

ÆTHERNA

MATTHIAS BECKER

Eunapios aus Sardes

Biographien über Philosophen
und Sophisten. Einleitung,
Übersetzung, Kommentar

Altertumswissenschaft

Franz Steiner Verlag

ROMA



Matthias Becker
Eunapios aus Sardes

ROMA ÆTERNA

Beiträge zu Spätantike und Frühmittelalter

Herausgegeben von

Irmgard Männlein-Robert, Mischa Meier und Steffen Patzold

Band 1

MATTHIAS BECKER

Eunapios aus Sardes

Biographien über Philosophen und Sophisten.

Einleitung, Übersetzung, Kommentar



Franz Steiner Verlag

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Förderungs-
und Beihilfefonds Wissenschaft der VG Wort

Umschlagabbildung: Bronzestatue der ‚Kapitolinischen Wölfin‘,
Kapitolinische Museen, Rom
© akg / De Agostini Picture Library

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes
ist unzulässig und strafbar.

© Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2013

Umschlaggestaltung: r² Röger & Röttenbacher, Leonberg

Druck: Laupp & Göbel, Nehren

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

Printed in Germany.

ISBN 978-3-515-10303-9

Für Anna

מִצָּא אִשָּׁה מִצָּא טוֹב וַיִּפֹּק רָצוֹן מִיְהוָה

Proverbia 18.22

und Joel

הִנֵּה נִחֲלַת יְהוָה בָּנִים שָׂכָר פְּרִי תִבְטֵן

Psalms 127.3

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT	11
A. EINLEITUNG.....	13
1. Forschungsüberblick	13
1.1 Wege der Forschung	13
1.1.1 Editionen, Kommentare, Übersetzungen	14
1.1.2 Aufsätze, Einzelstudien, Monographien	15
1.2 Verortung der vorliegenden Arbeit	24
2. Eunapios und die <i>Vitae philosophorum et sophistarum</i>	25
2.1 Leben – intellektuelles Milieu – Selbstbild.....	25
2.1.1 Biographische Eckdaten.....	25
2.1.2 Die medizinischen Interessen des Eunapios	29
2.1.3 Der Schriftsteller Eunapios	29
2.2 Die <i>Vitae philosophorum et sophistarum</i> (VPS).....	30
2.2.1 Datierung.....	30
2.2.2 Mündliche und schriftliche Quellen.....	32
2.2.3 Anlass und Adressatenmilieu	34
2.2.4 Ignorierte Persönlichkeiten	36
2.2.5 Die literarische Gattung und ihre Funktion.....	38
2.2.6 Die Periodisierung der Philosophiegeschichte.....	41
2.2.7 Die Geographie hellenischer Intellektualität.....	48
3. Die VPS als Zeugnis paganer Hagiographie.....	51
3.1 Philosophenbiographik als Hagiographie?.....	51
3.2 Philosophenportraits als literarische Ikonen	57
3.3 Die Auseinandersetzung mit dem Christentum	68
B. ÜBERSETZUNG.....	78
C. KOMMENTAR.....	144
I. Das Proömium	144
Xenophon versus Eunapios: Das Programm.....	144
Adressaten, Stoffsammlung und Quellenbehandlung.....	150
Abriss zur Philosophiegeschichte in der Kaiserzeit.....	155
Die Schwierigkeiten einer umfassenden Darstellung	163
Übergang zur „dritten Blüteperiode“	167
II. Neuplatonische Philosophen – Erster Teil	169
1. Plotin	169
Die warmen Altäre	169
2. Porphyrios	175

Studium bei Longin und Plotin	176
Die Reise nach Sizilien	183
Das Wirken des Porphyrios in Rom.....	196
3. Jamblich	207
3.1 Jamblich	208
Ausbildung und Schulgründung	208
Jamblichs Levitation.....	216
Jamblichs hellseherische Fähigkeiten.....	223
Wundertaten in Gadara.....	228
Skepsis und Wagemut des Eunapios	234
3.2 Alypios	235
Das Verhältnis zu Jamblich	237
4. Aidesios.....	244
4.1. Aidesios – Teil 1	244
Aidesios beeindruckt seinen Vater	245
Aidesios, Jamblich und Eunapios.....	248
4.2 Sopatros.....	252
Sopatros am Hof Konstantins.....	253
4.3 Ablabios	261
Die Geburt des Ablabios	262
De mortibus Constantini et Ablabii.....	265
4.4. Aidesios – Teil 2	269
Das Traumorakel und seine Folgen.....	270
4.5 Eustathios	278
Die Gesandtschaft unter Konstantios II.....	278
Eustathios empfängt eine Delegation	285
4.6 Sosipatra.....	287
Sosipatra und die beiden Alten.....	288
Heirat mit Eustathios	305
Sosipatra und Aidesios	310
Sosipatra, Philometor und Maximus	313
4.7 Antoninos	323
Antoninos und seine Brüder	324
Das Wirken des Antoninos in Ägypten	334
Die Zerstörung des Serapeions.....	339
5. Maximus.....	353
Charisma und familiärer Hintergrund	353
Julians Ausbildung im Kreise der Neuplatoniker	356
Die lachende Hekate	363
Julian und die Mysterien	374
Julian, Maximus und Chrysanthios.....	377
Julian, Priskos und Chrysanthios	385
Maximus und Priskos nach Julians Tod.....	390
Klearchos als Retter des Maximus.....	395
Der Tod des Maximus.....	399

Der Tod des Festus	404
6. Priskos	406
III. Die Sophisten	417
1. Julianos	417
Julianos und seine Schüler	417
Der Schulstreit zwischen Julianos und Apsines	423
2. Proharesios	430
Der alte Proharesios	430
Das Fieber des Eunapios	433
Proharesios und Eunapios	441
Werdegang und sozialer Stand des Proharesios	443
Die Suche nach einem Nachfolger für Julianos	446
Vertreibung aus Athen und Rückkehr	449
Erneute Oppositionen gegen Proharesios	459
Proharesios und der PPO Illyrici Anatolios	460
Politische Involvierung des Proharesios	473
Die Familie des Proharesios	478
Proharesios schickt Eusebios nach Rom	480
Eunapios als Schüler des Proharesios	481
3. Epiphanios	488
4. Diophantos	490
5. Sopolis	493
6. Himerios	495
7. Parnasios	498
8. Libanios	498
Ausbildung und Aufstieg	499
Die Stätten seines Wirkens	502
Der Charakter des Libanios	504
Libanios als Redner und Schriftsteller	508
9. Akakios	515
10. Nymphidianos	518
IV. Iatrosophisten	519
1. Zenon	519
2. Magnus	522
3. Oribasios	524
Der Ruhm des Oribasios als Arzt	525
Der trotz Verfolgung standhafte Oribasios	527
4. Ionikos	531
5. Theon	535
V. Neuplatonische Philosophen – Zweiter Teil	535
1. Chrysanthios	535
Chrysanthios, die causa scribendi	536
Der Werdegang des Chrysanthios	537
Maximus und Chrysanthios	543
Chrysanthios als Oberpriester Lydiens	544

Ein Charakterbild des Chrysanthios.....	547
Justus und die pagane Restauration in Sardes.....	556
Der Ruhm des Chrysanthios.....	559
Aidesios, der Sohn des Chrysanthios.....	560
Chrysanthios und Hellespontios.....	564
Der Tod des Chrysanthios.....	567
2. Epigonos und Veronikianos.....	568
D. BIBLIOGRAPHIE.....	570
E. REGISTER.....	619

VORWORT

Das vorliegende Buch ist die gekürzte und überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Sommersemester 2011 von der Philosophischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen angenommen wurde. Entstanden ist sie im Rahmen des seit dem Jahre 2009 von Frau Prof. Dr. Irmgard Männlein-Robert (Tübingen), Prof. Dr. Mischa Meier (Tübingen) und Prof. Dr. Steffen Patzold (Tübingen) betreuten Promotionsverbundes „Osten und Westen 400–600. Das Auseinanderdriften zweier Teilräume des *Imperium Romanum* in Spätantike und Frühmittelalter: Ursachen, Verlauf, Folgen“. Das Promotionsverfahren wurde am 14. November 2011 abgeschlossen.

