

LITERATURA Y LEGISLACIÓN: LA FUNCIÓN POLÍTICA DE LA HERESIOLOGÍA A FINALES DEL SIGLO IV*

Literature and legislation: the political function
of heresiology at the end of the 4th Century

Carla Setién García

Universidad de Cantabria

RESUMEN: Los catálogos «contra todas las herejías», compuestos desde finales del siglo II hasta el siglo V, nos han transmitido gran cantidad de información sobre las vidas y creencias doctrinales de muchos personajes y grupos cristianos censurados como herejes. En estrecha relación con este tipo de literatura, hubo una abundante producción jurídica que, a partir de Constantino, arremetía aún más directamente contra los disidentes religiosos. El objetivo de este trabajo consiste en comparar el discurso heresiológico que presenta la literatura heresiológica y las leyes *De Haereticis* del *Codex Theodosianus* (xvi, 5) para determinar en qué medida la labor literaria refuerza a la legislativa y/o viceversa. En cuanto a los tratados antiheréticos, estudiaremos principalmente el *Diversarum hereseon liber* de Filastrio de Brescia (ca. 380-390), debido a la proximidad cronológica con algunas leyes del *corpus* teodosiano y, además, por tratarse de una obra poco explorada por la investigación moderna.

Palabras clave: Antigüedad Tardía, literatura polémica cristiana, heresiología, *Codex Theodosianus*, herejías, Filastrio de Brescia, *Panarion* de Epifanio.

ABSTRACT: The catalogues «against all heresies», written from the end of the second century to the 5th century, have transmitted to us numerous information about the lives and doctrinal beliefs of many characters and Christian groups censured as heretics. In close relation to this type of literature, there was an abundant legal production that, from Constantine, lashed out even more directly against religious dissidents. The objective of this study is to compare the heresiological discourse presented by the heresiological literature and the laws *De Haereticis* of the *Codex Theodosianus* (xvi, 5) to determine the extent to which literary work reinforces the legislative and/or vice versa. With regard to antiheretic treatises, we will mainly study the *Diversarum hereseon liber* of Filastrius of Brescia (c. 380-390), due to the chronological proximity to some laws of the Theodosian corpus and, moreover, because it is a work little explored by modern research.

Keywords: Late Antiquity, Christian polemical literature, heresiology, *Codex Theodosianus*, heresies, Filastrius of Brescia, Epiphanius' *Panarion*.

1. Introducción: el género de la heresiología

La investigación moderna ha definido como «género heresiológico» o «heresiología» —este último término se emplea, más bien, en el ámbito anglosajón¹— a todas las obras de la literatura cristiana compuestas a partir de mediados del siglo II d. C. y destinadas a identificar, describir y refutar aquellas ideas y doctrinas que no se correspondieran con las promulgadas por la Gran Iglesia². Todas ellas fueron sistemáticamente calificadas como erróneas y, por tanto, heterodoxas, adjudicándoles masivamente la etiqueta de «heréticas». Para pertenecer, pues, a este género, una composición heresiológica debe reunir dos características esenciales:

1) En primer lugar, el principal objetivo, como acabamos de mencionar, es combatir a los herejes mediante la desacreditación y descalificación de sus doctrinas, así como de la propia persona. Numerosos son los ejemplos de líderes carismáticos que cautivaron y se atrajeron a grandes cantidades de fieles. Se trataba, antes que nada, de identificar no solamente el error doctrinal sino también el conductual, haciendo de esta forma bien evidente quién poseía la única verdad posible. Aun así, este ensañamiento «*adversus haereses*» aparece, en mayor o menor medida, en todos los autores cristianos de los primeros siglos del cristianismo.

2) Lo que hace diferentes a los escritos de este género es su formato, pues estos se distinguen, a grandes rasgos, por su estructura clasificatoria. Se presentan a modo de catálogos, en los que se enumeran (largas) listas de herejías que se van presentando sucesivamente al mismo tiempo que, aparentemente, siguen un orden cronológico.

En definitiva, la conjugación de estos dos aspectos hace de estas composiciones una especie de repositorios de conocimientos heréticos a la vez que ortodoxos. Para su conformación se trasladan desde los modelos clásicos las técnicas y el modo de escribir enciclopédico y dan lugar así a una nueva forma de conocimiento religioso. Este intento de los catálogos

1. Valga simplemente citar algunos de los títulos más destacados sobre el tema: Cameron (2003); Lyman (2007); Iricinschi (2008); y Shelton (2015).

2. Cameron (2008) presenta el cambio clave que ha tomado el largo y fecundo tema sobre la relación ortodoxia-heterodoxia. El análisis contemporáneo concuerda en aceptar el desarrollo de la primera a partir de la segunda. Esto es, la ortodoxia se construye en respuesta y por oposición del «otro». Sobre el proceso de formación de la ortodoxia y la herejía hay una inmensa bibliografía. Hacemos mención solamente de la obra detonante de Bauer (1934) que desafió y rechazó la idea tradicional, impuesta por la Iglesia oficial y continuada por la historiografía moderna, sobre la preexistencia de la ortodoxia sobre la heterodoxia. Tras analizar las características de las iglesias más destacadas de comienzos del siglo II, especialmente las de Roma, Alejandría y Antioquía, Bauer propuso que su cristianismo era «heterodoxo», con excepción de Roma. Fue entonces desde Roma, siguiendo su tradicional liderazgo, desde donde se fue imponiendo la ortodoxia, esto es, la concepción cristiana considerada verdadera y, por lo tanto, única. En definitiva, valiéndonos de un símil muy útil, primero hubo desorden/caos y solamente con el tiempo se logró imponer cierto orden, cuyo paso definitivo será el apoyo del poder político. Apoyando la tesis de Bauer, otro estudio de referencia es el de Le Boulluc (1985), que opta por hablar de «representaciones heresiológicas» o de «ortodoxias» que han precedido a la ortodoxia, en vez de ortodoxia-heterodoxia (1985: 17- 20). Para una magnífica síntesis sobre los trabajos de estas dos nociones en la historiografía, cf. Mimouni (2009).

de herejías por continuar la tradición de la literatura clásica³ sobre el conocimiento técnico ha sido analizado no solamente desde el punto de vista de la estructura y contenidos (Inglebert 2001: 443-449), sino también por el uso consciente de las mismas fórmulas retóricas⁴.

Cronológicamente, se distinguen dos épocas diferentes de florecimiento de tratados heresiológicos. La primera «generación» comienza a mediados del siglo II d. C. hasta mediados del siguiente⁵ y la segunda surge más de un siglo después, a finales del siglo IV, y continúa hasta mediados del siglo V. En este periodo se componen gran cantidad de textos de este tipo; entre otros, las obras de Epifanio de Salamina (*Panarion* ca. 374-377), de Filastrio de Brescia (*Diversarum hereseôn liber* ca. 380-90), el *Indiculus de haeresibus* (anterior al 428) atribuido erróneamente a Jerónimo y el *De haeresibus* de Agustín de Hipona (428)⁶. Es ahora cuando el género de la heresiología llega a su punto álgido (Pourkier 2007: 389). A partir de este momento todos los tratados se asemejarán de manera más notoria, especialmente, en cuanto a sus aspectos formales. Epifanio de Salamina protagoniza este resurgimiento y va a marcar, en muchos aspectos, las pautas a seguir⁷. Estructuralmente, los catálogos de finales del siglo IV y comienzos del V se caracterizan, por regla general, por incluir interminables listas de herejías con descripciones y refutaciones muy sucintas (exceptuando el *Panarion*). Precisamente esta brevedad es otro de los aspectos que diferencia a los heresiólogos de este segundo periodo con respecto de los primeros.

3. Una de las mejores muestras que evidencia el afán de la tradición clásica por recopilar todo el conocimiento posible lo representa Plinio el viejo en su *Naturalis Historia*.

4. Es el caso, por ejemplo, de Agustín de Hipona. En el prefacio de su catálogo *De Haeresibus* (428) comenta que un tal Celso recopiló en un tratado de seis libros las opiniones (doctrinas) de «todos los filósofos que fueron fundando sectas hasta su momento» (Aug., *De haer. Praef.* 5). Por su parte, Flower (2020) realiza una comparativa entre la retórica de los prefacios de los catálogos de Epifanio, Filastrio y Agustín y los de obras clásicas como la de Plinio o Galeno, el médico romano más famoso (siglo II). Entre los aspectos más destacados Flower menciona la utilización de una «retórica de modestia y de reticencia» a la hora de emprender la obra, y también de una «retórica de obligación»: el autor se ve impulsado por las peticiones de otros a componer semejante obra. Este último aspecto lleva a los autores a emplear un «lenguaje de necesidad», es decir, se respaldan en las circunstancias que les han forzado a escribir sobre el tema (totalmente necesario su conocimiento).

5. El primer catálogo que se conoce es el *Syntagma* perdido de Justino (ca. 145), considerado como el fundador de este tipo de escritos. Posteriormente, Ireneo de Lyon compuso un *magnum opus* titulado *Adversus haereses* (ca. 175). Esta obra supone la primera refutación sistemática de todos aquellos heresiarcas y sus seguidores sobre los cuales el obispo había podido recopilar información. Algunas décadas más tarde aparece el opúsculo convencionalmente citado como *Pseudo-Tertuliano*, en el que brevemente se presentan los datos más destacados de 33 herejías diferentes, que habían aparecido ya en su gran mayoría en la obra de Ireneo. Y, en último lugar, la *Refutatio omnium haeresium* (ca. 222), cuya autoría ha sido y continúa siendo muy debatida, introduce como origen de las herejías los diferentes sistemas filosóficos clásicos.

