

fragmento y otros comentarios desfavorables de Pablo acerca de los judíos, como el que aparece en *I Tesalonicenses*, 2, 14-16.

G. Lüdemann dedica el cuarto apartado de su obra a la consideración del pensamiento teológico de Pablo. En su contenido es muy interesante la idea expuesta en la página 21, de que antes de su conversión en el camino de Damasco, Pablo, a cuya raigambre farisaica hace alusión el autor en la nota número 76 basándose en la *Epístola a los Filipenses*, 3, 5, persigue a los helenistas. Estoy de acuerdo con G. Lüdemann en que los helenistas se caracterizaban por intentar desarrollar una misión entre los paganos y por pretender relativizar el valor de la «Torah», aunque le falta señalar la aprobación de Pablo a la muerte de Esteban (*Hechos de los Apóstoles*, 8, 1), quien era el jefe de los helenistas en conformidad con la hipótesis de Ch. Guignebert (*Le Christ*, París, 1948, p. 128). A continuación analiza G. Lüdemann tres textos paulinos, como son *I Tesalonicenses*, 2, 14-16; *Gálatas*, 6, 16, y *Romanos*, 9-11. En lo referente al primero adopta la teoría de O. H. Steck (*Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, Neukirchen-Vluyn, 1967, p. 275), de que la crítica a los judíos que en este fragmento aparece, refleja una postura prepaolina ya visible en el *Evangelio de Marcos*, 12, 1-9, si bien no se puede hablar de un sentimiento antijudaico por parte de Pablo al existir una censura a los paganos en *I Tesalonicenses*, 1, 9-10. Asimismo, en *Gálatas*, 6, 16, Pablo considera al judaísmo y a la Iglesia como dos planos en los que puede realizarse «el Israel de Dios», mientras que el fracaso de la misión de Pablo entre los judíos se percibe en *Romanos*, 9-11.

El quinto apartado se halla consagrado a la praxis de Pablo. Analizando el incidente con Pedro en Antioquía narrado en *Gálatas*, 2, 11-14, el autor infiere el corolario de que a la praxis paulina le es indiferente la «Torah», pues sólo tiende a asegurar la existencia de una comunidad cristiana proveniente del paganismo y no sujeta a las disposiciones de la ley de Moisés. No obstante, si se considera que de *Hechos de los Apóstoles*, 21, 24-26, se puede deducir la participación de Pablo en un ritual de purificación judío, G. Lüdemann llega a la conclusión de que la postura de Pablo ante el judaísmo es contradictoria. Esto se ve claro si se considera que por un lado opina Pablo que la Iglesia se encuentra en un permanente conflicto teológico con el judaísmo, máxime cuando el universalismo de la primera se opone al particularismo del segundo, a la vez que de otra parte siente el apóstol de los gentiles la necesidad de que la Iglesia de origen pagano permanezca vinculada a su sustrato judaico.

Es posible afirmar en conclusión que el presente libro de G. Lüdemann supone un trabajo interesante. Sin embargo a la teoría que se ve reflejada en la página 39, de que Pablo fracasó en su tentativa de unir en una sola comunidad a los cristianos de origen judío y a los procedentes de las creencias paganas, me permito añadir que tampoco obtuvo éxito en su acercamiento al mundo romano. De esta nueva frustración será exponente la persecución de Nerón, que causará los martirios de Pedro y de Pablo, y que habrá de originar la génesis de un movimiento rigorista y antirromano que cristalizará en la redacción del *Apocalipsis* de Juan.

GONZALO FERNÁNDEZ

PETER BROWN: *Society and the holy in late antiquity*, VIII, Faber and Faber Limited, Londres, 1982, 347 pp.

