

Elementos hagiográficos en las 'Homilias de las estatuas' de Juan Crisóstomo*

Alberto J. QUIROGA PUERTAS
University of Liverpool – University of Granada

Resumen: Tras la revuelta de las estatuas de Antioquía del año 387, Juan Crisóstomo compuso 24 homilias en las que es posible detectar algunos elementos propios de la literatura hagiográfica en el retrato del obispo Flaviano, demostrando de esta manera la permeabilidad de los géneros literarios en la antigüedad tardía. Tales elementos deben inscribirse en el marco del cisma meleciano que enemistaba a las distintas facciones de la iglesia antioquena.

Abstract: After the Riot of Statues of A.D. 387 in Antioch, John Chrysostom wrote twenty-four homilies where we can locate some hagiographical elements that show the permeability of the literary genres in the Late Antiquity, and increase the position of bishop Flavian within the Meletian party during the schism that divided the Antiochean church.

Palabras Clave: Juan Crisóstomo. Melecianismo. Hagiografía. Géneros literarios.

Key Words: John Chrysostom. Meletianism. Hagiography. Literary genres.



Uno de los acontecimientos más importantes de la antigüedad tardía fue la conocida “revuelta de las estatuas”, acontecida en Antioquía en el año 387¹. Gracias a las fuentes coetáneas a la asonada, es posible establecer un relato completo de los hechos que desembocaron en la revuelta en la que participó un

* Agradezco a los profesores Pedro CASTILLO MALDONADO y Susana GONZÁLEZ MARÍN sus comentarios y ayuda. Cualquier error es sólo mío. De igual modo, dejo constancia de mi agradecimiento a la Secretaría de Estado de Universidades e Investigación del Ministerio de Educación y Ciencia. Este trabajo se ha desarrollado en la School of Archaeology, Classics and Egyptology de la Universidad de Liverpool. Agradezco a los profesores Alexei ZADOROZHNYI y Tom HARRISON la deferencia de permitirme realizar mi estancia postdoctoral en SACE.

¹ La principal bibliografía sobre este acontecimiento en D.R. FRENCH, “Rhetoric and rebellion of A.D. 387 in Antioch”, *Historia* XLVII (1998), pp. 468-484; B. MORONI, “L’imperator si giustifica. Teodosio, la rivolta di Antiochia, e una tradizione di apologie imperiali”, *RIL* 127 (1993), pp. 261-283. A. QUIROGA PUERTAS, *Relación Retórica-Historia-Mitología en los discursos XIX-XXIII de Libanio de Antioquía* (Granada, 2006); F. VAN DE PAVERD, *St. John Chrysostom. The homilies on the statues* (Roma, 1991).

amplio sector de la población antioqueña²: el anuncio de la imposición de un impuesto inesperado³ provocó una reacción en el pueblo antioqueño con una inercia centrífuga tal que al poco tiempo las calles de la capital siria estaban llenas de airados manifestantes. Tras incurrir en diversas acciones violentas, dirigieron su ira hacia las imágenes y estatuas que representaban al emperador Teodosio y a la familia imperial. Una vez que la histérica multitud volcó y vejó las estatuas imperiales, la asonada se disolvió gracias a la participación de las fuerzas militares del *comes Orientis* con un sentimiento generalizado de miedo y angustia a la espera de las represalias que tomaría el emperador Teodosio en contra de la ciudad.

Las reacciones procedentes de las elites culturales de la ciudad tomaron la forma de obras literarias: Libanio de Antioquía, sofista oficial de la capital siria y uno de los últimos grandes oradores paganos, compuso cinco discursos extemporáneos con la intención de tratar de mantener su situación de privilegio ante la evidencia de las fuerzas del cristianismo. Por otro lado, Juan Crisóstomo, presbítero de la ciudad en aquel momento⁴, compuso XXIV homilías⁵ –escritas y pronunciadas de forma contemporánea a los hechos– que se complementan por su función y por su sentido de la oportunidad con los discursos de Libanio.

Así, los discursos XIX-XXIII del sofista pagano constituyen un intento postrero de perpetuación de la capacidad de influencia de la figura del sofista en el contexto de la ciudad tardo-imperial. Por su parte, como bien ha puesto de manifiesto E. Soler⁶, las homilías compuestas por Juan Crisóstomo no sólo tuvieron la intención de prestar refugio anímico y moral a los antioqueños durante la espera de la decisión final del emperador Teodosio, sino que sus

² Además de los discursos de Libanio y las homilías de Crisóstomo, Sozómeneo (*HE* VII, 23), Teodoreto (*HE* V, 20), Zósimo (*HN* IV, 41) y Ambrosio de Milán (*Epis.* 40, 32) se hacen eco de los levantiscos acontecimientos.

³ Sobre la naturaleza del impuesto, vid. Chrys, PG 49, 73; Lib., *Or.* XIX, 25; Theodrt., *HE* V, 20. En cuanto a la moderna bibliografía, R. BROWNING, “The riot of A.D. 387 in Antioch. The role of the theatrical clagues in the Late Empire”, *JRS* 42 (1952), pp. 13-20; G. DEPEYROT, *Crisis e inflación entre la Antigüedad y la Edad Media* (Barcelona, 1996); P. PETIT, *Libanius et la vie municipale à Antioche au IVe siècle après J.-C.* (París, 1955), pp. 144-146.

⁴ W. MAYER, “Patronage, pastoral care and the role of the bishop at Antioch”, *VChr* 55 (2001), p. 61.

⁵ La única edición del texto que he podido encontrar es la clásica de P. MIGNE, *Patrologiae Graecae*, París, 1859. Aunque en esta edición son XXI homilías las que se agrupan en torno a este acontecimiento, A. VALEVICIUS, “Les 24 homélies De Statuis de Jean Chrysostome. Recherches nouvelles”, *ReAug* 46 (2000), pp. 83-91 presenta una más que plausible hipótesis según la cual son veinticuatro las homilías concernientes a la revuelta de las estatuas.

⁶ E. SOLER, “L’utilisation de l’histoire de l’Église d’Antioche au IVe siècle par Jean Chrysostome dans les debuts de son prédication ”, en B. POUDERON – Y.M. DUVALI (eds.), *L’historiographie de l’église des premiers siècles* (París, 2001), p. 509.

coordinadas se adaptaron a un plan trazado para favorecer al obispo Flaviano dentro del denominado “cisma meleciano”.

El objetivo principal de este trabajo reside en discernir los elementos hagiográficos presentes en tales homilías y, con ello, poner de manifiesto la flexibilidad y permeabilidad de los géneros literarios en la antigüedad tardía y resaltar la vigencia del *καίρως*, concepto retórico que actúa de enlace entre el continente y el contenido de las mencionadas homilías de Juan Crisóstomo. Así pues, las siguientes páginas estarán destinadas a fijar el marco religioso y político subyacente en el cisma meleciano, para pasar a continuación a analizar los elementos hagiográficos presentes en las Homilías de las Estatuas de Crisóstomo y explicar la causa de su inserción en esa obra.

