



Paideia y cristianismo: la relación de Prisciliano con los ambientes educativos tardoantiguos¹

Rosa María Sanz Serrano²; Marina Díaz Bourgeal³

Recibido: 18 de febrero de 2021 / Aceptado: 28 de abril de 2021

Resumen. En el presente trabajo se realiza un análisis comparativo de las escuelas filosóficas tardoantiguas en Oriente y Occidente en su funcionamiento, organización, materias de estudio y las características de sus líderes, así como de las redes académicas y políticas en las que se desarrollaron. Se estudian los casos particulares del emperador Juliano en el contexto oriental y del obispo hispano Prisciliano en el occidental, ambos formados dentro de los cánones de la *paideia* clásica.

Palabras clave: *paideia*; escuelas neoplatónicas; líderes carismáticos; redes culturales; cristianismo; Juliano; Prisciliano.

[en] *Paideia* and Christianity: Priscillian's Relation with the Late Antique Educative Milieu

Abstract. This work offers a comparative analysis of the late antique schools in the Roman West and East concerning their functioning, structure, fields of study and features of their leaders, as well as the academic and political networks in which they operated. Special attention is paid to the particular cases of the emperor Julian in the East and to the Hispanic bishop Priscillian in the West, both of them educated according to the canons of classical *paideia*.

Keywords: *Paideia*; Neoplatonic Schools; Charismatic Leaders; Cultural Networks; Christianity; Julian; Priscillian.

Sumario. 1. Introducción. 2. La *paideia* tardoantigua en Oriente: el ejemplo de Juliano. 3. La enseñanza en Occidente. Priscilianismo y *paideia*. 4. Conclusiones. 5. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Sanz Serrano, R. M^a; Díaz Bourgeal, M. (2021): *Paideia* y cristianismo: la relación de Prisciliano con los ambientes educativos tardoantiguos, en *Gerión* 39(2), 441-467.

¹ La realización de este artículo ha sido posible gracias a la financiación procedente de las Ayudas para contratos predoctorales de Personal Investigador en Formación UCM (Convocatoria 2016, CT27/16-CT28/16).

² Universidad Complutense de Madrid.
E-mail: rosasanz@ucm.es
ORCID: 0000-0002-3013-9201

³ Universidad Complutense de Madrid.
E-mail: mardial1@ucm.es
ORCID: 0000-0001-6956-2624

1. Introducción⁴

El historiador estadounidense Edward J. Watts abre su obra del año 2006, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, con una certera valoración de la importancia de la *paideia* en términos de capital social y cultural para las élites tardorromanas:

Paideia was the unique possession of those who had separated themselves from the average man by their knowledge of and appreciation for the words, ideas and texts of classical antiquity. *Paideia* was acquired through an expensive and time-consuming process of education that not only taught literature but also allowed men of culture to master a code of socially acceptable behaviour.⁵

Muchos de los grandes nombres de la literatura de los siglos IV y V, así como de la administración imperial y de la cada vez más poderosa Iglesia, se ajustan perfectamente a esta descripción. Hablamos de personajes cuyo paso por las diferentes etapas y ritos de paso del sistema educativo tardoantiguo, heredado de épocas anteriores, les garantizaba los recursos sociales y discursivos necesarios para desenvolverse en su vida posterior.⁶ El pensamiento predominante en la etapa superior del sistema de enseñanza, la escuela de filosofía, era el neoplatonismo, que especialmente desde Jámblico de Calcis había concedido una especial relevancia a la lectura y la discusión filosófica, al aprendizaje de diversas materias para acercarse a un cierto ideal filosófico y a las prácticas ascéticas y teúrgicas como un proceso de revelación a una serie de misterios a los que solo podía accederse en caso de tener los conocimientos adecuados. Esta corriente de pensamiento aparece como un elemento central en la narración de la vida de muchos de los más importantes maestros de filosofía de la época recogida, sobre todo, en las *Vidas* escritas por Eunapio de Sardes, formado precisamente en estos ambientes académicos, como también los pormenores del *curriculum* y la vida estudiantil del siglo IV en Oriente gracias a la enorme producción literaria del rétor Libanio de Antioquía.

La información sobre Occidente no es tan completa, aunque a partir del siglo IV y a través de los testimonios de personajes como Agustín de Hipona, Sinesio o Ausonio, surgidos ellos mismos de los círculos estudiantiles, podemos hacernos una idea aproximada y constatar que fueron más los parecidos que las diferencias. Para ello hemos relacionado los datos aportados por estas fuentes con otra documentación complementaria y hemos elegido como ejemplos a dos figuras prominentes de la segunda mitad del siglo IV como son el emperador Juliano y el obispo Prisciliano, ambos educados en la *paideia*, con una formación intelectual y unas prácticas de vida muy semejantes, pero a quienes los textos enjuician de una manera distinta al depender el último exclusivamente de las fuentes cristianas. Mientras que el comportamiento intelectual, religioso y ascético de Juliano, análogo al que describe por ejemplo Eunapio para algunos de los filósofos, es percibido como un elemento positivo

⁴ Todas las fechas de este artículo son d.C. a menos que se especifique lo contrario.

⁵ Watts 2006, 2.

⁶ Para la educación en el mundo griego y romano sigue siendo fundamental Marrou 1948. Más recientemente, véanse Kaster 1988 para los profesores de las escuelas, Gemeinhardt 2007 para la asimilación cristiana de las estructuras educativas del mundo clásico y Deforest 2011 para los pormenores de la vida estudiantil durante el siglo IV.

que, además, aporta legitimidad al emperador, en el caso de Prisciliano y el grupo desarrollado en torno a él se presentan como subversivos y se convierten en el fundamento de su condena.

2. La *paideia* tardoantigua en Oriente: el ejemplo de Juliano

La obra de Libanio de Antioquía es sin duda la mejor documentación con que contamos para conocer la vida académica en las principales cátedras de Oriente en el siglo IV. Como buen exponente de las élites curiales paganas formadas en Atenas, y habiendo impartido docencia en Constantinopla, Nicomedia y Antioquía, su testimonio es un ejemplo de las tremendas consecuencias que para la enseñanza tradicional suponían los cambios religiosos de una época que consideraba crítica, al tener que competir los seguidores de la *paideia* clásica por las cátedras con los nuevos aspirantes cristianos.⁷ A esta realidad se venían a sumar, según este autor, algunos vicios endémicos, como la difícil situación económica de los maestros sostenidos con eximios sueldos provenientes de la curia, el complemento aportado por sus discípulos aspirantes a convertirse en gramáticos, médicos, filósofos, rétores, juristas o administradores y la rivalidad por la precariedad entre las diversas cátedras que en ocasiones derivaba en fuertes enfrentamientos. Su obra confirma la intensa movilidad de estudiantes y docentes por las principales ciudades del Imperio, donde los maestros eran alojados por colegas y discípulos en sus casas para impartir lecciones, así como su estrecha relación con algunos templos cuyos recintos y bibliotecas acogían las actividades académicas.⁸ Para entonces, sin embargo, la presencia en los centros religiosos empezaba a representar un cierto peligro como consecuencia de las leyes imperiales que ordenaban su cierre y la persecución de algunos estudios como la astrología, matemáticas y filosofía y de las ceremonias iniciáticas practicadas en los templos por algunos rétores como el mismo Libanio.⁹ De manera que, según este autor, la situación era aprovechada por oportunistas cristianos para deshacerse de sus oponentes paganos mediante falsas acusaciones de prácticas mágicas, tal como le sucedió a él mismo cuando lo acusaron de andar en compañía de un astrólogo, de practicar la hechicería y guardar las cabezas cortadas de dos mujeres en su casa, acusaciones que lo llevaron a un exilio en Cilicia.¹⁰

La narración general de Libanio es un complemento a las aportaciones sobre el asunto que hacen Eunapio de Sardes en su *Vida de los Filósofos y de los Sofistas* y Porfirio de Tiro en su *Vida de Plotino* respecto a las comunidades neoplatónicas en los siglos III y IV en Oriente. Ambos autores confirman la procedencia aristocrática en general de sus componentes y su intensa movilidad por las provincias como en

⁷ Lib. *Or.* 1.3, 11, 13, 26-31 y 3.6-17 (ed. A. Melero Bellido, Madrid, 2001). Eunapio de Sardes (ed. de R. Goulet, Paris, 2014) en *VS* 16.1-13 lo considera discípulo en Atenas de Proeresio y un buen escritor. Véase Petit 1955; Liebeschuetz 1972. Más recientemente, Criobore 2013 y el volumen editado por L. Van Hoof en 2014.

⁸ Lib. *Or.* 1.48. En Eunapio *VS* 9.6, muchos maestros preferían encerrarse en sus casas y, respecto a Edesio, en *VS* 6.5 se muestra cómo mantenía en secreto sus actividades sobre los misterios por miedo a la actuación de Constantino. Sobre las relaciones con los cristianos: Cameron 1991; Sanz Serrano 2011, 56-76.

⁹ Lib. *Or.* 1.3, su abuelo relacionado con la mántica; en 1.23, su iniciación en los misterios de Argos; en 35, su estancia en Delfos; en 72, sus discursos en público en el templo de Fortuna en Nicea; en 102, cómo estaba situado en el Ágora, pero otros rétores se habían apoderado para su docencia del Museo en Antioquía.

¹⁰ Lib. *Or.* 1.98 y 1.43 sobre el orador Bemarquio, que le acusó de frecuentar a un astrólogo; en *Or.* 1.47, sobre Limenio, que confabulaba para conseguir su expulsión de Constantinopla. Denuncias parecidas se repiten en *Or.* 1.71, 90-91, 106, 221.

los casos de Porfirio que, nacido en Tiro, estudió en Atenas y Roma, de Edesio y Juliano de Capadocia, que viajaron a Atenas, de Proeresio de Cesarea, que estuvo en Antioquía, o de la filósofa Sosípatra, que tuvo su cátedra en Pérgamo pero procedía de Alejandría.¹¹ También en estas fuentes se comprueba la pluralidad de materias que formaban parte de los estudios tradicionales dentro de unas escuelas dirigidas por figuras carismáticas cuyos discípulos recogían y reproducían por escrito sus palabras, cuando no lo hacían ellos mismos, como fue el caso del filósofo Crisantio de Sardes.¹² Eunapio y Porfirio dejan constancia igualmente de la presencia y participación activa de mujeres en sus reuniones y de la elevada posición que alcanzaron algunas de ellas en las escuelas, gracias a su relación familiar con conocidos filósofos que las arropaban, como fue el caso de la referida Sosípatra en Pérgamo, precursora de Hipatia de Alejandría, o de Gémina, por acoger en su casa al filósofo Plotino.¹³ De manera que, como ha sostenido recientemente M. Alviz Fernández, las escuelas funcionaban como una comunidad jerárquica, basada además en lazos de unión emocional, donde el aristócrata evergeta de carácter cívico-político de los primeros años del Imperio se convirtió en un punto de referencia religioso-filosófico.¹⁴

En consonancia con Libanio, en estos autores se comprueba cómo algunos de los más conocidos filósofos neoplatónicos tuvieron una relación intensa con los templos paganos donde practicaban la teurgia, siendo relevantes los casos de Plotino, que conjuraba espíritus en el de Isis en Roma, Jámblico de Calcis, que tenía visiones en sus retiros religiosos, Edesio, que recurría continuamente a los oráculos en Pérgamo, o Sosípatra, que fue considerada casi una diosa y caía habitualmente en trance después de haber sido iniciada en los ritos caldeos cuando era una niña.¹⁵ Igualmente fueron considerados seres casi divinos el rétor Proeresio y el médico Oribasio, hasta el punto de ser adorados por las masas que se arrojaban a los pies del primero, así como Máximo de Éfeso, quien, con unos ropajes austeros y su larga barba, conseguía una imagen de misterio ideal para acompañar a sus ritos, incomprensibles para los no iniciados, cuando convocaba a las estatuas en el templo de Hécate, según Eunapio.¹⁶ Estas prácticas en los templos, que también formaban parte de las iniciaciones personales y complementaban con el estudio y una ascesis practicada en retiros esporádicos en el campo, convertían a los líderes en personas con un gran carisma para un público que vivía principalmente en los centros urbanos y que acudía curioso a presenciar todos los fenómenos extraordinarios que se producían ante su vista.¹⁷ La

¹¹ Porph. *Plot.* 5.15, 7.18, 16.9-10 (ed. L. Brisson – M. O. Goulet Cazé – R. Goulet – R. O'Brien, Paris, 1982) y Eun. *VS* 3.1, 5.1, 6.1-15, 9.1-11.

¹² Sobre Crisantio y los estudios sobre el pitagorismo y el platonismo, Eun. *VS* 23.8-9. Los médicos recogidos en Eunapio fueron Magno de Alejandría (*VS* 20.1), Oribasio (*VS* 21.1-6) y Jónico (*VS* 22.1). Sobre las actividades de otros filósofos en general considerados buenos oradores: Eun. *VS* 9.6 (Juliano); *VS* 5.15 (Plotino); *VS* 7.71 (Máximo de Éfeso). Sobre las escuelas, Urbano 2013; Alviz Fernández 2020, 35-40.

¹³ Porph. *Plot.* 7, 9, 11. Sosípatra estaba casada con Eustacio e impartía clases en Pérgamo en la casa familiar (Eun. *VS* 6.53). En el siglo V Damascio testimonia en su *Vida de Isidoro* (165) que Hipatia era hija del filósofo Teón de Alejandría y que desarrollaba estas actividades dentro de su círculo en torno al *Serapeum* con el maestro Horapolo, Heresco, Ammonio y el judío Zenón el Alejandrino. Véase Athanassiadi 1993b, 1-29.