Mein inniger Dank gilt an erster Stelle meiner Doktormutter Frau Prof. Dr. Irmgard Männlein-Robert, die mich schon während meiner Studienzeit in Tübingen und dann auch als Doktorand sehr engagiert unterstützt, gefördert, motiviert und auf ermutigende Weise inspiriert hat. Stets nahm sie sich mit freundlicher Zuversichtlichkeit Zeit zum Gespräch und Austausch und begleitete das Entstehen der Arbeit mit vielen wertvollen Hinweisen und großem Interesse. Herzlichen Dank schulde ich auch Herrn Prof. Dr. Mischa Meier, der das Zweitgutachten übernommen hat, und Herrn Prof. Dr. Steffen Patzold für die Unterstützung meiner Arbeit. Bei meiner Beschäftigung mit Eunapios durfte ich auch vom wissenschaftlichen Austausch mit Herrn Dr. Udo Hartmann (Jena) profitieren. Er las den Kommentar zur Antoninos-Vita in seinem Frühstadium und steuerte wertvolle Impulse aus althistorischer Sicht sowie bibliographische Hinweise bis hin in die Phase der Drucklegung bei. Dafür sei ihm ein herzlicher Dank ausgesprochen. Wichtige Hinweise inhaltlicher und bibliographischer Art verdanke ich überdies Herrn Prof. Dr. Volker Henning Drecoll (Tübingen). Auch Dr. Richard Goulet (Paris) sei herzlich gedankt für Literaturhinweise und für die Zeit, die er sich für die elektronische Korrespondenz mit mir genommen hat. Im Oktober 2010 bot sich mir die Gelegenheit, erste Thesen meiner Arbeit im Rahmen eines Gastvortrags am Institut für Griechische und Lateinische Philologie der Freien Universität zu Berlin vorzustellen. Für die herzliche Einladung dazu danke ich Frau Prof. Dr. Gyburg Uhlmann (Berlin). Bereichert wurde meine Auseinandersetzung mit Eunapios schließlich durch die Gespräche mit Christoph Meiselbach und Martin Stöckinger in Heidelberg, die während der Entstehung der Arbeit Teile der Einleitung sowie des Kommentars zur Jamblich-Vita lasen und produktiv kommentierten. Auch ihnen sei freundlichst gedankt.

Beim langwierigen Prozess des Korrekturlesens haben mich unterstützt: Benjamin Allgaier, meine Frau Anna, mein Bruder Michael Becker (Heidelberg), Theresa Hellmich, Julia-Christin Knauß und Edmund Stössel. Allen sei herzlich gedankt für ihren beflissenen Einsatz. Für die Aufnahme dieser Dissertation in die Reihe „Roma Aeterna“ schulde ich den bereits oben erwähnten Herausgebern

Irmgard Männlein-Robert, Mischa Meier und Steffen Patzold aufrichtigen Dank. Die Publikation des Buches im Franz Steiner Verlag wurde dankenswerterweise durch den Beihilfe- und Wissenschaftsfonds der VG WORT gefördert. Für die freundliche Betreuung und reibungslose Kooperation mit dem Franz Steiner Verlag sei Katharina Stüdemann und Harald Schmitt an dieser Stelle mein bester Dank ausgesprochen.

Einschlägige Literatur, die seit Abgabe der Arbeit erschienen ist, konnte bei der Überarbeitung des Manuskripts teilweise noch berücksichtigt werden. Da sich eine meiner Eunapios-Studien bei Fertigstellung der Druckvorlage gerade noch im Druck befand, konnte ich darauf lediglich ohne Angabe der genauen Seitenzahlen verweisen (Becker 2012). Ferner sei auf den bald erscheinenden Beitrag von Udo Hartmann (2013) aufmerksam gemacht. Für die zukünftige Beschäftigung mit den *Vitae philosophorum et sophistarum* des Eunapios wird außerdem die Neuedition Richard Goulets (Paris) unentbehrlich sein, die derzeit vorbereitet und voraussichtlich 2013 publiziert wird.

Ohne die Unterstützung meiner Familie wäre das Entstehen dieser Arbeit undenkbar gewesen. Mein Bruder Michael, dessen Bereitschaft zu wissenschaftlichen und nicht-wissenschaftlichen Gesprächen mir stets Auftrieb gab und gibt, las nicht nur Korrektur, sondern stand mir auch in der Phase der Drucklegungsvorbereitung mit Rat und Tat zur Seite. Meine geliebte Frau Anna unterstützte mich stets und mit großer Geduld und Ermutigung. Mit Fassung ertrug sie die häufige Absenz ihres Gatten, als er sich in einer anderen Welt im Arbeitszimmer oder in der Bibliothek aufhielt, und sorgte mit ihren freundlichen Worten immer wieder für einen gelungenen Wiedereintritt in die Erdatmosphäre. Nach Abgabe der Dissertation wurde unser Familienglück durch die Geburt unseres Sohnes Joel gesteigert. Seine wachen Augen, sein Entdeckerinstinkt, sein Lachen und sein Schreien haben die Vorbereitungsphase zur Drucklegung auf unvergessliche Weise mit geprägt und bereichert. Meiner unbeschreiblichen Frau und unserem kostbaren Sohn ist dieses Buch gewidmet.

Tübingen, im Oktober 2012

Matthias Becker

s. D. g.