6. Para una clasificación de todos los tratados *adversus haereses* de finales del siglo IV y todo el V, cf. McClure (1979).

7. Sobre la obra heresiológica de Epifanio sigue siendo un trabajo de referencia el de Pourkier (1992). Asimismo, la más reciente traducción inglesa del *Panarion* (Williams 2009; 2013) ofrece una amplia introducción al texto.

Así pues, una vez presentados los rasgos que definen a estos escritos, teniendo en cuenta que el *corpus iuridicum* del título *De haereticis* del último libro del *Codex Theodosianus* (CTh) está destinado a condenar legalmente la disidencia religiosa, nos preguntamos: ¿pudo desempeñar este tipo de literatura una función política? En efecto, como veremos, se hace evidente la relación, tanto a nivel funcional como formal, entre los textos heresiológicos y la legislación imperial contemporánea que se desarrolla contra los herejes durante el gobierno de Teodosio I (379-395). Por ello, el objetivo que persigue el presente trabajo es examinar los diferentes aspectos que hacen que este tipo de literatura presente un fuerte componente político, para preguntarnos a continuación hasta qué punto estos textos se vieron influenciados por el poder político-imperial. E inversamente, también nos planteamos el grado de repercusión de los catálogos heresiológicos en la redacción de las leyes antiheréticas.

2. *Objetivos compartidos: catálogos de herejías y textos jurídicos «aduersus haereses»*

De acuerdo con el análisis de Rebecca Lyman (2007: 296), «Heresiology can be read as the political claim of an exclusive ideology made through the demonisation, exclusion and silencing of ‘the other’». En efecto, como mencionábamos en el epígrafe anterior, las obras heresiológicas son un verdadero instrumento pedagógico. Estas ofrecen, a modo de entradas enciclopédicas, una información aparentemente objetiva con el propósito de dar a conocer el error teológico y también el desprestigio social que merecen algunos personajes, al ser caracterizados sistemáticamente por la carencia de valor intelectual, la incapacidad para comprender el mundo físico creado por Dios, por la inmoralidad de sus costumbres y por sus prácticas religiosas supersticiosas. A pesar de esta aparente motivación académica, el discurso heresiológico es dogmático y autoritario, pues el fin último que persiguen esas obras de finales del siglo IV es identificar lo no permitido, con el sello de «herético», para que los fieles no sigan ninguno de los ejemplos dados.

En relación directa con esta censura literaria, encontramos una abundante producción de textos jurídicos que, desde Constantino (306-337), han ido atacando aún más directamente la oposición religiosa. Para ello, el emperador se basó en las medidas represivas de Diocleciano (284-305) contra los cristianos y otros grupos, considerados una amenaza para la unidad y estabilidad del Estado. Así, hizo de la disidencia religiosa una categoría legal, privando a los herejes de múltiples derechos civiles⁸. Para ello fue clave la adopción del discurso cristiano de clasificación y

8. Eusebio de Cesarea en su *Vita Constantini* 3, 63-66, hace referencia a un edicto promulgado por Constantino contra diferentes grupos heréticos (ca. 326). El motivo de este texto jurídico, según el obispo de Cesarea, se centraba en el peligro que surgía ante la falsa identificación de esos grupos de «herejes» como cristianos «verdaderos». Para un análisis del contexto

exclusión del «otro» –aspectos básicos de la heresiología. Así comenzó un proceso normativo por medio del cual se castigaba penalmente a la desviación doctrinal⁹. Este se fue extendiendo a lo largo del siglo IV a paganos, judíos y apóstatas, que, clasificados como enemigos públicos, fueron sometidos a sucesivas medidas legislativas para limitar sus derechos como ciudadanos y separarlos socialmente.

Como indicábamos en el apartado anterior, el Título 5 del Libro XVI del *Codex*, titulado *De haereticis* y así mismo el más largo de todo el libro, está dedicado a la recopilación de leyes antiheréticas. Su propósito consiste en erradicar las desviaciones religiosas, consideradas delitos públicos. Emanando, de un lado, del cuerpo político y, por tanto, del poder, los textos jurídicos y, de otro, de la esfera religiosa, los textos heresiológicos, ambos comparten el mismo objetivo: identificar, resaltar y estigmatizar legal y socialmente al enemigo político-religioso para hacer público su comportamiento cultural-religioso.

Así pues, a continuación, vamos a realizar un análisis comparativo de tipo lingüístico-literario y, más concretamente, en el plano del léxico, entre los primeros rescriptos teodosianos y los textos heresiológicos de finales del siglo IV. Por tanto, el examen de los textos abarca el mismo marco cronológico y mismo contexto histórico. Los catálogos que vamos a estudiar son el *Panarion* y el *Libro de las diversas herejías*, fechado pocos años después del *Panarion* (década de 380). No obstante, como se indicaba en el resumen, nos centraremos especialmente en este último tratado, ya que la investigación moderna sobre el mismo es prácticamente inexistente¹⁰.

3. *Lenguaje y retórica literario-judicial: Codex Theodosianus XVI, 5, 6*

Como evidencia la gran cantidad de rescriptos antiheréticos, el enfrentamiento con la heterodoxia fue uno de los temas preferentes en la legislación imperial (Humphries 2018: 75)¹¹. Así lo señala Escribano (2006: 476): «Teodosio fue el que más énfasis puso en esta denigración del herético»¹². Uno de los aspectos que fundamentan esta afirmación

histórico y legal de este edicto, considerado como la primera norma imperial conservada para definir la herejía desde la perspectiva legal, cf. Escribano (2012).

9. Cf. *CTh* 16, 5, 1 (1 de septiembre 326). Escribano (2012: 378-79) asegura que «el edicto tuvo una amplia proyección en la actividad normativa imperial, tanto en lo que se refiere al tratamiento penal del herético como a su representación moral. Constantino incorpora a la ley las categorías heresiológicas y también el discurso sobre el ἡθεὺς herético».

10. Cf. Setién (2017; 2018) y la bibliografía que se proporciona al respecto al final del presente trabajo.

11. Escribano (2006: 476): «La herejía fue uno de los temas preferentes de la legislación imperial y los compiladores del Teodosiano hicieron de las cuestiones relacionadas con la disidencia herética el contenido primordial del libro XVI». Humphries (2020: 157): «The major concern of the laws in book 16 is not about being Christian, but about being the right sort of Christian».

12. Sus predecesores cristianos habían legislado preferentemente sobre el estatuto de la Iglesia y el personal eclesiástico. El tratamiento de los herejes en la legislación constantiniana y

tiene que ver con el lenguaje que fue empleado sistemáticamente en la legislación imperial, promoviendo un terrible y estereotipado retrato del hereje, en el que priman notoriamente las características etopéyicas frente a las prosopográficas. En efecto, hay un uso constante de términos y locuciones agraviantes, que, a pesar del ámbito legal en el que se inscriben, recrean las más duras ofensas y acusaciones¹³. En este aspecto, como veremos, la legislación imperial se muestra fiel aliada de la literatura heresiológica. El siguiente ejemplo es revelador de cómo se complementan los estilos de ambas.

En enero del año 381, en Constantinopla, unos meses antes de la celebración del segundo Concilio ecuménico que tendría lugar en la misma ciudad¹⁴, se redactó una ley (*CTh* xvi, 5, 6, del 10 de enero), por la cual se prohibían las reuniones de grupos heréticos. Según podemos leer, esta proscripción se debía a «la locura de su espíritu demasiado obstinado» (*animi obstinatoris dementia*). Nos interesa especialmente este texto por el discurso «totalizador» con el que se pretendía abarcar la actuación religiosa de la totalidad (valga la repetición) de aquellos que no siguieran el credo niceno¹⁵. Veamos la ley completa para posteriormente poder compararla con los textos de la literatura heresiológica.

IDEM AAA. [*Gratianus, Valentinianus et Theodosius*]. *Eutropio, praefecto praetorio*.

Nullus haereticis mysteriorum locus, nulla ad exercendam animi obstinatoris dementia pateat occasio. Sciant omnes etiam si quid speciali quolibet rescripto per fraudem elicto ab huiusmodi hominum genere impetratum est, non valere. Arceantur cunctorum haereticorum ab illicitis congregationibus turbae. Unius et summi dei nomen ubique celebretur; nicaenae fidei dudum a maioribus traditae et divinae religionis testimonio atque adsertione firmatae observantia semper mansura teneatur; fotinia-

post-constantiniana ha sido ampliamente estudiado por Victoria Escribano. Señalamos algunos de sus trabajos más relevantes para el tema que estamos tratando: (2009) «The social exclusion of heretics in *Codex Theodosianus* XVI», en J.-J. Aubert y P. Blanchard Droit (eds.), *Religion et société dans Le Code Théodosien. Troisièmes journées d'étude sur Le Code Théodosien*, Gênova: Librairie Droz, pp. 39–66; (2012); (2013) «Costantino e la legislazione antiereticeale. La costruzione della figura dell'eretico», en *Constantino I. Enciclopedia Costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano 313-2013*, Vol. 1, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, pp. 285–302; (2016) «Fronteras religiosas en *Codex Theodosianus* XVI: normativa y retórica», en C. Lorenzi y M. Navarra (eds.), *Atti dell'accademia romanistica costantiniana XXI. Frontiere della Romanità nel mondo Tardo Antico. Appartenenza, Contiguità, Alterità Trasformazione e Prassi*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, pp. 39–64.

13. Sobre el lenguaje acusatorio y difamatorio del hereje en el *Codex Theodosianus*, cf. la obra ya clásica de Zuccotti (1992).