Constituye el presente libro una recopilación de diversas publicaciones de Peter Brown, que aparecieron entre 1971 y 1977, y así comprende once artículos y dos

conferencias, pronunciadas respectivamente en 1976 y 1977. La obra trata sobre las relaciones entre la sociedad y lo santo durante la antigüedad tardía, y se halla dividida en dos partes, a las que titula el autor «Aproximaciones» y «La sociedad y lo santo». No obstante, Peter Brown comete la equivocación de no indicar en dónde piensa que debe situarse el término de la «Spätantike», pues en lo relativo al Imperio de Constantinopla afirma en la página 294 que Constantino V es el fundador del Bizancio medieval, y de esta forma dedica el último capítulo del libro a determinados aspectos de la vida del oeste de Europa en el siglo XII, encerrando esta cuestión una problemática que habitualmente es investigada por medievalistas.

La denominación del primer capítulo es «El aprendizaje y la imaginación». En su contenido preconiza P. Brown que el historiador ha de afinar su imaginación ante la necesidad de estudiar a seres humanos, cuya principal característica estriba en encontrarse muy alejados de nosotros, mientras que la esencia de su genio consiste en delimitar, localizar y hacer palpables aquellos puntos en los que lo visible y lo invisible entran en contacto en la tierra, mediante las aportaciones del arte, del ceremonial, de la práctica religiosa y de la literatura. P. Brown hace suyo en la página 21 un lema de Benito Spinoza (*Tractatus Politicus*, introducción, sección IV), «sedulo curavi humanas actiones non ridere non lugere neque detestari, sed intellegere», después de estudiar ciertos rasgos que singularizan la antigüedad tardía. Estas características, ya tratadas anteriormente por P. Brown en su obra *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (Londres, 1981), son la importancia otorgada a las tumbas de los santos y su relación con el papel de los obispos, y en segundo lugar, la función de los bienaventurados, sean ángeles, sean santos, como patronos y compañeros celestiales.

El segundo artículo trata acerca de la visión de E. Gibbon de la cultura y la sociedad a lo largo de los siglos V y VI. En la página 23 manifiesta P. Brown que E. Gibbon parte de la idea de que el fin del Imperio Romano representa el nacimiento de la moderna Europa con la génesis de una multitud de estados, afirmando asimismo que la presente doctrina fue muy seguida durante el siglo XVIII. A este respecto aduce P. Brown una cita de la autobiografía de Pietro Giannone (*Vita scritta da lui medesimo*, ed. S. Bertelli, Milán, 1960, p. 14), que sirve como exposición de motivos para la redacción de su *Istoria civile del Regno di Napoli*. A mi parecer, comete P. Brown el error de no indicar que un antecedente de la susodicha tesis, de que el fin del Imperio romano marca el nacimiento de la moderna Europa con la aparición de los reinos bárbaros, se encuentra en el libro que Matías Francowich, autor protestante del siglo XVI, más conocido por «Flacius Illyricus», según la moda clasicista del momento, dedicó a la metamorfosis del antiguo Imperio romano de Occidente en las nuevas monarquías germánicas.

Al trabajo de P. Brown se puede colocar la objeción de que atiende en mayor medida a la individualidad de E. Gibbon, que a las corrientes de su tiempo. Esto se aprecia de forma muy clara cuando en la página 27 alude P. Brown al hecho de que E. Gibbon mire con curiosidad al mundo iranio. Pero el presente fenómeno no es privativo del historiador inglés, sino que supone una corriente cultural muy extendida en el transcurso del siglo XVIII, de la que constituyen un buen exponente las *Cartas Persas* de Montesquieu. Esta tendencia filoirania contempla su origen próximo en el acercamiento político que en la segunda mitad del siglo anterior efectúa Luis XIV, en su calidad de protector de los cristianos sometidos al dominio turco, con respecto a la corte persa, concebida a la sazón como poder contrapuesto al Imperio Otomano en su frontera oriental.