A. EINLEITUNG

1. FORSCHUNGSÜBERBLICK

1.1 Wege der Forschung

Das Interesse an dem spätantiken Rhetoriker und Neuplatoniker Eunapios (ca. 347–nach 414) erlebt seit einiger Zeit eine regelrechte Renaissance. Dies gilt im Besonderen für seine um 400 n. Chr. entstandene Biographiensammlung, die ausweislich des maßgeblichen mittelalterlichen Textzeugen, des *Codex Laurentianus Mediceus graecus* 86.7, ff. 218r–256r, den folgenden Titel trägt: Βίοι φιλοσόφων καὶ σοφιστῶν.¹ Die kulturgeschichtliche Bedeutsamkeit dieser spätantiken Kollektivbiographie begründet sich nicht zuletzt in dem breiten Interessensspektrum ihres Verfassers: Als Mitglied des Kreises der Neuplatoniker im kleinasiatischen Sardes, die in der Tradition Jamblichs standen, zeigt Eunapios in seinen Viten nicht nur eine große Bewunderung für neuplatonische Philosophen des 3. und 4. Jhs. n. Chr., sondern legt auch dem Wirken der Sophisten im Athen des 4. Jhs. n. Chr. hohen kulturellen Wert bei. Darüber hinaus fokussiert Eunapios immer wieder, in besonderem Maße in seinen biographischen Skizzen über Mediziner, Aspekte der griechischen Heilkunst. Neben dieser kulturgeschichtlich signifikanten Verschmelzung von Philosophie, Rhetorik und Medizin begründet ein weiterer Gesichtspunkt den mit Blick auf Europa mentalitätsgeschichtlichen Wert der VPS, nämlich die polemische Inbezugsetzung pagan-hellenischer Kultur mit dem zur Staatsreligion avancierenden Christentum. Die vorliegende Arbeit bietet die erste Übersetzung dieses Werkes in die deutsche Sprache sowie den ersten deutschsprachigen Gesamtkommentar.²

- 1 Civiletti (2007, 13 Anm. 1). Zur handschriftlichen Überlieferung des Werkes siehe Vollebregt (1929, 1–48) und das Vorwort zur Textausgabe von Giangrande (1956d, vii–xxxv). Im Folgenden kürze ich den Titel in der latinisierten Variante als VPS ab (*Vitae philosophorum et sophistarum*). Zitiert werden die VPS nach den Seitenzahlen und Zeilenangaben der Giangrande-Ausgabe.
- 2 In dem nun folgenden Forschungsüberblick über zentrale Ansätze der Forschung seit dem 19. Jh. bleiben die Arbeiten zu den *Historien* des Eunapios unberücksichtigt, deren Fragmente von Müller (1851, 7–56) und Blockley (1983, 1–150) ediert worden sind. Nach der Zählung letzterer Ausgabe wird im Folgenden zitiert. Einschlägige Forschungen zu den *Historien* umfassen: Cobet (1882), Chalmers (1953), Buck (1977, 164–390), Breebaart (1979), Paschoud (1980), Blockley (1981, 1–26), Banchich (1983), Baldini (1984), Paschoud (1985), Banchich (1986), Sacks (1986), Baker (1987), Dostálová (1987), Banchich (1988), Banchich (1988b), Banchich (1988c), Banchich (1988d), Banchich (1988e), Buck (1988), Ochoa (1988), Baker (1989), Paschoud (1989), Ochoa (1990), Buck (1992b), Paschoud (1992), Ochoa (1993), Buck (1999), Baldini (2001), Woods (2001), Rohrbacher (2002, 65–72), Liebeschütz (2003, 177–201), Baldini (2005).

1.1.1 Editionen, Kommentare, Übersetzungen

Die kritische Erforschung der VPS begann Anfang des 19. Jhs. mit einer von Jean François Boissonade (1774–1857) besorgten Textausgabe.³ Sie enthält neben den Viten auch die historischen Fragmente des Eunapios sowie einen vollständigen Kommentar des Herausgebers mit textkritischem Schwerpunkt. Zusammen mit dieser Edition wurde der Kommentar des Leidener Altphilologen Daniel Albert Wytttenbach (1746–1820) postum veröffentlicht.⁴ Dieser blieb allerdings fragmentarisch, da Wytttenbach seine Studien im Februar 1819 aufgrund schwerer gesundheitlicher Beschwerden abbrechen musste.⁵ Sein Kommentar, der über zwei Drittel der VPS abdeckt, reicht fast bis zum Ende der Prohairesios-Vita. Boissonades Text, der 1849 mit einigen Textverbesserungen und dann nochmals 1878 in Paris aufgelegt wurde, blieb bis weit ins 20. Jh. hinein die maßgebliche Textausgabe. Seit der Jahrhundertwende war wiederholt eine Neuedition erwartet worden, doch aus den diesbezüglichen Vorstudien Vilhelm Lundströms und Johannes Cornelius Vollebregts resultierte keine Edition.⁶ In ihrer Ausgabe für die *Loeb Classical Library* von 1921 verwendete Wilmer Cave Wright (1865–1951) den Boissonade-Text mit einigen Korrekturvorschlägen.⁷ Erst 1956 erschien dann die Neuausgabe, die erstmals alle bekannten Handschriften heranzog. Besorgt wurde diese bis heute maßgebliche Ausgabe der VPS von Giuseppe Giangrande, auf die sich auch die hier vorgelegte Übersetzung und der Kommentar gründen.⁸

Mit einem überwiegend positiven Echo wurde sie rezensiert von Hans Gerstinger, Phillip de Lacy und Rudolf Keydell.⁹ Alle drei Rezensionen bieten einen konzisen Überblick über die Editions-geschichte, textkritische Verbesserungsvorschläge sowie Hinweise auf Druckfehler. Während in den letzten Jahren Studien zu einzelnen Viten erschienen sind, die der Kommentarliteratur durchaus zugerechnet werden können,¹⁰ stammt der aktuelle Gesamtkommentar zu den VPS von Maurizio Civiletti, der seinen ausführlichen Anmerkungen zum Text

3 Boissonade (1822). Zum akademischen Werk Boissonades siehe Pökel (1882, 27).

4 Wytttenbach (1822). Zur Biographie Wytttenbachs siehe Bickert/Nail (2000, 12–14, 20–22), zu seinem akademischen Werk auch Pökel (1882, 309). Seine Witwe Daniel Jeanne Wytttenbach (1773–1830) wurde im Jahre 1827 die erste Ehrendoktorin der Universität Marburg (Bickert/Nail 2000).

5 Wytttenbach (1822, 328–29).

6 Vgl. Schmid (1907, 1127) und Vollebregt (1929).

7 Leben und akademisches Schaffen der Gräzistin Wilmer Cave Wright beleuchtet der Nachruf von Emerson (1954).

8 Giangrande (1956d). Eine Neuedition der VPS wird derzeit von Richard Goulet (Paris) vorbereitet.

9 Gerstinger (1958), De Lacy (1958) und Keydell (1960).

10 Angelo Raffaele Sodano integriert in seine Edition kleinerer Schriften des Porphyrios Text und Übersetzung der Porphyrios-Vita des Eunapios, die im Rahmen einer ausführlichen Einleitung analysiert wird (Sodano 1993, 197–251). Im Zusammenhang ihrer Interpretation der Fragmente des Philologen und Philosophen Longin untersucht Irmgard Männlein-Robert eingehend die kurzen Bemerkungen des Eunapios zu Longin in seiner Porphyrios-Vita (Männlein-Robert 2001, 237–50).

eine italienische Neuübersetzung und den wieder abgedruckten Giangrande-Text voranstellt.¹¹ Civiletti fügt in den Giangrande-Text allerdings einige Änderungen ein, die sich meist auf die Bevorzugung der Lesarten des *Codex Laurentianus* beziehen. Der griechische Text ist überdies seitenzahlidentisch mit Giangrandes Edition. In seinen Kommentar, der neben historischen Informationen v. a. philosophische und rhetorische Aspekte im Rahmen des spätantiken Platonismus beleuchtet, arbeitet Civiletti alte und neuere Forschungsliteratur ein und legt im Unterschied zu den Kommentaren des 19. Jhs. verstärkt auf die Darstellung des Konflikts Wert, der in der Forschung bis heute unter der Bezeichnung „Paganismus und Christentum“ rangiert.

