

Nilo, a pesar de que en vida de Atanasio los susodichos monjes melecianos sintieran muy poca simpatía hacia su persona.

Igualmente se puede enriquecer la bibliografía del cuarto capítulo con otras tres aportaciones fundamentales que son las representadas por H. I. Bell («Athanasius: A Chapter in Church History», en *Congregational Quarterly*, 3, 1925, pp. 158-176), A. Martin («Athanasie et les Mélitiens», en *Politique et Théologie chez Athanasie d'Alexandrie*, ed. Ch. Kannengiesser, París, 1974, pp. 32-61) y finalmente W. H. C. Frend («Athanasius as an Egyptian Christian Leader in the Fourth Century», en *Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries*, Londres, 1976).

El tema del úlyimo capítulo es el de la concepción de la voluntad y de la naturaleza divinas como opciones cristológicas, siendo propias la primera de Arrio y la segunda de Atanasio.

No obstante opino en contra del parecer de los autores expuesto en las pp. 180 y 181, que Atanasio no dirige su tesis de que con la encarnación del Hijo, el universo se estabiliza en contra de los arrianos, sino que como origenista moderado, el obispo de Alejandría encamina este argumento con objeto de rebatir las teorías del más conspicuo representante en su época del monarquianismo económico de raigambre asiática, que es Marcelo de Ancyra, personaje hacia el que siempre mantuvo Atanasio sentimientos de amistad pese a haber roto la comunión con él antes de su segundo retorno a Alejandría en 345 (Hilario, *Frag. hist.*, 2,21).

Esto aparece muy claro si tenemos en cuenta que Marcelo piensa que el Logos, una vez cumplida su misión, se reabsorberá junto con el Espíritu Santo en la mónada divina originaria (Marcelo de Ancyra, *Frag.*, 117, 119 y 121), y de aquí que la frase «y cuyo reino no tendrá fin», desconocida en el credo de Nicea, aparezca invariablemente en todas las profesiones de fe a partir del tercer símbolo del concilio de Antioquía de 341, que fue propuesto por el obispo Teofronio de Tiana, tal vez como manifiesta M. Simonetti (*La crisi ariana...*, p. 155) por el deseo de este personaje de alejar de sí cualquier sospecha de partidismo de la ideología monarquiana.

Podemos, pues, extraer la conclusión de que este libro es un trabajo muy útil por suponer una investigación profunda acerca de aspectos inéditos del pensamiento de la primera generación de arrianos y de sus protectores «colucianistas», mereciendo a pesar de las reservas apuntadas en la presente reseña los comentarios laudatorios de «scholars» de tanto prestigio como Maurice Wiles, Charles Kannengiesser y Peter Brown.

GONZALO FERNÁNDEZ
Universidad de Alcalá de Henares

PETER BROWN: *The Cult of the saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. XV y 187 pp. SCM Press Ltd. Chicago, 1981.

El profesor Peter Brown ha emprendido en el presente trabajo el estudio de un asunto como es el de la génesis del culto a los santos en la Europa latina en el transcurso de la antigüedad tardía. Este tema constituye una absoluta novedad, porque hasta la fecha no ha sido tratado al haberse centrado los estudios sobre los orígenes de este tipo de veneración, bien en los mártires de la persecución tetrárquica, bien en el carácter de los santos de herederos del culto a los dioses y a los héroes.

