

EUNAPIOS EN PROHAIRESIOS: HEIDEN EN CHRISTEN IN DE VIERDE EEUW.

1. Inleiding.

Een classicus die de naam “Βίοι σοφιστῶν” of “Levens der sofisten” hoort, denkt haast automatisch aan het aldus genaamde werk van Flavios Philostratos, dat geschreven werd in de derde eeuw. Minder bekend is dat genoemd werk rechtstreeks model heeft gestaan voor een ander biografisch geschrift, namelijk de Βίοι φιλοσόφων καὶ σοφιστῶν van Eunapios van Sardeis, geschreven naar het einde van 399 toe¹.

Zoals de titel reeds duidelijk maakt, beschrijft Eunapios in zijn werk niet alleen de levens van een aantal sofisten, maar ook van een aantal filosofen: daarmee plaatst hij zichzelf in de traditie van biografen als Sotioon (2de eeuw v.Chr.) en Porphurios (3de eeuw n.Chr.). Eerstgenoemde behandelde in zijn – verloren gegane – Διαδοχαὶ φιλοσόφων wijsgeren uit de periode vanaf Platoon tot aan zijn eigen tijd. Met Eunapios' genoemde werk krijgen we een aanvulling op Sotioons biografieën.

In totaal gaat het om 23 geleerden, die we kunnen onderverdelen in 3 groepen: neoplatonische filosofen, eigenlijke sofisten en zogenaamde ἰατροσοφισταί (dokters met een ‘sofistenopleiding’). De reden waarom Eunapios precies deze categorieën van personen beschrijft, hoeft niet ver te worden gezocht: hij was zelf een aanhanger van het neoplatonisme, had een sofistieke opleiding gekregen (o.a. onder Prohairesios) en toonde een grote belangstelling voor geneeskunde.

Naast de VS schreef Eunapios ook een historisch werk, waarvan de precieze titel niet bekend is maar dat doorgaans wordt aangeduid als de *Historiae*. Dit geschiedkundig geschrift, dat slechts fragmentarisch is bewaard², begon bij de dood van Claudius II Gothicus (268-270) en eindigde (volgens Photios³) met gebeurtenissen uit het jaar 404. De *Historiae* moeten in hun tijd vrij belangrijk zijn geweest: dit kan onder meer worden afgeleid uit het feit dat Zosimos (2de helft 5de eeuw) er in grote mate beroep op deed voor zijn Νέα ἱστορία, evenals

¹ Verder in dit artikel zullen Eunapios' Βίοι φιλοσόφων καὶ σοφιστῶν (of – in het Latijn – *Vitae sophistarum*) worden aangeduid als VS.

² Fragmenten ervan zijn bewaard in de Βιβλιοθήκη van Photios (9de eeuw), in de Soeda (10de eeuw) alsook in de *Excerpta de sentiis* en *Excerpta de legationibus*, verzamelingen van fragmenten uit antieke en vroegbyzantijnse auteurs die in opdracht van keizer Konstantinos VII Porphurogennetos (905-959) werden samengesteld.

³ Cf. codex LXXVII van zijn Βιβλιοθήκη.

o.a. Olumpiodoros van Thebe (6de eeuw). Omdat er slechts fragmenten van overgebleven zijn, zijn de *Historiae* voor ons van minder belang, al bieden ze soms aanvullingen op de *VS*.

Doorgaans worden Eunapios' *VS* in literatuurgeschiedenissen alsook in meer gespecialiseerde literatuur afgedaan als waardeloos, zowel op stilistisch als inhoudelijk vlak. Qua stijl is Eunapios inderdaad zeker geen wonderkind te noemen, en op het eerste gezicht zijn de *VS* niet meer dan een verzameling van losse weetjes en anekdotes, met uitweidingen over allerlei magische praktijken van neoplatonische filosofen, wonderbaarlijke genezingen, ... Toch is een nuancering van die zogenaamde 'inhoudelijke minderwaardigheid' van de *VS* noodzakelijk: zo bevatten de *VS* vaak gegevens over personen die ons anders totaal onbekend zouden zijn (bv. de ἰατροσοφιστής Ionikos); daarenboven bevestigt het beeld dat Eunapios ons verschaft van het studentenleven en de sofistieke praktijken in de vierde eeuw vaak de gegevens van auteurs als Libanios of vult het deze zelfs aan; en met zijn belangstelling voor magie en wonderlijke praktijken is Eunapios eigenlijk gewoon een 'kind van zijn tijd'.

Om één en ander te verduidelijken, zal ik hierna eerst een beknopte bespreking geven van het politiek-culturele en religieuze klimaat in de vierde eeuw alsook van de zogenaamde "tweede sofistiek", zodat de daaropvolgende levensbeschrijvingen van Eunapios en zijn Atheense leermeester Prohairesios in een beter licht kunnen geplaatst worden.

2. De vierde eeuw n.Chr.: een beknopte situatieschets.

2.1. Het politiek-culturele en religieuze klimaat.

Wanneer men het algemene politieke klimaat van de vierde eeuw bestudeert, stelt men vast dat er ten opzichte van de twee voorgaande eeuwen sprake is van een zekere continuïteit, in die zin dat de expansie van de macht van de Romeinse heersers almaar doorgaat. De laatste grote veroveringen van de Romeinen in de Griekse wereld en het Oosten dateerden reeds van de eerste eeuw, en de drie eeuwen die volgden op de slag bij Actium betekenden voor de Griekse steden over het algemeen (behoudens enkele kleinere conflicten en grensoorlogen met de Parthen) een periode van rust en voorspoed. De vierde eeuw bracht geen echt grote veranderingen in deze situatie, hoewel de Griekse gebieden onder Romeins gezag op het vlak van bestuur aan autonomie moesten inboeten. Anderson⁴ spreekt in dit verband van een "*increasingly oppressive authority of*

⁴ ANDERSON, *The second sophistic*, p.41.

the state". Hoewel deze evolutie door de Grieken niet altijd even positief werd onthaald, lijkt zij alleszins niet tot een anti-Romeinse mentaliteit te hebben geleid. Bovendien bleven de effecten van de toegenomen Romeinse inmenging eigenlijk beperkt tot de politiek: op cultureel vlak waren er zeker geen negatieve gevolgen, daar er in de vierde eeuw sprake is van een nog zeer levendig Hellenisme⁵ en de Griekse wereld in die eeuw cultureel gezien de dominante component van het Romeinse rijk vormt.

Een vermelding van het Hellenisme kan echter niet zonder ook in te gaan op een andere, met name religieuze factor, die een zeer belangrijke rol heeft gespeeld binnen de algemene 'sfeervorming' in de vierde eeuw. Het betreft hier uiteraard de verdere opkomst en 'vestiging' van het christendom. De geleidelijke suprematie van het christendom en de teloorgang van het paganisme⁶ werden – zoals bekend – definitief ingezet met het edict van Milaan van Constantinus I (308-337) uit 313: door dit besluit kwam het christendom op gelijke hoogte te staan met het paganisme. Hoewel in de eerste decennia na het genoemde edict er nog sprake was van tolerantie tussen, en zelfs symbiose van, heidenen en christenen, kan er tegen het einde van de vierde eeuw worden gesproken van een breuk tussen beide groepen. De aanzet tot deze breuk was al in enige mate gegeven door de vijandige houding tegenover de heidenen van de keizers Valentinianus (364-375) en Valens (364-378), maar de verstandhouding tussen paganisten en christenen zou een definitief dieptepunt bereiken onder Theodosius I (379-395), die verwoede pogingen ondernam om het heidendom definitief de kop in te drukken, onder meer d.m.v. een sterk antiheidense wetgeving en talloze vervolgingen⁷. Constantinus I en Theodosius I waren dan ook ongetwijfeld de meest gehate persoonlijkheden in de ogen van de aanhangers van het paganisme in de vierde eeuw en zelfs later; het feit dat in 391, onder het bewind van laatstgenoemde, het Serapeion in Alexandria werd verwoest, zal aan die haat zeker niet vreemd zijn geweest.

Te midden van alle christelijke keizers uit de vierde eeuw lijkt één persoon voor de heidenen toch nog een lichtpunt te zijn geweest, nl. keizer Ioelia-

⁵ Dat de verdere opkomst van het christendom op zich geen nefaste invloed uitoefende op die 'aanwezigheid' van het Hellenisme, blijkt duidelijk uit het artikel van DEMOEN, *Hellenisme en christendom* (vooral pp.44-49, i.v.m. onder meer de "hellenisering van het christendom").

⁶ Uiteraard ben ik mij ervan bewust dat "hét christendom" op zich een verkeerde terminologie is, daar er onder de christenen in deze periode zeker geen onwrikbare eensgezindheid heerste. Evenmin kan men eigenlijk spreken van "hét paganisme", omdat dit een te grote veralgemening inhoudt – een veralgemening die op rekening van de christenen te schrijven valt. Zie hiervoor opnieuw DEMOEN, o.c., p.48. Desondanks zal ik, terwille van de eenvoud, deze termen verder gebruiken.

⁷ Zie o.a. PENELLA, *Greek philosophers and sophists*, pp.141-142.

nos, ook bekend als Ἀποστάτης of de Afvallige (een bijnaam die hem bezorgd werd door Gregorios van Nazianze). Hoewel deze keizer (die aan de macht kwam in 361) door christelijke leraars was opgevoed⁸, werd hij toch een fervent aanhanger van het paganisme. Op het eerste gezicht lijkt dit contradictorisch, maar deze paradox illustreert tegelijkertijd zeer goed dat “*Paganism, as a rival to Christianity was essentially a Christian perception*”⁹: het ziet er inderdaad naar uit dat, als het van de heidenen had afgehangen, het nooit tot een daadwerkelijke strijd tussen paganisme en christendom zou zijn gekomen, aangezien de op zich polytheïstische paganisten eigenlijk vrij tolerant waren ten overstaan van andere cultussen en er niet voor terugdeinsden elementen daaruit in hun eigen ‘levenswijze’ te incorporeren¹⁰. Maar Ioelianos werd geconfronteerd met de werkelijkheid – nl. een door toedoen van christelijke keizers en sterke organisatie invloedrijk geworden christelijke Kerk – en wilde het paganisme weer in zijn oude luister herstellen, of beter: het paganisme opnieuw tot ongekende hoogten brengen en zelfs een heidense kerk stichten¹¹. De hoop die de heidenen op Ioelianos stelden, werd echter al gauw de kop ingedrukt: de keizer werd tijdens een veldtocht tegen de Perzen gedood op 26 juni 363.