Die Anfänge der Übersetzungen der VPS liegen noch vor dem 19. Jh. Hadrianus Iunius fertigte die erste lateinische Übersetzung an, Niccolò Tommaseo übertrug den Eunapios-Text ins Italienische, Stéphan de Rouville ins Französische, die Gelehrte Wilmer Cave Wright ins Englische und Francisco De P. Samaranch ins Spanische. Die italienische Neuübersetzung Civilettis von 2007 wurde bereits erwähnt. Im Jahre 2009 erschien eine französische Neuübersetzung von Olivier D’Jeranian mit Einleitung und einigen Anmerkungen.¹²

1.1.2 Aufsätze, Einzelstudien, Monographien

Weite Teile der Forschung vom 19. bis zum 21. Jh. stehen im Zeichen text- und stilkritischer Studien zu den VPS, die nicht nur den diffizilen textkritischen Belangen geschuldet sind, sondern auch der in hohem Maße eigenwilligen und gekünstelten Sprache des Eunapios.¹³ Mit dieser Thematik eng verknüpft sind die literarischen Fähigkeiten des Philosophenbiographen, die allerdings von Beginn an wenig Interesse auf sich zogen. In seiner Untersuchung zu den literarischen Merkmalen der griechisch-römischen Biographie widmet Friedrich Leo den VPS eine kurze Behandlung, bei der Eunapios allerdings in den Schatten der *Vitae sophistarum* des Philostratos sowie der spätantiken Philosophenviten gestellt wird.¹⁴ Erst David F. Buck untersuchte den literarischen Aufbau der VPS, die biogra-

11 Civiletti (2007).

12 Iunius (1568), Tommaseo (1831), De Rouville (1876), Wright (1921), De P. Samaranch (1966), Civiletti (2007), D’Jeranian (2009); siehe auch den Überblick über Ausgaben und Übersetzungen bei Civiletti (2007, 673–674).

13 Zur Textkritik siehe Cobet (1878), Cobet (1880), Jordan (1880), Mayor (1886), Jordan (1888), Cumont (1891), Lundström (1897), Kroll (1898), Lundström (1903–1904), Meiser (1910), Meiser (1911), Thomas (1921), Latte (1923), Vollebregt (1929), Vollgraff (1929), Souter (1930), Giangrande (1953), Giangrande (1953/54), Giangrande (1954), Giangrande (1954b), Giangrande (1955), Giangrande (1955b), Giangrande (1956), Giangrande (1956b), Giangrande (1958), Baldwin (1976), Baldwin (1977), Guida (1977), Norman (1979), Penella (1986), Guida (1996), Isebaert (2000), Isebaert (2002), Dawe (2008) und Guida (2008). Untersuchungen zum Stil des Eunapios umfassen: Giangrande (1956c), Giangrande (1956e) und Baldwin (1990).

14 Leo (1901, 254–67).

phisch-formale Methodik des Eunapios sowie Aspekte des Stils ausführlicher.¹⁵ Dabei wird die Biographiensammlung einerseits allgemein als Zeugnis der griechischen Biographie gedeutet, andererseits spezifisch als der letzte pagane Vertreter der philosophischen Sukzessionsliteratur in der Folge Sotions. Durch die Aufdeckung dieser literarischen und gattungsspezifischen Wurzeln der VPS, zu denen auch und v. a. die *Vitae sophistarum* des Philostratos zu rechnen seien, kann Buck das Werk des Eunapios als ein genuin paganes Literaturprodukt interpretieren, das nichtsdestotrotz als Gegenentwurf zur christlichen Hagiographie angelegt sei.

In zahlreichen Untersuchungen nähert sich Richard Goulet den VPS aus den verschiedensten Blickwinkeln.¹⁶ In einigen Studien beleuchtet Goulet die Stellung der VPS im Gattungsrahmen der spätantiken Philosophenbiographik. Durch den Vergleich mit paganen Philosophenviten wie der *Vita Apollonii* des Philostratos, der *Vita Plotini* des Porphyrios, der *Vita Pythagorae* des Porphyrios, der *Vita Pythagorica* Jamblichs, der *Vita Procli* des Marinos und der *Vita Isidori* des Damaskios arbeitet Goulet auch das hagiographische Profil der VPS heraus.¹⁷ Seine einschlägigen Arbeiten zur spätantiken Philosophenbiographik, die auch Beiträge zu Diogenes Laertios und Porphyrios beinhalten, hat Goulet in einem Sammelband zusammengetragen.¹⁸

Neben diesen Untersuchungen zur literarischen Methode und zur Literaturform ist es v. a. Martin Steinrück, der sich in den letzten Jahren der narrativ-literarischen Qualität der VPS *in extenso* zuwendet. In einer der wenigen Mono-

15 Buck (1992). Zum Aufbau der VPS siehe ferner Buck (1977, 94–104) und Goulet (2000d, 315–18).

16 Von besonderer Bedeutung für die VPS sind die Artikel im *Dictionnaire des philosophes antiques*, der seit 1989 in Paris erscheint und von Richard Goulet herausgegeben wird. In den bis 2012 erschienenen fünf Bänden sind die meisten der bei Eunapios genannten Philosophen behandelt: Aidesios (Goulet 1989a), Alypios (Goulet 1989b), Antoninos (Goulet 1989c), Aidesios, der Sohn des Chrysanthios (Goulet 1989d), Anatolios (Goulet 1989e), Chrysanthios (Goulet 1994a), Klaudianos (Goulet 1994b), Veronikianos aus Sardes (Goulet 1994c), Euphrasios (Goulet 2000a), Eustathios (Goulet 2000b), Eusebios aus Myndos (Goulet 2000c), Ionikos aus Sardes (Goulet 2000f), Epigonos aus Sparta (Goulet 2000g), Hellespontios (Goulet 2000h), Jamblich (Dillon 2000), Julian Apostata (Bouffartigue 2000), Longin (Brisson 2005), Maximus (Delfim Santos 2005), Oribasios (Boudon-Millot/Goulet 2005) und Priskos (Goulet 2012b). Eunapios selbst erhält auch einen Eintrag: Goulet (2000d). Zu den für die VPS relevanten philosophiehistorischen Studien Goulets zählt ferner eine prosopographische Untersuchung zum Neuplatonismus im Athen des 4. Jhs. n. Chr., in welcher einschlägige Quellen aufgearbeitet werden. Dabei erhält v. a. der bei Eunapios portraitierte Aidesios-Schüler Priskos viel Aufmerksamkeit (Goulet 2012a).