¹⁴ Alviz Fernández 2019, 211-234.

¹⁵ Porph. *Plot.* 10-11. Jámblico: Eun. *VS* 5.17. Edesio: Eun. *VS* 6.32-35. Antonino: Eun. *VS* 6.94-96. Sosípatra: Eun. *VS* 6.91.

¹⁶ Proeresio: Eun. *VS* 10.51-53. Oribasio: Eun. *VS* 21.7. Máximo: Eun. *VS* 7.23. Sobre el hombre divino, Anderson 1994; Addey 2016, 17.

¹⁷ Porph. *Plot.* 1-9 sobre la concentración mental de Plotino, el rechazo de medicamentos procedentes de animales y de los baños públicos. Por su lado, Jámblico (Eun. *VS* 5.6) se retiraba en soledad y practicaba la ascesis, al

procedencia familiar ilustre de los principales seguidores de la *paideia*, su capacidad intelectual y, sobre todo, su actividad docente destinada a formar a los hijos de las aristocracias para llegar a los puestos administrativos más importantes, determinaron el influjo que algunos de ellos tuvieron sobre los magistrados locales, provinciales y también imperiales, y no solo Plotino.¹⁸ Si Libanio había gozado de la protección de los emperadores Constancio II y Juliano, el filósofo Eustacio de Tesalónica fue elegido anteriormente por Constantino para formar parte de una embajada ante el persa Sapor, como también tuvieron buena relación con la corte de este emperador Edesio y Sópatro, y Proeresio con la de Constante.¹⁹

Pero sin lugar a dudas uno de los exponentes más significativos de la importancia de la *paideia* en la carrera de las élites tardoantiguas es el emperador Flavio Claudio Juliano, quien parece haber demostrado desde la infancia un especial interés por el estudio de la literatura, la retórica y la filosofía.²⁰ En su discurso *Misopogon* recordaría con cariño a su pedagogo Mardonio, un eunuco escita con el que se habría iniciado en el estudio de Homero y que ya había actuado como pedagogo de su madre, Basilina.²¹ Sin embargo, nuestro conocimiento sobre los pormenores de la educación de Juliano no es tan detallado como el que conservamos acerca de otros intelectuales que aparecen en Eunapio o Libanio. Sabemos que, tras estar bajo la tutela de los obispos Eusebio de Nicomedia y Jorge de Capadocia, de quienes recibió una educación cristiana, y pasar buena parte de su infancia en la finca de *Macellum*, en torno al 347 pudo abandonar la misma y estudiar en Constantinopla con el gramático Nicocles y el rétor Hecebolio.²² El primero era un intelectual de gran renombre en el panorama académico de mediados del siglo IV, así como frecuente destinatario de cartas de Libanio, a quien vemos intervenir en varias ocasiones en defensa del gramático, pero también pedirle favores y mencionarle en numerosas ocasiones en cartas dirigidas a otros personajes.²³ Poco después, el joven Juliano se trasladaba a Nicomedia, donde según Libanio consiguió hacerse con copias de sus lecciones a escondidas, al haberle prohibido su maestro Hecebolio asistir a las clases del rétor antioqueno.²⁴ Tras esta etapa, el futuro emperador entró en contacto con el círculo de filósofos en torno a Edesio, un discípulo de Jámblico de Calcis, y se desplazó a Pérgamo para unirse a su escuela, en cuya órbita permaneció estudiando bajo diferentes maestros en Asia Menor hasta el 355.²⁵

En un primer momento Juliano estudió bajo Crisantio de Sardes y Eusebio de Mindo, pero a través de ellos llegó rápidamente hasta el discípulo de Edesio que más adelante se convertiría en uno de sus más estrechos colaboradores, Máximo de Éfeso.²⁶ Estos primeros contactos con el pensamiento neoplatónico, en su vertiente

igual que Máximo (Eun. *VS* 7.1). La figura de Eustacio con su manto y sus costumbres despertó la admiración de Sapor, según Eun. *VS* 6.46-47. Athanassiadi 1993a, 115-130; Alviz Fernández 2020, 35-51.

¹⁸ Sobre relación con el poder político de Plotino, Porph. *Plot.* 7.

¹⁹ Eun. *VS* 6.5-45, 10.32. Penella 1990, 8-10.

²⁰ Un ejemplo temprano lo tenemos en la primera invectiva de Gregorio de Nacianzo contra Juliano: Gr. Naz. *Or.* 4.1.

²¹ Iul. *Mis.* 351d, 352b-c (ed. J. Bidez, Paris, 1972 [1924]). Véase también Sanz Serrano 2009, 85-86.

²² Lib. *Or.* 18.13-15; Socr. Sch. *HE* 3.1.10 (ed. P. Périchon – P. Maraval, Paris, 2004-2007).

²³ Algunos ejemplos: Lib. *Ep.* 810/N99 y 1196/B161. Véase Kaster 1988, 317-321.

²⁴ Lib. *Or.* 18.13-15.

²⁵ Eun. *VS* 7.9.

²⁶ Eun. *VS* 7.14, 16-26. A la muerte de Juliano, Máximo fue perseguido y más adelante eliminado por orden de Valente en *VS* 7.56-61, 73-78. Un testimonio interesante de la devoción de Juliano por su maestro lo encontramos

más mística y teúrgica, parecen haber coincidido con su “conversión” al paganismo desde un supuesto cristianismo, lo contrario de lo que sería habitual tras su muerte.²⁷ La última etapa de la vida estudiantil de Juliano se produjo en Atenas, donde permaneció durante un tiempo indeterminado tras la intercesión de la emperatriz Eusebia ante Constancio II para evitar que Juliano siguiera el mismo camino que su hermanastro Galo, ejecutado en el 354 por su mala gestión como César de Oriente.²⁸ Del *curriculum* de estudios que siguió Juliano en Atenas no tenemos demasiada información, más allá de que estudió con el rétor Proeresio, quizás con Himerio, y que compartió estudios con el futuro obispo Gregorio de Nacianzo y con su amigo y también futuro obispo Basilio de Cesarea, buena prueba de la participación de todo tipo de discípulos.²⁹ En Atenas parece haber coincidido también por primera vez con Prisco de Epiro, otro discípulo de Edesio con el que Juliano desarrolló una amistad que duró el resto de su vida.³⁰

La educación constituye además el telón de fondo de uno de los más famosos ejemplos de la actividad legislativa llevada a cabo por Juliano durante su gobierno. La concepción de la *paideia* en el pensamiento de Juliano constituía un desafío para los intentos de los intelectuales cristianos de la época, formados en el mismo *curriculum* que sus colegas paganos, para combinar su fe con la herencia cultural helena. Esta concepción se materializó en la llamada “ley de los profesores”, que conocemos a través de un edicto del 362 contenido en el *Codex Theodosianus* y de los comentarios que al respecto hace Juliano en una de sus cartas.³¹ Además de asignar a las curias locales la responsabilidad de elegir a los profesores de educación superior y rétores, el edicto estipulaba que los criterios para elegir a dichos maestros serían sus costumbres (*moribus*) y su elocuencia (*facundia*). En su carta, Juliano arremete contra los profesores cristianos por enseñar unos contenidos en los que no creen, estableciendo implícitamente una relación entre la fe del maestro y el contenido enseñado; sin embargo, no critica la participación de alumnos cristianos en las diferentes etapas de la *paideia* como venía siendo habitual. Esta correspondencia necesaria entre religión y herencia cultural parece haber causado gran polémica en el momento, como recogen autores como Amiano Marcelino y Gregorio de Nacianzo, autor de dos furibundas invectivas contra Juliano.³² El intento de expulsar a las élites cristianas de la esfera de la enseñanza se producía en un momento en el que, como veremos, algunos de sus más ilustres miembros posteriormente, como Juan Crisóstomo, San Agustín o Prisciliano, se estaban formando en los mismos ambientes académicos y hacían uso de los mismos referentes culturales (extraídos de la tradición literaria grecorromana) que el resto de sus colegas, al mismo tiempo que coincidían en la exaltación de unos ciertos ideales ascéticos que relacionaban pureza, divinidad y sabiduría y que supieron mantener tras su conversión.

en Amiano Marcelino, 22.7.3 (ed. y trad. J. Fontaine, Paris, 1977), que critica el entusiasmo de Juliano al recibir a Máximo abandonando una sesión del Senado en Constantinopla.

²⁷ El propio Juliano señala que su conversión se habría producido a los veinte años, en el 351 (Iul. *Ep.* 111).

²⁸ Iul. *Ep. ad Ath.* 273a; Or. 2.118a-c; Amm. Marc. 15.2.8. Véase Schramm 2020, 183.

²⁹ Gr. Naz. Or. 5.23 (ed. y trad. E. Lugaresi, Firenze, 1997).

³⁰ Se conservan tres cartas de Juliano a Prisco (Iul. *Ep.* 11, 12 y 13). Eunapio (*VS* 8.9-10) señala que Prisco criticaba a su maestro Edesio, llamándole traidor a la filosofía, pero incluso después de la muerte de Juliano pudo continuar enseñando.

³¹ *Cod. Theod.* 13.3.5; Iul. *Ep.* 61c. Para una visión reciente y una síntesis de los estudios acerca de esta ley, véase Vössing 2020, 172-206.

³² Amm. Marc. 22.10.7; Gr. Naz. Or. 4.100-108 (ed. y trad. E. Lugaresi, Firenze, 1993).

Muchos de los personajes antes mencionados se unieron a Juliano en la corte y se involucraron en mayor o menor medida en algunas de las decisiones del emperador gracias a las relaciones entre los representantes de la *paideia* y el poder.³³ Entre ellos encontramos a su admirado Máximo de Éfeso, a Prisco de Epiro y al médico Oribasio.³⁴ Libanio, que tanto exaltaría su relación con Juliano en diversos discursos, no se reunió con el emperador hasta el desplazamiento de éste a Antioquía unos meses después de su acceso al trono. No sucedió así con otro gran sofista como Temistio, que había visto despegar su carrera bajo el gobierno de Constancio II y que, sin embargo, no parece haber ocupado ningún puesto relevante durante los escasos dos años de reinado de Juliano. Éste invitó también a la corte a su antiguo maestro Crisantio, que sin embargo rehusó acudir, mientras que Eustacio de Capadocia, otro ilustre filósofo neoplatónico del círculo de Edesio (y marido de Sosípatra), permaneció en Constantinopla solo un breve tiempo.³⁵

Como hemos resaltado anteriormente, el modo en que las fuentes presentan a algunas de estas figuras de intelectuales en torno a Juliano, sobre todo en lo que se refiere a los filósofos neoplatónicos de la escuela de Edesio, sigue las características de lo que la investigación moderna ha definido como *theios aner*, un individuo (hombre o mujer) cuya sabiduría, habilidades y forma de vida lo revisten de un carisma que les sitúa en un plano entre lo humano y lo divino y que en la Antigüedad tardía se aplicó igualmente a personajes cristianos.³⁶ Así, y aunque su carácter de emperador lo hace difícilmente clasificable en la categoría de hombre divino, algunos textos que narran la vida de Juliano valoran muy positivamente la vida austera y las tendencias ascéticas del emperador, nacidas no solo de su forma de vivir sus creencias, sino también con un cierto cariz propagandístico (son repetidos sus intentos, en sus propias obras, de identificarse con otro emperador romano famoso por su ascetismo, Marco Aurelio).³⁷ Si bien en ciertos momentos las prácticas ascéticas pudieron ser percibidas por el poder como elementos radicales, a partir de la *Vita Apolonii* de Filóstrato parte de ellas perdieron su carácter subversivo, como estudió en su momento J. A. Francis.³⁸ En el caso de Juliano, es el propio soberano el que exalta el ascetismo como virtud y lo presenta como una propiedad deseable: por ejemplo en su *Misopogon*, donde, frente a una población antioquena que se burla de él a causa de sus prácticas ascéticas, el emperador ensalza precisamente este comportamiento como una virtud. Además de un encomio de la educación austera que le había procurado su pedagogo Mardonio, en este discurso encontramos multitud de referencias al ascetismo del emperador, entre las que podemos mencionar, por ejemplo, la continencia en el consumo de alimentos y bebidas, la insistencia en la importancia de la σωφροσύνη (dominio de uno mismo), la defensa de la αγροικία (rusticidad), el descuido en el aseo, así como el rechazo de las relaciones sexuales, incidiendo en el desprecio por lo físico frente a lo espiritual.³⁹ Juliano convierte, así, el ascetismo en una característica deseable en el gobernante.

³³ Caltabiano 2009, 143-149; Hahn 2011, 109-110.

³⁴ Eunapio (*VS* 7.35, 21.4) insinúa en un par de ocasiones que Oribasio podría haber cumplido un papel determinante en el acceso de Juliano al poder, pero no desarrolla esta afirmación.

³⁵ Iul. *Ep.* 34, 35 y 36.

³⁶ Para la formulación clásica del *theios aner* en la Antigüedad, véase Brown 1971; Fowden 1982; Anderson 1994; Hidalgo de la Vega 2001, 219-221.

³⁷ En *Los Césares* (Iul. *Caes.* 317c-d, 335c) y en su *Carta a Temistio* (Iul. *Ep. ad Them.* 253a-b).

³⁸ Francis 1995.

³⁹ Continencia al consumir alimentos y bebidas: Iul. *Mis.* 338c. Importancia de la σωφροσύνη: Iul. *Mis.* 343b. Defensa de la αγροικία: Iul. *Mis.* 348d. Desprecio por el aseo: Iul. *Mis.* 338b-339c. Rechazo de la actividad sexual: Iul. *Mis.* 338c.