1. El cisma meleciano

A lo largo del siglo IV, la relación cristianismo-poder imperial se fue consolidando, al tiempo que las diversas tendencias e interpretaciones teológicas se multiplicaron, con lo que las disputas internas y las consecuentes herejías emergieron por todo el Imperio Romano. Este hecho se produjo de manera especialmente acuciante en la iglesia antioquena, cuya importancia y peso dentro de la Iglesia oriental tenía su contrapeso en su especial idiosincrasia⁷, tal y como se reflejó durante el cisma meleciano que se remonta a comienzos del siglo IV. El destierro del obispo niceno de Antioquía Eustacio y las disputas teológicas que le sucedieron dentro del credo niceno fueron enquistándose en la iglesia oriental hasta que en el concilio de Nicea la tensa situación se desbordó⁸. El principal beneficiado fue Eudoxio, hasta aquel momento obispo de Antioquía, ya que se hizo con el control de las principales diócesis orientales arrianas –entre ellas, Constantinopla-, dejando vacante la sede antioquena de la que se hizo cargo Melecio, cuya valoración como hombre de iglesia varía desde el reconocimiento de su capacidad conciliadora hasta su consideración como un personaje intrigante y taimado debido a sus continuos movimientos dentro del cristianismo⁹.

⁷ P. MARAVALL, “Antioch et l’Orient”, en J.-M. MAYEUR *et alii* (eds.), *Histoire du Christianisme* (París, 1995), II, p. 905 ; M. SOTOMAYOR, “El cristianismo en Oriente”, en M. SOTOMAYOR y J. FERNÁNDEZ UBIÑA (eds.), *Historia del Cristianismo I. El mundo antiguo* (Granada, 2003), pp. 815-816.

⁸ H. CHADWICK, *The Church in Ancient Society. From Galilee to Gregory the Great* (Oxford, 2001), p. 415.

⁹ Sobre su vocación conciliadora, vid. A. VACANT, E. MANGENOT, E. AMMAN, *Dictionnaire de Théologie Catholique* (París, 1928), p. 522. Respecto a sus cambios de credo religioso (desde el arrianismo en el que fue ordenado obispo hasta su defensa del nicenismo ortodoxo) dentro del cristianismo, Soc., *HE* II, 44. En lo que respecta a su controvertido reverso, L. BROTTIER, *Figures de l’évêque idéal* (París, 2004), p. 25.

Sin embargo, estuvo poco tiempo al frente de la sede antioquena, puesto que el emperador Constancio, de confesión arriana, lo exilió a Melitene a causa de la interpretación en clave nicena de un pasaje bíblico -Proverbios XIII, 22-¹⁰. Tras beneficiarse del decreto de amnistía para exiliados religiosos promulgado por el emperador Juliano¹¹, Melecio regresó a Antioquía en el año 362, pero relegado a ser una de las alternativas a los dos obispos que ya había en Antioquía: el arriano Euzoios y Paulino –que había sido investido por Lucifer de Cagliari-. Este fue el punto clave de un cisma que afectó tanto a la Iglesia de oriente como a la de occidente. Con todo, el sínodo celebrado en Antioquía en el año 363 demostró que Melecio seguía manteniendo una gran capacidad de influencia, como constata el hecho de que lograra del emperador Joviano el apoyo a su perspectiva de un nicenismo renovado¹². Sin embargo, sufrió dos nuevos exilios -365 y 369- por la política filoarriana del emperador Valente, si bien a la vuelta del que sería su último exilio se puso al frente del nicenismo y trató de reorganizar la Iglesia oriental y conciliarse con la Iglesia occidental. Incluso bajo el mandato de Teodosio, Melecio mantuvo su ascendiente, llevando a cabo una importante labor en la organización del concilio de Constantinopla (381), evento durante el cual murió.

Tras su muerte, Flaviano fue nombrado su sucesor, pero 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 no cesó hasta el año 415, cuando tanto los seguidores del obispo Alejandro (segundo sucesor de Flaviano) como los de Evagrio (sucesor de Paulino) confluyeron en una iglesia antioquena unida¹³.

Juan Crisóstomo no permaneció neutral en el desarrollo de este cisma. Su episcopado en Constantinopla estuvo ciertamente influenciado por las figuras de Melecio y Flaviano¹⁴, y en alguna ocasión puso de manifiesto un ortodoxo sentido de la doctrina niceno-meleciana: “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: aquél sembró, éste vino y cosechó¹⁵”.

¹⁰ M.ª V. ESCRIBANO PAÑO, “El cristianismo marginado: heterodoxos, cismáticos y herejes del siglo IV”, en M. SOTOMAYOR – J. FERNÁNDEZ UBIÑA (eds.), *Historia del Cristianismo I. El mundo Antiguo*, p. 439.

¹¹ Jul., *Ep.* 114.

¹² Para el desarrollo del cisma de Antioquía bajo el reinado de Joviano, C. PIETRI, “Les dernières résistances du subordinatisme et le triomphe de l’orthodoxe nicéenne”, en J.-M. MAYEUR *et alii* (eds.), *Histoire du Christianisme*, pp. 362-364.

¹³ M. SOTOMAYOR, “El cristianismo en Oriente”, en M. SOTOMAYOR y J. FERNÁNDEZ UBIÑA (eds.), *Historia del Cristianismo I. El mundo antiguo*, p. 818.

¹⁴ W. MAYER, “John Chrysostom as bishop: the view from Antioch”, *JEH* 55,3 (2004), p. 462.

¹⁵ Chrys., PG 50, 606. La traducción de los textos es del autor del artículo.

2. Literatura, hagiografía y contexto histórico

Como evidencian las fechas indicadas anteriormente, la revuelta de las estatuas del año 387 coincidió plenamente con la época en la que la sede de Antioquía sufrió una evidente bicefalia al frente de su organización como consecuencia del cisma meleciano. Este hecho, en mi opinión, nos puede conducir hacia una nueva interpretación de las XXIV homilías compuestas por Juan Crisóstomo¹⁶ a propósito de la revuelta de las estatuas que trascienda la perspectiva inocentemente evangelizadora e inherente a este género. De este modo, la inserción de pasajes encomiásticos dedicados a Flaviano puede explicarse por el contenido pragmático de estas obras del religioso antioqueno, tan buen conocedor de los encantos de la retórica como de la situación de la facción nicena-meleciana en Antioquía. Además, dichas homilías vendrían a llenar el espacio en blanco sobre el que A. Piédagnel ha llamado la atención: no nos ha llegado ningún escrito especialmente dedicado a Flaviano, sino pasajes pertenecientes a diversas obras sin que ninguna de ellas encare principalmente la figura del obispo¹⁷.