17 Goulet (1981), Goulet (1998), Goulet (2001a), Goulet (2010c).

18 Goulet (2001). Richard Goulet richtet sein Augenmerk allerdings nicht ausschließlich auf die Philosophenviten bei Eunapios: In einem kürzlich erschienen Aufsatz nimmt er das Corpus der Rhetorenviten bei Eunapios in den Blick (Goulet 2010a). Im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen Aspekte der rhetorischen Ausbildung im Athen des 4. Jhs. n. Chr., sophistische Initiationsriten und Rivalitätsstrukturen, Analysen rhetorischer Fachtermini und die Frage nach der institutionellen Lehrstuhlsituation in Athen, so wie sie aus den VPS ersichtlich wird. Eine hervorgehobene Stellung hat dabei wie schon bei Watts (2006b, 48–78) die Prohairesis-Vita.

graphien, die sich mit Eunapios beschäftigen, beleuchtet er verschiedene stilistische Aspekte der VPS.¹⁹ Seine Untersuchung der Tropen und Figuren, der Zitierweise, der narrativen Technik sowie des Prosarhythmus bei Eunapios führt in ein Themengebiet ein, das seit jeher in der Forschung als besonders sperrig angesehen wird, nämlich die bereits erwähnte Kunstsprache des Eunapios. Ihre Berechtigung kann die Monographie nicht nur aus der spärlichen Forschungsliteratur zum Thema herleiten, sondern hauptsächlich aus der Tatsache, dass Eunapios ein Rhetoriklehrer war, dessen Kenntnisse mit Sicherheit in seinen Text eingeflossen sind. Besonders wertvoll wird die Studie zudem dadurch, dass sie eine ironische Seite an Eunapios freilegt, die bisher zu wenig beachtet wurde.²⁰

Neben den textkritischen und sprachlich-literarischen Aspekten standen wiederholt chronologische, prosopographische und historische Probleme im Blickpunkt der Forschung. Schon früh ging Gottlob Reinhold Sievers Fragen dieser Art nach. Im Rahmen seiner Beschäftigung mit dem Leben Julian Apostatas ordnet er die von Eunapios gelieferten Daten in ein zeitliches Raster ein, wobei er überblicksartig über einige bei ihm Portraitierte referiert.²¹ Besonders interessant ist dabei, dass Sievers die Ankunft des Eunapios in Athen in das Jahr 364 n. Chr. datiert, eine These, die später Richard Goulet erneut vertrat. Einige Aufsätze behandeln Datierungsfragen der Abfassung und der Chronologisierung des Lebens des Eunapios in größerem Detail. Während sich beim Datum der Abfassung ein Konsens hinsichtlich der Zeit zwischen 396 und 399 abzeichnet, stehen sich v. a. Richard Goulets und Thomas Banchichs differierende Chronologisierungsansätze gegenüber. Banchich vertritt dabei sozusagen die traditionelle Sichtweise der Forschung einer „Frühdatering“. Goulet plädiert für eine Zurücksetzung der Geburt und des Athen-Aufenthaltes des Eunapios um zwei Jahre, d. h. für das Jahr 349 n. Chr. (Geburt) statt 347 n. Chr. und für das Zeitfenster 364–368/69 n. Chr. (Athenaufenthalt) statt 362–366/67 n. Chr.²²

Mit einem anderen Thema beschäftigt sich ein Aufsatz Ilona Opelts. Sie analysiert, wie Eunapios in seinen VPS von Nationalitätsbezeichnungen Gebrauch macht.²³ Es zeige sich, dass der Philosophenbiograph eine gewisse „Weltoffenheit“ an den Tag lege, da er ethnische Tendenzen überwinde und den Begriff „Hellenes“ weniger im geographischen als vielmehr im religionspolitischen und kulturellen Sinne verwende, von dem her sich auch die in den VPS anzutreffende

19 Steinrück (2004a).

20 In zwei weiteren Studien vertieft Steinrück seine Betrachtungen der narrativen Phänomene bei Eunapios. So untersucht er die Zitierweise des Philosophenbiographen (Steinrück 2004b) und geht außerdem der Frage nach, ob die so genannte, zwischen direkter und indirekter Rede angesiedelte „erlebte Rede“ in den VPS als Stilmittel verwendet wird (Steinrück 2006). Er zeigt an ausgewählten Passagen, dass die Stimmen des Erzählers und der Figuren häufig vermischt werden. Eunapios benutze „erlebte Rede“ dazu, um sich selbst von seinem Erzähler zu distanzieren.

21 Sievers (1870, 227–38).

22 Goulet (1980), Banchich (1984), Banchich (1987), Booth (1987), Fornara (1989), Banchich (1996), Banchich (2000), Goulet (2000e), Luciani (2002).

23 Opelt (1969).

Rom-Polemik erklären lasse. Zu den historischen Studien im weitesten Sinne ist die bislang erste und einzige Einführung in die VPS aus der Feder Robert J. Penellas zu rechnen.²⁴ Das Werk bündelt in der Reihenfolge der narrativen Chronologie des Eunapios die Erkenntnisse der Forschung zu den einzelnen Philosophen und Sophisten. Neben Informationen zum Leben und Werk des Eunapios führt das Buch in die politisch-ereignisgeschichtliche Situation des Römischen Reiches im 4. Jh. n. Chr. ein, diskutiert die Gründe, warum bestimmte zeitgenössische Intellektuelle von Eunapios offensichtlich in seiner Darstellung ignoriert wurden, und beleuchtet den Konflikt zwischen Christen und Heiden, wie er in den VPS greifbar wird. Penellas Monographie wurde verschiedentlich rezensiert.²⁵

Besonderes Interesse hat in den letzten Jahren auch das Proömium der VPS auf sich gezogen. In ihren Beiträgen gehen Giuseppe Nenci, Richard Goulet, Antonio Baldini und Johannes Hahn v. a. auf die Tendenz des Eunapios, seine Quellen sowie seine Periodisierung der Philosophiegeschichte in drei bzw. vier Blütezeiten ein. Speziell der Periodisierungsansatz gibt dabei aufgrund der schwierigen Formulierungen im Proömium Anlass zur Kontroverse, weshalb in der Forschung teils vier Perioden, teils drei angenommen werden.²⁶ Bevor im Folgenden einige verstreute Einzelstudien zu bestimmten Viten der VPS angeführt werden, sei noch auf zwei Arbeiten Garth Fowdens hingewiesen. In ihnen widmet er sich der spätantiken Schulstruktur der Neuplatoniker um Plotin und Jamblich unter Berücksichtigung der geographischen Verortung der Schulzweige in der spätantiken Welt sowie der sozio-politischen Stellung der Philosophen.²⁷ Von besonderer Bedeutsamkeit sind dabei seine Analysen zur Rolle des Philosophen in der Gesellschaft, die als tendenziell passiv-marginal dargestellt wird. Aber auch seine Ansätze zur Eruierung des „paganen Heiligen“, die ich weiter unten besprechen werde, sind bedeutsam.