Aansluitend bij de vermelding van Ioelianos’ ‘heidense ambities’ dient ook nog iets gezegd over het op zich uitgesproken heidense neoplatonisme, aangezien dit een niet onbelangrijke ‘inspiratiebron’ voor de afvallige keizer is geweest¹². Ondanks de sterke positie van het christendom kende het neoplatonisme in de vierde eeuw nog zeer veel succes, ook al was het accent binnen deze filosofische strekking op andere dan de oorspronkelijke ‘bedoelingen’ (nl. een vereniging met het goddelijke via de rede) komen te liggen: de nadruk werd nu immers gelegd op de rechtvaardiging van traditionele rituelen en de verklaring van de traditionele mythologie. Daartoe werd een beroep gedaan op allerlei magische praktijken en orakels. Een dergelijke accentverschuiving is eigenlijk

⁸ Voor meer informatie omtrent keizer Ioelianos kan de lezer uiteraard het uitstekende werk van BIDEZ, *La vie de l'empereur Julien* raadplegen, alsook het geciteerde artikel van DEMOEN, pp.49-58. Verdere gegevens m.b.t. Ioelianos’ opvoeding en studies in het bijzonder treft men aan bij SCHEMMELE, *Die Schulzeit des Kaisers Julian*.

⁹ BOWERSOCK, *Hellenism in Late Antiquity*, p.6. Bowersock voegt eraan toe dat het vrij onwaarschijnlijk is dat Ioelianos zo’n groot verlangen zou gekoesterd hebben om het paganisme tot een nieuwe *grandeur* te brengen als hij van bij z’n geboorte heiden was geweest.

¹⁰ Zie BOWERSOCK, l.c..

¹¹ Dat Ioelianos hierbij niet zelden geïnspireerd werd door het succes van de christelijke ‘geloofsorganisatie’, blijkt uit het artikel van SCHULTEN, *De Galileërs hebben gewonnen*.

¹² Cf. WALLIS, *Neoplatonism*, die het Iamblichaanse neoplatonisme op p.4 de “*philosophical basis*” en op p.96 de “*theological creed*” van Ioelianos’ heidense kerk noemt.

vooral toe te schrijven aan de hoofdfiguur van het neoplatonisme in de vierde eeuw, nl. Iamblichos († ca.328), die ervan overtuigd was dat enkel de zogenaamde theurgie (θεουργία – een soort rituele kunst) de redding voor de menselijke ziel kon brengen – een mening die ook nog in de ‘Atheense school’ van het neoplatonisme (5de-6de eeuw) zou blijven voortleven.

2.2. De sofisten in de vierde eeuw.

Was hierboven reeds sprake van continuïteit op politiek vlak, dan geldt hetzelfde in even grote mate voor de ‘s sofistische cultuur’ van de vierde eeuw t.o.v. de twee voorgaande eeuwen: de zogenaamde “tweede sofistiek”, die haar grootste bloei kende in de tweede eeuw, was in de vierde eeuw immers geenszins ‘uitgebloeid’ (al is het wel zo dat zij in deze eeuw eigenlijk haar laatste gloriejke jaren kende). De gewoontes en manier van werken die de σοφισταί erop nahielden in de tweede en derde eeuw zijn over het algemeen nauwelijks veranderd in de vierde eeuw; drie belangrijke punten dienen hier vermeld.

- Eerst en vooral bestond de belangrijkste taak van de sofisten erin jongeren voor te bereiden op de taken die verbonden waren aan een actief burgerschap, waarbij ze hun ook een brede culturele opvoeding meegaven. De nadruk binnen de in essentie retorische opvoeding van de sofisten lag nog steeds op het gesproken woord: in de toenmalige samenleving was het immers van zeer groot belang te kunnen overtuigen, of beter: te overbluffen d.m.v. het woord; de nadruk binnen de educatie lag dan ook op de λόγος ἐπιδεικτικός (eigenlijk “pronkrede”). Om de studenten zo goed mogelijk te ‘trainen’, werd hun vaak gevraagd een uiteenzetting te houden over een fictief thema, waarvan het onderwerp niet zelden uit de klassieke mythologie of literatuur werd gehaald (cf. ook infra).

- Daarnaast is er ook de grote invloed die de sofisten uitoefenden op het algemene politieke en intellectuele leven van de steden en gebieden waar zij actief waren: dit blijkt reeds uit Flavios Philostratos’ beschrijving van het leven van bv. Herodes Atticus in zijn Βίοι σοφιστῶν, en geldt zeker in even grote mate voor de sofisten van de vierde eeuw. De voornaamste reden voor deze invloed is het feit dat sofisten behoorden tot de aristocratische klasse van de steden waar zij werkten, maar ook de grote rol van de persoonlijkheid van de σοφισταί mag hierbij niet onderschat worden¹³: vaak zorgde de faam van deze

¹³ Enkele duidelijke voorbeelden worden aangehaald door WALDEN, *The universities*, pp.340-341. Overigens is de titel van Waldens boek enigszins misleidend, aangezien universiteiten met een organisatie zoals wij die nu kennen, toen eigenlijk niet bestonden.

of gene leermeester er namelijk voor dat veel rijke studenten naar een bepaalde stad trokken, wat de economie van dat centrum uiteraard ten goede kwam. Anderzijds moet er wel op gewezen worden dat sofisten geacht werden uit hun eigen middelen te putten voor bv. de uitwendige verrijking van 'hun' stad (zo bijvoorbeeld in de vorm van schenkingen voor de bouw van een tempel)¹⁴. Illustratief voor de inmenging van sofisten in zaken die niet tot hun strikte taak behoorden, is verder de vaststelling dat sofisten meer dan eens deel uitmaakten van een gezantschap of bemiddelden in conflicten tussen verschillende steden¹⁵.

Een cruciale factor voor de (toenemende) politiek-diplomatieke activiteit van de σοφισταί zijn de nauwe relaties die velen van hen onderhielden met keizers: vaak werden sofisten aangezocht om bv. de functie van persoonlijk raadgever op zich te nemen. Via de keizers bekwamen zij ook vaak hoge functies in het bestuur van het Romeinse rijk en probeerden zij privileges voor zichzelf of voor hun steden te bekommen¹⁶. Het is overigens opvallend dat, ondanks het feit dat de meeste geleerden van de vierde eeuw heidenen waren¹⁷ (bv. de sofisten Themistios en Libanios), dit hen er toch niet van weerhield nauwe betrekkingen aan te gaan met christelijke keizers.

- Ten slotte is er het meest fundamentele kenmerk van de tweede sofistiek in haar geheel: het teruggrijpen naar 'het oude', dat zich hoofdzakelijk op twee vlakken situeert, nl. de taal en de cultuur:

- Het teruggrijpen naar de 'oude taal' is ongetwijfeld het bekendste element van de tweede sofistiek: het gaat hier om het streven naar een volmaakte imitatie van het klassieke Attische Grieks van de vijfde-vierde eeuw voor onze tijdrekening. Deze 'beweging', die wordt aangeduid met de term "Atticisme", was een reactie tegen de Κοινή, die als een 'verbastering' van het échte, 'klassieke' Attisch werd ervaren. Noodzakelijkerwijs leidde

¹⁴ Terloops zij hier opgemerkt dat de centra van de tweede sofistiek in de vierde eeuw niet meer dezelfde waren als twee eeuwen daarvoor (met uitzondering van Athene, dat voortdurend van groot belang is geweest): in laatstgenoemde eeuw speelden vooral Ephesos en Smurna een belangrijke rol, terwijl in de vierde eeuw het accent verschuift naar steden als Antiocheia, Konstantinopel en Nikomedeia.

¹⁵ Voor talrijke voorbeelden: zie BOWERSOCK, *Greek sophists*, pp.43-46 en pp.89-100.

¹⁶ Cf. BOWERSOCK, o.c., die op pp.43-58 (*Sophists and emperors*) uitgebreid ingaat op de relaties tussen sofisten en keizers; zie ook BOWIE, *Greeks and their past*, p.6. M.i. benadrukt Bowersock echter te sterk de politieke rol van de sofisten, zoals bv. kan afgeleid worden uit zijn conclusie (p.58) dat "It could be argued without apology that the Second Sophistic has more importance in Roman History than it has in Greek Literature.": deze 'extreme' visie wordt enigszins bijgestuurd door Bowie, o.c..

¹⁷ Cf. GOULET, *Les intellectuels païens*, p.289.

deze navolging – die eigenlijk reeds begon in de eerste eeuw voor Christus – tot een kunstmatige, ‘verstarde’ stijl, die beperkt bleef tot de geschreven taal: vandaar dat het Atticisme een zeer belangrijke rol speelde in het almaar groter worden van de kloof tussen geschreven en gesproken taal – wat echter geenszins betekent dat de taal van de Atticisten vrij zou geweest zijn van invloeden uit de omgangstaal.

- Ook op cultureel vlak is er sprake van een teruggrijpen naar ‘het oude’, wat zich zeer duidelijk laat vaststellen in de geschriften van de sofisten: zo bv. in hun redevoeringen, waarvoor ze vaak hun inspiratie zochten bij klassieke auteurs, grote historische figuren (bv. Perikles) en gebeurtenissen, ... alsook in de mythologie. Ook de bewaarde brieven van auteurs als Alkiphroon (2de eeuw) ademen een dergelijke geest van ‘nostalgie’ uit; de meest illustratieve voorbeelden kunnen echter gehaald worden uit de (grotendeels fragmentarisch overgeleverde) werken van geschiedschrijvers als Arrianos (2de eeuw) en Herodianos (3de eeuw).

I.v.m. deze twee vormen van teruggrijpen dient overigens opgemerkt dat de belangstelling van onderzoekers lange tijd vooral naar het ἀρχαϊζειν op het gebied van taal en stijl is uitgegaan; Bowie¹⁸ heeft er echter terecht op gewezen dat de ‘nostalgie’ op het vlak van taal én cultuur moet gesitueerd worden binnen een bredere tendens, die op haar beurt moet gezien worden tegen de achtergrond van de (reeds hoger vermelde) toegenomen Romeinse invloed: als een soort tegengewicht voor de Romeinse overheersing, begonnen de Grieken de grootsheid van hun eigen culturele en politieke prestaties terug in herinnering te roepen en te verheerlijken. Dit betekent echter – zoals vermeld – geenszins dat de Grieken een vijandige houding aannamen t.o.v. de Romeinen¹⁹.

