digan de ti? De ningún modo, noble señor, no concedas a nadie la victoria en este aspecto.

51. Pero además de lo dicho, observa de qué clase de ciudad estamos hablando. En efecto, no hay que menospreciar a ninguna, ni a la más pequeña ni a la que se asienta en un peñasco, pues los dioses se interesan por todas y las consideran de su propiedad. Sin embargo, alguien podría decir que tales pérdidas no son importantes, como si en un coro callara el coreuta menos capacitado.

52. Pero no es posible hablar ni pensar tal cosa acerca de nuestra ciudad, cuya extensión es tan grande que no es fácil ir de unas puertas a otras, y la tierra que la rodea es de tal calidad y tan extensa que aporta todo lo que hace falta a la ciudad. Las fuentes que hay dentro de sus muros no son pequeñas ni escasas: no son muchas las que puedes comparar con las que fluyen desde Dafne hacia la ciudad.

53. Por otra parte, su invierno es suave y su verano muy placentero gracias a las brisas. Su ágora está llena a diario, despertando en quienes la contemplan el deseo de comprar. Y son muchos los que emigran a ésta desde todas partes, y ésta

los recibe con alegría, los cuida y no permite que se censuren las decisiones de la curia.

54. Las numerosas guerras que se han librado contra el poder persa pusieron de manifiesto continuamente la fuerza de la ciudad, y no menos aquella a la que el glorioso Juliano puso término cuando enseñó a perseguir a los que habían aprendido a huir, restituyendo a los romanos después de mucho tiempo su papel.

55. En consecuencia, no pienses que tu decisión actual concierne a otra cosa que al conjunto del Imperio, pues se trata de una ciudad que el miedo o bien no desearía que existiese o bien hacerle daño, ya que ello repercutiría en beneficio propio. Por lo tanto, no asistas los deseos de los bárbaros. No trates indignamente la virtud de Celso, pues si buscas un castigo aún peor, que se ignore su moderación, aunque es un hombre digno de elogio.

56. “Pero los que han muerto no son tan importantes como tu enfado”. Sin embargo, tú no desconoces el castigo que sigue a esto: la gran huida, Emperador, de hombres, mujeres, niños, ancianos derramando incontables lágrimas sobre burros, mulos, camellos. El precio del alquiler será doble por la necesidad de quienes los alquilan, y el que hoy critica al que ha alquilado, hará lo mismo mañana.

57. Unos se apresuran a marcharse a otras ciudades, otros a los campos, y la ciudad, por así decirlo, queda desierta. Los caminos, que antes transportaban los productos del campo hasta aquí por cada puerta, ahora se reparten lo que sale de la ciudad por todas partes. Pues piensan que si se quedan morirán cuando las espadas lleguen, pero si se dispersan por donde cada cual pueda, podrían ponerse a salvo.

58. Para los asaltadores no hay ocasión como ésta, ya que las riquezas se mueven y hay facilidad para degollar. El río transporta cadáveres hasta el mar, que los recibe cuando sus asesinos los arrojan. Los campos están faltos de espacio, mientras que en la ciudad hay escasez de hombres, de modo que el trabajo de los panaderos finaliza pronto.

59. Lloran los que aún no se han ido de la ciudad por no haberse ido, y los que se han marchado, por la melancolía. Reinan las enfermedades por la escasez de médicos. El muerto queda despojado de su sepulcro familiar. Hay hambre donde no la había por la multitud que se asienta en todas partes. Los gobernadores están tristes por la migración, pero no pueden impedirla por la incertidumbre del futuro, ya que no podrían asegurar al que tiembla de miedo que nada malo va a sucederle. De modo que nadie queda exento de miedo, ni el que se queda ni el que se marcha. Pues el primero también tiene miedo por haberse quedado. Qué gran castigo es convivir tanto tiempo con tanto miedo: la expectativa de una muerte que no llega duele más que un golpe inesperado.

60. Muchos han perdido sus riquezas, emperador, muchos sus esclavas entre insoportables sufrimientos; los niños se han separado de las rodillas de muchas madres; a muchos hombres les quitaron la vida oleadas de ladrones, muchos, además de sus vidas, han sido privados de su tumba. Nuestra ciudad se ha convertido en otra: para ser más exactos, no es ciudad. Está cerrado su famoso teatro, está cerrado su hipódromo. No hay novio que despose a una muchacha, no se prenden antorchas para los matrimonios, no se cantan himeneos. Se han marchado todas las flautas, se han marchado las siringas, se han marchado los cantos. No hay bromas, no hay chistes, no hay banquetes. Simplemente, nadie podría ver algo en ella que produjera placer y alegría.

61. Se han abandonado las clases de retórica, se han abandonado las clases de los gramáticos. Nadie enseña ni aprende. Su piel es la de los enfermos, su voz es la de los débiles, su voluntad es propia de quienes divagan. Cuando uno da comienzo a un tema, se cambia a otro.

62. Creo que también la divinidad, ayudando a mis argumentos, trae una embajada persa a tierra de romanos. Pues no estaría bien que aquellos vieran la más grande ciudad de oriente odiada por ti y con castigos vergonzosos para el carácter de la ciudad. Así pues, tras pensar que esto no se ha realizado sin la ayuda de los dioses, sé indulgente y no quites a nuestra ciudad aquello de lo que

has hecho partícipe a unos pocos Paflagonios que habitan una pequeña ciudad¹¹⁸³, a la que le queda una sola tribu, frente a las dieciocho que nosotros tenemos.

63. Hermoso es, hermoso, emperador, que tú y tus hijos seáis honrados por estas acciones y que para ellos sea objeto de emulación y enseñanza cómo es necesario comportarse en momentos semejantes. Pues el tiempo no parará de traer dificultades, y es importante para aquellos, creo, que no busquen consejo fuera y reciban recomendaciones de su padre.

64. Así pues, pon fin a nuestra desgracia tan grande, emperador, neutraliza las huidas y las quejas con la alegría del retorno. Que cada cual recobre su cuarto de doncellas, que recobre su dormitorio, que bese las puertas exteriores, las interiores, las de más adentro, que disfrute del sueño por la noche yaciendo en su propia cama.

65. Has escuchado muchos panegíricos, unos compuestos por la fuerza de los oradores, otros por la inspiración de los poetas, en los que están presentes las virtudes de tu padre, las tuyas, tus gestas, tus campañas, tus batallas, tus victorias y tu dignidad actual, por la que estás por encima de los otros dado que los bárbaros marchan bajo tu mando por propia voluntad. Haz más bellos los discursos venideros al engrandecer el tema de éste, pues si aquellos versaban sobre asuntos importantes, es posible que mucho más los que ahora defiende mi discurso.

66. Por lo tanto asiente, divina cabeza, y haciendo feliz mi vejez por haber tenido éxito en los asuntos por los que he venido, devuélveme a mis conciudadanos llevándoles una feliz noticia.

¹¹⁸³ En honor de su hijo Honorio, el emperador Teodosio creó la provincia de Honoria en el territorio de las regiones de Paflagonia y Bitinia.

ESTRUCTURA Y ANÁLISIS DEL DISCURSO XX

La naturaleza encomiástica es la que predomina en este discurso XX. Una vez que el castigo ha sido levantado y la ciudad ha conseguido el perdón imperial, el sofista elimina gran parte de los rasgos apologéticos que caracterizaron el discurso XIX para centrar la extensa argumentación en un elogio del emperador. Este discurso XX también sigue de cerca los modelos del βασιλικὸς λόγος o del περὶ βασιλείας para elogiar al emperador: el discurso está lleno de comparaciones, siempre favorables al emperador Teodosio, con anteriores emperadores, gobernantes o personajes míticos, tal y como sucedía en el discurso anterior.

La continua *amplificatio* de los ejemplos y comparaciones que ya aparecían en el discurso XIX responde a la intención elogiosa de este discurso. Es por ello que la narración no es extensa, dejando mayor espacio para el elogio del emperador en agradecimiento por el perdón concedido.

En consecuencia, el esquema del discurso resulta de la siguiente manera:

Proemio (1-2):

El sofista resalta la importancia de corresponder la generosa acción del emperador con un discurso antes que con riquezas (1); Libanio se arrepiente de haber pronunciado palabras difamatorias contra su ciudad y promete enmendarse (2).

Narración (3-7):

Secuencia de acontecimientos en la revuelta (3-4): narración de los acontecimientos de la revuelta desde la lectura del decreto hasta que el tumulto llega a los baños y a casa del gobernador (3); acometida contra las estatuas imperiales, derribadas, arrastradas y despedazadas (4).

Imposición del castigo (5-6): la población queda a la expectativa de las órdenes que recibirán los soldados (5). Teodosio castiga temporalmente a la ciudad y envía dos emisarios para investigar lo sucedido (6).

Concesión del perdón imperial (7): la llegada de una carta con el perdón imperial devuelve a la ciudad a su situación anterior.

Argumentación (8-50):

Comparación del emperador Teodosio con Asclepio y Heracles (8): mientras que en sus hazañas Asclepio y Heracles sólo salvaron a una persona, el emperador ha salvado la ciudad entera (8).

La capacidad de perdonar del emperador Teodosio (9-13): el perdón imperial es un inmenso don teniendo en cuenta la magnitud de los acontecimientos ocurridos (9), tal y como Libanio manifiesta a través de las palabras que pone en boca de Teodosio (10). La derogación del castigo es un acto digno de un emperador que pretende seguir el ejemplo de los dioses (11), quienes tienen capacidad más que sobrada para castigar pero optan por el perdón (12). Por lo tanto, la capacidad de perdonar es la cualidad principal de un emperador (13).

Ocasiones en las que el emperador Teodosio concedió su perdón (14-15): cuando los constantinopolitanos ejecutaron a un soldado escita sin juicio previo, el emperador decretó la suspensión de la distribución del pan entre los ciudadanos, pero poco después reflexionó y les perdonó (14). Incluso perdonó a los que maquinaban contra él y contra su poder (15).

Elogio de la filantropía del emperador Teodosio (16): la concesión del perdón a Antioquía fue una muestra de la coherencia del emperador respecto a su forma de pensar y sus acciones anteriores. El propio emperador censuraba ejemplos del pasado cuando grandes potencias como Atenas no concedían el perdón a otras ciudades (16).

Comparación entre Teodosio y otros gobernantes (17-32): La humanidad es una cualidad imprescindible para contener el ansia de crímenes de algunos emperadores, como Diocleciano, responsable de la muerte de su abuelo durante la revuelta de Eugenio (17): la sublevación del general y sus soldados en Seleucia (18) concluyó con la muerte de numerosos curiales en las ciudades de Seleucia y Antioquía (19). Diocleciano castigó a esta última injustamente, provocando la muerte de su abuelo (20). Por ello, el comportamiento de Teodosio respecto a Antioquía hará que su fama de humanitario se acreciente (21).

También supera en mansedumbre a Alejandro Magno, ya que éste arrasó Tebas, respetando únicamente la casa de Píndaro (22). De igual modo, el padre de Alejandro Magno, Filippo, queda rezagado en cuanto a filantropía, ya que liberó a unos presos de guerra no por humanidad, sino por motivos políticos (23).

Teodosio es superior en filantropía al emperador Constantino, puesto que éste nunca tuvo que soportar vejaciones contra sus estatuas, sino que, muy al contrario, le erigían respetuosamente estatuas (24).

Valente perdonó a Constantinopla las muestras de sublevación e insultos durante la revuelta de Procopio, pero mientras que la actitud de los constantinopolitanos se excusa por la presión del usurpador, la de los antioquenos no se puede parapetar tras ninguna excusa, por lo que el perdón de Teodosio es más meritorio (25-26).

Constancio también sufrió ultraje a sus estatuas en Edesa, pero esto sucedió en un contexto festivo, cuyo origen se remonta a festejos divinos en los que se permitía la licencia de insultar a los dioses, por lo que cualquier manifestación irreverente referente al emperador era permitida. Así, mientras que Constancio no habría perdonado a Antioquía por los actuales acontecimientos, Teodosio sí lo hace (27-29).

Vespasiano también sufrió un ataque contra sus estatuas en Palestina (30), pero los ciudadanos tuvieron la excusa de estar sometidos a un duro régimen que apenas les ofrecía otra posibilidad que no fuera esa (31); aún así hubo numerosas muertes cuando los soldados actuaron (32).

Imagen del sofista como adivino (33-37): Libanio recorrió las calles de la ciudad recomendando mesura y profetizando el perdón imperial, hecho que sus enemigos personales aprovecharon para compararle con Calcante (33). Del mismo modo que cuando Heracles hacía un trabajo era sinónimo de buen hacer y éxito, que Agamenón sabía que la reconciliación con Aquiles sería la perdición de Troya, que Aquiles sabía que Héctor reclamaría su presencia, que Aristides volvería igual de pobre tras recaudar impuestos, de igual manera Libanio conocía cómo actuaría Teodosio y que resolvería el asunto de forma favorable a Antioquía (34-35). La investigación, juicios posteriores y la definitiva concesión del perdón confirmaron la predicción de justicia hecha por Libanio (36-37).

Comparación de la actitud de Teodosio y de las clases poderosas de Antioquía (38-39): el sentimiento humanitario de Teodosio le incita a pensar en los más pobres (38); necesitan de la ayuda de las clases poderosas de la ciudad, dedicados a usurpar terrenos y hacerse con la totalidad del territorio (39).

Teodosio, nuevo fundador de Antioquía (40-50): Antioquía sólo es inferior a Roma y Constantinopla, igual a Tréveris, Alejandría y Milán y superior a todas

las demás ciudades (40). La acción salvadora del emperador lo ha convertido en su nuevo fundador (41), por lo que toda la historia, territorio y posesiones de Antioquía pertenecen a Teodosio gracias al perdón concedido (42) y a la restitución de la ciudad a su estado anterior a la revuelta (43). Como fundador de la ciudad, se pide a Teodosio que la embellezca con nuevas instalaciones y monumentos (44), para que demuestre que Antioquía no ha perdido su favor (45).

También se pide a Teodosio que se establezca en Antioquía junto con su hijo Arcadio, con lo que la ciudad adoptaría el nombre de su hijo (46). En la ciudad podría preparar la guerra contra los Persas, teniendo a toda la población como sus aliados (47). Incluso aquellos que no pueden luchar ayudarán suplicando a Ares y Atenea (48). Ello repercutiría en el beneficio de todo el Imperio (49) y del propio emperador, que actuando de esa manera alcanza la virtud (50).

Peroración (51-52):

El emperador se ha comportado generosamente, ya que ha seguido los dictados de la virtud y ha perdonado a los que se han equivocado (51). Este discurso será conocido en todos los lugares, gracias al cual tanto el emperador como el sofista recibirán recompensa de parte de los dioses (52).

DISCURSO XX. AL EMPERADOR TEODOSIO TRAS LA RECONCILIACIÓN

1. Lo que a menudo he advertido, que nuestra ciudad no sufriría ningún otro daño y que el castigo que recibimos cesaría, ha quedado demostrado a todos los hombres, ya que he podido advertir a la ciudad a la que antes no podía. Pero puesto que es justo ser agradecidos con los que nos han beneficiado, la ciudad de Antioquía ha hecho esto a través de mí: carente de medios materiales para recompensar, se ha valido de palabras, pues ésa era la única manera. Y creo que incluso los dioses consideran cualquier himno bien compuesto más piadoso que cualquier ofrenda, como demostró Píndaro el Tebano cuando obtuvo algo mejor de la Pitia que los que llevaban allí grandes cantidades de oro¹¹⁸⁴.

2. Ciertamente, me avergüenzo por las palabras lanzadas contra mi ciudad, pero ya que no me es posible, aunque me sustrajera del asunto, mantener lo que es apropiado a un discurso de agradecimiento, diré lo que deriva de la verdad con el deseo de poder decir algo mejor acerca de la ciudad, y lo diré según me dicte a este respecto la necesidad.

3. Nuestra ciudad se comportó de forma vulgar con un emperador virtuoso cuando, tras enterarse del contenido de la carta, subvirtió la autoridad con su decisión de refugiarse en Dios, ante la imposibilidad de separar esas palabras de los agravios. Un despreciable grupo los inició en el tribunal, adhiriéndose más gente fuera de las puertas, y además de aquellos más y de nuevo otros más. Transgredieron lo establecido por la ley para los baños públicos, e incitados por estas acciones que fueron a peor, cayeron con tal violencia sobre la verja de la casa del gobernador y sus puertas que los sirvientes temieron que éstas cedieran y lo mataran, como había ocurrido en ocasiones similares muchas veces. Pero como no lo consiguieron, vertieron sobre sus cabezas insultos -por decirlo de buena manera-, que ni los comerciantes se los dirían entre ellos en sus tiendas.

¹¹⁸⁴ Para esta anécdota, vid. Paus., 9, 23, 3.

4. Estando así la situación, se pusieron manos a la obra y corrieron a atacar tu estatua, la de tu mujer y la de tus hijos enseñándoles el suelo con la ayuda de sus manos y cuerdas. Y no les bastó esto, sino que unos las arrastraban enteras mientras otros las despedazaban. Unos cometían tales injusticias, mientras que otros marchaban temblando de miedo porque iban a dar parte al emperador de cuanto fuera preciso informar. Y la ciudad se lamentaba ante la visión de tales acontecimientos.

5. Se esperaba que, o bien viniera un grupo de soldados para asesinarlos cuando se presentaran, o bien no los mataran, pero a través del saqueo se hicieran con las propiedades de todos. Otra opción era que la curia pereciera a manos de los verdugos, y también una cantidad no pequeña del pueblo.

6. ¿Entonces cómo es él? Nos enseña mediante un castigo que lleva implícita la capacidad de curación que el cese del sufrimiento nos libera de nuevo de lo que causa las penas. “Que los caballos no compitan, ni se asista al teatro para actuar o a disfrutar del espectáculo, que la metrópolis tenga la denominación de una pequeña ciudad y que se abstenga de todo lujo en los baños”, medidas que nos causaron sufrimiento. Envía para investigar a unos hombres que son de justicia, y tras ponerlos al frente de la investigación, a pesar de eso se reserva para sí las futuras decisiones, para evidenciar ante todos cuánto tolera.

7. Los que no tenían la posibilidad de negar su culpabilidad yacían en sus celdas y sus allegados los visitaban para besarlos antes de su muerte y reconfortarlos entre lamentos. Luego, cuando el sol reluce a través de las tinieblas con sus rayos, la luz de tu carta llega para deshacer la oscuridad: no hay lugar para la tristeza y vuelve todo lo que conlleva la felicidad. Recuperamos nuestra antigua denominación, los distintos espectáculos, los baños, la ciudad ya recupera su territorio y el pobre su comida.

8. En efecto, se dice que Asclepio rescató de la muerte a una sola persona y Heracles a una sola mujer. En cambio tú lo has hecho con una ciudad entera a la que cualquiera que hable con razón diría que la has resucitado. El miedo provocó tal éxodo, no porque tú los obligaras a huir, sino por el miedo a que sobreviniera

un castigo. Al haber detenido esto, emperador, has mostrado una ciudad de nuevo llena de personas.

9. Cualquiera podría percatarse de cuánto nos ha concedido si considerara cuánta razón tenía al imponernos el castigo debido; si alguien te acusara de haberlo impuesto, habría que considerarlo un calumniador. El castigo habría exigido mucha sangre y muchos cadáveres, la confiscación de los bienes, el embargo de propiedades y el no dar sepultura a los muertos en sus tumbas familiares.

10. Pero si alguien pusiera alguna objeción a estas medidas, tendrían que cerrar su boca por los insultos y por el trato a las muchas estatuas. En efecto, el emperador podría haber respondido a ese insensato: “Hombre, ¿no has escuchado las palabras? ¿No has visto a los que arrastraban las imágenes? Pues si estos actos de insolencia se hubieran producido solamente contra la figura del más pequeño de mis hijos, lo habría tolerado. Pero si yace en el suelo el mayor, junto a éste su madre, junto a ella yo mismo, y lo que se me hace más insoportable de todo, que han tirado la estatua ecuestre de mi padre con el caballo, como si lo hubieran derribado en un combate a caballo, se reirían de ambas cosas: de que no haya nadie que se irrite por tales atrocidades y de que no quede quien les imponga un castigo. ¿A cuántos debería matar por cada una de las injurias?”.

11. Sin duda, sería incuestionable imponer la pena capital por tales actos ya que es legal, pero no pedir tal castigo es algo clemente. Exigir la totalidad del castigo es propio del que reprende, pero no hacerlo es propio de alguien pacífico y que intenta asemejarse lo más posible a los dioses. Pues, ¿qué hacen ellos?

12. Observan y escuchan todo desde arriba mientras que en la tierra se hacen y dicen muchas cosas que están mal, se cometen otras muchas injusticias. Y además, cuando los hombres obran mal por sí solos, dicen que han cometido la injusticia por culpa de los dioses y mirando al cielo no se abstienen de decir palabra -incluso yo mismo he visto a algunos lanzar piedras contra el cielo-. Ellos, en cambio, aunque tienen tal capacidad para castigar si quisieran, no lo quieren hacer. Pero si la justicia persiguiera a todos los que se comportan de esa manera,

todo estaría lleno a diario de cadáveres y los vivos no darían abasto para enterrarlos. Pero ahora, en la situación actual, demuestran su poderío al no recurrir a menudo a una ira justificada.

13. Así, el emperador pensaba que se parecería por completo a los dioses y que de verdad sería de naturaleza divina si no se recreaba en los merecidos castigos. Creo que esto es lo más propio de un emperador y con lo que más tiempo permanece a salvo el poder. Pues no se quiere a un gobierno tanto por sus victorias, ni por sus trofeos, ni por las ciudades que ha conquistado -bien por las armas bien mediante tratados-, ni por la multitud de sus ejércitos, ni por la institución de leyes, ni por la sabiduría ni por la imparcialidad al juzgar, como por conceder el perdón en los errores.

14. Me parece que él conoce bien todo eso: aunque podría haber matado a cuantos hubiera acusado de los mayores crímenes antes de la época de la revuelta, debido a su virtud les perdonó la vida. Cuando golpearon y arrastraron al escita y tiraron al mar su cadáver -cada uno de esos crímenes era un agravio para el emperador-, la acusación llegó inculcando justamente al conjunto de la ciudad y durante mediodía la cólera del emperador llegó a tal grado que suspendió la distribución de pan. Luego volvió, como antes, la distribución y la repartición, y cada cual se marchaba a casa con aquello, los asesinos y los que les habían causado otros desastres.

15. Y realmente hay otro ejemplo más admirable: arrestó a los que tramaban contra la propia casa imperial y pasaban el tiempo en tales reuniones diciendo o escuchando lo que era natural en tales ocasiones, y además perturbando el orden con profecías. Tras oír sus confesiones, dejó en libertad a los que fueron condenados a muerte por votación para que pudieran seguir viviendo, y al frenar la espada que estaba preparada honró al dios que arrojó luz sobre esos asuntos.

16. Ciertamente, llegando con tal muestra de filantropía, haciendo valer tu larga experiencia en este aspecto y ganándote entonces tu sobrenombre, no querías ni desperdiciar la una ni contravenir la otra, sino que propiciaste que ese tiempo fuera acorde a ti mismo y demostraste que tus acciones posteriores no eran

inferiores a las anteriores. De hecho tú, aunque elogiaste a los Lacedemonios y a los Atenienses por haber salvado ciudades, censuraste a menudo cada una de ellas por haber devastado ciudades y pensabas que ambas podrían ser mejores ciudades si no hubieran añadido esas barbaridades. Por eso, ¿cómo no va a estar cerca de los dioses un emperador que se admira de unas cosas y censura otras?

17. El emperador¹¹⁸⁵ que defendió con soldados y armas el Imperio debía haber tenido también esta cualidad en su alma, el no abalanzarse rápidamente sobre el cuello de los súbditos. Así, mi padre no tendría que haber recuperado nunca el cadáver de mi abuelo ni haberlo enterrado con la cabeza cortada sin haber recibido justicia.

18. Pues observa: un general al mando de quinientos soldados, cuyo trabajo era hacer más profunda con sus propios esfuerzos la entrada del puerto, estaba en esta Seleucia. Debían pasar penurias de noche para ganarse el pan con el que comer, de modo que no podían dormir. Los quinientos soldados, al no poder soportar la situación, obligaron al comandante a que asumiera el título de emperador, amenazando con matarlo si no lo aceptaba. Éste, para evitar una cercana muerte, lo aceptó entre lamentos mientras los soldados que habían sufrido en el puerto bebían hasta la borrachera lo que se había cosechado del campo.

19. Y cuando rápidamente entraron al atardecer sin saber dónde estaban a causa del vino, los ciudadanos de entonces opusieron empalizadas con vigas, y las mujeres también participaron del trabajo: a primera hora de la noche todo concluyó y no quedó ninguno vivo. Ciertamente, como también sucedió en Seleucia, este acontecimiento nos privó de los principales¹¹⁸⁶ ciudadanos de la curia, de los que no participaron en la revuelta, de los que rechazaron a los insurrectos, de los que no deseaban que hubiera ocurrido lo que sucedió y de los que lo apaciguaron cuando sucedió. Ninguna de las dos ciudades, ni de donde salieron ni donde perecieron, cometió injusticia, pero, a pesar de todo, parecía necesario que perecieran los principales de cada ciudad.

¹¹⁸⁵ Diocleciano.

¹¹⁸⁶ Esos *πρώτοι* a los que alude Libanio eran la clase más alta de la jerarquía curial.

20. Y se dice que mi abuelo provocó muchas lágrimas a causa de su belleza y grandeza. Pero si aquél se hubiera parecido en lo más mínimo a ti, emperador, no habría acusado a una ciudad libre de culpa, y habría coronado a la nuestra por una victoria tan rápida.

21. En efecto, como aquellos hechos permanecen, se recuerdan, serán recordados y el tiempo no los hará caer en el olvido, así también tus acciones te proporcionarán un recuerdo inmortal y no habrá ningún hombre que desconozca nuestra insensatez y todo el futuro conocerá cómo te comportaste con nosotros en tales situaciones.

22. Pero no sólo eres superior a éste, sino también al famoso hijo de Zeus, Alejandro, en cuanto a mansedumbre: Tebas, cuando quiso la libertad que una vez tuvo, fue arrasada tras ser engañada con noticias fraudulentas, lo cual podría haber sucedido a una persona que pareciera ser inteligente. En cambio, tú no hiciste eso ni a una casa nuestra por pequeña que fuera. Pero cuando él arrasó el resto de la ciudad salvo una única casa, la de Píndaro, honrándolo con este gesto, habría constituido una honra más noble para el poeta si hubiera perdonado a la ciudad, pues le habría convenido dar tal muestra y a Píndaro recibirla. ¿Pero qué beneficio le corresponde a una sola casa -ya sea para la ciudad, ya para ella- que queda en pie entre los restos de una ciudad si ni siquiera su propietario puede habitarla por el estado en que se encuentran sus alrededores?

23. Y además, respecto a la famosa humanidad de Filipo con los prisioneros atenienses cuando iban a restituir a Argeo, no es difícil replicar que eso no fue un comportamiento humanitario¹¹⁸⁷. Pues teniendo como punto débil la necesidad de tratar bien a los atenienses, a los que con gusto habría castigado, los liberó contra su voluntad, a cambio de no sufrir en lo venidero nada de ellos. Y bien, lo sucedido no es propio del que se compadece de los prisioneros de guerra, sino del que intenta defender su propio territorio: hay una gran diferencia, creo, entre la humanidad y el miedo. En cambio, tú ¿qué clase de atenienses, qué clase de generales atenienses, qué clase de naves, qué clase de trirremes capaces de

¹¹⁸⁷ En tal ocasión, los atenienses apoyaron a Argeo, rival de Filipo II por el trono de Macedonia.

transportar caballos vas a temer? Así, en este caso está clara la muestra de humanidad, y nadie por ningún lado podría atribuir a este hecho una motivación menor.

24. Y se queda detrás de ti el que fundó una ciudad homónima a Roma e introdujo todas sus peculiaridades en aquella ciudad, pues es celebrado por haber soportado el carácter insolente del pueblo de Roma. Recibió elogios porque actuó bien, pero no hubo ninguna acción de más ni hubo cólera contra sus estatuas. En verdad, muchas se erigieron en su honor, ante las que el pueblo aparecía inquieto, de modo que no sólo no les ponían la mano encima, sino que ni recibían miradas de insolencia. Y bien, aquí hubo palabras y hechos, pero allí lo menos peligroso, las palabras. Así, te comportas del mismo modo que aquél en los asuntos más livianos, pero no tienes parangón con él en lo importante.

25. Y también se te ha de comparar con el menor de los hermanos de Cibalis¹¹⁸⁸, que fue ultrajado con unos escritos en la capital, pero una vez que la tiranía¹¹⁸⁹ fue abolida, no guardó rencor. Quien no piense que esto es algo bueno sería una mala persona: en primer lugar allí hubo escritos de por medio, que es algo más indigno que las palabras no escritas, pero no tanto como lo que está ocurriendo de nuevo.

26. Ciertamente, sus estatuas estaban para ser vistas, si bien él estaba al tanto de estas cosas. Con todo, a pesar de ello, pasaban ante ellas sin honrarlas ni deshonrarlas. Y lo que es más importante: los que estaban bajo el dominio del usurpador escribían tales palabras, y no se trataba tanto de ellos como de la coacción del tirano quien, en verdad, claramente les ordenaba o insinuaba que habría deseado recibir ese tratamiento. Valente consideró que no era justo castigar a los que habían sido forzados cuando actuaban como esclavos. En cambio, nuestros ciudadanos no tienen motivo para recibir tu perdón por lo que han hecho contra ti, nuestro señor, gobernador y emperador, y su única salida es que tú transijas en tu acostumbrada filantropía.

¹¹⁸⁸ Valente.

¹¹⁸⁹ Alusión a la revuelta de Procopio.

27. Sólo queda que se te compare con aquél cuya estatua también fue ultrajada en los pueblos vecinos de Siria. Pero si alguien piensa en Edesa, en sus fiestas, en las costumbres de sus fiestas, que es algo tradicional que ha sucedido con todos los emperadores y que debido a su antigüedad proporciona más placer que pena, descubrirá que en absoluto el asunto de las estatuas es igual en ambos casos: hay tanta diferencia cuanta existe entre la ira y una broma.

28. Incluso se dice que esa costumbre se dio a conocer gracias a la ciencia de hombres sabios cuando honraban a algunos dioses con tales muestras y cuando los festejaban con insultos en broma, de modo que los dioses se saciaban con ello y no pedían nada más de los hombres. Y no hay que ponerlo en duda, ya que se les ve insultándose los unos a los otros y, entre ellos, los ciudadanos importantes aprovechan la ocasión para bromear durante las carreras. Cada año compiten en esta carrera y se escudan en el momento y en la muchedumbre, no sólo por lo que dicen, sino también por todo aquello que pueda hacer más agradable la fiesta. Y si el gobernador se irritara sin razón y se precipitara a castigar, en seguida habría que entenderlo como mezquino, ignorante y ajeno a las costumbres religiosas.

29. Pero para nosotros no había ninguna excusa por ningún lado, ni súplica, sino que en el silencio de los que han obrado está la acusación de lo hecho. De esta manera, tú habrías perdonado por completo a aquella ciudad, pero aquél no perdonaría a la nuestra. Así, aventajas en tranquilidad al que tiene fama de ser clemente.

30. Además, los que dicen que el padre de Tito¹¹⁹⁰ no es inferior a ti en este sentido porque sufrió lo mismo contra sus estatuas, pero no mató a nadie con sus decisiones, no quieren ver los acontecimientos en las revueltas del pan y de los suplicantes de Palestina, pues acarrió a los ciudadanos hambre en una y la necesidad de cometer un acto impío en la otra. Los errores a raíz de esos asuntos no fueron tanto culpa de ellos como de los que los llevaron a esta situación, de modo que aquéllos en verdad eran culpables de lo que acusaron de haber hecho a los alejandrinos.

¹¹⁹⁰ Vespasiano.

31. Pues quien huye de un gobernante duro, sufre una injusticia antes que cometerla: si es forzado a lo que no quiere, podría inculpar a aquél. Entre los asuntos por los que impuso castigo, se equivocó en los de menor importancia. ¿Cómo se le podría alabar con justicia si no ha tomado mejores decisiones? Ahora, ¿qué carestía hay? ¿Qué hambruna? ¿Qué crueldad obedece a un momento de necesidades económicas, acrecienta el poder de los romanos y obtiene fruto de ello por el miedo que inspira el Imperio?

32. La prueba más importante: los alejandrinos que fueron degollados por los soldados emplazados en la ciudad fueron tantos que las espadas se tornaron pesadas a los que golpeaban. Así pues, ¿por qué había que investigar lo que ocurría antes de que se tuviese conocimiento de la revuelta? Para éste *-s.c.* Teodosio- nada de tal clase podía suceder con los arqueros allí. Dos flechas alcanzaron a dos personas cuando se socorría la casa de uno de los principales, lugar en el que sucedía el altercado. Bien, aquél los mató con la intervención de sus soldados, en cambio tú, que ni siquiera permites vivir con miedo, no podrías ser acusado, pero hay unos cuantos que no dicen nada digno. Así, él queda por detrás de ti.

33. Ciertamente, mucho de lo que dije me hacía adivino, no como el hijo de Leto y Zeus ni como ningún otro dios, sino que a causa de aquel infortunio la ciudad temía un castigo y una larga lista de muertes. En aquel momento, yo recorría toda la ciudad y les animaba a que fueran valerosos, a que cesaran de temblar y les decía con toda exactitud que preveía el futuro, de modo que entre mis calumniadores se acercaban a decirse unos a otros: “Un hombre llega ante nosotros de los pájaros y hace ahora lo que hacía entre los aqueos Calcante, el hijo de Testor”.