Sobre la primera de estas dos cuestiones destacan los trabajos de H. Delehaye (*L'origine du culte des martyrs*, 2.^a edición, Bruselas, 1933), G. Ricciotti (*L'era dei martiri*, Roma, 1953), G. Lazzati (*Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli*, Turín, 1956), y el colectivo de R. Knopf, G. Krüger y G. Ruhbach, que bajo el título de *Ausgewählte Märtyrerakten* (4.^a edición, Tubinga, 1965), supone una obra plenamente superadora de las *Acta primorum martyrum sincera et selecta* del maurista Th. Ruinart, que vieron la luz en París en 1689, existiendo además numerosos estudios dedicados desde un punto de vista monográfico a un solo mártir o a un conjunto de mártires agrupados habitualmente por razones geográficas, en concreto a base de haber tenido lugar sus suplicios en una misma ciudad o en idéntica región. A su vez, es necesario mencionar entre los trabajos consagrados a la naturaleza de los bienaventurados de sucesores de los dioses y de los héroes de la «vetus religio», el estudio llevado a cabo por E. Lucius entre las pp. 14 y 18 de la obra titulada *Die Anfänge des Heiligenkultes in der christlichen Kirche* (Tubinga, 1904), el monográfico de P. Saintyves, *Les Saints successeurs des dieux* (París, 1907), y las breves menciones de F. Lot en la p. 348 de *La fin du monde antique et le début du Moyen Age* (París, 1951) y de J. B. Bury en la p. 373 del primer volumen de su *History of the later Roman Empire* (Nueva York, 1958), aparte del trabajo que efectuó J. Rendel Harris acerca de la «interpretatio christiana» del mito de Caster y Pólux, que bajo la denominación de *The Dioscuri in the christian legends*, apareció en Cambridge en 1903.

Consiste el contenido del presente libro de Peter Brown en la reunión ampliada de seis lecciones magistrales que su autor impartió durante el mes de abril de 1978 en la «School of Divinity» de la Universidad de Chicago, y en la p. XIV del prólogo expone el actual profesor de Berkeley la razón de haber circunscrito su labor investigadora a las regiones latinoparlantes del Mediterráneo y a su apéndice septentrional de la Galia, en virtud de integrar todas estas zonas una unidad distintiva en la que se da un «cultural and religious continuum», que favorece la unidad de su estudio, si bien nosotros estimamos que la especialización de Peter Brown en el susodicho ámbito geográfico limita el alcance de su obra al dejar de lado el análisis de la hagiografía que surge en la diócesis de las Panonias y en el sector oriental del Imperio. Esta omisión es tanto más lamentable cuanto que en estas zonas tiene lugar el nacimiento de un culto a personajes que en su vida siguieron tendencias manifiestamente subordinacionistas, cuando no arrianas de modo expreso, y que posteriormente serán admitidos por el triunfante nicenismo entre los bienaventurados, pudiéndose citar los ejemplos del mártir antioqueno Babylas y de la leyenda del arrepentimiento del emperador Filipo el Árabe, conocida ya por Eusebio de Cesarea (*Hist. Eccl.*, VI,34), pero que fueron narraciones puestas en contacto por vez primera por el obispo arriano de Antioquía, Leoncio, en conformidad con el testimonio al respecto del *Chronicon Paschale* («ad annum Christi 354»), del cuerpo de Luciano de Antioquía, personaje a quien llamó A. Harnack (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1.^a edición, vol. II, Friburgo de Brisgovia, 1887, p. 184) «der Arius bevor Arius», trasladado a Drépano por un delfín (Filostorgio, *Hist. Eccl.*, II,13), que supone para H. M. Gwatkin (*Studies of Arianism*, 2.^a edición, Cambridge, 1900, p. 138, n. 3) un relato «in true heathen style», y para F. Lot (*loc. cit.*) una trasposición del mito de Dionisos, y asimismo de Cirilo de Jerusalén, cuyo sistema teológico se halla en el sentir de J. Gummerus (*Die Homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius. Ein Beitrag zur Geschichte des arianischen Streites in den Jahren 356-361*, Leipzig, 1900, p. 23) muy cercano a la ideología de la facción homea que encabezaba Acacio de Cesarea.