Otros autores se sumaron también a esta presentación de Juliano como un soberano no solo sabio, sino asceta. En el retrato con el que culmina el libro 25 de sus *Res gestae*, Amiano Marcelino destaca la sobriedad y la castidad de Juliano, así como su desprecio por el cuidado físico y su tendencia a asumir las costumbres de los soldados en el campamento.⁴⁰ Encontramos valoraciones parecidas en el panegírico de Claudio Mamertino, que incide también en su sobriedad y autocontrol,⁴¹ y por supuesto en la obra de Libanio, que en su *Discurso fúnebre* menciona su moderación en el consumo de alimentos y bebidas así como en el descanso, del que no se permitía más que a sus seguidores.⁴² Esta valoración positiva o incluso recomendación de las prácticas ascéticas es perfectamente encuadrable en diversas tradiciones filosóficas helenas como el estoicismo, el cinismo o el pitagorismo, y de hecho la encontramos en obras de pensadores neoplatónicos y cuya influencia se puede rastrear en los escritos de Juliano, como Porfirio o Jámblico.⁴³

3. La enseñanza en Occidente. Priscilianismo y *paideia*

Si bien el intento de Juliano de restringir la enseñanza de la *paideia* a profesores paganos no tuvo demasiada repercusión a nivel práctico (puesto que la ley fue abolida por Joviano),⁴⁴ su defensa de la noción del legado cultural heleno y las religiones paganas como algo inseparable fue común a la de algunos intelectuales cristianos que intentaron combinar su fe con la herencia recibida. No ocurrió así con la actitud de la mayor parte de la literatura cristiana, mucho más agresiva bajo el amparo de la legislación civil en todo el Imperio, también en Occidente, donde, a pesar de que la documentación es mucho más pobre en su contenido, la figura de Prisciliano y el movimiento que generó cobraron un especial protagonismo. Aunque no fue un caso aislado, como se comprueba en sus contemporáneos Sinesio de Cirene y Agustín de Hipona, ejemplos claros de la trayectoria seguida por una buena parte de los intelectuales de finales del siglo IV. La formación de Sinesio fue la habitual en un miembro de la aristocracia provincial, en este caso la Cirenaica, muy relacionada con los círculos neoplatónicos de Teón e Hipatia de Alejandría que gozaban de un gran prestigio en la ciudad intelectualmente más relevante del Imperio.⁴⁵ Sin embargo, en las circunstancias que le tocó vivir se perciben con claridad los efectos de la intolerancia religiosa que acabó con la vida de su maestra, destruyó el templo de Serapis donde ésta ejercía parte de sus actividades y persiguió a algunos de sus compañeros, al tiempo que se promocionaban nuevos elementos sociales pertenecientes a familias cristianas a los cargos eclesiásticos y civiles.⁴⁶ De esta forma también Sinesio, el estudiante que se movía en círculos neoplatónicos y que escapó a la persecución que otros habían

⁴⁰ Sobriedad: Amm. Marc. 25.4.4-6. Castidad: Amm. Marc. 25.4.2. Desprecio por el cuidado físico: Amm. Marc. 25.4.7. Presencia junto a los soldados en el campamento: Amm. Marc. 25.4.4-5.

⁴¹ *Pan. Lat.* 11.3-4.

⁴² *Lib. Or.* 18.174-176.

⁴³ Hahn 2007, 152-161.

⁴⁴ *Cod. Theod.* 13.3.6.

⁴⁵ Socr. Sch. *HE* 7.13 (trad. F. A. García Romero – F. J. Ortolá Salas – J. Ritoré Ponce, Madrid, 2017). La relación entre Sinesio y su maestra en Synes. *Ep.* 10, 15, 137, 154 (trad. F. A. García Romero, Madrid, 1995). Véase Tanaseanu – Döbler 2008; Martínez Maza 2009.

⁴⁶ Athanassiadi 1993b, 115-130; Sanz Serrano 2011, 56-76.

sufrido, fue capaz de convertirse, gracias al prestigio de su familia y sus recursos, en el defensor de la Pentápolis y en el obispo de los cristianos que en ella vivían.

Pero en Sinesio observamos las contradicciones que este paso suponía para los amantes de la lectura, de la filosofía y de las materias que tradicionalmente se enseñaban en las escuelas de retórica y filosofía, algunas de ellas para entonces denostadas y perseguidas. El obispo de Cirene en su epístola 11 del año 411, dirigida a los sacerdotes de la Pentápolis, acepta su cargo pese al amor que tenía desde la juventud por la contemplación y la filosofía a las que no piensa renunciar, con el argumento de que el sacerdocio no suponía un distanciamiento sino el encumbramiento de ellas.⁴⁷ Pero deja entrever razones más poderosas cuando pone como testigo a Dios de haberlo aceptado a regañadientes, siguiendo el consejo de ancianos que le habían comunicado que los demonios (en evidente alusión a los dioses paganos) y Dios se habían disputado su persona, y que lo había hecho con la esperanza de disfrutar de futuros bienes y huir de cosas peores, que suponemos tenían que ver con la represión ejercida contra la *paideia* clásica.⁴⁸ A pesar de esta “conversión” interesada, en sus cartas afloran con asiduidad elementos muy parecidos a los esgrimidos unos años antes por los escritos priscilianistas a los que nos referimos más adelante: a saber, sus preocupaciones filosóficas, en especial las referidas a las teorías neoplatónicas sobre la existencia del alma, el interés por la astrología o la indagación sobre los sueños, actividades a las que admite se dedicaba en privado mientras contaba fábulas en público, en clara alusión a la pobreza filosófica de algunos aspectos del dogma cristiano que acababa de abrazar.⁴⁹ El pragmatismo de Sinesio y su buen hacer en el terreno político tiene su más clara evidencia cuando en su tratado *De regno*⁵⁰ soluciona las contradicciones entre una postura individual y la necesidad colectiva mediante una declaración de principios en defensa del derecho de los emperadores (recibido directamente de Dios) de influir sobre el alma de sus súbditos y cambiarles las ideas morales grabadas a fuego por la primera educación y las antiguas costumbres (en su conjunto la *paideia* pagana), y el deber de los ciudadanos de asumir ese cambio por considerarlo así su soberano.

Al igual que en Sinesio, uno de los rasgos del proceso de conversión de Agustín de Hipona (educado en las escuelas de Tagasta, Madaura y Cartago) es el pragmatismo común a otros muchos antiguos discípulos de los grandes rétores y filósofos que consiguieron los obispados en las provincias. Aunque no es nuestro interés hacer un recorrido pormenorizado de su intensa vida, sí queremos resaltar algunos aspectos de ella que permiten comparar su proceso de conversión con el de Prisciliano. En principio, es importante señalar la coincidencia de la información que ofrece en sus *Confesiones* con la de Libanio de Antioquía unos años antes respecto a los aspectos más importantes de la vida estudiantil, en este caso en especial en el norte de África e Italia. En la obra están presentes las pugnas por las cátedras, la movilidad constante de los maestros y los alumnos, la vida disoluta de estos últimos, la diversidad de estudios que se imparten y la mezcla de estudiantes de padres paganos y cristianos

⁴⁷ Otras epístolas demuestran sus buenas relaciones con magistrados y compañeros de estudios como Simplicio, jefe militar en Constantinopla (Synes. *Ep.* 24) o con el gobernador de Alejandría (Synes. *Ep.* 29).

⁴⁸ Synes. *Ep.* 41.115-130, dirigida a los sacerdotes y el pueblo de la Pentápolis en el año 412.

⁴⁹ Synes. *Ep.* 105.85-90, enviada a su hermano hacia el 410.

⁵⁰ Synes. *Regn.* 25d-28c. El razonamiento de Sinesio podemos relacionarlo con la legislación imperial contra el paganismo y las artes liberales: *Cod. Theod.* 9.16.1-7, 16.9-12, 16.10.4. Ante el volumen historiográfico sobre este asunto remitimos a Joannou 1972 y Fowden 1993, y, sobre sus consecuencias en la Península Ibérica, a Sanz Serrano 2003.

en las escuelas, todos unidos por la esperanza de alcanzar los más altos cargos del Estado o, al menos, de tener un papel en la administración provincial o municipal.⁵¹ Dentro de la magnitud de su información, hay aspectos interesantes por su similitud con los grupos priscilianistas, como son el reconocimiento de haberse dejado seducir en su juventud por la enseñanza recibida, por la superstición bajo el falso nombre de religión y por la búsqueda de la gloria en el teatro y los certámenes poéticos. También la ambición política compartida con algunos de sus íntimos, como Alipio, que les llevó a Roma donde fueron acogidos en los círculos de maniqueos cuando ya estaba abierto el debate sobre los priscilianistas en el año 383.⁵²

En esta búsqueda tuvieron contacto con personajes paganos muy influyentes como el prefecto Símaco, gracias al cual Agustín accedió a la cátedra de retórica en Milán en el año 384, posición que le permitió finalmente relacionarse con el obispo Ambrosio, desligarse del maniqueísmo y acercarse definitivamente al cristianismo.⁵³ Su transformación fue muy semejante a la de otros muchos intelectuales de su tiempo que provenían de familias paganas que acabaron a la cabeza de los obispados, como Juan Crisóstomo, Gregorio Nacianceno o Ambrosio de Milán, pero también de destacados maestros neoplatónicos como el africano y profesor de retórica en Roma, Victorino, conocido por Agustín (a quien la ciudad dedicó incluso una estatua), que tradujo a Plotino al latín y facilitó el conocimiento de su pensamiento en Occidente.⁵⁴ En el camino recorrido por Agustín tras su conversión encontramos reminiscencias de sus antiguas experiencias escolares, como cuando intentó crear una comunidad con sus amigos (entre ellos Alipio, obispo de Tagasta en el 394, y Nebridio) con una estructura muy parecida a las escuelas filosóficas, para dedicarse al estudio de los libros sagrados, a la escritura y la vida ascética, proyecto que se frustró por las disensiones habidas respecto a la presencia de mujeres en ella.⁵⁵ Sin embargo, el éxito religioso y político de Agustín como obispo de Hipona contrasta con el desgraciado final de Prisciliano y sus compañeros debido a dos importantes factores: un mayor acierto en sus relaciones con la jerarquía eclesiástica y una temprana actividad militante frente a los adversarios ideológicos, tanto paganos como heréticos, también priscilianistas, que le permitió consolidarse como miembro de las oligarquías eclesiásticas nicenas.⁵⁶

Los priscilianistas no fueron un verso suelto entre los estudiosos de vida azarosa formados en escuelas de prestigio, posiblemente neoplatónicas, y convertidos al cristianismo. Pero a diferencia de quienes mantuvieron su obispado con éxito, las convulsiones del momento y el lugar de donde procedían hicieron fracasar sus estrategias de adaptación al orden nuevo en el espinoso paso de la *paideia* pagana a la cristiana. Pero para entender con claridad su fracaso nos faltan elementos muy importantes sobre las vidas y condiciones de los personajes antes de que se desatasen los ataques contra sus actuaciones y personas. La narración más completa que tenemos sobre la vida de Prisciliano, el *Chronicorum Libri Duo* escrito por Sulpicio

⁵¹ Aug. *Conf.* 1.9.14-20, 2.3.5-8, 3.1.1-18, 4.2.2-7, 5.8.14, 6.10.5, 9.3.5 (ed. P. Knöll, 1896). Sobre el contenido de su obra, Chadwick 1992; Lancel 1999; Markshies 2002, 97-119.

⁵² Aug. *Conf.* 4.1.1.

⁵³ Se alejó del maniqueísmo precisamente en Milán donde se encontraba con su hijo Adeodato y su amigo Alipio, *Conf.* 5.3.1-8, 5.5.8, 5.13.23-25, 6.1-6. Ante la magnitud de los estudios sobre el maniqueísmo, remitimos a Guzmán Armario 2006, 169-176.

⁵⁴ Sobre Victorino: Aug. *Conf.* 7.21 y 8.2.3-4; sobre su relación con Fausto, amante de las artes liberales: Aug. *Conf.* 5.2.3 y 7.13.

⁵⁵ Aug. *Conf.* 6.8.17, 6.15-25, 8.6.13.

⁵⁶ Su política contra estos colectivos en Serrano Madroñal 2020, 83-149.

Severo hacia el año 403, informa sobre su riqueza y personalidad, pero oculta su procedencia geográfica, que pudo ser o no la *Gallaecia* donde después tuvo fuerte arraigo el priscilianismo, y el origen familiar, que era noble y pudo ser curial.⁵⁷ La falta de esta información permite pensar en un interés por evitar el conocimiento de estos datos junto con la intención de preservar el recuerdo de lo sucedido y de las cualidades intelectuales de un personaje a quien el autor, cristiano militante, no podía defender por haber sido condenado como hereje y pagano, pero al que considera injustamente condenado y altamente capacitado. En este último punto el contenido se asemeja a otras biografías cercanas en el tiempo compuestas por Eunapio y Porfirio, en las que se tipifican el amor a la lectura y a los debates, las cualidades del cuerpo y del alma, la austeridad y el carisma emanado de la sabiduría de sus personajes⁵⁸.