34. No negaba entonces que era un adivino y, mientras aquellos alborotaban, decía que lo era por un don tuyo, que contemplé una única águila, tú, y veía lo que aún no se había revelado a partir de lo ya ocurrido. Cuando Heracles iba a hacer algún trabajo, por voluntad propia o incluso cuando era enviado, cualquiera que

conociera bien su naturaleza sería un adivino impulsado a predecir por las anteriores acciones de Heracles si dijera que tendría éxito en sus trabajos.

35. Y también Agamenón profetiza que su reconciliación con Aquiles será una desgracia para los troyanos, sabedor de las ciudades saqueadas por aquél antes de encolerizar; y también el propio Aquiles profetiza acerca de las proezas de Héctor y que las circunstancias lo reclamarán. Y acerca de Arístides, el hijo de Lisímaco, cuando navegaba como recaudador de impuestos con los tributos, me sería posible actuar como un adivino prediciendo que regresaría con la misma pobreza.

36. Y ahora, en verdad, yo gritaba: “El emperador conocerá estas cosas con tal exactitud que nada mejor habrá para nosotros, que somos testigos oculares, y ningún cuello se someterá a espada”. A estas palabras siguió la investigación del desgraciado acontecimiento, pues es necesario reconocer la verdad. Hubo jueces que en verdad responden a ese nombre, y hubo cartas que traían la revocación de órdenes anteriores, en las que se puede apreciar la brillante naturaleza del emperador cuando se defiende de la maldad de los que lo injurian. Dice que la cólera le es ajena y por ello, rápidamente, avanza hacia posturas más pacíficas, sentando precedente con esta actitud antes que con la imposición de un castigo.

37. Y como es virtuoso y generoso, contenta también al gran Senado y al pueblo de la capital al mostrar clemencia a los que le suplicaban. Pues yo estaba convencido de que ocurriría lo mismo, aunque no sólo aquellos, sino todos los hombres deseaban lo contrario. En cambio, hay mejores bienes para una ciudad que ahora disfruta de muchos beneficios gracias a las lágrimas y a otras actitudes que le proporcionaron ayuda. Sin embargo, que sepan que han pedido un favor que ha concedido al mundo entero, incluso aunque nadie se lo hubiera pedido. Aquellos se mostraron nobles y merecen que les vaya bien, pero pidieron al emperador cosas que él habría hecho por sí mismo antes de que aquellos se las pidieran.

38. Y pone de manifiesto cómo es empleando su tiempo en demostraciones de filantropía, pues tras clasificar lo que ha concedido, enumera por separado cada

cosa: riquezas, espectáculos, baños, refugiados cuya vida depende de una palabra, el poder que vuelve a sus mandos, pudiendo abarcar en dos palabras, si quisiera, este regalo. Pero él, como los que se alejan a desgana de los jardines, habla largamente, a duras penas deja el tema y teme por los pobres, ya que carecer y morir son la misma cosa.

39. Por eso, al estar vivo añade el vivir en determinadas condiciones. Hay quienes se apoderan de las riquezas de algunos a través de injustas muertes, por ello, la ayuda de ahora y en lo sucesivo corresponde a los poderosos, que deben aprender a no despojar de sus posesiones a sus propietarios ni creer que tales bienes son sus ganancias.

40. Una ciudad de menor importancia que ésta también habría alcanzado los mismos privilegios en situaciones igual de erróneas, ya que él sabe que, del mismo modo que si extirpas la parte más insignificante del cuerpo humano, perjudicas todo lo demás, así sucede también con la estructura de las ciudades: se desea lo que hasta hace poco existió y luego desapareció. En cambio, ahora nuestra ciudad es inferior respecto a dos, igual a tres y superior a las demás¹¹⁹¹.

41. Te has convertido en nuestro fundador por haber salvado la ciudad, y no por obreros que coloquen unas piedras encima de otras, ni ajustando maderos, ni colocando sobre ellos tejas ni dividiendo el año en días laborables y de descanso, ni empleando muchos años para todo eso, sino que se ha debido a tu talante pacífico, a unas pocas cartas y al control de tus impulsos.

42. Y ahora, todo aquello -lo de antes de Ío, lo de los que iban en su búsqueda, las acciones de Alejandro, las de Seleuco, las de los que han gobernado tras él- se ha convertido en tuyo: su extensión, su anchura, sus templos sagrados, sus edificios privados, los públicos, la belleza de sus pórticos, la vitalidad de sus ágoras, salas de Consejo, teatros, baños. Lo que había de aquellos se arruinó con la revuelta, pero tu perdón hace que la ciudad que existe te pertenezca.

¹¹⁹¹ Libanio considera que Antioquía es inferior a Constantinopla y Roma, e igual a Tréveris, Alejandría y Milán.

43. En efecto, quien con razón pueda haberla destruido y haberla perdonado después, la restituye al territorio del que la fundó, dado que él no la arrebató: pues también quien salva a un hombre de la violenta corriente de un río parecería con razón que se ha convertido en el padre del salvado. Cuando se alaba a los emperadores por las ciudades que han dado a la tierra, se puede decir que ésta nos la has dado tú. Pues Héctor, tras caer en combate singular, fue restituido a Troya por Apolo, que lo alzó, de manera que en nada se te podría acusar por cambiar el nombre de la ciudad por el de algún miembro de tu familia.

44. Y en verdad sabemos por lo mucho que hemos errado que es correcto referirnos a ti en los términos que has escuchado con la segunda denominación. Ciertamente, es necesario que tú, que te has convertido por tus acciones en nuestro fundador, consideres nuestra perturbada ciudad como una obra tuya y además de no destruirla, añadas recompensas de tu fortuna como con las que, en verdad, embelleciste Dafne tras ocultar los antiguos palacios imperiales con los nuevos. Que nuestra ciudad reciba también algo similar según tu decisión, ya en la isla al otro lado del río, ya en el territorio habitado delante de la isla. Apelo a ti, emperador, no sólo para esta misión más allá de la magnitud y belleza de la ciudad, sino también para que sepamos si tenemos aquel amante de nuestra ciudad o ya cesó tu amor.

45. Tú estás por encima de nuestra ebria forma de comportarnos, y observas lo sucedido con la luz de un dios gracias a la cual prestabas atención con gran placer a nuestra embajada. Pensabas vigilar -por decirlo de alguna manera- nuestra ciudad revuelta por los acontecimientos presentes, y te alegrabas por conocer y oír algo de nosotros. Si es importante, en verdad, que hayas depuesto tu cólera, lo es aún más que no hayas dejado de querernos. Realmente, si nos honraste con lo primero, emperador, hónranos con lo segundo.

46. Y sería propio de un dios que nos proporcionaras un tercer favor, que vinieras a nuestra tierra y a nuestra ciudad. Y más aún, que vengas con el joven emperador: entonces, entonces nos forzarás a adoptar para la ciudad el nombre de tu hijo. He dicho a la fuerza, cuánta procedería de leales súbditos, ya que es bueno que un emperador fuerce a hacer cosas así.

47. Pues por esto alguien nos llamaría afortunados si estuvieras en nuestra ciudad, tomaras decisiones salvadoras, practicaras tú mismo en la llanura maniobras militares y enseñaras al ejército, siendo y convirtiéndolos en mejores y permitirias que los Persas se elogiaran por correr en busca de la seguridad de la paz. Pero en caso de que la guerra fuera necesaria, nos tendrías como compañeros de batalla aunque estuviésemos inermes, hombres, mujeres, niños, cuantos habitan la ciudad y cuantos trabajan la tierra y cuantos están a las órdenes de sus señores.

48. ¿Cuál es la contribución de los que están inermes? Cada uno de ellos rogará a los dioses desde el fondo de su corazón, a Ares, a Atenea, a otros con cuyos consejos se resuelven las guerras. Les recordarán los peligros resueltos y esta inesperada salvación, pidiendo que si el rival aparece caiga en el miedo, tiemble y desee huir antes que perseguir. Y cuánta es la fuerza que las súplicas proporcionan en los asuntos de la guerra, lo leemos en los poemas.

49. Y de ninguna manera creas que has obtenido este bien únicamente de nuestra ciudad; tantos han sido los ruegos cuanta es la extensión del Imperio. Pues el parentesco que hay entre los hermanos es el que, sin duda, hay también en las ciudades: juntas se afligen en las derrotas y juntas se alegran en los mejores momentos. Del mismo modo que el que ultraja a una parte de una ciudad perjudica también a la parte que no ha sufrido la injuria, así el que daña a una las daña a todas. Y bien, también quien beneficia a una sola, este mismo las conquista a todas. ¿Qué efecto hay que pensar que tendrá una súplica de tantas bocas?

50. Así, no sólo has llevado a cabo acciones humanitarias, sino también ventajosas para ti. El asunto es de una naturaleza similar. La virtud es algo útil: ciertamente, aunque en ese momento no te reportara ningún beneficio, sin duda tú tuviste la intención de honrar lo bueno, y lo bueno es, creo, no ser cruel con los que se equivocan, ya que son hombres. Esto no te conduce al cielo, pues es imposible limpiar la tierra de las acciones de la Fatalidad. Creo que un hombre es divino y digno de todos los elogios si no ofende a aquellos que han caído en las injurias de aquella.

51. Y ahora este discurso se difunde ampliamente por todos lados, por cuanto yo he hecho y por cuanto tú has hecho. Pero también me parece que se acuerdan de nosotros dos en las reuniones de los dioses y algunos -las Musas, Hermes y Apolo- lo hacen con palabras elogiosas y otros opinan acerca de los dones que habría que enviarte de su parte. Calíope y sus hermanas lo han hecho y en defensa de su ciudad te dará una doble recompensa, inculcando en tus hijos el amor por la educación y por la música.

ESTRUCTURA Y ANÁLISIS DEL DISCURSO XXI

A través de la distribución de las *partes orationis*, se vislumbran las necesidades e intenciones de Libanio al componer este discurso XXI: defender el nombre de su ciudad al tiempo que elogiar a Cesario. En este discurso en concreto, los hechos narrados no corresponden a los hechos de la revuelta de las estatuas, sino a los juicios posteriores en los que Cesario, junto con Eléxico, impartieron justicia, y al posterior viaje del *magister officiorum* a Constantinopla para interceder de forma decisiva ante Teodosio en busca del perdón de Antioquía. Así, Libanio precisa de un segundo proemio para hacer un brevísimo elogio de Cesario, ya que la principal intención del sofista al componer el discurso era defender a su ciudad.

El sofista opta por un esquema narrativo dependiente de las virtudes de Cesario, siguiendo así el modelo más frecuente en la producción retórica de la Segunda Sofística¹¹⁹². Estas virtudes aparecen ligadas a la narración de los acontecimientos, con lo que la narración y la argumentación se solapan y complementan.

El esquema del discurso queda como sigue:

Primer Proemio (1-3):

Cesario ha sido consecuente con aquello que prometió y ha cumplido sus promesas salvadoras, por lo que Libanio cumplirá su palabra de componer un elogio en su honor (1). El pueblo antioqueno le está agradecido (2), pero Libanio intentará convertir ese agradecimiento en un discurso (3).

Segundo Proemio (4):

Breve elogio de Cesario, desde su infancia hasta su madurez. Su capacidad le ha valido para poder servir a distintos emperadores (4).

¹¹⁹² Men. Rht., II, 373, 5-9; 381, 27-28. Ael. The., Prog. 112, 3-9. Vid. Pernot, 1993, pp. 152: “Cette combinaison est la plus fréquemment adoptée dans la pratique, notamment chez Cicéron et chez les auteurs de la Seconde Sophistique : les actions du personnage sont classées selon des rubriques correspondant soit aux principales vertus, soit, plus souplement, aux qualités qu’il a montrées et aux domaines dans lesquels il a excellé”. Sin embargo, la otra opción narrativa, el elogio de las acciones siguiendo el natural devenir del tiempo, persistió. Así, Libanio elogia las acciones de Constancio y Constante, en su discurso LIX, o de Juliano, en su discurso XVIII, siguiendo el orden natural de los acontecimientos.

Narración (5-22):

Acontecimientos de la revuelta (5): narración abreviada de los acontecimientos, que comienzan *in medias res* (se omite la lectura de los decretos), con la revuelta alcanzando su clímax, y prosigue hasta la llegada de Cesario.

Situación de los presos (6-10): Libanio se alegra de la llegada de Cesario a la ciudad, puesto que conoce la naturaleza del *magister officiorum* (6). A pesar de los numerosos rumores que recorrían la ciudad, los jueces se esforzaban en tranquilizar a la población (7). Cesario y Libanio mantienen una conversación en la que el *magister officiorum* tranquiliza al sofista en referencia a la suerte de los presos (8-9). Marcha junto a los presos, a quienes anima y promete la salvación y la intercesión de Cesario ante Teodosio a favor de Antioquía (10).

Viaje de Cesario a Constantinopla (11-19): Cesario comienza su viaje a Constantinopla con la intención de llegar lo más rápidamente posible (11), por lo que se deshace de todo lo necesario para el viaje (12). Las mujeres del pueblo salen a despedirle (13).

Libanio se encuentra por última vez con Cesario (14), quien en la segunda jornada de marcha ya estaba en Capadocia (15). El viaje estaba lleno de fatigas, pero no había pausa posible por la urgencia del asunto (16); con todo, la Fortuna coadyuvó en su periplo (17), colaborando para superar los habituales percances de un viaje (18). Los dioses también ayudaron a que el viaje fuese rápido y seguro (19).

Recepción del emperador Teodosio (20-22): Cesario da el resultado de la investigación al emperador e intercede ante él; finalmente, Teodosio concede el perdón entre lágrimas (20). Aunque el perdón dependía del emperador, la sabiduría de Cesario fue la que persuadió al emperador (21); el sofista compara a Cesario con el orador Diodoto, aunque el *magister officiorum* consiguió mayores beneficios con su acción (22).

Argumentación (23-31):

Elogio de Cesario (23-31): Cesario se ha convertido en el protector y en el más útil para la ciudad por su sentido de la justicia (23), y en virtud de cualidades como su sensatez se hizo merecedor del afecto del emperador (24). El *magister officiorum* ha salvado a toda una ciudad del tamaño e importancia de Antioquía

(25), algo que se merece un elogio que llegue a generaciones posteriores y que se convierta en modelo de buen comportamiento (26-27). En las festividades religiosas los antioqueños cantan en honor de los dioses, pero a partir de ese momento también cantarán en honor de Cesario (28). Gracias a sus cualidades, alcanzará el consulado y será el motivo de elogio de otros sofistas (29), algo que perdura más que cualquier monumento y que revela la personalidad del elogiado (30). Perdurarán las palabras que dijo al mensajero que portaba la noticia del perdón imperial (31).

Peroración (32-33):

Petición para que Cesario se quede a vivir en Antioquía (32); la amistad de Cesario será uno de los más grandes bienes de Libanio (33).

DISCURSO XXI. AL MAESTRO DE OFICIOS CESARIO

1. Ya que tus acciones han acompañado a tus promesas, noble Cesario, sería bueno que también mis acciones se adhirieran a mis promesas: entre las tuyas estaba el ayudar a la ciudad con todo el ánimo del que cada ciudadano dispone, mientras que entre las mías estaba dar testimonio de ello con la intención de enseñar con hechos incluso a las generaciones venideras cuánto hiciste por nosotros en un momento de tan gran necesidad. Desearía decir algo digno de lo que llevaste a cabo y que las Musas me concedieran tal ímpetu para componer el discurso cuanto tú mismo has tenido para salvar a la ciudad.

2. La muchedumbre, compuesta por muchos hombres, muchas mujeres, muchos jóvenes, muchos ancianos, desde el lugar en el que antes suplicaba, ahora lanza aclamaciones por los dones recibidos. Hubiera sido más bonito que tú las recibieras estando presente mientras veías cómo se movía la gente al tiempo que sus voces. Pero quizá no poca información de estos acontecimientos te va llegando continuamente a través de tus mensajeros.

3. Yo he compartido con aquellos nuestros más placenteros gritos y, puesto que tu regalo me convenció de ello, ahora en primer lugar he llevado a cabo esta acción que es imposible que haga la mayoría, pero puede que yo sí. Por eso, pensé que debía agradecer a los dioses el hecho de que te preocupes más de tu buen nombre que de las riquezas. Pues de aquella manera no podía recompensarte; en cambio ahora, si no en todo de lo que eres digno, al menos algo podría devolvarte.

4. En efecto, señores, si alguien quisiera recordar todo lo que él ha hecho a lo largo de su vida, de su sensatez en la infancia (luego, cuando abandonó esta etapa, su valentía en los momentos en los que precisó de ella, su determinación y todas las ocasiones en las que habló con franqueza. Aún pudiendo amedrentar a los demás, él era inasequible a todos y, aunque el poder imperial ha pasado de unas manos a otras, él ha servido recibiendo los mismo elogios, ya que el emperador de turno valoró la manera de ser de Cesario), si nos hacemos eco de todas sus cualidades, parecerá que estamos despreciando el tema actual porque no da para un discurso. En cambio, si es sobre este

asunto, parecerá que honramos su ayuda sin añadir nada. Hablemos, por lo tanto, de cuánto disfrutamos de él mientras que el tumulto estaba en ebullición.

5. La desgracia comenzó con unas pocas voces, la algarada se propagó a una multitud, y la misma revuelta se dirigió a los que aún no habían participado. Por un lado, se desbordaban las palabras que pedían como castigo la muerte, por otro, las acciones consecuentes fueron tan terribles que las palabras quedaban en nada. A causa de la ira se derribaron las estatuas de bronce, fueron arrastradas igualmente todo lo grande que eran por todos los lugares, y las cortaron en trozos. Tales fueron, ciertamente, las impiedades que se cometieron, y toda la ciudad participó por igual de las osadías, unos por llevarlas a cabo, otros por no impedir las, pues condujeron su comportamiento bajo la misma acusación que los autores materiales. Ciertamente, los que estaban al corriente de lo sucedido corrieron ante el emperador y la ciudad se quedó vacía por miedo a que todos los que permaneciesen murieran. Él fue enviado junto con el que estaba al frente de las tropas para investigar y juzgar lo ocurrido.

6. Es cierto que los que no conocían a este hombre decían que estaban perdidos, tanto los que no huyeron como los que sí lo hicieron -pues serían capturados-, y ambos, unos menos, otros más, se lamentaban por ellos mismos. En cambio, yo, como no me era desconocido, alababa a los que sensatamente pensaban lo mismo que yo y que esperaban lo mejor, y calmaba a los temerosos enseñando cómo era.

7. Efectivamente, aquella noche muchos estuvieron dándole vueltas a la cabeza, pocos durmieron. Ni aunque todos los adivinos me hubieran asegurado con sus palabras que el final resultaría como aconteció, habría sido imposible que ellos no se hubieran sentido conmocionados y hubieran inquietado a los vecinos foráneos y cuantos vivían en nuestra ciudad. Cuando se hizo de día, apenas había información cierta acerca de los demás, ya que la culpabilidad se asentó en la curia. La residencia del general recibió palabras en defensa de aquellos, pero ninguna crueldad salió de los dos jueces, lo que hizo que la noche fuera más tranquila que el día. El segundo día transcurrió en el tribunal y en las cárceles y el que realizaba los arrestos sentía casi la misma pena que los presos.

8. Cuando estaba a punto de ponerse el sol, él estaba arriba ocupado, mientras que la muchedumbre estaba abajo en la puerta. Yo fui allí, pero como no quería molestar, me volví. Pero él, cuando me vio, hizo lo de Píndaro: aplazando sus urgentes asuntos se reunió conmigo, se sentó a mi lado, me cogió de la muñeca y con ese gesto me aportaba la confianza de que ningún preso moriría, lo cual era bastante para mí. Ninguno de los restantes castigos era terrible: ni exilios, ni confiscaciones, ni otro encarcelamiento que se prolongara hasta la ancianidad o la muerte natural.

9. Derramé muchas lágrimas (no pocas por una esperanza mejor), y al tiempo que me alababa por esto, añadía las tuyas. Y de ese modo, me parece, no honra mi vejez, pues debería haberlo hecho con otros antes que conmigo; ni, a su vez, me devolvía los favores que me debía, pues ni los debía ni nada había hecho yo antes por él, sino que me parece que era el mejor hombre y estimaba digno respetar lo bueno, y en ello pensaba que estaba la retórica. Ante mi nueva apariencia, él saltó y me adornó con todos los demás halagos gracias a las cuales me permitió que yo fuera más accesible y que yo causara esa impresión a los presos.

10. Cuando terminé con él marché junto a los presos: estaban desfallecidos y permanecían mudos considerando de qué manera podrían suicidarse. Y yo los contenía y los consolaba diciéndoles lo que él dijo y enseñándoles que había lugar para la salvación, de manera que si dijera que los que se encontraban en tal situación fueron rescatados de la muerte por él, estaría diciendo la verdad. Y nos alegraba con lo que iba a decir en nuestra defensa ante quien fuimos injustos: para el emperador era mejor no castigar que castigar, pues si una opción le proporciona un placer que rápidamente cesaría, la otra le otorgará una fama sin fin.

11. Por eso, la prisión se convirtió en algo sin importancia para ellos ya que sus promesas no estaban bajo la sospecha de ser una fanfarronería, pues en ninguna parte un hombre está convencido de prometer lo que sabe que no hará. Él agilizó el proceso de reconciliación por la desgracia de nuestra ciudad; si hubiera sido posible que él pidiera ayuda a los dioses para dotar de alas a los carros, lo habría hecho, o si él hubiera podido obtener de alguna parte la capacidad de los

hijos de Bóreas, lo habría preferido a lo anterior, o si hubiera habido un caballo parecido al del hijo de la Gorgona, lo habría tomado.

12. Pero como no era posible que él realizara estas cosas, pensó que la perseverancia en el trabajo debía igualar la naturaleza de las alas, y se deshizo de lo que procurase toda muestra de lujo durante el camino y les dio salida. Una vez que eliminó en la medida de lo posible lo más superfluo, se montó y aprovechó toda la velocidad de los mulos haciendo uso del látigo.

13. Hubo una embajada multitudinaria, compuesta en su mayor parte por mujeres que entonces también habitaban la ciudad. Ellas, ocultando un espacio de treinta estadios con sus propios cuerpos, permanecieron fuera hasta la tarde. Y él, sensato y buen conocedor de lo que hay que evitar, consideró digno que lo honraran por las acciones que había hecho, y no envió a nadie para disolver o entristecer a la multitud, sino que durante toda la tarde siguió así. Cuando llegó el momento oportuno, yo mismo fui uno de los que se dieron la vuelta.

14. Y cuando me senté en la puerta de mi casa, oí una voz quejumbrosa. Me figuré qué sucedía: era él que se marchaba. De nuevo monté mi caballo, débil y anciano como estaba, y en un principio lo seguí, luego lo adelanté, y cuando puse un buen trecho entre él y yo, lo esperé. Lloré cuando llegó -algo que me ocurre a menudo-, y me fue difícil decirle muchas cosas pues sus palabras contenían especialmente lo que yo deseaba.

15. Mientras nosotros nos íbamos a descansar, él se marchó a prisa y la segunda tarde alcanzó la frontera con Capadocia, luego los territorios que hay tras ella, y al sexto día, después del mediodía, se presentó ante el emperador pasando desapercibido a los ojos de todos, en parte porque nadie iba más adelantado, en parte porque estaba acompañado de dos personas y con el cuerpo especialmente cansado por el esfuerzo.

16. Pues a las fatigas le sucedieron fatigas y no hubo pausa para el descanso, sin pan, sin un bocado, sin bebida, sin sueño ni ganas de acostarse. Y él distaba tanto de ello que se disgustaba con los cambios de mulos y, por rápidos que se

hicieran, se quejaba de la lentitud. Pues no se descalzó ni se quitó los pantalones ni se desnudó, a pesar de que allí había ropa, hasta que fue a darse un baño tras emplear el resto del día en hablar con el emperador. Cuando calculó el recorrido a lo largo de todo el camino, ni el cansancio ni las ciudades le apartaron de su propósito. ¿Qué era, entonces, lo que provocaba esto? Un ansia muy fuerte de liberar tanto a la curia del encarcelamiento como a la ciudad de la deshonra. Pues no daba la impresión de que quisiera ayudar a los demás sino salvarse a sí mismo.

17. Tal era su determinación, pero de nada hubiera servido cualquier esfuerzo de no contar con la ayuda de Fortuna. En efecto, ella podía haber cambiado algunas cosas y haber impedido el fin de otras, pues si la divinidad no hubiera estado de acuerdo, ¿de qué hubieran valido las decisiones de aquél? Es cierto que todo capitán desearía salvar su nave, pero no todos lo consiguen, sino los que cuentan con la ayuda de los vientos. Eso sería lo propio de Fortuna.

18. Ciertamente, ahora él pretendía de ella correr rápidamente y la posibilidad de que nada le molestase con los habituales traspies, como los muchos que pueden ocurrir en un carro. Las ruedas y las demás piezas eran como de acero, y así todo marchó superando cualquier percance, alcanzados por los que aparecen para causar daño, pero sin ser vencidos por ninguno.

19. Ciertamente, es lógico que alguien que irreflexivamente desea correr arrastre un gran daño. Sin embargo estas desventajas vencieron, era como si marcharan a través del aire sin pisar el suelo. Y bien, la alianza de Fortuna se demuestra a través de esos hechos, pero esto no se habría permitido sin el consentimiento de los demás dioses. En efecto, por un lado, entre ellos hay concordia y un mismo pensamiento; por otro, el desorden y la discordia quedan lejos del cielo, lejos del grupo lo habita. Así recorriste un camino con la anuencia de los dioses, salvaste con su ayuda la ciudad que ellos querían y parecías preocuparte por la ciudad de la que cuidaban.

20. Y cuando depositó ante los pies del emperador los escritos que contenían la acusación, ante su orden los leía y ante nuestras locuras no había medio de salvación posible. Al punto, se agarró de sus rodillas y le habló acerca de su

reputación y qué podría suceder en cada caso, ya nos castigara o no. Decía que la ciudad ya había sufrido un castigo, enseñándole que se habían matado a sí mismos sufriendo en su huida aquello de lo que huían para no padecerlo. Carecían de techo, carecían de alimentos, sin un médico para poner remedio a las consecuencias de sus sufrimientos. Y demostró con sus palabras que los ricos murieron a causa de sus riquezas, porque invocaban sobre ellos mismos las espadas de los maleantes e hicieron de los estómagos de los peces sus tumbas. Y a raíz de tal relato, el emperador empezó a lamentarse y se adelantó a las súplicas de los demás con sus lágrimas, en las que residía el cese de nuestras desgracias.

21. Son numerosos los ejemplos que te han hecho célebre, Cesario, sobre todo los relativos a nuestra situación actual. En efecto, nos hemos salvado por la decisión del emperador, pero una parte de esta salvación se debe a tu determinación. Pues quizá otra persona que no fuera de tu carácter habría hecho el favor con palabras que irritaran aún más una gran ira y, por Zeus, habría magnificado un asunto que no es tan grave con crueles acusaciones y con palabras que exageraran lo acontecido y con el miedo a que sucediera lo mismo si alguien no retirase esa semilla. En cambio, de ti podrían oírse elogios a tu clemencia y observar tu sabiduría que ha restado importancia al asunto y a tus razonamientos que garantizan la sensatez de los demás al tratar con consideración a los que se han equivocado.

22. En efecto, adoro al orador ateniense¹¹⁹³ que ayudó a Mitilene, pero aquel peligro no tenía tanta trascendencia. ¿Cómo vamos a estar en la misma situación que los de Mitilene? Aquél no lo solucionó todo, sino que sabemos en qué medida se les castigó. Ahora, en cambio, el remedio ha llegado para toda la ciudad.

23. Observemos a nuestro protector como el hombre que ha traído la reconciliación a nuestra ciudad. Él, que podría ser la persona más conveniente para nuestra ciudad, propició que nos llegara la carta más deseada. Él iba a reunirse con la curia sin orgullo y a recibir sus palabras en el sentido de que su tarea había sido de una brillante justicia. Pues ¿quién podría haber sacado, con

¹¹⁹³ Referencia a Diodoto, que se opuso a la intención de Cleón de ejecutar a los habitantes de Mitilene tras una revuelta en el año 427 a.C; vid. Th., III, 41.

razón, mayor provecho a las cartas que uno solo de los carteros que imitara las alas de Cesario?

24. Pues deberíamos tener un monte y un río que trajera oro, como el de los Lidios, de modo que lo que deseásemos no superase nuestro potencial. Pero ahora es imposible que los que han sufrido tales cambios alcancen la medida justa. Pero te considero feliz por el afecto que te profesa el emperador, te considero feliz por el cariño que tú le tienes, te considero feliz por tu sensatez, te considero feliz por obrar de tal manera y ser consciente de ello. Pues incluso es posible que las personas como tú tengáis una mejor esperanza, tanto en la vida como en la muerte, y si alguna desgracia te alcanzara de alguna parte, tu recuerdo procurará el fin de lo que produce olvido.

25. Realmente es glorioso defender a un hombre y salvarlo de un peligro seguro, que una nave asista a otra para rechazar unos piratas. Pero tu honor no procede de una sola persona ni de diez ni de veinte ni del doble de éstas, sino de cuantos no es fácil contar. Cualquiera puede decir que ha salvado una ciudad, pero de ningún modo una tan grande ni tan antigua ni en la que florezcan tantas virtudes. Los testigos de que ésta está llena de virtudes son los que emigrando se han añadido a nuestra multitud cada día.

26. Y cuando algunos se alaben en las reuniones a sí mismos por el recuerdo de sus buenas acciones, tú podrás salir victorioso cuando hables de nuestra ciudad. O quizá tú no digas nada adornando con silencio tu soberbia obra, pero nosotros no podremos parar de elogiar la grandeza de tu buen hacer y compondremos un relato inmortal sobre ello, puesto que los padres revelarán a sus hijos los errores que cometimos, lo que temíamos y de lo que disfrutamos.

27. Y si alguna vez alguien quisiera enmendar alguna de nuestras acciones que requiriesen de las virtudes de un hombre, le responderemos que imite tus acciones, pero si por negligencia impulsara alguna acción desgraciada, lo remitiríamos a que imitara tus buenas obras. Y la narración de tus hechos se hará pública, ya cuando muchos la comenten, ya cuando quien tenga mejor memoria corrija al que peor las recuerde.

28. Tenemos muchas festividades religiosas, amigo mío, porque somos un pueblo antiquísimo, más antiguo que el amor que metamorfoseó a Ío en vaca: los habitantes del monte, que tenían una ciudad encima de este, parece que dieron hospitalidad a los que buscaban a la vaca. En estas fiestas religiosas cantaremos al dios que se honra en cada una de ellas, y después de cada uno de éstos te cantaremos a ti y a tu obra.

29. Me parece que también el emperador, tras concederte lo que te corresponde, piensa lo que le parece que sería justo concedernos. Y me parece que tú, tras pasar a través de todos los cargos y ascender a un puesto con el que gozar de la estima de los emperadores, alcanzarás el consulado. En cada uno de esos puestos recibirás, en verdad, los elogios de los sofistas que se hacen verdaderamente grandes con los discursos acerca de ti. Lo principal de estos discursos es lo que tú dispusiste para la ciudad cuando iba a desbordarse.

30. Nosotros, en efecto, mencionamos las estatuas de bronce, ya que no es posible solicitar algo más sagrado del emperador. Muestran cómo es un hombre en apariencia física; en cambio, la imagen de su alma se revela por sus obras. Quien se muestra a sí mismo como virtuoso, aparecerá más noble para las generaciones venideras. Lo uno es alterado por cualquier azar, pero lo otro, asentado en algo seguro, es superior a un percance de tal tipo.

31. Todo lo demás se dirá con el tiempo, como lo que dijiste a este mensajero de buenas nuevas: “Tú, que te has mostrado como eres en no pocas ocasiones, ahora, si es posible, aparece más rápidamente, y si no, no más lentamente. Yo sufro por las desgracias de Antioquía, que en nada se diferencia de una mujer que sufre. En tu celeridad reside la disolución de sus penas”.

32. Y si a los que deben un favor les fuera posible pedir otro antes de devolver el primero, tú te convertirás, admirable amigo, en uno de los que construyan casas entre nosotros y, además, en un campesino. En ambos casos harás más ilustre nuestra ciudad y en ninguno te escaparás de los gastos, de modo que podamos hablar entre nosotros y con otros como si tú fueras un conciudadano. Y cada vez que estés aquí, cosa que ojalá ocurra a menudo, vivirás

con tus allegados y organizarás fiestas para tus amigos con la producción de tus tierras.

33. Mi final quizá esté cerca, como lo demuestra mi edad, y puede que pronto me convierta en argumento de aquellos que son hábiles al hablar: el tema será la amistad, la adquisición de una amistad muy leal. A este respecto, conseguirán hablar algo más de ti, estableciendo tu amistad como lo mejor que tuve y demostrando lo que recibí. En cambio tú, hacedor de las más grandes obras, ojala te conviertas entre nosotros en padre de unos hijos tales que sus virtudes se igualen a las de su progenitor.

ESTRUCTURA Y ANÁLISIS DEL DISCURSO XXII

Libanio adecua el esquema de este discurso al objetivo principal de su intervención tras la revuelta de las estatuas: defender la inocencia de Antioquía y proteger a la clase social a la que pertenece, los curiales. Con este fin, el sofista respeta la posición y naturaleza del proemio y del epílogo, pero somete a su fin apologético la narración de los acontecimientos que ocupa el grueso del discurso, ya que en ella se enquista, de forma inseparable, el elogio de Elébico.