También son exponentes de este culto a personajes de ideología señaladamente subordinacionista la actual veneración a San Jorge, que puede muy bien recoger la memoria legendaria del obispo arriano Jorge de Alejandría, la dedicada a Eusebio de Cesarea, y por último la consagrada al propio Arrio. Sobre el primero de estos casos, como ya sospechó P. Batiffol en *Römisches Quartalschrift*, concretamente en el número correspondiente a 1896, es factible aducir el carácter de Jorge de funcionario público como contratista del ejército en virtud de las noticias acerca del particular de Atanasio de Alejandría (*Hist. arianorum ad monachos*, 51) y de Sozomenos (*Hist. Eccl.*, IV,8), su lucha contra el paganismo, reflejada de forma muy clara en Ammiano Marcelino (*Hist.*, XXII, 11,3), y en su asesinato el 24 de diciembre de 361 (Ammiano Marcelino, *ibid.*, XXII, 11,8; Atanasio de Alejandría, *Historia acephala*, 8; Sócrates, *Hist. Eccl.*, III,2; Sozomenos, *Hist. Eccl.*, V,7), que en contra de E. Schwartz (*Zur Kirchengeschichte des 4. Jahrhunderts*, en *Gesammelte Schriften*, vol. IV, Berlín, 1960, p. 30), quien achaca la responsabilidad de este linchamiento a las masas cristianas fanatizadas por Atanasio en base a una noticia de Filostorgio (*Hist. Eccl.*, II,11), nosotros estimamos que la tal masacre fue obra del elemento pagano de la ciudad, aunque los alejandrinos de ideología nicena dejaron actuar dada la impopularidad de este obispo compartida por unos y por otros, y el mismo Ammiano Marcelino (*ibid.*, XXII, 11,10) proporciona la explicación de que las cenizas de Jorge fueron arrojadas al mar, «ut reliquis, qui deviare a religione compulsi, pertulere cruciabiles poenas, ad usque gloriosam mortem intemerata fide progressi, et nunc martyres appellantur».

En lo relativo a Eusebio de Cesarea, este personaje fue considerado santo hasta finales del siglo XVI en los menologios occidentales, lo que finalizó con la reforma de Gregorio XIII, y si en Occidente aparece como santo, en el *Martyrologium Hieronimianum* (ed. G. B. de Rossi y L. Duchesne, «Martyrologium Hieronimianum», en *Acta Sanctorum Novembris*, t. II, «pars prima», Bruselas, 1894, p. 80), cuya fecha de composición la sitúa G. Bardy (*Recherches sur Saint Lucien d'Antioche et son école*, París, 1936, p. 10) en torno a 362, en Oriente es considerado como tal en el *Martirologio Siriaco* (ed. H. Lietzmann, *Die drei ältesten Martyrologien*, Bonn, 1911, p. 115), que no es posterior más que en una cincuentena de años al fallecimiento del Cesariense. Asimismo y por lo que a Arrio se refiere, es probable que existiera culto a su persona en Panonia a juzgar por la representación de este personaje en un ladrillo proveniente de una sepultura tardorromana de la actual localidad húngara de Kisdorog que ha sido estudiado por E. B. Thomas («Arius-Darstellung», en *Szekszárdi Múzeum Evkönyve*, 5, 1973-1974, pp. 77-116), debiéndose este hecho a la evangelización arriana de Panonia y del Ilírico que a partir de 351 llevaron a cabo Valente de Mursa, Ursacio de Singidunum y Germinio de Sirmio, pues es muy probable que sea cierto el testimonio de Atanasio (*Ep. encycl. ad episcopos Aegypti et Libyae*, 7) que manifiesta que Ursacio y Valente recibieron sus enseñanzas directamente del mismo Arrio, al relatar Filostorgio (*Hist. Eccl.*, I,9) que después del sínodo de Nicea de 325 sufrieron destierro en Iliria, el antiguo presbítero de Baucalis, y los obispos Segundo de Ptolemais, Teonas de Marmárica, Teognis de Nicea y Maris de Calcedonia. Son un exponente artístico del éxito del arrianismo en Panonia los símbolos de origenismo radical de raigambre alejandrina que aparecen en las cubiertas de mármol de la mesa de altar de Csopak, a la que E. B. Thomas después de dedicarla un estudio monográfico (E. B. Thomas, «Bruchstück einer frühchristlichen Marmorstischplatte mit Reliefverzierung aus Csopak», en *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 3, 1955, pp. 261-282), la califica de la más genuina manifestación arriana del arte occidental en la p. 351 de la obra de diversos autores

titulada *The Archaeology of roman Pannonia*, que editada por A. Lengyel y G. T. B. Radan, apareció en Budapest en 1980.