No obstante, esta faceta filoirania de E. Gibbon posee su raigambre remota en el aspecto propersa de la cultura griega, que nace con *Los Persas* de Esquilo y con *La Ciropedia* de Jenofonte, y al que no fue ajeno el mismo Platón. Dentro de la cultura clásica, el filoiranismo pervivirá hasta sus últimas etapas, y así Coricio de Gaza (*Orat.*, VIII, 48, ed. R. Foerster, *Choricii Gazaevi opera*, en *Bibl. Teubneriana*, Leipzig, 1927, p. 126) vuelve a referirse a la figura de Ciro, mientras que Agathias (*Hist.*, II, 30) proporciona el interesante dato de que los representantes de la escuela de Atenas, que a principios de la década de 530-540 buscaron refugio en la corte de Khusrō Anōsharvān, lo hicieron pensando «que en Persia reinaba aquella unión entre la autoridad y la filosofía, a la que Platón atribuía el fundamento del gobierno modélico».

En las páginas 42 y 43, P. Brown ha podido decir del retrato que de Constantino verifica E. Gibbon (*History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. J. B. Bury, vol. VII, Londres, 1914, p. 216), como «cruel y disoluto monarca», que supone un precédenente de una de las tesis de la obra de J. Burckhardt, *Constantino el Grande y su tiempo*, que consiste en mantener que durante el reinado de Constantino, fue cuando hizo su aparición el sultanismo en el Imperio. Asimismo, la valoración de la República romana por parte de Gibbon a manera de una expresión del alma colectiva, frente al individualismo principesco de las cortes de cualquier índole, que se percibe en la página 23 del *Gibbon's Journey from Geneva to Rome* (ed. G. A. Bonnard, Londres, 1961), más que a una actitud individual, como pretende P. Brown, responde a una tesis completamente dieciochesca, que encontrará su máxima cristalización en la Revolución Francesa y en el juramento de Simón Bolívar en la cima del Aventino.

Una nueva aportación de P. Brown es la que lleva por título «Tras las huellas de Gibbon». En ella compara con la inmortal *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* una serie de trabajos actuales. Se deben estas obras a R. MacMullen (*Roman Social Relations, 50 B. C. to A. C. 284*, New Haven, 1974), R. A. Markus (*Christianity in the Roman World*, Londres, 1974), R. Murray (*Symbols of Church and Kingdom: A Study in the Early Syriac Tradition*, Cambridge, 1975) y M. Grant (*The Fall of the Roman Empire: A Reappraisal*, Antenberg School Press, 1976). Dentro de sus aportaciones tiene gran importancia la de R. A. Markus (*Christianity in the Roman World...*, pp. 31-32), reflejada por P. Brown en la página 52, de que en un período anterior a su época racionalista y a consecuencia de su aproximación al catolicismo, supone Gibbon un precedente del movimiento puseista de Oxford.

P. Brown consagra un nuevo capítulo de su obra a criticar la teoría de H. Pirenne, expuesta en su célebre tratado *Mahomet et Charlemagne*, editado póstumamente en 1937, aunque quince años antes la había desarrollado en forma de artículo entre las páginas 77 y 86 de la *Revue belge de philologie et d'histoire*. P. Brown niega la validez de la hipótesis de H. Pirenne de que al perdurar el comercio en el Mediterráneo hasta el siglo VII, época en la que concluye como efecto de la expansión del Islam, la «Romania» sobrevive hasta la antedicha centuria. P. Brown asienta su crítica sobre tres puntos. Un primero estriba en la constatación, basándose en los análisis de F. Braudel (*The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philipp II*, traducción inglesa de S. Reynolds, Londres, 1962) y de J. Rougé (*Recherches sur l'organisation de commerce maritime en Méditerranée sous l'empire romain*, París, 1966), de que el papel mercantil del Mediterráneo durante los siglos V y VI no era lo suficientemente amplio, como para soportar la continuidad de la antigua civilización.