Por lo tanto, al igual que el anterior discurso, no se trata de un elogio que siga un esquema diacrónico en lo referente a la enumeración de las virtudes de Elébico, sino que éstas son tratadas sólo en relación a la intervención en Antioquía del *magister militum*.

Proemio (1-3):

Un discurso es un tesoro superior a las riquezas (1), y Elébico conoce el verdadero valor del elogio y lo ha solicitado cuando ha creído que su intervención ha sido positiva (2). Para llevar a cabo el elogio, es necesario recordar los tristes acontecimientos de la revuelta (3).

Narración (4-40):

Lectura de la carta y reacciones (4-5): la desesperación se apodera de los antioquenos cuando se lee la carta que contiene la imposición del impuesto (4), y se quejan de la situación implorando a Dios que les ayude (5).

Acontecimientos tumultuosos (6-9): la muchedumbre sube el tono de las quejas y se dirige a los baños, donde causan daños materiales e imponen su violencia (6); después, van directamente a destruir las imágenes imperiales (7), pero no contentos con lo realizado las derriban y destruyen (8). Queman diversos edificios hasta que finalmente la intervención de los arqueros pone fin a la revuelta (9).

Miedo a las medidas que tomará el emperador (10-11): la población, mientras busca culpables a quienes imputar los hechos, emprende el éxodo de la ciudad movidos por el miedo (10). La huida de la población y los rumores de los castigos ensombrecieron el ánimo de la ciudad (11).

Tranquilidad de la población antioqueña ante la noticia de la llegada de Elébico (12-15): la ciudad pasa del miedo a la tranquilidad y a la esperanza al conocer que llega Elébico (12), pues entiende que la intención del emperador al enviarlo no es la de llevar a cabo acciones violentas (13). Elébico se convierte en sinónimo de salvación para la ciudad (14), gracias a su sentido de la clemencia y de la justicia (15).

Estancia de Elébico en Antioquía (16-19): el *magister militum* retuvo en la ciudad a los que podían huir, convenciéndoles para que se quedaran (16). Descripción del *adventus* de Elébico (17). Él había intercedido ante Teodosio elogiando la ciudad (18), pero temía que los acontecimientos de la revuelta contradijeran sus palabras; con todo, seguía queriendo a la ciudad (19).

Desarrollo de lo juicios (20-26): en las declaraciones de los imputados y testigos, permitió que todos se defendieran, y se mostró humanitario al ceder ante sus lágrimas (20). Desarrollaba su trabajo en horas y lugares que no dispararan el miedo a ejecuciones (21). Ejemplo de su bondad al escuchar y abrazar a una madre que suplicaba por su hijo (22). Tanto él como Cesario incitaban a los acusados a decir la verdad, ya que finalmente les resultaría beneficioso, y no tomarían decisión alguna de forma precipitada, sino que esperarían el veredicto final del emperador (23-24). Elébico escuchaba las súplicas y peticiones del pueblo sin tomar represalias contra ellos (25-26).

Marcha de Cesario a Constantinopla (27): cuando el *magister officiorum* marchó ante el emperador, Elébico le honró con alabanzas (27).

Ayuda a los presos (28-32): la bonhomía de Elébico mientras se tomaba la resolución final del asunto (28) propició que, ante el inhumano estado de las cárceles en las que estaban presos los curiales (29), pidiera prestada la Sala del Consejo (30), lugar techado y que mejoró la calidad de vida de los presos (31). Elébico era el responsable de la mejor situación de los presos y de que nadie fuera asesinado antes que llegara la decisión del emperador (32).

Carácter conciliatorio y justo de Elébico (33-35): todas las decisiones que tomaba tenían como objetivo la reconciliación (33). Su capacidad como gobernador y la fuerza de sus discursos le enfrentó a un calumniador (34). Comparación con un pasaje mítico: del mismo modo que Atenea salvó a Heracles de la Estigia, Elébico, gracias a sus virtudes, pudo absolver al hombre que era objeto de las calumnias (35).

Alegría por la llegada del perdón imperial (36-40): Elébico se sintió como un antioqueno más cuando llegaron las cartas que contenían el perdón imperial (36), se unió al llanto de alegría de toda la ciudad (37), banqueteeando y bromeando con los ciudadanos que celebraban el perdón (38). A su marcha, la ciudad erigió estatuas para que pudieran disfrutar de él cuando no estuviera (39).

Peroración (41-42):

El pueblo antioqueno pide a Teodosio que Elébico viva entre ellos (41), quien tanto ha aportado a la ciudad siguiendo el ejemplo del emperador –de igual manera que éste sigue el ejemplo de los dioses- y que cuenta con la anuencia de los dioses (42).

DISCURSO XXII. A ELÉBICO

1. Hay quienes piensan que el único y el mayor tesoro para el hombre es el dinero y el enriquecerse, y por eso, aun incurriendo en perjurio, no retroceden para conseguirlo. Antes bien, incluso no se arredran aunque después vayan a sufrir alguna desgracia como consecuencia de ello. En cambio, otros desearían ser celebrados con elogios antes que conseguir todas las riquezas al alcance del hombre, y no se avergüenzan de reconocerlo; pero otros sienten un mismo deseo de elogios pero fingen no necesitarlos.

2. Ciertamente, aunque pienso que ambos son deleznable (cuantos anteponen la riqueza al elogio y cuantos prefieren los elogios pero no dicen que es así), considero que los mejores hombres son los que no desconocen cuánta importancia tiene un elogio y dicen ser felices con este hecho, de modo que incluso lo solicitan de los que están capacitados para hacerlo. De entre estos, conozco a uno solo, el admirable Elébico, a quien, a pesar de que no me lo ha pedido, le procuraré un elogio, aunque ya se lo compuse antes cuando lo solicitó. Pues él, creo, ha permanecido en silencio porque estaba convencido de que yo haría un elogio de su comportamiento en las circunstancias actuales sin habérmelo pedido previamente.

3. Es desagradable acordarse de las desgracias pasadas; alguien podría decir que convendría silenciar lo que no tuvo que ocurrir desde un principio, pero puesto que alguien podría no hacerse una idea real de la ayuda que recibimos sin haber narrado antes las desgracias que precisaron de ayuda, es necesario, sin duda, recordarlas.

4. El emperador necesitaba dinero para la seguridad del Imperio y especialmente para la celebración del décimo aniversario de su llegada al poder imperial y el quinto de su hijo. En tales ocasiones, la costumbre es que el oro parta de la clase mandataria a manos de los soldados. Así pues, cuando se leyeron los decretos acerca del impuesto monetario, era necesario que lo que el pueblo escuchara les resultara entonces agradable, y que la favorable predisposición respecto al impuesto fuera tal que su buena voluntad aportara seguridad al emperador en aquel momento. En cambio, llegaron a tal extremo de absurdo que estaban fuera de sí y ya ni podían razonar, considerando lo que tenían que dar pero sin calcular lo que tendrían a cambio.

5. Y, en primer lugar, rompieron en voces de sublevación cerca del trono y ante los ojos del gobernador, voces que parecían súplicas, pero que de hecho eran de desobediencia. Pues del mismo modo que en las grandes desgracias acostumbramos a invocar a los dioses pidiendo su ayuda, así entonces aquellos clamaban a su dios que se apiadase de ellos, porque su comportamiento merecía compasión a raíz del contenido de las cartas.

6. Y aunque esto no se podía soportar, mucho más terrible es lo sucedido después. Al tiempo que pronunciaban aquellas palabras, salieron en dirección al pórtico delante del tribunal, intensificando el griterío, despojándose de sus clámides e incitando con gestos a los que aún no se habían movilizado los invitaban a que se unieran a sus osadías. Tras llegar a unos baños que estaban cerca, cortaron con sus dagas los cables de los que colgaban las lámparas que iluminaban de noche, demostrando que era necesario que el orden en la ciudad cediese a sus decisiones y que la ley no valía nada: lo importante era lo que ellos pensarán.

7. Una vez entonado semejante proemio con otras palabras que me hubieran hecho un bien si no las hubiera oído, ellos consideraron que actuar como de costumbre (alborotar y molestar en los talleres) era algo insignificante e indigno de su hombría, y tras poner sus ojos en las muchas imágenes que había en los paneles y lanzarles insultos antes que las piedras, se reían cuando se rompían, pero se irritaban cuando se mantenían en pie.

8. Luego, cuando pensaron que las imágenes de bronce eran más valiosas y que la ebria insolencia hacia aquellas sería más insoportable, corrieron hacia ellas al tiempo que rodeaban sus cuellos con cuerdas, las echaban abajo y las arrastraban, unos sin despedazarlas, otros haciendo incluso esto. Ciertamente, se atribuía el impuesto sobre el oro al padre, ¿pero por qué alguien iba a acusar a Arcadio? ¿Y por qué a su hermano menor? ¿Y a la madre de éstos? ¿Y al padre del emperador? No se puede decir de ellos que participaran de lo referente al impuesto.

9. Además, tras permitir a los niños que se divirtiesen con cosas tan respetables, ellos se dirigieron con fuego hacia la casa de un hombre que no había cometido

injusticia alguna, pero que se lo parecía a quienes no deseaban oír el contenido de las cartas. Y mientras que unos quemaban algunos edificios, otros pensaban en quemar otros lugares, entre los que se encontraba el palacio imperial, y si no se hubieran asustado cuando vieron los arcos y los arqueros, habría sido más difícil impedir que el fuego se extendiera por completo. Así pues, cerca del mediodía, el arrepentimiento se apoderó de los locos y tanto los que habían delinquido como los que no se habían equivocado tuvieron miedo, ya que en tales desgraciadas situaciones es frecuente castigar a las ciudades. Los actos coléricos afectan por igual a ambos, a los culpables como a los que están lejos de ser acusados.

10. En seguida se marcharon los mensajeros y los acontecimientos evidenciaron lo que cabía esperar, y mientras que unos culpaban a unos demonios, otros se culpaban entre sí, pero todos se lamentaban por ellos mismos, por sus mujeres, por sus hijos y por sus hogares, y parecía que había una única forma de salvación: la huida y buscar otra tierra.

11. En efecto, la mayoría del pueblo emigró, pero el gobierno intentó retener a la curia con amenazas. Los alumnos que estaban comprometidos conmigo y con las clases de retórica se marcharon lejos rápidamente sin decir una palabra a nadie. Yo creía que llegaría la orden que trajera de allí¹¹⁹⁴ el castigo, y cada uno aludía a un castigo -todos terribles-. Y la mayoría se preocupaba por los funerales, pero algunos se negaban a reconocerlo pues opinaban que el fuego iba a acabar con nuestras posesiones y con nosotros mismos.

12. Y mientras nosotros estábamos agazapados, como si temiésemos un trueno o un terremoto que todo lo derrumbara, llega Rumor, la diosa que precede al engaño, que anuncia la llegada de este hombre como nuestro juez. Y esta noticia, al punto, disminuía la esperanza de que ocurriera una desgracia al proporcionarnos algo mejor y hacía la situación más llevadera en sus almas: comían con una sonrisa en los labios, dormían sin sobresaltos, y se atrevían a preguntarse por sus propios asuntos, cosa que antes les impedía su propio miedo. Y, por un lado, mientras uno daba crédito a lo que oía y se lo transmitía gustoso a otro, éste, desconfiando de la magnitud de las buenas noticias,

¹¹⁹⁴ Constantinopla.

marchaba junto a los que parecían saber algo. Eléxico estaba en todas partes y en boca de todos, en sus casas, en sus ágoras, en sus pórticos, en sus callejones, entre los que andaban, entre los que estaban sentados, entre los jóvenes, entre los viejos, entre los hombres, entre las mujeres, entre los hombres libres, entre los esclavos, a quienes incluso en parte les alcanzaba personalmente la suerte de sus señores.

13. Tras haber inundado la propia ciudad, esta noticia llegó rápidamente hasta los arrabales, llegó hasta las llanuras, avanzó hacia las colinas, aliviando a todos la situación actual, incluso a cuantos estando fuera de peligro se veían entorpecidos por las desgracias de los que sí corrían peligro. En verdad, la determinación del que ha enviado a este juez se veía en la determinación del que había aceptado esa decisión, y en ningún momento parecía que se fuera a servir de él para realizar ejecuciones, porque conocía que no actuaría de esa manera.

14. En efecto, se podía escuchar a mucha gente no gritando, sino diciendo así que éstas eran señales de nuestra salvación, que las espadas no atravesarían nuestros cuellos, que había venido a juzgarnos una persona que oíría con gran placer que había salvado a alguien que estaba en peligro, pero que se dolería por las muertes de los que se habían equivocado, y demostraría que deseaba que la dificultad del momento acabara en algo bueno.

15. ¿Cuál era realmente el motivo de estas esperanzas? ¿Y de dónde surgieron? Las esperanzas residían en su forma de vivir hasta aquel día y, durante ese tiempo, especialmente el periodo de su mandato, que adornó con su clemencia -lo que vio que hacía el señor del Imperio-. Se ganó fama de hacer justicia cuando tenía la potestad de poder obrar mal. En efecto, pensaba que sería terrible si sufriésemos por el daño inflingido a manos de otros, pero considerásemos justo hacer lo mismo a los demás.

16. Además, hizo el bien sin cesar a muchos hombres, a no pocas ciudades y mejoró la situación de los que habían sufrido desgracias en el ejército con castigos en vez de con muertes. Nos mantuvo a nosotros que entonces estábamos hundidos. Retuvo a los que aún no se habían marchado, y a los que realmente podían irse los convenció para que esperaran su presencia, aunque ni él mismo tenía esperanza.

17. Y como esto sucedía así, unos pensaron equivocadamente que él alcanzaría las puertas y entraría por un camino solitario y que a través del primer y solitario barrio de la ciudad llegaría hasta su residencia. Pero los que se quedaron recorrieron el mismo camino que en los anteriores tiempos de prosperidad y lo condujeron hacia la ciudad mezclando sus súplicas con palabras de alabanza. Él, por su carácter humanitario, no los apartó, pero por los gestos de su diestra demostró que los acusaba, actuando del mismo modo que los profesores de gimnasia con los que han sido derrotados contra lo esperado, ya que su enseñanza no les había servido.

18. Y, en efecto, él tomó esta actitud e hizo esto porque sus elogios sobre nosotros se habían difuminado por nuestra culpa. Pues había inspirado en el emperador un gran amor hacia nosotros con sagaces y grandes elogios a nuestro favor, argumentado que todos los que mencionaban otras ciudades decían tonterías, pues ninguna reúne tal acopio de bienes, sino que una tiene unas cosas y de otras carece y muchas pueden ser famosas por otras cualidades, pero el conjunto de la ciudad no posee nuestro buen carácter: una rebulle de ira, otra es insensible, otra está privada de las Gracias, otra es ociosa, otra se lamenta con voz quejumbrosa, otra no sabe cómo albergar la residencia del emperador. En cambio, la nuestra es la única que tiene las bondades de la diosa Fortuna y cuanto conduce a la virtud. El emperador conoce y no conoce la mejor de sus propiedades, pues de un lado oye a los mensajeros, pero de otro nunca ha visto nuestra ciudad, y no es lo mismo oír que ver. Él invitaba al emperador a que viniese con nosotros, añadiendo a los encantos de nuestra ciudad Dafne, que tiene al dios de la música y de la que parte a la ciudad el deseo por la retórica.

19. Ciertamente, criticó a nuestra ciudad, que había hecho muchas promesas, pero había mostrado gestos como éstos, y habría destruido con acciones peores sus gloriosas palabras. Y aunque si quisiera podría imponer el castigo que deseara, ni se convirtió en otra persona ni dejó de querernos a causa de los culpables, sino que nos quiso al tiempo que nos acusaba. Y sé que él, mientras cena, no presta más atención a la comida que a dirigir su pensamiento a la situación de la ciudad, comparando los últimos sucesos con los mejores días.

20. ¿Y qué hizo tras esto? Invitó a su residencia de juez a no pocos de los antiguos gobernadores y a cuantos curiales no habían huido, lo cual fue un comienzo del proceso más suave tanto por el lugar como por sus asesores. Cuando pidió a cada cual que se mostrara inocente, cada uno tuvo la oportunidad de hablar, pero la mayoría se salvó por las lágrimas derramadas, unos por el hecho de ser jóvenes y no ser todavía padres, otros porque eran padres y estaban educando a sus hijos noblemente, otros por la vejez de sus padres, otros porque empezaban los servicios que iban a prestar y que deseaban terminar, otro lloraba por la viudez de su mujer y por el tiempo que ésta pasaría junto a su tumba. Este noble hombre les permitió que lloraran y a las lágrimas de cada uno de ellos añadió las suyas, puesto que no desconocía cuántos jueces, pensando que recibirían ultraje por estas lamentaciones, despachaban tal situación con golpes o con amenazas de golpes.

21. El fundamento de todo ello fue así de noble y humanitario: cuando el asunto llegaba a su momento decisivo, y el tribunal dijo que tomaría la decisión al día siguiente, él entonces hizo gala de su bondad al no ocupar su asiento ni a medianoche ni al primer canto del gallo, ya que esos momentos del día dan pie al terror. Salió de sus puertas adelantándose un poco a la salida del sol hasta el punto de que para él las lámparas eran más una costumbre que una necesidad, y con su comportamiento humanitario oscureció cualquier ejemplo de tal clase.

22. Una madre de uno de los juzgados (un joven noble, que brilló en muchas embajadas y en todos los servicios públicos y que hizo frente en lugar de su padre a sus deberes) descubrió su cabeza, se soltó su anciano cabello, se lanzó a su pecho y colocó alrededor suyo, con sus manos, tales cabellos y gritando lastimosamente suplicaba por su hijo. Sus lágrimas corrían sobre los pies del general, y las de él sobre la cabeza de la madre. Nadie la apartó, y ni él la rechazó, sino que cedió de tal manera a la extensión de sus súplicas que parecía superior a la naturaleza humana. De todos lados le llegaban súplicas para que su hija¹¹⁹⁵ se conservara bien, pues había sido tan bueno con los que habían tenido mala fortuna y había expulsado todo sentimiento cruel o brutal de su pensamiento.

¹¹⁹⁵ Eléxico tuvo una hija que se casó y vivió mucho tiempo en Antioquía. Libanio la menciona en este pasaje y en la peroración.

23. En aquel momento, mientras ellos juzgaban, nosotros asistimos como asesores. A algunos les parecía que obraba de manera ajena a su forma de ser, ya que obligó a cada uno de los acusados a estar de acuerdo en el origen de su delito amenazando con torturar a otros que lo denunciaran si los demás no estaban de acuerdo. Y al mismo tiempo incitaba con los movimientos de su cabeza a muchos de los asistentes para que indujeran al acusado a que admitiera su delito, ante lo cual los que iban a sufrir se indignaban en exceso, porque consideraban más honesto sufrir un poco negando que delatarse ellos mismos. Pero esto no era propio de quien prepara cuellos que cortar para el emperador, sino que, en mi opinión, de quien proporciona una salvación más evidente. Pues no es igual, para un testimonio, la voz de un testigo que la del propio acusado; antes bien, para la de aquél quizá se podría encontrar una justificación, en cambio a éste nadie le podría acusar.

24. Eso mismo le facultaba para que los acusados estuvieran de acuerdo en admitir su delito con sus propios testimonios. Había quienes pensaban que ese día iba a poner límite a sus vidas, pues no sabían qué hacía, pero estaba a punto de aclararse. Aunque la multitud pensaba que por poco iban a presenciar aquel terrible desenlace, nadie estaba dispuesto a ser el verdugo, sino que lo que iba a haber eran encarcelaciones, confiscaciones de propiedades y nada grave al respecto. La ciudad recuperó la curia que creía perdida. En efecto, ambos -él y su compañero- podían haber ejecutado, pero aguardaron a la decisión del emperador en lo que respecta a las ejecuciones mientras ellos permanecían investigando y esperaban, a continuación, la decisión del emperador.

25. Ciertamente, así ayudaron a la justicia y no empequeñecieron la ciudad en relación a tan grandes número de familias. Deseando y aconsejando lo mismo prestaron una ayuda exenta de odio. Estaban en medio de una multitud que ante el tribunal gritaba de todo e inventaba nuevas necesidades además de las acostumbradas. Las súplicas se prolongaron mucho tiempo y el sol estaba a punto de ponerse, pero nadie mandó silencio ni con palos ni simplemente con las manos.

26. Pero a la tarea de hacer justicia le siguió otra, la concerniente a la revuelta. Fue rodeado de muchos hombres y de un número mayor de mujeres que

casi se postraban ante él por la libertad del momento. Él recibió con benevolencia unas palabras que sabía que surtirían gran efecto. Recibiendo súplicas e imprecando junto a los otros dio a entender, respecto a la revuelta, que estaba haciendo todo lo que quería el emperador.

27. Y puesto que luego pareció necesario que uno se quedara y el otro se marchara, honró al que se marchó cambiando la dirección de las alabanzas de uno a otro. Un juez suplicaba a otro junto con los que se habían comportado mal, obrando unas veces ante todos, y otras en privado.

28. ¿Quién ha visto o ha oído de un hombre de esa valía? Pero cómo no van a estimarlo sus padres más digno por estas acciones que por su poder o por estar al frente de tantas personas, lo cual han hecho mucho antes y lo seguirán haciendo otros. Ningún hombre ha tenido conocimiento de ningún general que llorara así ni se ha visto un general que pasara por cualquier lugar o tiempo con tal placer por las vidas de sus súbditos. Pues además de los otros asuntos, hizo una buena obra mientras se deliberaba y se tomaba la decisión que nos liberara por completo.

29. Se reconoció y se creyó necesario que la curia fuera arrestada, pero el lugar donde estaban era muy estrecho y no tenía techo. En seguida les molestaron las consecuencias de esta estrechez que les obligaba a pisarse unos a otros y empeoraban a la hora de dormir, de comer y de lo demás. Pues o bien ninguno de sus amigos los visitaba -algo penoso- (o si había visitas el lugar se hacía más estrecho), o bien llovía, y no tenían protección. Incluso se podía oír a algunos que decían que el encarcelamiento se iba a adelantar al perdón del emperador, si es que lo habría.

30. Pues era necesario obtener de quien tomara estas decisiones el empleo de la sala del Consejo (un único muro separaba ambos lugares), o ellos morirían. Ciertamente, de nuevo, el atrevimiento para formular tal petición provino de su carácter único, que nos animaba, me parece a ser valientes y a que pidiésemos aquello con lo que se pudiera paliar algún sufrimiento. Y él, en seguida, fue a consultar y descubrió de qué manera obtendrían lo que deseaban, sin que nada de lo que dijera fuera contrario a lo prescrito.

31. Entonces él mismo dijo que permanecería bajo las mismas condiciones, pero que si sucedía alguna otra cosa causada por sus ayudantes, diría que no había visto nada aunque incluso lo supiera. Este hecho propició que ellos tuvieran acceso a la sala del Consejo, donde había un teatro techado, cuatro galerías de columnas que tenían un patio interno convertido en un jardín con vides, higueras, otros árboles y variedades de hortalizas. Era un placer que compensaba sus desgracias, gracias al cual reían, bromeaban, brindaban, entonaban cantos, donde se olvidaban de su suerte, disfrutaban de camas entre las que había un gran espacio de separación, de mesas como las que tenían antes de su desdicha, de libros de todos los géneros y debates acerca de éstos, mejorados por sus discusiones.

32. En efecto, de que la desgracia no llegara a ser tan importante y de que nadie muriera antes de que llegara el regalo del emperador ni a causa del sol, ni a causa del mal tiempo, ni a causa de la tristeza, ni de pena, y de que fueran encarcelados al mismo tiempo que excarcelados y de que bajo acusaciones tan importantes tuvieran el trato de cargos menores, y, en fin, de estos sueños -pues es mejor calificarlo así-, éste es el culpable, éste es el dador, éste es el guía.

33. Él, aunque no indagó en todas partes todo con exactitud, demostró toda su sabiduría en lo referente al juicio con determinaciones encaminadas a la reconciliación, de la que no considero tan responsable a quienes nos defendieron en la zona del Bósforo como a él, que concedió un lugar a nuestras súplicas.

34. Y hay un episodio digno de recordar que contiene una muestra de su buen obrar en un asunto importante y que no concernía a un curial, sino a alguien que estaba relacionado con la ciudad por su nacimiento. Alguien que ha luchado miles de veces en juicios, que ha sido el padre de muchos discursos compuestos con belleza, y se ha mostrado, cuando fue gobernador, mejor que un padre para sus gobernados durante su primer, segundo y tercer mandato. Un sicofanta le lanzó un dardo como los que emplean en tal arte y su silencio fue considerado un discurso miserable.

35. Pero entonces, éste hombre que odia la injusticia, se opuso frente al sicofanta, frente a la mentira la verdad, frente al vicio la virtud, frente a la crueldad la bondad, y, a su vez, como estaba en lo justo, la justicia le proporcionó la victoria. Se alegró junto con el hombre absuelto, con la ciudad y consigo mismo: con aquél, por haber sido absuelto, con la ciudad, por no haberla privado de un ciudadano de tal clase gracias al cual se hizo famosa, y consigo mismo, por apartar de la desgracia a un buen hombre, como Atenea rescató a Heracles de la Estigia.

36. ¡Y bien! Con esta ayuda tan grande, ¿cómo se comportó él con nosotros con la llegada de las cartas a favor de la ciudad? Como cualquiera de nosotros, de los que nadie disfrutó más que su alma. Él se desplazó desde donde comía hasta donde se leyó la carta en el momento en que, según dicen, extendía su mano derecha hacia la comida servida, y suplicaba para que la tarde transcurriera rápidamente y rápidamente se hiciera de día. Fue al mismo tribunal no con el mismo rostro (tal era su brillo entonces) y se alegraba por la salvación de la ciudad no menos que si hubiera conseguido algo tan importante con las armas.

37. Una vez que los malos momentos se olvidaron gracias a las cartas, él se situó en el mismo lugar que antes, y lo honraron con aclamaciones una muchedumbre mucho más numerosa que antes, e inmediatamente los que antes estaban hundidos resurgieron y corrieron hacia los tablones. Y en ese momento las lágrimas no eran de pena, sino de alegría, pues el cese de las desgracias también sabe conducir al hombre al llanto, como sucedió también entonces. La ciudad estaba llena de invitados que se banqueteaban entre las columnas, y las lágrimas corrían desde las copas, pero no porque el miedo les incitara a ello, sino porque ya no había que temer. Y los que bebían disfrutaban la bebida, y los que miraban, por lo que miraban.

38. De entre todos, también fue el único que después de muchos consejos con los que enmendó la ciudad pensó que estaría bien que él pudiera compartir su felicidad. Pasaba por delante de los que estaban sentados, que no se levantaban porque él no lo permitía, y con sus palabras a cada uno endulzaba más sus copas. Dispuso omitir la dignidad de su cargo y se dispuso de forma adecuada para la

ocasión, hasta el punto de que quitaba de algún lado un pez de los platos a modo de broma, y lo devolvía cuando provocaba la risa.

39. Tal fue el camino que recorrió y de tales acontecimientos participó; cuando se fue, tuvo la más deliciosa de entre todas las cenas. Se mostró digno de muchas estatuas, que se pueden ver a lo largo de la ciudad, y que atraen por sí mismas a los que pasan, ciudadanos o extranjeros, por sus cabellos, sus ojos, su rostro y su colorido.

40. Y cualquiera podría conocer el carácter de la ciudad gracias a éstas: pues a cambio de los muchos dones anteriores de los que disfrutaron, deseaban retener al hombre en cada una de sus tribus con estas estatuas, de manera que cuando él estuviera presente disfrutaran de él y de su réplica, y cuando estuviera ausente no estuvieran completamente privados de una persona de tal valor.

41. Así, nosotros rogamos retenerlo y que conviva y hable con nosotros, pero de improviso el emperador convoca al que nos había otorgado. El emperador hizo feliz a nuestra ciudad honrándole y queriendo verlo a su lado en los grandes asuntos del Estado, pero nos afligió al privarnos de nuestro amado. Ante él algunos iban para asegurar sus asuntos judiciales, otros pensaban que les bastaría con verlo, pero a los que no podían les bastaba con poder ir a verle cuando quisieran.

42. En verdad, el emperador nos devolverá a nuestro benefactor en tantos problemas, a aquel que lo imita en su actitud, el que sigue al emperador como éste hace con los dioses, el que verá a los hijos de su hija que, parecidos a él, con la muy entusiasta presencia y ayuda en los partos de Ártemis, que es parte de esta ciudad, y que recuerda cómo se comportó Eléxico con su tesoro en un momento de tal importancia.

ESTRUCTURA Y ANÁLISIS DEL DISCURSO XXIII

Al igual que en los anteriores discursos, la estructura de este vituperio está supeditada a su intencionalidad y al *κατὰ*. Es por ello que Libanio prescinde de la narración de los acontecimientos, pues su acusación se basa en la reacción posterior de distintos sectores de la ciudad tras lo ocurrido en la algarada. Una nueva narración de los acontecimientos sería, en esta ocasión, superflua.

Es la argumentación contra los antioquenos que huyeron tras la revuelta la que copa casi por completo este discurso, y para este fin vehicula toda la argumentación en torno a diversas *procatálepsis* que encabezan el vituperio de los distintos sectores de la población que huyeron sin motivo.

Proemio (1-2):

Todos son conscientes de que la ciudad está repleta de cadáveres (1), pero parte de las víctimas huyeron sin motivo, por lo que sus muertes son interpretadas por el sofista como producto de su propia voluntad (2).

Argumentación (3-26):

Huida injustificada (3-4): el sofista no comprende por qué los que no participaron en la revuelta han huido (3), dejando vacía la ciudad y alquilando animales como medio de transporte (4).

La huida de las mujeres (5-9): las mujeres escaparon a los campos, a pesar de que sus hijos morían (5). Los más insensatos se dejaron arrastrar por la histeria femenina de aquella ocasión (6). La investigación realizada no afectaba a las mujeres porque no intervinieron en la revuelta (7), pero aún así huyeron (8). Tanto ellas como sus hijos acababan muriendo de inanición (9).

Procedimiento de la justicia (10-11): la investigación de Celso iba encaminada a hacer justicia y castigar solamente a los verdaderos culpables (10), así como a incriminar a los falsos delatores (11).

Capacidad de perdón del emperador Teodosio (12-14): la actitud del emperador tampoco puede justificar la huida, puesto que es compasivo y no puede dañar a una ciudad de su propio imperio (12). A lo largo de su mandato ha dado muestras suficientes de su capacidad para el perdón (13), mientras que emperadores anteriores sí incurrieron en actitudes vengativas (14).

Libanio da ejemplo con su actitud (15-16): el sofista corre por las calles gritando e intentado hacer entrar en razón a sus conciudadanos (15). Pretende ser coherente con sus razonamientos y dar ejemplo permaneciendo en la ciudad a pesar de los funestos rumores (16).

Ataque a los poderosos (17-19): los que se sirvieron de la ciudad para glorificarse y enriquecerse son los que ahora la abandonan (17), enviando todas sus fortunas a otros lugares (18). Traicionaron a su ciudad en lugar de haber colaborado para detener el éxodo masivo (19).

Vituperio de los alumnos (20-26): los alumnos aprovecharon la turbulenta ocasión para dejar la ciudad y no asistir a clase, mintiendo a sus padres y regalándose a la holgazanería (20). Con esa actitud desprecian el tesoro que supone la retórica, de la que el sofista hace un breve elogio (21); su comportamiento no tiene excusa posible, puesto que los alumnos no fueron objeto de ninguna sospecha (22), como demuestra el hecho de que los pocos alumnos que se quedaron con él en clase estuvieron completamente a salvo (23). Los alumnos huidos son los mismos que critican a Libanio (24). Igualmente, lamentaban que la situación volviera a la normalidad, puesto que ello implicaba el retorno a las clases (25-27).

Peroración (28):

En opinión de Libanio, la indolencia de los alumnos que huyeron continuará (28).

DISCURSO XXIII. CONTRA LOS QUE HAN HUIDO

1. Todos conocemos las noticias: todo está lleno de cadáveres, las tierras de cultivo y los caminos y los montes y las colinas y las cuevas y las cimas de los montes y los bosques y los barrancos²³⁵⁵. Algunos cadáveres son un banquete para las aves y las fieras, a otros el río los conduce hasta el mar.

2. Ciertamente a veces me siento abatido ante estas noticias, pero en otras ocasiones acuso a los que han sufrido y sostengo que han padecido justamente los que han obtenido estas consecuencias de su huida. De ellos se podría decir que atrajeron hacia sí las espadas de los malhechores, pues vagando errantes cayeron en una situación que no habrían sufrido de haber permanecido en casa. Por un lado, se expusieron a sí mismos como un festín para los que se dedican al robo desde hace tiempo, por otro convirtieron a otros en ladrones haciendo mayor el número de los que iban a sufrir. ¿Quién, entonces, podría lamentarse por aquellos que han muerto por voluntad propia?

3. Alguien dirá que había miedo tras las osadías cometidas. Sin duda, tendrían miedo los mismos que cometieron las osadías, para los que el ser cómplices en tales acontecimientos constituía, por sí misma, la necesidad de huir. En cambio si alguien no participó en lo que se dijo o en lo que se hizo -cualquiera de los dos casos era un acto de insolencia-, ¿por qué debía asustarse o temblar de miedo cuando no había que temer?