3. Eunapios en Prohairesios: heiden en christen in de vierde eeuw.

D.m.v. de levensbeschrijvingen van Eunapios en Prohairesios wil ik twee concrete voorbeelden geven van een aantal typische kenmerken van het vierde-eeuwse culturele en religieuze klimaat. Vooral de (ver)houding van beiden tegenover respectievelijk de christenen en de paganisten verdient hierbij speciale aandacht.

¹⁸ BOWIE, l.c.; met zijn studie wil Bowie enigszins ingaan tegen de visie van bv. SCHMID in *Der Atticismus*, die de ontwikkeling van “Atticizing fashions” (Bowie, o.c., p.3) bijna volledig beschouwt als een ‘beweging’ die tot de literatuur beperkt blijft.

¹⁹ Zie opnieuw BOWIE, o.c., pp.40-41.

3.1. Eunapios.

3.1.1. Eunapios' leven.

Zowat alle gegevens over Eunapios' levensloop zijn afkomstig uit zijn eigen Βίοι φιλοσόφων καὶ σοφιστῶν²⁰. Hij werd geboren te Sardeis, de 'provinciale hoofdstad' van Ludia in Klein-Azië; wellicht moet zijn geboorte gesitueerd worden in het jaar 347²¹. In zijn geboorteplaats ging hij in de leer bij de sofist en neoplatonist Chrusanthios (VI.1, 6.461; XXIII.1, 1.500; XXIII.3, 15.502), die hem een degelijke kennis van de klassieke Griekse literatuur bijbracht.

In 362, op vijftienjarige leeftijd, kwam hij aan te Athene en ging er studeren onder Prohairesios (X.1, 2.485; X.8, 3.493); tijdens de overtocht was hij zwaar ziek geworden²² maar hij werd op wonderbaarlijke wijze genezen door een zekere Aischines uit Chios. In Athene ging hij ook luisteren naar redevoeringen van andere sofisten, zoals Diophantos en Sopolis; hij liet er zich bovendien inwijden in de mysteriën van Eleusis (VII.3, 1.475). De hiërophant die Eunapios initieerde, was dezelfde als degene die destijds keizer Ioelianos had ingewijd.

Na een verblijf van vijf jaar in Athene vatte hij het plan op om naar Egypte te reizen, maar hij werd door zijn ouders teruggeroepen naar Sardeis om er een leerstoel in de sofistiek te bekleden (X.8, 3.493). Het motief voor die reis naar Egypte moet wellicht gezocht worden in het feit dat Eunapios een grote belangstelling had voor geneeskunde. De precieze aanleiding voor deze belangstelling is niet gekend, maar ongetwijfeld zal zijn vriendschap met geneeskundigen als Ionikos van Sardeis en Oreibasios van Pergamon hierbij een aanzienlijke rol hebben gespeeld (laatstgenoemde schreef voor Eunapios overigens een soort

²⁰ Enkel voor de belangrijkste zaken verwijs ik naar de VS. Bij dergelijke verwijzingen (bv. X.5, 9.490) duiden de eerste drie cijfers respectievelijk de *vita*, de paragraaf en de zin in de uitgave van Giangrande aan, terwijl het laatste getal overeenkomt met de pagina-aanduiding in de editie van Boissonade uit 1849. Fragmenten uit de *Historiae* worden geciteerd uit de uitgave van Dindorf.

²¹ In X.8, 1.493 zinspeelt Eunapios namelijk op een wet van keizer Ioelianos die dateert van 17 juni 362, en hij vermeldt dat hij toen ongeveer vijftien jaar oud was.

²² Met het thema van storm en ziekte tijdens scheepstochten staat Eunapios geenszins alleen; we kunnen zelfs spreken van een τόπος; cf. bijvoorbeeld reeds de lotgevallen van de apostel Paulus in Handelingen 27 (vooral 27:9, 18) – een passage die navolging kreeg bij Gregorios van Nazianze (*Carm.* II.1.11, vooral vv.124b-157, *Patrologia Graeca*, 37, kk. 1038-1040). Daarnaast is er ook het verhaal van de *retor* Ailios Aristeides, die ziek werd tijdens een van zijn reizen in Egypte (cf. o.a. Ailios' *Oratio* XXXVI.49; voor een vollediger beschrijving: zie BEHR, *P.Aelius Aristeides*, I, pp.1-4).

medisch compendium²³, en Eunapios heeft zowel van Oreibasios als Ionikos een korte biografie opgenomen in zijn *VS*). Dat de auteur van de Βίοι φιλοσόφων καὶ σοφιστῶν werkelijk ervaring had met geneeskundige technieken blijkt onder meer uit het feit dat hij het leven van zijn leermeester Chrusanthios redde door een door dokters voorgeschreven aderlating te verhinderen: cf. XXIII.6, 3.504-505, waar Eunapios – die overigens steeds in de derde persoon over zichzelf schrijft – zegt: οὐδὲ γὰρ ἄπειρος ἦν ἰατρικῆς ὁ ταῦτα γράφων: “de auteur van deze woorden was geenszins onervaren in de geneeskunde”²⁴. Goulet²⁵ heeft gesuggereerd dat het motief voor Eunapios’ plannen om een reis naar Egypte te maken precies in diens interesse voor geneeskunde moet worden gezocht²⁶; hij kan nl. van plan zijn geweest te gaan studeren in het διδασκαλεῖον te Alexandria van de geneeskundige Magnos (afkomstig uit Nisibis), die leerlingen uit de hele wereld aantrok²⁷. Recentelijk heeft Banchich²⁸ de aandacht gevestigd op een wij-inscriptie die aangetroffen werd in Egypte, meer bepaald in de grotten van Speos Artemidos, gelegen bij deze van Tell-Amarna. De tekst van de inscriptie luidt als volgt:

²³ De zogenaamde *Libri ad Eunapium*, uitgegeven door RAEDER, *Oribasii Synopsis ad Eustathium - Libri ad Eunapium*, Leipzig, 1926 (*Corpus Medicorum Graecorum* VI.3).

²⁴ Het jaar nadien werd Chrusanthios opnieuw ziek, en toen voerden de geneesheren in Eunapios’ afwezigheid wel een aderlating uit (tegen de orders van Eunapios in, want deze had hen opgedragen op zijn komst te wachten), met alle gevolgen vandien; er moest beroep worden gedaan op Oreibasios’ kunde (die Eunapios in de context van deze gebeurtenissen prijst), maar Chrusanthios stierf uiteindelijk toch (XXIII.6, 8-10.505).

²⁵ GOULET, *Variations romanesques*, p.449.

²⁶ Anderen hebben motieven van religieuze aard gesuggereerd voor deze geplande reis: zo suggereert OPELT (in Dassmann-Klauser, *Reallexikon für Antike und Christentum*, VI, s.v. Eunapios, p.929) dat de Serapiscultus in Egypte Eunapios kan hebben aangetrokken; RIDLEY (*Eunapius*, p.575) spreekt eveneens van “religious motives” maar verklaart zich niet nader.

²⁷ Cf. Eunapios’ biografie van Magnos in de *VS* (XX). Penella, o.c., p.5 heeft erop gewezen dat Eunapios een extra motivatie kan gehad hebben om naar Egypte te reizen: in X.3, 13.488 wordt nl. vermeld dat Prohairesios o.a. Egypte als ‘recruteringsgebied’ voor studenten toegewezen kreeg, wat het vrij waarschijnlijk maakt dat Eunapios Egyptische medestudenten gehad heeft te Athene; deze kunnen dan Eunapios’ geplande verblijf in Egypte aangemoedigd en zelfs vergemakkelijkt hebben.

Overigens is Eunapios met zijn belangstelling voor geneeskunde zeker geen alleenstaand geval: er lijkt eigenlijk steeds een nauwe band te hebben bestaan tussen retoriek/sofistiek en geneeskunde: cf. Penella, o.c., pp.116-117.

²⁸ BANCHICH, *Eunapius in Athens*, p.306, n.8.

τὸ προσκύνημα· Πρασίῳ [καὶ]
 Εὐνάπιος ἰατρός²⁹
Deze eerbiedbetuiging (werd geschonken door)
de arts(en) Prasioon [en] Eunapios

Gesteld dat het hier inderdaad om ‘onze’ Eunapios gaat, is het dus niet uitgesloten dat hij inderdaad Egypte heeft bereikt en er – zoals de inscriptie laat vermoeden – geneeskunde is gaan studeren³⁰.

Hoe het ook zij, in elk geval moet Eunapios naar Sardeis zijn teruggekeerd, want hij vermeldt zelf dat hij in zijn geboortestad les gaf in de welsprekendheid – althans tijdens de voormiddag (XXIII.3, 15.502-503), want ‘s namiddags ging hij nog in de leer bij Chrusanthios, die hem onderrichtte op het vlak van religie en filosofie (meer bepaald initieerde Chrusanthios zijn pupil in de hogere mysteries van het ‘Iamblichaanse’ neoplatonisme (VI.1, 6.461)).

Wanneer Eunapios precies gestorven is, kan niet met zekerheid worden gezegd: we beschikken enkel over een *terminus post quem* voor zijn dood, nl. de vermelding van keizerin Pulcheria in fr.87 van de *Historiae*: deze vrouw werd *Augusta* op 4 juli 414, dus Eunapios’ overlijden moet gesitueerd worden na die datum.