El segundo punto en el que P. Brown basa su crítica radica en el hecho de que la

pugna por el control del Mediterráneo no se da entre el Islam y Europa, sino que desde época aqueménida tiene lugar a modo de una tentativa por parte del mundo mediterráneo de constituir una franja independiente de cualquier imperio euroasiático. Finalmente, al defender H. Pirenne (*Medieval Cities*, Princeton, 1925, p. 74) la teoría de que las ciudades medievales recobran la capacidad comercial en el siglo X gracias a la influencia de Venecia, que en su opinión es la heredera de los mercaderes sirios de la «Romania», el investigador belga valora en demasía la función de los susodichos comerciantes sirios, quienes durante el Bajo Imperio no fueron, según el parecer de P. Brown, más que un mísero remedo de las más satisfactorias venturas mercantiles del periodo clásico romano, y así la invasión árabe no interrumpió el mercado de productos de lujo a consecuencia de la idiosincrasia episódica y marginal de este mismo comercio.

El título genérico de la segunda parte es «La sociedad y lo santo». la primera ponencia está dedicada a criticar el libro de R. Browning, *The Emperor Julian* (Londres, 1975). En la página 85 alude P. Brown a la interpretación del graznido de una bandada de cuervos por parte de Atanasio de Alejandría, quien así anunció la inminente muerte de Juliano. P. Brown ha tomado esta cita de la colección conocida bajo la denominación de *Apothegmata Patrum* («Epiphanius», I), pero ha podido hacer también referencia a que la misma noticia se encuentra en Sozomeno (*Hist. Eccl.*, IV, 10). Podemos hallarnos ante la existencia de una tradición adversa a la figura de Atanasio de Alejandría, si se unen estos testimonios al aportado por Ammiano Marcelino (*Hist.*, XV, 7, 8), de que Atanasio era hombre versado en interpretar el vuelo de las aves a fin de predecir el futuro, e igualmente al hecho de que la presentación por parte de los melecianos de la supuesta mano del obispo Arsenio de Hípselis, como prueba de su presunto asesinato por orden de Atanasio (Atanasio de Alejandría, *Apol. c. arian.*, 63, 4), encubría la acusación de practicar magia peligrosa. A este respecto, es interesante señalar que dentro de la investigación atanasiana, H. M. Gwatkin (*Studies of Arianism*, 2.^a ed., Cambridge, 1900, p. 87) y A. Martin («Athanasie et les Méliitiens, 325-335», en *Politique et Théologie chez Athanasie d'Alexandrie*, ed. Ch. Kannengiesser, París, 1974, p. 49, n. 42) son los únicos tratadistas que se ocupan muy someramente de este asunto.

En la página 91, P. Brown menciona el influjo de Capadocia en el carácter de Juliano, pero no se ocupa de la cuestión de las cordiales relaciones que existieron entre este emperador y Aecio, quien era uno de los jefes del anomeísmo. A esta amistad se refieren Sozomeno (*Hist. Eccl.*, V, 5), Filostorgio (*Hist. Eccl.*, VI, 7) y el propio Juliano (*Ep.*, 46), y tan buen trato cristalizó en el regalo que Aecio recibió de Juliano, y que consistió en un lote de tierra situado en la isla de Lesbos (Filostorgio, *Hist. Eccl.*, IX, 4). Tampoco se ocupa P. Brown de actos de emperadores o usurpadores posteriores a Juliano, que supusieron un renacimiento del paganismo. Así Eugenio, a fines del siglo IV, repuso en Roma el altar de la Victoria (Ambrosio de Milán, *Ep.*, 67, 6, y Paulino, *Vita Ambros.*, 26) y volvió a permitir los augurios (Rufino de Aquileya, *Hist. Eccl.*, II, 33), mientras que durante el siglo V, Tertulio, cónsul de Atalo, actuó en el Senado como pontífice (Orosio, *Hist.*, VII, 42, 8), Juan trató en su legislación de otorgar una amplia tolerancia a todas las confesiones y de poner coto a las ya excesivas prerrogativas del clero cristiano (*Codex Theodosianus*, XVI, 2, 47, y *Constitutiones Sirmondianae*, 6), y finalmente, Antemio permitió la celebración de las «Lupercalia» y nombró cónsul en 470 al filósofo pagano Severo, en conformidad con los datos recogidos por M. P. Nilsson («Studien zur Vorgeschichte des Weihnachfesten», en *Archiv für Religionswissenschaft*, 19, 1918, p. 81).