4. En efecto, los que se quedaron no pueden decir que sufrieron. Entonces, ¿por qué no se quedaron los que huyeron? Pero, como si alguno de los dioses les hubiera anunciado que no había salvación posible para los que se quedaran, sino que la salvación para todos residía únicamente en la huída, así se marchaban dejando vacíos los talleres, vacías las casas y vacías las vecindades sin saber qué les esperaba. Y allí mismo los propietarios de burros, mulas y camellos se mostraban altivos y alzaban las cejas por el pago del alquiler, ya que una multitud de arrendatarios les rodeaban.

²³⁵⁵ Mantengo el polisíndeton del texto griego para respetar la sensación de patetismo que Libanio quiso imprimir al pasaje con tal recurso.

5. Y, al tiempo, era posible ver a mujeres cargando con sus hijos y pidiendo a los campesinos a los que no conocían que compartieran con ellas sus tierras (no, como es lógico, sus casas). ¿Cuántas casas había realmente? ¿O quién conviviría sin problema con unos desconocidos? Los niños morían -unos yacían en el suelo, otros caían de los brazos de las que los llevaban-, pero todos morían de hambre. Sin embargo, a pesar de todo, se lanzaban a tal cantidad de desgracias.

6. Y los primeros que murieron por todo esto no enseñaron a los demás, sino que unos siguieron a los otros en las mismas condiciones, y esos ejemplos no los persuadían para actuar con sensatez, sino que se metían de lleno en las mayores dificultades aun temiendo la sombra de las desgracias. Y los más insensatos acompañaban a sus mujeres. En ambos casos se les podría hacer reproches: o bien ellos asustaban a sus mujeres o no las ayudaban con sus infundados miedos.

7. Se dice que, en efecto, hubo una investigación, y se dio caza a los que se equivocaron. Sin duda, pero a los hombres que se equivocaron, no a las mujeres, porque ellas ni cometieron delito ni hubo indicio de ello, ni nadie ha dicho o ha oído que las mujeres tomaran parte en lo que se dijo o se hizo aquel funesto día.

8. Entonces, ¿qué necesidad había de que la ciudad se quedara vacía de mujeres, entre las que se podía ver a no pocas embarazadas? Pues si en aquel momento los hombres tenían que soportar alguna desgracia, su huida tenía sentido, pero de ningún modo había excusa para las mujeres. Pero a pesar de eso partieron, a veces en número no inferior, a veces en número superior a los hombres, aunque, sin duda alguna, no iban a ser entregadas al tribunal o sufrir látigo y prisión.

9. Por consiguiente, a causa de ese miedo infundado, se gastaron el dinero que tenían –era poco entonces-, y no les era posible dar a sus hijos el pan que pedían y, llorando, los enterraban hambrientos. Luego, por esta misma razón, perecían ellas, pues ni mendigando podían procurarse suficientes alimentos. Y,

salvo el que regresaba a sus propias tierras -algo poco frecuente-, era imposible obtener alimentos de alguien, ya que todos estaban necesitados.

10. Así pues, no hay perdón para las mujeres, y eso mismo podría haber prevalecido incluso sobre los hombres que no estaban acusados. Pues si el saberse cómplice no fue lo que los impulsó a huir, ¿qué necesidad tenían de huir cuando Celso, justo donde los haya, iba a revelarse como tal también en estos acontecimientos? Pues cuando se dispuso a castigar, indagó no con el fin de matar al mayor número de los hombres de allí, sino para que los únicos que pagasen la pena fueran los que de verdad debían pagarla.

11. Pues demostró a los comisarios de las tribus que, si había sicofantas, éstos morirían antes que aquellos a quienes presentaban como culpables. Incluso algunos vieron sus costillas rotas a causa de tales sospechas, y los que eran acusados con justicia fueron atrapados con todo rigor y condenados al verdugo. Así pues, el sentido de la justicia del juez hizo desaparecer todo miedo injustificado.

12. “Surgió el rumor”, dirá alguien, “de que los soldados se iban a lanzar a devastar la ciudad con lanzas y espadas”. Pero nadie sabe que esto haya sucedido nunca por las equivocaciones de las ciudades. Pues incluso hubiera sido absurdo querer imponer un castigo que sería perjudicial para quien lo impone. Una ciudad destruida es, sin duda, un castigo no pequeño para un emperador. En efecto, sería propio de quien se comporta así por cólera no compadecerse ni de lo inanimado. ¿Qué emperador, por tanto, castigaría a una ciudad de tal forma que le restara poder?

13. Y si otros emperadores hicieron algo por el estilo, no debería pensarse que este emperador, que disfruta más evitando el castigo que imponiéndolo, iba a seguir sus ejemplos. El tiempo de su mandato ha sido testigo y conecedor de su continuo perdón en cada ocasión; incluso liberó y dejó vivir a los que, por ansiar su mismo poder, iban directos a la muerte por votación. Así, nadie que sintió ese miedo parece que temiera con razón.

14. En verdad, no había nadie que temiese su derecho a saquear las riquezas de la ciudad (cosa que ya han hecho algunos emperadores incitando a sus soldados al saqueo, advirtiéndoles en cuánto tiempo tendría que realizarse), y ni siquiera éstos, a mi parecer, tenían justificadamente. Este tipo de hechos acontecían, sobre todo, durante las ausencias de los emperadores, pero si estando presente deseaba castigar allí, la ley no se lo impedía.

15. Y se podía oír esto de los hombres que conocían con exactitud el asunto y que comandaron a menudo tropas imperiales. Cuando me enteré por ellos, recorría la ciudad gritando: “¿Por qué armáis este tumulto? ¿Por qué teméis? ¿Por qué inventáis falsos miedos?” Pero parecía que decía tonterías. Se marchaban aunque me veían decir esto y que yo no me iba. Pues esto, precisamente esto, era en verdad la mayor prueba, que mis actos acompañaban a mis palabras y mi permanencia las reforzaba.

16. Pues si después de animar a los demás a que fueran valientes yo hubiera hecho lo que era propio de los que tenían miedo y hubiera partido, con razón habrían pensado que era la decisión más segura a raíz de los hechos. Pero si en nada cambiaba mi comportamiento respecto al de antes de la revuelta, los que no me imitaran se comportarían injustamente, salvo si decían que yo deseaba morir y deseaba una muerte a espada. Sin embargo, no hay nadie tan infeliz aunque le disguste terriblemente su vejez.

17. Ciertamente, aunque el éxodo de la mayoría era algo perjudicial, de mayor gravedad era la acusación contra las clases altas, los que fueron magistrados de la ciudad, gobernadores de las provincias, alcanzaron honores y en justicia deberían estar agradecidos a la ciudad que habitan y el reinado gracias al cual obtuvieron gloria, enlaces matrimoniales y dinero. Pero al deshonorar todo eso, en lo que de ellos dependía han destruido la ciudad en perjuicio del emperador.

18. Pues si los ladrones que estaban desperdigados por el campo, menospreciando la escasez de hombres en la ciudad y agrupándose en una sola tropa hubieran caído sobre la ciudad y la hubieran saqueado, esos hombres que se

alegran de obrar mal y que han vivido gran parte de su vida de esa manera hubieran terminado por quemar las pocas cosas que quedaban, ¿cómo quedaría entonces nuestra ciudad, por la que el emperador muestra tanto cuidado? Pero, a pesar de ello, los poderosos, que se han enriquecido con la pobreza de los demás y que consideran terrible el no tener lo que tienen los dioses, trasladaron (unas veces de noche, otras a la vista de todos) tal cantidad de dinero que cada uno necesitó numerosos vehículos y muchos mulos a los que la carga que llevaban los forzaba hasta rebuznar.

19. Entonces, ¿de qué, diría alguien, se consideran dignos quienes han traicionado a su ciudad, han mirado sólo por su propia riqueza transportándola a otro lugar, y, sin cargas, estaban preparados para irse fuera? Sin embargo, ellos tenían que haber impedido y detenido el que los otros vivieran en la pobreza, a veces persuadiéndolos, a veces con amenazas. Pero alababan a los que se comportaban así y decían que desear ser salvado es algo humano, como si la ciudad estuviera en deuda con ellos por lo que la habían beneficiado. Y ellos sólo hicieron una sola cosa buena: habiendo negado el resto del tiempo que fueran ricos, ahora se revelaban como poseedores de innumerables cosas cuando cambiaron de lugar lo que reunieron con mucho trabajo y esfuerzo.

20. ¿Qué diremos acerca de los alumnos y de sus padres? Qué otra cosa sino que unos, por un lado, aprovecharon la ocasión para la holgazanería, y, por otro lado, sus padres, totalmente engañados por las cartas que éstos escribían, se vieron forzados a llamar a sus hijos con sus propias cartas. Pero no sólo cometieron un agravio tan importante, sino que hay quienes ni enviaron ni recibieron carta alguna y se hicieron dueños de hacer lo que quisieran. Tras atar sus libros y montarse en sus caballos, unos abarrotaron los campos, unas veces ajenos, otros los de sus familias; otros fueron al encuentro de los que habían alimentado unos a sus padres, otros a sus madres, eso sí, temblando de miedo, castañeteando los dientes y volviendo sus miradas hacia atrás, como si los persiguieran, cuando nadie lo hacía ni intentaba capturarlos, pero ellos siguieron para escapar del esfuerzo que conlleva la retórica. Y los insensatos pasaron todo ese tiempo comiendo, bebiendo, entre actos de insolencia, durmiendo y -yo añadiría- suplicando y pidiendo que la excusa para su vaguedad se prolongara por

mucho tiempo. Por todo ello cualquiera se habría irritado muchísimo con ellos, pues se marcharon sin decirme siquiera que era el momento de irse, sino que lo decidieron, se lo callaron y lo hicieron. Y el que ya se iba incitaba al que estaba indeciso agitándole pasajes de tragedias e ilíadas de desgracias por su tardanza.

21. Sin embargo, ¿quién no odiaría con razón a estos que odian tan preciado tesoro, la retórica, que Hermes nos concedió, y a la que Atenas amó y tras alimentarla, hacerla crecer y honrarla la mandó a todos los lugares? Ésta oculta el origen humilde, esconde la fealdad, protege las riquezas, acaba con la pobreza, defiende a las ciudades para salvarlas, convirtiéndose en la más útil de todas las armas en las guerras y más poderosa que todas las manos juntas en las batallas. Los que la cultivan a menudo compiten con la mántica porque pueden prever lo que ocurrirá, pues lo que para unos es inspiración, para éstos es conocimiento. Se podría decir que sólo los que se distinguen por su educación son también hombres inmortales, pues aunque mueren por su naturaleza, perviven por su fama.

22. Pero, a pesar de eso, estos alumnos han huido de la que tantos bienes cobija; en cambio, se han dirigido a la madre de innumerables males, la estupidez y la cobardía, considerando que la desgracia de la ciudad era un regalo de los dioses, y aunque no temían nada, simulaban tener mucho miedo. Pues, ¿qué gobernador habría cargado contra aquellos, cuál de sus ayudantes, qué vecino, qué ciudadano, qué extranjero si se mantenían al margen de los insultos y de lo que acarreaban? Incluso cuando se perpetraron estas osadías y la locura aún estaba en sus inicios, unos se marcharon corriendo a sus casas, y otros se quedaron conmigo aprendiendo las consecuencias de la tempestad del momento por las palabras de los que habían sido testigos, no por sus propios ojos. ¿Cómo, entonces, podrían haber sido acusados?

23. Y ésta es la prueba de su cobardía. Ciertamente hubo algunos a quienes el amor por la retórica los indujo a quedarse, si bien, claro está, unos pocos. Y nadie les atrapó -ni se le pasó por la cabeza a nadie- ni a los suyos ni a sus esclavos ni a sus sirvientes. Pues bien, los que no se quedaron habrían tenido la misma seguridad de la que disfrutaron los que se quedaron, pues la misma justicia

había para unos y para otros, puesto que no participaron de las injurias en lo más mínimo.

24. Además, si me odiaban porque los incitaba a trabajar, ¿quién sería más injusto que ellos? Pues también es injusto el atleta que trata así a su entrenador porque le dice que debe soportar todo esfuerzo. Pero si me hubieran querido y hubieran deseado que yo siguiese vivo y pensaban que quedarse no era seguro, ¿por qué no se acercaron y me pidieron que los salvara? Pero no es nada nuevo en absoluto que un joven conozca mejor que un viejo lo que es de alguna manera lo conveniente. El censurarme, vociferar insultos y decir y hacer cualquier cosa les habría proporcionado crédito en sus intentos por echarme, pero ahora pasan en silencio y de día son mis discípulos, pero se escabullen de noche, condenándome a muerte y sin temer que yo los vea de nuevo.

25. Y por ello cualquiera podría conocer a éstos. Pues la cólera del emperador inculpó a la curia y a algunos de los abogados defensores, pero en modo alguno hizo caso de los que estaban allí por su educación. Cuando se publicaron estas cartas y circuló su contenido por todas partes, de manera que incluso los que estaban huidos las conocían, ninguno de ellos hizo lo propio del que se siente feliz ni respiró aliviado ni se postró de rodillas ante la diosa Fortuna ni corrió para participar de lo que les habían privado.

26. ¿Y qué hay de extraño en ello? Pues que ni después de los juicios, ni de las resoluciones, ni de los encarcelamientos -para distinguir a los otros-, ni del discurso público del comandante del ejército y juez, ni de los juramentos que borraron el miedo, ni aún así volvieron a sus estudios ni vieron con gusto las noticias de mejores acontecimientos, sino que los que se dieron prisa por irse de allí fueron lentos para lo siguiente y se retardaron más por el placer de la pereza que por el entusiasmo, criticando la rapidez de los emisarios del emperador, y sin adolecer de palabras vergonzantes: “Se ha despojado de dignidad a la ciudad y ha adoptado la forma de una fortaleza; ni el hipódromo ni el teatro tienen lo que les corresponde”.

27. ¿Y qué es esto, vosotros, enemigos de las Musas? En efecto, la ciudad se encuentra mucho mejor respecto a la retórica por el castigo recibido. Se ha eliminado lo perjudicial, pero ninguna de sus virtudes ha salido perjudicada por el cambio de denominación. Yo, por lo menos, no he empeorado desde entonces en lo referente a los sufrimientos a los que estoy acostumbrado, ni ha habido una sola acusación contra los alumnos que se quedaron, cuya reticencia a ir a los baños para nada les impidió disfrutar de los libros.

28. Pero me parece que irán de nuevo a los baños y verán otra vez toda la ciudad como antes, mostrándose mejores que vosotros por haber sufrido también junto a la ciudad los tiempos difíciles. Pero vosotros os avergonzáis de su suelo, os avergonzáis de sus puertas, os avergonzáis del lugar donde dais las clases, os avergonzáis de mí, en el caso de que el sentido de la vergüenza no haya desaparecido de vosotros.

ÍNDICE DE AUTORES Y OBRAS

A. PASAJES DE LA OBRA DE LIBANIO

Discursos

I (Cita general): p. 124, 190

I, 2: p. 197

I, 3: p. 131

I, 4: p. 164

I, 23: p. 132

I, 39-44: p. 400

I, 43: p. 65, 131

I, 50: p. 131

I, 62: p. 131

I, 62-63: p. 65

I, 68-73: p. 400

I, 71: p. 131

I, 96-97: p. 55

I, 98: p. 65, 131

I, 102: p. 30

I, 103: p. 55

I, 126: p. 114

I, 131: p. 187

I, 171-177: p. 55, 132

I, 172: p. 132

I, 173: p. 131

I, 195-196: p. 320

I, 201: p. 131

I, 205-210: p. 65

I, 220: p. 319

I, 223: p. 321

I, 232: p. 249

I, 245: p. 65, 131

I, 247: p. 234

I, 249: p. 131

I, 252: p. 104, 112, 113

I, 253: p. 178, 226, 232, 410

I, 254: p. 402, 403

I, 258-259: p. 55

II (Cita general): p. 190, 383

II, 15: p. 104

II, 29: p. 329

II, 33-34: p. 169

II, 43-44: p. 154

II, 54: p. 164

V (Cita general): p. 190, 229

V, 1-3: p. 372

V, 2: p. 246

V, 45: p. 383

VI (Cita general): p. 190, 197

VII (Cita general): p. 190, 197

VIII (Cita general): p. 190, 197

IX (Cita general): p. 190

IX, 14: p. 48

XI (Cita general): p. 229

XI, 1: p. 181

XI 19-26: p. 381

XI, 24: p. 60

XI, 92: p. 104

XI, 109: p. 104

XI, 114: p. 104

XI, 129-130: p. 160

XI, 132: p. 21

XI, 133: p. 164

XI, 134: p. 166

XI, 136: p. 166

XI, 139: p. 165, 197

XI, 141: p. 165, 196

XI, 142: p. 166

XI, 144: p. 167

XI, 158-162: p. 67

XI, 174: p. 67

XI, 178: p. 26

XI, 181-195: p. 197

XI, 196: p. 18

XI, 202: p. 18

XI, 204: p. 104

XI, 211: p. 18

XI, 218: p. 18

XI, 222-226: p. 19

XI, 230-232: p. 381

XI, 240: p. 21

XI, 245: p. 21

XI, 252: p. 18

XI, 255: p. 18

XI, 270: p. 22, 197, 385

XII, 1: p. 336

XII, 50: p. 161

XII, 76: p. 234

XII, 80: p. 148

XIII, 1: p. 336

XIII, 12: p. 145

XIV, 1: p. 336

XV (Cita general): p. 234

XV, 1: p. 336

XV, 4: p. 331

XV, 8-13: p. 113

XV, 15: p. 26

XV, 22: p. 201, 351

XV, 25: p. 349

XV, 26: p. 365

XV, 85: p. 164

XV, 86: p. 250, 379

XVI, 1: p. 336

XVI, 15: p. 114

XVI, 47: p. 152

XVI, 41: p. 22

XVI, 48: p. 135

XVII, 3: p. 336

XVII, 7: p. 125

XVII, 9: p. 104

XVII, 19: p. 234

XVII, 34: p. 104

XVII, 38: p. 135

XVIII (Cita general): p. 190

XVIII, 2: p. 336

XVIII, 18: p. 104

XVIII, 122: p. 146

XVIII, 157: p. 153

XVIII, 195-197: p. 55

XVIII, 288: p. 392

XIX, 1: p. 333, 334, 335

XIX, 2: p. 403

XIX, 2-3: p. 391

XIX, 2-4: p. 330

XIX, 3: p. 236, 323, 363

XIX, 4: p. 235, 390

XIX, 5: p. 197

XIX, 5-10: p. 342

XIX, 7: p. 115

XIX, 8: p. 346

XIX, 11: p. 346, 353

XIX, 11-12: p. 411

XIX, 11-14: p. 239

- XIX, 12: p. 352
 XIX, 13: p. 345, 351, 352, 355
 XIX, 14: p. 352
 XIX, 15: p. 55, 345
 XIX, 16-17: p. 348
 XIX, 17: p. 243
 XIX, 18: p. 239, 243
 XIX, 19: p. 345
 XIX, 20: p. 345, 356
 XIX, 20-30: p. 113
 XIX, 22: p. 121, 349, 364
 XIX, 23: p. 353
 XIX, 24: p. 345
 XIX, 25: p. 71, 119
 XIX, 26: p. 109
 XIX, 26-27: p. 71
 XIX, 28: p. 67, 71, 106, 115-118, 239, 328
 XIX, 29: p. 106, 112
 XIX, 29-31: p. 72
 XIX, 32-36: p. 72
 XIX, 35: p. 53
 XIX, 36: p. 73
 XIX, 38: p. 243
 XIX, 38-44: p. 342
 XIX, 39: p. 73
 XIX, 40: p. 120, 410
 XIX, 41-42: p. 73
 XIX, 42: p. 364
 XIX, 45-46: p. 67, 345, 356
 XIX, 47: p. 55
 XIX, 47-49: p. 345
 XIX, 48-49: p. 67
 XIX, 49: p. 243, 345
 XIX, 52-55: p. 354
 XIX, 51-61: p. 342
 XIX, 54: p. 236
 XIX, 55: p. 354
 XIX, 56-58: p. 380
 XIX, 62: p. 18, 338
 XIX, 63: p. 368
 XIX, 64: p. 338, 367, 368
 XIX, 65: p. 243, 368
- XX, 1: p. 338, 339, 340, 341, 403, 404
 XX, 3: p. 67, 71, 72
 XX, 3-7: p. 245
 XX, 4: p. 72, 101
 XX, 5: p. 73
 XX, 7: p. 110
 XX, 8: p. 245, 345, 360
 XX, 9-15: p. 246

-
- XX, 11: p. 349, 350
XX, 12-13: p. 411
XX, 13: p. 352
XX, 14: p. 121, 364
XX, 16: p. 243, 245, 349
XX, 17-21: p. 345
XX, 17-32: p. 245
XX, 20: p. 67
XX, 22: p. 345, 350
XX, 23: p. 345, 349, 350
XX, 24: p. 67, 345
XX, 25-26: p. 345
XX, 27-28: p. 67
XX, 27-29: p. 345
XX, 28: p. 356
XX, 29: p. 350
XX, 30: p. 356
XX, 30-32: p. 345
XX, 31: p. 243
XX, 33: p. 73, 361, 404
XX, 34-35: p. 362
XX, 36: p. 404
XX, 37: p. 350
XX, 38: p. 349
XX, 40: p. 23, 161
XX, 40-50: p. 246
XX, 41: p. 350, 361
XX, 42: p. 352
XX, 43: p. 243
XX, 45: p. 356
XX, 46: p. 250, 379
XX, 47: p. 361
XX, 48: p. 363
XX, 50: p. 243, 349
XX, 51: p. 243, 363, 368
- XXI, 1: p. 334, 371, 372
XXI, 1-3: p. 249, 371
XXI, 3: p. 372
XXI, 4: p. 243, 249, 371
XXI, 5: p. 72
XXI, 5-7: p. 73
XXI, 6: p. 73
XXI, 7-10: p. 75
XXI, 8: p. 398
XXI, 11: p. 76
XXI, 11-12: p. 377
XXI, 12: p. 76
XXI, 13: p. 76
XXI, 15: p. 76
XXI, 16-19: p. 76

XXI, 17: p. 374
 XXI, 19: p. 243, 375
 XXI, 20: p. 76, 249
 XXI, 21: p. 243, 376, 393
 XXI, 22: p. 76, 143, 376
 XXI, 23: p. 377
 XXI, 24: p. 377
 XXI, 25: p. 377
 XXI, 27: p. 377
 XXI, 29: p. 243
 XXI, 30: p. 249
 XXI, 32: p. 250

XXII, 1-2: p. 243
 XXII, 1-3: p. 373
 XXII, 2: p. 249, 334
 XXII, 4: p. 71, 108
 XXII, 5: p. 71
 XXII, 6: p. 71, 72
 XXII, 7-8: p. 72
 XXII, 8: p. 106
 XXII, 9: p. 72, 73
 XXII, 10: p. 112
 XXII, 12-15: p. 75
 XXII, 12-17: p. 73
 XXII, 13: p. 377
 XXII, 14: p. 377
 XXII, 15: p. 377
 XXII, 17: p. 377
 XXII, 17-18: p. 73
 XXII, 18: p. 243
 XXII, 19: p. 75, 378
 XXII, 20: p. 75
 XXII, 21: p. 75, 377
 XXII, 22: p. 75, 378
 XXII, 23: p. 75
 XXII, 25: p. 75, 243
 XXII, 29-32: p. 76
 XXII, 30: p. 377
 XXII, 35: p. 377
 XXII, 36-38: p. 76
 XXII, 41: p. 250
 XXII, 41-42: p. 249
 XXII, 42: p. 379

XXIII (Cita general): p. 251-253
 XXIII, 1: p. 381
 XXIII, 2: p. 74, 381
 XXIII, 2-4: p. 73-74
 XXIII, 3: p. 74
 XXIII, 5: p. 74

- XXIII, 5-9: p. 73, 383
XXIII, 6: p. 383
XXIII, 11: p. 384
XXIII, 13: p. 384
XXIII, 15-16: p. 384
XXIII, 17: p. 383
XXIII, 17-19: p. 73
XXIII, 18: p. 383
XXIII, 19: p. 383
XXIII, 20: p. 383
XXIII, 20-26: p. 73
XXIII, 20-27: p. 380, 407
XXIII, 20-28: p. 143
XXIII, 21: p. 153, 188, 384
XXIII, 22: p. 384
XXIII, 28: p. 386
- XXIV, 1: p. 335
XXIV, 2-4: p. 54
XXIV, 33: p. 54
- XXV (Cita general): p. 197
- XXVIII, 1: p. 335
- XXIX, 2-4: p. 55
XXIX, 33: p. 55
- XXX (Cita general): p. 136
XXX, 1: p. 320, 323, 335
XXX, 4: p. 104
XXX, 5: p. 139
XXX, 6: p. 136
XXX, 7: p. 137
XXX, 8: p. 67, 104, 138
XXX, 9: p. 159
XXX, 10: p. 139
XXX, 11: p. 270
XXX, 12: p. 139
XXX, 15: p. 270
XXX, 22: p. 104
XXX, 29: p. 192
XXX, 41: p. 234
XXX, 43: p. 139, 354
XXX, 46: p. 316
XXX, 53: p. 137
XXX, 55: p. 138, 319
- XXXI, 7: p. 21, 198
- XXXIII (Cita general): p. 162

XXXIII, 1: p. 335

XXXIV, 6: p. 76

XXXVI: p. 131

XXXIX, 17: p. 148

XLI, 6: p. 117

XLII, 32: p. 31

XLV, 1: p. 323, 335

XLV, 4: p. 55

XLVI, 1: p. 335

XLVI, 5: p. 55

XLVI, 16: p. 195

XLVII (Cita general): p. 166

XLVII, 1: p. 323, 335

XLVII, 3: p. 58

XLVIII, 7: p. 170

XLVIII, 40: p. 167

XLIX (Cita general): p. 166

XLIX, 1: p. 335

XLIX, 29: 324

L, 1: p. 335

LI, 1: p. 335

LIV, 42: p. 55

LVI (Cita general): p. 162

LVII, 5: p. 132

LIX (Cita general): p. 190, 238

LIX, 1: p. 336

LIX, 26: p. 359

LIX, 57: p. 388

LX (Cita general): p. 55, 58, 190

LXI (Cita general): p. 190

LXII (Cita general): p. 371

LXII, 8: p. 152

LXIV (Cita general): p. 185, 371

Epístolas

2: p. 377

4: p. 198

75, 4: p. 201

114, 5-7: p. 234

140: p. 198

187: p. 198

226, 5: p. 180

231: p. 198

245, 8: p. 180

297, 2: p. 197

331, 1: p. 234

357, 1: p. 201

368, 3-4: p. 234

369, 9: p. 200

411, 4: p. 201

483, 3: p. 197

601, 1: p. 198

670, 2: p. 198

695, 2: p. 136

736: p. 198

749: p. 198

763, 1: p. 145

819, 6: p. 67

898: p. 377

905, 2: p. 348

907, 4: p. 234

914: p. 41

917: p. 41

973: p. 41

974: p. 41

1051, 3: p. 197

1084: p. 41

1097: p. 41

1098: p. 41

1105: p. 41

1119, 4: p. 18

1251: p. 41

1261, 4: p. 196, 198

1346, 3: p. 180

1351, 4: p. 47

1367, 3-6: p. 67

1376: p. 55

1411, 4: p. 145

1453: p. 67

1454, 2: p. 197

1525, 4: p. 197

1543: p. 144

Progumnásmata

7.5: p. 343

12.5.1: p. 47

12.5.2: p. 48

12. 27: p. 379

Declamaciones

37: p. 371

B. PASAJES DE LA OBRA DE JUAN CRISÓSTOMO

Homiliae de Statuis (PG 49)

PG 49, 34: p. 84

PG 49, 35: p. 82, 84

PG 49, 36: p. 18, 82

PG 49, 37: p. 282

PG 49, 38: p. 80, 117, 214

PG 49, 40: p. 279

PG 49, 47: p. 89, 392

PG 49, 48: p. 90, 350

PG 49, 55: p. 83, 112

PG 49, 56: p. 86, 112

PG 49, 73: p. 80, 108

PG 49, 82: p. 83

PG 49, 83: p. 376

PG 49, 84: p. 84

PG 49, 102: p. 108

PG 49, 111: p. 85

PG 49, 112: p. 85

PG 49, 119: p. 97

PG 49, 135: p. 94

PG 49, 137: p. 94, 95

PG 49, 138: p. 95, 96

PG 49, 151-152: p. 87

PG 49, 154: p. 81, 104, 112, 412

PG 49, 161: p. 88

PG 49, 172: p. 88, 307-308

PG 49, 173: p. 88, 89, 104, 106, 299, 308, 309-310, 398

PG 49, 174: p. 309, 311, 312-313

PG 49, 175: p. 112, 284, 314-315, 411

PG 49, 176: p. 87

PG 49, 211-212: p. 98

PG 49, 214: p. 90, 91

PG 49, 215: p. 91, 92, 112

PG 49, 216: p. 92, 93, 104

PG 49, 217: p. 93

PG 49, 218: p. 92

PG 49, 219: p. 93

PG 49, 220: p. 93, 99

In Kalendas (PG 48)

PG 47, 954: p. 46

De Babyla contra Iulianum et gentiles

Cita general: p. 58, 64

Ad viduam iuniorem

CPG 10, 96: p. 129

De Anna (PG 54)

PG 54, 634: p. 272

Adversus oppugnatores vitae monasticae (PG 47)

PG 47, 366: p. 277

In Sanctum Ignatium martyrem (PG 50)

PG 50, 588: p. 280

PG 50, 589: p. 280

In Sanctum Eustathium Antiochenum (PG 50)

PG 50, 603: p. 283

PG 50, 606: p. 283

De prophetiarum obscuritate (PG 56)

PG 56, 165: p. 290

In Matthaëum (PG 58)

PG 58, 643-644: p. 298

C. PASAJES DE OTROS AUTORES Y FUENTES

Acta Apostolica

11, 26: p. 43

Aftonio

Prog. 10.21.9-11: p. 242

Prog. 10, 27: p. 251

Prog. 22.1-22.2: p. 332

Ambrosio de Milán

Ep. 40, 32: p. 7

Ep. 51: p. 263

Amiano Marcelino

XIV, 1, 9: p. 22-23

XIV, 7, 12: p. 102

XIV, 7, 26: p. 55

XV, 13, 2: p. 55

XXII, 5, 2: p. 137

XXII, 13, 1-3: p. 55

XXII, 14, 1-2: p. 55

XXII, 14, 3: p. 149

XXV, 4, 17: p. 149

XXIX, 1, 29-32: p. 131

XXX, 9, 5: p. 40, 137

Antología Palatina

IX, 183: p. 148

IX, 501: p. 148

X, 82: p. 148

XI, 384: p. 294

Aristóteles

Rh 1355b 10-12: p. 389

Rh 1356a 4-8: p. 330

Rh 1356a 14-15: p. 341

Rh 1358b 12-13: p. 217

Rh 1358b 17-20: p. 217

Rh 1358b 27-29: p. 191

Rh 1365a 4-8: p. 330

Rh 1366b 34-36: p. 341

Rh 1367b-1368a: p. 219

Rh 1367b, 28-33: p. 242

Rh 1368a 21-22: p. 359

Rh 1368a 26-29: p. 358-359

Rh 1368a 37: p. 252

Rh 1414b 39-1415a 4: p. 337

Rh 1419b 12: p. 367

Rh 1419b 13: p. 368

Rh Al 30, 4: p. 232

Asterio

Hom. IV, 1.1: p. 48

Atanasio

Hist.Arri. IV: p. 55

Ausonio

Urb. 4-5: p. 23

Cicerón

Inv. 1, 15, 20: p. 329-330

Inv. 1, 23, 18-19: p. 330

Inv. 1, 24, 3-4: p. 330

Inv. 1, 26, 4-5: p. 337

Codex Theodosianus

I, 16, 6: p. 56

I, 27, 1: p. 264

III, 1, 5: p. 314

VII, 21, 2: p. 127

IX, 16, 1-2: p. 130

IX, 16, 3: p. 131

IX, 16, 8: p. 65

IX, 44, 1: p. 105

XI, 16, 15: p. 264-265

XI, 16, 18: p. 265

XI, 39, 8a: p. 265

XII, 1, 51: p. 169

XII, 3, 5: p. 126

XIII, 1, 15: p. 111

XIII, 3, 5: p. 211

XVI, 1, 2: p. 313-314

XVI, 1, 3: p. 264, 266

XVI, 2, 20: p. 396-397

XVI, 3, 1: p. 397

XVI, 3, 2: p. 397

XVI, 5, 6: p. 266

XVI, 5, 8: p. 314

XVI, 5, 9: p. 314

XVI, 10, 1: p. 129

XVI, 10, 2: p. 37

XVI, 10, 4: p. 37-38

XVI, 10, 7: p. 314

XVI, 10, 10: p. 314-315

XVI, 10, 12: p. 38-39

XVI, 10, 16: p. 39

Digesto

XXVII, 1, 6: p. 175

XLVIII 19, 28, 7: p. 105

Eunapio

VS 16, 2: p. 320

Eusebio

HE VIII 6, 8: p. 356

Vit. Constant. III, 59: p. 55, 62

Vit. Constant. III, 66: p. 55, 62

Evangelio S. Mateo

19, 21: p. 292

Evangelio S. Marcos

3, 28-29: p. 351

Filóstrato

VA, I, 15: p. 105

VA, V, 7: p. 101

VS, 480-481: p. 209, 339

VS, 520, 9-11: p. 233

VS, 529, 32-520: p. 233

VS, 531, 12-14: p. 233

VS, 600, 17-20: p. 233

VS, 625, 19-20: p. 233

Gorgias

Hel. 8: p. 384

Gregorio de Nisa

Ep. 9, 2: p. 191

Gregorio Magno (PL 76)