3.1.2. Eunapios versus de christenen.

Zoals hoger opgemerkt was er tegen het einde van de vierde eeuw – de periode waarin ook Eunapios als schrijver actief was – sprake van een breuk tussen heidenen en christenen. Deze situatie heeft duidelijke sporen nagelaten in de geschriften van de heiden Eunapios, zij het dan niet in de vorm van uitvallen tegen het christelijke geloof op zich: hij schijnt vooral aanstoot te hebben genomen aan de lichtgelovigheid en het ‘laag-bij-de-grondse gedrag’ van sommige individuen. Aldus zijn de expliciete verwijzingen naar het christendom weinig

²⁹ De hier afgederukte tekst is degene die afgedrukt staat in de oorspronkelijke uitgave door LETRONNE, *Recueil des inscriptions*, p.459, no.DXXIII. De tekst werd hernomen in CIG III (p.1191, no.4706c), waar de tekst echter als volgt wordt weergegeven: τὸ προσκύνημα [Π]ρασίῳ | Εὐνά[π]ί[ο]ς ἰατρός. Bij deze versie zijn twee interpretaties mogelijk: “Deze eerbiedbetuiging (werd geschonken door) Pasioon, arts van Eunapios” of “Deze eerbiedbetuiging (werd geschonken door) de arts Pasioon, zoon van Eunapios”. Aangezien patronymica vaak voorkomen in inscripties, lijkt deze laatste interpretatie de meest waarschijnlijke. Problematisch is echter dat in geen enkele bron wordt vermeld dat Eunapios kinderen had; dit impliceert dat, als hij inderdaad kinderloos was, de Eunapios uit de inscriptie zeer waarschijnlijk *niet* de auteur van de Βίοι φιλοσόφων καὶ σοφιστῶν. In dat geval heeft de inscriptie als bewijs voor Eunapios’ reis naar Egypte geen enkele waarde.

³⁰ Er bestond ook een redenaar met de naam Eunapios (cf. o.a. RE VI.1, s.v. Eunapios (1), p.1121).

talrijk en dan nog vaak niet erg bekritisierend; aanvallen tegen de houding en het karakter van bepaalde personen die tot het christelijke geloof behoorden, komen daarentegen vaker voor en die zijn doorgaans erg bitter van toon. Met name de monniken moeten het bij Eunapios vaak ontgelden: veelzeggend is bv. de volgende uitspraak over hen in VI.11, 6.472:

... ἐπεισῆγον τοῖς ἱεροῖς τόποις τοὺς καλουμένους μοναχοὺς, ἀνθρώπου μὲν κατὰ τὸ εἶδος, ὁ δὲ βίος αὐτοῖς σωδῆς, καὶ ἐς τὸ ἐμφανὲς ἔπασχόν τε καὶ ἐποίουν μυρία κακὰ καὶ ἄφραστα.

... in de heilige oorden bracht men de zogenaamde monniken binnen, die wel mensen waren qua uitzicht, maar hun leven was er één van zwijnerij, en openlijk stonden zij toe en begingen zij ook ontelbare, onuitsprekelijke wandaden.

In de daaropvolgende woorden veroordeelt Eunapios diezelfde monniken voor hun verering van martelaren. Niet minder significant is het feit dat hij in VII.3, 5.477 die μοναχοί ervan beticht de poorten van Griekenland te hebben geopend voor de bij hun verwoestingen niets ontziende Alaric en zijn 'barbaren'. In fr.55 van zijn *Historiae* vat de auteur zijn oordeel over de monniken nog eens kort samen:

ἐξήρκει φαιὰ ἰμάτια σύρουσι καὶ χιτῶνια πονηροῖς τε εἶναι καὶ πιστεύεσθαι

Voor hen, die grauwe mantels en onderkleden over de grond voortslepen, volstaat het boosaardig te zijn en geloofd te worden.

Zoals kon worden verwacht, worden ook de christelijke keizers door Eunapios niet gespaard: met name Constantinus I en Theodosius I zijn vaak het mikpunt van soms zware uitvallen – al dient hierbij opgemerkt dat niet alle kritiek op een christelijk imperator moet geïnterpreteerd worden als een aanval tegen het christendom als zodanig, want “*such a reading seems reductionistic*”³¹: zo laat Eunapios regelmatig (bv. in fr.48 en 49 van de *Historiae*) zijn ongenoe-gen blijken over de exuberante levensstijl van Theodosius I. Belangrijk in dit verband is ook te weten dat Eunapios duidelijk een ‘fan’ was van Ioelianos de Afvallige: op dat vlak laten zijn teksten (en speciaal de *Historiae*) aan duidelijkheid niets te wensen over. Vandaar dat het zeker niet onredelijk is om aan te nemen dat, wanneer Eunapios over beide genoemde christelijke keizers schrijft, hij hen heeft vergeleken met zijn ‘afgod’ Ioelianos, wat zijn beeld over hen uiteraard in negatieve zin zal hebben beïnvloed.

Bij een bestudering van Eunapios’ religieuze houding blijkt echter bovenal dat de auteur zich eerder opstelt als een verdediger van het wegwijnende heidendom en de daarmee verbonden hellenistische cultuur dan dat hij zich profi-

³¹ PENELLA, o.c., p.145.

leert als een hevig tegenstander van het christelijke geloof; aangezien de christenen echter de belangrijkste oorzaak waren van het verdwijnen van het paganisme, hoeft het niet te verwonderen dat Eunapios zich meer dan eens tegen hen richt. Zijn hier aangegeven religieuze mentaliteit blijkt bv. duidelijk uit een passage als VI.11, 1-10.472, waar hij in niet mis te verstane bewoordingen uiting geeft aan zijn toorn i.v.m. de verwoesting van verschillende tempels – vooral die van het Serapeion – in Alexandria en de vernieling van heiligdommen in Kanobos, en waarbij hij het vooral lastig blijkt te hebben met de ‘vervanging’ van (de verering van) de oude heidense goden door (de cultus van) de martelaren door toedoen van de monniken.

3.2. Prohairesios.

3.2.1. Prohairesios’ leven.

Het gros van de gegevens over Prohairesios is afkomstig uit Eunapios’ *VS*, meer bepaald uit diens βίος Προαιρέσιου (X); vermeldingen van de sofist bij andere antieke auteurs zijn vrij schaars.

Prohairesios werd hoogst waarschijnlijk geboren in 276. Over zijn geboorteplaats bestaat enige discussie: volgens Eunapios was hij afkomstig uit Armenia, maar de Soeda³² noemt Kaisareia in Kappadokia als zijn geboortestad; deze laatste ‘versie’ kan echter berusten op een verwarring veroorzaakt door het feit dat o.a. zijn leermeester Ioelianos (niet te verwarren met keizer Ioelianos) en zijn leerling Basileios (cf. *infra*) uit Kaisareia afkomstig waren³³. Als Prohairesios inderdaad een Armeniër was, zou hij kunnen geboren zijn in de stad Koekoesos, daar Libanios in *Ep.* 275 vermeldt dat Prohairesios daar een familielid had. Prohairesios’ familie was overigens niet erg rijk (X.3, 3.487); de Soeda noemt als zijn vader een zekere Παγκράτιος³⁴.

³² Soeda, s.v. Προαιρέσιος (Π2375).

³³ Cf. PENELLA, o.c., p.83, die ook suggereert (pp.83-84) dat de vergissing van de Soeda zou kunnen berusten op het feit dat Prohairesios ooit in Kaisareia is geweest – een verblijf dat dan wellicht moet worden gesitueerd tussen zijn geboorte in Armenia en zijn studies te Antiocheia onder Oelpianos (cf. *infra*). ENBLIN (in RE XXIII.1, s.v. Proairesios (1), p.30) oppert dat Prohairesios’ familie uit Armenia afkomstig was, maar dat hijzelf geboren werd in Kaisareia; Penella (p.83) merkt echter terecht op dat hetgeen Eunapios ons vertelt ontegensprekelijk de indruk wekt dat Prohairesios wel degelijk in Armenia werd geboren.

³⁴ Mogelijk kan deze Pankratios worden geïdentificeerd als de sofist Pankratios (cf. PLRE I, s.v. Pancratius (2), p.664), wat dan natuurlijk betekent dat Prohairesios in de voetsporen van zijn vader trad.

Wegens gebrek aan middelen kon Prohairesios niet onmiddellijk naar Athene trekken: daarom ging hij eerst in Antiocheia onder de sofist Oelpianos studeren; toen al bleek hij een uitmuntend student te zijn. Vervolgens ging hij naar Athene, waar hij les volgde bij de sofist Ioelianos; tot zijn medeleerlingen behoorden o.a. Hephaistioon – met wie hij een hechte vriendschap had (X.3, 5-7.487) – Diophantos en Epiphianos.

Reeds als student bleek hij een eerste klas redenaar te zijn: dit blijkt uit X.2, 483-485, waar Eunapios ons het relaas doet³⁵ van een proces dat door de Spartaanse sofist Apsines was aangespannen tegen Ioelianos. Leerlingen van Apsines waren handgemeen geraakt met die van Ioelianos en hadden vervolgens tegen hen klacht ingediend. De zaak kwam voor en werd behandeld door een onbekend proconsul van Achaia. Die stond noch Ioelianos, noch Apsines toe zelf het woord te nemen. Uiteindelijk draaide het erop uit dat Prohairesios de verdediging van Ioelianos mocht uitspreken en precies door zijn grote welsprekendheid slaagde hij erin de proconsul in het voordeel van Ioelianos te doen beslissen. Illustratief hierbij is de enthousiaste reactie van de aanwezigen, ook van Ioelianos én de proconsul zelf (IX.2, 19.20-484-485):

ἐνταῦθα ἀνά τε ἐπήδησεν ὁ ἀνθύπατος ἐκ τοῦ θρόνου, καὶ τὴν περιπόρφυρον ἀνασεῖων ἐσθῆτα (...), ὡσπερ μειράκιον ὁ βαρὺς ἐκεῖνος καὶ ἀμείλικτος ἐκρότει τὸν Προαιρέσιον· συνεκρότει δὲ ὁ Ἀψίνης οὔτι ἐκὼν, ἀλλ' ἀνάγκης βιαιότερον οὐδέν· ὁ διδάσκαλος Τουλιανὸς ἐδάκρυε μόνον.

Toen sprong de proconsul op van z'n zetel, en terwijl hij z'n met purper omzoomde gewaad (...) opzwaaide, applaudisseerde die strenge en onverbiddelijke man als een jongetje voor Prohairesios; ook Apsines applaudisseerde, maar geenszins uit vrije wil – doch niets is dwangmatiger dan noodzaak; z'n leermeester Ioelianos hilde slechts.

Dat de sofist Ioelianos hoog opliep met Prohairesios, blijkt overigens ook uit het feit dat hij hem bij zijn dood zijn huis te Athene naliet.