In einer Untersuchung zur Ausbildung der Sosipatra durch zwei göttliche Gestalten deutet Roger Pack die von Eunapios verwendete literarische Motivik als ein kleinasiatisches, lokales „folk motif“. Am Beispiel v. a. des Theoxenimotivs sowie der Vorstellung wandernder Götter weist Pack auf literarische Parallelen aus der christlichen und paganen Literatur hin, die ebenfalls mit Kleinasien in Verbindung stehen. Das so entstandene „romantic narrative“ führt Pack auf eine Legendenbildung zurück, die, von Sosipatra selbst oder von Familienmitgliedern angestoßen, in dieser Form zu Eunapios gelangt sei. Barry Baldwin zeichnet den Lebenslauf und die medizinische Karriere des Oribasios anhand der einschlägigen Quellen nach, wobei der Oribasios-Vita bei Eunapios ein besonderer Stellenwert zukommt.²⁹ In einem Aufsatz zur Porphyrios-Vita bei Eunapios deutet Richard Goulet die Sizilienepisode als eine romanhaft-fiktionale Ausgestaltung der dies-

24 Penella (1990).

25 Siorvanes (1992), Buck (1993), Giangrande (1993).

26 Nenci (1973), Goulet (1979), Baldini (1984, 90–96), Hahn (1990), Baldini (1997), Baldini (2001, 463–477).

27 Fowden (1977), Fowden (1979).

28 Pack (1952).

29 Baldwin (1975).

bezüglichen Angaben des Porphyrios in der *Vita Plotini*.³⁰ Während die bisherige Forschung von einem Irrtum des Eunapios ausging, verdeutlicht Goulets Analyse, dass die literarischen Fähigkeiten des Eunapios ihm ungeachtet seiner historiographischen Ansprüche auf Genauigkeit literarische Überformungen historischer Ereignisse erlauben. In einem Aufsatz über die Eustathios-Vita beleuchtet Ariel Lewin die Hintergründe dieses Philosophen sowie seine Darstellung bei Eunapios.³¹ Joseph Geiger widmet sich den beiden in der Jamblich-Vita erwähnten Eroten bei den Bädern zu Gadara.³² Geiger versucht, Licht in diese kryptische Stelle zu bringen, indem er die Tradition der beiden Eroten mit einem Epigramm des aus Gadara stammenden hellenistischen Dichters Meleager in Verbindung bringt. Georg Luck widmet sich Antoninos, dem Sohn der Sosipatra und des Eustathios, und seiner Prophetie über den Untergang des Serapeions in Alexandria, die er in Bezug setzt zu einer ähnlichen pagan-apokalyptischen Prophezeiung, die sich im hermetischen Dialog *Asclepius* findet.³³ Beide Prophezeiungen wertet er als anti-christliche Polemik.

David F. Buck analysiert anhand des Introitus der Prohairesios-Vita, wie im Athen des 4. Jhs. n. Chr. Studenten der Rhetorik angeworben wurden.³⁴ Gemäß Bucks Erläuterungen ist davon auszugehen, dass Prohairesios, der Lehrer des Eunapios, zusammen mit einem befreundeten Kapitän eine professionelle Anheuerungspraxis betrieb, die ihm einen reichen Zulauf von Studenten sicherte. In einem Beitrag, der sich sachlich auf die Maximus-Vita bei Eunapios bezieht, vergleicht Tadeusz Zawadzki die Quellen bei Ammianus Marcellinus und Eunapios zum Theodoros-Prozess der Jahre 371/72.³⁵ Die festgestellten Unterschiede beider Erzählungen veranlassen Zawadzki dazu, das bei Ammianus und Eunapios jeweils genannte Orakel, das im Zentrum der Verschwörung um Theodoros steht, nicht gleichzusetzen, da Eunapios einerseits zwischen der Niederschlagung des Komplotts und der Verfolgung unschuldiger Philosophen unterscheide und andererseits wahre Divinationsfähigkeiten nur den theurgischen Philosophen zuschreibe. Antonio Baldini untersucht die Vita über Sopatros mit besonderer Berücksichtigung von dessen Aktivität am Kaiserhof Konstantins des Großen.³⁶ Ugo Criscuolo ergründet die Figur des Philosophen Priskos unter Hinzuziehung von Quellen auch außerhalb der VPS, um seinen Platz in der von Aidesios in Pergamon gegründeten Philosophenschule zu beleuchten.³⁷ Der romanhaften Ausgestaltung der Philometor-Episode in der Sosipatra-Vita, insbesondere den Parallelen zum griechischen Liebesroman und dem Liebeszauber, widmet sich Antonino M. Milazzo.³⁸ In einer Studie über den Rhetoriklehrer des Eunapios in Athen, Prohairesios, zieht Ri-

30 Goulet (1982).

31 Lewin (1983/84).

32 Geiger (1986).

33 Luck (1986).

34 Buck (1987).

35 Zawadzki (1989).

36 Baldini (1995).

37 Criscuolo (1997).

38 Milazzo (1997).

chard Goulet in Zweifel, dass Prohairesios ein Christ war.³⁹ Laurent Pernot widmet sich einer Metapher aus der Porphyrios-Vita des Eunapios, wo dessen Lehrer Longin eine „lebendige Bibliothek“ genannt wird. Dabei geht er auch auf die Rezeption dieser Formel in der späteren Gräzität ein.⁴⁰

In einem Beitrag zur Oribasios-Vita, dem Leibarzt und Vertrauten Julian Apostatas, entwickelt Udo Hartmann die These, dass Oribasios nicht zu den Goten verbannt worden sei, wie oft in der Forschung angenommen wurde, sondern nach Persien.⁴¹ Die Art, wie das Leidensschicksal des Oribasios beschrieben werde, deutet Hartmann überdies als hagiographische Stilisierung, sodass der Mediziner letztlich als ein „paganer Märtyrer“ präsentiert werde. In einer Studie zum spätantiken Schulbetrieb in Athen und Alexandria befasst sich Edward J. Watts mit Prohairesios und seiner Rhetorikschule in Athen.⁴² Der Text der Prohairesios-Vita wird dabei weitgehend der narrativen Chronologie folgend bewertet. In einer Einzelstudie zur in der Forschung sonst weitgehend unbeachteten Alympios-Vita, die Eunapios an die Jamblich-Biographie anschließt, kommt Jochen Walter zu dem Ergebnis, dass Alympios und Jamblich womöglich erbitterte philosophische Konkurrenten waren.⁴³ Obwohl Eunapios in diesem Zusammenhang von einer panegyrischen Biographie spricht, die Jamblich über Alympios geschrieben habe, kann Walter aus dem Wortlaut des Eunapiostextes belegen, dass die enkomiaistische Komponente in dieser Vita sicherlich nicht vordringlich war. Dass Eunapios durch seine Stilkritik den Anschein erwecke, dass die beiden ein gutes Verhältnis gehabt hätten, begründet Walter mit dem Anliegen des Philosophenbiographen, ein paganes Kollektiv zu präsentieren, das vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit dem Christentum möglichst harmonisch und geschlossen wirken soll.