Hom. In. Evang. I, XVII, col. 1147b: p. 267

Gregorio Nacianzeno

Vit. Basil. 1, 57: p. 55

Hermógenes

Prog., 7. 10-12: p. 242

Herodiano

II, 7, 9: p. 55

Heródoto

IV, 9, 1-3: p. 101

VIII, 144: p. 202

Historia Augusta

I, 2: p. 388

XXIX, 3: p. 35

Homero

II., I, vv. 68-84: p. 361

II., I, vv. 240-244: p. 363

II., IX, vv. 114-161: p. 362

Od. XVI, v. 23: p. 336

Horacio

C., III, 30, 1: p. 341

Isócrates

Hel., 15: p. 226

Pang. 50: p. 202

Juan Malalas

Chron. 314, 3-8: p. 55, 61

Juliano

Ep. 89 (Cita general): p. 350

Ep. 114: p. 258

Mis. 368 c: p. 55

Mis. 369 d: p. 55

Mis. 370 c: p. 55

Juvenal

III, 62-65: p. 30

Menandro Rétor

331, 15-18: p. 252

368, 15-17: p. 340
369, 7-8: p. 371
369, 7-13: p. 249
369, 20-370, 5: p. 245
370, 21-28: p. 359
370, 23-24: p. 362
371, 10-14: p. 205
372, 2: p. 362
372, 25-375, 4: p. 348
373, 5-9: p. 343
373, 11-25: p. 239
374, 19-25: p. 239
374, 25-375, 4: p. 348
374, 27-375, 4: p. 347
375, 10: p. 347
375, 29-32: p. 239
376, 13-23: p. 239
376, 31-377, 9: p. 239
377, 9-377, 28: p. 367
377, 24-26: p. 247
377, 28-30: p. 368
378, 31-379, 4: p. 249
380, 7-9: p. 250
381, 11-13: p. 361
386, 10-18: p. 388
415, 15: p. 361
415, 32-416, 4: p. 359
420, 28-31: p. 331
422, 23: p. 362
422, 31: p. 235
423, 2: p. 347
423, 8-14: p. 235
423, 9-10: p. 347
423, 14-16: p. 235
423, 25-424, 2: p. 235
424, 1: p. 347
425, 28-29: p. 340
427, 25-27: p. 247
429, 32-37: p. 246

Píndaro

O. II, vv. 81-82: p. 336

Platón

Phdr. 267a: p. 366

Plinio

Ep. 7, 24, 7: p. 115-116

Proverbios

21, 1: p. 212

Quintiliano

Inst., I, 8, 18: p. 358

Inst., III, 7, 1: p. 191

Inst., IV, 1, 2: p. 330

Inst., IV, 1, 40: p. 329

Inst., IV, 1, 42: p. 330

Inst., IV, 1, 71: p. 337, 373

Salustio

4, 9, 6: p. 357

Símaco

Ep. III, 10: p. 35

Sinesio

Hom. I, 1: p. 289

Sócrates

HE I, 24: p. 55

HE III, 18: p. 55

HE III, 19: p. 59

Sófocles

Fr. 865: p. 217

Sozómoeno

HE V, 17: p. 55

HE V, 20: p. 55

HE VII, 12: p. 316

HE VII, 23: p. 7, 55, 108

HE VII, 25: p. 263

Suetonio

Ner., 20, 3: p. 115

Tib., 13: p. 101

Tácito

Hist. I, 59: p. 101

Temistio

Or. V, 68b: p. 40

Or. VII, 89d: p. 212

Or. XIV (Cita general): p. 392

Or. XIV, 180a 4: p. 236

Or. XIV, 181a 8: p. 236

Or. XIV, 183d 7: p. 237

Or. XXIII, 286b: p. 174

Teodoreto

HRel V, 20: p. 7, 55, 108

HRel XIII, 4: p. 394

HRel XIII, 7: p. 34, 299

Teófanos

333: p. 55, 62

Teón

Prog. 109.20-112.18: p. 242

Prog. 112, 17: p. 251

Tucídides

III, 41: p. 376

Zósimo

IV, 31: p. 365

IV, 32: p. 111

IV, 41: p. 8, 55, 108, 389, 405

CITAS Y ABREVIATURAS

- AC *L'Antiquité Classique*
- ACUSD *Acta Classica Univ. Scient. Debrecen.*
- AEFU *Anuario de Estudios Filológicos de Extremadura*
- AFGG *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia*
- AFLT *Analli della Facoltà di Giurisprudenza di Genova*
- AG *Archivo Giuridico*
- AJAH *American Journal of Ancient History*
- AJPh *American Journal of Philology*
- AncSoc *Ancient Society*
- ANRW *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*
- AntTard *Antiquité Tardive*
- BAGD *Bulletin de l'Assotiation Guillame Budè*
- BCH *Bulletin de Correspondance Hellénique*
- BCLS *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences*
- BRAH *Boletín de la Real Academia de la Historia*
- ByzZ *Byzantinische Zeitschrift*
- CA *Classical Antiquity*
- CAq *Codex Aquilarensis*
- CGITA *Cahiers du Groupe Interdisciplinaire du Théâtre*

Antique

- CI *Codex Iustinianus*
- CJ *Classical Journal*
- CPh *Classical Philology*
- CQ *Classical Quarterly*
- CrSt *Cristianesimo nella Storia*
- CTh *Codex Theodosianus*
- CW *Classical Weekly*
- DHA *Dialogues d'Histoire Ancienne*
- ÉClas *Estudios Clásicos*
- ETF (HAnt) *Espacio, Tiempo y Forma (Historia Antigua)*

- ETF (Arqueo) *Espacio, Tiempo y Forma (Arqueología)*
- ExcPhil *Excerpta Philologica*
- FlorIlib *Florentia Iliberritana*
- GOTR *Greek Orthodox Theological Review*
- G&R *Greece and Rome*
- GRBS *Greek, Roman and Byzantine Studies*
- HA *Historia Antiqua*
- HAnt *Hispania Antiqua*
- HSPH *Harvard Studies in Classical Philology*
- HT *History Today*
- HThR *Harvard Theological Review*
- IEJ *Israel Exploration Journal*
- IL *L'information litteraire*
- JEH *Journal of Ecclesiastical History*
- JHS *Journal of Hellenic Studies*
- JIH *Journal of Interdisciplinary History*
- JRS *Journal of Roman Studies*
- JSS *Journal of Semitic Studies*
- JThS *Journal of Theological Studies*
- LTJ *Lutheran Theological Journal*
- MB *Musée Belge*
- MEFRA *Mélanges de l'École Française de Rome (Antiquité)*
- MHA *Memorias de Historia Antigua*
- NB *New Blackfriars*
- NMS *Nottingham Medieval Studies*
- OC *Oriens Christianus*
- PBA *Proceedings of British Academy*
- PCPhS *Proceedings of the Cambridge Philological Society*
- PCULGC *Publications du Centre Universitaire du Luxembourg. Études Classiques*
- PG *Patrologia Graeca*
- Ph&Rh *Philosophy and Rhetoric*

- PLRE *The Prosopography of the Later Roman Empire*
- POC *Proche Orient Chrétien*
- QJS *Quarterly Journal of Speech*
- RAAN *Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, lettere e*

Belle Arti di Napoli

- RE *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*
- REA *Revue des Études Anciennes*
- ReAug *Revue des Études Augustiniennes*
- REG *Revue des Études Grecques*
- REL *Revue des Études Latines*
- RFil *Revista de Filosofía*
- RhM *Rheinisches Museum für Philologie*
- RIL *Rendiconti di l'Instituto Lombardo*
- RPh *Revue de Philologique*
- RSA *Revista storica dell'Antichità*
- SDHI *Studia et Documenta Historiae et Iuris*
- SEA *Studia Ephemeridis Augustinianum*
- SHHA *Studia Historica Historia Antigua*
- STh *Studia Theologica*
- StudHist *Studia Historica*
- StudMon *Studia Monastica*
- StudPatr *Studia Patristica*
- T&MByz *Travaux et Mémoires*
- TAPhA *Transactions and proceedings of the American*

Philological Association

- VChr *Vigiliae Christianae*

BIBLIOGRAFÍA

EDICIONES Y TRADUCCIONES

BASSOLS DE CLIMENT, M., *Suetonio. Vida de los doce Césares*, Madrid, 1964-1970.

BECARES BOTAS, V., *Dionisio de Halicarnaso. La composición literaria*, Salamanca, 1983.

BECKBY, H., *Anthologia Graeca*, Munich, 1987.

BIDEZ, J. y HANSEN, G., *Sozomenus Kirchengeschichte*, Berlín, 1960.

BIDEZ, J., *L'empereur Julien. Lettres*, París, 1972.

BRÉMOND, E. y MATHIEU, G., *Isocrate. Discours*, París, 1962 (reimpr.).

BURNET, J., *Platonis Opera*, Oxford, 1967 (reimpr.).

CABOURET, B., *Libanios. Lettres aux hommes de son temps*, París, 2000.

CALBOLI, G., *Rhetorica ad C. Herennium*, Bolonia, 1993(2ª ed.).

CANIVET, P. y LEROY-MOLINGHEN, A., *Théodoret de Cyr. Histoire des moines de Syrie*, París, 1977.

CAVE WRIGHT, W., *Philostratus: Lives of the Sophists. Eunapius: Lives of the Philosophers*, Cambridge, 1998.

CONTI GUGLIA, C., *Omelia al popolo antiocheno delle statue*, Roma, 1958.

CORTÉS COPETE J.M., *Elio Arístides. Discursos V*. Madrid, 1999.

DATEMA, C., *Asterius. Homiliae*, Leiden, 1970.

DIELS, H. y KRANZ, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1960-1961.

DILTS, M.R. y KENNEDY, G.A., *Two greek rhetorical treatises from the Roman Empire. Introduction, text and translation of the arts of rhetoric attributed to Anonymous Seguerianus and to Apsines de Gadara*, Leiden-Nueva York-Köln, 1997.

DOWNEY, G., NORMAN, A.F. y SCHENKL, H., *Themistii Orationes*, Leipzig, 1965-1971.

FISHER, C.D., *Taciti Historiarum Libri*, Oxford, 1967 (reimpr.).

- FLORENTINO OGARA, P., *S. Juan Crisóstomo. Homilías*, Madrid, 1905.
- FÖRSTER, R., *Libanii Opera*, Leipzig, 1967 (reimpr.).
- GARCÍA BLANCO, J., *Juliano. Discursos. I-V*, Madrid, 2002 (reimpr.).
- GARCÍA GARCÍA, M., GUTIÉRREZ CALDERÓN, J., Y GASCÓ, F., *Menandro el rétor. Dos tratados de retórica epidíctica*, Madrid, 1996.
- GARCÍA ROMERO, F.A., *Sinesio de Cirene*, Madrid, 1993.
- GIANGRANDE, G., *Eunapii Vitae Sophistorum*, Roma, 1956.
- GINER SORIA, M^a C., *Filóstrato. Vida de los sofistas*, Madrid, 2002 (reimpr.).
- GONZÁLEZ GÁLVEZ, A., *Libanio: Discursos II*, Madrid, 2001a.
(2001b) *Libanio: Discursos III*, Madrid.
(2005) *Libanio: Cartas (libros I-V)*, Madrid.
- GREEN, R.P.H., *Decimi Magni Ausonii Opera*, Oxford, 1999.
- HANSEN, G., *Socrates Scholasticus. Historia Ecclesiastica*, Leipzig, 1995.
- HARTO TRUJILLO, M^a L., *Amiano Marcelino. Historia*, Madrid, 2002.
- HEATH, M., *Hermogenes on issues. Strategies of argument in Later Greek Rhetoric*, Oxford, 1995.
- HUDE, C., *Herodotus. Historiae*, Oxford, 1970-1972.
- JACOBY, F., *Die fragmente der griechischen Historiker I*, Leiden, 1957.
- JAEGER, W., et ALII, *Gregory Nysseni Opera*, Leiden, 1959.
- JEFFREYS, E. et ALII, *The Chronicle of John Malalas*, Melbourne, 1986.
- KAYSER, C., *Flavii Philostrati Opera Auctiora*, Hildesheim, 1964 (reimpr.).
- KNOCHE, U., *D. Iunius Iuvenalis Satirae*, Munich, 1951.
- LACOMBRADÉ, CH., *Discours de Julien l'empereur*, París, 1963.
- MALOSSE, P.L., *Libanios. Discours. LIX*, París, 2003.
(2004) *Lettres pour toutes circonstances. Les traités épistolaires du Pseudo-Libanios et du Pseudo-Démétrios de Phalère*, París.
- MARCHANT, E.C., *Xenophon : Opera Omnia*, Oxford, 1988.
- MARTIN, J., *Libanios. Discours (vol. II)*, París, 1988.
- MARTIN, J. y PETIT, P., *Libanios. Discours (vol. I)*, París, 1988.
- MELERO BELLIDO, A., *Libanio: Discurso I (Autobiografía)*, Madrid, 2001.
- MIGNE, P., *Patrologiae Graecae*, París, 1859.

- MOLLOY, M.E., *Libanius and the dancers*, Weidmann, 1996.
- MOMMSEN, Th. y KRÜGEN, P., *Corpus Iuris Civilis. Digesta*, Berlín 1962 (reimpr.).
- MOMMSEN, Th. y MEYER, P.M., *Codex Theodosianus*, Berlín, 1905.
- MONRO, D.B. y ALLEN, T.W., *Homerii Opera*, Oxford, 1969-1974 (reimpr.).
- NORMAN, A.F., *Libanius. Selected Works. Selected orations*, Londres, 1977.
- (2000) *Antioch as a centre of Hellenic Culture as Observed by Libanius*, Liverpool.
- ORTEGA CARMONA, A., *Quintiliano. Institutio Oratoria*, Salamanca, 1996.
- OTEA, J., *San Juan Crisóstomo. Las XXI Homilías de las estatuas*, Sevilla, 1991.
- PARKER, J.H., *The homilies of St. John Chrysostom, Archbishop of Constantinople: On the Statues, or the people of Antioch*, Oxford, 1856.
- PASCHOUD, F., *Zosime. Histoire Nouvelle*, París, 1971-1989.
- PATILLON, M., *Apsinès. Art rhétorique. Problèmes*. París, 2001.
- PATILLON, M. y BOLOGNESI, G., *Hermogène, L'art rhétorique*. París, 1997.
- RABE, H., *Aphthonii Progymnasmata*, Leipzig, 1926.
- RACIONERO, Q., *Aristóteles. Retórica*. Madrid, 2000 (reimpr).
- RADT, S., *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Gotinga, 1977.
- RITORÉ PONCE, J., *Temistio. Discursos políticos*, Madrid, 2000.
- ROCHEFORT, G., *Saloustios. Des dieux et du monde*, París, 1960.
- ROMERO CRUZ, F., *Menandro: sobre los géneros epidícticos*, Salamanca 1989.
- ROMILLY, J., BODIN, L. y WEIL, R., *Thucydide. Histoire de la guerre du Péloponnèse*, París, 1955-1972.
- ROSS, W.D., *Aristotle. Ars Rhetorica*, Oxford, 1975.
- RUSSELL, D.A. y WILSON, N.G., *Menander: Rhetor*, Oxford, 1981.
- SAMBERGER, C. y SEYFARTH, W., *Historia Augusta*, Leipzig, 1971.
- SÁNCHEZ ROYO, A., *Hermógenes. Sobre los tipos de estilo. Sobre el método del tipo fuerza*, Sevilla, 1991.

SÁNCHEZ SANZ, J., *Retórica a Alejandro*. Salamanca, 1989.

SCHUSTER, M., *C. Plinius Caecilius Secundus. Epistulae*, Stuttgart, 1988
(reimpr.).

SCHWARTZ, E. y MOMMSEN, TH., *Eusebius Werke*, Berlín, 1998-1999
(reimpr.).

SEYFARTH, W., *Ammianus Marcellinus*, Leipzig, 1978

SHOULER, B., *Libanios. Discours moraux*, París, 1973.

SNELL, B. y MAEHLER, H., *Pindari Carmina Cum Fragmentis*, Leipzig,
1975.

STAVENHAGEN, K., *Herodianus. Ab Abcessu Divi Marci libri*, Leipzig,
1967 (reimpr.).

TERZAGHI, N., *Synesii Cyrenensis Opuscula*, Roma, 1994

THURN, J., *Malalas. Chronographia*, Berlín-Nueva York, 2000.

WICKMAN, E. y GARROD, H., *Horace. Opera*, Oxford, 1975.

WINKELMANN, F., *Eusebius. Vita Constantini*, Leipzig, 1995 (reimpr.).

ESTUDIOS, LIBROS Y ARTÍCULOS

A

ABENGOECHEA, S., “Ideas pedagógicas de San Juan Crisóstomo”, *Helmántica* XII (1961), pp. 343-360.

ACERBI, S., “Monjes contra obispos: concilios y violencia monástica en Oriente”, en Teja, R. (ed.), *Cristianismo marginado. Rebeldes, excluidos, perseguidos*, Madrid, 1998, pp. 97-116.

AFRICA, T.W., “Urban violence in imperial Rome”, *JIH* 2 (1970), pp. 3-21.

AGUIRRE, R., *La iglesia de Antioquía de Siria. La apertura universalista y las dificultades de la comunión*, Bilbao, 1988.

AJA SÁNCHEZ, J.R., *Naturaleza e importancia del tumulto urbano en el período de la dinastía de Constantino*, Madrid, 1986.

(1991) “Stáseis y sediciones: una definición del tumulto urbano en el Bajo Imperio”, *ETF (HAnt)* IV, pp. 359-376.

(1995-1996) “Los prefectos urbanos de Constancio II y el comportamiento vindicativo de la plebe romana en Amiano Marcelino”, *StudHist.* 13-14, pp. 379-399.

(1996) “Vox populi et princeps: el impacto de la opinión pública sobre el comportamiento político de los emperadores romanos”, *Latomus* 55.2, pp. 295-327.

(1997) “La crisis de Antioquía del año 354: un ejemplo de la pervivencia de la “vis publica” en la antigüedad tardía”, en González Blanco, A. y Matilla Siquéter, G. (eds.), *Antigüedad y cristianismo XIV. La tradición en la Antigüedad tardía*, Murcia, pp. 61-81.

(1998a) *Tumultus et urbanae seditiones: sus causas. Un estudio sobre los conflictos económicos, religiosos y sociales en las ciudades tardorromanas*, Santander.

(1998b) “Innovaciones bajo-imperiales en el modelo de “urbs”: el obispo cristiano y su influjo en la organización urbana”, en Rodríguez Colmenero, A. (ed.), *Los orígenes de la ciudad en el noroeste hispánico*, Lugo, pp. 1367-1374.

(1999) “Plebs contra Dominum (in Edessa). La modalidad del *convicium*

como forma de expresión de la *iustitia populi*”, en Garabito Gómez, T., Crespo Ortiz de Zárate, S. y Alonso Villa, A. (eds.), *Homenaje al profesor Montenegro. Estudios de Historia Antigua*, Valladolid, pp. 723-736.

ALBANA, M., “De studiis liberalibus urbis Romae et Constantinopolitanae”, en Elia, F. (ed.), *Politica retorica e simbolismo del primato: Roma e Constantinopoli (secolo IV-VII)*, Catania, 2004, pp. 45-92.

ALBERTE, A., “Actitud de los cristianos ante la retórica”, *Fortunatae* 1 (1991), pp. 133-142.

ALLEN, P. y MAYER, W., “John Chrysostom”, en Esler, P.F. (ed.), *The Early Christian World* (vol. II), Londres-Nueva York, 2000a, pp. 1128-1150.

(2000b) “Through a bishop’s eyes: towards a definition of pastoral care in Late Antiquity”, *Augustinianum* 40, 2, pp. 345-397.

ALONSO DEL REAL, C., *Esperando a los bárbaros*, Madrid, 1972.

ALONSO NÚÑEZ, J.M., “En torno al neoplatonismo del Emperador Juliano”, *HAnt* III (1973), pp. 179-185.

ALSINA, J., “La Segunda Sofística”, en López Férez, J.A. (ed.), *Historia de la Literatura Griega*, Madrid, 1988, pp. 1039-1064.

AMANDE, C., “Libanio e alcuni topoi bizantini volti alla legittimazione di un tyrannos”, *Koinonia* 14 (1990), pp. 127-137.

(1993-1994) “Tradizione e attualità nella figura del tiranno nelle orazioni di Libanio”, *RAAN* 64, pp. 535-567.

AMERINGER, T.E., *The stylistic influence of the Second Sophistic on the Panegyric Sermons of St. John Chrysostom*, Washington, 1921.

ANDERSON, G., “The second sophistic: some problems of perspective”, en Russell, D.A. (ed.), *Antonine Literature*, Oxford, 1990, pp. 91-110.

(1993) *The second sophistic. A cultural phaenomenon in the Roman Empire*, Londres.

ANDRE, J.-M., “Alexandre le Grand, modèle et repoussir du prince (d’Auguste à Néron)”, en Croisille, J. (ed.), *Neronia IV. Alejandro Magno, modelo de los emperadores romanos*, Bruselas, 1990, pp. 11-24.

ARAGÜÉS ALDAZ, J., “Modi locupletandi exempla. Progymnasmata y teorías sobre la dilatación narrativa del exemplum”, *Euphrosyne* 25 (1997), pp. 415-434.

ARCE, J.J., “Reconstrucciones de templos paganos en época del emperador

Juliano”, *RSA* 5 (1975), pp. 201-215.

(2003) “El control del vestido en la Antigüedad Tardía”, en Torallas Tovar, S., *Memoria de los seminarios de Filología e Historia del CSIC*, Madrid, pp. 53-59.

ARMSTRONG, A.H., *Hellenic and Christian Studies*, Norfolk, 1990.

ARRARÁS, F., *Vidas. Juan Crisóstomo*, Madrid, 1943.

ASHBROOK HARVEY, S., “Antioch and Christianity”, en Kondoleon, C. (ed.), *Antioch. The lost ancient city*, Nueva Jersey, 2001, pp. 39-49.

AZAÚSTRE GALIANA, A. y CASAS RIGALL, J., *Introducción al análisis retórico: tropos, figuras y sintaxis del estilo*, Santiago de Compostela, 1994.

B

BADER, F., “Sémiologie des travaux d’Héraclès”, en Jovan, F. (ed.), *Visages du destin dans les mythologies*, París, 1983, pp. 55-67.

BALTY, J., “La culture d’Antioche à l’époque impériale: textes littéraires et mosaïques”, en Nicolet, C., Ilbert, R. y Depaule, J.C. (eds.), *Mégapoles méditerranéennes. Géographie urbaine rétrospective*, París, 2000, pp. 896-911.

BANCHICH, T.M., “Eunapius on Libanius’ refusal of a prefecture”, *Phoenix* 39 (1985), 384-386.

BARB, A.A., “La supervivencia de las artes mágicas”, en Momigliano, A. et alii (eds.), *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid (trad.), 1989, pp. 117- 143.

BARNES, T.D., “Emperor and bishops”, *AJAH* 3 (1978), pp. 53-75.

(1989) “Christians and pagans in the reign of Constantius”, en *L’Église et l’empire au IV siècle*, Génova, pp. 301-337.

(1990) “Religion and society in the Age of Theodosius”, en Meynell, H.A. (ed.), *Grace, politics and desire: essays on Augustine*, Calgary, pp. 157-175.

BARRY, W.D., “Aristocrats, orators and the mob: Dio Chrysostom and the world of the Alexandrians”, *Historia* XLII/I (1993), pp. 82-103.

BARTELINK, G.J.M., “Quelques observations sur *parrhésia* dans la littérature paleochrétienne”, en Bartelink, G.J.M. (ed.), *Gracietas et Latinitas*

Christianorum Primaeva. Studia ad sermonem christianum primaevum pertinentia, pp. 7-57, Nijmegen, 1970.

(1985) “παρρησία dans les oeuvres de Jean Chrysostome”, *StudPatr* 16, pp. 441-448.

(1997) “Die parrhesia des menschen vor Gott bei Johannes Chrysostomus”, *VChr* 51, pp. 261-272.

BAUDILLART, A. et Alii (eds.), *Dictionnaire d'histoire et de géographie Ecclésiastiques*, París, 1912.

BAUMAN, R.A., *Impietas in principem: a study of treason against the Roman emperor with special reference to the first century A.D.*, Munich, 1974.

BAUS, K. et Alii (eds.), *Manual de Historia de la Iglesia*, Barcelona, 1980 (trad.).

BAYET, J., *La religión romana. Historia política y psicológica*, Madrid, 1984 (trad).

BEATRICE, P.F., “L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani: un problema storiografico”, en Beatrice, P.F. (ed.), *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, Bolonia, 1990, pp. 7-13.

BEAUCHOT, M., *La retórica como pragmática y hermenéutica*, Barcelona, 1998.

BEAUJEU, J., “Politique religieuse et propagande numismatique sous le Haut-Empire”, en Chevallier, R. (ed.), *Melanges d'archéologie et d'histoire offerts à André Piganiol*, París, 1966, pp. 1529-1540.

BEJOR, G., “Antiochia, metropoli dell'Asia”, en Schiavone, A. (ed.), *Storia di Roma (vol. 3.2)*, Turín, 1993, pp. 137-141.

BELL, H.J., “Philanthropia in the Papyri of the Roman Period”, en *Hommages à Joseph Bidez et à Franz Cumont*, Bruselas, 1950, pp. 31-37.

BERISTÁIN, H., *Diccionario de Retórica y Poética*, México, 1988.

BERTELLI, C., “Visual images of the town in late antiquity and the early middle ages”, en Brogiolo, G.P. y Ward-Perkins, B. (eds.), *The idea and ideal of the town between Late Antiquity and the early Middle ages*, Leiden, 1999, pp. 121-146.

BIARNE, J., “Le temps du moine d'après les premières règles monastiques d'Occident (IV-VIe siècles)”, en CNRS (ed.), *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age*, París, 1984, pp. 99-128.

BLANCHARD, M., “Problèmes du texte et du tableau: les limites de l’imitation a l’époque hellénistique et sous l’empire”, en Cassin, B. (ed.), *Le plaisir de parler. Études de sophistique comparée*, París, 1986, pp. 131-152.

BLÁZQUEZ, J.M^a., *Intelectuales, ascetas y demonios al final de la Antigüedad*, Madrid, 1998.

(2000) “Relaciones de los líderes del monacato antiguo con los funcionarios y con la alta sociedad del Imperio”, *Gerión* 18, 475-508.

BLOCH, M., “Why oratory?”, en Bloch, M. (ed.), *Political language and oratory in traditional society*, Londres, 1975, pp. 1-5.

BOISSIER, G., *La fin du paganisme*, París, 1891.

BOLGAR, R., *Byzantium and the classical tradition*, Birmingham, 1981.

BOMPAIRE, J., *Lucien écrivain: imitation et création*, París, 2000 (reimpr.).

BONAMENTE, G., “La figura dell’imperatore in Giovanni Crisostomo”, en Elia, F. (ed.), *Politica retorica e simbolismo del primato: Roma e Constantinopoli (secolo IV-VII)*, Catania, 2004, pp. 183-217.

BONFILS, G., “I simboli del potere imperiale nel dibattito culturale del IV secolo”, en Elia, F. (ed.), *Politica, retorica e simbolismo del primato: Roma e Constantinopoli (secolo IV-VII)*, Catania, 2004, pp. 171-196.

BOOTH, A.D., “A quel âge Libanius est-il entré à l’école du rhéteur?”, *Byzantion* 53 (1983), pp. 157-163.

BOTTERI, P., “Stasis: le mot grec, la chose romaine”, *Metis* IV, 1 (1959), pp. 87-100.

BOUFFARTIGUE, J., “L’image politique de Julien chez Libanios”, *Pallas* 60 (2002), pp. 175-189.

BOWER, E.W., “ἔφοδος and *insinuatio* in Greek and Latin Rhetoric”, *CQ* 52 (1958), pp. 224-230.

BOWERSOCK, G.W., *Greek sophists in the Roman Empire*, Oxford, 1969.

(1973) “Syria under Vespasianus”, *JRS* 63, pp. 133-140.

(1974) “Introduction: The Greek Renaissance”, en Bowersock, G.W. (ed.), *Approaches to the Second Sophistic*, Pensilvania, pp. 1-3.

(1978) *Julian the Apostate*, Londres.

(1982) “The imperial cult: perceptions and persistence”, en Meyer, B.F. (ed.), *Jewish and Christian self-definition*, vol. III, Londres, pp. 171-182 y 238-

241.

(1986) “From emperor to bishop: the self-conscious transformation of political power in the fourth century A.D.”, *CPh* 81, pp. 298-307.

(1987) “The mechanics of subversion in the Roman Provinces”, en Giovanini, A. (ed.) *Opposition et resistances à l’Empire d’Auguste à Trajan*, Génova, pp. 291-317.

(1989) “Social and economic History of Syria under the Roman Empire”, en Dentzer, M. (ed.), *Archeologie et Histoire de la Syrie*, Saabrücken, pp. 63-80.

(1990) “Paganism and Greek Culture”, en Bowersock, G.W. (ed.) *Hellenism in late antiquity*, Michigan, pp. 1-13.

(1995) “The barbarism of the Greeks”, *HSPH* 97, pp. 3-14.

BOWIE, E.L., “Los griegos y su pasado en la Segunda Sofística”, en Finley (ed.), M., *Estudios sobre Historia Antigua*, Madrid, 1981 (trad.), pp. 185-231.

(1982) “The importance of sophist”, en Winkler, J. y Williams, G. (eds.), *Later Greek Literature*, Cambridge, pp. 29-59.

BRADBURY, S., “Constantine and the problem of anti-pagan legislation in the fourth century”, *CPh* 89 (1994), pp. 120-139.

(1995) “Julian’s pagan revival and the decline of blood sacrifice”, *Phoenix* 49, pp. 331-356.

(2004) “Libanius’ letters as evidence for travel and epistolary networks among Greek elites in the fourth century”, en Ellis, L. y Kidner Frank, L. (eds.), *Travel, communication and geography in Late Antiquity: sacred and profane*, Hants, pp. 73-80.

BRANCACCI, A., *Rhetorike philosophousa. Dione Crisostomo nella cultura antica e bizantina*, Nápoles, 1985.

BRAVO CASTAÑEDA, G., “Cuestiones metodológico-históricas en la renovación de la problemática tardo-antigua: la elaboración de los conceptos “relaciones de clase”, “clases sociales”, “conflictos”, *MHA* 1 (1977), pp. 119-125.

(1991) *Revueltas internas y penetraciones bárbaras en el Imperio*, Madrid.

(1997) *Historia del mundo antiguo. Una introducción crítica*, Madrid.

(2003) “Ruptura entre oriente y occidente: nueva visión sobre la caída del Imperio Romano”, en Estefanía, D., Domínguez, M. y Amado, M^a. T. (eds.), *Cuadernos de literatura griega y latina IV. El final del mundo antiguo como preludeo de la Europa Moderna*, Alcalá de Henares-Santiago de Compostela, pp.

9-29.

BRAVO GARCÍA, A., “Acerca del rey ideal en la segunda sofística: su calidad de pacificador”, *Helmántica* XXIV (1973), pp. 551-558.

BREMMER, J.N., “Symbols of marginality from early Pythagoreans to late Antique Monks”, *G&R* XXXIX, 2 (1992), pp. 205- 214.

BRINKERHOFF, D., *A collection of sculpture in classical and early Christian Antioch*, Nueva York, 1970.

BROCK, S.P., “Greek and Syriac in Late Antique Syria”, en Bowman, A.K. y Woolf, G. (eds.), *Literacy and power in the Ancient World*, Cambridge, 1994, pp. 149-160.

(2004) “The earliest Syriac literature”, en Young, F., Ayres, L. y Louth, A. (eds.), *Early Christian Literature*, Cambridge, pp. 152-160.

BROTTIER, L., “L’image d’Antioche dans les Homélies Sur les Statues de Jean Chrysostome”, *REG* CVI (1993), pp. 619-635.

BROWN, P., “The rise and function of the Holy Man in Late Antiquity”, *JRS* 61 (1971), pp. 80-101.

(1972) *Religion and society in the Age of Saint Augustine*, Londres.

(1989) (trad.) *El mundo en la Antigüedad tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*, Madrid.

(1992) *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, Wisconsin.

(1993a) “Il filosofo e il monaco: due scelte tardoantiche”, en Momigliano, A. y Schiavone, A. (eds.), *Storia di Roma* (vol. 3), Turín, pp. 877-894.

(1993b) (trad.) *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, Barcelona.

(1995) *Authority and the sacred. Aspects of the Christianization of the Roman World*, Cambridge.

(1998) “Christianization and religious conflict”, en *The Cambridge Ancient History*, vol. XIII, Cambridge, pp. 632-664.

BROWN, R. E. y MEIER J.P., *Antioche et Rome*, París, 1988.

BROWNING, R., “The riot of A.D. 387 in Antioch. The role of the theatrical Claques in the Late Empire”, *JRS* 42 (1952), pp. 13-20.

BRUGGISSER, Ph., “Libanios, Symmaque et son père Avianus”, *AncSoc* XXI (1990), 17-31.

BRUUN, P., “Notes on the transmission of Imperial Images in Late Antiquity”, en Ascani, K. et alii (eds.), *Studia romana in honorem Petri Krarup septuagenari*, Odense, 1976, pp. 122-131.