Por lo tanto, las disputas internas de la Iglesia antioquena condicionaron de modo definitivo el esquema y composición de las Homilías de las Estatuas de Juan Crisóstomo¹⁸, si bien es cierto que son pocos los pasajes dedicados monográficamente al comportamiento levantisco del pueblo antioqueno¹⁹. Incluso el propio Crisóstomo aboga por mantener el esquema y contenido habitual de las homilías y no dedicar mucho tiempo al estado de tensa situación en que se encontraba Antioquía: “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 tempestad²⁰”.

Pues bien, toda vez que ha quedado apuntado que Juan Crisóstomo compuso XXIV homilías con una intención tan evangelizadora (como corresponde a tal género) como pragmática (aprovechar la situación de debilidad de Antioquía para presentar el grupo meleciano como el salvador y único nicenismo reinante), creo conveniente prestar atención al vehículo de

¹⁶ Sobre el orden de composición y declamación de estas homilías, vid. F. VAN DE PAVERD, *St. John Chrysostom...*, pp. 363-364.

¹⁷ A. Piédagnel, *Jean Chrysostome. Panégryques de Saint Paul* (París, 1982), p. 22.

¹⁸ E. SOLER, “L’utilisation de l’histoire de l’Église d’Antioche au IVe siècle...”, en B. POUUDERON – Y.M. DUVALI (eds.), *L’historiographie de l’église des premiers siècles*, p. 509.

¹⁹ J.M. LEROUX, “Saint Jean Chrysostome: Les Homélie sur les Statues”, *Studia Patristica* 3 (1972), p. 235, incide en el hecho de que “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”

²⁰ Chrys., PG 49, 37.

expresión del que se valió Crisóstomo. La homilía era en el siglo IV un género literario asentado²¹, con una larga tradición tras de sí que conjugaba influencias judías y paganas²². Las elites culturales cristianas supieron emplear un instrumento tan flexible y maleable como la retórica, adaptándolo a las necesidades de una sociedad en cambio continuo. Me parece acertada la postura de R. Ruether al afirmar que los textos cristianos del siglo IV superan el interés que suscitan los paganos, no tanto porque “have more significant things to say²³”, sino porque cultivaron una literatura y una retórica más permeable a las influencias externas, revitalizando esta disciplina y anticipando los nuevos contextos y derroteros de la literatura medieval.

Por ello, no se rompe ninguna norma al afirmar que los géneros literarios cristianos en la antigüedad tardía se caracterizaron por una fuerte ortodoxia de contenido y una coherencia con los principios religiosos a los que servían de vehículo, al tiempo que su forma supo adaptarse a las necesidades del momento. Ése es, precisamente, el armazón sobre el que se sustentó el género hagiográfico.

Los estudios de H. Delehaye sobre la hagiografía siempre han constituido el primer escalón en el acercamiento a este género literario. Pero tras esa metodología y rigor taxonómico²⁴, conjugado con la observación escrupulosa de cada caso en particular, yace una cuestión sin una respuesta unívoca: los límites del género hagiográfico. Delehaye acotó el género a aquellos escritos inspirados por un sentimiento religioso y por la devoción hacia a un santo²⁵, si bien reconoció las dificultades para delimitar las características del género hagiográfico²⁶.

Por esta razón, desde hace unos años se viene considerando la hagiografía como “un género de géneros²⁷”, un género inclasificable²⁸ o incluso se ha

²¹ H.M. HUBBELL, “Chrysostom and Rhetoric”, *CPh* 19 (1924), p. 263.

²² Para la influencia de la retórica pagana, vid. T.C. BURGESS, *Epidictic Literature* (Nueva York-Londres, 1987, reimp.), p. 244; A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, 1930, p. 35. También tomó elementos de la diatriba filosófica, F. SIEGERT, “Homily and panegyric sermon”, en S. PORTER (ed.), *Handbook of classical rhetoric in the Hellenistic period 330 B.C.-400 A.D.* (Leiden-Nueva York-Köln, 1997), p. 427. En lo que respecta a las raíces judías de este género, D. RUIZ, “La homilía como forma de predicación”, *Helmántica* VII (1956), p. 81.

²³ R.R. RUETHER., *Gregory of Nazianzus: rhetor and philosopher* (Oxford, 1969), p. 56.

²⁴ Aunque hay que alabar su continuo interés por estudiar cada caso en concreto y dentro de su contexto, vid. *The legends of the Saints* (1998), p. 249.

²⁵ H. DELEHAYE, *The legends...*, p. 3

²⁶ H. DELEHAYE, *Les passions des martyres et les genres littéraires* (Bruselas, 1921), p. 424.

²⁷ P. CASTILLO MALDONADO, *Cristianos y hagiógrafos: estudio de las propuestas de excelencia cristiana en la Antigüedad Tardía* (Madrid, 2002), p. 19.

²⁸ C. RAPP, “Comparison, paradigm and the case of Moses in Panegyric and Hagiography”, en M. WHITBY (ed.), *The propaganda of power. The role of Panegyric in Late Antiquity* (Leiden, 1998), p. 277.

evaluado la idoneidad de aplicar el término “género literario” a la hagiografía²⁹. Así, M. Van Uytfanghe, dejando de lado los criterios clásicos para describir un género literario, ha optado por seguir el criterio de funcionalidad para definir el género hagiográfico³⁰. En más de un sentido, esta situación presenta grandes paralelos con el panorama de la literatura de contenido pagano del siglo IV. Evidentemente, a nadie escapa la relación que hubo entre literatura pagana y cristiana (una relación simbiótica, habría que apostillar, y no parasitaria, como parte de la tradición nos ha transmitido³¹), y la dificultad para parcelar los escritos hagiográficos en un grupo homogéneo. Lo mismo sucedió a lo largo del siglo IV con la retórica epidíctica, pues acabó por convertirse en una especie de cajón de sastre en el que la política, la historia e incluso la poesía encontraron su continente³².

La hagiografía y la homilía se revelaron como géneros literarios permeables y flexibles que se prestaban a amoldarse a cada circunstancia –es exactamente en ese punto donde radica la importancia del concepto del *καίρως* en la retórica griega de época imperial-, por lo que Juan Crisóstomo pudo adecuar la configuración de las XXIV homilías a la situación político-religiosa en la que se encontró tras la revuelta de las estatuas. Creo que, en definitiva, se puede hablar de unas homilías que contienen rasgos o elementos hagiográficos cuando se refieren a la figura del obispo Flaviano con una finalidad definida: defender y presentar el melecianismo como la única opción legítima y válida del nicenismo antioqueno.