14. Habiéndose introducido algunas modificaciones con respecto al credo niceno (Concilio de Nicea del año 325), el de Constantinopla se convirtió en el fundamento dogmático de la ortodoxia cristiana. Es el credo recitado por los católicos hasta hoy. Este encuentro sirvió para cementar aún más la relación entre la política imperial y los asuntos eclesiásticos, al propiciar que la sede episcopal de la ciudad se situara en el mismo rango que las de Roma y Alejandría. Para una introducción al texto y el texto en sí, cf. Ritter (2006).

15. Sobre los recursos y técnicas literarias que hacen que el discurso cristiano haya recibido este calificativo, cf. Cameron (1991).

nae labis contaminatio, arriani sacrilegii venenum, eunomianae perfidiae crimen et nefanda monstrosos nominibus auctorum prodigia sectarum ab ipso etiam aboleantur auditu. Is autem nicaenae adsertor fidei, catholicae religionis verus cultor accipiendus est, qui omnipotentem deum et christum, filium dei, uno nomine confitetur, deum de deo, lumen ex lumine; qui spiritum sanctum, quem ex summo rerum parente speramus et accipimus, negando non violat; apud quem intemeratae fidei sensu viget incorruptae trinitatis indivisa substantia, quae Graeci adsertione verbi οὐσία recte credentibus dicitur. Haec profecto nobis magis probata, haec veneranda sunt. Qui vero isdem non inserviunt, desinant adfectatis dolis alienum verae religionis nomen adsumere et suis apertis criminibus denotentur. Ab omnium submoti ecclesiarum limine penitus arceantur, cum omnes haereticos illicitas agere intra oppida congregationes vetemus ac, si quid eruptio factiosa temptaverit, ab ipsis etiam urbium moenibus ex-terminato furore propelli iubeamus, ut cunctis orthodoxis episcopis, qui nicaenam fidem tenent, catholicae ecclesiae toto orbe reddantur¹⁶.

En la primera parte de este rescripto se prohíben, pues, todas las reuniones heréticas, sin aportar nombres particulares. Después, se corrigen las licencias doctrinales anteriores (correspondientes al emperador Graciano) para manifestar claramente su posición en pro de la fe nicena. Frente a esta se contrapone, citándose en segundo lugar y, por ello, menos importante, a los herejes que no apoyaban dicha doctrina. Valiéndose de la más pura retórica clásica mediante un claro paralelismo, empareja el nombre de cada grupo herético con una difamación o maledicencia: a la herejía de los

16. *CTh* xvi, 5, 6 (10 de enero 381): «LOS MISMOS AUGUSTOS [Graciano, Valentiniano y Teodosio] a Eutropio, prefecto del pretorio. Que no se conceda el acceso a ningún lugar a los herejes para que celebren sus misterios, ni se de ocasión alguna de que practiquen la locura de su espíritu de lo más obstinado. Que todo el mundo sepa que, incluso si este tipo de hombres ha obtenido algún favor gracias a un rescripto particular conseguido por engaño, no tiene validez. Que se impida a las hordas de todos los herejes mantener sus reuniones ilegales. Que se celebre por todas partes el nombre del único y elevado Dios; que siempre se mantenga la observancia eterna de la fe nicena desde hace tiempo transmitida por nuestros ancestros y confirmada por el testimonio y la afirmación de la religión divina; que sean suprimidas la mancha de la enfermedad fotiniana, el veneno del sacrilegio arriano, el crimen de la perfidia eunomiana y las abominaciones de las sectas, execrables por los horrendos nombres de sus autores, y que ya no se oigan más. Por su parte, se debe recibir como defensor de la fe nicena y verdadero devoto de la religión católica a aquel que cree en Dios todopoderoso y en Cristo, hijo de Dios, con un solo nombre, Dios de Dios, luz de luz; aquel que no profana negando al Espíritu Santo, a quien esperamos y recibimos de parte del Padre supremo; ante el que, con el sentimiento de una fidelidad no quebrantada, la sustancia no dividida de la Trinidad intacta se hace fuerte, [sustancia] que los creyentes correctamente llaman con la palabra griega ‘ousía’. Estas [afirmaciones], probadas ciertamente para nosotros, deben ser veneradas. En cuanto a aquellos que no se esfuerzan por seguirlas, que dejen de apropiarse el nombre, ajeno a sus ideados engaños, de la verdadera religión y sean dados a conocer por sus manifestos crímenes. Que se les mantenga completamente apartados del umbral de todas las iglesias, ya que prohibimos a todos los herejes que tengan reuniones heréticas ilícitas en el interior de las ciudades. Si se diera algún intento de surgimiento faccioso, ordenamos que sean expulsados de las propias murallas de las ciudades para acabar con su locura, de forma que las iglesias católicas por todo el mundo sean devueltas a todos los obispos ortodoxos, que se atienen a la fe nicena». Todas las traducciones son propias. En caso contrario, se mencionará la referencia. El texto latino está tomado de Magnou-Nortier *et al.* (2002: 200; 202), que, a su vez, se corresponde con el de la edición de T. Mommsen del año 1905. Para una contextualización político-religiosa sobre la publicación de esta ley, *vid.* Escribano (2004).

fotinianos la califica de «mancha» («*contaminatio*»). Esta se considera un estigma que se deriva de la «contaminación» o «mancha» producida por el contacto con una «enfermedad» o «plaga». Este último sustantivo, en latín «*labis*», proviene del verbo «*labor* (*lapsus*)», cuya denotación es la de «deslizarse, caerse», pero en sentido más figurado indica la acción de «cometer una falta» y, como resultado de esta, llega la «ruina», la «destrucción». De hecho, ambos sustantivos son sinónimos, pudiéndose intercambiar sin sufrir alteración en su significado (Blaise 1967: 212; 482).

En el siguiente elemento de este recurso estilístico, llama la atención el empleo del término «*venenum*» en un texto legislativo como el presente. De hecho, es la única ocasión en que esta palabra aparece en el libro XVI del *CTh* (Escribano 2006: 492, n. 107)¹⁷. Casualmente o quizás no tan casual, apenas 4 o 5 años antes, también en el Oriente romano, se había publicado la mayor obra heresiológica de la Antigüedad Tardía: el *Panarion* o «botiquín contra todas las enfermedades». En el prefacio Epifanio asegura que ha concebido su obra para ofrecer diferentes remedios contra las actividades (propias del veneno) y las sustancias tóxicas de los herejes que va a presentar (Williams 2009: 3). Con todo, es cierto que el recurso metafórico de representar a la herejía como enfermedades o bestias de todo tipo no es ninguna novedad. Desde el Nuevo Testamento el lobo, por ejemplo, personifica a aquellos falsos maestros o profetas: «lobos bravíos, que no perdonarán la grey»¹⁸. Pero el animal predilecto de Epifanio es la serpiente, que simboliza también al Diablo, identificada con la causante del pecado original según el capítulo 3 del *Génesis* y, por tanto, de la introducción de todos los males en el mundo¹⁹. De esta forma, se dedica a comparar a los diferentes herejes con diversos tipos de serpientes. El término veneno o derivados suyos aparece más de un centenar de veces en este tratado, consiguiendo una auténtica metamorfosis de los herejes. Lo cual nos hace pensar que el «veneno herético» promovido por este «médico de la herejía» debía encontrarse ya por todas partes a comienzos de la década de 380²⁰. La obra de Epifanio presenta un ele-

17. No obstante, pocos meses después vuelve a aparecer en otro rescripto (IX, 38,6) sobre la penalización de prácticas mágicas mediante el uso de «*corporis venena*» (Escribano 2006: 493, n. 114). Esta «toxicidad» propia de lo herético se hizo tan popular que varias décadas más tarde seguía apareciendo en el nivel más alto de la política cristiana. El papa Celestino (422-432) calificará de «*venenum*» a la predicación de Nestorio, cf. Pietri (1985: 873).

18. Hch 20, 29; Mt 7, 15: «Guardaos de los falsos profetas, que vienen a vosotros con vestiduras de ovejas, mas de dentro son lobos rapaces»; también en Mt 10, 16; Lc 10, 3; Jn 10, 12, pero también en el Antiguo Testamento, Ecl 13, 17; en Isaías se comparan con diferentes animales. De ahí que en el prefacio del *Adversus haereses* de Ireneo de Lyon se compare a los herejes con lobos. Como bien asegura Cameron (1991: 58): «metaphor is at the heart of Christian language».

19. Ya Ireneo en su *Adversus haereses* (I, 27, 4) asegura que los herejes Marción y Simón el mago «presentan el veneno amargo y maligno de la serpiente, iniciadora de la apostasía» («*amarum et malignum principis apostasiae serpentis venenum porrigentes eis*»). Texto latino de Rousseau y Doutreleau (1979: 354).

20. Aunque sí es cierto que en un rescripto del 302 Diocleciano había considerado a los maniqueos los promotores de acciones malintencionadas y venenosas: «*universum orbem nostrum veluti venenis de suis maliuolis inficere*» (Iricinschi 2008: 150). Para el tratamiento que ofrece Epifanio de los herejes como animales salvajes (venenosos), cf. Verheyden (2011). En las

vado nivel de «retorricidad». A pesar de su estructura formal, a modo de típico manual médico del Alto Imperio, que ofrecía al lector indicaciones contra los ataques de animales peligrosos y las «picaduras de serpientes venenosas»²¹, se trata de la obra que mayor desprecio e infamación ha mostrado para con el colectivo de herejes. Fue tal su celo ultraortodoxo y su creciente prestigio entre los dirigentes de la Iglesia, que le llevaron a involucrarse en la política eclesiástica del momento —desplazándose incluso hasta Roma para defender a Paulino como el legítimo obispo de la ciudad de Antioquía ante el Papa Dámaso²²—.