En general, es factible afirmar que esta hagiografía oriental de procedencia origenista radical es una cuestión muy interesante que lógicamente Peter Brown no trata por limitar geográficamente su libro a la parte occidental del Imperio y que merecería un estudio mucho más detallado del que en la presenta reseña podemos efectuar. Además de los hasta aquí indicados, otros casos que se circunscriben a la antedicha tradición origenista, son la versión original de la *Pasión de Artemio* (ed. J. Bidez, *Philostorgius Kirchengeschichte*, Leipzig, 1913, pp. 166-176), los milagros que según Focio (*Bibliotheca*, 40) se atribuían a Eusebio de Nicomedia, el panegírico que en conformidad con Sócrates (*Hist. Eccl.*, II,4) escribió Acacio en honor de Eusebio, su predecesor en la sede de Cesarea, la actividad taumatúrgica que Filostorgio (*Hist. Eccl.*, IV,7) atribuye a Teófilo «el Indio», y finalmente los hechos prodigiosos que en conformidad con Sócrates (*Hist. Eccl.*, II,9) y con Sozomenos (*Hist. Eccl.*, III,6), fueron atribuidos a Eusebio de Emesa por Jorge de Laodicea.

Peter Brown dedica el primer capítulo que aparece bajo el epígrafe de «el santo y la tumba», al papel que desempeñan en la cristiandad del Mediterráneo Occidental las sepulturas y las reliquias de los «holy men and women», tanto confesores como mártires. Partiendo de la base de que mediante la creencia en la resurrección de los muertos, los judíos y los cristianos podían pensar qué día llegaría en que las barreras del universo habrían de quebrarse, opina el autor que de esta forma consiguen Elías y Cristo la verdadera apoteosis que para los intelectuales paganos, como Plutarco (*Romulus*, 28,6) al ocuparse de la atribuida al fundador de Roma, no era más que un ejemplo de un estadio primitivo de pensamiento. No obstante, Peter Brown hubiese debido, a nuestro parecer, citar también a Henoc, ya que resulta muy sintomático que este personaje veterotestamentario, cuya desaparición que desafia a la muerte aparece en *Gen.*, 5,24, sea uno de los favoritos de la comunidad de Qumran a juzgar por haber aparecido en las excavaciones llevadas a cabo en este lugar diez manuscritos arameos del *Libro de Henoc*, que guardan una estrecha relación con las versiones griega y etiópica conocidas con anterioridad. Igualmente, no se ha de omitir que los componentes de esta comunidad maldicen en sus escritos al pueblo de los «Kittîm», lo que si éstos son los romanos, adquiere una mayor significación al no haber sido nunca la apoteosis de Rómulo un elemento de culto popular en la Urbe y desconocido por consiguiente en el resto del mundo dominado por Roma, máxime cuando en conformidad con los datos aportados por J. Allegro (*The Dead Sea Scrolls. A reappraisal*, Londres, 1978, 8.ª reimpresión de la 2.ª edición, p. 167), es factible inferir que los moradores de Qumran creían en la resurrección de quien fue su fundador, el denominado «Intérprete de la Ley» y «Maestro de Justicia».

Es interesante la idea del autor de que en los postreros años del siglo VI de la Era Cristiana, las tumbas de los santos que se encontraban en los cementerios situados fuera de las ciudades del antiguo Imperio Romano de Occidente se conviertan en los centros de la vida eclesiástica de cada región a causa de creerse que el santo que habitaba en el cielo, se hallaba también en su sepulcro sobre la tierra. Se desprende así una muy señalada mutación espiritual con respecto a la mentalidad pagana existente acerca de los difuntos, ya que si en el siglo II d.C., Artemidoro de Daldís (*Oneirocriticon*, I,51) postulaba que si un individuo sueña que es curtidor, tiene un mal sueño «porque el curtidor manosea cuerpos muertos y vive fuera de la ciudad», este concepto se rompe con la entrada de las reliquias en el interior de la ciudad y el posterior agrupamiento en su entorno de tumbas de personas del común, lo que