Como cité anteriormente, las XXIV homilías sobre la revuelta de las estatuas dedican una pequeña parte de su contenido a la asonada del año 387; a excepción de la homilía XXI, el resto apenas contienen breves alusiones a la dificultad del momento sin entrar en detalles. Con todo, el hilo conductor de los acontecimientos levantiscos de los que Juan Crisóstomo da parte son las acciones emprendidas por el obispo Flaviano para tratar de aplacar la ira del emperador Teodosio: su viaje a Constantinopla para entrevistarse con el emperador, el discurso que el obispo pronunció para aplacar la ira imperial, el feliz retorno a Antioquía tras conseguir el perdón para la capital siria.

Es precisamente en estos episodios en los que se hace notar la presencia de elementos hagiográficos que ayudan a codificar la imagen del obispo Flaviano, pues desde el momento en que la edad constantiniana no necesita de mártires

²⁹ M. VAN UYTFANGHE, “L’hagiographie: un ‘genre’ chrétien ou antique tardif?”, *AB* 111 (1993), p. 146.

³⁰ M. VAN UYTFANGHE, “L’hagiographie...”, *AB* 111 (1993), pp. 173-175.

³¹ F. YOUNG, “Classical genres in Christian guise; Christian genres in classical guise”, en F. YOUNG, L. AYRES, A. LOUTH (eds.), *Early Christian Literature* (Cambridge, 2004), p. 251.

³² M. GARCÍA GARCÍA, J. GUTIÉRREZ CALDERÓN, F. GASCÓ, *Menandro el rétor. Dos tratados de retórica epidíctica* (Madrid, 1996), p. 25.

que sacrifiquen su vida por un cristianismo ya acólito al poder, las acciones del obispo comenzaron a equipararse con los sacrificios que realizaron los mártires³³. La santidad de los cristianos de pro, en consecuencia, no desapareció con los hombres y mujeres que dieron su vida por el cristianismo, sino que se transformó una vez que la religión cristiana contó con la anuencia del poder político³⁴.

Este hecho, traducido a términos literarios, podría enunciarse así: del mismo modo que los deuterostofistas volvían una y otra vez sobre los textos ya clásicos de Demóstenes, Lisias, Isócrates, Homero, los escritos cristianos se apoyaban sobre bases vetero y neotestamentarias que, en el caso de las homilías y de los elementos hagiográficos, sirven como arsenal de ejemplos para las religiosas acciones de los santos, mártires y obispos. La conjunción de ambos elementos (la necesidad de adecuar el favorable cambio político-religioso a los arquetipos literarios y el correcto empleo de una tradición literaria sagrada) configuró un nuevo panorama literario en el que la épica y el sangriento dolor de los mártires dejó su espacio al sacrificio de una figura eclesiástica que trabajaba por la comunidad. En cualquier caso, como bien apuntó Delehayé³⁵, se trataría de una mera continuación del mensaje divino neotestamentario: si eran antes las *actae*, *passiones* y *martyria* las que portaban el ejemplo cristiano, los escritos sobre obispos (en su faceta de hombres de acción y próceres comunitarios) ganarán terreno desde mediados del siglo IV³⁶.

En ese contexto debemos enmarcar los elementos hagiográficos presentes en las homilías sobre la revuelta de las estatuas de Juan Crisóstomo, de entre las cuales la III y XXI son las que aglutinan el mayor número de ejemplos. Como veremos a continuación, la representación del obispo Flaviano se corresponde, en más de una ocasión, con tópicos recurrentes en la literatura hagiográfica.

3. Elementos hagiográficos en las XXIV “Homilías de las estatuas” de Juan Crisóstomo

Los cambios históricos acaecidos en el siglo IV obligaron, como ha quedado dicho, a una redefinición del modelo de hombre religioso, con lo que las acciones dignas de alabanza cambiaron con él. Si bien ese modelo tenía en

³³ P. CASTILLO MALDONADO, *Cristianos y hagiógrafos...*, pp. 64-66.

³⁴ H. DELEHAYE, *The legends of the Saints*, p. 136.

³⁵ H. DELEHAYE, *Les passions des martyres...*, p. 153.

³⁶ R. TEJA, “Valores aristocráticos en la configuración de la imagen del obispo tardoantiguo. Basilio de Cesarea y la oratio 43 de Gregorio de Nacianzo”, en J.-M. CARRIÉ – R. LIZZI (eds.), *Humana sapit. Études d’Antiquité Tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini* (Brepols, 2002), p. 283.

Pablo un claro referente³⁷, la misión evangelizadora de aquél pasó a un segundo plano siendo sustituida por el cuidado de la comunidad y por la asunción de funciones que en otra época pertenecieron a figuras como el sofista de la ciudad o al filósofo áulico. Por ello, los sufrimientos y padecimientos físicos inherentes a la condición de mártir tan presentes en la hagiografía pre-constantiniana (siempre y cuando dejemos de lado la literatura sobre monjes) se suavizan y se constituyen como dignos acompañantes de las cualidades morales del santo o del obispo³⁸. Así, las condiciones bajo las que el obispo Flaviano emprendió su viaje coadyuvieron a la caracterización de un cristiano que se sacrifica por los demás. Juan Crisóstomo, con su habitual dominio de la retórica, las enuncia mediante una enumeración: “Pues cuando escuchó *«El buen pastor antepone su vida a la de sus rebaños»*, se marchó anteponiendo su vida a la de todos vosotros, aunque era mucho lo que le impedía ir y lo que le forzaba a quedarse: en primer lugar, la edad lindante con la extrema vejez, luego la debilidad de su cuerpo, y la época del año, y la obligación de la sagrada fiesta. Además de esto, su única hermana se encontraba en los últimos estertores³⁹”. Tras la cita del Nuevo Testamento (Juan 10, 11) y la enumeración polisindética se puede apreciar una intención persuasiva destinada a provocar un mayor *πάθος* en el auditorio (la enumeración tiene un sentido *ad maiorem*, pues comienza por los asuntos físicos y terrenales para adentrarse en temas de mayor calado sentimental y espiritual). Crisóstomo repite casi literalmente el mismo pasaje en la homilía XXI, pero es reseñable que preste especial atención al capítulo de la hermana moribunda cuando las noticias del perdón imperial concedido gracias a la mediación de Flaviano ya han llegado a Antioquía, aunque el patetismo de la situación haga que Crisóstomo recurra a la etopeya poniendo en boca de Flaviano este discurso repleto de preguntas retóricas y apóstrofes: “¿Qué es esto? La única hermana que me queda, que junto conmigo ha llevado el yugo de Cristo, que durante tanto tiempo ha convivido conmigo, ahora está en sus últimos estertores. ¿Me marcharé y la abandonaré, y no la miraré cuando expire y pronuncie sus últimas palabras? Pero ella me pedía a diario que le cerrara los ojos y que le ajustara la boca y que la vistiera, y que me ocupara de todo lo concerniente al entierro. En cambio, ¿ahora no recibirá nada de eso de su hermano, de quién más lo quería recibir, como alguien que se queda solo y sin protección, sino que entregará su alma sin ver a quien más quiere? ¿Y no le será esto más doloroso que varias muertes repetidas? Pues si estuviera lejos, ¿no tendría que hacer y sufrir todo eso para hacerle ese favor? Pero ahora que

³⁷ Phil., 3, 17: Συμμιμηταί μου γίνεσθε αδελφοί.