BUENACASA, C., “La propiedad eclesiástica según el Codex Theodosianus. Estudio preliminar”, en Teja, R. y Pérez, C. (eds.), *Congreso Internacional “La Hispania de Teodosio”*, vol. I, Segovia-Coca, 1997a, pp. 31-38.

(1997b) “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”, *Pyrennae* 28, pp. 229-240.

(1997c) “La figura del obispo y la formación del patrimonio de las comunidades cristianas según la legislación imperial del reinado de Teodosio I”, *SEA* 58, pp. 121-139.

(1997d) “La decadencia y cristianización de los templos paganos a lo largo de la Antigüedad Tardía”, *Polis* 9, pp. 25-50.

(1999) “La política religiosa del emperador Juliano y los Valentinianos. Los privilegios de la Iglesia entre los años 361-371”, en Garabito Gómez, T., Crespo Ortiz de Zárate, S. y Alonso Villa, A. (eds.), *Homenaje al profesor Montenegro. Estudios de Historia Antigua*, Valladolid, pp. 737-748.

(2000) “La persecución del emperador Juliano a debate: los cristianos en la política del último emperador pagano”, *CrSt.* 21, pp. 509-524.

BURCKHARDT, J., *Del paganismo al cristianismo. La época de Constantino el Grande*, Madrid, 1982 (trad.).

BURGUESS, T.C., *Epideictic Literature*, Nueva York-Londres, 1987 (reimp.).

BURR, E.G., *Pluralism and universalism in the world of Libanios*, Cambridge, 1996.

C

CABALLERO LÓPEZ, J.A., “Mito y argumentación en la oratoria epidíctica de Elio Arístides”, *Euphrosyne* 30 (2002), pp.229-237.

(2003) “La herencia mitológica en los autores de la Segunda Sofística: la obra de Elio Arístides”, en López Férez, J.A. (ed.), *Mitos en la literatura griega helenística e imperial*, Madrid, pp. 209-232.

CABOURET, B., “Les cultes grecs d’Antioche”, *Topoi* 7 (1997), pp. 1005-1022.

(1999) “Sous les portiques d’Antioche”, *Syria* LXXVI, pp. 127-150.

(2001) “Le rhéteur Libanios au service de ses proches”, en Sohn, A.M. (ed.), *La correspondance, un document pour l’histoire*, Rouen, pp. 15-27.

(2002) “Le gouverneur au temps de Libanios, image et réalité”, *Pallas* 60, pp. 191-204.

CADIOU, R., “Le probleme des relations scolaires entre Basile et Libanios”, *REG* LXXIX (1966), pp. 89-98.

CAILLET, J.-P., “La transformation en Église d’édifices publics et de temples à la fin de l’Antiquité”, en Lepelley, C. (ed.), *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale. De la fin du IIIe siècle à l’avènement de Charlemagne*, Bari, 1996, pp. 191-211.

CAIMI, J., “Arcadio, Giovanni Crisóstomo e la festa di Maiuma”, *AFFG* 20 (1984-85), pp. 49-84.

CALBOLDI MONTEFUSCO, L., *Exordium, narratio, epilogus. Studi sulla teoria retorica greca e romana delle parti del discorso*, Bologna, 1988.

CALLU, J.P., “Un miroir des Princeps: le basilikòs de 348”, *Gerión* 5 (1987), pp. 133-152.

(1997) “Antioche la grande: la cohérence des chiffres”, *MEFRA* 107, pp. 127-169.

CALVO MARTÍNEZ, J.L., “Los sofistas”, en López Férez, J.A. (ed.), *Historia de la Literatura Griega*, Madrid, 1988, pp. 598-612.

(2002) “La magia como religión y ciencia en el helenismo tardío”, en Peláez, J. (ed.), *El dios que hechiza y encanta*, Córdoba, pp. 15-29.

CAMERON, A., LONG, J. y SHERRY, L., *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*, Oxford, 1993.

CAMERON, AV., *Christianity and the Rhetoric of Empire. The development of Christian discourse*, Los Ángeles, 1995.

(2001) (trad.) *El bajo Imperio Romano (284-430)*, Madrid.

CAMUS, P.M., *Ammien Marcellin. Témoin des courants culturels et*

religieux à la fin du IVe siècle, París, 1967.

CANDAU MORÓN, J.M, “La filosofía política de Juliano”, en Pereira Menant, G. (ed.), *Actas del Iº Congreso Peninsular de Historia Antigua* (vol. III), Compostela, 1988, pp. 197-203

(1990) “Providencia y política en los historiadores paganos de la Baja Antigüedad”, en Candau Morón, J.M, Gascó F. y Ramírez de Verger, A. (eds.), *La conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo*, Madrid, pp. 191-210.

(1998a), “Teocracia y Ley: la imagen de la realeza en Juliano el Apóstata”, en Candau Morón, J.M (ed.), *La imagen de la realeza en la Antigüedad*, Madrid, pp. 165-189.

(1998b) “La irrupción de los dioses. Lo sobrenatural como elemento de fractura en la historiografía helenística”, en Calvo Martínez, J.L. (ed.), *Religión, magia y mitología en la Antigüedad Clásica*, Granada, pp. 61-79.

(1999) “Clasicismo y transfiguración. La tradición clásica en la literatura de los siglos III-VIII”, en González, J. (ed.), *El Mundo Mediterráneo (siglos III-VII)*, Madrid, pp. 47-51.

CANIVET, P., *Le monachisme syrien selon Theodoret de Cyr*, París, 1977.

CARRIE, J-M, “Patronage et propriété militaires au IVe s. Objet rhétorique et objet réel du discours *Sur le patronages* de Libanius”, *BCH* 100 (1976), pp. 159-176.

(1997) “Libanios au péril de la sémiotique”, *AntTard* 5, pp. 281-288.

(2001a) “Antigüedad tardiva y “democratización de la cultura”: un paradigma a geometría variable”, *AntTard* 9, pp. 27-46.

(2001b) “L’incidence de la fiscalité sur les divisions territoriales de l’empire tardif”, en *Atti dell’Accademia Romanistica Costantiniana. XIII Convegno Internazionale in memoria di André Chastagnol*, Perugia, pp. 309-332.

CARSON, R.A.G., *Principal coins of the romans*, Londres, 1981.

CASANOVA, M.A. y EGEA VIVANCOS, A., “Selección bibliográfica sobre la Siria romano-cristiana”, en González Blanco, A. y Matilla Séiquer, G. (eds.), *Antigüedad y Cristianismo XV. Romanización y Cristianismo en la Siria Mesopotámica*, Murcia, 1998, pp. 17-67.

CASSIN, B., “Du faux ou du mesonge a la fiction (de *Pseudos* a *Plasma*)”, en Cassin, B. (ed.), *Le plaisir de parler. Études de sophistique comparée*, París, 1986, pp. 3-29.

CASTILLO MALDONADO, P., *Cristianos y hagiógrafos. Estudio de las propuestas de excelencia cristiana en la Antigüedad Tardía*, Madrid, 2002.

CATTENOZ, J.P., “La philanthropie divine dans l’oeuvre de Jean Chrysostome”, en Dupleix, A. (ed.), *Recherches et traditions. Mélanges patristiques offerts à Henri Crouzel*, París, 1992, pp. 61-76.

CAVALCANTI, E., “*Virtus et felicitas*: gli elogi degli imperatori cristiani nel V libro del «De Civ. Dei» di Agostino e i panegirici latini per Constantino e Teodosio”, en *Paideia Cristiana: studi in onore di Mario Naldini*, Roma, 1994, pp. 477-500.

CAYÓN, J.R., *Compendio de monedas del Imperio Romano. Vol IV*, Madrid, 1985.

CAZEAUX, J., *Les échos de la sophistique autour de Libanios ou Le style « simple » dans un traité de Basile de Césarée*, París, 1980.

CHADWICK, H., *The role of the Christian bishop in ancient society*, Berkeley, 1980.

(1993) “Bishops and monks”, *StudPatr* 24, pp. 45-61.

(1998) “Orthodoxy and heresy from the death of Constantine to the age of the first council of Ephesus”, en *The Cambridge Ancient History*, vol. XIII, Cambridge, pp. 561-600.

(2001) *The Church in Ancient Society. From Galilee to Gregory the Great*, Oxford.

CHAO FERNÁNDEZ, J.J., “El emperador FL. CL. Juliano y la curia”, en *V Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid, 1976, pp. 679-682.

CHARLESWORTH, M.P., “The virtues of a Roman Emperor. Propaganda and the creation of a Belief”, *PBA* XXIII (1937), pp. 105-133.

CHASE, J.R., “The classical conception of epideictic”, *QJS* 47 (1961), pp. 293-300.

CHAUVOT, A., “Barbarisation, Acculturation et “Démocratisation de la culture” dans l’antiquité tardive”, *AntTard* 9 (2001), pp. 81-95.

CHITTY, D.J., *El desierto ¡Una ciudad!*, Bilbao, 1991 (trad.).

CHUVIN, P., *Chronique des derniers païens*, París, 1990.

CIOCAN-YVANESCU, R., “Sur le rôle d’Antioche au point de vue économique, social et cultural au VIe siècle”, *Byzantion* 39 (1969-70), pp. 53-73.

CIZEK, A., “The function of the heroic myth in the encomium”, en Hakkert,

A.M. (ed.), *Actes de la XIIIe Conférence Internationale d'études classiques EIRENE*, Bucarest, 1975, pp. 295-305.

CLARAMUNT, S. et Alii (eds.), *Historia de la Edad Media*, Barcelona, 1998 (2ª ed.).

CLARK, D.L., *Rhetoric in greco-roman education*, Nueva York, 1977.

CLELAND, M.R., *Sophistic Epideictic Rhetoric: a classical theory and a contemporary interpretation*, Illinois, 1989.

CLOVER, F.M. y HUMPHREYS, S., "Toward a definition of Late Antiquity", en Clover, F.M. y Humphreys, S. (eds.), *Tradition and innovation in Late Antiquity*, Wisconsin, 1989, pp. 3-19.

COCHRANE, C., *Cristianismo y cultura clásica*, Madrid, 1983 (trad.).

COLEMAN-NORTON, P.R., "St. Chrysostom's and the greek philosophers", *CPh* XXV 4 (1930), pp. 305-317.

(1931) "St. Chrysostom's use of Josephus", *CPh* XXVI 1, pp. 85-89.

(1932) "St. Chrysostom's use of the greek poets", *CPh* XXVII 3, pp. 213-221.

COLIN, J., *Les villes libres de l'Orient gréco-romain et l'envoi au supplice par acclamations populaires*, Bruselas, 1965.

COLOMBAS, G.M., "El concepto de monje y de vida monástica hasta fines del siglo V", *StudMon* I (1959), pp. 257-342.

(1998) *El monacato primitivo*, Madrid.

CONLEY, T.M., "Byzantine Rhetorics", *Logo* 2 (2002), pp. 23-34.

CONSTANTELOS, D.J., "John Chrysostom's greek classical education and its importance to us today", *GOTR* 36, 2 (1991), pp. 109-129.

COQUIN, R.G., "Le thème de la **parresia** et ses expressions symboliques dans les rites d'initiation à Antioche", *POC* 20 (1970), pp. 3-17.

CORTÉS COPETE, J.M., *Elio Arístides. Un sofista griego en el Imperio Romano*, Madrid, 1995.

CORTÉS GABAUDÁN, F., "Diéresis (narratio), próthesis (propositio), prokataskeuè y fórmulas de introducción a la narración en la oratoria judicial ática", *AEFU* 7 (1984), pp. 61-74.

(1986) *Fórmulas retóricas de la oratoria judicial ática*, Salamanca.

COUCH, C.J., "Collective behaviour: an examination of some stereotypes",

en Evans, R.R. (ed.), *Readings in collective behaviour*, Chicago, 1969, pp. 105-119.

COURCELLE, P., “Jugements de Rufin et de Saint Augustin sur les empereurs du IV^e siècle et la défaite suprême du paganisme”, *REA* 71 (1969), pp. 100-130.

CRACCO RUGINI, L., “Sulla cristianizzazione della cultura pagana: il mito greco e latino di Alessandro dall’età Antonina al Medioevo”, *Athenaeum* 43 (1965), pp. 3-71.

(1971) “Sofisti greci nell’Impero Romano”, *Athenaeum* 49, pp. 402-425.

(1985) “Arcaismo e conservadorismo, innovazione e rinnovamento (IV-V secolo)”, en Giuffrida, C. y Mazza, M. (eds.), *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità*, Catania, pp. 133-156.

(1986) “Poteri in gara per la salvezza di città ribelli: il caso di Antiochia (387 d.C.)”, en *Hestiasis: studi di tarda antichità offerti a Salvatore Calderone*, Messina, pp. 265-290.

(1996) “Libanio e il camaleonte”, en Gabba, E., Desideri, P. y Roda, S. (eds.), *Italia sul Baetis: studi di storia romana in memoria di Fernando Gascó*, Turín, pp. 159-166.

(1997) “Vescovi et miracoli”, en Istituto Patristico Augustinianum (ed.), *Vescovi e pastori in epoca Teodosiana. XXV Incontro di studiosi dell’antichità cristiana*, Roma, pp. 15-35.

(1998) “«Vir sanctus»: il vescovo e il suo «pubblico ufficio sacro» nella città”, en Rebillard, E. y Sotinel, C. (eds.), *L’évêque dans la cité du IV^e au Ve siècle*, Roma, pp. 3-15.

(2002) “La funzione simbolica di eroi, re e imperatori nella cultura greca e romana del Tardoantico”, en Elia, F. (ed.), *Politica, retorica e simbolismo del primato: Roma e Constantinopoli (secolo IV-VII). Atti del Convegno Internazionale*, Catania, pp. 355-383.

CRIBIORE, R., *Gymnastics of the mind. Greek education in Hellenistic and Roman Egypt*, Nueva Jersey, 2001.

CRISCUOLO, U., “La difesa dell’ellenismo dopo Giuliano: Libanio e Teodosio”, *Koinonia* XIV (1990), pp. 5-28.

(1993) “Libanio, i latini e l’impero”, en Conca, F., Gualandri, I. y Lozza, G. (eds.), *Politica, cultura e religione nell’Impero Romano (secoli IV-VI) tra oriente*

e occidente: atti del Secondo Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi, Nápoles, pp. 153-169

(1995) "Aspetti della resistenza ellenica dell'ultimo Libanio", en Ela Consolino, F. (ed.), *Pagani e cristiani da Giuliano L'Apostata al sacco di Roma. Atti del convegno internazionale di studi*, Mesina, pp. 85-103.

CROSS, F.L. y LIVINGSTONE, E.A., *The Oxford dictionary of the Christian Church*, Oxford, 1997 (reimp.).

CUNNINGHAM, M. y ALLEN, P., "Introduction", en Cunningham, M. y Allen, P. (ed.), *Preacher and audience. Studies in early Christian and Byzantine Homiletics*, Brill, 1998, pp. 2-20.

CURRAN, J., "From Jovian to Theodosius", en *The Cambridge Ancient History*, vol. XIII, Cambridge, 1998, pp. 78-110.

D

D'AGOSTINO, F., *Epieikeia. Il tema dell'equità nell'antichità greca*, Milán, 1973.

DAGRON, C., "L'empire romain d'orient au IVe siècle et les traditions politiques de l'hellénisme. Le témoignage de Thémistios", *T&MByz* 3 (1986), pp. 1-248.

DALY, L.J., "Themistius' concept of *philanthropia*", *Byzantion* 45 (1975), pp. 22-40.

DARBY NOCK, A., "Deification and Julian", *JRS* 47 (1953), pp. 115-123.

DARWIN ADAMS, C., *Demosthenes and his influence*, Nueva York, 1963.

DASCAL, M. y GROSS, A.G., "The marriage of pragmatics and rhetoric", *Ph&Rh* 32, 2 (1999), pp. 107-129.

DE GROOT, A.W., *A handbook of antique prose-rhythm*, Leipzig, 1919.

DE SALVO, L., "Giudici e giustizia ad Antiochia. La testimonianza di Libanio", *Atti dell'Accademia Romanistica Constantiniana* XI, Perugia (1996), pp. 485-507.

(2000) "La voce della βουλή e la voce del trono. Libanio e il potere

centrale”, en Sordi, M. (ed.), *L’opposizione nel mondo antico*, Milán, pp. 281-298.

(2001) “Funcionari ed élites locali gli `APXONTES di Libanio”, en *Atti dell’Accademia Romanistica Constantiniana XIII. Convegno Internazionale in memoria di André Chastagnol*, Perugia, pp. 737-760.

(2004) “Temistio e Constantinopoli”, en Elia, F. (ed.), *Politica retorica e simbolismo del primato: Roma e Constantinopoli (secolo IV-VII)*, Catania, pp. 131-154.

DELGADO JARA, I., “El periodo antioqueno de la vida de san Juan Crisóstomo”, *Helmántica* LII (2001), pp. 23-50.

(2002) “Los primeros años del episcopado de san Juan Crisóstomo”, *Helmántica* LIII, pp. 211-241.

DELMAIRE, R., *Les responsables des finances impériales au Bas-Empire romain (IVe-VIe siècle)*, Bruselas, 1989.

(1996) “Cité et fiscalité au Bas-Empire. À propos du rôle des curiales dans la levée des impôts”, en Lepelley, C. (ed.), *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale. De la fin du IIIe siècle à l’avènement de Charlemagne*, Bari, pp. 59-70.

DELUMEAU, J., *El miedo en Occidente*, Madrid, 1989 (trad.).

DENNISTON, J.D., *Greek prose style*, Oxford, 1952.

(1970) *Greek particles*, Oxford (reimpr.).

DEPEYROT, G., *Crisis e inflación entre la Antigüedad y la Edad Media*, Barcelona, 1996 (trad.).

DES PLACES, E., *La religion Grecque. Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*. París, 1969.

DESBORDES, F., *La rhétorique antique. L’art de persuader*, París, 1996.

DEVREESSE, R., *Le patriarcat d’Antioche depuis la paix de l’église jusqu’à la conquête arabe*, París, 1945.

DHILE, A., *Greek and Latin literature of the Roman Empire from Augustus to Justinian*, Londres, 1994.

DI BERARDINO, A., *Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana*, Salamanca, 1988.

(1998) “L’immagine del vescovo attraverso i suoi titoli nel Codice Teodosiano”, en Rebillard, E. y Sotinel, C. (eds.), *L’évêque dans la cité du IVe au*

Ve siècle, Roma, pp. 35-48.

DODDS, E.R., *Paganos y cristianos en una época de ansiedad*, Madrid, 1975 (trad.).

(1999) (trad.) *Los griegos y lo irracional*, Madrid.

DONNELLY, F.P., "Function of the Classical Exordium", *CW* 5 (1911-2), pp. 204-207.

DORIVAL, G., "Hellénisme et patristique grecque: continuité et discontinuité", en González Blanco, A. y Blázquez Martínez, J.M^a (eds.), *Antigüedad y cristianismo VII. Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, Murcia, 1990, pp. 27-37.

(1993) "Cyniques et Chrétiens au temps des Pères grecs", en Soetard, M. (ed.), *Valeurs dans le Stoïcisme. Du portique à nos jours*, Lille, pp. 57-88.

DOWNEY, G., "Personification of abstracts ideas in the Antioch Mosaics", *TAPhA* 69 (1938), pp. 349-363.

(1951) "The economic crisis at Antioch under Julian the Apostate", en Coleman-Norton, P.R. (ed.), *Studies in Roman economic and social history in honor of Allan Chester Johnson*, Princeton, pp. 312-321.

(1955) "Philanthropia in religion and Statecraft in the Fourth Century after Christ", *Historia* VI, pp. 199-208.

(1957a) "Education in the Christian Roman Empire: Christian and pagan theories under Constantine and his successors", *Speculum* 32, pp. 48-61.

(1957b) "Themistius and the defense of Hellenism in the Fourth Century", *HThR* 50, pp. 259-274.

(1961) *A History of Antioch in Syria*, Princeton.

(1962) *Antioch in the age of Theodosius the Great*, Oklahoma.

(1966) "Polis and civitas in Libanius and St. Augustine: a contrast between East and West in the Later Roman Empire", *BCLS* 52, pp. 351-366.

DRIJVERS, H.J.W., *East of Antioch: studies in early Syriac Christianity*, Londres, 1984.

(1992) "Syrian Christianity and Judaism", en Lieu, J., North, J. y Rajak, T. (eds.), *The jews among pagans and Christians in the Roman Empire*, Londres-Nueva York, pp. 124-146.

(1994) *History and religion in Late Antique Syria*, Aldershot.

DUFFY, B.K., "The platonic function of epideictic rhetoric", *Ph&Rh* 14

(1983), pp. 79-93.

DUPLEIX, A., “Jean Chrysostome. Un évêque social face à l’Empire”, en Dupleix, A. (ed.), *Recherches et traditions. Mélanges patristiques offerts à Henri Crouzel*, París, 1992, pp. 119-139.

DURLIAT, J., *De la ville antique à la ville Byzantine. Le problème des subsistances*, Roma, 1990.

E

EHRMAN, B.D. y JACOBS, A.S., *Christianity in Late Antiquity (300-450 C.E.)*, Oxford, 2004.

ENJUTO SÁNCHEZ, B., “Las disposiciones judiciales de Constantino y de Juliano a propósito de las tierras de los templos paganos”, *Gerión* 18 (2000), pp. 407-423.

ERASMO SCIUTO, F., “Da Nicea a Constantinopoli. Osservazioni sulla prima fase della stabilizzazione teologico-politico cristiana”, en Giuffrida, C. y Mazza, M. (eds.), *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità*, Catania, 1985, pp. 479-490.

ERNESTI, J., *Princeps christianus und Kaiser aller Römer. Theodosius der Grobe im Lichte zeitgenössischer Quellen*, Paderborn, 1998.

ESCRIBANO PAÑO, M^a. V., “Usurpación y religión en el s.IV d.C. Paganismo, cristianismo y legitimación política”, en González Blanco, A. y Blázquez Martínez, J.M^a (eds.), *Antigüedad y cristianismo VII. Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, Murcia, 1990, pp. 247-272.

(1993) “El vituperio del tirano: historia de un modelo ideológico”, en Falque, E. y Gascó, F. (eds.), *Modelos ideales y prácticas de vida en la Antigüedad clásica*, Sevilla, pp. 9-35.

(1998) “Tryphé y cristianismo en Zósimo: la representación tiránica de Teodosio”, *Athenaeum* 86, pp. 526-539.

(2003) “El cristianismo marginado: heterodoxos, cismáticos y herejes del siglo IV”, en Sotomayor, M. y Fernández Ubiña, J. (eds.), *Historia del Cristianismo I. El mundo Antiguo*, Granada, pp. 399-480.

F

FATOUROS, G., KRISCCHER, T. y NAJOCK, D., *Concordantiae in Libanium*, Hildesheim, 1989.

(1996) “Julian und Christus: gegenapologetik bei Libanios?”, *Historia* XLV/1, pp. 114-122.

FEARS, J.R., “The cult of Virtues and Roman Imperial Ideology”, *ANRW* II, 17.2 (1981), pp. 827-948.

FERABOLI, S., “Uno spunto lisiano in Libanio”, *Helikón* XX-XXI (1980-1981), pp. 367-370.

FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, G., “La autocefalia de la iglesia Chipriota, una consecuencia del cisma del siglo IV en la cristiandad de Antioquía”, *ETF (Arqueo)* II, 8 (1995), pp. 501-505.

(1998) “Magia en el siglo IV de la era cristiana y su reflejo en las *Rerum Gestarum* de Amiano Marcelino”, González Blanco, A. y Matilla Séiquer, G. (eds.), *Antigüedad y Cristianismo XV. Romanización y Cristianismo en la Siria Mesopotámica*, Murcia, pp. 607-609.

FERNÁNDEZ UBIÑA, J., “Espiritualidad pagana y cristiana en el mundo mediterráneo del Bajo Imperio”, en Muñoz, F. (ed.), *Confluencia de culturas en el Mediterráneo*, Granada, 1993, pp. 57-78.

(2003) “Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio Romano”, en Sotomayor, M. y Fernández Ubiña, J. (eds.), *Historia del Cristianismo I. El mundo Antiguo*, Granada, pp. 329-397.

FERRARI, A., “Las dos ciudades cristianas de San Juan Crisóstomo: Antioquía (Matt. hom. 66) y Constantinopla (Ac. Ap. hom. 11)”, *BRAH* CLVIII (1965), pp. 25-106.

FESTUGIERE, A. J., *Antioche Païenne et Chrétienne*, París, 1959.

(1961) *Les moines d'Orient. Culture ou sainteté*, París.

(1972) *Libertad y civilización entre los griegos*, Buenos Aires (trad.).

FLORISTÁN, J.M., “El griego en época tardoantigua: prescripciones aticistas vs. realidad lingüística”, en Estefanía, D., Domínguez, M. y Amado, M^a. T. (eds.), *Cuadernos de literatura griega y latina IV. El final del mundo antiguo como prelude de la Europa Moderna*, Alcalá de Henares-Santiago de

Compostela, 2003, pp. 59-90.

FORLIN PATRUCCO, M., “Tradizione e attualità nel léxico politico di Libanio”, *Clio* XXI 2 (1985), pp. 199-214.

FORLIN PATRUCCO, M. Y RODA, S., “Crisi di potere e autodifesa di classe: aspetti del tradizionalismo delle aristocrazie”, en Giardina, A. (ed.), *Società romana e Impero Tardoantico: vol. I. Istituzioni*, Roma, 1986, pp. 245-272.

FOSS, C., “Late Antique Antioch”, en Kondoleon, C. (ed.), *Antioch. The lost ancient city*, Nueva Jersey, 2001, pp. 23-27.

FOWDEN, G., “Bishops and temples in the eastern Roman Empire”, *JThS* XXIX, 1 (1978), pp. 53-78.

(1998) “Polytheist religion and philosophy”, en *The Cambridge Ancient History*, vol. XIII, Cambridge, pp. 538-560.

FRANCESIO, M^a., *L'idea di Città in Libanio*, Stuttgart, 2004.

FRENCH, D.R., *Christian emperors and pagan spectacles: the secularization of the Ludi A.D. 382-525*, Berkeley, Tesis Doct., 1985.

(1998) “Rhetoric and rebellion of A.D. 387 in Antioch” *Historia* XLVII, 468-484.

FREND, W.H.C., “Monks and the end of Greco-Roman paganism in Syria et Egypt”, *CrSt* 11 (1990), pp. 469-484.

FREYBURGER, G., “De l'amicitia païenne aux vertus chrétiennes: Damon et Phintias”, en Freyburger, G. y Pernot, L. (eds.), *Du heros païen au Saint Chretien*, París, 1997, pp. 87-93.

FREZOULS, E., “De la Syrie séleucide a la Syrie romaine”, en *Le dernier siècle de la République romaine et l'époque augusteenne*, Estrasburgo, 1978, pp. 75-89.

FRÖSEN, J., *Prolegomena to a study of the greek language in the first centuries A.D. The problem of koiné and Atticism*, Helsinki, 1974.

FUENTES GONZÁLEZ, P.P., “Teles y la *interpretatio ethica* del personaje mitológico”, *Florilib* 3 (1992), pp. 161-181.

(1998) *Les diatribes de Télès*, París.

G

GAGE, J., *Les classes sociales dans l'empire romain*, París, 1964.

GAGGIOTI, M., "Il Maiuma: una festa dimenticata", *AFLT XXVII* (1989-1990), pp. 233-242.

GAINZARAIN, P., "Correlatos y antónimos de PARRHESIA en Esquilo y Sófocles (estudio sociológico-ético)", *Veleia* 1 (1984), pp. 147-175.

(1987) "La lengua de Libanio", *Veleia* 4, pp. 229-253.

(1992) "Libanio: perfil psicológico marcado por el sufrimiento", *Veleia* 9, pp. 367-378.

GALINSKY, G.K., *The Herakles theme. The adaptations of the hero in literature from Homer to the Twentieth Century*, Oxford, 1972.

GALLARDO, C., "De lecturas y lectores en el mundo tardoantiguo romano", en Estefanía, D., Domínguez, M. y Amado, M^a. T. (eds.), *Cuadernos de literatura griega y latina IV. El final del mundo antiguo como prelude de la Europa Moderna*, Alcalá de Henares-Santiago de Compostela, 2003, pp. 91-114.

GANGLOFF, A., "Les mythes dans les principaux discours aux villes de Dion Chrysostome: une approche de la notion d'hellenisme", *REG CXIV* (2001), pp. 456-477.

(2002) "Mythes, fables et rhétorique à l'époque impériale", *Rhetorica XX* 1, pp. 25-56.

GARCÍA SOLER, M^a J., "Reflejos de la comedia ática en la declamación XXVI de Libanio", *Veleia* 7 (1990), 265-291.

GARCÍA GUAL, C., *Figuras helénicas y géneros literarios*, Madrid, 1991.

GARCÍA TEIJEIRO, M., "Retórica, oratoria y magia", en Morocho Gayo, G. (ed.), *Estudios de drama y retórica en Grecia y Roma*, León, 1997, pp.143-153.

GARNSEY, P., "Aspects of the Decline of the Urban Aristocracy in the Empire", *ANRW II.1* (1974), pp. 229-251.

(1984) "Religious toleration in classical antiquity", en Sheils, W.J. (ed.), *Persecution and toleration*, Oxford, pp. 1-27.

(1989) *Famine and food supply in the graeco-roman world*, Cambridge.

GARZYA, A., "Ideali e conflitti du cultura alla fine del mondo antico", *Maia* 20 (1968), pp. 301-320.

(1982) “Retori pagani e imperatori cristiani, e retori cristiani in scuola profane”, en Istituto della Inciclopedia italiana (ed.), *Mondo Classico e Cristianesimo*, Roma, pp. 65-74

GASCÓ, F., “Retórica y realidad en la Segunda Sofística”, *Habis* 18-19 (1987-88), pp. 437-443.

(1990) “Arístides y los cristianos”, en González Blanco, A. y Blázquez Martínez, J.M^a (eds.), *Antigüedad y cristianismo VII. Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, Murcia, pp. 99-104.

(1992) “Para una interpretación histórica de las declamaciones en tiempos de la Segunda Sofística”, *Athenaeum* 80, pp. 421-431.

GÁSPÁR, D., “Christianity and the imperial-cult”, *ACUSD* XXXIII (1997), pp. 99-103.

GAUDEMET, J., *L'Église dans l'Empire Romain*, París, 1958.

(1982) “L'Église et l'état au IV^e siècle”, en *Studi in Onore di Arnaldo Biscardi*, Milán, pp. 75-91.

(1990) “La legislazione antipagana da Constantino a Giustiniano”, en Beatrice, P.F. (ed.), *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, Bologna, pp. 15-36.

(1997) “Les regards du pouvoir sur l'épiscopat à l'époque theodosienne”, en Istituto Patristico Augustinianum (ed.), *Vescovi e pastori in epoca Teodosiana. XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, pp. 185-192.

GAUTHIER, N., “La topographie chrétienne entre idéologie et pragmatisme”. en Brogiolo, G.P. y Ward-Perkins, B. (eds.), *The idea and ideal of the town between Late Antiquity and the early Middle ages*, Leiden, 1999, pp. 195-209.

GEFFCKEN, J., *The last days of Greco-Roman paganism*, Amsterdam, 1978.

GIANIOTTI, F., “Il principe e il retore”, *Sigma* 12, 2-3 (1979), pp. 67-83.

GIBSON, C.A., “The agenda of Libanius' Hypotheses to Demosthenes”, *GRBS* 40 (1999), pp. 171-202.

GILL, C., “The êthos/pathos distinction in rhetorical and literacy criticism”, *CQ* 34 (1984), pp. 149-166.

GILLIARD, F., “Senatorial bishops in the 4th century”, *HThR* 77 (1984), pp. 153-175.

GLADIS, C., *De Themistii Libanii Iuliani in Constantium orationibus*, Bratislava, 1907.

GNILKA, C., “La conversione della cultura antica vista dei padri della chiesa”, Beatrice, P.F. (ed.), *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, Bologna, 1990, pp. 125-150.

GOEBEL, R., *De Ioannis Chrysostomi et Libanii orationibus quae sunt de seditione antiochensium*, Gotinga, 1910.

GÓMEZ, P., “El Maestro de oradores de Luciano: ¿retrato de un sofista?”, en Alvar Ezquerro, A., y González Castro, J.F. (eds.), *Actas del XI Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid, 2005, pp. 329-339.

GÓMEZ VILLEGAS, N., “Teodosio y Gregorio de Nacianzo: oriente y occidente en la política religiosa de Teodosio”, en Teja, R. y Pérez, C. (eds.), *Congreso Internacional “La Hispania de Teodosio”*, vol. I, Segovia-Coca, 1997, pp. 91-110.

GONZÁLEZ BLANCO, A., *Economía y sociedad en el Bajo Imperio según S. Juan Crisóstomo*, Madrid, 1980.

GONZÁLEZ COBOS, A.M., “Sobre los condicionamientos sociales de los orígenes del monacato”, *HAnt* III (1973), pp. 135-152.

GONZÁLEZ GÁLVEZ, A., “Paganos en Antioquía bajo el emperador Teodosio: el discurso II de Libanio”, en González, J. (ed.), *El Mundo Mediterráneo (siglos III-VII)*, Madrid, 1999, pp. 75-80.

(2002) “Teúrgia y magia en el s. IV. El testimonio de Libanio de Antioquía”, en Peláez, J. (ed.), *El dios que hechiza y encanta*, Córdoba, pp. 181-190.