incidirá en un profundo cambio de la topografía urbana durante el período tardorromano. Sin embargo, opinamos que el autor ha podido enriquecer aún más este magnífica idea con la crítica que Simplicio de Cilicia, uno de los más calificados representantes de la escuela neoplatónica de Atenas, efectúa en *De Caelo*, 370,29, de oponer a los cultos cristianos de «hombres muertos» la divinidad del cielo, incompatible en su pensamiento con toda liturgia fúnebre. Esta tesis de Simplicio es reveladora de todo un estado de opinión adverso al cristianismo y proveniente de un medio urbano como el ateniense, porque en el tiempo en que Simplicio escribe, durante el segundo ventenio del siglo VI, en Atenas existe ya desde la mitad de la centuria anterior mayoría de cristianos a juzgar por una frase de Damascio, quien en la *Vita Isidori* (ed. R. Asmus, Leipzig, 1911, p. 93) califica de oportunista la actitud del arconte Teágenes al inclinarse a la forma de vida de la mayor parte de los habitantes de la ciudad, palabras que encierran una alusión a los cristianos.

Es asimismo aceptable la idea de Peter Brown de que la forma arquitectónica de los sepulcros de los héroes puede explicar algunos de los problemas artísticos de las basílicas paleocristianas, aunque no el concreto de la reutilización de unas pocas columnas y capiteles, pues existe un nuevo empleo de edificios paganos una vez salvada la dificultad de tipo estructural inherente a la necesidad de abrir un ábside en la cabecera, tal como acertadamente observan G. B. de Rossi en la p. 55 del *Bulletino di archeologia cristiana* correspondiente al año 1866, E. Mâle, en *La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes* (Paris, 1950, pp. 36-37), y L. García Moreno («La cristianización de la topografía de las ciudades de la Península Ibérica durante la antigüedad tardía», en *Archivo Español de Arqueología*, 50-51, 1977-1978, p. 316), de manera que a finales del siglo VI las susodichas transformaciones eran vistas por los cristianos occidentales como algo habitual en conformidad con los testimonios de Gregorio Magno (*Ep.*, 11,56) y de Beda (*Hist. Eccl.*, 1,30). Pero el santo poseía sobre el héroe de la «vetus religio» la ventaja de que en su calidad de «friend of God», tenía una capacidad de intercesión que el héroe jamás consiguió.

El cristianismo presentó un gusto especial para aprovechar con gusto el paisaje romano, de lo que existe un ejemplo en el florecimiento de comunidades monásticas, y así Atanasio de Alejandría en *Vita Antonii*, 14, califica la labor de los monjes de edificación en el desierto de una nueva ciudad, siendo sintomático del carácter de contracultura que con respecto a la civilización clásica adopta el monacato el hecho de que Heliodoro (*Aethiopica*, 1,5,3) diga lo mismo de un bandolero que vivía en las marismas del Nilo. Sin embargo, este espíritu contracultural hubiera quedado expresado de manera más clara si se considera la importancia que para los monjes tenía la Biblia, libro tan despreciado por el más conspicuo representante del helenismo como era Juliano (*Ep.*, 61), pero que influye en gran medida sobre la praxis de los monjes, enmarcándose dentro del presente contexto la idea de J. Fontaine, expuesta en las pp. 51 y 52 del primer volumen de su edición de la *Vita Martini* de Sulpicio Severo (*Sources Chrétiennes*, números 133-135, París, 1967), de que la actitud de los monjes ante los edificios culturales de las antiguas creencias se asentaba sobre el ejemplo bíblico de la postura que en relación a los ídolos habían tomado Elías y Eliseo (*I Reyes*, 18,40), pero también en la historia narrada por Atanasio (*Vita Antonii*, 91-92) de las túnicas que tanto su persona como el obispo Serapión de Thmuis recibien del monje Antonio en la hora de su muerte, se percibe una evidente dependencia literaria del relato escriturístico del manto que desde el carro de fuego Elías dona a Eliseo (*II Reyes*, 1,13).