En el caso de Prisciliano, sin embargo, hay una fuerte crítica por parte del autor a los errores cometidos como consecuencia de sus estudios de ciencias profanas y de las artes de la magia en su adolescencia y a su relación con escuelas filosófico-religiosas como los gnósticos, surgidos de la tradición neoplatónica, en especial con Marco de Menfis, cuyos seguidores Ágape y el rétor Helpidio fueron sus maestros directos.⁵⁹ Este último dato nos lleva a las enseñanzas de los grandes filósofos egipcios seguidores de la sabiduría helenística de la escuela de Plotino que gozaban de fama por todo el Imperio, como apuntó J. Fontaine al relacionar el priscilianismo con la tradición cultural del Mediterráneo.⁶⁰ La información se repite en la epístola 126 de Jerónimo, escrita en el año 411 y dirigida a Marcelino y Anapsiquia, donde se señala la relación de Prisciliano con el pitagorismo, el platonismo y el origenismo, aunque lo distingue de los maniqueos, y en la epístola 133 del mismo autor, que incluye el interés de Prisciliano por los estudios sobre Zoroastro.⁶¹ Como sucedía con los grupos neoplatónicos y sus derivados, Jerónimo reconoce también en su *Comentario a Isaías* que las teorías de Marco el Egipcio habían llegado desde el Ródano e impregnado a muchas mujeres nobles en Hispania e, incluso, denigra en

⁵⁷ Sulp. Sev. *Chron.* 2.46.3-4: *familia nobilis, praedives opibus, acer, inquis, facundus, multa lectione eruditus, disserendi ac disputandi promptissimus, felix profecto si non pravo studio corrupisset optimum ingenium; prorsus multa in eo animi et corporis bona cerneret. Vigilare multum, famem ac sitim ferre poterat, habendi minime cupidus, utendi parcissimus, sed idem vanissimus et plus iusto inflator profanarum rerum Scientia; quin et magicas artes ab adolescentia eum exercuisse creditum est.* (ed. C. Halm, Wien, 1866, 99-105; trad. C. Codoñer, Madrid, 1987). En *Cod. Theod.* 16.5.48, de febrero de 410, se señala el origen curial de algunos herejes (*ex his curialis origo*). Pese a la falta de datos concretos se le suele considerar oriundo de la *Gallaecia*. Véase Babut 1909; López Pereira 1982, 100-107; Bobillo 1982, 28-32.

⁵⁸ Eunapio (*VS.2.6*) señala que no se encontraban muchas vidas de los grandes filósofos por no haberse escrito. Para Plotino: Porph. *Plot.* 23-24; para Prisco y Proeresio: Eun. *VS* 8.1; 10. 20-75. Sobre las biografías de filósofos: Cox Miller 1983; como imágenes preconcebidas en Grau Guijarro 2010, 435-492.

⁵⁹ Sulp. Sev. *Chron.* 2.46.1-2: *Namque tum primum infamis illa Gnosticorum haeresis intra Hispanias deprehensa, superstitio exitiabilis arcanis occultata secretis. Origo istius mali Oriens atque Aegyptus, sed quibus ibi initiis coaluerit haud facile est dissere. Primus eam intra Hispanias Marcus intulit, Aegypto praefectus, Memphis ortus. Huius auditors fuere Agape quaedam, non ignobilis mulier, et rhetor Helpidius.*

⁶⁰ Fontaine 1981, 185-209. Al respecto, Porph. *Plot.* 3.6-7. Sobre la importancia de Alejandría: De Miguel López 2016, 137-50.

⁶¹ Hier. *Ep.* 126.1 (ed. I. Hilberg, Wien, 1912) señala la relación de Pitágoras y los platónicos con los maniqueos y los priscilianistas y en *Ep.* 133.3-4 *ad Ctesiphontem* introduce los estudios sobre Zoroastro: *Hispania Agape Elpidium, mulier virum, caecum caeca duxit in foveam, successoremque sui Priscillianum habuit, Zoroastris magi studiosissimum, et ex mago episcopum.* En su *Ep.* 120.2.10 afirma que hay quienes difunden estas teorías diciéndose cristianos. Sobre este mismo problema y relacionando a los priscilianistas con los maniqueos y con las artes mágicas, como parte de un modelo heredado: Isid. *De vir. Ill.* 2 (ed. I. Codoñer Merino, Salamanca, 1964). Sobre la relación del gnosticismo con el neoplatonismo y el cristianismo: García Bazán 1986.

una de sus obras las reuniones mixtas donde cantaban a Virgilio durante el coito, dato que no encontramos en Sulpicio Severo (quien sí admite la presencia de mujeres y llega a señalar incluso a una de ellas con el nombre de Gala).⁶² Por otra parte, desconocemos la relación directa que pudieron tener los priscilianistas con la secta de los Abstinentes a la que se refiere Filastrio de Brescia en su *Diversarum haereseon liber* y a la que considera muy extendida por Hispania y Aquitania.⁶³

Sin entrar en la discusión historiográfica sobre si los datos señalados se ajustan a la realidad o son un invento de las fuentes para desprestigiar a Prisciliano,⁶⁴ lo importante es la utilidad que le dieron estas como arma en la persecución del movimiento para establecer una relación entre el personaje y las herejías surgidas de algunas escuelas orientales, especialmente el gnosticismo de Orígenes y el maniqueísmo. De hecho, así se comprueba en la obra de Agustín de Hipona, que consolidó definitivamente estas acusaciones sobre sus principales errores dogmáticos, sus lecturas no canónicas, las confusiones acerca del origen del alma de origen platónico y sus perversas acciones.⁶⁵ Si bien es cierto que a ello contribuyó el hispano Orosio, quien compensó el silencio sobre Prisciliano de sus *Historiae adversus Paganos* con la información de su *Commonitorium de errore Priscilianistarum et Origenistarum*, confeccionado tras salir de Hispania dirigido por una fuerza oculta y después de haber sido lacerado, más que por los enemigos (los bárbaros) por doctores depravados que en su propio testimonio quedan en el anonimato.⁶⁶ La proximidad geográfica y cronológica de este autor al priscilianismo es evidente, como también lo es su interés en relacionar al movimiento con las desviaciones heréticas que habían condenado los dos galaicos Avitos, personajes que según el autor habían llevado consigo al norte de África desde Jerusalén a Orígenes y desde Roma a Victorino, el neoplatónico converso. Su testimonio ratifica la movilidad de los estudiosos de su tiempo y el conocimiento de las obras priscilianistas en diversos lugares, como también presenta un listado de sus errores que será el modelo para sus detractores futuros.⁶⁷

Su actitud informativa contrasta con la del obispo Hidacio de Chaves, que vivió el impacto del priscilianismo de una manera directa y podría haber aportado interesantes datos sobre sus orígenes y desarrollo, pero se limita en su *Crónica* a repetir escuetamente los datos de otros autores y realiza una especie de *damnatio memoriae* sobre la fase posterior a su condena, aunque sí documenta la existencia de maniqueos en Astorga y en Mérida.⁶⁸ No sucede así con las fuentes conciliares, que desde el I Concilio de Toledo del año 400 se hacen eco del catálogo de errores dogmáticos y prácticas heréticas que se les atribuía, algunos aplicables a creencias

⁶² Hier. *Is.* 64 (ed. M. Adriaen, *CCL* 73, Turnhout, 1963, 735) y Gala en *Ep.* 133.4. Sulp. Sev. *Chron.* 2.46.6 establece las relaciones entre el gnosticismo y el priscilianismo y la presencia de mujeres.

⁶³ Philastrius *Div. Her.* 84. (*Diversorum hereson liber*, ed. F. Heylen, Turnhout, 1957, 207-324).

⁶⁴ Planteado por primera vez por Babut 1909, 50-51; Fontaine (1975) considera la *Crónica* poco fiable en algunos de sus datos y las características de Prisciliano como recurso literario.

⁶⁵ Aug. *Haer.* 70 (*De haeresibus*, ed. BAC 38, 93-94) y *Contra Mendacium* 3.5, 6.10-14, 7.18. (ed. I. Zicha, Vindobonae, 1900, 467-528).

⁶⁶ Oros. *Comm.* 3.1: *Dilacerati gravius a doctoribus pravis quam a cruentissimis hostibus sumus* (ed. G. Schepss, Praga, 1889, 151-157). Sobre la influencia de Orosio en Agustín: Olivares Guillem 2004, 55-57.

⁶⁷ Orosio (*Comm.* 2.3-5) señala el determinismo de los signos zodiacales, el dualismo gnóstico-maniqueo y las teorías emanatistas de origen platónico entre otros errores.

⁶⁸ Hyd. *Chron.* 130 y 138 (ed. A. Tranoy, Paris, 1974). Una excepción en *Chron.* 135, en que se refiere a la carta del obispo León de Astorga. Sobre "el silencio de Hidacio": Sanz Serrano 2017, 645-666.

surgidas de un universo religioso e intelectual muy variado, como ya apuntó Leclercq.⁶⁹ Así se comprueba en el I Concilio de Braga del año 561, donde los obispos reunidos consideran el priscilianismo como una herejía peligrosa y anatemizan los errores trinitarios, cristológicos y dogmáticos, sus creencias emanantistas y dualistas que consideran comunes a los gnósticos y maniqueos, sus prácticas ascéticas, sus lecturas erróneas y los escritos elaborados por los miembros de la secta como Dictinio.⁷⁰

La identificación de las fuentes de los priscilianistas con grupos e individuos educados en la *paideia* clásica lleva indefectiblemente a tratar de identificar el lugar o lugares donde se formaron o, al menos, donde se formó Prisciliano y entró en contacto con diversas formas de pensamiento, también las gnósticas. Sin embargo, una vez más, encontramos el silencio documental, aunque hay evidencias que llevan a la Galia, más en concreto a Aquitania y en especial a Burdeos, la capital de la provincia, precisamente los espacios donde se había educado Sulpicio Severo. A estos espacios se refieren implícitamente los textos ya señalados de Filastrio sobre los Abstinentes y de Jerónimo sobre Marcos el Egipcio al hacerlos llegar desde Galia a las Hispanias, lo que complementa este último en su epístola 75 con la noticia de que los errores de los gnósticos habían traspasado el Pirineo procedentes de las regiones comprendidas entre el Ródano y el Garona y seducido a muchas mujeres nobles.⁷¹ Estos datos tienen una estrecha relación con la información que recibimos de Décimo Magno Ausonio sobre la vida académica y las redes escolares de Galia e Hispania. Este autor, formado en la Narbonense bajo el patrocinio de su tío el rétor Emilio Magno Arborio, conocía bien a los más grandes maestros de su época.⁷² La información que nos interesa la encontramos en sus obras *Parentalia* y *Commemoratio professorum Burdigalensium*. La primera está dedicada a señalar las cualidades y formación de los miembros de su familia, algunos de los cuales habían tenido puestos políticos relevantes.⁷³

Entre los más cercanos destacan, por sus actividades ligadas a las escuelas galas, su abuelo materno Cecilio Argicio Arborio, que provenía de la estirpe indígena de los heduos en la Narbonense y al que considera un buen conocedor de la astrología (hasta el punto de confeccionar el horóscopo de Ausonio al nacer), su padre, que ejercía la medicina en la ciudad de Bazas en Aquitania, y su tía Hilaria, que para ser médico renunció al matrimonio y se comportaba como un hombre.⁷⁴ Pero es en su *Commemoratio* donde destaca la conexión entre los distintos círculos académicos, en especial los de Tolosa, Burdeos y Narbona, la movilidad de sus miembros, sus orígenes, y la especialidad de los principales profesores, sobre todo gramáticos de griego y latín y rétores. De algunos de ellos señala una procedencia lejana, ratificando la movilidad característica, como Citaro Sículo, que procedía de Sicilia, y Acilio Glabrión, de Dardania,⁷⁵ o una relevancia destacada, como los casos de

⁶⁹ Leclercq 1906, 151-213. Las fuentes determinaron la visión de Prisciliano como un hereje hasta que en el siglo XIX autores protestantes abrieron el debate sobre la ortodoxia-heterodoxia del movimiento. Sobre el debate historiográfico: Olivares Guillem 2004, 121-190.

⁷⁰ Vives 1963, 26-28, para el I de Toledo, y 78-106, para el I de Braga. Sin embargo, el II de Braga del año 572 se centra en corregir los malos usos de los sacerdotes y obispos en los cs. 2, 4, 12, 36; sobre las supersticiones paganas, los cs. 71 y 72.

⁷¹ Hier. *Ep.* 75.3-4 *ad Theodoram Spanam*.

⁷² Aus. *Comm.* 4 (trad. A. Alvar Ezquerro, Madrid, 1990).

⁷³ Aus. *Parent.* 13, 15 y 24.

⁷⁴ Aus. *Parent.* 4.1 y 12 respectivamente.

⁷⁵ Aus. *Comm.* 13, 24.