(2003) “Comunicación, retórica y arte en las epístolas de Libanio”, *Logo* III, 4, pp. 59-75.

GRAF, F., *Magic in the ancient world*, Londres, 1997.

GREATREX, G. y WATT, J.W., “One, two or three feasts? The Beritae, the Maiuma and the May Festival at Edessa”, *OC* 83 (1999), pp. 1-21.

GREGORY, A.P., “Powerful images: responses to portraits and the political uses of images in Rome”, *JRS* 7 (1994), pp. 80-99.

GREGORY, T.E., *Vox populi: popular opinion and violence in the Religious Controversies of the Fifth Century A.D.*, Columbus, 1979.

(1986) “The survival of paganism in Christian Greece: a critical essay”,

AJPh 107, pp. 229-242.

GUALANDI, G., “Privilegi imperiali e dualità legislativa nel Basso Impero alla luce di alcuni testi di Libanio”, *AG XXV* (1959), pp. 5-34.

GUILLÉN, J., *Urbs Roma*, Salamanca, 1985.

GUILLÉN PÉREZ, M^a G., “El patriarcado de Antioquía: una somera introducción”, en González Blanco, A. y Matilla Séiquer, G. (eds.), *Antigüedad y Cristianismo XV. Romanización y Cristianismo en la Siria Mesopotámica*, Murcia, 1998, pp. 327-378.

GUINOT, J.N., “L’apport des panégyriques de Jean Chrysostome à une definition de l’évêque modèle”, en Istituto Patristico Augustinianum (ed.), *Vescovi e pastori in epoca Teodosiana. XXV Incontro di studiosi dell’antichità cristiana*, Roma, 1997, pp. 395-421.

GUZMÁN ARMARIO, F.J., “Teodosio y Pacato: vicisitudes históricas de los diez primeros años de su reinado a través del panegírico del 389”, en Teja, R. y Pérez, C. (eds.), *Congreso Internacional “La Hispania de Teodosio”*, vol. I, Segovia-Coca, 1997, pp. 113-119.

GUZMÁN GUERRA, A., “Alejandro y Roma”, en Falque, E. y Gascó, F. (eds.), *Graecia Capta. De la conquista de Grecia a la helenización de Roma*, Huelva, 1995, pp. 11- 27

(2004) “Leyenda, historia y literatura en torno a Alejandro”, en Candau Morón, J.M., González Ponce, F.J. y Cruz Andreotti, G. (eds.), *Historia y mito: el pasado legendario como fuente de autoridad*, Málaga, pp. 329-363.

H

HANSON, R.P.C., “The transformation of pagan temples into churches in the early Christian centuries”, *JSS* 23 (1978), pp. 257-267.

HARDIE, A., *Statius and the Silvae. Poets, patrons and epideixis in the Graeco-Roman world*, Liverpool, 1983.

HARGIS, J.W., *Against the Christians. The rise of early Anti-Christian polemic*, Nueva York, 2001.

HARMAND, L., “Une étude de la vie municipale d’Antioche sous le bas-empire”, *REG LXXIII* (1960), pp. 460-463.

HARRENT, A., *Les écoles d'Antioche. Essai sur le savoir et l'enseignement en Orient au IVe siècle (après J.C.)*, Paris, 1898.

HAUBOLD, J. y MILES, R., "Communality and theatre in Libanius' Oration LXIV, In defense of the pantomimes", en Sandwell, I. y Huskinson, J. (eds.), *Culture and society in later Roman Antioch*, Oxford, 2004, pp. 24-34.

HEAD, B.V., *Historia Numorum: a manual of Greek Numismatics*, Amsterdam, 1991.

HEIM, F., *Virtus, idéologie politique et croyances religieuses au IVe siècle*, Berna, 1991.

HEITMANN, M., *De clausulis Libanianis*, Munster, 1912.

HENRY, M., "Le témoignage de Libanius et les phénomènes sismiques du IV siècle de notre ère: essai d'interprétation", *Phoenix* 39 (1985), pp. 36-61.

HERMAN HANSEN, M., *Polis and city-state. An ancient concept and its modern equivalent*, Copenague, 1998.

HIDALGO DE LA VEGA, M.J., "Teología política de Juliano como expresión de la controversia paganismo-cristianismo en el siglo IV", en González Blanco, A. y Blázquez Martínez, J.M^a (eds.), *Antigüedad y cristianismo VII. Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, Murcia, 1990, pp. 179-195.

(1995) *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio Romano*, Salamanca.

HOLLIS, A.S., "Myth in the service of kings and emperors", en López Férez, J.A. (ed.), *Mitos en la literatura griega helenística e imperial*, Madrid, 2003, pp. 1-14.

HONORÉ, T., *Law in the crisis of empire (379-455). The Theodosian Dynasty and its Quaestors*, Oxford, 1998.

HOPKINS, K., *Conquistadores y esclavos*, Barcelona, 1978 (trad.).

HOPWOOD, K., "Bandits, elites and rural order", en Wallace-Hadrill, A. (ed.), *Patronage in ancient society*, Londres-Nueva York, 1989, pp. 171-187.

HUBBELL, H.M., "Chrysostom and Rhetoric", *CPh* 19 (1924), pp. 261-276.

HUNGER, H., "The classical tradition in Byzantine Literature: the importance of Rhetoric", en Mullet, M. y Scott, R. (eds.), *Byzantium and the classical tradition*, Birmingham, 1981, pp. 35-47.

HUNT, D., “Christianising the Roman Empire: the evidence of the Code”, en Harries, J. y Wood, I. (eds.), *The Theodosian Code*, Londres, 1993, pp. 143-158.

(1998) “The Church as a public institution”, en *The Cambridge Ancient History*, vol. XIII, Cambridge, pp. 238-276.

HUNTER, D.G., *A comparison between a king and a monk/Against the opponents of the monastic life*, Lewiston, 1988a.

(1988b) “Borrowings from Libanius in the *Comparatio Regis et monachi* of St. John Chrysostom”, *JThS* 39, pp. 525-531.

(1989a) “Libanius and John Chrysostom: new thoughts on an old Problem”, *StudPatr* 22, pp. 129-135.

(1989b) “Preaching and propaganda in fourth century Antioch: John Chrysostom’s *Homilies on the statues*”, en Hunter, D.G. (ed.), *Preaching in the patristic age: studies in honor of Walter F. Burghardt, S.J.*, New York, pp. 119-138.

J

JAEGER, W., *Paideia*, Madrid, 1996 (trad.).

JONES, A.H.M., “Capitatio and iugatio”, *JRS* 47 (1957), pp. 88-94.

(1964) *The Later Roman Empire*, Oxford.

(1966) *The decline of the Ancient World*, Londres-Nueva York.

(1971) *The cities of the eastern Roman Provinces*, Oxford.

(1984) *The Greek City from Alexander to Justinian*, Oxford.

(1989) “El trasfondo social de la lucha entre el paganismo y el cristianismo”, en Momigliano, A. et alii (eds.), *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid (trad.), pp. 31- 52.

JONES, A.H.M, MARTINDALE, M. y MORRIS, J., *The Prosopography of the Later Roman Empire A.D. 260-395*, Cambridge, 1975.

JONES, D., “The emperor Theodosius”, *HT* XXI (1971), pp. 619-627.

JURGENS, W.A., “A letter of Meletius of Antioch”, *HThR* LIII (1960), pp. 251-260.

K

KASTER, R.A., "The salaries of Libanius", *Chiron* 13 (1983), pp. 37-59.

(1988) *Guardians of Language. The Grammarian and society in late Antiquity*, Berkeley- Los Angeles.

KELLY, J.N.D., *Golden Mouth. The story of John Chrysostom. Ascetic, preacher, bishop*, Ithaca, 1995.

KENNEDY, G.A., "The sophists as declaimers", en Bowersock, G.W. (ed), *Approaches to the Second Sophistic*, Pensilvania, 1974, pp. 17-22.

(1983) *Greek rhetoric under Christian emperors*, Princeton.

(1994) *A new history of classical rhetoric*, Princeton.

(2003a) *La retórica clásica y su tradición cristiana y secular, desde la antigüedad hasta nuestros días*, Logroño (trad.).

(2003b) "Some recent controversies in the study of Later Greek rhetoric", *AJPh* 124, pp. 295-301.

KENNEDY, H. Y LIEBESCHUETZ, J.H.G.W., "Antioch and the villages of Northern Syria in the Fifth and Sixth Centuries A.D.: trends and problems", *NMS*, 32 (1988), pp. 65-90.

KEVIN COYLE, J., "Early monks, prayer and the devil", en Allen, P. et alii (eds.), *Prayer and spirituality in the Early Church* (vol. I), Queensland, 1998, pp. 229-250.

KIDNER, F.L., "Christianizing the Syrian Countryside: an archaeological and architectural approach", en Burns, T.S. y Eadie, J.W. (eds.), *Urban Centres and rural contexts in Late Antiquity*, Michigan, 2001, pp. 349-379.

KING, N.Q., *The emperor Theodosius and the establishment of Christianity*, Londres, 1961.

KINZIG, W., "The Greek Christian Writers", en Porter, S. (ed.), *Handbook of classical rhetoric in the Hellenistic period 330 B.C.-400 A.D.*, Leiden-Nueva York-Köln, 1997, pp. 633-670.

KIRK, G.S., *La naturaleza de los mitos*, Barcelona, 1984 (trad.).

KLEBERG, T., "Comercio librario y actividad editorial en el Mundo Antiguo", Cavallo, G. (ed.), *Libros, editores y público en el Mundo Antiguo*, Madrid, 1995 (trad.), pp. 53-107.

KOHNS, H.P., "Die tatsächliche geltungsdauer des maximaltarifs für

Antiochia vom Jahre 362”, *RhM* 114 (1971), pp. 78-83.

KONDOLEON, C., “Mosaics of Antioch”, en Kondoleon, C. (ed.), *Antioch. The lost ancient city*, Nueva Jersey, 2001, pp. 63-77.

L

LAISTNER, M.L.W., *Christianity and pagan culture in the Later Roman Empire*, Nueva York, 1967.

LANE FOX, R., “Literacy and power in early Christianity”, en Bowman, A.K. y Woolf, G. (eds.), *Literacy and power in the Ancient World*, Cambridge, 1994, pp. 126-148.

LANGLOIS, C., “Les limites de la christianisation de l’État Roman sous Constantine et ses successeurs”, en Lepelley, C. (ed.), *Christianisme et pouvoirs politiques*, Lille, 1973, pp. 25-41.

LAUSBERG, H., *Manual de Retórica Literaria. Fundamentos de una Ciencia de la Literatura*, Madrid, 1966 (trad.).

LAVENCY, M., “Aspects de la logographie judiciaire à l’époque de Lysias”, *AC* 26 (1957), pp. 125-135.

LE GLAY, M., *Grandeza y caída del Imperio Romano*, Madrid, 2002 (trad.).

LEADBETTER, B., “From Constantine to Theodosius (and beyond)”, en Esler, P.F. (ed.), *The Early Christian World* (vol. I), Londres-Nueva York, 2000, pp. 258-292.

LEBLANC, J.y POCCARDI, G., “Étude de la permanence de tracés urbains et ruraux antiques à Antioche-sur-l’Oronte”, *Syria* LXXVI (1999), pp. 91-126.

LEE, A.D., *Pagans and Christians in Late Antiquity*, Londres-Nueva York, 2000.

LEPELLEY, C., “Quot curiales, tot tyranni. L’image du décurion oppresseur au bas-empire”, en Frézouls, E. (ed.), *Crise et redressement dans les provinces européennes de l’Empire (milieu de IIIe milieu de IVe siècle ap. J.-C.)*, Estrasburgo, 1983, pp. 143-156.

(1996) “De la cité classique à la cité tardive: continuités et ruptures”, en Lepelley, C. (ed.), *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale. De la*

fin du IIIe siècle à l'avènement de Charlemagne, Bari, pp. 5-13.

LEPPIN, H., "Steuern, aufstand und rhetoren: der antiochener steueraufstand von 387 in christlicher und heidnischer deutung", en Brandt, H. (ed.), *Gedeutete Realität. Krisen, wirklichkeiten, interpretationem (3.-6. Jh. n. Chr.)*, Stuttgart, 1999, pp. 103-123.

LEROUX, J.M., "Saint Jean Chrysostome: Les Homéliees sur les Statues", *StudPatr* 3 (1972), pp. 233-239.

(1975) "Saint Jean Chrysostome et le monachisme", en Kannengiesser, C. (ed.), *Jean Chrysostome et Augustin*, Paris, pp. 125-144.

LEVY, E., "La cité grecque: invention moderne ou réalité antique?", en Nicolet, C. (ed.), *Du pouvoir dans l'antiquité : mots et réalités*, Génova, 1990, pp. 53-67.

LIEBESCHUETZ, J.H.G.W., "The finances of Antioch in the fourth century", *ByzZ* 1-2 (1959), pp. 344-356.

(1972) *Antioch: city and imperial administration in the later Roman Empire*, Oxford.

(1990) *From Diocletian to the Arab conquest: change in the Late Roman Empire*, Ashgate.

(1992) "The end of the ancient city", en Rich, J. (ed.), *The city in the Late Antiquity*, Londres-Nueva York, pp. 1-49.

(2001) *The decline and fall of the Roman City*, Oxford.

(2003) "Late Antiquity, the Rejection of decline, and Multiculturalism", en Crifò, G. (ed.), *Atti dell'Accademia Romanistica Constantiniana. XIV Convegno Internazionale in memoria di Guglielmo Nocera*, Perugia, pp. 639-652.

LIETZMANN, H., *A history of the early church*, Cambridge, 1993.

LIEU, S.N.C., "Scholars and students in the Roman East", en Macleod, R. (ed.), *The library of Alexandria*, El Cairo, 2002, pp. 127-142.

(2004) "Libanius and higher education at Antioch", en Sandwell, I. y Huskinson, J. (eds.), *Culture and society in later Roman Antioch*, Oxford, pp. 13-23.

LIM, R., "Religious disputation and social disorder in Late Antiquity", *Historia* XLIV/2 (1995), pp. 204-231.

LIMBERIS, V., "Religion as the Cipher for identity: the cases of Emperor Julian, Libanius and Gregory Nazianzus", *HThR* 93 (2000), pp. 373-400.

LIZZI, R., *Il potere episcopale nell'Oriente Romano. Rappresentazione ideologica e realtà politica (IV-V sec.)*, Roma, 1987.

(1995) “Discordia in urbe: pagani e cristiani in rivolta”, en Ela Consolino, F. (ed.), *Pagani e cristiani da Giuliano L'Apostata al sacco di Roma. Atti del convegno internazionale di studi*, Mesina, pp.115-140.

LOMAS, F.J., “Propaganda e ideología: la imagen de la realeza en los panegíricos latinos”, en Candau Morón, J.M., Gascó, F. y Ramírez de Verger, A. (eds.), *La imagen de la realeza en la Antigüedad*, Madrid, 1988, pp. 141-163.

(1989-1990) “Teodosio, paradigma de príncipe cristiano. Consideraciones de Ambrosio, Rufino de Aquileya y Agustín sobre la imperial persona”, *SHHA* 7-8, pp. 149-166.

(1991) “En loor de Teodosio. El panegírico de Pacato”, *ExcPhil* 1, pp. 359-373.

(1992) “La percepción del orden en el siglo IV. Los panegiristas latinos”, en Lomas, F.J. y Devís, F. (eds.), *De Constantino a Carlomagno. Disidentes heterodoxos marginados*, Cádiz, pp.76-106.

(2003) “El Imperio Cristiano”, en Sotomayor, M. y Fernández Ubiña, J. (eds.), *Historia del Cristianismo I. El mundo Antiguo*, Granada, pp. 481-529.

LÓPEZ DOMECH, R., “El *Codex Theodosianus*: poder político imperial y práctica religiosa popular”, en Hernández Guerra, L. y Alvar Ezquerria, J. (eds.), *Actas del XXVII Congreso Internacional Girea-Arys*, Valladolid, 2004, pp. 641-648.

LÓPEZ EIRE, A., *Estudios sobre Aristófanes y Libanio*, Murcia, 1991.

(1993) “Libanio contra la injusticia”, en Mangas Manjarrés, J. y Alvar Ezquerria, J. (eds.), *Homenaje a José María Blázquez*, Madrid, pp. 155-162.

(1994) “Retórica y Ética en las Epístolas de Libanio”, en Aguilar, R.M. et alii (eds.), *Charis Didaskalias: studia in honorem Ludovici Aegidii*, Madrid, pp. 389-401.

(1995) “Una carta muy larga de Libanio: 636 F.”, en López Férez, A. (ed.), *De Homero a Libanio*, Madrid, pp. 365-379.

(1996) *Semblanza de Libanio*, México.

(1997) *Retórica clásica y teoría literaria moderna*, Madrid.

(2001) “Mito, retórica y poética”, *Logo* II, pp. 51-84.

(2002) *Poéticas y Retóricas griegas*, Madrid.

(2003a) “Reflexiones sobre el origen y desarrollo de la antigua retórica griega (1ª parte)”, *Logo* IV, pp. 105-128.

(2003b) “El Mito, los Refranes y la Epistolografía: el Ejemplo de las Cartas de Libanio de Antioquía”, en López Férez, J.A. (ed.), *Mitos en la literatura griega helenística e imperial*, Madrid, pp. 261-298.

LÓPEZ EIRE, A. y DE SANTIAGO GUERVÓS, J., *Retórica y comunicación política*, Madrid, 2000.

L'ORANGE, H.P., *Art forms and civic life in the Late Roman Empire*, Nueva Jersey, 1965.

LOUTH, A., “The literature of the monastic movement”, en Young, F., Ayres, L. y Louth, A. (eds.), *Early Christian Literature*, Cambridge, 2004a, pp. 373-381.

(2004b) “John Chrysostom and the Antiochene School to Theodoret of Cyrrihus”, en Young, F., Ayres, L. y Louth, A. (eds.), *Early Christian Literature*, Cambridge, pp. 342-352.

M

MACCORMACCK, S.G., “Latin Prose Panegyrics”, en Dorey, T.A. (ed.), *Empire and Aftermath. Silver Latin II*, Londres-Boston, 1975, pp. 143-205.

(1981) *Art and ceremony in late antiquity*, Londres.

MACLYNN, N.B., *Ambrose of Milan. Church and court in a Christian Capital*, Berkeley, 1994.

MACMULLEN, R., *Paganism in the Roman Empire*, New Haven-Londres, 1981.

(1984) *Christianizing the Roman Empire*, New Haven-Londres.

(1985-1986) “How to revolt in the Roman Empire”, *RSA* 15-16, pp. 67-77.

(1989) “The preacher’s audience”, *JThS* 40, pp. 503-511.

(1990) *Changes in the Roman Empire*, Princeton.

(1992) *Enemies of the roman order. Treason, unrest, and alienation in the empire*, Londres-Nueva York.

(1997) *Christianity and paganism in the fourth to the eighth centuries*, Yale.

MALCOLM ERRINGTON, R., “Church and State in the first years of

Theodosius I”, *Chiron* 27 (1997), pp. 21-72.

MALINGREY, A.M., “La christianisation du vocabulaire païen dans l’œuvre de Jean Chrysostome”, en Hakkert, A.M. (ed.), *Actes de la XII e Conférence Internationale d’études classiques EIRENE*, Bucarest, 1975a, pp. 55-62.

(1975b) “Le ministère episcopal dans l’oeuvre de Jean Chrysostome”, en Kannengiesser, C. (ed.), *Jean Chrysostome et Augustin*, Paris, pp. 75-89.

(1993) “Saint Jean Chrysostome moraliste?”, en Soetard, M. (ed.), *Valeurs dans le Stoïcisme. Du portique à nos jours*, Lille, pp. 171-179.

MALOSSE, P.L., “Les alternances de l’amitié : Julien et Libanios”, *RPh* LXIX, 2 (1995), pp. 249-262.

(1997) “Libanius on Costantine again”, *CQ* 47 (ii), pp. 519-524.

(1998a) *Libanios. Discours 59. Texte, traduction et commentaire*, Tesis Doctoral, Montpellier.

(1998b) “Fausser avec du vrai: l’art du masque dans les éloges royaux, d’après l’exemple de Libanios”, *Plekos* 1 (recurso electrónico).

(2000a) “Libanios, ses “Témoins Oculaires”, Eusébe et Praxagoras: le travail préparatoire de sophiste et la question des sources dans l’Éloge de Constance et de Constant”, *REG* CXIII, 172-187.

(2000b) “Sans mentir. La dissimulation des faits genants dans la rhétorique de l’eloge, d’après l’exemple des discours royaux de Libanios”, *Rhetorica*, XVIII 3, pp. 243-263.

(2000c) “La pratique concrète de l’amplification dans la rhétorique ancienne: l’exemple de Libanios dans son éloge des empereurs Constance et Constant”, *RPh* LXXIV 1-2, pp. 179-197.

(2002a) “Orientation bibliographique sur Libanios”, *Pallas* 60, pp. 251-257.

(2002b) “Le modèle du mauvais empereur chez Libanios”, *Pallas* 60, pp. 165-174.

(2006) “Libanios contre Antioche: le discours *Contre ceux qui ont fui* (Disc. XXIII)”, en González Gálvez, A. y Malosse, P.L. (eds.), *Gens de culture en un âge de violence. Libanios et les autres intellectuels grecs païens face à l’Émpire Romain tardif. Hommage international au Professeur A.F. Norman*, Lyon (inérito).

MARAVAL, P., “Le monachisme oriental”, en Mayeur, J.-M. et alii (eds.),

Histoire du Christianisme (vol. II), París, 1995a, pp. 719-745.

(1995b) “Antioch et l’Orient”, en Mayeur, J.-M. et alii (eds.), *Histoire du Christianisme* (vol. II), París, pp. 903-920.

(1997) *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, París.

MARCONE, A., *Il mondo tardoantico. Antologia delle fonti*, Roma, 2000.

MARCOS, M., “Monjes ociosos, vagabundos y violentos”, en Teja, R. (ed.), *Cristianismo marginado: rebeldes, excluidos y perseguidos*, Madrid, 1998, pp. 57-75.

(2003) “El monacato cristiano”, en Sotomayor, M. y Fernández Ubiña, J. (eds.), *Historia del Cristianismo I. El mundo Antiguo*, Granada, pp. 639-685.

(2004) “*Ordo Monasterii*: igualdad espiritual y desigualdad social en el primer monacato cristiano”, en Hernández Guerra, L. y Alvar Ezquerro, J. (eds.), *Actas del XXVII Congreso Internacional Girea-Arys*, pp. 537-544.

MARÍN DÍAZ, N., “La religión como factor de conciliación en la Antigüedad Clásica”, en Marín Díaz, N. (ed.), *In Memoriam Agustín Díaz Toledo*, Univ. Granada-Almería, 1985, pp. 229-244.

MARKUS, R.A., *Christianity in the Roman World*, Londres, 1974.

MARROU, H.I., *Christiana Tempora*, París, 1978.

(1983) *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, París.

(1985) (trad.) *Historia de la educación en la Antigüedad*, Madrid.

MASS, M., “People and Identity in Roman Antioch”, en Kondoleon, C. (ed.), *Antioch. The lost ancient city*, Nueva Jersey, 2001, pp. 13-21.

MATEOS, J., “L’office monastique à la fin du IVE siècle: Antioche, Palestine, Cappadoce”, *OC* 47 (1963), pp. 53-88.

MATHIEU, J.M., “De l’univers mythologique a l’univers biblique : une révolution culturelle à la fin du IVE siècle après J.C.”, en *Du banal a merveilleux: melanges offerts a L. Jerphagnon*, París, 1989, pp. 149-166.

MATILLA SÉIQUER, G. Y GONZÁLEZ BLANCO, G., “Vías romanas”, en González Blanco, A. y Matilla Séiquer, G. (eds.), *Antigüedad y Cristianismo XV. Romanización y Cristianismo en la Siria Mesopotámica*, Murcia, 1998, pp. 183-212.

MATTHEWS, J., “A pious supporter of Theodosius I: Maternus Cynegius and his family”, *JThS* XVIII (1967), pp. 438-446.

(1975) *Western aristocracies and imperial court A.D. 364-425*, Oxford.

(1985) *Political life and culture in Late Roman society*, Londres.

(1989) *The Roman Empire of Ammianus*, Londres.

MAXWELL, J., “John Chrysostom”, en Bowersock, G.W., Brown, P. y Grabar, O. (eds.), *Late Antiquity. A guide to the postclassical world*, Cambridge, 1999, pp. 525-526.

MAYER, W., “John Chrysostom: extraordinary preacher, ordinary audience”, en Cunningham, M. y Allen, P. (ed.), *Preacher and audience. Studies in early Christian and Byzantine Homiletics*, Brill, 1998a, pp. 105-135.

(1998b) “Monasticism at Antioch and Constantinople in the late fourth century: a case of exclusivity or diversity?”, en Allen, P. et alii (ed.), *Prayer and spirituality in the Early Church* (vol. I), Queensland, pp. 275-290.

(2001a) “The homily as historical document: some problems in relation to John Chrysostom”, *LTJ* 35, pp. 17-22.

(2001b) “Patronage, pastoral care and the role of the bishop at Antioch”, *VChr* 55, pp. 58-70.

(2003) “Antioch and the West in Late Antiquity”, *Byzantinoslavica* 61, pp. 5-32.

(2004) “John Chrysostom as bishop: the view from Antioch”, *JEH* 55, 3, pp. 455-466.

MAYMÓ I CAPDEVILLA, P., “La *episcopalis audientia* durante la dinastía teodosiana. Ensayo sobre el poder jurídico del obispo en la sociedad tardorromana”, en Teja, R. y Pérez, C. (eds.), *Congreso Internacional “La Hispania de Teodosio”*, vol. I, Segovia-Coca, 1997, pp.165-170.

MAZZARINO, S., *Aspetti sociali del quarto secolo*, Roma, 1951.

(1961) *El fin del mundo antiguo*, México (trad.).

MEEKS, W.A. y WILKEN, R.L., *Jews and Christians in Antioch in the first four centuries of the common era*, Michigan, 1978.

MELERO BELLIDO, A., “La oratoria de la Segunda Sofística o la imitación en segundo grado”, en Estefanía, D., Domínguez, M. y Amado, M^a. T. (eds.), *Cuadernos de literatura griega y latina IV. El final del mundo antiguo como preludeo de la Europa Moderna*, Alcalá de Henares-Santiago de Compostela, 2003, pp. 215-231.

MESLIN, M., *La fête des Kalendes de janvier dans l'empire romain*, Bruselas, 1970.

MEYER SETTON, K., *Christian attitude towards the emperor in the fourth century*, Nueva York, 1941.

MIGUÉLEZ CAVERO, L., “La palabra como traducción de la imagen y como imposición cultural”, *Logo* III 5 (2003), pp. 181-186.

MILAZZO, A.M., “L’elogio della retorica nell’Antiochicus di Libanio”, *Cassiodorus* 2 (1996), pp. 73-97.

MILLAR, F., *The Emperor in the Roman World*, Londres, 1977.

MILLON, C. y SHOULER, B., “Les jeux olympiques d’Antioche”, *Pallas* 34 (1988), 61-76.

MIRALLES, C., *El helenismo. Época helenística y romana de la cultura griega*, Barcelona, 1981.

MIRALLES MACIÁ, L., *Marzeah y Thíasos. Una institución convival en el mundo judío*, Granada, 2005.

MISSON, J., *Recherches sur le paganisme de Libanius*, Lovaina, 1914.

(1920) “Libanios et le christianisme”, *MB* 24, pp. 72-89.

MITRE, E., *Ortodoxia y herejía entre la Antigüedad y el Medievo*, Madrid, 2003.

MOLINA GÓMEZ, J.A., “El monacato cristiano en Siria. Introducción, problemas y propuestas”, en González Blanco, A. y Matilla Séiquer, G. (eds.), *Antigüedad y Cristianismo XV. Romanización y Cristianismo en la Siria Mesopotámica*, Murcia, 1998, pp. 379-397.

MOMIGLIANO, A., *Ottavo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, 1987.

(1989a) “El cristianismo y la decadencia del Imperio Romano”, en Momigliano, A. et alii (eds.), *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid (trad.), pp. 15-30.

(1989b) Momigliano, A., “Historiografía pagana y cristiana en el siglo IV”, en Momigliano, A. et alii (eds.), *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid (trad.), pp. 95-115.

(1996) (reimpr.) *De judíos, paganos y cristianos*, México.

MORALEJO, J.J., “El mito en la retórica imperial (Elio Teón, Hermógenes, Apsines, Aftonio)”, en López Férez, J.A. (ed.), *Mitos en la literatura griega helenística e imperial*, Madrid, 2003, pp. 391-401.

MORFAKIDIS FILACTOS, M., “Apuntes sobre el espejo de príncipes de la

retórica bizantina: el caso de Tomás Magistro”, *Florilib* 3 (1992), pp. 399-411.

MORIER, H., *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*, París, 1961.

MORONI, B., “L’imperatore si giustifica. Teodosio, la rivolta di Antiochia, e una tradizione di apologie imperiali”, *RIL* 127 (1993), pp. 261-283.

MORTARA GARAVELLI, B., *Manual de retórica*, Madrid, 1996 (trad.).

MUÑIZ GRIJALVO, E., “El ideal imperial en la obra de Libanio”, *Habis* 31 (2000), pp. 355-363.

N

NATALI, A., “Christianisme et cité a Antioche a la fin du IVe siècle d’après Jean Chrysostome”, en Kannengieser, C. (ed.), *Jean Chrysostome et Augustin*, París, 1975, pp. 41-59.

(1982) “Eglise et évergétisme à Antioche à la fin du IVe siècle d’après Jean Chrysostome”, *StudPatr* 17, pp. 1176-1184.

(1985) “Tradition ludique et sociabilité dans la pratique religieuse à Antioche d’après Jean Chrysostome”, *StudPatr* 16, pp. 463-470.

NEGEV, A., “The inscription of the Emperor Julian at Ma’ayan Barukh”, *IEJ* 19 (1969), pp. 170-173.

NERI, C., “Il monaco e il vescovo”, en *Atti dell’Accademia Romanistica Constantiniana. XIII Convegno Internazionale in memoria di André Chastagnol*, Perugia, 2001, pp. 423-438.

NICOLET, C., “Concordia et homonoia”, *REL* 40 (1962), pp. 43-44.

NIETZSCHE, F., *Escritos sobre retórica*, Madrid, 2000 (trad.).

NORDEN, E., *La prosa d’arte antica* (vol. I), Roma, 1986.

NORMAN, A.F., “Gradations in Later Municipal Society”, *JRS* XLVIII (1958), pp. 79-85.

(1964) “The library of Libanius”, *RhM* CVII, pp. 158-175.

(1983) “Libanius: the teacher in an age of violence”, en Fatouros, G. y Krischer, T. (ed.), *Libanios*, Darmstadt.

NORTH, H., *Sophrosyne. Self-knowledge and self-restraint in Greek Literature*, Nueva York, 1966.

O

ORAVEC, C., "Observation in Aristotle's theory of epideictic", *Ph&Rh* 9 (1976), pp. 162-173.

OROZ, J., "El «De Doctrina Christiana» o la retórica cristiana", *ÉClas* III (1955), pp. 452-459.

ORSELLI, A.M^a., "L'idée chrétienne de la ville: quelques suggestions pour l'antiquité tardive et le haut moyen âge", en Brogiolo, G.P. y Ward-Perkins, B. (eds.), *The idea and ideal of the town between Late Antiquity and the early Middle ages*, Leiden, 1999, pp. 181-193.

ORTEGA Y GASSET, J., *Las Atlántidas y del Imperio Romano*, Madrid, 1976 (reimpr).

(1984) (reimpr.) *La rebelión de las masas*, Madrid.

P

PACK, E., "Antiochia: schema di uno spazio letterario semivuoto", en Cambiano, G., Canfora, L. y Lanza, D. (eds.), *Lo spazio letterario della Grecia Antica*, I, 2, Roma, 1993, pp. 717-767.

(1994) "Libanio, Temistio e la reazione giuliana", en Cambiano, G., Canfora, L. y Lanza, D. (eds.), *Lo spazio letterario della Grecia Antica*, I, 3, Roma, pp. 651-697.

PACK, R., *Studies in Libanius and Antiochene society under Theodosius*, Wisconsin, 1945.

(1951) "Curiales in the correspondence of Libanius", *TAPhA* 82, pp. 176-192.

(1953) "Julian, Libanius and others: a reply", *CPh* 48, pp. 173-174.

PALANQUE, J.R., BARDY, G. Y LABRIOLLE, P. DE, *La Iglesia del Imperio*, Valencia, 1977 (trad.).

PASCHOUD, F., "L'intolérance chrétienne vue et jugée par les païens", *CrSt* 11 (1990), pp. 545-577.

(1997) "La figure de Theodose chez les historiens païens", en Teja, R. y

Pérez, C. (eds.), *Congreso Internacional “La Hispania de Teodosio”*, vol. I, Segovia-Coca, pp. 193-200.

PASQUATO, O., *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Paganesimo e Cristianesimo ad Antiochia e Constantinopoli nel IV secolo*, Roma, 1976.

PAVÓN TORREJÓN, P., “Retórica y realidad en el Eis Basileia del Pseudos Arístides”, en AA.VV., *Actas del II Congreso Peninsular de Historia Antigua*, Coimbra, 1993, pp. 187-191.

PENELLA, R.J., *Greek philosophers and sophists in the fourth century A.D. Studies in Eunapius of Sardis*, Leeds, 1990.