Retomando el análisis del intencionado paralelismo, además de identificar a los Arrianos con el veneno, los considera directamente un «*sacrilegium*». En su sentido más clásico este término, cargado de las connotaciones más negativas, aludía a una de las acciones más aborrecibles como era la de «robar (las cosas sagradas) de un templo». En la literatura cristiana el acto comparable al de «profanar» un lugar o cosa sagrados es el de «practicar la idolatría» y «realizar sacrificios»; las dos prácticas culturales por las que se criticará y censurará constantemente la religión tradicional gregorromana.

En cuanto a la cantidad de sustantivos y adjetivos calificativos que recibe el grupo de los Eunomianos, estos se centran en el plano de la actividad criminal que llevan a cabo. Son delincuentes que cometen crímenes («*crimen*») como consecuencia de su carácter traidor y desleal («*perfidus*»), que en términos cristianos se traduce en ser «in-fiel», esto es, en rechazar la fe. Además de su condición delictiva, entre ellos tienen lugar hechos, provenientes del poder divino, que auguran acontecimientos negativos por culpa de su propia existencia; por el hecho de haber recibido tales nombres²³.

El sobrecargado campo léxico de la injuria con el que se propone amedrentar a todos aquellos que no se sitúen en el grupo niceno (se menciona en varias ocasiones la fe nicena: «*Nicaenae fidei*»), propugnado por el poder imperial, se ve aún más reforzado por un vocabulario que ofrece

pp. 150-154 presenta una lista en la que recoge todos los animales que utiliza el obispo para compararlos con diferentes herejías. Cf. el capítulo titulado «Heresiology as Ophiology» en Kim (2015: 181-192). Por otro lado, Escribano (2006: 491) identifica a Gregorio de Nacianzo como el «inspirador intelectual» que se halla detrás de la presente concepción del hereje, especialmente, en cuanto a los recursos retóricos empleados. Cf. *ibid.* (491-493) para una serie de referencias bibliográficas y de obras del obispo nacianceno que tratan sobre este tema.

21. Flower (2018) indaga en las técnicas discursivas y recursos retóricos presentes en textos medicinales de autores clásicos para establecer una comparativa con los utilizados por el obispo de Salamina.

22. Para la narrativa sobre este pasaje, cf. Kim (2015: 164-172), en donde se recogen también los textos del *Panarion* que tratan sobre la participación de Epifanio en la querella. Debido al involucramiento de Epifanio en una serie de luchas por el poder dentro de la Iglesia, Claudia Rapp llega a denominarlo «church politician» (1993: 175).

23. En efecto, en época clásica se utilizaba como una construcción hecha la unión de los términos «*monstrum*» y «*prodigium*». Así pues, aparecen en Cicerón (106-43 a. C.) en varias ocasiones: «[Catilina] *monstrum atque prodigium*» (Cic., *Pis.*, 4, 9); «*non mihi iam furtum, sed monstrum ac prodigium videbatur*» (Cic., *Cat.*, 2, 1, 1); y «*sed monstrum ac prodigium videbatur civitatum frumentum improbare*» (Cic., *Verr.*, 2, 3, 171).

una visión de la situación religiosa a nivel global, totalizador. Tanto los pronombres «*nullus, nulla*», con los que comienza el texto para referirse a los herejes, y «*omnes* (2 veces), *cunctorum, omnium, cunctis*» como los adverbios de lugar y tiempo «*ubique*» y «*semper*» reducen el campo de actuación a dos únicas vías: la lícita y, además, de obligada adscripción, es decir, la de todos en todas partes, o la ilícita y castigada por su naturaleza perjudicial para la sociedad, la (que debería ser) de ninguno. Este procedimiento retórico se encuentra exactamente igual en la concepción de los catálogos heresiológicos contemporáneos. Por un lado, el *Panarion* rebasa todo límite de herejías antes enumerado, llegando a contar 80²⁴. Para alcanzar la mayor cantidad posible de herejes, recoge tanto aquellos que se consideraban cristianos, como a otros grupos que nada tenían que ver con el cristianismo, como, por ejemplo, las ocho primeras herejías que presenta: «Barbarismo, Escitianismo, Helenismo, Judaísmo, Estoicos, Platónicos, Pitagóricos, Epicúreos». Por otro, inmediatamente después de Epifanio, Filastrio casi le duplica en número de herejías, consiguiendo contar 156. En su caso, cuando ya no le quedan más herejías que refutar, continúa su catálogo improvisando otras nuevas. Condena, en el mismo nivel que las entradas anteriores, todo tipo de exégesis bíblica que se desmarque mínimamente de la oficial o promovida hasta entonces por obispos nicenos. También acusa sistemáticamente como herética cualquier tipo de práctica idolátrica y sacrificial, ya sea pagana o judía-bíblica. En su afán por abarcar todo el conocimiento humano, este escritor se vale del poder coercitivo que la noción de herejía gozaba en su época para combatir y eliminar también los saberes de la tradición clásica. De esa forma, se convierte en el primer y único autor en el Occidente romano que hace de unos saberes puramente cosmológicos, etnográficos u astrológicos una cuestión de polémica teológica y doctrinal, ámbito en el que en un principio se insertaba el concepto de herejía²⁵. En la misma línea, a partir de estos mismos años, finales del siglo IV, se empezó a emanar una legislación imperial sistemática contra toda forma de acto religioso tradicional²⁶. En definitiva, la fuerza de la ley apoya decididamente la concepción holística de los tratados heresiológicos para reducir el mundo a los términos cristianos opuestos de ortodoxia y heterodoxia²⁷.

24. En efecto, Epifanio cuenta 80 herejías para equipararlas con el mismo número de concubinas de Salomón, como aparece en el libro bíblico del *Cantar de los cantares* (6, 8-9), pues estas llevan el nombre de Cristo, pero no siguen su fe. Cf. Epifanio, *Pan.*, 35, 3, 6; 80, 10-11.

25. Sobre la cristianización de este tipo de saberes clásicos, cf. Inglebert (2001).

26. El capítulo 10 del libro XVI del *Codex* recoge las múltiples proscripciones contra este tipo de prácticas y el cierre de templos.

27. Así resume Schott (2007: 563) la concepción de Epifanio de la historia de la humanidad: «The Panarion, with its pretensions to total heresiological comprehensiveness, depends, in effect, on Epiphanius's expansion of heresiology into a philosophy of history that unlocks encyclopedic knowledge - a knowledge that comprehends the full span of human history and the very origins of the world's peoples».

4. El caso de Filastrio de Brescia y su Libro sobre las diversas herejías

La obra de Filastrio presenta una estrecha relación con el *Panarion*, como venimos señalando. No obstante, a diferencia de Epifanio, que nace y desarrolla su vida y carrera eclesiástica en el oriente romano, las noticias que tenemos de Filastrio sitúan su actividad evangelizadora y como representante de la Iglesia católica, al menos, en la Península Itálica; comenzando desde Roma, dirigiéndose al norte hasta llegar a los pies de los Alpes para instalarse como obispo de la pequeña ciudad de Brescia hasta su muerte (*ca.* 397)²⁸. Pero antes de llegar allí, según nos cuenta Gaudencio, Filastrio pasó un tiempo en Milán, la capital occidental del imperio, defendiendo al grupo niceno de la ciudad: «*Nam et in Mediolanensi urbe idoneus olim custos dominici gregis fuit Arriano repugnans Auxentio, priusquam beatus eligeretur Ambrosius*»²⁹. En efecto, en esos momentos el grupo religioso que tenía el poder de la ciudad era el de los arrianos: «homoianos» (*homoios*), liderados por Auxencio, obispo desde el año 355³⁰. Filastrio debió de colaborar, quizás ocupando un puesto elevado o siendo incluso el líder, en el fortalecimiento del partido católico frente al arriano³¹. Después de esto, desconocemos las circunstancias que lo llevaron a ser el obispo de la vecina Brescia, seguramente después de que Ambrosio fuera elegido obispo a finales del 374. Sin embargo, para el año 381 sabemos con certeza que ya desempeñaba el cargo, pues aparece como uno de los signatarios y, por tanto, participantes del Concilio de Aquilea³². Este tuvo lugar el 3 de septiembre de ese año y, según las actas de la reunión, es evidente que Filastrio formaba parte del círculo de Ambrosio y debemos entender que así sería también antes y después del concilio³³. Así pues, como partícipe directo en semejantes encuentros,

28. Gaudencio de Brescia, sucesor de Filastrio, presenta algunos de los rasgos biográficos más destacados del autor en un breve panegírico o *laudatio funebris*. Para el texto latino, cf. Glueck (1936: 184-189).

29. Gaudent., *Serm.*, 21, 7 (Glueck 1936: 186). La ciudad de Milán comienza a ostentar una posición política cada vez más prominente a partir de mediados del siglo III. Desde el gobierno de Diocleciano va a ser la sede del gobierno central y en el siglo IV se convierte en la ciudad de residencia de la corte imperial, desplazando a Roma a una posición secundaria.

30. Auxencio de Milán, originario de Capadocia, primero fue sacerdote de la iglesia arriana de Alejandría (339-354) y después se convirtió en obispo de Milán con el apoyo del emperador Constancio. Tras el concilio de Rímmini del año 359, los obispos nicenos lo declararon arriano y, por ello, fue condenado como hereje. Sin embargo, a pesar de esta condena y de otras sucesivas, seguirá ocupando el cargo de obispo de la ciudad de Milán hasta el momento de su muerte en el 374. Cf. s. v. «Auxentius 1» en Pietri y Pietri (1999: 238-41); Gritti (2018: 130-196).