³⁸ P. CATILLO MALDONADO, *Cristianos y hagiógrafos...*, pp. 128-129.

³⁹ Chrys., PG 49, 47.

estoy cerca, ¿la abandonaré y me iré dejándola? ¿Cómo soportará los días venideros?⁴⁰”. El sacrificio del mártir deja lugar, en esta ocasión, a la entrega del santo por su comunidad, anteponiendo el cuidado del pueblo a cualquier asunto propio que no concerniera al pueblo.

Un tópico recurrente en la literatura hagiográfica es la lucha del santo contra el diablo⁴¹. Es evidente que en el contexto de una revuelta cívica no es posible introducir la dialéctica antagónica sobre la que giraba la literatura monacal –el monje que resiste y vence las tentaciones del maligno–, por lo que Crisóstomo reforma el tópico conscientemente: si en la homilía III los culpables de la revuelta de las estatuas no fueron ni siquiera los antioquenos, sino unos *ξένων καὶ Επηλύδων*⁴², en la homilía XXI (íntegramente dedicada a la labor de Flaviano para salvar a Antioquía) hay varios pasajes en los que se presenta al demonio como verdadero instigador de la asonada. Léase, por ejemplo, el proemio de la homilía: “El diablo intentó hundir toda la ciudad mediante los osados hechos⁴³”. O la alocución de Flaviano ante el emperador que Crisóstomo reproduce en estilo directo: “¡Oh, emperador! Confesamos y no podríamos negar ese amor que has demostrado por nuestra patria, y por ello nos lamentamos más, porque unos demonios han calumniado a una ciudad tan querida, apareciendo ingratos ante nuestro benefactor e irritando a nuestro gran admirador⁴⁴”. No se trata, evidentemente, de una lucha individual entre el demonio y Flaviano, pero sí se puede colegir que la intervención del obispo en favor de su ciudad va encaminada a anular la obra del demonio. Crisóstomo, por lo tanto, reubica el tópico de la lucha contra el demonio en el contexto de una ciudad en la que el cristianismo se está convirtiendo en la mayor fuerza. Así, si antes el demonio tentaba en desérticos parajes, la implantación del cristianismo en una ciudad, con la anuencia del poder político, debe reflejarse también en la remodelación de los motivos literarios cristianos y hagiográficos.

Esa misma línea de actuación es la que quiso resaltar en más de una ocasión Crisóstomo en estas homilías, programáticas por cuanto que pretendían (al menos en lo que al contenido referido a la revuelta se refiere) presentar a Flaviano como el único obispo de la diócesis antioquena y como mediador del pueblo ante cualquier problema, atribución que el obispo –y, por ende, su retrato literario– comenzaba a poseer en monopolio⁴⁵. Para este objetivo, Crisóstomo hizo gala de sus dotes retóricas y recurrió a las más básicas herramientas para la persuasión. Así, aunque el sentido agustiniano de

⁴⁰ Chrys, PG 49, 212.

⁴¹ P. CASTILLO MALDONADO, *Cristianos y hagiógrafos...*, p. 79.

⁴² Chrys, PG 49, 48.

⁴³ Chrys, PG 49, 211.

⁴⁴ Chrys, PG 49, 214.

⁴⁵ P. CASTILLO MALDONADO, *Cristianos y hagiógrafos...*, pp. 74-80.

la retórica pretenda trascender los tratados y prescripciones que codificaron esta disciplina, Crisóstomo siempre demostró conocer al detalle las estructuras retóricas adecuadas al momento y aplicadas al género que convenían para conseguir su objetivo. Para presentar a Flaviano como el estilete del nicenismo en la capital siria, el antioqueno recurre al *exemplum*⁴⁶, valiéndose en este caso de dos figuras preeminentes de la cultura cristiana veterotestamentaria y neotestamentaria: Moisés y Pablo.

El *exemplum* de Pablo en la homilía XXI alude a la modestia de Flaviano al rehusar repetir la argumentación que esgrimió ante el emperador Teodosio para evitar la imposición de un castigo: “Diré lo que he aprendido de uno que estaba dentro, pues el padre ni poco ni mucho me dijo, sino que imitando la grandeza de alma de Pablo, siempre esconde sus propias cualidades⁴⁷”. En este caso, Crisóstomo cumple un expediente literario común, una alusión al ansia de imitar al prototipo del pastor cristiano –Pablo–, pero más significativo es el *exemplum*⁴⁸ que se nos presenta en la homilía III, flanqueada del ejemplo de Cristo y de Jacob: “Pues, si como se dice, Cristo se entregó por nosotros, ¿de qué excusa y perdón seremos dignos, estando al cargo de tan importante pueblo si no escogemos hacer y sufrir todo lo que sea por la seguridad de quienes están en nuestras manos? Pues, si como se dice, el patriarca Jacob estuvo al cuidado de animales y apacentó a ganados irracionales, cuando iba a rendir cuentas a un hombre pasaba las noches en vela y soportaba el ardiente sol y las heladas y cualquier irregularidad del tiempo para que ninguno de aquellos animales muriese, cuánto más nosotros que estamos al cargo no de rebaños irracionales, sino dotados de espíritu, y no a un hombre, sino a Dios tenemos que rendir las cuentas de nuestra vigilancia⁴⁹”. Este *exemplum* no se queda en mera fórmula literaria, sino que se debe trascender en su análisis literario para percatarnos de que la *προστασία* a la que se refiere Crisóstomo es aquella que se ocupa de cuidar y vigilar a toda una comunidad, sin cismas ni divisiones internas. Flaviano, por lo tanto, aparece comparado con un gran patriarca como Jacob, una figura capaz de trascender cualquier cisma (como el meleciano) para imponerse por su propio carácter. El ejemplo y la imitación –ya sea de Dios, ya sea de un modelo de santidad anterior– no se estancan en la emulación individual, sino que colaboran a dirigir una nueva sociedad.

⁴⁶ Su codificación retórica como instrumento idóneo para el elogio en Arist., *Rh.* 1357a13-1357b36.

⁴⁷ Chrys, PG 49, 213.

⁴⁸ P. CASTILLO MALDONADO, *Cristianos y hagiógrafos...*, p. 83; C. RAPP, “Comparison, paradigm and the case of Moses in Panegyric and Hagiography”, en M. WHITBY (ed.), *The propaganda of power...*, p. 279

⁴⁹ Chrys, PG 49, 47.