Tiberio Víctor Minervio, orador en Constantinopla, Roma y Burdeos, y del filósofo Victorio, que murió en Roma y del que destaca su dedicación a prácticamente todas las disciplinas y su experiencia en las materias ocultas como la astrología.⁷⁶

Finalmente, tal como ocurría en los círculos neoplatónicos orientales, Ausonio certifica la relación de los profesores burdigalenses con el druidismo, como el caso del gramático Febicio con cátedra en Burdeos⁷⁷ y, sobre todo, de los rétores Acio Patera y su hijo, Acio Tiro Delfidio. Del primero, al que Ausonio conoció ya de viejo y califica de maestro de rétores ilustres, señala su vinculación con una familia de druidas de Bayocaso (Bayeux, Normandía), lo considera del sagrado linaje del templo de Beleno y atribuye el *cognomen* Patera a su vinculación con el culto de Apolo.⁷⁸ Del segundo, el rétor Delfidio, asegura que imitaba a su padre cantando a Júpiter desde niño, que había sido un afamado abogado que llegó a acusar ante el emperador Juliano a Numerio, gobernador de la Narbonense, y que defraudó a sus padres y murió en la plenitud de la vida, gracias a lo cual no tuvo que soportar la vergüenza de ver condenadas a su hija desatinada y a su esposa, cuyos nombres no señala, pero que se identifican con Eucrocía y Prócula, las compañeras de vicisitudes de Prisciliano.⁷⁹

La relación de Delfidio, del que Ausonio en ningún momento afirma que fuera cristiano y sí lo relaciona con el gobierno del emperador Juliano, con personajes hispanos no es la única que recoge Ausonio en su obra. El autor destaca la figura del abogado Dinamio, uno de sus amigos, que fue acusado de un delito de adulterio y tuvo que huir a Lérida donde encontró a una rica esposa y pudo ser rétor bajo otro nombre.⁸⁰ En la provincia Tarraconense estuvo también su pariente Paulino, un hombre de brillante carrera política como *praeses* en Tarragona.⁸¹ Precisamente las dos ciudades aparecen en un turbio asunto ocurrido después de la muerte de Prisciliano y que está recogido en la carta que envió el cristiano Publio Consencio a Agustín de Hipona. El motivo era informarle de las pesquisas que había realizado, junto con el presbítero de Huesca, Frontón, en la búsqueda de priscilianistas en esa provincia, precisamente a petición del obispo Patroclo de Arlés, una de las ciudades estudiantiles destacadas por Ausonio.⁸² Según la epístola, Frontón acudió en Tarragona a la casa de una tal Severa, mujer de mucho poder, a la que denomina hereje y relaciona con el *comes* de la Tarraconense, Asterio, que era pariente del presbítero Severo, a quien Consencio considera un priscilianista oculto, rico y poderoso, al que los bárbaros habían asaltado durante un viaje y le habían robado unos códices, supuestamente heréticos, que habían vendido al obispo Sagicio de Lérida, ciudad como vimos en Ausonio con presencia de rétores. Lo interesante de la información posterior es la reacción del obispo, al quedarse con los originales con la excusa de evitar su lectura y enviar un resumen corregido de errores al obispo de Huesca y al metropolitano de Tarragona, a quienes correspondía enjuiciar el caso. Éstos, sorprendentemente, protegieron a Severo y pusieron a la población y al *comes*

⁷⁶ Aus. *Comm.* 1 y 22.

⁷⁷ Aus. *Comm.* 10.25-30.

⁷⁸ Aus. *Comm.* 4.

⁷⁹ Aus. *Comm.* 5.

⁸⁰ Aus. *Comm.* 23.

⁸¹ Aus. *Par.* 24.

⁸² Hier. *Ep.* 9.2, 11.2.3. Descubierta y estudiada por J. Divjak en *CSEL* V, 88, 1981. Amengual i Batlle 1979-1980, 319-338.

Asterio en contra de Consencio, que solo contó con el apoyo del obispo de Arlés, quien temía la extensión del priscilianismo en su provincia.

La carta de Consencio presenta las complejas tramas políticas y religiosas de la época y las implicaciones en ellas de personajes locales y provinciales en ciudades de Galia e Hispania relacionadas académicamente hasta ese momento. Así lo demuestran también los distintos relatos de la persecución y condena de Prisciliano, y en especial el de Sulpicio Severo. Este autor establece el apoyo incondicional que recibió de Instancio y Salviano, de los que tampoco señala su procedencia familiar y geográfica, ni sus sedes obispaes, ni el origen de su relación con el líder antes del conflicto, que pudo ser académica. De sus enemigos principales solo aclara sus sedes, la de Córdoba para Higinio de Córdoba, la de Mérida para Hidacio y la de *Ossonoba* (Faro) para Itacio, y deja vía libre a la interpretación el detalle de que Higinio de Córdoba inició las acusaciones por la proximidad al problema (*ex vicino agens*).⁸³ Tampoco el Concilio de Zaragoza, convocado en el año 380 supuestamente para discutir las acciones priscilianistas, ofrece ningún tipo de información sobre los orígenes del conflicto ni de las relaciones personales entre sus miembros que consideramos fundamentales, pero sí percibimos en él la división y la existencia de distintas redes territoriales dentro del ámbito eclesiástico al acusar a los obispos mencionados y a los laicos Prisciliano y Helpidio (por cierto, un rétor del que tampoco sabemos dónde ejercía su docencia pero estrechamente relacionado con el líder).⁸⁴ Además, destaca la intervención activa en el sínodo de *Aquitani episcopi*, identificados con Febadio de Agen y Delfino de Burdeos, hecho singular en un conflicto que en principio parecía ser hispano.⁸⁵ Sulpicio Severo demuestra la falta de acuerdo entre las partes en la elección irregular de Prisciliano como obispo del *oppidum* de *Abula*, al no contar con el obispo de Mérida, a pesar de que la anomalía era frecuente en esta época, como afirma Sinesio de Cirene en su texto sobre la elección del obispo de Palebisca, en la Pentápolis, donde la plebe prefirió frente al candidato metropolitano a un joven oficial muy rico y carismático.⁸⁶ La importancia de los habitantes de las ciudades en los conflictos se vislumbra igualmente en el episodio relatado por Prisciliano en el *Liber ad Damasum episcopum* sobre la utilización de la plebe emeritense por sus enemigos cuando se desplazaron a la ciudad para probar su inocencia y propugnar un nuevo concilio, aunque no debemos descartar su interés por conseguir deponer a Hidacio, del que aseguran había perdido sus apoyos y tenía problemas con sus presbíteros y otros eclesiásticos.⁸⁷

Los sucesos posteriores demuestran las redes de apoyo de los grupos enfrentados en las administraciones provinciales e imperial en Galia. Para sus detractores lo demuestra el rescripto del emperador Graciano de 381 dirigido al metropolitano de Lusitania y a los gobernadores de las provincias, que contenía la expulsión de los pseudobispos y heréticos de las ciudades y permitía actuar contra los priscilianistas,

⁸³ Sulp. Sev. *Chron.* 2.46.7-9. Blázquez (1981, 210) defendió para Instancio y Salviano las sedes de Coria y Salamanca. Sobre el entramado: Núñez García 2011, 35-37.

⁸⁴ Cs. 1 y 2 en Vives 1963, 16.

⁸⁵ Sulp. Sev. *Chron.* 2.47.1-3. En el concilio (Vives 1963, 16) se cita a Itacio Hidacio e Higinio junto con Valerio de Zaragoza y otros no identificados.

⁸⁶ Sulp. Sev. *Chron.* 2.47.4; Synes. *Ep.* 66.20-70.

⁸⁷ Priscill. *Lib. Ad. Dam. Tract* II: 2.42.10-12 (trad. M. J. Crespo, Madrid, 2017, 119), asegura su búsqueda de la paz y su disposición a perdonar y acusa a Hidacio de hechos graves en 2.39.23-28, 2.43-120.

algunos de los cuales se vieron obligados a dispersarse.⁸⁸ Pero es también este decreto el que permite especular sobre la reactivación por parte de los priscilianistas de sus contactos en la Galia tras tomar la decisión de recurrir legalmente a Dámaso en Roma, a Ambrosio en Milán y a la corte para recuperar sus sedes y conseguir la convocatoria de un nuevo sínodo donde probar su inocencia. Ello supuso organizar y realizar un largo viaje, con una comitiva formada por familiares, siervos, discípulos y posiblemente una protección armada solo sostenible por quienes gozaban de condiciones económicas privilegiadas y de contactos en el camino. D. Piay Augusto⁸⁹ ha estudiado con minuciosidad una ruta (que considera de una duración de unos seis meses entre la ida y la vuelta) iniciada en el año 381 en la ciudad de Astorga y que incluía atravesar el norte de Hispania hasta llegar primero a Aquitania, la región señalada por Ausonio como de referencia académica, como vimos. Sulpicio Severo omite de nuevo los nombres y el alcance de sus contactos en estos lugares, como también el contenido de las alocuciones dirigidas a los supuestos ignorantes que les recibieron y sobre los que ejercieron mucha atracción (*ubi tum ab imperitis magnifice suscepti*), y que podrían tratarse tanto de la plebe curiosa como de quienes recibían instrucción en la *paideia*.⁹⁰

Los hechos señalados sucederían después de intervenciones públicas donde Prisciliano probaría el poder de su oratoria, especialmente en *Eleusa* (Eauze), la capital de la Novempopulonia, donde pervirtió a sus habitantes con sus prédicas (*praedicationibus pervertere*), y en Burdeos, ciudad que Ausonio consideraba famosa por el talento de sus habitantes y donde la situación fue más compleja.⁹¹ Podemos considerar esta ciudad esencial dentro de las redes de contactos académicos de los priscilianistas, pues para llegar a ella se desviaron de la ruta más directa hacia Roma, lo que tanto D. Piay Augusto como V. Burrus relacionan con el hecho de que su obispo Delfino había sido uno de los asistentes al concilio cesaraugustano y necesitaban atraerlo a su causa.⁹² Aunque esta hipótesis es sugestiva no lo es menos la evidencia de que contaban allí con fuertes apoyos dentro de la dicotomía existente entre el obispado y ciertos círculos vinculados a las escuelas de retórica. Sulpicio Severo, que no explica las razones de la presencia de los priscilianistas en Burdeos, sí testimonia su expulsión de la ciudad, controlada por el obispo, y la acogida que les proporcionó el círculo familiar, y creemos también escolar, del rétor Delfidio al que se refería Ausonio. El apoyo de Eucrocía y Prócula, que Próspero de Aquitania afirma eran la esposa e hija del rétor,⁹³ permitió a la comitiva refugiarse

⁸⁸ Sulp. Sev. *Chron.* 2.47.5-6. El decreto en *Cod. Theod.* 16.2.35 estipula la expulsión a 100 millas de las ciudades. Por eso en Priscill. *Lib. Ad. Dam. Tract* II: 2.34.19, 2.35.5-19 defienden el estar bautizados, algunos ya dirigiendo la iglesia y otros en camino de hacerlo.

⁸⁹ Piay Augusto 2019, 64. En Piay Augusto 2014, 156 señala una única ruta, la vía XXIV del Itinerario de Antonino, pero no debemos descartar que los componentes del séquito se uniesen a través de diversas rutas para ir engrosando la caravana. Pasarían por Palencia, donde la carta de Montano de Toledo a los presbíteros de la ciudad en el año 525 señala la pervivencia del priscilianismo (Vives 1963, 66).

⁹⁰ Sulp. Sev. *Chron.* 2.48.1-3.

⁹¹ Sulp. Sev. *Chron.* 2.48.2: *maximeque Elusanam plebem, sane tum bonam et religioni studentem, pravis praedicationibus pervertere*. Sobre *Burdigala*: Aus. *Ordo urbium nobilium* 20.3.

⁹² Piay Augusto 2018; 2019, 65-75. Burrus 1995, 81 refiere también el temor de los burdigalenses de que se repitiesen los sucesos de Mérida.

⁹³ Prosp. *Chron.* 1187 (ed. Th. Mommsen, Berolini, 1892). Sobre la relación de esta familia con Prisciliano por la posibilidad de que éste hubiera estudiado en Burdeos: Sanz Serrano 2003, 143. Piay Augusto (2019, 35) sigue este razonamiento e identifica a Prisciliano como el destinatario de la epístola 8 del senador Simaco que también estudió en esta ciudad.

in agro Euchrotiae, donde Sulpicio Severo interpreta que envenaron a algunos con sus errores (*infecere nonnullos suis erroribus*), sin especificar quiénes fueron esos “algunos”.⁹⁴ El episodio recuerda la actividad docente de Plotino en casa de Gémina y el temor de los neoplatónicos en Oriente a impartir docencia en la ciudad en esta misma época.⁹⁵

De no haber existido una relación previa con el rétor Delfidio, probablemente de carácter escolar, es difícil entender la hospitalidad que la viuda y su hija adolescente depararon a los priscilianistas acusados de herejes y expulsados por el obispo de su ciudad y, debemos suponer, también por las autoridades civiles. Solo la lógica de un conocimiento anterior da coherencia al relato sesgado de un periodo del periplo (prolongado por la estancia en la villa de Eucrocía) y al embarazo y posterior aborto por ingestión de hierbas de Prócula, si esta noticia no forma parte de la propaganda antipriscilianista, como también a la incorporación de estas mujeres en su comitiva en el camino hacia Roma.⁹⁶ Al respecto conviene recordar la tendencia por parte de la Iglesia de regular el hospedaje de cristianos itinerantes con estrictas restricciones en el caso de que hubiera mujeres, sobre todo vírgenes, para evitar el escándalo,⁹⁷ lo que podría llevar a pensar en una cierta manipulación de la noticia del embarazo y el aborto de Prócula como un castigo por transgredir las disposiciones. Esta interpretación de los escasos datos de Sulpicio Severo sobre su estancia en Burdeos da sentido al hecho de que después de la condena de los líderes fuera lapidada en Burdeos en un tumulto popular su discípula Úrbica, relacionada al parecer con la familia de Ausonio, según recoge la *Crónica* de Próspero de Aquitania, y que Jerónimo recibiera una consulta sobre ciertas creencias de los priscilianistas de una noble aquitana cristiana llamada Hedibia, mujer relacionada con los rétores de su tierra.⁹⁸

La estancia en Aquitania pudo formar parte del proyecto de Prisciliano de sumar apoyos en los lugares donde sabía que podía tenerlos entre los círculos de filósofos y rétores en las ciudades galas, como esperaba algo semejante de sus apelaciones al obispo de Roma, Dámaso, que era hispano, a Ambrosio de Milán y a Martín de Tours, con quienes desconocemos si alguna vez tuvo contacto. En el camino a Italia se encontraban también ciudades estudiantiles importantes como Tolosa, donde impartió clases el rétor Exuperio, Bazas, donde fue médico el padre de Ausonio, Agen (*Aginnum*), cuyo obispo Fitadio también participó en el concilio de Zaragoza, y Arlés, donde sus obispos fueron muy beligerantes contra el priscilianismo, aunque ninguna señalada por Sulpicio Severo.⁹⁹ Las actitudes del obispo de Roma, Dámaso, y de Ambrosio en Milán, contrarios a recibirlos, y la de Martín de Tours, enfrentado

⁹⁴ Sulp. Sev. *Chron.* 2.48.2.