Na de dood van Ioelianos, die wellicht rond 330 moet worden gesitueerd, brak een strijd rond los om diens opvolging, wat niet verwonderlijk was, aangezien hij een πολιτικὸς θρόνος bekleedde: dit was een van staatswege ingestelde en dus zeer prestigieuze leerstoel (*in casu* in de retoriek). Deze strijd werd (zeer waarschijnlijk) in het voordeel van Prohairesios beslecht³⁶. Eunapios' leermeester kreeg echter met heel wat tegenstand af te rekenen: zo bijvoorbeeld

³⁵ Uit IX.2, 15.484 en IX.2, 17.484 blijkt dat de redenaar Toeskianos hier als bron fungeerde voor Eunapios.

³⁶ Hoe het er precies aan toe is gegaan, is niet geheel duidelijk, mede door Eunapios' beschrijving (in X.3, 8-13.487-488) die niet bepaald eenduidig kan worden genoemd.

probeerden een aantal van zijn opponenten hem te laten verbannen, hetgeen echter mislukte.

Te Athene had Prohairesios naast Eunapios o.a. ook Gregorios van Nazianze en Basileios van Kaisareia³⁷ alsook de toekomstige keizer Ioelianos³⁸ als leerling. Als volleerd redenaar behaalde hij er vele successen (die Eunapios overigens uitvoerig beschrijft), wat hem ook een uitstekende reputatie in de rest van het Romeinse Rijk bezorgde: zo werd hij door keizer Constans uitgenodigd naar Gallië (waarschijnlijk in 343 of kort erna), en kreeg van hem een aantal eilanden alsook een eretitel (στρατοπεδάρχης); vervolgens werd hij door Constans naar Rome gestuurd, waar te zijner ere een standbeeld werd opgericht met de inscriptie Η ΒΑΣΙΛΕΥΟΥΣΑ ΡΩΜΗ ΤΟΝ ΒΑΣΙΛΕΥΟΝΤΑ ΤΩΝ ΛΟΓΩΝ ("De koningin der steden eert de koning der welsprekendheid", X.7, 1-5.492)³⁹.

Prohairesios stierf op 91-jarige leeftijd in 367. Zijn lijkrede werd uitgesproken door Diophantos, ondanks het feit dat die één van zijn grote rivalen was (XII, 3-4.494). Gregorios van Nazianze stelde een grafschrift op⁴⁰:

Εἰς Προαιρέσιον σοφιστῆν.
 Μηκέτι, Κεκροπῆ, μεγάλ' εὐχεο· οὐ θέμις ἐστὶν
 Ἡελίου τυτθὴν ἅντα φέρειν δαΐδα,
 Οὐδὲ Προαιρεσίου ῥήτρη βροτῶν ἄλλον ἐρίζειν,
 Ὅς ποτε ἀρτιτόκοις κόσμον ἔσεισε λόγοις.
 Βροντῆν Ἀτθίς ἔνεικε νεόκτυπον· ἀλλὰ σοφιστῶν
 Πάν γένος ὑψιλόγων εἶκε Προαιρεσίῳ.
 Εἶξε μὲν ἀλλά μιν ἔσχε μὶρῳ φθόνος· οὐκέτ' Ἀθήναι
 Κύδιμοι· ὦ νεότης, φεύγετε Κεκροπῆν.

Voor de sofist Prohairesios.
Beroem uzelf niet langer, Kekropia⁴¹: het is niet geoorloofd
de zon een kleine fakkel voor te houden,
noch dat een andere sterveling zich meet met de redekunst van Prohairesios,
die eens met zijn pasgeboren woordkunst de wereld deed daveren.
Attika ontving de pas gevallen donder; ja, vroeger week
de hele klasse van hoogdravende sofisten voor Prohairesios.
maar dat is nu voorbij; ja, de afgunst van het lot heeft hem te pakken gegrepen;
Athene is niet meer roemrijk; ach, jonge mensen, ontvlucht Kekropia.

³⁷ Cf. o.a. Sokrates, *Hist.Eccl.*, IV.26.6 en Sozomenos, *Hist.Eccl.*, VI.17.1.

³⁸ Cf. BIDEZ, o.c., pp.113-114 en SCHEMMELE, o.c., pp.460-462.

³⁹ Naast dit standbeeld vermeldt Libanios in *Ep.* 275 ook nog een standbeeld te Athene waarvan Eunapios geen melding maakt.

⁴⁰ Zie *Patrologia Graeca*, 38, k.13.

⁴¹ Met "Kekropia" wordt Athene bedoeld (cf. de mythische koning Kekrops).

Tot slot zij hier ook vermeld dat het beeld dat Eunapios ons van zijn leermeester schetst, er één is waarin de sofist als een reusachtige, sterke én vaderlijke figuur naar voren komt: Prohairesios schijnt inderdaad een zeer grote gestalte te hebben gehad (naast een enorm uithoudingsvermogen) en was bv. zeer bezorgd om de zieke Eunapios bij diens aankomst te Athene (cf. X.2, 1-2.486).

3.2.2. De christelijke Prohairesios en Ioelianos' schoolwet uit 362.

Eén van de meest omstreden kwesties m.b.t. tot Prohairesios is de vraag of hij al dan niet een christen was. De meesten nemen – m.i. terecht – aan dat Prohairesios wel degelijk een christen was, al zijn er sommigen⁴² die menen dat Eunapios' leermeester een heiden was. Argumenten voor deze laatste visie zouden de volgende kunnen zijn:

- a) In X.8, 1.493 maakt Eunapios de nogal vage opmerking (in de vorm van een parenthese) dat Prohairesios ἐδόκει ... εἶναι χριστιανός: sommigen menen dat deze zin zo veel betekent als "Prohairesios had (wel) de naam christen te zijn (maar hij was in feite een paganist)". De idee dat Eunapios' leermeester een aanhanger van het christendom was, zou dan zijn oorsprong kunnen hebben in het feit dat hij meerdere christelijke leerlingen had (zoals Gregorios van Nazianze en Basileios van Kaisareia) – een idee dat eventueel nog kan 'bevorderd' zijn door toedoen van Prohairesios' tegenstanders die hem dan bij de heidense keizer Ioelianos in diskrediet wilden brengen met de bedoeling hem te laten uitsluiten van het παιδεύειν (cf. infra).
- b) In X.8, 2.493 wordt verteld dat Prohairesios wilde te weten komen of het bewind van keizer Ioelianos nog lang zou duren en dat hij daartoe een hiërophant raadpleegde – een handeling die men van een christen niet zo gauw verwacht.
- c) Sacks⁴³ wijst erop dat, blijkens Eunapios' weergave, Prohairesios in zijn redevoeringen onmiskenbaar heidense woorden en uitdrukkingen gebruikte (cf. bv. de aanroeping "ὦ θεοῦ" in X.4, 10.489). Bovendien was de Griekse mythologie Prohairesios zeker niet onbekend (cf. X.7, 8.492, waar Prohairesios bij wijze van allegorie in zijn redevoering het verhaal van Demeter, Keleos en Triptolemos aanvoert).

⁴² Bv. SCHEMMEL, o.c., pp.461-462 en GOULET, *Les Intellectuels païens*, p.289.

⁴³ SACKS, *The meaning*, p.56, n.23.

Bovenstaande elementen hoeven echter niet noodzakelijk als aanwijzingen tegen de christelijkheid van Prohairesios te worden gezien:

- a) Aangezien Eunapios een heiden was, hoeft het niet te verwonderen dat hij slechts met een vluchtige opmerking alludeert op de godsdienstige ingesteldheid van Prohairesios. Bovendien kan men zich de vraag stellen waarom Prohairesios – als hij inderdaad een heiden was die de naam had een christen te zijn – dan nooit zijn paganisme uitdrukkelijk heeft bevestigd. De mogelijkheid bestaat natuurlijk dat Prohairesios dit wel heeft gedaan, maar dat Eunapios dit niet vermeldt; dit lijkt echter vrij onwaarschijnlijk, want als Prohairesios inderdaad een heiden was geweest, dan zou Eunapios dit wellicht toch wel vermeld hebben om het ‘gerucht’ van Prohairesios’ christelijkheid de kop in te drukken.

M.i. moet de opmerking *ἔδοκει ... εἶναι χριστιανός* eerder worden geïnterpreteerd zoals Penella (o.c., p.93) suggereert: “*Eunapius's tentative ἔδοκει glosses over Prohaeresius's Christianity and hints that it was not a matter of importance or concern in his relations with his pupils*”. Dege- nen die menen dat Prohairesios een heiden was, gaan er inderdaad al te vaak ten onrechte van uit dat, als Prohairesios werkelijk een aanhanger van het christendom was, hij een *militant* gelovige moet zijn geweest: het is zeer goed mogelijk dat Prohairesios een gematigd christen was, die zijn geloof als secundair beschouwde t.o.v. zijn (profane) sofistieke bezighe- den en er zich daarom niet om bekommerde ook d.m.v. ‘uiterlijkheden’ zijn religieuze ingesteldheid kenbaar te maken.

- b) Dat Prohairesios als christen beroep doet op een typisch heidense voor- speller, lijkt inderdaad verwonderlijk, maar anderzijds moet men er toch rekening mee houden dat de christenen uit het midden van de vierde eeuw nog vaak met typisch pagane gebruiken werden geconfronteerd, die zij soms in het geheel van hun eigen religieuze geplogenheden incorporeer- den (cf. ook reeds supra): in die zin kan Prohairesios’ beroep op de hei- dense voorspellingskunst worden gezien als een illustratie van een syncre- tisme dat “*testifies to the common practices of Christian and pagan intel- lectuals*”⁴⁴. Bovendien vermeldt Eunapios in X.8, 1.493 duidelijk dat Prohairesios zag dat de hiërophant “ὡσπερ Δελφικόν τινα τρίποδα πρὸς τὴν τοῦ μέλλοντος πρόνοιαν πᾶσι τοῖς δεομένοις ἀνακέιμε-

⁴⁴ SACKS, l.c.. Vgl. met VII.6, 11-13.481, waar we lezen hoe de christen Φῆστος een tempel bezoekt van de Νεμέσεις (in Asia, meer bepaald te Smurna, werden nl. twee godinnen met de naam Nemesis vereerd: cf. Wrights uitgave van de VS, p.460, n.1), er over een visioen vertelt en uiteindelijk tot de godinnen bidt.

vov” (“... dat de hiërophant zoals een Delphische drievoet openstond voor allen die het verlangden om vooruit te zien in de toekomst”). Een bijkomende reden voor Prohairesios om naar die priester te gaan, werd misschien gevormd door het feit dat de hiërophant in kwestie waarschijnlijk dezelfde was als degene die keizer Ioelianos in de Eleusinische mysteriën had ingewijd: mogelijk ging Prohairesios ervan uit dat de man daarom zeer goed geplaatst was om enige voorspelling te doen m.b.t. de keizer.