Einen Neuansatz im Umgang mit der Sosipatra-Vita hat kürzlich Henriette Harich-Schwarzbauer vorgelegt.⁴⁴ Im Gegensatz zur oben erwähnten Studie Milazzos sieht sie das erotische Kolorit der Philometor-Episode nicht vornehmlich als eine erzählerische Nachahmung griechischer Liebesromane, sondern als eine Form der narrativen Maskerade, wodurch esoterische bzw. schulinterne Diskurse verdeckt würden. Zu diesen Diskursen zähle die bei den Neuplatonikern bedeutende Lehre vom Seelengefährten, die Eunapios auf doppeldeutige Weise durch den Wagensturz Philometors einführe. Harich-Schwarzbauer plädiert dafür, Eunapios auch und v. a. als einen Autor wahrzunehmen, der für einen Kreis von Eingeweihten ein philosophisches, nicht nur ein erzählerisches Anliegen vermitteln wolle.⁴⁵ Mit der Intention der Sosipatra-Biographie setzt sich auch Sarah Iles Johnston auseinander.⁴⁶ Dabei vertritt sie die These, dass Eunapios aufgrund der dargestell-

39 Goulet (2000e).

40 Pernot (2005).

41 Hartmann (2006).

42 Watts (2006b, 48–78).

43 Walter (2008).

44 Harich-Schwarzbauer (2009).

45 Auf diese Doppelbödigkeit der VPS weist bereits Steinrück (2004a, 43–45) hin, ohne allerdings allzu sehr auf die philosophischen Aussageintentionen des Eunapios einzugehen.

46 Johnston (2012).

ten Passivität der Sosipatra hinsichtlich theurgisch-magischer Rituale die Protagonistin als vorbildliche Theurgin im Sinne Jamblichs präsentieren wolle, welche die Götter durch menschlich-rituelles Handeln nicht verfügbar zu machen versuche. Dadurch trete die Sosipatra-Darstellung in einen bewussten Kontrast etwa zur zwielichtigen Maximus-Figur, wodurch dem Leserpublikum des Eunapios ihr individuelles Verhalten als modellhaft im Hinblick auf theurgische Praktiken und das Verhältnis zum Göttlichen angeraten werde.

Im letzten Abschnitt dieses Forschungsberichts sollen nun noch zwei Themenbereiche vorgestellt werden, die für meinen eigenen Ansatz von einiger Wichtigkeit sind. Das ist zum einen der Aspekt der hellenischen Identität, mit dem Leitbildvorstellungen intellektueller Existenz einhergehen, und zum anderen das Feld der Religion, das eine Auseinandersetzung mit dem Christentum impliziert. Edward J. Watts beleuchtet den Stellenwert der mündlichen Überlieferung für die Kollektividentität der in den VPS portraitierten Jamblich-Schule.⁴⁷ Neben einer eingehenden Untersuchung der von Eunapios verwendeten Quellen und mündlichen Traditionsstränge wird der schriftstellerische Impetus des Eunapios so erklärt, dass die identitätsstiftenden mündlichen Überlieferungen über die großen Lehrer des 4. Jhs. n. Chr. (Jamblich, Aidesios, Chrysanthios) um 400 n. Chr. nicht mehr ohne Weiteres ihre Wirkung entfalten konnten. Zur Sicherung der intellektuellen Kollektividentität, die nicht zuletzt durch den verstärkten Einfluss des Christentums bedroht scheint, habe Eunapios die VPS als eine intellektuelle Genealogie verfasst. Den Aspekt der Kollektividentität beleuchtet auch Jan Stenger in seiner Untersuchung zur „hellenischen Identität in der Spätantike“.⁴⁸ Sein Buch ist zwar keine Monographie über Eunapios, wohl aber wird Eunapios einem paganen Intellektuellenkollektiv zugeordnet, das durch die politischen Katastrophen des 4. Jhs. n. Chr. und den steigenden Einfluss des Christentums dazu gedrängt wird, seine hellenische Kollektividentität zu sichern. Als identitätsstiftende Faktoren arbeitet Stenger drei kulturelle Felder heraus, nämlich erstens die umfassende literarisch-philosophisch-medizinische *paideia*, zweitens die Religion in Gestalt des paganen Götterkults und drittens eine Ethik der Philanthropie.

Besonders relevant für die VPS ist der Abschnitt, in dem Stenger sich mit den Leitbildkonstruktionen paganer Intellektueller auseinandersetzt.⁴⁹ Vereinfacht gesagt, streben laut Stenger führende Vertreter der Bildungselite wie Themistios, Himerios, Libanios oder Eunapios einen öffentlichkeitspräsenten Philosophen- bzw. Sophistentypus an, der einerseits dem monastischen Lebensideal und andererseits dem Lebensentwurf des karrieristischen Politikers Konkurrenz machen soll. In einem eigenen Aufsatz äußere ich mich ebenfalls zum Leitbild des Philosophen bei Eunapios.⁵⁰ Die Studie richtet sich nicht zuletzt gegen jene Ansätze in der Eunapiosforschung, welche die VPS zu einseitig als einen Beleg für die soziale Marginalisierung der neuplatonischen Philosophie deuten. Meine Analyse der

47 Watts (2005).

48 Stenger (2009).

49 Stenger (2009, 193–246).

50 Becker (2011).

Philosophenviten ergibt dabei, dass in den VPS zwischen einer anachoretisch-introvertierten und einer gesellschaftlich-extrovertierten Philosophenexistenz zu unterscheiden ist. Im Angesicht eines gesellschaftlich immer präsenter werdenden Christentums kritisiert Eunapios, so meine These, öffentlichkeitsscheue Tendenzen im Neuplatonismus seiner Zeit und zeichnet mithilfe der Sokratestypologie als Gegenoption das Leitbild eines philanthropischen Neuplatonikers, der mitunter politisch aktiv ist, die öffentliche Lehrtätigkeit bejaht und sogar in bildungsferne Schichten hineinwirkt. Dadurch soll das Sozialverhalten paganer Intellektueller beeinflusst werden, um der drohenden Nischenexistenz der paganen Bildungseliten offensiv entgegenzuwirken.

Die Einzeluntersuchungen zum Bereich des Religiösen bei Eunapios sind überschaubar. Gerhardus Johannes Marinus Bartelink konzentriert sich in einem Aufsatz erstmals auf die Aversion des Eunapios gegen das Christentum, und zwar unter der konkreten Fragestellung, ob und wie sich Eunapios in den VPS christlicher Begriffe bedient.⁵¹ Bartelink resümiert, dass Eunapios weniger, als vielleicht zu erwarten gewesen wäre, auf christliches Vokabular rekurriere, nicht zuletzt deswegen, weil er in seinen *Historien* dafür größeren Raum gehabt habe. In seinem wegweisenden Aufsatz zum „pagan holy man“ wirft Garth Fowden Licht auf den „paganen Heiligen“ der Spätantike und damit auf ein kulturgeschichtliches Phänomen, das in der Forschung bis dahin zugunsten christlicher Hagiographie vernachlässigt worden war.⁵² Die pagane Vorstellung von personaler Heiligkeit sei eng an die philosophische Praxis geknüpft, die allerdings einen Drang zum Spirituellen und Übernatürlichen habe (Gottbegeisterung, Theurgie, Wunder) und neben der philosophischen Theorie eine asketische Lebenspraxis erkennen lasse, die stark an pythagoreischen Konzepten orientiert sei. Durch den Bezug zur Philosophie und zum damit einhergehenden Schulbetrieb ist der „pagane Heilige“ nach Fowden v. a. in urbanen Kontexten wie Rom, Apamea, Pergamon, Athen, Alexandria und Aphrodisias präsent. Aus der für die philosophische Existenz nötigen Bedingung der Bildung resultiere ein gewisser elitärer Status, der sich letztlich in einer sozialen Marginalität der Philosophie bemerkbar mache.⁵³ In einem anderen Beitrag untersucht Bernard Schouler die Relevanz der Magie für die VPS sowie ihr Verhältnis zur Theurgie – ein Aspekt, der spätestens seit Fowdens Studie aus dem Heiligkeitskonzept des Eunapios nicht mehr wegzudenken ist.⁵⁴ Schouler zeichnet die Spannungen nach, die daraus resultieren, dass Eunapios einerseits Gebildete präsentieren möchte, andererseits im Hinblick auf die magischen Praktiken seiner Portraitierten der Gefahr begegnen muss, nirgendwo den Verdacht einer Scharlatanerie zu erwecken.