Seguidamente estudia P. Brown la función del «holy man» en la antigüedad tardía, teniendo importancia la distinción que efectúa en las páginas 131 y 132 entre los conceptos de «holy man» y de «θεῖος ἀνὴρ», en virtud de que el primero adquiere su carácter de elementos completamente extraños a la humanidad y por medio de su retirada al desierto, con lo que llega a convertirse para sus contemporáneos en el polo opuesto a la sociedad humana, mientras que el segundo basa sus poderes en una sabiduría arcana, pero transmitida siempre dentro de la sociedad.

No obstante, se siente en falta en este trabajo un estudio sobre el monje Antonio, el principal aliado en Egipto de Atanasio de Alejandría, pues siguiendo a R. Reitzenstein (*Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig, 1904, pp. 18 y 67), a H. Dörries («Die Vita Antonii als Geschichtesquelle», en *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. I. Philologische-Historische Klasse*, 14, 1949, p. 153) y a H. Lietzmann (*Geschichte der alten Kirche*, 3.ª ed., vol. IV, Berlín, 1961, p. 128), se puede afirmar que la *Vita Antonii* de Atanasio no es históricamente fiable, pues sólo pretende dar el retrato ideal de un «holy man», tal como han dicho B. Steidle («Homo Dei Antonius», en *Studia Anselmiana*, 38, 1956, pp. 182-183), J. Roldanus (*Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie. Etude de la conjoction de sa conception de l'homme avec sa christologie*, Leiden, 1968, p. 294), y por último, los «divines» estadounidenses R. C. Gregg y D. E. Groh (*Early Arianism. A View of Salvation*, Londres, 1981, p. 133). Asimismo, al indicar en página 141 el hecho de que durante el siglo IX el protosinodario Teodoro no supiera si su confesor estaba o no ordenado, según las actas de un sínodo celebrado en 869 (ed. J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Ecclesiasticorum nova et amplissima collectio*, t. 16, Berlín, 1901 —reimpresión—, col. 150 D), P. Brown ha podido inferir la idea de que la recepción de órdenes no constituía una «conditio sine qua non» para que alguien fuese considerado un «holy man», y así Pacomio huye del monasterio de Tabennisi a fin de que Atanasio de Alejandría no le consagre presbítero (*Vita Sancti Pachomii Abbatis*, 20).

A continuación, analiza P. Brown la relación de los «holy men» con el mundo rural de Siria, manifestando en la página 154 que los monjes sirios, al igual que los «sanyasi» de la India, no son miembros de sus respectivas sociedades, pero al tiempo son capaces de determinar el tono de las mismas sociedades de las que se habían separado. Igualmente estudia P. Brown las diferencias que se dan durante la antigüedad tardía entre el cristianismo occidental y el oriental, con la atrayente teoría, expuesta en la página 169, de que cualquier diferencia entre ambos sectores del Mediterráneo queda minimizada ante el abismo extendido entre la cultura ribereña de este mismo mar y las sociedades, ajenas a ella, que lo flanqueaban.

La presente tesis es completada en la página 191 con la idea de que en el oeste la noción de lo santo va identificándose progresivamente con la basílica sepulcral y con los monasterios, mientras que en el este se vincula de forma inconsciente a las grandes ceremonias de la vida urbana bizantina. Sin embargo, al aludir en página 177 a la crítica de Eunapio de Sardes (*Vitae Sophistarum*, 472) al culto de los mártires, que era con la existencia del monacato los dos puntos del cristianismo más atacados por los intelectuales paganos, ha podido P. Brown citar asimismo la oposición de Simplicio de Cilicia (*De caelo*, 370, 29) a los cultos cristianos de «hombres muertos» por ser incompatibles con la divinidad del cielo, tan contrapuesta a toda liturgia fúnebre, lo que además se ajusta a la perfección con el texto de Eurípides (*Hipólito*, vv. 1.437-1.438), al que P. Brown efectúa una alusión.