Moisés, por su parte, fue una figura que abarcó un amplio espectro de valores en la literatura (judía, cristiana y pagana⁵⁰) de época imperial: ya fuese la personificación del hombre sabio, ya la del líder político-religioso⁵¹, Moisés fue un referente continuo en la literatura tardo-imperial. Juan Crisóstomo supo valorar el fuerte poder simbólico de este personaje y lo incorpora a la etopeya del obispo Flaviano. Un primer pasaje tiene como fin poner de manifiesto la capacidad de sacrificio de Flaviano, quien, como ya hizo Moisés, estaría dispuesto a dar su vida por su congregación: “Él, todo sabiduría y experto en leyes divinas, le dirá lo que Moisés a Dios, *Si vas a perdonarles su pecado, perdónaselo. En caso contrario, mátame con ellos* (Éxodo, 32.32). Así son las entrañas de los santos, estiman más dulce la muerte con sus hijos que la vida sin ellos⁵²”.

Posteriormente, en la homilía XXI, hay un episodio propio de la función metaliteraria: Crisóstomo narra la estrategia de la *actio* que seguirá (o, más bien, interpretará) Flaviano en su encuentro con el emperador Teodosio con el objetivo de invertir el *πάθος* de su auditorio (en este caso, el propio emperador): “Hacía esto con el deseo de llevarle a un sentimiento de compasión primero con su vestimenta, con su mirada, con sus llantos y luego iniciar nuestra defensa. Pues el único perdón para los pecadores es callar y no hablar de nada en defensa de lo ocurrido. En efecto, deseaba quitar un sentimiento e introducir otro, eliminar la ira e instalar el desánimo y así preparar el camino para la defensa con las palabras⁵³”. Es en este contexto en el que Crisóstomo inserta la comparación de Flaviano con Moisés de un pasaje del Éxodo (concretamente, 32.10): “Y como Moisés subió al monte cuando el pueblo había sucumbido, se quedó de pie sin voz hasta que Dios le provocó diciéndole, *Deja que se libere mi ira y aniquilaré este pueblo*, y así hizo⁵⁴”.

El hecho de que Flaviano sea descrito en tales términos no es casual, sino que enlaza con otro recurso típico de la literatura hagiográfica: la excepcionalidad del personaje en cuestión, distinguido por una relación especial con Dios⁵⁵. No extraña, en consecuencia, que Crisóstomo estuviera seguro del éxito de la misión de Flaviano aún antes de que éste llegara a Constantinopla pues, según el antioqueno, “Dios no descuidará tan gran celo y cuidado ni permitirá que su servidor vuelva fracasado⁵⁶”. El viaje de vuelta de

⁵⁰ C. RAPP, “Comparison, paradigm and the case of Moses in Panegyric and Hagiography”, en M. WHITBY (ed.), *The propaganda of power...*, p. 286.

⁵¹ C. RAPP, “Comparison, paradigm and the case of Moses in Panegyric and Hagiography”, en M. WHITBY (ed.), *The propaganda of power...*, pp. 286, 292.

⁵² Chrys, PG 49, 48.

⁵³ Chrys, PG 49, 214.

⁵⁴ Chrys, PG 49, 214.

⁵⁵ P. CASTILLO MALDONADO, *Cristianos y hagiógrafos...*, p. 19.

⁵⁶ Chrys, PG 49, 48.

Flaviano también contaría, por supuesto, con la ayuda de Dios quien “ha devuelto a nuestro padre antes de lo esperado⁵⁷”. El propio Flaviano era consciente de su elevada misión y de quién la tutelaba y cuidaba de él, como expresó en la *peroratio* de su discurso ante el emperador Teodosio: “Pues no vengo sólo de parte de aquellos, sino que antes que de aquellos vengo de parte del común Señor de los Ángeles⁵⁸”.

A mitad de camino entre la relación especial con Dios y el milagro se sitúa un episodio descrito en la homilía VI. Al finalizar los acontecimientos levantiscos acaecidos en Antioquía, emisarios procedentes de la capital siria partieron hacia Constantinopla para informar de lo sucedido. El hecho (que no está históricamente confirmado) de que tales emisarios se retrasaran considerablemente al sufrir percances durante el camino y que el obispo Flaviano los adelantara en su viaje a la capital oriental del Imperio Romano fue debido a la acción de Dios, cuyo discurso reproduce Crisóstomo de la siguiente manera: “¿Por qué os dais prisa? ¿Por qué os apresuráis con la intención de hacer naufragar una ciudad tan importante? ¿No lleváis buenas noticias al emperador? Permaneced aquí hasta que disponga que mi servidor, como un buen médico, se adelante y se anticipe a vuestro trayecto⁵⁹”.

En consecuencia, tanto las palabras que Crisóstomo hace pronunciar a Dios como sus propios comentarios van encaminados a establecer un estereotipo de hombre santo que se aleja de los anteriores relatos hagiográficos debido al nuevo orden político-religioso, tendente a beneficiar al cristianismo y a auparlo a posiciones de poder. No extraña, por lo tanto, que Crisóstomo redunde en pasajes destinados a subrayar el nuevo liderazgo social ejercido por la figura del obispo y, en ese contexto, el papel principal del melecianismo en el seno de la iglesia antioquena. Este cambio llevó implícito una reformulación de los valores loables en la literatura cristiana: si en etapas históricas anteriores los padecimientos físicos del cuerpo eran parte del núcleo de la producción hagiográfica⁶⁰, a partir del siglo IV hay nuevos motivos para ensalzar a un santo.

Así, Flaviano aparece en las alusiones directas a la revuelta de las estatuas de estas homilías como *τοῦ κοινῶ πατέρος*⁶¹, el salvador de Antioquía en tal situación de peligro: “Él salió por nuestra salvación y se fue para salvar a tan gran ciudad de la ira imperial. Esto constituye nuestro adorno y su corona:

⁵⁷ Chrys., PG 49, 211.

⁵⁸ Chrys., PG 49, 219.

⁵⁹ Chrys., PG 49, 84.

⁶⁰ P. CASTILLO MALDONADO, *Cristianos y hagiógrafos...*, p. 80.

⁶¹ Chrys., PG 49, 211.

nuestro adorno, porque nos ha tocado tan gran padre; su corona, porque ha sido tan cariñoso con sus hijos y ha llevado a la práctica lo dicho por Cristo⁶²”.