⁹⁵ Eunapio *VS* 9.6.

⁹⁶ Sulp. Sev. *Chron.* 2.48.3: *A Burdigala per Delfinum repulsi, tamen in agro Euchrotiae aliquatisper morati, infecere nonnullos suis erroribus. Inde iter coeptum ingressi turpi sane pudibundoque comitatu, cum uxoribus atque alienis etiam feminis, in quibus erat Euchrotia ac filia eius Procula; de qua fuit in sermone hominum, Priscilliani stupro gravidam, partum sibi graminiibus abegisse.*

⁹⁷ Se comprueba en las *Epistolae ad Virgines*, atribuidas a Clemente de Roma, y en la *Ep.* 4 de Cipriano de Cartago. Sobre esta problemática: Cuesta Fernández 2012, 498-506.

⁹⁸ Sobre Úrbica, Prosp. *Chron.* 736, que Burrus (1995, 82) considera la consuegra de Ausonio; sobre Hedibia, Hier. *Ep.* 120.1.

⁹⁹ El obispo de Arlés fue el promotor de la persecución de los priscilianistas en la Tarraconense. En su territorio en el año 417 el obispo de Roma, Zósimo (*Ep.* 4; Migne PL020, 663), recusaba el nombramiento de obispos simpatizantes del priscilianismo.

a algunos de sus colegas, demuestran las tensiones en el seno de la jerarquía eclesiástica. Pero lo ocurrido en la corte imperial lleva a inferir ciertos apoyos en los círculos más influyentes, aunque la fuente principal prefiera analizar el suceso, en consonancia con el discurso general adverso para los priscilianistas, como un acto de corrupción por dinero en Milán del *magister officiorum* Macedonio y en Lusitania del procónsul Volventio, corrupción política que les facilitó la vuelta a sus sedes en Hispania, con excepción de Salviano, que había muerto en la ciudad.¹⁰⁰ Por el contrario, la narración sí señala los soportes de Itacio en el entorno del prefecto Gregorio en Tréveris, donde se refugió. Estos distintos amparos a los dos bandos nos recuerdan el papel que tuvieron las escuelas como cantera de políticos locales y provinciales, y el protagonismo de algunos de sus líderes en las cortes imperiales, en especial en el caso del emperador Juliano. El pronunciamiento militar de Máximo politizó aún más la causa, pero fue el nuevo concilio de Burdeos, que el emperador apoyó, el ejemplo de la polarización de los apoyos en una ciudad clave en la vida de Prisciliano. Aunque no se han conservado las actas del sínodo, Sulpicio Severo sugiere la ausencia de una sentencia clara y la sospecha que recaía sobre alguno de los asistentes que, según su opinión, deberían haber delegado en otros. Tras esta reflexión aprovecha para presentar a Itacio como un ser deleznable y causante de la condena de los priscilianistas, pero también de muchos hombres santos dedicados al estudio y de sus discípulos.¹⁰¹

La causa priscilianista enseña la rivalidad entre quienes, procedentes de la *paideia* clásica, consolidaban en la nueva fe su influencia no cuestionada (Agustín o Sinesio) junto con nuevos elementos cristianos ajenos a esa formación intelectual y quienes fracasaron en el intento, como Prisciliano. Su condena civil estuvo en el marco de estas disensiones cuando el emperador, influido por los obispos Magno y Rufo, puso la causa en manos del nuevo prefecto, Evodio, y del *patronus fisci*, Patricio, motivado también por la codicia de los bienes de los acusados cuya condena le permitía requisar.¹⁰² Así lo vieron también Sulpicio Severo¹⁰³ y Pacato Depranio, *comes rerum privatorum* en el año 389, cuyo testimonio es esencial al haber sido precisamente rétor en Burdeos y conocer los entresijos del problema, en su denuncia de la muerte de mujeres (al menos Euercia, a la que tuvo que conocer) y al culpabilizar a quienes considera una estirpe de delatores, bandidos y verdugos bajo nombre de obispos, que despojaron a los acusados del patrimonio de sus mayores y finalmente se cebaron en sus vidas.¹⁰⁴ Su interpretación de los hechos coincidía con la acción legal del emperador Teodosio, que había restituido, tras la muerte de Máximo, la memoria

¹⁰⁰ Sulp. Sev. *Chron.* 2.48.1-5. Parte de los hechos están recogidos en Priscill. *Liber ad Damasum episcopum* 2.35.10-19, que era el documento rogatorio a presentar al obispo de Roma y en el que pedían un nuevo concilio en Hispania donde se escuchara a las partes. Dependiendo de la fecha, llegaron a la corte de Graciano o de Valentiniano II. Sobre los pormenores existe una abundante bibliografía. Remitimos a Veronese 2007, 237-262.

¹⁰¹ Sulp. Sev. *Chron.* 2.49.1-9, 2.50.2-3, la descripción de Itacio. Sobre el proceso: Escribano Paño 1988; 2011, 458-490.

¹⁰² Sulp. Sev. *Chron.* 2.50.3-8, con la pena capital para Prisciliano, Euercia, los clérigos Felicísimo, Armenio, Asarivo, el diácono Aurelio y el poeta Latroniano. En 51.5-6, las renunciaciones de Hidacio e Itacio. Máximo se vio obligado a justificarse ante el obispo romano Siricio con el argumento de que los acusados habían confesado (Máximus Aug. *ep. ad Siricum papam* I: 3-4, en PL 13, 1131-1147). Sanz Serrano 2003, 139-151; Bravo Bosch 2010, 147-163.

¹⁰³ Sulp. Sev. *Dial.* 3.11-12, sobre la intención de enviar tribunos a Hispania para apresar a los herejes y requisar sus bienes. Sobre la estulticia de los acusadores: Sulp. Sev. *Chron.* 2.51.9.

¹⁰⁴ Pacat. *Paneg.* 12.29.2-3 (en *Panegyricus Theodosio Augusto dictus*, ed. E. Galletier, Paris, 1955, 95-96). Turcan-Verkerk 2003.

de los priscilianistas sin que sepamos las razones exactas, aunque tras su muerte se reactivó la inclusión del priscilianismo en la lista de los herejes por presión eclesiástica.¹⁰⁵ A ello contribuyó el traslado del cuerpo de Prisciliano a los territorios hispanos, que impulsó el temor de que sus partidarios lo convirtieran en un *theios aner*, al menos entre las poblaciones que vivían en los predios de los priscilianistas, como sucedió con otros grandes maestros de los círculos neoplatónicos estudiados por P. Athanassiadi.¹⁰⁶ Para ello tuvieron que contar con apoyos efectivos en la Galia y el norte de Hispania, como también para la deposición de sus restos en algún lugar que, en contra de posturas más tradicionales, recientemente D. Piay Augusto supone en Astorga bajo la protección de Simposio y Dictinio.¹⁰⁷

Las acusaciones de heterodoxia cumplieron su papel en la lucha por el dominio eclesiástico del norte de las Hispanias beneficiadas por el pasado intelectual que unía a los diferentes grupos, escuelas y corrientes de pensamiento que las fuentes cristianas encasillaron con el nombre de sus líderes y que no es exportable a sus seguidores a partir del siglo V.¹⁰⁸ De hecho, la condena civil fue por *maleficium*, término que encierra la explicación semántica de una incontrolada variedad de ritos y creencias para entonces perseguidas por las leyes, además de por ambigüedades como realizar prácticas obscenas, orar desnudos, llevar a cabo estudios prohibidos (*studuisse doctrinis*) o estar de noche en compañía de mujeres.¹⁰⁹ Por otra parte, en el conjunto de las fuentes las acusaciones más habituales, fuera de las relacionadas con errores en el dogma cristiano en las que no vamos a entrar, derivan de su aprendizaje y actividad académica, de su formación en la *paideia* y en sus pesquisas acerca de la naturaleza del alma esencial para los neoplatónicos, de la lectura y la transmisión de su pensamiento a través de la escritura y de unos hábitos de carácter ascético que no tenían su origen exclusivamente en el cristianismo. Tanto Jerónimo como Agustín son bastante claros respecto a estos usos, interpretados como propios del arte de la mentira y contrarios al dogma cristiano, no solo en Prisciliano, también en otros compañeros o discípulos como Dictinio, Latroniano y Tiberiano Bético.¹¹⁰ Décadas después, el obispo romano León en su contestación a una carta recibida del obispo Toribio de Astorga conecta sus errores con conocimientos procedentes

¹⁰⁵ Las leyes recogieron la identificación con las herejías en *Cod. Theod.* 15.5.59, 16.5.4, 40, 48. En el año 651, Braulio de Zaragoza en su epístola 44 (*Epistula ad Fructuosum*, ed. L. Riesgo Terrero, Sevilla, 1975) pedía a Fructuoso de Braga vigilar la divulgación de las ideas de la secta. Véase Zuccotti 1992; Marcos 2006, 159-168.

¹⁰⁶ Fowden 1982, 33-59; Athanassiadi 2013, 13-27. Para el hombre divino en el cristianismo: Brown 1997; Rapp 2005.

¹⁰⁷ Sulp. Sev. *Chron.* 2.51.7-8 señala que la herejía se propagó y que después de ser considerado un santo fue considerado un mártir: *Namque sectatores eius, qui eum prius ut sanctorum honoraverant, postea ut martyrem colere coeperunt*. La invasión en *Gallaecia* en Hyd. *Chron.* 16. Sobre las opciones del lugar de enterramiento: Piay Augusto 2010, 67-78.

¹⁰⁸ Las diferencias entre lo priscilianista y lo "prisciliano", según Crespo 2017, 12-40. Sobre los distintos juicios historiográficos: Olivares Guillem 2004.

¹⁰⁹ Los cargos de la condena, en Sulp. Sev. *Chron.* 2.50.8: *Is Priscillianum gemino iudicio auditum, covictimque malefici nec diffitentem oscoenis se studuisse doctrinis, nocturnos etiam turpium foeminarum egisse conventus, nudumque orare solitum, nocentem pronuntiavit redegitque in custodiam, donec ad Principem referet*. Sobre la relación de la condena con las leyes que permitían despojar de sus bienes a los acusados de *maleficium*: Sanz Serrano 2003, 50-70.

¹¹⁰ Hier. *Vir. Ill.* 121-123 (ed. E. Richardson, Leipzig, 1896, 1-56) señala que Prisciliano, que fue acusado de gnosticismo, *edidit multa opuscula*, que Latroniano compuso muchas obras (122) y que Tiberiano, de la Bética, escribió un Apologético donde incurría en muchos errores sobre las Santas Escrituras (123). Por su parte, Agustín (*Contra Mend.* 2.2-4, 3.5, 5.8.9) les acusa de leer libros prohibidos donde se encierran dogmas falsos y de expertos en mentir y ocultar como se comprueba en su escrito *Libra*.

del paganismo (*paganitatis immersit*) que interpreta como artes mágicas y secretos profanos y resalta el control que ejercen sobre ese estudio los elegidos que combinan sus actividades intelectuales con prácticas ascéticas.¹¹¹

Las acusaciones están confirmadas en los escritos priscilianistas que circulaban entre los círculos aristocráticos ilustrados, como vimos en el episodio del robo de libros narrado por Consencio. Ellos mismos admiten en su *Liber Apologeticus* el amor a la lectura, tanto de los evangelios apócrifos y los textos paganos ocultos como del Antiguo Testamento y el resto de las composiciones canónicas.¹¹² Su profesión de fe contra las teorías de los arrianos, binionitas, novacianos, nicolaítas, maniqueos y gnósticos, entre otras herejías, demuestra que conocían al menos en parte sus escritos, como también lo demuestra la furibunda defensa que hacen de su ortodoxia a través precisamente de los errores de estos grupos. También en el *Tractatus Psalmi Tertii* defienden la especulación filosófica sin apartarse de la fe en la lucha contra la ignorancia, la búsqueda de la verdad y el conocimiento propio en provecho del alma, aunque rechazan la inserción en las escrituras de un pensamiento propio como defensa de las acusaciones de contaminación dogmática en sus escritos.¹¹³ Pero es sobre todo en el *Tractatus III liber de fide et apocryphis* donde se concentra la mayor reivindicación de la libertad de estudio y de reflexión como medio de vencer a la mentira y reforzar los fundamentos de la fe a través de la crítica y el análisis de los textos por parte de los expertos, en clara defensa de una hermeneútica aprendida y practicada en sus años de estudio.¹¹⁴ Respecto a las prácticas que se les atribuían, el ascetismo, las reuniones nocturnas o el orar desnudos, el andar descalzos, el retirarse al campo y la abstención de ciertos alimentos, fueron habituales, como señalamos antes, tanto en las escuelas filosóficas y sus derivados gnósticos como en las tradiciones paganas de las que se nutrían y en grupos cristianos diversos en el siglo IV.¹¹⁵ Los priscilianistas, ya cristianos, defienden en sus obras el rechazo a las tentaciones del diablo, como la gula o la fornicación, y el ayuno, que practicaron Moisés o Jesús como forma de purificación del cuerpo y del alma, y consideran indispensable para ello el rechazo de las pasiones mediante ciertas prácticas, sobre todo en festividades señaladas como la Pascua, prácticas que los posteriores concilios de Braga documentan en sus seguidores siguiendo el modelo acusatorio creado en el siglo IV.¹¹⁶ Sin duda el ascetismo fue uno de los argumentos más fuertes para su

¹¹¹ Leo. *Ep. ad Toribium* 15.15-17 en el año 447 (PL 54, SS Leo I. *Magnus, Epistola*, cols. 678-679, 680-690) los conecta con otras escuelas como los sabelianos, pero también con el paganismo y las artes mágicas, y repite el modelo eclesiástico de las acusaciones. En 538 también lo hacía el obispo Vigilio en su carta a Profuturo de Braga (Ep. 1.1 *ad Profuturum*, ed. F. A. González, Madrid, 1821, 154-56). Vilella 2007, 7-67.