Aparecen luego dos artículos de historiografía. En el primero defiende el autor en

la página 196 la idea de que tanto el arte paleocristiano como el bizantino, representan el punto de vista más idóneo desde el que es posible contemplar la distancia que nos separa de nuestro pasado remoto. Con tales miras, reseña P. Brown una serie de libros publicados durante el bienio 1972-1973, y cuyos autores son M. Gough (*The Origins of Christian Art*, Nueva York, 1973, y *Handbook of the Byzantine Collection*, Nueva York, 1973), C. A. Mango (*The Art of the Byzantine Empire, 312-1453 A. D.: Sources and Documents*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, 1972), T. F. Mathews (*The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy*, Pennsylvania State University, 1972), G. H. Forsyth y K. Weitzmann (*The Monastery of Saint Chatherine at Mount Sinai: The Church and Fortress of Justinian*, Ann Arbor, Michigan, 1973), y por último, A. T. Lucas (*Treasures of Ireland: Irish Pagan and Early Christian Art*, Nueva York, 1973). A su vez en el segundo artículo, redactado en colaboración con S. MacCormack, enjuicia otras obras editadas en 1974, como la titulada *Venezia e Bizanzio*, publicada en Venecia bajo la dirección de S. Bettini, y las de J. Pelikan (*The Spirit of Eastern Christendom, 600-1700*), D. y T. Talbot-Rice (*Icons and Their History*), S. Der Nersessian (*Armenian Manuscripts in the Walters Art Gallery*), J. T. Macneill (*The Celtic Churches: A History, A. D. 200 to 1200*) y F. Henry (*The Book of Kells*), que vieron respectivamente la luz en Chicago, Nueva York, Baltimore, Chicago y Nueva York.

En su contenido son muy interesantes las ideas de P. Brown aparecidas en las páginas 208, 213 y 220. En la primera manifiesta que todas las obras de arte analizadas en los susodichos libros son puntos en los que el hombre puede encontrarse con lo sobrenatural. En la segunda sostiene que es oportuno comparar tres sociedades en las que tiene lugar una absoluta integración entre culto y arte, caracterizándose respectivamente estas tres sociedades, o por hallarse el arte sometido en su seno a la devoción (vg. el pintor de iconos en Rusia durante la temprana edad moderna), o por estar su producción artística totalmente influida por culturas exógenas (vg. el caso de Armenia), o bien por proceder esta misma producción artística de un origen diferente y por desenvolverse en un mundo dominado por ideas distintas por completo (vg. la Irlanda céltica). Finalmente dice P. Brown en la página 220 que Bizancio asume una síntesis basada en un absoluto proceso cristianizador de la imaginación, mientras que en el mundo céltico hallamos tanto las confrontaciones como el recalcitrante resurgimiento de una naturaleza indómita.

Al estudio que efectúa P. Brown acerca de la relación existente entre las reliquias y el «status» social en época de Gregorio de Tours, se puede añadir que la negativa del Turonense a que los arrianos posean el sentido de «reverentia», a consecuencia de sus sacrilegios en contra de lugares y objetos de culto (Gregorio de Tours, *Lib. hist.*, III, 10, 107), citada por P. Brown en la página 235, contempla su punto de partida en la controversia arriana del siglo IV. Como acertadamente señala G. H. Williams («Christology and Church —State Relations in the Fourth Century», en *Church History*, 20, 1951, p. 4), los nicenos consideraban sacrilega la Eucaristía de los arrianos, a quienes acusaban de ser gentiles. Así, Lucífero de Cagliari (*De regibus apostaticis*, 51, 3) llama a los arrianos adoradores de Baal, por sacrificar al único Hijo engendrado en el «moloch» del racionalismo, mientras que Ambrosio de Milán (*Contra Auxentium*, 31), al afirmar que los arrianos son equiparables a los judíos por su negativa a aceptar la divinidad del Hijo, manifiesta que en la iglesia existe una sola imagen, la del Dios invisible, que sin embargo se hace presente en las especies eucarísticas, y por extensión en las liberadas imágenes de quienes creen en la existencia de un Hijo consustancial al Padre.