31. Según Treccani (1963: 349), Filastrio fue elegido guía del partido católico de Milán entre los años 368-72. Por su parte, en el 365 Hilario de Poitiers y Eusebio de Vercelli reunieron un pequeño concilio en Milán con el objetivo de despojar a Auxencio de su cargo tras acusarlo de arriano. La comisión encargada de esclarecer el caso le absolvió de estas críticas. Así pues, este siguió siendo apoyado por el emperador Valentiniano (Simonetti 1975: 381-83).

32. Sobre la importancia de este concilio para la imposición del grupo niceno en el Ilírico, así como el texto de las actas, cf. Gryson (1980).

33. O a su «banda» (*conspiratio*), como denomina Paladio, obispo de Ratiaria acusado de ser arriano, al grupo de obispos fieles a Ambrosio en el Concilio de Aquilea (Gryson 1980:130-132). No obstante, la relación entre ambos no debía de ser muy estrecha, ya que, en la vastísima obra

Filastrio debía ser buen conocedor de las controversias eclesiástico-imperiales. De acuerdo con el análisis de Escribano (2006: 489), en su interés por ganarse el apoyo de los nicenos, la ley antes analizada de Teodosio (xvi, 5, 6) del 10 de enero de 381, destinada a Eutropio, el primer prefecto del pretorio del Ilírico, «tenía como objetivo último [...] extender al Ilírico su concepción de la ortodoxia, también reivindicar para sí el derecho a legislar en materia religiosa para las iglesias de Dacia y Macedonia y, sobre todo, condicionar el resultado del concilio de Aquileya»³⁴.

4.1. Influencia de la política imperial en la creación de su obra

Ciertamente, la concepción que presenta Filastrio de la herejía es heredera de su propio tiempo. Para finales del siglo iv el término «*haeresis*» tenía un poder enorme. Como mencionábamos *supra*, en estos momentos la herejía «adquiere un rango legal» (Escribano 2012: 378); es sinónimo de pecado e implica delito o crimen³⁵. En consonancia con esto, creemos que, en parte, la concepción del *Liber* de Filastrio pudo venir propiciada por las leyes imperiales contra la herejía dispuestas en estos mismos años.

El 3 de agosto del año 379 se publica en Milán un rescripto (*CTh* xvi, 5, 5) por el que se prohibían «todas las herejías para siempre» («*Omnes haereses perpetuo*»). Al igual que sucedía con la ley de *Nullus haereticus locus* (*supra*), por un lado, el carácter holístico de la prohibición, incluso cargado de un sentido totalmente retórico, se refleja perfectamente en la lista interminable no solo de herejes sino también de proposiciones heréticas que presenta Filastrio, subrayando ese carácter totalizador del texto jurídico. Por otro lado, y al mismo tiempo, esta misma ley implícitamente prohibía ya casi todas las herejías «excéntricas» que Filastrio enumera en su obra, pues muchas de ellas habían sido reprendidas en «las leyes divinas» (del Antiguo Testamento y Nuevo Testamento hemos de entender) que menciona el texto del rescripto.

Medio año más tarde el famoso edicto *Cunctos populos* (*CTh* xvi, 1, 2, del 27 febrero 380), promulgado en Tesalónica por Teodosio, considera herejes a todos aquellos que no se inserten dentro del cristianismo «*catholicus*»³⁶. Mediante este se instiga («*iubemus*») a «todos los pueblos»

de Ambrosio, especialmente entre su colección de cartas privadas, no encontramos ni una sola mención del obispo de Brescia. Tampoco Filastrio menciona en ningún momento al milanés.

34. Para un instructivo análisis sobre el papel político de Ambrosio en estos momentos, cf. McLynn (1994: 79-157).

35. Sobre esta concepción, cf. Barnard (1995).

36. *CTh* 16. 1, 2: «Ordenamos que los que sigan esta ley sean arrojados con el nombre de cristianos católicos, mientras que el resto de delirantes y descarriados, considerados herejes, que soporten la infamia a la que les llevan sus dogmas y sus minúsculas reuniones no reciban el nombre de iglesias. Deben ser expulsados en primer lugar por la venganza divina y después por el empuje que hayamos recibido proveniente de una decisión del cielo» («*Hanc legem sequentes Christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere, nec conciliabula eorum ecclesiarum nomen accipere, divina primum vindicta, post etiam motus nostri, quem ex caelesti arbitrio sumpserimus, ultione plectendos*», Magnou-Nortier et al. 2002: 96).

a seguir la «*religio*» del papa Dámaso de Roma y Pedro de Alejandría y, por ello, recibirán el nombre de «católicos».

Aparte de todas las implicaciones políticas y luchas de poder que se encuentran detrás de estas leyes, no podemos dejar de pensar que estos textos eran comentados entre los dirigentes eclesiásticos. Es más, este último texto legal apareció solamente unos meses antes del concilio de Aquilea, en el que, como asistente, irremediablemente Filastrio tuvo contacto con otros obispos y, por lo tanto, estaba bien enterado de que el apoyo del poder imperial era fundamental. Recordemos la cantidad de obispos que fueron exiliados del Norte de Italia en tiempos de Constancio II (337-61) por no someterse a sus deseos de condenar al ultraniceno Atanasio de Alejandría³⁷. Por estos motivos, creemos que es necesario considerar que el hecho de verse respaldado por el poder imperial hacía más segura la empresa de componer un tratado tan comprometido como podía ser el de enumerar todos los grupos y proposiciones heréticas habidas y aún vigentes. ¿Y si accedía al poder un emperador antinicensio y declaraba herejes a los nicenos? Teniendo en cuenta el apoyo imperial arriano tras la muerte de Constantino (337), podía haber sucedido de nuevo. De hecho, Eugenio (392-394) usurpa el trono imperial en Occidente y hace públicas sus intenciones de revertir la buena fortuna del cristianismo. Paulino de Milán, en su biografía de la *Vida de Ambrosio* (31, 2), cuenta que al pasar por Milán de camino a la batalla contra su rival Teodosio I, Eugenio amenazó a Ambrosio, asegurando que pronto retornaría y convertiría «la gran basílica en el centro de la ciudad en un establo» y «alistaría al clero en el ejército» (McLynn 1994: 352)³⁸. Sin embargo, su muerte impidió estos planes. Atanasio, por ejemplo, se vuelve mucho más crítico con el poder imperial por entrometerse en asuntos eclesiásticos, una vez se encuentra en un lugar seguro en el desierto, donde no puede ser atrapado (Barry 2019: 26). Por ello, la tranquilidad para poder lanzar violentos ataques contra enemigos que ya son atacados desde la esfera del poder político era una baza conveniente para mantener el *statu quo*³⁹. De hecho, se puede apreciar este «miedo» al monarca o, en general, al poder imperial en la obra de Filastrio.

37. En efecto, los obispos de Verona, Brescia, Milán y Aquilea habían conocido a Atanasio durante su exilio en Occidente (Humphries 1999: 128). La tradición académica concuerda en afirmar que Hilario de Poitiers fue exiliado en el Concilio de Beziers en el 356 por su posición defensora pro-nicensio y por haberse negado a la condena de Atanasio en los concilios de Arles (353) y de Milán (355) (Barry 2019: 18). Para ello, el argumento más sólido en el que se apoya Barry es en la referencia de Sulpicio Severo (*Chron.* 2, 39, 2) de un edicto imperial por el que todos los que no acordasen condenar a Atanasio también deberían ser exiliados.

38. Para la figura de Eugenio como emperador de Occidente y su relación con Ambrosio, cf. McLynn (1994: 341-375).

39. Otro ejemplo posterior es el de los principales representantes de lo que hoy en día llamamos «Escuela exegética de Antioquía». Estos fueron considerados en el 553, durante el segundo concilio ecuménico de Constantinopla convocado por Justiniano, como los inspiradores del nestorianismo, condenado como herejía a partir del año 431 en el Imperio Romano, pero que se convirtió en la doctrina oficial de la Iglesia persa desde 486. Esta condena póstuma llevó a la destrucción de la mayor parte de sus escritos (Inglebert 2001: 37).

Durante los años en que este ejerce el episcopado en Brescia el norte de Italia se encuentra, como nunca antes, invadida por la presencia de la alta política. Desde hacía ya unas décadas esta zona, en palabras de Mark Humphries: «far from being peripheral was on the central axis of communications between important imperial cities, from Trier in the north, and eastwards, via Aquileia, Emona, and Sirmium, to Constantinople and Antioch» (1999: 41). A partir de Constantino las relaciones entre los obispos del norte de Italia y los sucesivos emperadores cada vez serán más estrechas. Culminarán en la persona de Ambrosio, quien se verá una y otra vez favorecido o, por el contrario, enfrentado a los designios del poder imperial: Graciano, Valentiniano II, Magno Máximo, Justina la madre de Valentiniano hasta Teodosio I, que murió en Milán en enero del 395⁴⁰. A pesar de esta omnipresencia de la cancillería imperial⁴¹, Filastrio no menciona en ningún momento manifestación alguna del poder político, ya sea nombrando a algún emperador o presentando algún asunto de orden imperial. Una sola vez aparece el nombre de un emperador, el de Constantino, en la presentación de Arrio: «*ab Arrio presbitero Alexandriae civitatis, qui sub Alexandro episcopo bonae memoriae fuit et Constantino sancto imperatore bonae memoriae*» (*Div. her.* 66, 1)⁴². Lo cierto es que después de Constantino y hasta Teodosio I (379) no hubo un emperador que defendiera con empeño el cristianismo niceno.