¹¹² Priscill. *Tract.* 1.4.8, 5.6, 17.1-16. En 1.22-31 se comprueba la lectura de libros canónicos; en 1.22.13, 23.22, 31.28 (en Crespo 2017, 83-34).

¹¹³ Priscill. *Tract.* 1.4.5-17, 7.26, 21.21, 22.13, 23.1-22 y *Tractatus Psalmi Tertii* 8.87.10-15, 88.6, en Crespo 2017, 63-104 y 227-239. Las alusiones a teorías y planteamientos surgidos del platonismo son frecuentes en sus obras, en especial las cuestiones relativas al origen del alma y la presencia de *daimones* que también atribuyen a las sectas gnósticas. Con ello demuestran la lectura de todo tipo de escritos. Sobre la circulación de los escritos entre las escuelas: Chiaradonna 2014, 26-54.

¹¹⁴ Priscill. *Tract.* III. 46.13-25, 49.15-19, 51.7-15, 53-10-20, 56.6-10, en Crespo 2017, 151-163.

¹¹⁵ Chadwick (1976, 20) concedió importancia al carisma de los líderes y sus prácticas ascéticas y señaló su relación con actos y creencias ancestrales en sus territorios de origen. Sobre *charisma* en los filósofos: Hidalgo de la Vega 2011, 211-230 y notas 11-13; Tanaseanu-Döbler 2013. Sobre la mística que va unida a estos actos también en el cristianismo: Rapp 2005.

¹¹⁶ Priscill. *Tractatus Paschae* 4.57.13, 58.6-30 y *Tractatus Exodi* 6.79.1-80, en Crespo 2017, 173-177 y 201-219, justifican las purificaciones de una casa o del cuerpo como parte de la purificación de las almas. Contra ellos,

identificación con diversas sectas y escuelas heréticas de su tiempo, pero también para la defensa historiográfica de su ortodoxia.¹¹⁷ Sin embargo, los priscilianistas se defendieron con vehemencia de estas acusaciones y dieron fe de su rechazo absoluto a la similitud de sus acciones con la de grupos que parecían conocer bien.

En su defensa principalmente destacan, en un discurso que recuerda las reflexiones de Agustín sobre su vida estudiantil, su relación con la *paideia* clásica, que consideran fundamental para su formación (antes de su conversión y llegada al puerto de la tranquilidad) en una vida anterior un tanto privilegiada en la que pasaron por todas las experiencias humanas y en la que adquirieron unos conocimientos que les habían sacado del estado de ignorancia.¹¹⁸ Reivindican el estudio, la reflexión y el análisis de los textos como método adquirido para la crítica de sus lecturas y la libertad de intentar comprender para rechazar, con conocimiento de causa, el culto a los dioses de los gentiles como Saturno, Venus, Mercurio, Júpiter, Marte, el Sol y la Luna, a los que adoraron y celebraron en otro tiempo. En el *Tractatus Exodi*¹¹⁹ atribuyen a la manipulación de las figuras de los dioses el haber conseguido trastocar el orden divino y la adoración de los elementos terrenos y celestes, lo que parece una justificación de las acusaciones que recibieron de practicar la astrología y la teurgia cuando, según ellos, estaban sin instruir todavía en las Escrituras. Estas acusaciones hemos visto que están contenidas en su condena por *maleficium* y también en los anatemas de los concilios, especialmente en los de Braga. En esta misma línea van algunas fuentes cuando denuncian estas prácticas, cuando ya eran cristianos, como propias del paganismo, y su intento de ocultarlas, supuestamente por sus tendencias heréticas, fuera de las ciudades y en el retiro de los montes o en sus mansiones, como también hicieron los líderes neoplatónicos.¹²⁰

Pero también hay que tener en cuenta que la enseñanza de la *paideia* en las ciudades y los templos y la libertad de expresión para quienes se consideraban herejes se vieron muy afectadas en el siglo IV en las ciudades controladas por las instituciones eclesiásticas, lo que en parte explica la estancia de los priscilianistas en el predio de Eucrocía cuando fueron expulsados de Burdeos después de atraer a su causa con su palabra a un buen número de personas, como vimos.¹²¹ El retiro voluntario, por lo tanto, tuvo también que ver con el rechazo que producían entre sus perseguidores,

el I Concilio de Braga en su anatema XI contra quienes rechazan el matrimonio y el XIV sobre el rechazo de la carne, así como los cs. 57 y 58 del II Concilio de Braga, en Vives 1963, 68-69, 100.

¹¹⁷ La bibliografía sobre el ascetismo de los priscilianistas es abundante y está recogida y analizada en Olivares Guillem 2004, 160-221.

¹¹⁸ Priscill. *Tract.* 1.4.8, 1.7.26, 1.14.5-21, 8.12, 9.15, 15.1, 16.7, en Crespo 2017, 83-103.

¹¹⁹ Priscill. *Tract.* 6.76.11 (en Crespo 2017, 213). En el I Concilio de Toledo se recogen sus teorías sobre el origen del alma en el capítulo XI y sobre las creencias en astrología y matemáticas en el XV. El Concilio I de Braga, capítulo VIII, recoge parte de estas acusaciones y las relaciona con el paganismo: *Si quis credit quia aliquantas in mundo creaturas diabolus fecerit et tonitrua et fulgura et tempestates et siccitates ipse diabolus sua auctoritate faciat (...) sicut pagani et Priscilianus dixerut*. El capítulo IX, sobre la creencia de que las almas y los cuerpos están ligados a los hados celestes, el X sobre la astrología, en Vives 1963, 68. Ya presentes estos anatemas en el I Concilio de Toledo, en Vives 1963, 28-29. Sobre el ascetismo fruto de su pasado pagano, Fernández Ardanaz 1990, 207-235, y Olivares Guillem 2004, 160-221.

¹²⁰ En el Concilio de Zaragoza (c. 2) se refieren a los montes y a los cúbiculos (*latibula cobiculorum ac montium*) y en el c. 4 a las casas, las villas y los montes (*nec letere in domibus, nec sedere in villam, nec montes petere*) junto con el ayuno y el andar descalzos. El I Concilio de Toledo (c. 5) sobre los clérigos que no acuden a la iglesia y que podrían estar en alguna ciudad o castillo, aldea o hacienda, en Vives 1963, 17 y 21.

¹²¹ Eunapio (*VS* 9.6) deja constancia de que, con la persecución a la que se vieron sometidos en el siglo IV, muchos maestros preferían encerrarse en sus casas y no bajar a la ciudad.

que controlaban las ciudades al abrigo de los decretos imperiales, y no por unas acciones que también practicaron otros aristócratas cristianos que, amparados en la ortodoxia, convirtieron sus predios rurales en comunidades cristianas.¹²² El silencio de las fuentes sobre el lugar de procedencia y orígenes familiares de los líderes priscilianistas en el siglo IV impide identificar los predios heredados donde pudieron llevar a cabo los actos de los que se les acusaba, a pesar del debate abierto sobre la identificación arqueológica de las que podríamos denominar “villas priscilianistas” y de las transformaciones operadas en ellas que avalen esta tipificación, lo que supone un importante reto metodológico.¹²³ Porque, a pesar de que son abundantes las evidencias sobre la transformación del paisaje religioso rural, y en especial sobre el paso de las *villae* tradicionales, que contenían espacios culturales paganos, a las *villulae* con centros de culto cristiano,¹²⁴ desconocemos si los priscilianistas fueron pioneros en el norte de Hispania en este proceso de conversión al cristianismo favorecido por su situación de privilegio económico y social desde un pasado culto y pagano.

4. Conclusiones

A lo largo del presente trabajo hemos podido comprobar cómo cambió la percepción de prácticas asociadas a los ambientes de la *paideia* en un largo periodo que abarca desde los años 60 del siglo IV hasta el siglo VII. Estas prácticas aparecen asociadas en las fuentes no solo a los ambientes académicos (en tanto que estos tenían una importante vinculación con los templos y en ellos proliferaban, desde hacía tiempo, la teurgia y el misticismo), sino como parte de la caracterización de lo que la investigación moderna ha llamado *theios aner*. El retiro a espacios aislados, las restricciones en el consumo de ciertos alimentos, así como los debates acerca de la naturaleza del alma, son todos elementos presentes en las biografías y el pensamiento de los intelectuales, tanto paganos como cristianos, de esta época. El periodo en el que vivieron algunos de los personajes cuyo recorrido hemos analizado en este artículo constituye un momento crucial en el proceso de aprendizaje, recepción y mantenimiento de algunos de los contenidos del *curriculum* de la *paideia* por parte de los pensadores cristianos, con ejemplos tan elocuentes como la primera invectiva de Gregorio de Nacianzo contra Juliano o el tratado de Basilio de Cesarea *A los jóvenes. Sobre el provecho de la literatura clásica*. Junto a estos dos nombres, otros muchos personajes prominentes del ámbito eclesiástico se formaron en los mismos ambientes educativos que Juliano, Libanio o Eunapio, entre ellos los obispos Agustín de Hipona y Sinesio de Cirene o los escritores Ausonio y Sulpicio Severo.

De acuerdo con las informaciones de las fuentes disponibles y de los testimonios propios, podemos decir que ese pudo ser también el caso de Prisciliano de Ávila y de algunos de sus seguidores y apoyos, dados sus contactos con círculos cercanos a los ambientes educativos de *Burdigala* (a través de Eucrocía y Prócula, respectivamente esposa e hija precisamente del famoso rétor Delfidio) y la expansión del movimiento

¹²² Como los casos de Paulino de Nola, Valerio del Bierzo o Emiliano. Sobre la cristianización de los espacios en Hispania: Sanz Serrano 2003, 70-95; Castellanos 2004, con amplia documentación sobre los siglos V al VII en Hispania.

¹²³ Sobre la identificación arqueológica: Piay Augusto 2011, 271-300.

¹²⁴ Sanz Serrano 2017, 319-341; Martín González 2017, 343-365. En general, Caner 2002.

en la Tarraconense con el protagonismo de la ciudad de Lérida, donde Ausonio sitúa la presencia de una escuela de retórica. También algunos de los errores que se les atribuyeron, sus aficiones intelectuales y las prácticas de vida por las que fueron condenados recuerdan el entorno de las escuelas de filosofía en Oriente o de gramática y retórica en la Galia, incluidos los posibles contactos con grupos gnósticos de los que derivarían sus supuestos errores cristológicos y teológicos. Por ello, en el discurso de sus oponentes acabaron siendo considerados como elementos subversivos dentro del universo religioso de las herejías, precisamente en un momento de gran indefinición del dogma cristiano. No obstante, y a pesar de la imprecisión y la ambigüedad de las fuentes literarias y jurídicas sobre los priscilianistas, los referentes concretos ligados a su formación en la *paideia* tuvieron el peso suficiente como para sostener las sospechas de herejía en la lucha por el control eclesiástico del norte peninsular.

5. Referencias bibliográficas

- Addey, C. (2016): *Divination and Theurgy in Neoplatonism. Oracles of the Gods*, London–New York (<https://doi.org/10.4324/9781315577784>).
- Alviz Fernández, M.
 (2019): “*Τὸ ὄσιον ἐζητοῦν*. Algunos ejemplos de iniciación filosófico-religiosa en los *Bioi* de hombres divinos de Porfirio de Tiro y Eunapio de Sardes”, [en] J. Alvarado Planas – D. Hernández de la Fuente (eds.), *Morir antes de morir. Ritos de iniciación y experiencias místicas en la historia de la cultura*, Madrid, 211-234 (<https://doi.org/10.2307/j.ctvr7f86b.14>).
- (2020): “Algunas notas comparativas entre la comunidad carismática pitagórica y las neoplatónicas” [en] J. Alvarado Planas – F. Barrios Pintado (eds.), *Ritos, ceremonia y protocolo. Espacios de sociabilidad, legitimación y trascendencia*, Madrid, 35-51 (<https://doi.org/10.2307/j.ctv102bm8q.6>).
- Amengual i Batlle, J. (1982-1983): “Informacions sobre el priscillianisme a la Tarraconense segons l’*Ep.* 11 de Consensi (any 419)”, *Pyrenae* 15-16, 319-338.
- Anderson, G. (1994): *Sage, Saint and Sophist. Holy Men and their Associates in the Early Roman Empire*, London–New York (<https://doi.org/10.4324/9781315812816>).
- Athanassiadi, P.
 (1993a): “Dreams, Theurgy and Freelance Divination: The Testimony of Iamblichus”, *JRS* 83, 115-130 (<http://dx.doi.org/10.2307/300982>).
- (1993b): “Persecution and Response in Late Paganism: The Evidence of Damascius”, *JHS* 113, 1-29 (<http://dx.doi.org/10.2307/632395>).
- (2013): “The Divine Men of Late Hellenism. A Sociable and Popular Figure” [en] M. Dzielska – K. Twardowska (eds.), *Divine Men and Women in the History and Society of Late Hellenism (=Byzantina et slavica cracoviensia 7)*, Kraków, 13-27.
- Babut, E.-Ch. (1909): *Priscillien et le priscillianisme* (=Bibliothèque de l’École des Hautes Études 169), Paris.
- Blázquez, J. M^a (1981): “Prisciliano, introductor del ascetismo en Gallaecia”, [en] *Primera Reunión Gallega de Estudios Clásicos (Santiago-Pontevedra, 2-4 julio 1979)*, Santiago de Compostela, 210-236.
- Bobillo, F. J. (1982): “Prisciliano y el nacionalismo gallego”, [en] *Monografías de los Cuadernos del Norte: Prisciliano y el priscilianismo*, Oviedo, 28-32.