- c) Het gebruik van heidense termen en mythologie door een christen lijkt ietwat merkwaardig, maar de verklaring ervoor moet wellicht in dezelfde richting worden gezocht als deze die bij het voorafgaande punt (b) werd gesuggereerd. Daarbij mag men niet vergeten dat de sofistiek ook in de vierde eeuw nog een typisch heidense bezigheid was, waarbij de klassieke mythologie een essentieel bestanddeel van de retorische opvoeding vormde: Prohairesios zou dus zeker uit de toon zijn gevallen door in zijn redevoeringen christelijke uitdrukkingen en allegorieën aan te wenden. Daarenboven stellen we vast dat ook iemand als Basileios van Kaisareia – een christen met een duidelijk sofistieke achtergrond – er in zijn geschriften geen moeilijkheden mee heeft om pagane en christelijke elementen met elkaar te verbinden. Uiteindelijk is Prohairesios dus eigenlijk een goed voorbeeld van het feit dat “*Christians (...) had free access to the sophistic heritage*”⁴⁵. Bovendien moeten we er ook rekening mee houden dat de woorden van Prohairesios, zoals we ze aantreffen in de VS, niet meer dan een *weergave* ervan zijn door Eunapios, die Prohairesios de redevoeringen in kwestie niet zelf heeft horen uitspreken maar zich baseerde op mondelinge informatie (die hem met name door Toeskianos werd verschaft: cf. X.4, 2.488).

Een bijkomend argument om Prohairesios als een christen te beschouwen, kan worden gezien in de reeds vermelde uitnodiging door keizer Constans: het is zeer goed mogelijk dat deze christelijke keizer precies Prohairesios naar Gallië liet komen en vervolgens naar Rome stuurde omdat hij dezelfde religieuze overtuiging had. Dat Eunapios een dergelijke motivatie niet vermeldt, hoeft ons – gezien zijn paganisme – niet te verwonderen.

Een ander, zeer belangrijk – zo al niet het belangrijkste – argument om niet te twijfelen aan Prohairesios’ christelijkheid, houdt verband met een wet van keizer Ioelianos die dateert van 17 juni 362: d.m.v. deze wet wilde Ioelianos de

⁴⁵ ANDERSON, o.c., p.214.

christenen verbieden nog les te geven. Het motief voor dit verbod blijkt indirect uit de tekst van deze wet, die bewaard is in de *Codex Theodosianus* (XIII.3.5):

Magistros studiorum doctoresque excellere oportet moribus primum, deinde facundia. Sed quia singulis civitatibus adesse ipse non possum, iubeo, quisque docere vult, non repente nec temere prosiliat ad hoc munus, sed iudicio ordinis probatus decretum curialium mereatur optimorum conspirante consensu. Hoc enim decretum ad me tractandum referetur, ut altiore quodam honore nostro iudicio studiis civitatum accedant.

Schoolmeesters en hoogleraren moeten in de eerste plaats uitblinken op het vlak van zeden, (pas) daarna inzake welsprekendheid. Maar omdat ik zelf niet in alle steden afzonderlijk aanwezig kan zijn, geef ik het bevel dat ieder die wil onderrichten, niet plots of zonder reden te voorschijn mag springen voor deze taak, maar dat hij, goed bevonden door het oordeel van een college, het besluit van z'n medeburgers moet verkrijgen met volledige instemming van de voor-naamsten. Dit besluit wordt mij immers meegedeeld om het te onderzoeken, opdat mensen met een naar ons oordeel hoger aanzien toegang zouden krijgen tot de studies binnen de steden⁴⁶.

In X.8, 1.493 lezen we nu het volgende:

*Τουλιανού δὲ βασιλεύοντος, τόπου τοῦ παιδεύειν ἐξειργόμενος (ἐδόκει γὰρ εἶναι χριστιανός) ...
Toen Ioelianos aan het bewind was, werd Prohairesios van de post van lesgever uitgesloten (hij had immers de naam christen te zijn) ...*

Kennelijk is Prohairesios dus 'slachtoffer' geworden van de wet in kwestie⁴⁷. Dit laatste wordt ook bevestigd door hetgeen wordt vermeld in de *Chronica* van Hieronymus (4de-5de eeuw); enigszins problematisch is echter het feit dat Hieronymus ook schrijft dat Ioelianos bij wijze van uitzondering aan Prohairesios

⁴⁶ Het verbod in kwestie werd opgeheven door een besluit van Valentinianus en Valens van 11 januari 364 (= *Codex Theodosianus* XIII.3.6):

Si qui erudiendis adulescentibus vita pariter et facundia idoneus erit, vel novum instituat auditorium vel repetat intermissum.

Als iemand zowel door zijn levenswijze als door zijn welsprekendheid geschikt is om jongelingen te onderrichten, moet hij ofwel een nieuwe school oprichten, ofwel teruggaan naar degene die hij heeft (moeten) verlaten.

⁴⁷ Een andere christelijke redenaar die eveneens door Ioelianos' wet werd getroffen, is Marius Victorinus (cf. RE XIV.2, s.v. C.Marius Victorinus (70), pp.1840-1848 en PLRE I, s.v. C.Marius Victorinus (11), p.964): deze auteur van neoplatonische, retorische en grammaticale geschriften (die ook vertalingen maakte van o.a. Platoon en Xenophon) was aanvankelijk een fervent heiden, maar bekeerde zich tot het christendom (als christen schreef hij dan theologische verhandelingen). Net als Prohairesios was C.Marius Victorinus blijkbaar een uitmuntend spreker: ook hij kreeg namelijk een standbeeld te Rome (meer bepaald op het *forum Traiani*).

toestond toch les te blijven geven, maar dat deze laatste er de voorkeur aan gaf zijn functie op te geven: de tekst (*Chronica*, an.363⁴⁸) in kwestie luidt als volgt:

Prohaeresius sofista Atheniensis lege data, ne christiani liberalium artium doctores essent, cum sibi specialiter Iulianus concederet, ut christianus doceret, scholam sponte deseruit.

Te Athene was een wet uitgevaardigd die stelde dat christenen geen hoogleraars in de vrije kunsten mochten zijn; toen Ioelianos bij wijze van uitzondering aan de sofist Prohaeresios toestond dat hij als christen onderricht gaf, verliet deze uit eigen beweging zijn school.

Het mag op zijn minst merkwaardig heten dat Eunapios in zijn *VS* niet eens een allusie maakt op die uitzondering die door Hieronymus wordt vermeld. Twee verklaringen zijn mogelijk:

- 1) Ofwel heeft Eunapios dezelfde informatie als Hieronymus neergeschreven in zijn *Historiae*⁴⁹, maar is dat gedeelte van zijn historisch werk voor ons verloren gegaan; uiteraard is dit weinig meer dan een hypothese, maar de mogelijkheid kan niet worden uitgesloten aangezien Hieronymus zich voor bepaalde passages van zijn *Chronica* (o.a. deze i.v.m. Prohaeresios) schijnt te hebben gebaseerd op de werken van Eunapios⁵⁰. In dit geval is Hieronymus onze enige bron voor de informatie in kwestie.
- 2) Ofwel zijn de gegevens van Hieronymus incorrect.

Belangrijk i.v.m. de hierboven gesuggereerde verklaringen, is de relatie tussen keizer Ioelianos en Prohaeresios. Het is nl. zo dat Ioelianos' relatie met Prohaeresios enigszins gespannen schijnt geweest te zijn⁵¹: dit kan onder meer worden afgeleid uit XIV, 1.494 (*vita Himerii*): "..., διὰ τὴν ἐς Προαιρέσιον ἀχθῆ-

⁴⁸ Hieronymus plaatst de feiten in kwestie in 363 i.p.v. in 362: het is uiteraard mogelijk dat Prohaeresios pas een tijd nadat de wet van kracht werd effectief werd gedwongen zijn functie op te geven. Gregorios van Nazianze (*Or.*, IV.6) plaatst de wet ἐν ἀρχῇ τῆς ἑαυτοῦ [nl. van keizer Ioelianos] βασιλείας.

⁴⁹ Blijkens de aanvangszin van de *vita Prohaeresii* (X.1, 1.485) heeft Eunapios nl. ook in zijn geschiedkundig werk heel wat informatie verschaft i.v.m. Prohaeresios: "Περὶ δὲ Προαιρέσιου καὶ προλαβοῦσιν ἰκανῶς εἴρηται, καὶ ἐν τοῖς ἱστορικοῖς κατὰ τὴν ἐξήγησιν ὑπομνήμασιν.": "Over Prohaeresios is niet alleen in het voorafgaande voldoende gesproken, maar ook in mijn historische, verklarende commentaren."

⁵⁰ Cf. BANCHICH, *Eunapius and Jerome*.

⁵¹ PENELLA (o.c., p.120) merkt hierover o.a. op dat de enigszins geforceerde relatie tussen keizer Ioelianos en Prohaeresios voor Eunapios wellicht 'dilemmatisch' kan geweest zijn, omdat de auteur, zoals vermeld, een grote bewondering had voor de keizer maar anderzijds ook een grote loyaliteit tegenover zijn Atheense leermeester betoonde.

δόνα τοῦ βασιλέως” (“door de onwelwillendheid van de keizer jegens Prohairesios”); deze spanningen lijken voor een groot deel te wijten te zijn aan het feit dat de keizer duidelijk liet merken dat hij meer op Libanios dan op Eunapios’ leraar was gesteld: cf. Soeda, s.v. Λιβάνιος⁵²:

Ὁ δὲ Ἰουλιανὸς ὁ παραβάτης, καίπερ τοσοῦτοις ἐμβεβηκῶς, τῆς τε περὶ λόγους ἤπτετο φιλοτιμίας καὶ τὸν τῆς Ἀντιοχείας σοφιστὴν, ὃν Λιβάνιος ὄνομα, διαφερόντως ἐθαύμασεν, τὰ μὲν ἴσως ἐπαινῶν, τὰ δὲ ὅπως λυποῖται τὸν μέγαν σοφιστὴν Προαιρέσιον, προτιμῶν ἕτερον (...).
Hoewel Ioelianos de afvallige zich met zo veel zaken had ingelaten, legde hij toch ook voor de woordkunst een grote ijver aan de dag en hij bewonderde de sofist uit Antiocheia, Libanios genaamd, in buitengewone mate: enerzijds preees hij hem op een billijke manier, maar anderzijds eerde hij – om de grote sofist Prohairesios te kwetsen – de ander meer (...).