Ese afán suyo por alejarse completamente del texto que escribe, manteniendo en todo momento una aparente neutralidad y sin señalar a ningún personaje contemporáneo, puede venir motivado precisamente por la situación política actual. Como mencionábamos anteriormente, la crisis arriana en el norte de Italia había causado numerosos reveses entre el clero de la zona, llegando a ser exiliados obispos, incluso el propio papa Liberio (356-58). Un ejemplo ilustrativo es el del obispo Fortunaciano de Aquilea⁴³. Este era en un principio proniceno, sin embargo, se vio obligado a convenir en la condena de Atanasio de Alejandría. Y no solamente aceptó esto, sino que también tuvo que utilizar su relación con el papa Liberio, exiliado precisamente por no aceptar la condena de Atanasio, para tratar de persuadirlo en contra del alejandrino. Quizás por esta incierta relación eclesiástico-política no hay ni una sola referen-

40. Para una síntesis sobre la relación obispos-emperadores en el norte de Italia en el siglo IV, cf. Humphries (1999: 110-137).

41. Nos encontramos en un periodo en el que había una seria intención por parte del poder imperial por alcanzar a la inmensa mayoría de la población (Sotinel 2009: 125-38). La información sobre asuntos imperiales: anuncio de nuevos emperadores, leyes e ideología imperiales, inscripciones en las vías (*termini*), estaba a la orden del día. Sotinel (2009: 135) indica que los estudios sistemáticos sobre *termini* en África e Italia han concluido en una destacada producción durante los gobiernos de Majencio (294-306) y de Magno Máximo (383-388). Por las dificultades que ambos soportaron en la legitimación de su poder, se deduce que usaron este medio como forma de comunicar su estatus a toda la población posible (aunque solamente llegase a la clase letrada, como apunta esta investigadora). Máximo estará presente en el norte de Italia, librando batallas contra Valentiniano II y Teodosio, donde acabará muriendo (Aquilea, 388).

42. Heylen (1957: 244).

43. Cf. s. v. «Fortunatianus» en Pietri y Pietri (1999: 856-57).

cia al poder imperial. Este hecho es aún más sorprendente si pensamos en la localización de la ciudad de Brescia: a medio camino entre Milán y Aquilea, era lugar de paso obligatorio. Graciano debió pasar por allí en repetidas ocasiones entre los años 378-383⁴⁴ y también Teodosio.

4.2. Características lingüísticas compartidas

Un detalle especialmente relevante, que aproxima la obra de Filastrio a la acusación política contra los herejes de su tiempo, es la frecuente identificación de actos delictivos con las prácticas heréticas que censura. En este sentido, nos encontramos asiduamente en su obra términos como «*scelus*» («crimen, delito») y sus derivados, especialmente «*sceleratus*», «*crimen*» o adjetivos como «*nefandus*» («lo prohibido, abominable, criminal»). El primero, «*scelus/scelaratus*», es el término más empleado por Filastrio, hasta en 19 ocasiones. En relación con el *corpus iuridicum* que habían ido creando los diferentes emperadores para censurar y prohibir la disidencia religiosa, aparece por primera vez este término en una ley en mayo de 381 en Constantinopla (CTh xvi, 5, 7) en la que se prohíbe a los maniqueos recibir herencias. En la oración final se ordena que tanto los maniqueos como aquellos que se esconden bajo otros nombres («*Encratitas, Apotactitas, Hydroparastatas vel Saccoforos*») sean repudiados por el crimen que cometen al pertenecer a esas «sectas» («*notabiles atque execrandos haberi scelere sectarum*»). A partir de este momento aparecerá continuamente esta palabra para definir las acciones de conocidos grupos heréticos, como, por ejemplo, los Eunomianos o montanistas (CTh xvi, 5, 34).

Estrecha relación guarda el vocabulario del rescripto del verano de 379 aparecido en Milán con el del *Liber*:

*Omnes vetitae legibus et divinis et imperialibus haereses perpetuo conquiescant. Quisquis opinionem plectibili ausu dei profanus inminuit, sibi tantummodo nocitura sentiat, aliis obfutura non pandat*⁴⁵.

Que todas las herejías prohibidas por las leyes divinas e imperiales se detengan para siempre. Toda persona profana que haya degradado el conocimiento de Dios por un atrevimiento merecedor de castigo opine para sí solamente aquello que es perjudicial y no descubra a otros lo que les va a causar daño.

El verbo «*sentire*», que hace referencia al hecho de crearse una opinión sobre algún tema, aparece más de una treintena de veces en el *Liber*, aludiendo siempre al pensamiento herético, tal y como aquí aparece.

44. McLynn (1994: 89) presenta un mapa del Norte de Italia y del Ilírico en el año 381, en donde indica la presencia concreta de Graciano en Brescia en estos años.

45. CTh 16, 5, 5 (3 de agosto de 379), cf. Magnou-Nortier et al. (2002: 198-99).

Otros términos empleados para referirse a una/la herejía tanto en Filastrio como en los textos legislativos (CTh) son⁴⁶:

- «*pestilentia*»:
 - *Liber*: (4 veces) *Praef.* 1: «*De hereseon diversa pestilentia*»; 12; 107; 129.
 - *CTh*: aunque no aparezca, compárese con 16. 5, 6 (10 de enero del 381), en donde los grupos heréticos son tratados como si fueran verdaderos portadores de enfermedades y males («*fotinianae labis contaminatio, arriani sacrilegii venenum, eunomianae perfidiae crimen*»).
- «*insania*»:
 - *Liber*: (4 veces) 51, 1: «*illi insaniunt id sentientes*»; 75, 1: «*insanientes potius et bacchantes, sicut illi pagani Liberipatriani, insanis mentibus more gentilium furentes*»; 83.
 - *CTh*: 16, 10, 2 (341): «*Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania*»; 16, 5, 65 (428): «*Haereticorum ita est reprimenda insania*».
- «*nefandus*»:
 - *Liber*: 61, 3: «*nefandae turpitudini servientes*» (maniqueos).
 - *CTh* 16, 5, 6 (381): «*eunomianae perfidiae crimen et nefanda*».
- «*perfidia*»:
 - *Liber*: 107, 12; 129, 8: «*suae perfidiae diversa mendacia saeculo seminaverunt*» (de los poetas paganos).
 - *CTh*: hasta en 10 ocasiones⁴⁷.
- «*furens, -ntis*»: procedente del verbo «*furo*» («estar fuera de sí; poseído»).
 - *Liber*: 75, 1: «*insanis mentibus more gentilium furentes*»; 122, 2: «*a paganis furacibus edocetur*»; 142, 9: «*fures atque latrones eos*» (de los paganos).
 - *CTh*: el término furor aparece por vez primera en Constantinopla en el 381 (16, 5, 6) y después será muy utilizado⁴⁸.
- «*dementia*»:
 - *Liber*: 5, 2: «*Epicuream dementia*»; 116, 2: «*hereticorum dementiae*».
 - *CTh*: Este sustantivo será empleado asiduamente en la legislación antiherética. Por ejemplo, en la conocida como *Cunctos populos* (CTh 16. 1, 2, del 27 febrero 380).
- «*perditi*» («depravados»):

46. Todas las referencias al texto latino de Filastrio han sido tomadas de la edición de Heylen (1957).

47. *CTh* 16, 5, 12 (383, Constantinopla); 16, 5, 37 (400, Rávena); 16, 5, 60 (423, Constantinopla); 16, 5, 63 (425, Aquileia) (2 veces); 16, 7, 3 (383, Padua); y 16, 7, 7 (426, Rávena).

48. *CTh* 16, 5, 25 (395, Constantinopla); 16, 5, 31 (396, Constantinopla); 16, 5, 32 (396, Constantinopla); 16, 5, 38 (396, Rávena); 16, 5, 60 (423, Constantinopla); 16, 6, 2 (377, Constantinopla); 16, 6, 7 (413); y 16, 8, 1 (315).

- *Liber*: 88, 7: «*heretici perdit*»; 100, 1: «*Manichei et Gnostici perdit*»; 115, 2: «*Manichei, Gnostici, Nicolaitae et alii perdit*».
- *CTh*: 16, 10, 4 (año 346); 7, 4 (año 391).
- «*peruersitas*»; «*perversus*»:
 - *Liber*: 89, 6: «*hominum voluntas perversa*»; 130, 8: «*hereticorum perversitas*».
 - *CTh*: 16, 5, 5 (Milán, 379): «*Perversae superstitionis*»; y otras 6 ocasiones más después⁴⁹.
- «*perniciēs*»:
 - *Liber*: 16, 1: «*impietati perniciosae paganae seruientibus*»; 29, 3 (Simón Mago): «*sceleratamque et perniciosam heresim seminavit*»; 38, 1 (Valentino): «*uanam quandam ac perniciosam doctrinam eructans*»; 49, 5 (Montano): «*suisque ita ubique emittere perniciosis et falsis satellitibus*»; 61, 1 (Maniqueos): «*de illis perniciosis sumentes prioribus*»; 73, 3 (Borborianos): «*illa vorago culparum et vitiorum pernicio-sa damnatio ex hominum voluntate*»; 84, 1 (Abstinentes): «*Gnosticorum et Manicheorum particulam perniciosissimam aequae secuntur*»; 110, 10 (El cristianismo no es posterior al paganismo ni al judaísmo): «*inimica voluntate ac pernicio-sa pessumdati*».
 - *CTh*: 16, 5, 4 (Trier, 376/378).