Aspecto interesante es el hecho de que en Europa Occidental el poder de los

obispos se vincule al del sepulcro del santo de la ciudad, aunque como en los casos de Roma o de Tours estas sepulturas se encuentren algo alejadas del casco urbano, pero que guardan una relación con la residencia del obispo y con la basilica principal que se hallan intramuros. En esto se diferencia la cristiandad del oeste del Imperio de la iglesia del este, en la que los lugares de culto y los puntos de peregrinación nunca constituyeron un soporte del poder eclesiástico, y si bien el autor indica con exactitud las dificultades por las que hubieron de atravesar los obispos de Jerusalén para crear un patriarcado independiente, citando a H. Chadwick («Faith and Order at the Council of Nicaea», en *Harvard Theological Review*, 53, 1960, pp. 180-186), nosotros nos permitimos completar la tesis de Peter Brown con la idea de que el patriarcado jerosolimitano surgió en el decurso del concilio de Calcedonia de 451 como el resultado de la debilidad de la metrópoli de Antioquía, que había sido motivada por la existencia del cisma eustaciano desde 362 y de la secesión juanista de las primeras décadas del siglo v.

El segundo capítulo lleva por título «un lugar distinguido y privado». En su contenido y partiendo de la base de que la tumba podía transformarse en un lugar de tensión entre la familia y la comunidad, los obispos occidentales se encontraron con la dificultad de que la iglesia constituía un grupo artificial, pues los auténticos lazos de unión eran de índole familiar, tal como con plena exactitud señala Sozomenos (*Hist. Eccl.*, V,15) acerca del acontecimiento de que la historia de la comunidad cristiana de la ciudad de Ascalón e igualmente de la de Gaza fuese en realidad la narración de la ortopraxis de sus respectivas familias, y asimismo con la adopción de rituales paganos junto a las tumbas familiares o a las «memoriae» de los mártires, de los que se hace eco Agustín de Hipona (*Ep.*, 29,9), y que en aspecto no mencionado por P. Brown, pero sí por V. Schultze (*Geschichte der Untergang des griechisch-römischen Heidentums*, vol. II, Jena, 1892, p. 350) en base a un texto del propio obispo de Hipona (Agustín, *Confess.*, VI,2), originará la costumbre de los nueve días de «parentalia», que consistía en colocar ofrendas de vino y de pan en las sepulturas de los mártires.

Esta práctica supone un ejemplo más de la cristianización de las ceremonias paganas, de la que otras vías son el mantener el mismo día de la fiesta de la «vetus religio», pero mudando la celebración de pagana en cristiana, de lo que poseemos exponentes en las solemnidades de Navidad, de Epifanía y de la Cátedra de Pedro en Roma, y el adoptar idéntico ritual al de las antiguas creencias pero cambiándolo de signo, y así el 25 de abril, día de Rogativas, se conservará en la Urbe el mismo ceremonial de la procesión por la Vía Flaminia hasta el Puente Milvio de la antigua fecha de «Robigalia», respondiendo asimismo a este segundo método los festejos rurales que representan una aceptación de las «Ambarvalia», que fueron ya estudiados por L. Duchesne (*Origines du culte chrétien*, París, 1889, p. 294). Se entiende dentro del presente contexto que a pesar del abandono por parte de Teodosio de la política de otorgar a las fiestas de la «vetus religio» una cierta ambigüedad que las hicieran tolerables a los cristianos, tal como resulta de la comparación entre el calendario de Filócalo de 354 y el *Feriale Campanum* de 387, las solemnidades paganas pervivan en el uso, y de esta manera el calendario de Polemio Silvio, fechado en 448, enumera todavía diecinueve festividades de origen pagano, al igual que a finales del siglo v, Gelasio de Roma (*Ep.*, 100) se queja de que se continúen celebrando las «Lupercalia». Esto adquiere un mayor significado si se compara la disposición de Constantino de 3 de julio de 321 (*Cod. Theod.*, II,8,1), que disponía que el domingo fuera fiesta legal a todos los efectos a excepción de dos actos jurídicos como eran las emancipaciones y las manumisiones, con la medida de Teodosio de 24

de noviembre de 386 (*Cod. Theod.*, II,8,8), por la que es declarado infame y sacrilego aquel que de alguna forma vulnerase el carácter sagrado del día del Señor.