La penúltima ponencia lleva por título «Una crisis de la edad oscura: aspectos de la controversia iconoclasta». En su contenido es importante la doctrina reflejada entre las páginas 251 y 253 de que en contra de las tesis tradicionales, que consideraban al movimiento iconoclasta como algo extraño a la civilización bizantina, se tiende hoy a creer que esta querrela representa una crisis endógena del propio Bizancio, basándose las modernas investigaciones en aspectos como el más cuidadoso análisis de las relaciones entre el Imperio de Oriente y el Islam durante el siglo VIII, en una reconsideración de la actitud en el transcurso del mismo periodo de los musulmanes con respecto a las imágenes, y en el estudio de otras facetas como el papel desempeñado por los judíos en Bizancio, la posición de la iglesia primitiva ante las representaciones figuradas de las cosas sagradas, el desarrollo de un movimiento iconoclasta en la Armenia del siglo VII y el fundamento doctrinal nacido en el decurso de las sesiones del concilio iconoclasta de 754. No obstante, se puede completar la idea expuesta por P. Brown en la página 258, de que los iconoclastas reconocían únicamente carácter de santidad a los edificios de las iglesias, a la señal de la Cruz y a la Eucaristía, con la tesis de que la valoración de esta última práctica parte del principio reinante durante el siglo IV, de que la Eucaristía suponía un sustitutivo incruento de los sacrificios paganos, lo que ya fue observado por H. Berkhof (*Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert*, traducción alemana de G. W. Locher, Zurich, 1947, p. 112).

Se entiende dentro de este contexto la disposición de Constantino que prohibía la celebración de sacrificios en los templos paganos, cuyo texto no ha llegado a nuestros días, pero que hubo de existir a juzgar por las alusiones de Eusebio de Cesarea (*Vita Const.*, II, 45) y de la disposición de Constancio II sobre idéntico asunto (*Codex Theodosianus*, XVI, 10, 2), que precisamente empieza con las palabras «Quicumque contra legem divi Parentis nostri...». Asimismo deseo completar la afirmación de P. Brown, que aparece en la página 277, de que la entrada solemne de un icono en una ciudad representa un reconocimiento de la protección del patrono celeste, con la referencia a que en 603, la recepción por parte del Senado y del clero de Roma de las efigies de Focas y de su mujer Leoncia, que es mencionada por Gregorio Magno (*Ep.*, 13, 1) y por Juan el Diácono (*Vita Gregorii*, IV, 20), equivalió a un reconocimiento de la soberanía sobre la Urbe de los emperadores de Oriente.

Concluye el libro con el capítulo que lleva por título «La sociedad y lo sobrenatural: un cambio medieval». Entre las páginas 302 y 304 estudia el autor las mutaciones que tienen lugar en el occidente de Europa durante los siglos XII y XIII, con el auge de la vida urbana y la aparición de un nuevo estilo mercantil, con innovaciones en la filosofía y en la jurisprudencia visibles en los representantes de las escuelas de París y de Bolonia, entre quienes destacaron Pedro Abelardo, Graciano y Pedro Lombardo, con modificaciones en la vida religiosa simbolizadas en los cistercienses y en la figura de Gregorio VII, y por último, con novedades en la poesía, que se hallan personificadas en Bernard de Ventadour. Sin embargo, en las páginas 306-308 admite P. Brown la incidencia en el siglo XII de lo sobrenatural en lo profano mediante la ordalía, además de la definición que de esta práctica da P. Rousset («La croyance en la justice inmanente à l'époque féodale», en *Le Moyen Age*, 54, 1948, p. 241), como un milagro controlado con objeto de atender a las necesidades cotidianas. Pero en la página 313, enriquece P. Brown esta idea con la teoría de que la ordalía no es un juicio de Dios, sino la traslación de una causa «ad iudicium Dei», consistiendo asimismo en un «spectaculum», que es propio de una sociedad en buena parte aún iletrada.