El último gran parecido que encontramos en el uso del lenguaje herético entre el *Codex* y el catálogo de Filastrio es en un rescripto del año 383 (16, 5, 11,) promulgado en Constantinopla, por el que se siguen prohibiendo las reuniones de todos aquellos a quienes «perturba el error de las diferentes herejías» («*diversarum haeresum error exagitat*»). La identificación de la herejía como error también es una constante en la obra de Filastrio, en la que el término «error» aparece una treintena de veces. De hecho, Filastrio comienza su tratado con una frase prácticamente igual: «*De hereseon diversa pestilentia variisque erroribus [...] dicere oportet*» («Conviene disertar acerca de las múltiples pestes y los distintos errores que acarrearón las herejías»). Parece imposible no creer que estos textos estén de alguna manera relacionados.

3.3. Otros temas compartidos: antijudaísmo, prácticas culturales paganas

El tema principal que perseguían los catálogos de herejías de la llamada «Primera generación» era, precisamente, la identificación y acusación como herejes y, por tanto, no cristianos, de aquellas personas o grupos que, considerándose cristianos, no seguían todos los preceptos y creen-

49. *CTh* 16, 5, 20 (391, Roma); 16, 5, 58 (415, Constantinopla); 16, 6, 5 (405, Rávena); 16, 8, 19 (409, Rávena); 16, 8, 24 (418, Rávena).

cias que se iban considerando ortodoxas. Sin embargo, en esta segunda generación que estamos analizando la noción de herejía se amplía considerablemente, haciendo partícipes de esta a todas las culturas coexistentes al cristianismo desde tiempos inmemoriales. De ahí que cada vez más sea posible encontrar nuevas proposiciones heréticas, o más bien, creencias, comportamientos y cosmovisiones no insertas en las del grupo religioso-político que consigue imponerse en estos momentos. Boyarin (2005: 339 define la función de los heresiólogos, en términos que rozan lo poético, con las siguientes palabras:

Ancient heresiologists tried to police the boundaries so as to identify and interdict those who respected no borders, those smugglers of ideas and practices newly declared to be contraband, nomads who would not recognize the efforts to institute limits, to posit a separation between 'two opposed places' and thus to clearly establish who was and was not a 'Christian', a 'Jew'.

En efecto, en ese interés por delimitar claramente la identidad cristiana, el ataque contra las prácticas judías es irremediable⁵⁰. El capítulo 8 del libro XVI del *Codex* recoge casi una treintena de leyes dirigidas a mermar y censurar el judaísmo y sus diferentes representaciones y prerrogativas como religión. En este aspecto, uno de los temas más destacados de la primera parte de la obra de Filastrio es el de las prácticas sacrificiales e idolátricas que aparecen constantemente en los textos veterotestamentarios. Desde la entrada 14 hasta la 28, en donde presenta herejías, cuyos temas y tiempo histórico se sitúan en el periodo del Antiguo Testamento, el campo semántico en torno a la práctica sacrificial es una constante. Tanto el sustantivo «sacrificia» como el verbo «sacrificare» aparecen en prácticamente todas estas entradas. Aunque los judíos habían dejado de hacer sacrificios desde hacía siglos, estos suponían las ceremonias de culto que definían a la religión romana y contra las que los cristianos llevaban también siglos oponiéndose. En el plano práctico del siglo IV, desde el 319 se comienzan a prohibir sistemáticamente los sacrificios paganos (*CTh* IX, 16, 1; 2). El texto de una ley de 341 (16, 10, 2), en el que se prohíben por vez primera los sacrificios públicos, dice así:

*Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania. Nam quicumque contra legem divi principis parentis nostri et hanc nostrae mansuetudinis iussionem ausus fuerit sacrificia celebrare, competens in eum vindicta et praesens sententia exeratur*⁵¹.

Que cese la superstición, que la locura de los sacrificios sea suprimida. Pues cualquiera que se atreviera a celebrar sacrificios en contra de la ley del más distinguido, nuestro padre, y de esta orden de nuestra clemen-

50. De acuerdo con Boyarin (2005: 342), uno de los ejes principales de la razón de ser del discurso heresiológico es la creación de un cristianismo que no tuviera relación con el judaísmo.

51. Magnou-Nortier *et al.* (2002: 368).

cia, que sea sometido a un castigo que corresponda a ese acto y a una sentencia inmediata.

En la primera oración encontramos varios términos que son, a la vez, muy empleados en la literatura heresiológica. Estos son «*superstitio*», que extrañamente solo aparece en dos ocasiones en el *Liber* (36, 5; 81) e «*insania*». Este último nombre y sus formas derivadas, por ejemplo, el verbo «*insanio*», aparecen en repetidas ocasiones en Filastrio (cf. *supra*). La importancia que se concede a la prohibición de estas prácticas tradicionales se revela en la continua aparición de leyes o rescriptos que inciden sobre esta cuestión⁵². Así pues, de nuevo observamos cómo los temas que van siendo objeto de la legislación imperial bajo penalización aparecen igualmente en el *Liber* de Filastrio. En definitiva, la propia norma acabó, en cierto modo, promoviendo y respaldando la noción de herejía que presenta Filastrio en su obra.

En el año 395 Aureliano, procónsul de Asia, no sabía si considerar al obispo luciferiano Heuresio católico o no, de forma que apeló a los emperadores para conocer cómo debía actuar. De esta consulta surgió el siguiente decreto promulgado en Constantinopla en el mismo año (CTh XVI, 5, 28):

Haereticorum vocabulo continentur et latis adversus eos sanctionibus debent subcumbere, qui vel levi argumento iudicio catholicae religionis et tramite detecti fuerint deviare.

Deben incluirse con la denominación de «herejes» y deben someterse a las sanciones lanzadas contra ellos aquellos que se les hallara que se desvían incluso por un mínimo punto de doctrina de la decisión y del camino de la religión católica.

He aquí la misma noción de herejía que presentaba Filastrio por estos mismos años. Se ha de considerar hereje incluso a aquel que interpreta demasiado literalmente el texto bíblico:

Otra herejía es la que afirma que los hombres deben caminar descalzos, según lo que dijo Moisés: «Descálzate tus sandalias» (Ex 3, 5) y que el santo Isaías había caminado así durante tres años. Se trata de prácticas humanas y propias de una vana superstición y no del culto tradicional, ni de los Santos ni de la orden de nuestro Señor Jesucristo, de su mandato y potestad⁵³.

52. En 346 (CTh 16, 10, 4), en 353 (CTh 16, 10, 5), en 356 (CTh 16, 10, 6), en 364 (CTh 9, 16, 7), en 370/373 (CTh 9, 16, 8), en 381 y 385 (CTh 16, 10, 7; 9), en 391 y 392 (CTh 16, 10, 10; 11; 12), en 399 (CTh 16, 10, 15) se recuerda la prohibición de sacrificios.

53. Filastrio, *Div. her.* 81 (Heylen 1957: 252).

5. Conclusiones

En el año 381 por primera vez, valiéndose del lenguaje heresiológico y bajo los intereses políticos del emperador Teodosio I, se crea el marco legal para punir a la tradicional categoría religiosa de «hereje» con toda la fuerza de la ley. La concepción del hereje como un criminal, portador de veneno y todo tipo de enfermedades, como hemos señalado, ya había sido presentada minuciosamente en el *Panarion* de Epifanio.

Por su parte, la obra de Filastrio resulta mucho más acorde con las órdenes imperiales. Hay una constante identificación entre el léxico y los temas que aparecen en las leyes del *Codex* con los de su *Liber*. Tras esta comparativa realizada, junto con el análisis histórico-político de su época, podemos asegurar que Filastrio tenía buen conocimiento de las actividades imperiales en temas religiosos. Además, nos inclinamos a creer que seguramente era buen conocedor de los textos legales aparecidos a lo largo del siglo IV, y, muy especialmente, en las décadas de los 370-380. Estos mismos años coinciden, con toda probabilidad, con los de la composición de su catálogo. Precisamente por ser conocedor de los vaivenes del apoyo imperial hacia los dirigentes cristianos, Filastrio presenta una cuidadosa selección del léxico que emplea para censurar no solo a los herejes, sino también a los judíos y a los paganos. La crítica moderna no comprende por qué no habló más de los Arrianos, él que había vivido esa lucha en primera persona y participado en concilios para deponer a obispos arrianos. Quizás fuera justamente por obedecer a razones políticas y no entrometerse demasiado. Su tratado apoya decididamente la labor legislativa contra la disidencia religiosa, utilizando el mismo lenguaje coercitivo y la misma violencia retórica.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

- Calvo Madrid, T. y Ozaeta León, J. M^a (eds.) (1990), *Obras completas de San Agustín XXXVIII. Escritos contra arrianos y otros herejes*, [texto bilingüe latín-español], BAC 512, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Glueck, A. (ed.) (1936), *S. Gaudentii episcopi Brixienensis Tractatus*, CSEL 68, Vindobonae/Leipzig: Hoelder-Pichler-Tempsky.
- Gryson, R. (1980), *Scolies Ariennes sur le Concile d'Aquilée, Introduction, texte latin, traduction et notes*, SC 267, Paris: Les Éditions du Cerf.
- Heylen, F. (ed.) (1957), *Filastri Episcopi Brixienensis, Diuersarum hereseôn liber*, CCSL 9, Turnholt: Brepols, pp. 207-324; 481-584 (índices).
- Magnou-Nortier, É. et al. (2002), *Le Code Théodosien. Livre XVI. Texte latin et traduction française*, Sources Canoniques 2, Paris: Les Éditions du Cerf.
- Ritter, A. M. (2006), «Concilium constantinopolitanum I, 381», en A. M. Ritter (ed.), *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta I, Corpus Christianorum*, Turnhout: Brepols, pp. 36-70.