Una faceta de verdadera privatización de lo sagrado aparece en la práctica de la «depositio ad sanctos», que como afirma una inscripción recogida por E. Diehl (*Inscriptiones latinae christianae veteres*, Zurich, 1925 y 1961, núm. 2148), era un bien deseado por muchos, que sin embargo pocos eran capaces de alcanzar, y que para Agustín de Hipona (*Ep.*, 22,6) presentaba el riesgo de una evidente ostentación social, con lo que para la cristiandad latinoparlante del Bajo Imperio y de época tardorromana el santo se había transformado en el «patronus» celestial, que proporcionaba unidad social a la ciudad antigua al poder integrar merced a la congregación en torno a su sepulcro a dos elementos no asimilados por la civilización urbanística del período clásico como eran las mujeres y los pobres. Asentando Peter Brown esta idea sobre un texto de Prudencio (*Peristephanon*, 11, 191-192) que habla de que toda Roma, sin distinciones sociales, se había reunido junto a la tumba de Hipólito, se llega a la conclusión de que en todo el territorio del Imperio tanto hombres como mujeres estaban preparados para colocar a disposición del culto a los santos concebidos como «impresarios» la totalidad de los resortes culturales de los estamentos más elevados de la sociedad tardorromana, con lo que al bascular el centro de gravedad de la ciudad hacia los cementerios periféricos en los que se encontraban las tumbas de sus divinos «patroni», y al incorporar a la vida urbana a las mujeres y a los pobres, se comprende la expresión de Jerónimo (*Ep.*, 107,1), «movetur urbs sedibus suis».

El capítulo tercero se halla dedicado a la consideración del santo de invisible compañero, que aparece de manera muy clara en los calificativos que Teodoro de Ciro (*Miracula sancti Demetrii*, 1,14) da a Demetrio de Tesalónica de «ἀόρατος φίλος» y de «γνήσιος φίλος», y que recoge la idea, corriente en los siglos II y III, de que entre el hombre y la divinidad existe toda una cadena de seres intermedios, si bien nosotros hubiéramos deseado que Peter Brown añadiese que influye también en la concepción del Hijo propia de la «Logostheologie», que la adopta de los iniciadores del platonismo medio, como de un intermediario entre el Dios Padre creador y el mundo creado a través del mismo «Logos».

Esta idea del amigo invisible estaba muy extendida durante los siglos IV y V, tanto entre escritores cristianos como paganos, y así aparece en el persa Mani en conformidad con el Códice de Colonia que lleva por título *Acerca del origen de su cuerpo* (ed. de R. Cameron y A. J. Dewey, *The Cologne Mani Codex. «Concerning the Origin of his Body»*, Missouri, 1979, pp. 20-21), el panegirista de Constantino (*Panegyrici Latini*, 7,21,4) que narra la denominada «visión de Autun», a pesar de que Peter Brown no menciona este último extremo, Gregorio el Taumaturgo (*In Originem*, 4), Ammiانو Marcelino (*Hist.*, XXI, 14,3) Sinesio de Cirene (*Hymn.*, 4,264) y Paulino de Nola (*Carm.*, 21, 344-346). El culto a los santos recoge, como es natural, toda la evolución de la creencia en estos intermediarios divinos y al tiempo una grave crisis de identidad que afectaba a los hombres de la antigüedad y que les impulsaba a buscar en el cielo idénticos conceptos de «patrocinium» y de «amicitia» de los que sentían necesidad en la tierra, con lo que en aspecto ya reseñado por G. Dix (*The Shape of the Liturgy*, Londres, 1945, pp. 380-382), A. B. Orselli (*L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina*, Bolonia, 1945, pp. 40-61), E. Nordström (*Ravennastudien*, Uppsala, 1953, pp. 21-24), G. E. M. de Ste Croix («Suffragium: From Vote to patronage», en *British Journal of Sociology*, 5, 1954, p. 46) y G. Gagov («Il culto delle reliquie nell'antichità riflessé nei due termini "patrocinia" e "pignora"», en *Miscellanea Franciscana*, 58, 1958, pp. 484-512), la