En resumen, el presente volumen es una excelente obra de Peter Brown, destacando particularmente todos los apartados que dedica a la naturaleza y a las funciones de los «holy men», así como el capítulo que el autor consagra a la consideración de determinados aspectos de la querella iconoclasta.

GONZALO FERNÁNDEZ

LUCIO DE GIOVANNI: *Costantino e il mondo pagano. Studi di politica e legislazione*, 3.^a edición, VII. M. D'Auria Editor, Nápoles, 1983, 225 pp.

Dentro de la envidiable situación que en Italia han gozado ayer y disfrutan hoy los trabajos de investigación sobre historia romana, la Asociación de Estudios Tardoantiguos ha encargado a L. De Giovanni la labor de redactar una obra, cuyo tema estriba en el análisis de las relaciones entre Constantino y el paganismo de su época. Parte el autor de la crisis del siglo III, y a lo largo de su trabajo llega a la conclusión de que la política de Constantino frente a la «vetus religio» fue ambivalente. Por un lado, demostró Constantino gran animadversión hacia el politeísmo tradicional romano, pero de otro, aceptó completamente la ideología platónica, aunque estuviese representada por intelectuales paganos como Hermógenes del Ponto, Nicágoras de Atenas y Sópatro de Apamea. Con toda veracidad cree L. De Giovanni que la actitud filoplatónica de Constantino fue motivada por un deseo de poner término a la crisis del siglo III, y sólo era posible realizar este anhelo mediante un retorno a los valores de la «civilitas». A fin de conseguir este objetivo, el platonismo era muy útil al emperador, pues la validez del sistema de Platón era reconocida por todos los hombres cultos, cristianos o paganos, que habitaban en los medios urbanos del Imperio.

Este es el planteamiento general del libro, e inicialmente he de expresar mi conformidad. No obstante y en lo concerniente al rechazo por parte de Constantino del antiguo politeísmo romano, opino que L. De Giovanni hubiera debido considerarlo a modo de un rechazo radical de la política tetrárquica, que se había singularizado por su tradicionalismo religioso, como tan magistralmente han demostrado W. H. C. Frend (*Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford, 1965, pp. 478-481) y J. J. Sayas («La tolerancia religiosa y sus diversas aportaciones», en *Hispania Antiqua*, 4, 1973, pp. 223-231). Dentro de los aspectos parciales del trabajo de L. De Giovanni, reviste especial interés el estudio que lleva a cabo entre las páginas 68 y 72 sobre el influjo de Osio de Córdoba en la adopción por Constantino de determinadas medidas legales, ya que este análisis supone un complemento ideal a las noticias de autores antiguos relativas a los vínculos de amistad entre el emperador y el obispo de Córdoba. Efectivamente, a la influencia de Osio en Constantino desde 313 hasta 327, año del retorno a Hispania del primero, aluden Eusebio de Cesarea (*Hist. Eccl.*, X, 6), Agustín de Hipona (*Contra ep. Parm.*, VIII, 13) y Sócrates (*Hist. Eccl.*, I, 7), aunque hubiera sido deseable que L. De Giovanni se hubiese ocupado de tratar si el reemplazo de Osio de Córdoba por Eusebio de Nicomedia en la función de asesor eclesiástico del emperador, motivó algún cambio en la política de Constantino frente al paganismo, pues ocasionó en verdad una significativa mutación en lo relativo a la querella arriana, como han puesto de relieve V. C. De Clercq (*Ossius of Cordova. A Contribution to the history of*