Finalmente, resulta interesante analizar el encuentro que mantuvieron Flaviano y Teodosio en Constantinopla. A priori, el obispo tenía a su favor la predisposición religiosa del emperador⁶³, quien, según Teodoreto, “era de tal manera en la guerra y en la paz, siempre pidiendo la ayuda divina y siempre recibíendola⁶⁴”. El encuentro entre el emperador y un hombre santo, representando el poder terrenal y el divino respectivamente, es un tópico de la literatura hagiográfica. En estos encuentros, que estaban al servicio de la configuración literaria y retórica de una figura religiosa, primaba el poder divino sobre el terrenal, demostrando así que el emperador era, en el fondo, una figura de menor importancia en una escala religiosa. Sin embargo, lo que sorprende en el caso de la reunión entre Flaviano y Teodosio es la diferente valoración que hallamos en el relato crisostimiano.

La homilía III del antioqueno cumple con unos tópicos hagiográficos expresados así de rotundamente por Crisóstomo: “El obispo dirá estas cosas y más aún con gran libertad; el emperador escuchará⁶⁵”. Y que el poder terrenal está supeditado al divino y a sus administradores queda a las claras poco después cuando habla de nuevo de la relación entre Flaviano y Teodosio: “Él también es príncipe, incluso más respetable que aquél, pues las leyes sagradas sometieron esta cabeza imperial cogiéndola con sus propias manos. Cuando algo bueno se pide al cielo, es el emperador quien acostumbra a recurrir al sacerdote, y no el sacerdote al emperador⁶⁶”. De hecho, Crisóstomo anticipa la argumentación que Flaviano esgrimirá ante el emperador; lejos de sentirse intimidado, la representación que Crisóstomo prefigura presenta (mediante el continuo empleo del estilo directo) a un obispo amedrentador que emplea las Sagradas Escrituras (Mateo 18, 32.33) en tono más imperativo que admonitorio: “Conozco la libertad de expresión de nuestro padre, no rehusará a amedrentarle con esta parábola y decir: Vigila que no tengas que decir ese día, *Vil criado, te perdoné toda tu deuda porque me lo pediste. Tú tendrías que habérsela perdonado a tus compañeros*⁶⁷”.

⁶² Chrys., PG 49, 47.

⁶³ C. RAPP, “Comparison, paradigm and the case of Moses in Panegyric and Hagiography”, en M. WHITBY (ed.), *The propaganda of power...*, pp. 282-283; A. TUILIER, “La politique de Theodose le Grand et les évêques de la fin du IVE siècle”, *Vescovi e pastori in epoca Teodosiana. XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana* (Roma: Istituto Patristico Augustinianum, 1997), pp. 45-71.

⁶⁴ Theodort, HE 5.24.17.

⁶⁵ Chrys., PG 49, 49.

⁶⁶ Chrys., PG 49, 50.

⁶⁷ Chrys., PG 49, 48.

La homilía XXI, sin embargo, no resulta tan maniquea en su interpretación de los prototipos terrenal y divino ni en la relación entre obispo y emperador. La representación de la que da cuenta Crisóstomo en esta ocasión ya no se funda en la intimidante palabra del obispo, sino que, como analicé anteriormente, Flaviano comenzó por desarrollar una *actio* sumisa y humilde ante un emperador que actúo como un juez más que benevolente y bien predispuerto. De hecho, el estado de ánimo de Teodosio antes de la defensa lanzada por el obispo preluaba un desenlace favorable: “El emperador, viendo a Flaviano llorar e inclinarse, se le acercó y con las palabras que le dirigió le demostró lo que sufría por las lágrimas del sacerdote. En efecto, sus palabras no fueron las propias de alguien enfadado ni irritado, sino de alguien que está dolido, no de alguien encolerizado, sino de alguien desanimado y lleno de dolor (...) ¿No he antepuesto siempre esta ciudad a todas, y a mi juicio la deseaba más que la que me crió, y no le he dedicado continuamente mis deseos de verla y juraba esto ante todos?⁶⁸”.

La esquematización del discurso de Flaviano parte de la asunción de una tarea fácil ante tal juez. El proemio se abre mediante *permissio*, asumiendo la culpa de lo acontecido: “¡Oh, emperador! Confesamos y no podríamos negar ese amor que has demostrado por nuestra patria, y por ello nos lamentamos más⁶⁹”. Sin embargo, esto es un mero ardid retórico que se completa con un desplazamiento retórico de la verdad culpabilizando, como dije anteriormente, al demonio como instigador y cerebro de lo ocurrido. A continuación, Crisóstomo se apoya en una *comparatio* para reforzar su imprecación de perdón; la asimilación entre Constantino (el emperador que dio carta blanca al cristianismo) y Teodosio (el emperador ortodoxo por excelencia) en un pasaje de agresión a imágenes imperiales es el vínculo que se establece entre ambos: “Se dice que el dichoso Constantino, en cierta ocasión en que una estatua suya fue apedreada, estaba siendo instigado por muchos a que persiguiera e hiciera justicia con los insolentes, y diciéndole que le habían dañado todo su rostro lanzándole piedras, se palpó el rostro con la mano y con una suave sonrisa dijo: No veo que tenga golpe alguno en la cara, sino que mi cabeza está intacta, todo mi rostro intacto. Aquellos enrojecieron y avergonzados desartaron de aquel injusto consejo⁷⁰”.

Seguidamente, la argumentación se completa con un elogio de las cualidades filantrópicas de Teodosio que incluye alusiones a anteriores acciones del emperador, y llega a su clímax con una *gradatio* que hace del perdón a Antioquía una cuestión vital para todo el Imperio y la cristiandad: “Piensa que la actual deliberación no afecta solamente a aquella ciudad, sino

⁶⁸ Chrys., PG 49, 214.

⁶⁹ Chrys., PG 49, 214.

⁷⁰ Chrys., PG 49, 216.

también a tu fama. Y aún más, a toda la cristiandad. Ahora, tanto los judíos como los helenos, así como todo el mundo (pues también los bárbaros se han enterado) están expectantes esperándote para ver cuál será tu sentencia por los hechos. Si dictas una humanitaria y mansa, todos alabarán la decisión y estimarán a Dios⁷¹”.

La peroración es un fiel reflejo de las diferencias existentes entre la homilía III y la XXI, esto es, entre los elementos hagiográficos tradicionales y la *rara avis* que es parte de esta homilía dentro de la tradición literaria cristiana. Así, el tono imperativo y amedrentador de la cita de Mateo referida anteriormente deja paso a la mera enunciación de la peroración de esta homilía XXI: “Si perdonáis a los hombres sus deudas, el Padre celestial os perdonará vuestras caídas⁷²”.