- Bravo, G. – González Salinero, R. (eds.), (2006): *Minorías y sectas en el mundo romano* (=Signifer. Monografías y Estudios de Antigüedad Griega y Romana 20), Madrid.
- Bravo Bosch, M^a J. (2010): “El *iudicium publicum* de la causa contra Prisciliano”, *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 76, 147-163.
- Brown, P.
 (1971): “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity”, *JRS* 61, 80-101 (<http://dx.doi.org/10.2307/300008>).
 (1997): *Authority and the Sacred. Aspects of the Christianisation of the Roman World*, Cambridge (<https://doi.org/10.1017/cbo9780511802355>).
- Burrus, V. (1995): *The Making of a Heretic. Gender, Authority and the Priscillianist Controversy* (=The Transformation of the Classical Heritage 24), Berkeley–Los Angeles–London.
- Caltabiano, M. (2009): “La comunità degli Elleni: cultura e potere alla corte dell’imperatore Giuliano”, *AnTard* 17, 137-149 (<https://doi.org/10.1484/J.AT.3.34>).
- Cameron, A. (1991): *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of the Christian Discourse*, Berkeley–Los Angeles–London.
- Caner, D. (2002): *Wandering, Begging Monks. Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, Berkeley–Los Angeles–London.
- Castellanos, S. (2004): *La hagiografía visigoda. Dominio social y proyección cultural*, Logroño.
- Chadwick, H.
 (1976): *Priscillian of Avila: The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford.
 (1992): *St. Augustine, Confessions*, Oxford.
- Chiaradonna, R. (2014): “Tolleranza religiosa e neoplatonismo político tra III e IV secolo”, [en] A. Marcone – U. Roberto – I. Tantillo (eds.), *Tolleranza religiosa in età tardoantica, IV-V secolo. Atti delle Giornate di studio sull’età tardoantica* (=Studi Umanistici 7), Cassino, 37-79.
- Cox Miller, P. (1983): *Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man*, Berkeley–Los Angeles–London.
- Cribiore, R. (2013): *Libanius the Sophist. Rhetoric, Reality, and Religion in the Fourth Century*, Ithaca–London (<https://doi.org/10.7591/cornell/9780801452079.001.0001>).
- Cuesta Fernández, J. (2012): “Normas e instrucciones sobre el hospedaje en las comunidades cristianas: el caso de las *Epistulae ad virgines* del Pseudoclemente romano”, [en] G. Bravo – R. González Salinero (eds.), *Ver, viajar y hospedarse en el mundo romano* (=Signifer. Monografías y Estudios de Antigüedad Griega y Romana 37), Madrid, 497-506.
- De Miguel López, J. (2016): “Alejandría, un oasis pagano dentro del mundo de los Padres de la Iglesia (último tercio del siglo V)”, [en] J. Torres – S. Acerbi (eds.), *La religión como factor de identidad*, Madrid, 137-150.
- DeForest, D. (2011): “Between Mysteries and Factions: Initiation Rituals, Student Groups, and Violence in the Schools of Late Antique Athens”, *JLA* 4/2, 315-342 (<http://dx.doi.org/10.1353/jla.2011.0017>).
- Escribano Paño, M^a V.
 (1988): *Iglesia y estado en el certamen priscilianista. Causa ecclesiae y iudicium publicum*, Zaragoza.
 (2011) “El cristianismo marginado: heterodoxos, marginados y herejes del siglo IV”, [en] M. Sotomayor – J. Fernández Ubiña (coords.), *Historia del Cristianismo I. El mundo antiguo*, Madrid, 458-480.

- Fernández Ardanaz, P. S. (1990): “Religiosidad cósmica y simbología pagana en Prisciliano”, *Antigüedad y Cristianismo* 7, 207-235.
- Fontaine, J. (1981): “Panorama espiritual del Occidente peninsular en los siglos IV y V: por una nueva problemática del priscilianismo”, [en] *Primera Reunión Gallega de Estudios Clásicos (Santiago-Pontevedra, 2-4 julio 1979)*, Santiago de Compostela, 185-209.
- Fowden, G.
 (1982): “The Pagan Holy Man in Late Antiquity”, *JHS* 102, 33-59.
 (1993): *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton (<http://dx.doi.org/10.2307/j.ctv13gvjmr>).
- Francis, J. A. (1995): *Subversive Virtue. Asceticism and Authority in the Second-Century Pagan World*, Pennsylvania.
- García Bazán, F. (1986): *Neoplatonismo-gnosticismo-cristianismo*, Buenos Aires.
- Gemeinhardt, P. (2007): *Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung* (=Studien und Texte zu Antike und Christentum 41), Tübingen (<http://dx.doi.org/10.1628/978-3-16-151340-4>).
- Grau Guijarro, S. (2010): “Tipificación en la biografía griega antigua de filósofos: la construcción de una imagen preconcebida”, *Espíritu* 59, 435-492.
- Guzmán Armario, F. J. (2006): “Los maniqueos en la parte oriental del Imperio romano durante los reinados de Diocleciano y Constantino (284-337)”, [en] Bravo – González Salinero (eds.), 2006, 169-176.
- Hahn, J.
 (2007): “Kaiser Julians Konzept eines Philosophenpriestertums. Idee und Scheitern einer Vision”, [en] J. Hahn – M. Vielberg (eds.), *Formen und Funktionen von Leitbildern. Altertumswissenschaftliches Kolloquium 17*, Stuttgart, 147-161.
 (2011): “Julian and his Partisans: Supporters or Critics?”, [en] P. Brown – R. Lizzi Testa (eds.), *Pagans and Christians in the Roman Empire: The Breaking of a Dialogue (IVth-VIth Century A.D.). Proceedings of the International Conference at the Monastery of Bose (October 2008)*, Münster, 109-120.
- Hidalgo de la Vega, M^a J. (2001): “Hombres divinos: de la dependencia religiosa a la autoridad política”, *ARYS* 4, 211-230.
- Joannou, P.-P. (1972): *La législation impériale et la christianisation de l'Empire Romain (311 - 476)*, (=Orientalia Christiana Analecta 192), Roma.
- Kaster, R. A. (1988): *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity*, Berkeley–Los Angeles (<http://dx.doi.org/10.1525/9780520342767>).
- Lancel, S. (1999): *Saint Augustin*, Paris (<http://dx.doi.org/10.4000/books.ausonius.8022>).
- Leclercq, H. (1906): *L'Espagne chrétienne*, Paris.
- Liebeschuetz, J. H. W. G. (1972): *Antioch. City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*, Oxford.
- López Pereira, J. E. (1982): “De Prisciliano a Hidacio. Primer despertar de la Gallaecia”, [en] *Monografías de los Cuadernos del Norte: Prisciliano y el priscilianismo*, Oviedo, 100-107.
- Marcos, M. (2006): “Definiendo al hereje en el cristianismo antiguo. Los tratados *De haeresibus*”, [en] Bravo – González Salinero (eds.), 2006, 159-168.
- Markschies, C. (2000): “Lehrer, Schüler, Schule. Zur Bedeutung einer Institution für das antike Christentum”, [en] U. Egelhaaf-Gaiser – A. Schäfer (eds.), *Religiöse Vereine in der römischen Antike* (=Studien und Texte zu Antike und Christentum 13), Tübingen, 97-119.
- Marrou, H.-I. (1948): *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris.

- Martín González, S. (2017): “De la *villula* a la *ecclesia* (II): arqueología de la transición entre el mundo tardoantiguo y el medieval en la Iberia rural. Parte II”, [en] Teixeira – Carneiro (coords.), 2017, 319-341 (https://doi.org/10.14195/978-989-26-1353-6_14).
- Martínez Maza, C. (2009): *Hipatia: la estremecedora historia de la última gran filósofa de la Antigüedad*, Madrid.
- Núñez García, O. (2011): *Prisciliano, priscilianismos y competencia religiosa en la Antigüedad. Del ideal evangélico a la herejía galaica* (=Anejos de *Veleia*. Series Minor 29), Vitoria-Gasteiz.
- Olivares Guillem, A. (2004): *Prisciliano a través del tiempo. Historia de los estudios sobre el priscilianismo*, A Coruña.
- Penella, R. J. (1990): *Greek Philosophers and Sophists in the Fourth Century AD. Studies in Eunapius of Sardis* (=Arca 28), Leeds.
- Petit, P. (1955): *Libanius et la vie municipale à Antioche au IV^e siècle après J.-C.*, Paris (<http://dx.doi.org/10.4000/books.ifpo.5151>).
- Piay Augusto, D.
 (2010): “Asturica Augusta: un posible destino para las reliquias de Prisciliano”, *Astorica: revista de estudios, documentación creación y divulgación de temas astorganos* 29, 67-88.
 (2011): “Arqueología y priscilianismo”, *Hispania Antiqua* 35, 271-300.
 (2014): “...*At tum Instantius, Salvianus et Priscillianus Romam profecti*. El viaje de los priscilianistas hacia la Ciudad Eterna”, *AnTard* 22, 156-176 (<https://doi.org/10.1484/J.AT.5.103185>).
 (2019): *Prisciliano. Vida y muerte de un disidente en el amanecer del Imperio cristiano*, Gijón.
- Rapp, C. (2005): *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley–Los Angeles (<http://dx.doi.org/10.1525/california/9780520242968.001.0001>).
- Sanz Serrano, R.
 (2003): *Paganos, adivinos y magos: análisis del cambio religioso en la Hispania Tardoantigua* (=Gerión. Anejos 7), Madrid.
 (2009): “Fundamentos ideológicos y personales en el pronunciamiento del emperador Juliano”, *Potestas: Religión, poder y monarquía. Revista del Grupo Europeo de Investigación Histórica* 2, 83-115.
 (2011): “The Seclusion of the Orator and the Decline of Hellenistic Paideia in the Christian Empire”, [en] A. De Francisco Heredero – D. Hernández de la Fuente – S. Torres Prieto (eds.), *New Perspectives on Late Antiquity in the Eastern Roman Empire*, Newcastle upon Tyne, 56-76.
 (2017a): “De la *villa* a la *ecclesia* (I): los documentos literarios sobre las transformaciones religiosas en la Hispania rural”, [en] Teixeira – Carneiro (coords.), 2017, 319-341 (https://doi.org/10.14195/978-989-26-1353-6_13).
 (2017b): “El silencio de Hidacio: Ciudades y templos paganos en la Hispania del siglo V”, [en] E. García Fernández – A. Rodríguez Mayorgas – M^a R. Hernando Sobrino (eds.), *La sociedad provincial romana: procesos de formación y cambio* (=Gerión 35/2), 645-666 (<https://doi.org/10.5209/GERI.59928>).
- Serrano Madroñal, R. (2020): *Los circunceliones: fanatismo religioso y descontento social en el África tardorromana* (=Nueva Roma 51), Madrid.
- Schramm, M. (2020): “Julian, Athens and the Athenians”, [en] I. Tanaseanu-Döbler – L. Von Alvensleben (eds.), *Athens II. Athens in Late Antiquity* (=Civitatium Orbis Mediterranei Studia 4), Tübingen, 183-198.

Tanaseanu-Döbler, I.

(2008): *Konversion zur Philosophie in der Spätantike. Kaiser Julian und Synesios von Kyrene* (=Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 23), Stuttgart.

(2013): *Theurgy in Late Antiquity. The invention of a Ritual Tradition* (=Beiträge zur Europäischen Religionsgeschichte 1), Göttingen–Bristol (<http://dx.doi.org/10.13109/9783666540202>).

Teixeira, C. – Carneiro, A. (coords.), (2017): *Arqueologia da transição: entre o mundo romano e a Idade Média*, Coimbra (<https://doi.org/10.14195/978-989-26-1353-6>).

Turcan-Verkerk, A.-M. (2003): *Un poète latin chrétien redécouvert. Latinius Pacatus Drepanius, Panégyriste de Théodose* (=Latomus 276), Bruxelles.

Urbano, A. P. (2013): *The Philosophical Life. Biography and the Crafting of Intellectual Identity in Late Antiquity*, Washington (<http://dx.doi.org/10.2307/j.ctt4cg8ph>).

Van Hoof, L. (ed.), (2014): *Libanius. A Critical Introduction*, Cambridge (<https://doi.org/10.1017/CBO9781139012089>).

Veronese, M. V. (2007): “*Tempora gravia et periculosa*: il caso Prisciliano”, *Auctores Nostri, Studi e testi di letteratura cristiana antica* 5, 237-262.

Vilella, J. (2007): “*Mala temporis nostri*: la actuación de León Magno y Toribio de Astorga en contra del maniqueísmo-priscilianismo hispano”, *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea* 175, 7-67.

Vössing, K. (2020): “The Value of a Good Education: The School Law in Context”, [en] H.-U. Wiemer – S. Rebenich (eds.), *A Companion to Julian the Apostate* (=Brill’s Companions to the Byzantine World 5), Leiden, 172-206 (https://doi.org/10.1163/9789004416314_007).

Watts, E. J. (2006): *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley–Los Angeles–London (<http://dx.doi.org/10.1525/california/9780520244214.001.0001>).

Zuccotti, F. (1992): *Furor haereticorum. Studi sull trattamento giuridico de la follia e su la persecuzione della heterossia religiosa nella legislazione del tardo impero romano* (=Università degli Studi di Milano. Facoltà di Giurisprudenza. Pubblicazioni dell’Istituto di Diritto Romano 26), Milano.