trasposición a la esfera celeste de las relaciones seculares entre patrón y cliente será la principal característica de la piedad cristiana del siglo IV. De esto constituyen los ejemplos más perfectos la vinculación entre Paulino y Félix de Nola, que en el sentir de J. F. Matthews (*Western Aristocracies and Imperial Court A.D. 364-425*, Oxford, 1975, p. 5) supone una auténtica «religio amicitiae» la importancia litúrgica concedida al culto de los mártires, reputados por Agustín de Hipona (*De civitate Dei*, 8,27) como más próximos a Dios que los ángeles, al igual que las representaciones pictóricas propias de fines del siglo IV como la del santo y sus fieles a modo de un «patronus» rodeado de sus «famuli», que se encuentra en el «Coemeterium Maius» de Roma y que ha sido analizada por E. Josi («Il "coemeterium maius"», en *Rivista di archeologia cristiana*, 10, 1933, pp. 11-13, fig. 6).

Peter Brown dedica el cuarto capítulo a la consideración de los santos como «muertos muy especiales», cualidad ésta que les exime del propio hecho físico de la defunción y que posibilita que en sus tumbas se hagan presentes tanto la eternidad del paraíso como la primera prueba de la resurrección, definiendo el autor la reliquia como un fragmento aislado del conjunto del cuerpo en virtud de un texto de Victricio de Rouen (*De laude sanctorum*, 10). Sin embargo, falta en nuestra opinión un estudio acerca del contraste entre el presente concepto litúrgico de reliquia y el profano, que designaba normalmente los restos de un difunto, como se percibe en Cicerón (*De Legibus*, II,22), en Tácito (*Annales*, I,62) y en el *Digesto* (ed. E. Seckel, *Handlexikon zu den Quellen der römischen Rechts*, 2.^a ed., Jena, 1907, p. 504). Igualmente sentimos que el autor no haya profundizado en el asunto de que la oposición pagana al culto a las reliquias practicado por los cristianos, de la que se hace eco Teodoreto de Ciro (*Graecorum affectionum curatio*, 8,34), contemple su origen en un rechazo de la partición de un cuerpo en fragmentos, que los filósofos neoplatónicos de la escuela de Jámblico consideraban una profanación siniestra y una impureza repugnante en conformidad con el parecer de P. de Labriolle (*La réaction païenne*, París, 1934, pp. 420 y 432). Es digno de destacar el hecho de que esta idea fuese recogida por el *Código Teodosiano* (IX,17,7), en edicto de 26 de febrero de 386, que prohibió transferir los cuerpos de los mártires, dividirlos en partes y negociar con ellos, autorizando únicamente la construcción de un «martyrium», sobre las sepulturas de los difuntos que eran considerados santos, aunque el posterior desarrollo del culto a las reliquias y una noticia de Agustín de Hipona (*De opere monachorum*, 28) relativa al comercio de reliquias, sobre cuya autenticidad alberga dudas, indican que como la práctica totalidad de las medidas legislativas del Bajo Imperio, la presente disposición de Teodosio no se cumplió.

Dedicando el capítulo quinto al concepto de «praesentia», el autor lo define como la presencia física de lo santo en el seno de una comunidad singularizada o en posesión de individuos particulares, de donde infiere el corolario de que son las «translationes» de reliquias, y no las peregrinaciones, el verdadero elemento axial de la piedad cristiana en época tardorromana y en los primeros tiempos de la edad media, pues las antedichas «translationes» representaban los conceptos de «unanimitas» y de «concordia» en el interior de una ciudad, no siendo ajeno a esto el que aparezcan en diversas ciudades dos santos protectores concebidos a manera de símbolo de unidad, como Pedro y Pablo en Roma o Félix y Fortunato en Aquilea, si bien nosotros hubiéramos añadido el caso de Vital y Apolinar en Ravena. Asimismo supone la recepción de las reliquias una adopción del ceremonial del «adventus» del emperador en una ciudad, que traía consigo el mismo espíritu de unidad ciudadana ya entrevisto en lo concerniente al mundo profano por Victricio de Rouen (*De laude*