Gezien deze spanningen, kan men zich de vraag stellen of Ioelianos de Afvallige werkelijk een uitzondering ten gunste van Prohairesios zou hebben gemaakt. Anderzijds moet men er zich toch voor hoeden de voorkeur van de keizer voor Libanios alsook de niet probleemloze verhouding tussen Ioelianos en Prohairesios op te blazen: veeleer moet Prohairesios gezien worden als de christelijke tegenhanger van Libanios, want “*Both were men of a classical education, the degree and quality of whose respect for Hellenism Julian had had the opportunity to appreciate during long hours spent in their company.*”⁵³. Het is dan ook niet onredelijk aan te nemen dat Prohairesios bij de toekomstige keizer Ioelianos gevoelens had opgewekt die vergelijkbaar waren met deze bij Eunapios, nl. bewondering en respect voor het karakter en het kunnen van zijn leermeester.

In dit verband dient overigens nog de brief (*Ep.* 31, ed. Bidez) ter sprake te worden gebracht die Ioelianos aan Prohairesios schreef op het einde van het jaar 361, waarin de keizer zich lovend uitlaat over het redenaarstalent van zijn leermeester en hem zelfs met Perikles vergelijkt: in die zin kan het geschrift worden gezien als een illustratie van het respect van de imperator jegens Prohairesios. Anderzijds bevat de brief een aantal zinnen waarvan de interpretatie nogal omstreden is:

Τῆς δὲ καθόδου τὰς αἰτίας, εἰ μὲν ἱστορίας γράφεις, ἀκριβέστατα πάντα ἀπαγγεῶ σοι, δοὺς τὰς ἐπιστολὰς ἀποδείξεις ἐγγράφους· εἰ δὲ ἔγνωκας τοῖς γυμνάσμασι καὶ ταῖς μελέταις εἰς τέλος ἄχρι γήρωος προσκαρτερεῖν, οὐδὲν ἴσως μου τῆ σιωπῆ μέρμη.

⁵² De tekst van de Soeda heeft inhoudelijk gezien wellicht haar oorsprong in Eunapios’ historisch geschrift (cf. bv. de uitgave van Dindorf, waar de tekst van de Soeda als fr.25 van Eunapios’ *Historiae* is opgenomen).

⁵³ ATHANASSIADI-FOWDEN, *Julian and Hellenism*, p.127.

Over de redenen van mijn terugkeer [uit Gallië⁵⁴] wil ik jou, als je een geschiedkundig werk schrijft, alles zeer precies meedelen, door jou m'n brieven te geven als schriftelijke bewijsstukken; als je echter besloten hebt je tot het einde toe tot op hoge leeftijd aan oefeningen en studies te wijden, dan zal je me wellicht mijn stilzwijgen geenszins ten kwade duiden.

Traditioneel worden deze woorden begrepen als een verzoek van de keizer aan Proharesios om een soort geschiedenis te schrijven van Ioelianos' terugkeer uit Gallië⁵⁵. Tegen deze interpretatie kan echter bezwaar worden gemaakt en wel om twee redenen:

- 1) Nergens blijkt dat Proharesios ook maar enige interesse vertoonde voor geschiedschrijving.
- 2) De woorden in kwestie lijken er veeleer op te wijzen dat de brief van Ioelianos een antwoord was op een eerder schrijven van Proharesios. Gezien de inhoud en de toon van de reactie van de keizer is het aannemelijk dat Proharesios in zijn brief aan de keizer had gevraagd naar de beweegredenen van zijn tocht naar Gallië. Volgens deze visie betekenen de geciteerde zinnen dus eigenlijk het volgende: "Jouw vraag naar de motieven van mijn onderneming wil ik graag beantwoorden – tenminste, als je van plan bent de gegevens te verwerken in een historisch geschrift; als dat niet het geval is, moet je me verontschuldigen voor het feit dat ik niet verder op die motieven wil ingaan."⁵⁶

Hoe het ook zij, in elk geval spreekt uit de brief in zijn geheel een onmiskenbaar respect en een duidelijke bewondering vanwege de keizer voor (het talent van) zijn vroegere leermeester.

Alles bij elkaar genomen, lijkt het er dus sterk op dat we Hieronymus mogen geloven wat zijn vermelding van de uitzondering in kwestie betreft. In deze context rijst dan de vraag naar het waarom van Proharesios' weigering om les te blijven geven: waarschijnlijk gaf de sofist er uiteindelijk de voorkeur aan zijn religie trouw te blijven en zijn solidariteit te betonen met andere christelijke docenten, die wél verplicht waren geweest hun leerstoel op te geven. Op het eerste zicht lijkt deze uitspraak ietwat in tegenspraak met de hoger vermelde visie

⁵⁴ Ioelianos was in 355 – kort nadat hij tot *Caesar* was uitgeroepen – naar Gallië getrokken om er orde op zaken te stellen en er in de praktijk de christelijke (!) keizer Constantius II (337-361) de leiding uit handen te nemen.

⁵⁵ Cf. bv. Wytttenbach in Boissonades uitgave van de *VS* uit 1822, p.267 alsook Wrights uitgave op pp.330-331.

⁵⁶ Deze – m.i. zeer plausibele – interpretatie werd voor het eerst 'gelanceerd' door Weis in zijn uitgave van de brieven van Ioelianos (pp.272-273).

dat Prohairesios een gematigd christen was voor wie zijn religie secundair was t.o.v. zijn beroep van sofist. Wellicht heeft de sofist echter, toen het er werkelijk op aan kwam een keuze te maken, na rijp beraad het besluit genomen 'zijn hart te volgen', d.w.z. zijn religie trouw te blijven en zijn leerstoel op te geven. Dat een dergelijke verklaring plausibel is, moge blijken uit Orosius (5de eeuw), *Historiae adversus paganos*, VII.30.3, waaruit kan worden afgeleid dat Prohairesios niet de enige was die een dergelijke keuze maakte:

Aperto... praecepit [nl. Ioelianos] edicto ne quis Christianus docendorum liberalium studiorum professor esset; sed tamen... omnes ubique propemodum praecepti condiciones amplexati officium quam fidem deserere maluerunt.

Met een edict (...) gaf hij openlijk het bevel dat geen enkele christen les mocht geven in de vrije kunsten; maar toch (...) gaf iedereen op wie de beschikkingen van het bevel betrekking hadden, er bijna overal de voorkeur aan eerder zijn ambt dan zijn geloof op te geven.

Uiteindelijk is het praktisch gezien natuurlijk van weinig belang of Ioelianos daadwerkelijk een uitzondering op zijn wet heeft willen maken voor Prohairesios en deze laatste die gunst niet heeft willen aannemen: het blijft sowieso zeer waarschijnlijk dat Prohairesios door toedoen van de wet van 17 juni 362 een tijdlang verhinderd werd les te geven⁵⁷.

Deze feitelijkheid heeft wel een op het eerste gezicht 'vervelende' implicatie: Eunapios is nl. te Athene gearriveerd omstreeks 23 september 362⁵⁸ (dus op een moment dat de wet van Ioelianos reeds van kracht was), maar als Prohairesios verhinderd was te doceren, hoe zou Eunapios dan bij hem les hebben kunnen volgen?! Om aan dit probleem te verhelpen, hebben een aantal commentatoren voorgesteld de aankomst van Eunapios in Athene te verplaatsen tot na het moment dat Prohairesios zijn functie van sofist weer had opgenomen, maar tegen deze suggestie kunnen zelf heel wat argumenten worden ingebracht. Een veel eenvoudigere (en m.i. ook veel acceptabelere) oplossing is deze van Banchich⁵⁹: deze wijst er nl. op dat de tekst van de wet in kwestie nergens vermeldt dat het ook voor christelijke *privé-leraars* voortaan verboden was les te geven. Anders gezegd: Prohairesios had zijn officiële 'leerstoel' of πολιτικὸς θρόνος

⁵⁷ Sommigen zijn echter de mening toegedaan dat Prohairesios een heiden was die zelf 'ontslag nam' omdat hij zich niet kon verzoenen met de religieuze politiek van Ioelianos de Afvallige (cf. de verwijzingen in Penella, o.c., p.93), maar deze visie lijkt mij zeer vergezocht te zijn; bovendien wordt in deze hypothese ἐξεργόμενος in X.8, 1.493 als een mediale vorm gezien, hetgeen uiteraard niet onmogelijk is, maar men zou dan toch eerder ἐξεργόμενος ἐαυτὸν verwachten.

⁵⁸ Deze datum kan worden afgeleid uit een aantal gegevens in X.1, 5.485.

⁵⁹ Cf. BANCHICH, o.c., pp.164-165; zie ook PENELLA, o.c., p.92.

in de sofistiek – die hij bekleedde als opvolger van de sofist Ioelianos – naar aanleiding van de wet van 17 juni 362 opgegeven, maar was wel aan de slag gebleven als privé-leraar, en het was in deze hoedanigheid dat hij les gaf aan Eunapios. Deze visie lijkt te worden bevestigd door drie andere elementen:

- 1) Bij hun aankomst te Athene werden Eunapios en zijn collega-nieuwkomers onmiddellijk naar het huis van Prohairesios gebracht (X.1, 4-5.485); deze woonst had Prohairesios geërfd van zijn leermeester Ioelianos (cf. supra) en uit de beschrijving ervan door Eunapios (IX.1, 4-5.483) blijkt duidelijk dat ze was ingericht om er les te geven: de auteur vermeldt nl. dat er in het huis een theater was geconstrueerd:

τὸ θέατρον ἦν ξεστοῦ λίθου, τῶν δημοσίων θεάτρων εἰς μίμησιν, ἀλλὰ ἔλαττον καὶ ὅσον πρέπειν οἰκίᾳ
de hoorzaal was van gepolijste steen, naar het model van de openbare theaters, maar kleiner en zo groot dat het in een huis paste

Prohairesios beschikte dus zeker over faciliteiten om als privé-leraar te onderwijzen⁶⁰.