PEÑA, I., *La desconcertante vida de los monjes sirios. Siglos IV-VI*, Salamanca, 1985.

(1994) “Colonias de eremitas en el curso medio del Orontes”, en Pontificio instituto di archeologia cristiana (ed.), *Historiam pictura refert. Miscellanea in onore di Padre Alejandro Recio Veganzones*, Roma, pp. 425-437.

PÉREZ JIMÉNEZ, A., “El ideal de buen rey según Plutarco”, en Candau Morón, J.M., Gascó, F. y Ramírez de Verger, A. (eds.), *La imagen de la realeza en la Antigüedad*, Madrid, 1988, pp. 89-113.

PÉREZ JIMÉNEZ, A. y CRUZ ANDREOTTI, G., “Introducción: la verdad tamizada”, en Pérez Jiménez, A. y Cruz Andreotti, G. (eds.), *La verdad tamizada: cronistas, reporteros e historiadores ante su público*, Málaga, 2001, pp. 1-5.

PÉREZ MEDINA, M^a, “Breves consideraciones en torno a la reacción pagana: 384-410”, *SHHA* 7-8 (1989-1990), pp. 61-71.

PERGAMI, F., “Sulla istituzione del *Defensor Civitatis*”, *SDHI* 61 (1995), pp. 413-431.

PERNOT, L. “Topique et topographie: l’espace dans la rhétorique epidictique grecque à l’époque impériale”, en Jacob, C. y Lestringant, F. (eds.), *Arts et légendes d’espaces*, París, 1981, pp. 99-109.

(1983) “Chance et destin dans la rhétorique épideictique grecque a l’époque impériale”, en Jovan, F. (ed.), *Visages du destin dans les mythologies*, París, pp. 121-129.

(1986) “Les topoi de l’éloge chez Ménandre le Rhéteur”, *REG* XCIX, pp. 33-53.

(1993a) “Un rendez-vous manqué”, *Rhetorica* 11, pp. 421-437.

(1993b) *La rhétorique de l’éloge dans le monde Greco-Romain*, París.

- (1998) “La rhétorique de l’Empire ou comment la rhétorique grecque a inventé l’Empire romain”, *Rhetorica* XVI 2, pp. 131-148.
- (2000) *La rhétorique dans l’Antiquité*, Paris.
- (2002) “Christianisme et sophistique”, *Papers on Rhetoric* IV, Roma, pp. 245-262.
- PETIT, P., “Sur la date du *Pro Templis*”, *Byzantion* 21 (1951), pp. 285-309.
- (1955) *Libanius et la vie municipale a Antioche au IVe siècle après J.-C.*, Paris.
- (1956) “Recherches sur la publication et la diffusion des discours de Libanius”, *Historia* V, p. 479-509.
- (1957a) *Les étudiants de Libanius. Un professeur de faculté et ses élèves au bas empire*, Paris.
- (1957b) “Les sénateurs de Constantinople dans l’œuvre de Libanius”, *AC* 26, pp. 347-382.
- (1994) *Les fonctionnaires dans l’œuvre de Libanius. Analyse prosopographique*, Paris.
- PIETRI, C., “La cristianizzazione dell’Impero”, en *Storia di Roma* (vol. 3), Turin, 1993, pp. 845-876.
- (1995a) “La géographie nouvelle”, en Mayeur, J.-M. et alii (eds.), *Histoire du Christianisme* (vol. II), Paris, pp. 77-125.
- (1995b) “Les dernières résistances du subordinatisme et le triomphe de l’orthodoxe nicéenne”, en Mayeur, J.-M. et alii (eds.), *Histoire du Christianisme* (vol. II), Paris, pp. 357-398.
- PIETRI, L. y BROTTIER, L., “Le prix de l’unité: Jean Chrysostome et le système “théodosien”, en Mayeur, J.-M. et alii (eds.), *Histoire du Christianisme* (vol. II), Paris, 1995, pp. 481-497.
- PIGANIOL, A., *L’empire chrétien*, Paris, 1972.
- PINTO, M., “La scuola di Libanio nel quadro del IV secolo dopo Cristo”, *RIL* 108 (1974), pp. 146-179.
- PIÑERO, A., “Mito y Nuevo Testamento”, en López Férez, J.A. (ed.), *Mitos en la literatura griega helenística e imperial*, Madrid, 2003, pp. 475-490.
- PLÁCIDO, D., “Alejandro y los emperadores romanos en la historiografía griega”, en Croisille, J. (ed.), *Neronia IV. Alejandro Magno, modelo de los emperadores romanos*, Bruselas, 1990, pp. 58-75.

(1992) “La *civitas* cristiana: nuevo marco de integración y marginalidad”, en Lomas, F.J. y Devís, F. (eds.), *De Constantino a Carlomagno. Disidentes, heterodoxos, marginados*, Cádiz, pp. 121-133.

(1993) “El *Optimus Princeps*, una imagen del emperador entre tradición y renovación”, en González, J. (ed.), *Imp. Caes. Nerva Traianus Aug.*, Sevilla, pp. 173-186.

(1995) “Emperadores y sofistas: Herodes Ático y Roma”, en Falqué, E. y Gascó, F. (eds.), *Graecia Capta. De la conquista de Grecia a la helenización de Roma*, Huelva, pp. 193-200.

POCCARDI, G., “Antioche de Syrie. Pour un nouveau plan urbain de l’île de l’Oronte (ville neuve) du IIIe au Ve siècle”, *MEFRA* 106 (1994). pp. 993-1023.

PONCE, M.J., “Menandro rétor y el discurso imperial”, *Habis* 29 (1998), pp. 221-232.

(1999) “Menandro rétor y la figura del gobernador”, *Habis* 30, pp. 353-364.

PRICE, R.M., “Pluralism and religious tolerance in the Empire of the Fourth Century”, *StudPatr* 24 (1993), pp. 184-188.

PUECH, A., *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, París, 1930.

PUECH, B., *Orateurs et sophistes grecs dans les inscriptions d’époque impériale*, París, 2002.

PUIGGOLI, J., “La demonologie dans les discours de Thémistios”, *REA* 84 (1982), pp. 151-152.

PUJANTE, D., *Manual de retórica*, Madrid, 2003.

Q

QUACQUARELLI, A., *Reazione pagana e trasformazione della cultura (fine IV secolo d.C.)*, Bari, 1986.

QUASTEN, J., *Patrología* (vol. II), Madrid, 1973 (trad.).

R

RAHNER, H., *Mitos griegos en interpretación cristiana*, Barcelona, 2003

(trad.).

RAMOS JURADO, E.A., “Paideia griega y fe en Sinesio de Cirene”, *Habis* 23 (1992), pp. 247-261.

(1998) “Mito y religión en la filosofía griega a fines del mundo antiguo”, en *Religión, magia y mitología en la Antigüedad clásica*, Calvo Martínez, J.L. (ed.), Granada, pp 221-237.

(2003) “Mito y filosofía en época imperial”, en López Férez, J.A. (ed.), *Mitos en la literatura griega helenística e imperial*, Madrid, pp. 321-344.

REARDON, B.P., *Courants littéraires grecs des II^e et III^e siècles après J.C.*, París, 1971.

(1993) “L’autobiographie à l’époque de la Seconde Sophistique: quelques conclusions”, en Baslez, M.-F. y Hoffmann, P. (eds.), *L’invention de la autobiographie d’Hésiode a Saint Augustin*, París, pp. 279-284.

RENTICK, P., *La cura pastorale in Antiochia nel IV secolo*, Roma, 1970.

RENUCCI, P., *Les idées politiques et le gouvernement de l’empereur Julien*, Bruselas, 2000.

REYDELLET, M., “La Bible miroir des princes du IV^e au VII^e siècle”, en Fontaine, J. y Pietri, C. (eds.), *Le monde latin antique et la Bible*, París, 1985, pp. 431-453.

RINKER, C.W., *The art of censure: classical “psogos” rhetoric*, Oklahoma, 1979.

RIVOLTA, P., “Una digresione romana in Libanio, disc. 12, 8-21”, *Koinonia* 11 (1987), pp. 27-42.

(1989) “Ideologia e comunicazione: l’impiego della citazione classica in Libanio”, en Garzya, A. (ed.), *Metodologie della ricerca sulla Tarda Antichità*, Nápoles, pp. 493-509.

RODRÍGUEZ ADRADOS, F., “Sobre el movimiento aticista”, *ÉClas* 14 (1970), pp. 433-451.

(1999) *Historia de la lengua griega*, Madrid.

RODRÍGUEZ GERVÁS, M.J., *Propaganda política y opinión pública en los panegíricos latinos del Bajo Imperio*, Salamanca, 1991.

RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, J., “Las carreras militares de los emperadores”, *HA* XX (1996), pp. 367-398.

ROMILLY, JACQUELINE DE, *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*,

Massachusetts, 1975.

(1979) *La douceur dans la pensée grecque*, París.

ROSTOVTZEFF, M., *Historia social y económica del Imperio Romano*, Madrid, 1973 (trad.).

ROUECHÉ, C., “Acclamations in the Later Roman Empire: new evidence from Aphrodisias”, *JRS* 74 (1984), pp. 181-199.

ROUGE, J., “Une émeute a Rome au IV^e siècle. Ammien Marcellin, XXVII, 3, 3-4: essai d’interprétation”, *REA* LXIII (1961), pp. 59-77.

RUSSELL, D. A., *Criticism in Antiquity*, Londres, 1981.

(1983) *Greek declamation*, Cambridge.

RUIZ, D., “La homilía como forma de predicación”, *Helmántica* VII (1956), pp. 79-111.

S

SABBAH, G., “De la rhétorique à la communication politique: les Panégyriques latins”, *BAGD* 1984, pp. 366-388.

SAÏD, S., “The discourse of Identity in Greek Rhetoric from Isocrates to Aristides”, en Saïd, S. (ed.), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Cambridge, 2001, pp. 275-300.

SALINAS DE FRÍAS, M., “Tradición y novedad en las leyes contra la magia y los paganos de los emperadores cristianos”, en González Blanco, A. y Blázquez Martínez, J.M^a (eds.) *Antigüedad y cristianismo VII. Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, Murcia, 1990, pp. 237-245.

SALIOU, C., “Mesurer le paradis. Contribution au portrait d’Antioche aux époques romaine et protobyzantine”, en Nicolet, C., Ilbert, R. y Depaule, J.C. (eds.), *Mégapoles méditerranéennes. Géographie urbaine rétrospective*, París, 2000, pp. 802-819.

SAN SERRANO, R.M., *El paganismo tardío y Juliano el Apóstata*, Madrid, 1991.

SANDWELL, I., “Christian self-definition in the Fourth Century A.D.: John Crisostom on Christianity, Imperial rule and the city”, en Sandwell, I. y Huskinson, J. (eds.), *Culture and society in later Roman Antioch*, Oxford, 2004,

pp. 35-58.

(2005) "Outlawing Magic or outlawing religion?: Libanius and the Theodosian Code as evidence for legislation against pagan practices in the Fourth Century AD", en Harris, V.W. (ed.), *Understanding the Spread of Christianity in the First Four Centuries*, Brill-Leiden-Boston, pp. 79-112.

SANTOS YANGUAS, N., "Juliano y Teodosio: ¿La antitesis de dos emperadores?", *MHA XV-XVI* (1994-1995), pp. 183-213.

(1996) "Amiano Marcelino, Teodosio y el Cristianismo", *HAnt XX*, pp. 433-446.

(1997) "Teodosio y el reconocimiento del cristianismo", en Teja, R. y Pérez, C. (eds.), *Congreso Internacional "La Hispania de Teodosio"*, vol. I, Segovia-Coca, pp. 241-246.

SARTRE, M., "Antioche: capitale royale, ville impériale", en Nicolet, C., Ilbert, R. y Depaule, J.C. (eds.), *Mégapoles méditerranéennes. Géographie urbaine rétrospective*, París, 2000, pp. 492-505

SAYAS, J.J., "Aportaciones de Temistio a determinados problemas imperiales", *HAnt II* (1972), pp. 35-54.

(1973) "La tolerancia religiosa y sus diversas aportaciones", *HAnt III*, pp. 219-260.

SCHWARZENBERG, E., "The portraiture of Alexander", en Bosworth, A.B. et alii (eds.), *Alexandre le Grand : image et réalité*, Génova, 1976, pp. 223-278.

SEAGER, R., "Perceptions of eastern frontier policy in Ammianus Marcellinus, Libanius and Julian", *CQ XLVII 1* (1997), pp. 253-268.

SEECK, O., *Die briefe des Libanius*, Hildesheim, 1966 (reimp.).

SEGURA NAYA, A., "El concepto sofisticado de paideia y su articulación con la retórica", *Rfil 12* (1979), pp. 221-232.

SEVCENKO, I., "A shadow outline of virtue: the classical heritage of Greek Christian Literature (Second to Seventh Century)", en Sevcenko, I. (ed.), *Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World*, Londres, 1982, pp. 53-73.

SHAW, B.D., "El bandido", en Giardina, A. et alii (eds.), *El hombre romano*, Madrid, 1991 (trad.), pp. 353-394.

SHERWIN, M., "Friends at the table of the Lord. Friendship with God and the Transformation of patronage in the thought of John Chrysostom", *NB 85*

(2004), pp. 387-398.

SHOULER, B., *La tradition hellenique chez Libanios*, Lille, 1977.

(1985) “Hommages de Libanios aux femmes de son temps”, *Pallas* 32, pp. 123-148.

(1986a) “Les sophistes et le theatre au temps des empereurs”, *CGITA* 3, pp. 273-294.

(1986b) “Le deguissement de l’intention dans la rhétorique grecque”, *Ktema* 11, pp. 257-272.

(1991) “Hellénisme et humanisme chez Libanios”, en Saïd, S. (ed.), *Hellenismos. Quelques jalons pour une histoire de l’identité grecque*, Leiden-Nueva York-Kobenhavn-Köln, pp. 267-285.

(1993) “Libanios et l’autobiographie tragique”, en Baslez, M.-F. y Hoffmann, P. (eds.), *L’invention de la autobiographie d’Hesiodo a Saint Augustin*, París, pp. 305-323.

(1999) “Libanios, discours 23 (*Contre les fugitifs*), 20-22”, en López Ferez, J.A. (ed.), en *Desde los poemas homéricos hasta la prosa griega del siglo IV d.C.*, Madrid, pp. 447-470.

(2002) “Libanios en son temps, Libanios aujourd’hui”, *Pallas* 60, pp. 151-164.

SIEGERT, F., “Homily and panegyric sermon”, en Porter, S. (ed.), *Handbook of classical rhetoric in the Hellenistic period 330 B.C.-400 A.D.*, Leiden-Nueva York-Köln, 1997, pp. 421-443.

SMITH, J.Z., “Towards interpreting demonic powers in Hellenistic and Roman Antiquity”, *ANRW* 2.16.1, pp. 425-439.

SMITH, R.R.R., “Roman Portraits: honours, empresses and late emperors”, *JRS* 75 (1985), pp. 209-221.

SOFFRAY, M., *La syntaxe de S. Jean Chrysostome d’après les Homélie sur les statues*, París, 1939.

SOLER, E., “Evêque et pasteurs à Antioche sous l’empereur Théodose: l’engagement chrétien dans la défense de la cité après la sédition des statues (387)”, en Istituto Patristico Augustinianum (ed.), *Vescovi e pastori in epoca Teodosiana. XXV Incontro di studiosi dell’antichità cristiana*, Roma, 1997, pp. 461-467.

(2001) “L’utilisation de l’histoire de l’Église d’Antioche au IV^e siècle par

Jean Chrysostome, dans les débuts de sa prédication”, en Pouderon, B. y Duvali, Y.M. (ed.), *L'historiographie de l'église des premiers siècles*, Paris, pp. 499-509.

SOTINEL, C., “Le personnel épiscopal. Enquête sur la puissance de l'évêque dans la cité”, en Rebillard, E. y Sotinel, C. (ed.), *L'évêque dans la cité du IVe au Ve siècle*, Roma, 1998, pp. 105-126.

SOTOMAYOR, M., “El cristianismo en Oriente”, en Sotomayor, M. y Fernández Ubiña, J. (ed.), *Historia del Cristianismo I. El mundo antiguo*, Granada, 2003, pp. 815-868.

SPADARO, M.D., “In margine all'ὑπὲρ τῶν ὀρχηστῶν di Libanio (or. 64 Förster)”, en Garzya, A. (ed.), *Metodologie della ricerca sulla Tarda Antichità*, Nápoles, 1989, pp. 529-549.

SPICQ, C., “La philanthropie hellénistique, vertu divine et royale”, *STh* 12 (1958), pp. 169-191.

SPIRA, A., “The impact of Christianity on ancient rhetoric”, *StudPatr* XVIII, 2 (1989), pp. 137-153.

STANLEY PEASE, A., “Things without honor”, *CPh* 21 (1926), pp. 27-42.

STEWART, C., “Monasticism”, en Esler, P.F. (ed.), *The Early Christian World* (vol. I), Londres-Nueva York, 2000, pp. 344-366.

STEWART, P., “The destruction of statues in late antiquity”, en Miles, R. (ed.), *Constructing identities in Late Antiquity*, Londres, 1999, pp. 159-189.

(2003) *Statues in Roman Society*, Oxford.

STILLWELL, R. (ed.), *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites*, New Jersey, 1976.

SUÁREZ DE LA TORRE, E., “Un motivo epistolar en Libanio”, *Durius* VI (1978), pp. 117-141.

SWAIN, S., “Sophists and emperors: the case of Libanius”, en Swain, S. y Edwards, M. (eds.), *Approaching Late Antiquity. The transformation from early to Late Empire*, Oxford, 2003.

T

TAKÁCS, S.A., “Pagan cults at Antioch”, en Kondoleon, C. (ed.), *Antioch. The lost ancient city*, Nueva Jersey, 2001, pp. 198-215.

TEJA, R., “Los orígenes del monacato (siglos IV-V)”, *CAq* 1 (1988), pp.

15-30.

(1989) “Los orígenes del monacato y su consideración social”, *CAq* 2, pp.

11-31.

(1991) *La época de los Valentinianos y de Teodosio*, Madrid.

(1993) “Los monjes vistos por los paganos”, *CAq* 8-9, pp. 9-24.

(1999a) *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Madrid.

(1999b) *Los concilios en el cristianismo antiguo*, Madrid.

(2003) “El cristianismo y el Imperio Romano”, en Sotomayor, M. y Fernández Ubiña, J. (eds.), *Historia del Cristianismo I. El mundo Antiguo*, Granada, pp. 293-327.

(2004) “Las instituciones helenística-romanas y los orígenes del episcopado monárquico”, en Hernández Guerra, L. y Alvar Ezquerro, J. (ed.), *Actas del XXVII Congreso Internacional Girea-Arys*, Valladolid, pp. 529-535.

THELAMON, F., *Paiëns et Chrétiens au IV siècle*, París, 1988.

THOMPSON, G.S., *Greek Prose Usage*, Londres, 1955.

THORTON, T.C.G., “The destruction of idols –sinful or meritorius?”, *JThS* 37 (1986), pp. 121-129.

TINNEFELD, F., *Die frühbyzantinische Gesellschaft*, Munich, 1977.

TORDESILLAS, A., “L’instance temporelle dans l’argumentation de la Première et de la Seconde Sophistique: la notion de *KAIROS*”, en Cassin, B. (ed.), *Le plaisir de parler. Études de sophistique comparée*, París, 1986, pp. 31-61.

(1992) “*Kairos* dialectique, *kairos* rhetorique. Le projet platonicien de rhétorique philosophique perpétuelle”, en Rossetti, L. (ed.), *Understanding the Phaedrus*, Perugia, pp. 77-92.

TORRES, J., “La *auctoritas* episcopal y el poder de la retórica en las relaciones epistolares de Basilio de Cesarea”, en Hernández Guerra, L. y Alvar Ezquerro, J. (ed.), *Actas del XXVII Congreso Internacional Girea-Arys*, Valladolid, 2004, pp. 579-583.

TORRIJANO, P.A., “El estudio de la magia en la Antigüedad Tardía: algunas consideraciones prácticas”, *Gerión* 18 (2000), pp. 533-547.

TOYNBEE, A., *Cómo la historia greco-romana ilumina la Historia Universal*, Madrid, 1953.

TREDE, M., “*Kairos*: l’à-propos et l’occasion, le mot et la notion,

d'Homère à la fin du IV^e siècle”, *IL XLI* (1989), 4, pp. 4-7.

(1991) “Quelques définitions de l'hellénisme au IV^e siècle avant J.-C. et leurs implications politiques”, en Saïd, S. (ed.), *Hellenismos. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*, Leiden, pp. 71-80.

TROMBLEY, F.R., “Christian demography in the territorium of Antioch (4th-5th c.): observations on the Epigraphy”, en Sandwell, I. y Huskinson, J. (eds.), *Culture and society in later Roman Antioch*, Oxford, 2004, pp. 59-85.

TUILIER, A., “La politique de Theodose le Grand et les évêques de la fin du IV^e siècle”, en Istituto Patristico Augustinianum (ed.), *Vescovi e pastori in epoca Teodosiana. XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 1997, pp. 45-71.

U

UBRIC RABANEDA, P., *La iglesia en la Hispania del siglo V*, Granada, 2004.

UREÑA BRACERO, J., “Homero en la formación retórico -escolar griega: etopeyas con tema del ciclo troyano”, *Emerita* LXVII 2 (1999), pp. 315-339.

USHER, S., *Greek Oratory. Tradition and Originality*, Oxford, 1999.

V

VACANT, A., MANGENOT, E. y AMANN, E., *Dictionnaire de Théologie Catholique*, París, 1928.

VAGI, D.L., *Coinage and History of the Roman Empire*, Chicago-Londres, 1990.

VALEVICIUS, A., “Les 24 homélies De Statuis de Jean Chrysostome. Recherches nouvelles”, *ReAug* 46 (2000), pp. 83-91.

VAN DAM, R., “Emperor, bishops, and friends in Late Antique Cappadocia”, *JThS* 37 (1986), pp. 53-76.

VAN DE PAVERD, F., *St. John Chrysostom. The homilies on the statues*, Roma, 1991.

VAN DER HORST, P.W., "Jews and Christians in Antioch at the end of the Fourth Century", en Porter, S.E. y Pearson, B.W.R. (eds.), *Christian and Jewish relations through the centuries*, Sheffield, 2000, pp. 228-238.

VANDESPOEL, J., *Themistius and the Imperial Court. Oratory, civic duty and paideia from Constantius to Theodosius*, Ann Arbor, 1995.

VERA, D., "Le statue del senato di Roma in onore di Flavio Teodosio e l'equilibrio dei poteri imperiali in età teodosiana", *Athenaeum* 57 (1979), pp. 381-403.

VERDEJO SÁNCHEZ, M^a. D., "Propaganda y deformación de la historia en Roma", en Pérez Jiménez, A. y Cruz Andreotti, G. (eds.), *La verdad tamizada: cronistas, reporteros e historiadores ante su público*, Málaga, 2001, pp. 107-138.

VERMULE, C., "The Sculptures of Roman Syria", en Kondoleon, C. (ed.), *Antioch. The lost ancient city*, New Jersey, 2001, pp. 91-103.

VEYNE, P., *La Sociedad Romana*, Madrid, 1990 (trad.).

VICKERS, B., *In defense of rhetoric*, Oxford, 1988.

VILLEMANN, A.F., *Cuadro de la elocuencia cristiana en el siglo IV*, Madrid, 1943 (trad.).

VORDERSTRASSE, T., "The romanization and christianization of the Antiochene region: the material evidence from three sites", en Sandwell, I. y Huskinson, J. (eds.), *Culture and society in later Roman Antioch*, Oxford, 2004, pp. 86-101.

W

WALBANK, F.W., "The problem of Greek nationality", *Phoenix* 5 (1955), pp. 41-60.

WALLACE-HADRILL, A., "The emperor and his virtues", *Historia* XXX (1981), pp. 298-323.

(1982) *Christian Antioch: a study of early Christian thought in the East*, Cambridge.

WARD-PERKINS, B., "The cities", en *The Cambridge Ancient History*, vol. XIII, Cambridge, 1998, pp. 371-410.

WHITMARSH, T., "Greece is the World: exile and identity in the Second

Sophistic”, en Goldhill, S. (ed.), *Being Greek under Rome: cultural identity, the second sophistic and the development of Empire*, Cambridge, 2001, pp. 269-305.

WIEMER, H.U., “Die Rangstellung des Sophisten Libanios unter den Kaisern Julian, Valens und Theodosius. Mit einem Anhang über Abfassung und Verbreitung von Libanios`Rede Für die Tempel”, *Chiron* 25 (1995a), pp.89-130.

(1995b) *Libanios und Julian. Studien zum Verhältnis von Rhetorik und Politik im viertem Jahrhundert n. Chr.*, Munich.

WILKEN, L., *John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and reality in the Late 4th Century*, Berkley, 1983.

WILL, E., “Antioche sur l’Oronte, métropole de l’Asie”, *Syria* LXXIV (1997), pp. 99-113.

(2000) “Antioche, la métropole de l’Asie”, en Nicolet, C., Ilbert, R. y Depaule, J.C. (eds.), *Mégapoles méditerranéennes. Géographie urbaine rétrospective*, Paris, pp. 482-491.

WILLIAMS, S. y FRIELL, G., *Theodosius. The empire at bay*, Londres, 1998.

WISSE, J., *Ethos and Pathos from Aristotle to Cicero*, Amsterdam, 1989.

WÖHRLE, G., “Libanios`Religion”, *PCULGC* VII (1995), pp. 71-89.

WOOLF, G., “Becoming Roman, staying Greek: culture, identity and the civilizing process in the Roman east”, *PCPhS* 40 (1994), pp. 116-143.

WRIGHT, M.A., *A history of Later Greek literature. From the death of Alexander in 323 B.C. to the death of Justinian in 565 A.D.*, Londres, 1951 (2^a ed.).

WYTZES, J., “Libanius et les lois”, en Boer, M.B. y Edridge, T.A. (eds.), *Hommage à M. J. Vermaseren* (vol. III), Leiden, 1978, pp.1334-1350.

Y

YEGÜL, F., “Baths and bathing in Roman Antioch”, en Kondoleon, C. (ed.), *Antioch. The lost ancient city*, Nueva Jersey, 2001, pp. 146-161.

YOUNG, F., “The rhetorical schools and their influence on patristic exegesis”, Williams, R. (ed.), *The making of orthodoxy. Essay in honour of H. Chadwick*, Cambridge, 1989, pp. 182-199.

(2004) “Classical genres in Christian guise; Christian genres in classical guise”, en Young, F., Ayres, L. y Louth, A. (eds.), *Early Christian Literature*, Cambridge, pp. 251-258.

Z

ZANKER, P., *Augusto y el poder de las imágenes*, Madrid, 1992.

ÍNDICE GENERAL

0. Introducción.

0.1. Temática y objetivos.....	2
0.2. Metodología.....	5
0.3. Las fuentes clásicas.....	7
0.4. Estado de la cuestión.....	11
0.5. Agradecimientos.....	15

I. Marco geográfico, cultural y religioso: la Antioquía del siglo IV..... 17

I.1. Marco geográfico.....	19
I.2. Antioquía, ciudad imperial.....	26
I.3. Panorama lingüístico, retórico y literario de antioquía en el siglo IV.....	30
I.4. Marco religioso	
I.4.1. Panorama general de la religión en el Imperio Romano en el siglo IV.....	36
I.4.2. Panorama religioso de Antioquía en el siglo IV.....	42
I.4.3. Las fiestas como factor de conciliación religiosa popular en Antioquía.....	47

II. Breve aproximación al fenómeno de las revueltas en la Antigüedad Tardía

II.1. El fenómeno de las revueltas en Antioquía.....	51
II.1.1. Revueltas y crisis en Antioquía durante el siglo IV.....	55
II.1.2. Revueltas acontecidas en Antioquía que no aparecen en la obra de Libanio.....	62
II.1.3. Revueltas acontecidas en Antioquía presentes en la obra de Libanio.....	64
II.1.4. Revueltas acontecidas en otras provincias presentes en la obra de Libanio.....	68
II.2. Relato de los acontecimientos de la revuelta de las estatuas según los discursos XIX-XXIII de Libanio.....	70
II.2.1. El día de la revuelta.....	72
II.2.2. Acontecimientos entre el final de la revuelta y el comienzo de los juicios.....	74
II.2.3. Los juicios.....	76
II.2.4. Acontecimientos tras los juicios.....	77
II.3. Relato de los acontecimientos de la revuelta de las estatuas según las XXI homilias de Juan Crisóstomo.....	78
II.3.1. El día de la revuelta.....	81
II.3.2. Acontecimientos entre el final de la revuelta y el comienzo de los juicios.....	83
II.3.3. Los juicios.....	95
II.3.4. Acontecimientos tras los juicios.....	98
II.4. Otros aspectos importantes de la revuelta de las estatuas.....	101
II.4.1. Las estatuas imperiales.....	102
II.4.2. El impuesto.....	109
II.4.3. Los culpables de los actos violentos de la revuelta de las estatuas.....	113
II.4.4. los castigos impuestos por el emperador Teodosio.....	122

III. El pensamiento religioso, político y cultural de Libanio de Antioquía..... 125

III.1. El pensamiento religioso de Libanio	
III.1.1. La religión de Libanio.....	126
III.1.2. Actitud de Libanio frente a las otras religiones.....	136
III.1.3. El monoteísmo intelectual de Libanio.....	148
III.2. El pensamiento político de Libanio.....	158
III.2.1. La ciudad.....	160
III.2.2. La curia.....	165
III.3. El significado de la figura del sofista en el pensamiento de Libanio.....	173

III.3.1. El término “sofista”.....	175
III.3.2. Las misiones del sofista.....	178
IV. La concepción de la retórica en la obra de Libanio.....	182
IV.1. Retórica y pragmatismo.....	191
IV.2. Retórica y helenismo.....	201
IV.3. Aproximación a una nueva terminología: la Tercera Sofística.....	206
IV.3.1 Componentes y condicionantes para una Tercera Sofística.....	209
IV.4. La retórica epidíctica durante el siglo IV.....	218
IV.4.1. Los subgéneros epidícticos de los discursos XIX-XXIII.....	227
IV.4.2. La noción de ΚΑΙΡΟΣ y ΥΠΟΘΕΣΙΣ en los discursos XIX-XXIII de Libanio.....	230
IV.4.3. El género del discurso XIX.....	233
IV.4.3.1. Πρεσβευτικὸς Λόγος.....	234
IV.4.3.2. Βασιλικὸς Λόγος.....	240
IV.4.4. El género de los discursos XX-XXII.....	243
IV.4.4.1. El género del discurso XX.....	247
IV.4.4.2. El género de los discursos XXI-XXII.....	250
IV.4.4.3. El género del discurso XXIII.....	253
V. El papel del cristianismo en la revuelta de las estatuas: Flaviano, Juan Crisóstomo y Macedonio.....	256
V.1. El cisma de Antioquía.....	257
V.2. El papel del obispo en la Antigüedad Tardía.....	264
V.2.1. El papel del obispo Flaviano en la revuelta de las estatuas.....	271
V.3. El papel de Juan Crisóstomo en la revuelta de las estatuas.....	276
V.3.1. La opinión sobre los monjes en el pensamiento de Juan Crisóstomo.....	278
V.3.2. La misión episcopal en el pensamiento de Juan Crisóstomo.....	281
V.3.3. La intervención de Juan Crisóstomo en la revuelta de las estatuas.....	283
V.4. El papel del monacato en la Antigüedad Tardía.....	294
V.4.1. El papel de los monjes en la revuelta de las estatuas.....	300
V.4.2. Apéndice documental: el relato de Juan Crisóstomo sobre la acción de los monjes tras la revuelta de las estatuas.....	304
VI. La relación del emperador teodosio con el paganismo y con Libanio	
VI.1. Relación del emperador Teodosio con el paganismo.....	315
VI.2. Relación del emperador Teodosio con Libanio.....	321
VII. Configuración retórica, histórica y mitológica de los acontecimientos de la revuelta de las estatuas.....	327
VII.1. Análisis de los discursos XIX-XX	
VII.1.1. Análisis de los proemios de los discursos XIX-XX.....	330
VII.1.2. Análisis de las argumentaciones de los discursos XIX-XX.....	344
VII.1.3. Análisis de las peroraciones de los discursos XIX-XX.....	369
VII.2. Análisis de los discursos XXI-XXII.....	372
VII.2.1. Análisis de los proemios de los discursos XXI-XXII.....	373
VII.2.2. Análisis de las argumentaciones de los discursos XXI-XXII.....	376
VII.2.3. Análisis de las peroraciones de los discursos XXI-XXII.....	381
VII.3. Análisis del discurso XXIII.....	382
VII.3.1. Análisis del proemio del discurso XXIII.....	383
VII.3.2. Análisis de la argumentación del discurso XXIII.....	385
VII.3.3. Análisis de la peroración del discurso XXIII.....	388
VII.4. La retórica del silencio: ausencias en los discursos XIX-XXIII de Libanio.....	389
VII.5. La difusión de los discursos XIX-XXIII de Libanio.....	402

VIII. Conclusión.....410**IX. Traducción de los discursos XIX-XXIII de Libanio de Antioquía**

IX. 1 Discurso XIX.....	415
IX. 2 Discurso XX.....	434
IX. 3 Discurso XXI.....	452
IX. 4 Discurso XXII.....	464
IX. 5 Discurso XXIII.....	478
- Índice de autores y obras.....	488
- Citas y abreviaturas.....	506
- Bibliografía.....	509