La respuesta –y, en consecuencia, su configuración literaria- de Teodosio acaba por hacer tablas con la personalidad y las cualidades mostradas por Flaviano. En primer lugar, el emperador es comparado con José por su incapacidad para contener las emociones: “Como aquél que al ver entonces a sus hermanos deseaba llorar, pero resistía el dolor para no echar a perder su fingimiento, así también el emperador lloraba en su mente, pero no lo demostraba porque había gente delante⁷³”. Crisóstomo pone en boca del emperador unas palabras finales en las que queda patente su bonhomía y su modestia: “¿Qué tiene de admirable e importante si perdonamos a los insolentes su ira siendo hombres como también lo soy yo, cuando el Señor del mundo vino a la tierra y se convirtió en siervo por nosotros, y crucificado por los que recibirían el favor pidió al padre por los que le crucificaron diciendo, *Padre, perdónales porque no saben lo que hacen?* ¿Qué tiene de admirable si perdono a mis consiervos?⁷⁴”.

Los textos de la homilía XXI no reflejan una relación de poder entre obispo y emperador como existía en la homilía III, sino que en ellos se establece una relación simbiótica: Flaviano aparece como buen pastor del mismo modo que Teodosio es la viva encarnación del emperador pío y humanitario. No hay, por lo tanto, una relación de sometimiento, dependencia o desigualdad entre ambos como es habitual en la literatura hagiográfica –léase al respecto en la *Vita Antonii* de Atanasio el episodio de las cartas que Constantino, Constante y Constancio enviaron al monje Antonio⁷⁵–, sino el retrato de una relación estable entre el poder imperial y el máximo representante de la facción meleciana del nicenismo en Antioquía. En este sentido, se puede concluir

⁷¹ Chrys., PG 49, 219.

⁷² Chrys., PG 49, 219.

⁷³ Chrys., PG 49, 219.

⁷⁴ Chrys., PG 49, 219.

⁷⁵ Ath. Al., *VAnton.*, 81.

diciendo que se trata de una anomalía hagiográfica que raramente se repite en la literatura tardo-antigua⁷⁶.

Paralelamente a los elementos hagiográficos referentes al obispo Flaviano, existen otros motivos recurrentes en la literatura hagiográfica en las XXIV homilías, especialmente aquellos que se refieren a la intervención de los monjes que habitaban los montes cercanos a Antioquía. Crisóstomo empieza su relato con el episodio del monje Macedonio⁷⁷: “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 juicio⁷⁸”.

La intervención de los monjes en favor de la población de Antioquía también ha sido interpretada como una prueba más de que el grupo meleciano de la iglesia antioquena trabajó en conjunto para erigirse como la única facción nicena de la capital siria, tal y como piensa E. Soler: “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 Flavien⁷⁹”.

Para cohesionar y uniformar literariamente la estrategia meleciana, Crisóstomo recurre nuevamente a determinados elementos hagiográficos en su relato de la ayuda de los monjes. Así, la santidad de aquellos y su ayuda a la

⁷⁶ C. RAPP, “Comparison, paradigm and the case of Moses in Panegyric and Hagiography”, en M. WHITBY (ed.), *The propaganda of power...*, p. 285 asegura que el único caso que conoce en el que el emperador salga victorioso de una comparación con un santo es el que refiere Sócrates *HE* 7.22, referido a Teodosio II.

⁷⁷ Theodrt., *HRel.* XIII, 7 es quien nos transmite la historia de este monje y más datos sobre su intervención, pues Crisóstomo oculta su nombre.

⁷⁸ Chrys., PG 49, 173.

⁷⁹ E. SOLER, “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 *Vescovi e pastori in epoca Teodosiana. XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana* (Roma: Istituto Patriótico Augustinianum, 1997), pp. 465-466.

ciudad convirtió a Antioquía en un segundo cielo: “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 concurrieron 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 desgracia⁸⁰”.

Del mismo modo que el santo repartía sus sufrimientos y batallas entre el demonio y el cuidado de la comunidad, en esta ocasión son los monjes los que llevan al extremo su ayuda hasta el punto de ofrecerse a morir junto a los ciudadanos: “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 emperador⁸¹”.

El recurrente enfrentamiento entre los dos estilos de vida extremos del paganismo y del cristianismo⁸², los filósofos y los monjes, queda plasmado en la distinta actitud que adoptaron, pues los filósofos huyen de la ciudad y los monjes permanecen en ella a pesar del peligro: “¿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 ciudad⁸³”.

Finalmente, los monjes contaron con la ayuda de los sacerdotes que también apoyaban el nicenismo meleciano: “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

⁸⁰ Chrys., PG 49, 172.

⁸¹ Chrys., PG 49, 173.

⁸² Un pasaje canónico en este sentido se encuentra nuevamente en Ath. Al., *VAnton*, 72.

⁸³ Chrys., PG 173-174.

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 proceso⁸⁴.

En el prefacio a su tercera edición de la traducción inglesa de *The legends of the Saints*, Delehaye defiende su método científico alegando que del mismo modo que Aquiles no es Homero, así tampoco hay que unificar las personalidades del hagiógrafo y del santo⁸⁵. Sin embargo, en el caso de las XXIV homilías sobre la revuelta de las estatuas de Crisóstomo, sí parece que hay una asimilación entre el antioqueno y el obispo Flaviano en lo que se refiere a la estrategia político-religiosa a seguir en el intervalo de tiempo que se tomó el emperador Teodosio para tomar una decisión.

El género al que pertenecen las homilías crisostomianas es el homilético, pero eso no es óbice para que se produzca una penetración de elementos hagiográficos en ellas, debido al tejido permeable de gran parte de los géneros literarios de la antigüedad tardía⁸⁶ y a la aplicación del concepto de *καιρός*. De hecho, si aplicamos los requisitos que Van Uytfanghe estima necesarios para considerar un texto como hagiográfico, muchos de los pasajes de las Homilías de las Estatuas entrarían de lleno en tal clasificación⁸⁷.

Con todo, me uno a la opinión de Claudia Rapp, quien ha sugerido que se haga una revisión profunda de los planteamientos metodológicos en el estudio de la historia de la literatura, puesto que en ocasiones prima la comodidad de una labor excesivamente taxonómica que facilita el estudio pero con la que se pierden muchos detalles importantes que, finalmente, repercuten en un acercamiento erróneo al estudio literario⁸⁸.

Así con todo, los elementos hagiográficos pueden ser considerados como un índice a seguir para estudiar de cerca el modo en que la literatura refleja los cambios políticos y religiosos con una velocidad similar a la del mismo devenir histórico.

⁸⁴ Chrys., PG 49, 175.

⁸⁵ H. DELEHAYE, *The legends of the Saints*, p. XXIX.

⁸⁶ En palabras de P. CASTILO MALDONADO, *Cristianos y hagiógrafos...*, pp. 221-222, "contaminación de formas".

⁸⁷ M. VAN UYTFANGHE, "L'hagiographie...", *AB* 111 (1993), pp. 148-149.

⁸⁸ C. RAPP, "Comparison, paradigm and the case of Moses in Panegyric and Hagiography", en M. WHITBY (ed.), *The propaganda of power...*, p. 277.