- 2) In de hoger geciteerde tekst van Hieronymus wordt gesteld dat Prohairesios zijn *scholam* verliet: zoals Banchich⁶¹ opmerkt, kan dit gewoon wijzen op het verlaten van een openbare gehoorzaal, die moet onderscheiden worden van het privé-auditorium in Prohairesios' / Ioelianos' huis.
- 3) Dat de wet van keizer Ioelianos niet op privé-leraars sloeg, kan ook worden afgeleid uit het feit dat bv. een zekere Gerontios van Apameia in die hoedanigheid bleef doceren gedurende de periode dat Ioelianos' wet in kwestie van kracht was⁶².

⁶⁰ Het feit dat Eunapios' beschrijving van het interieur van de woonst van Ioelianos in IX.1, 4-5.483 nogal gedetailleerd is, wijst er overigens op dat hij er vaak binnen moet zijn geweest; hij zegt trouwens zelf dat hij het huis heeft gezien (cf. IX.1, 4.483: Τουλιανου δὲ καὶ τὴν οἰκίαν ὁ συγγραφεὺς Ἀθήνησιν ἑώρα, ...).

⁶¹ BANCHICH, o.c., p.165

⁶² Cf. BANCHICH, o.c., pp.164-165 en PLRE I, s.v. Gerontius (3), p.393 (de gegevens over deze Gerontius zijn afkomstig uit brieven van Libanios (o.a. *Ep.*, 1138, 1366 en 1391)). Het geval van Gerontius is uiteraard verre van identiek met dat van Prohairesios, maar het geeft in elk geval aan dat privé-leraars in hun functie een zeker 'immunitieit' bezaten.

Een eventueel vierde argument voor het voorstel van Banchich kan worden gezien in het feit dat de woorden τόπου τοῦ παιδεύειν ἐξειργόμενος uit X.8, 1.493 zonder veel problemen met zijn visie in overeenstemming kunnen worden gebracht: τόπος kan hier immers "officiële positie" betekenen.

Men kan zich natuurlijk afvragen waarom Eunapios nergens vermeldt dat Prohairesios na de opheffing van het verbod in kwestie door Valentinianus en Valens zijn πολιτικὸς θρόνος terug in bezit nam: twee verklaringen lijken mogelijk te zijn:

- 1) Het is zeer goed mogelijk dat Prohairesios Eunapios als privé-leraar bleef onderrichten en de auteur daarom niets meer vermeldt over een terugkeer van zijn leermeester op de πολιτικὸς θρόνος, daar deze terugkeer voor Eunapios geen feitelijke veranderingen met zich bracht.
- 2) Misschien is Prohairesios nadien nooit meer teruggekeerd naar zijn officiële post van sofist.

De tweede verklaring is wel de minst plausibele: Prohairesios moet immers zeker het verlangen hebben gehad zijn πολιτικὸς θρόνος terug in te nemen, want het is niet duidelijk waarom hij anders van de hiërophant wilde te weten komen of hij nog naar zijn officiële positie van leermeester zou kunnen terugkeren⁶³. Anderzijds is het natuurlijk niet ondenkbaar dat de sofist nadien van dat verlangen heeft afgezien.

Alles welbeschouwd moet worden toegegeven dat er geen echt objectieve, doorslaggevende argumenten zijn om met absolute zekerheid te stellen dat Prohairesios een christen was, maar dit geldt nog veel meer voor de visie dat de sofist een heiden zou zijn geweest. Uit bovenstaande bespreking moge in elk geval blijken dat er heel wat elementen zijn die erop wijzen dat Prohairesios wel degelijk een christen was – een christen die door toedoen van een wet van Ioelianos de Afvallige zijn officiële post van sofist verloor maar als privé-leraar aan de slag bleef⁶⁴.

Björn ISEBAERT

⁶³ Prohairesios gebruikte overigens een list om te weten te komen of hij nog naar zijn officiële leerstoel zou kunnen terugkeren: Ioelianos de Afvallige had nl. maatregelen uitgevaardigd ten gunste van de heidenen en Eunapios' leermeester stelde aan de voorspeller de vraag of die voorspoed nog lang zou blijven duren, waarop de hiërophant een ontkennend antwoord gaf (cf. X.8, 1-2.493).

⁶⁴ Hierbij dank ik Dr. K. Demoen voor de waardevolle aanvullingen en correcties bij een eerdere versie van deze bijdrage.

BEKNOPTE BIBLIOGRAFIE*Tekstuitgaves*

- ADLER A., *Suidae Lexicon*, 5 vols., Leipzig, 1928-1938 (*Lexicographi Graeci* 1)
- ARNAUD-LINDET M.-P., *Orose. Histoires (Contre les Païens)*, 3 vols., Paris, 1991 (*Budé*)
- BIDEZ J., CUMONT Fr., *Imp. Caesaris Flavii Claudii Iuliano Epistulae, Leges, Poematia, Fragmenta, Varia*, Paris, 1922 (*Budé*)
- BIDEZ J., HANSEN G.Chr., *Sozomenus. Kirchengeschichte*, Berlin, 1960 (*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte* 50)
- BOISSONADE J.Fr., *Eunapii Sardiani Vitas Sophistarum et Fragmenta Historiarum recensuit notisque illustravit Io. Fr. Boissonade. Accedit annotatio Dan. Wytttenbachii*, Amsterdam, 1822
- DINDORF L., *Historici Graeci Minores*, I, pp.205-274, Leipzig, 1870 (*Teubner*)
- DÜBNER F., WESTERMANN A., BOISSONADE J.Fr., *Philostratorum et Callistrati Opera. Eunapii Vitae Sophistarum. Himerii sophistae Declamationes*, Paris, 1849
- FÖRSTER R., *Libanii Opera*, 12 vols., Leipzig, 1903-1927 (*Teubner*)
- GIANGRANDE G., *Eunapii Vitae Sophistarum*, Roma, 1956 (*Scriptores Graeci et Latini consilio Academiae Lynceroum editi*)
- HELM R., *Eusebius Werke. Siebenter Band. Die Chronik des Hieronymus. Hieronymi Chronicon*, Berlin, 1956² (*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte* 47)
- HENRY R., *Photius. Bibliothèque*, 4 vols., Paris, 1974
- HUSSEY R., *ΣΩΚΡΑΤΟΥΣ ΣΧΟΛΑΣΤΙΚΟΥ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ*, 3 vols., Oxford, 1853
- KEIL B., *Aelii Aristidis Smyrnaei quae supersunt omnia*, Berlin, 1958²
- MIGNE J.-P., *ΤΟΥ ΕΝ ΑΓΙΟΙΣ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ ΑΡΧΙ-ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ ΤΑ ΕΥΡΙΣΚΟΜΕΝΑ ΠΑΝΤΑ*, Paris, 1858-1859 (*Patrologia Graeca* 35-38) [Turnhout, 1973]
- MOMMSEN Th., MEYER P.M., *Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges Novellae ad Theodosianum pertinentes*, 2 vols., Berlin, 1905
- WEISS B.K., *Julian. Briefe*, München, 1973 (*Tusculum*)
- WRIGHT W.C., *Philostratus and Eunapius. Lives of the sophists*, Cambridge, Massachusetts-London, 1921 (*Loeb*)

Overige werken

- ANDERSON G., *The second sophistic. A cultural phenomenon in the Roman empire*, London-New York, 1993
- ATHANASSIADI-FOWDEN P., *Julian and Hellenism. An intellectual biography*, Oxford, 1981

- BANCHICH Th.M., *Eunapius and Jerome*, in: GRBS, 27, 1986, pp.319-324
- BANCHICH Th.M., *Eunapius in Athens*, in: Phoenix, 50, 1996, pp.304-311
- BEHR CH.A., *P.Aelius Aristeides. The complete works*, 2 vols., Leiden, 1986-1981
- BIDEZ J., *La vie de l'empereur Julien*, Paris, 1930
- BOWERSOCK G.W., *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford, 1969
- BOWERSOCK G.W., *Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge-New York-Port Chester-Melbourne-Sydney, 1990 (Thomas Spencer Jerome Lectures)
- BOWIE E.L., *Greeks and their past in the second sophistic*, in: P&P, 46, 1970, pp.3-41
- DEMOEN K., *Hellenisme en christendom in de vierde eeuw. Over de (on-)deelbaarheid van cultuur en religie*, in: Tetradió, 3, 1994, pp.37-63
- GOULET R., *Les intellectuels païens dans l'Empire chrétien selon Eunape de Sardes*, in: AEHE (V^e sect.), 87, 1978-1979, pp.289-293
- GOULET R., *Variations romanesques sur la mélancolie de Porphyre*, in: Hermes, 110, 1982, pp.443-457
- JONES A.H.M., MARTINDALE J.R., MORRIS J., *The prosopography of the later Roman Empire (PLRE)*:
 I. Jones A.H.M., Martindale J.R., Morris J., A.D. 260-395, Cambridge, 1971
 II. Martindale J.R., A.D. 395-527, Cambridge, 1980
- NORDEN E., *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v.Chr. bis in die Zeit des Renaissance*, 2 vols., Stuttgart, 1958⁵
- PENELLA R.J., *Greek philosophers and sophists in the fourth century A.D.: studies in Eunapius of Sardis*, Leeds, 1990 (ARCA, Classical and Medieval Texts, Papers and Monographs 28)
- SACKS K.S., *The meaning of Eunapius' History*, in: H&T, 25, 1986, pp.52-67
- SCHEMMEL F., *Die Schulzeit des Kaisers Julian*, in: Philologus, 82, 1926, pp.455-466
- SCHMID W., *Der Atticismus in seinen Hauptvertretern von Dionysios von Halikarnass bis auf den zweiten Philostratus*, 5 vols., Stuttgart, 1887-1897 [Hildesheim, 1964]
- SCHULTEN P., *De Galilieërs hebben gewonnen. Het succes van geloofsmanagement*, in: Hermeneus, 72, 2000, pp.127-134
- WALDEN J.W.H., *The universities of Ancient Greece*, New York, 1909 [1970]
- WALLIS R.T., *Neoplatonism*, London, 1972