- Rousseau A. y L. Doutreleau (1979), *Irénée de Lyon, Contre les Hérésies, Livre I (Tome II: texte et traduction)*, Paris: Les Éditions du Cerf.
- Williams, F. (trad.) (2009), *The Panarion of Epiphanius of Salamis: Book I, Sects 1-46*, Leiden-Boston: Brill.
- Williams, F. (trad.) (2013), *The Panarion of Epiphanius of Salamis: Books II-III and De fide*, Leiden-Boston: Brill.

Referencias modernas

- Barnard, L. (1995), «The criminalisation of heresy in the later Roman Empire: A sociopolitical device?»: *The Journal of Legal History* 16, pp. 121-146.
- Barry, J. (2019), *Bishops in flight: Exile and displacement in Late Antiquity*, Oakland, California: University of California Press.
- Bauer, W. (1934; 21964), *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen: Mohr Siebeck; trad. ing.: R. A. Kraft y G. Krodel (eds.) (1996), *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Mifflintown, PA: Sigler Press.
- Blaise, A. (1967), *Dictionnaire Latin-Français des Auteurs Chrétiens*, Turnhout: Brepols.
- Boyarín, D. (2005), «Hybridity and Heresy: Apartheid Comparative Religion in Late Antiquity», en A. Loomba, S. Kauí, M. Bunzi, A. Burton, y J. Esty (eds.), *Postcolonial studies and beyond*, Durham/London: Duke University Press, pp. 339-358.
- Cameron, A. (1991), *Christianity and the rhetoric of empire: the development of Christian discourse*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Cameron, A. (2003), «How to read heresiology»: *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 33/3, pp. 471-492.
- Cameron, A. (2008), «The Violence of Orthodoxy», en E. Iricinschi y M. H. Zrellentin (eds.), *Heresy and Identity in Late Antiquity*, Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 102-114.
- Escribano Paño, M. V. (2006), «La imagen del herético en la *Constitutio* XVI, 5, 6 (381) del *Codex Theodosianus*»: *Antigüedad y Cristianismo* 23, pp. 475-498.
- Escribano Paño, M. V. (2007), «La quema de libros heréticos en el *Codex Theodosianus* XVI, 5»: *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 19, pp. 175-200.
- Escribano Paño, M. V. (2004), «Graciano, Teodosio y el Ilírico: la *constitutio Nullus (locus) haereticis* (CTh. 16,5,6. 381)»: *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* 51, pp. 133-166.
- Escribano Paño, M. V. (2009), «Las Leyes contra los heréticos bajo la dinastía teodosiana (379-455) y su efectiva aplicación»: *Mainake. Tema monográfico en homenaje a Rafael Puertas Tricas. La investigación sobre la antigüedad tardía en España: estado de los estudios y nuevas perspectivas* 31, pp. 95-113.
- Escribano Paño, M. V. (2012), «El edicto de Constantino contra los heréticos: la desviación religiosa como categoría legal», en J. Vilella Masana (ed.), *Constantino, ¿el primer emperador cristiano? Religión y política en el siglo IV*, Barcelona: UBe, pp. 377-392.
- Flower, R. (2020), «The rhetoric of heresiological prefaces», en R. Flower y M. Ludlow (eds.), *Rhetoric and religious identity in Late Antiquity*, Oxford: Oxford University Press, pp. 180-197.

- Flower, R. (2019), «Medicalizing Heresy: Doctors and Patients in Epiphanius of Salamis»: *Journal of Late Antiquity* 11/2, pp. 251-273.
- Flower, R. (2013), «The insanity of heretics must be restrained»: heresiology in the Theodosian Code», en C. Kelly (ed.), *Theodosius II: Rethinking the Roman Empire in Late Antiquity*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 172-194.
- Gritti, E. (2018), *Prosopografia romana fra le due Partes Imperii (98-604). Contributo alla storia dei rapporti fra Transpadana e Oriens*. T. I, Bari: Edipuglia.
- Humphries, M. (1999), *Communities of the Blessed: Social Environment and Religious Change in Northern Italy, AD 200-400*, Oxford: Oxford University Press.
- Humphries, M. (2018), «Christianity and Paganism in the Roman Empire, 250-450 CE», en N. Baker-Brian y J. Lössl (eds.), *A Companion to Religion in Late Antiquity*, Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, pp. 61-80.
- Humphries, M. (2020), «The rhetorical construction of a Christian Empire in the Theodosian Code», en R. Flower y M. Ludlow (eds.), *Rhetoric and Religious Identity in Late Antiquity*, Oxford: Oxford University Press, pp. 145-159.
- Hunt, D. (1993), «Christianising the Roman Empire: The Evidence of the Code», en Jill Harries y Ian Wood (eds.), *The Theodosian Code*, London: Duckworth, pp. 143-158.
- Inglebert, H. (2001), *Interpretatio christiana: les mutations des savoirs (cosmographie, géographie, ethnographie, histoire) dans l'Antiquité Chrétienne (30-630 Après J.-C.)*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes.
- Iricinschi, E. y M. H. Zellentin (eds.) (2008), *Heresy and identity in Late Antiquity*, TSAJ 119, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kim, Y. R. (2015), «The Transformation of Heresiology in the Panarion of Epiphanius of Cyprus», en H. Elton y G. Greatrex (eds.), *Shifting genres in late antiquity*, London/New York: Routledge, pp. 53-68.
- Le Boulluec, A. (1985), *La notion d'hérésie dans la littérature grecque (II-III siècles)*, tomes I-II, Paris: Études Augustiniennes.
- Lyman, J. R. (2007), «Heresiology: the invention of 'heresy' and 'schism'», en A. Casiday y F. Norris (eds.), *The Cambridge History of Christianity*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 296-314.
- Matthews, J. F. (2000), *Laying down the Law: A Study of the Theodosian Code*, New Haven/London: Yale University Press.
- McClure, J. (1979), «Handbooks against heresy in the west, from late fourth to the late sixth centuries»: *Journal of Theological Studies* 30, pp. 186-197.
- McLynn, N. B. (1994), *Ambrose of Milan: church and court in a Christian capital*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Mimouni, S. C. (2009), «Étude critique: la question de l'hérésie ou de l'orthodoxie et de l'hétérodoxie»: *Apocrypha* 20, pp. 265-279.
- Pietri, C. y L. Pietri (eds.) (1999-2000), *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire 2: Prosopographie de l'Italie chrétienne (313-604)*, 2 vols, Rome: École française de Rome.
- Pietri, C. (1985), «L'hérésie et l'hérétique selon l'Église Romaine (IV^e-V^e siècles)»: *Augustinianum* 25/3, pp. 867-887.
- Pourkier, A. (1992), *L'hérésologie chez Épiphanes de Salamine*, Paris: Éditions Beauchesne.
- Pourkier, A. (2007), «L'hérésologie aux premiers siècles du christianisme, nouveau genre littéraire»: *Troika. Parcours antiques. Mélanges offerts à Mi-*

- chel Woronoff*, vol. 1, Besançon: Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, pp. 389-98.
- Rapp, C. (1993), «Epiphanius of Salamis: The Church father as a Saint», en A. M. Bryer y G. S. Georghallides (eds.), *The sweet land of Cyprus: Papers given at the Twenty-First Jubilee spring symposium of Byzantine Studies*, Nicosia: Cyprus Research Center, pp. 169-187.
- Schott, J. (2007), «Heresiology as universal history in Epiphanius's *Panarion*»: *Zeitschrift Für Antikes Christentum* 10/3, pp. 546-563.
- Setién García, C. (2017), «Herejes en el Antiguo Testamento según Filastrio de Brescia», en A. Vázquez Martínez *et al.* (eds.), *(Re)escribiendo a Historia. Achegas dos novos investigadores en Arqueoloxía e Ciencias da Antigüidade*, Santiago de Compostela: Andavira, pp. 155-170.
- Setién García, C. (2018), «La transformación de la cultura clásica en el s. iv: el caso de Filastrio de Brescia»: *Studia Philologica Valentina* 20, pp. 195-216.
- Shelton, W. B. (2015), «Patristic Heresiology: The Difficulties of Reliability and Legitimacy», en P. A. Hartog (ed.), *Orthodoxy and Heresy in Early Christian Contexts: Reconsidering the Bauer Thesis*, Cambridge: James Clarke & Company.
- Simonetti, M. (1975), *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum.
- Sotinel, C., (2009), «Information and Political Power», en P. Rousseau (ed.), *A companion to Late Antiquity*, Chichester: Wiley-Blackwell, pp. 125-138.
- Treccani Degli Alfieri, G. (dir.) (1963), *Storia Di Brescia. v. 1. Dalle origini alla caduta della signoria viscontea (1426)*, Brescia: Morcelliana.
- Verheyden, J. (2011), «Epiphanius of Salamis on beasts and heretics: some introductory comments», en J. Verheyden y H. Teule (eds.), *Heretics and Heresies in the Ancient Church and in Eastern Christianity: Studies in Honour of Adelbert Davids*, Leuven: Peeters, pp. 143-173.
- Zuccotti, F. (1992), «*Furor haereticorum*»: *studi sul trattamento giuridico della follia e sulla persecuzione della eterodossia religiosa nella legislazione del tardo Imperio Romano*, Milano: A. Giuffrè.