51 Bartelink (1969).

52 Fowden (1982). Ein klassischer Vorläufer hinsichtlich der Eruierung des paganen Heiligen ist Ludwig Bieler, der in seiner wegweisenden Analyse des Typus des „göttlichen Menschen“ im frühen Christentum und der Spätantike häufig auf Passagen aus den VPS rekurriert (Bieler 1935/36).

53 Diese Frage nach der gesellschaftlichen Präsenz des Philosophen greife ich in aller Ausführlichkeit an anderer Stelle auf, siehe Becker (2011).

54 Schouler (2000).

Seit David S. Bucks Dissertation häufen sich Untersuchungen, die die VPS des Eunapios als pagane Hagiographie deuten und sie bewusst mit christlichen Heiligenviten kontrastieren.⁵⁵ Unter Abschnitt 3.1 der Einleitung werde ich auf dieses Thema ausführlicher zu sprechen kommen, weshalb nun einige Bemerkungen genügen mögen. Francesco Paolo Rizzo vergleicht die unterschiedlichen Konzeptionen von Heiligkeit, die hinter dem Bild des christlichen und paganen Heiligen stehen.⁵⁶ Im direkten Vergleich ist für Rizzo der christliche Heilige dem paganen überlegen, u. a. weil die Suche nach dem Heil, das beide anstreben, beim christlichen Heiligen glaubwürdiger vermittelt sei: Dem von Gottes Gnade abhängigen, volksnäheren christlichen Heiligen stehe ein elitärer paganer Typus gegenüber, der durch seine Zugehörigkeit zum göttlichen Bereich Übernatürliches bewirke, das weniger vorbildhaft sein könne als die christliche Variante. Patricia Cox Miller vergleicht die *Historia monachorum* mit den VPS des Eunapios, um v. a. die differierenden religiös behafteten Vorstellungen vom Menschen zu behandeln, von denen die Texte Zeugnis ablegten.⁵⁷ Durch seine anschauliche Darstellungsmethode mache Eunapios seine Portraitierten nicht nur zu literarischen Kunstwerken, sondern letztlich zu Trägern einer anthropologischen Vision, die in der Vergöttlichung des Menschen bestehe.

Silvia Lanzi untersucht die Sosipatra-Vita bei Eunapios, um deren stark spirituell aufgeladenes Kolorit als eine Apologie des Paganismus gegen den wachsenden Einfluss des Christentums zu deuten.⁵⁸ Dabei zieht Lanzi auch Parallelen zur christlichen Frauenhagiographie in Gestalt der *Vita Macrinae* Gregors von Nyssa. Ugo Criscuolo vergleicht die VPS des Eunapios mit der *Historia Lausiaca* des Palladios, um v. a. auf den Unterschied in der Dämonologie hinzuweisen und auf das Fehlen einer Vorstellung von dämonischer Versuchung bei Eunapios aufmerksam zu machen.⁵⁹ In einer weiteren Studie widmet sich Udo Hartmann den Erwähnungen von Frauen in den Philosophenviten der Spätantike.⁶⁰ Hier präsentiert Hartmann sämtliche in diesen Viten erwähnte Philosophinnen, wobei er zwischen Hörerinnen bzw. gebildeten Frauen und Philosophinnen unterscheidet. Für die VPS bedeutsam sind v. a. die Bemerkungen zu Markella (Frau des Porphyrios), Melite (Frau der Chrysanthios), zur Frau des Maximus und zu Sosipatra. Letztere ist für Hartmann eine pagane Heilige, die als ein bewusstes Pendant zu christlichen Frauengestalten der Zeit konzipiert sei.

55 Buck (1977, 110–163).

56 Rizzo (1997). Der Aufsatz wurde ein Jahr später unter einem anderen Titel wieder abgedruckt (Rizzo 1998).

57 Cox Miller (2000).

58 Lanzi (2004).

59 Criscuolo (2005).

60 Hartmann (2006b).

1.2 Verortung der vorliegenden Arbeit

Wie der Forschungsüberblick verdeutlicht, in dem deutschsprachige Beiträge in der internationalen Eunapios-Forschung vergleichsweise unterrepräsentiert sind, ist eine deutsche Übersetzung der VPS seit Längerem wünschenswert. Die sprachliche und inhaltliche Komplexität des Werkes einerseits und das in den vergangenen Jahrzehnten wachsende Interesse der Forschung andererseits sind Grund genug, die Ansätze und Interpretationen der Gelehrten zusätzlich zur Übersetzung in einem Kommentar zu bündeln. Im Kommentarteil konzentriere ich mich neben Erläuterungen historischer Ereignisse und Personen v. a. auf philosophische, philosophiehistorische, religionswissenschaftliche und literarische Gesichtspunkte. Obwohl ein jeder Kommentar mit philologischem Anspruch inhaltlich durch die Vorgaben des zu kommentierenden Textes bestimmt ist, möchte ich dennoch kurz erläutern, welche thematischen Schwerpunkte ich bei meiner Kommentierungsarbeit setze:

1. Ich verstehe die VPS in Übereinstimmung mit Tendenzen neuerer Forschungen als ein Zeugnis paganer Hagiographie.⁶¹ Die Dimension des Religiösen ist bei Eunapios omnipräsent und steht nicht nur im Zusammenhang mit dem Diskurs um die hellenische Identität in der Spätantike, sondern bietet auch einen Einblick in die spätantike Wirklichkeitsdeutung paganer Gläubiger an der Schwelle zum 5. Jh. n. Chr. Daher versucht mein Kommentar an vielen Stellen, das religiöse Kolorit der Kollektivbiographie in helleres Licht zu setzen, als dies bisher geschehen ist.
2. Eng verbunden mit dem hagiographischen Diskurs ist die Auseinandersetzung mit dem Christentum, die Eunapios selbst durch seine polemische Tendenz provoziert.⁶² Die VPS sind ohne diese christliche Vergleichsdimension sicherlich nicht angemessen verstehbar, weshalb schon Maurizio Civiletti in seinem Kommentar aus dem Jahre 2007 immer wieder auf christliche Autoren und Vorstellungen verwiesen hat.
3. Sodann hat die Biographiensammlung des Eunapios ihren festen Platz im Ensemble der kaiserzeitlichen bzw. spätantiken Philosophenbiographien aus den Federn des Philostratos, des Porphyrios, Jamblichs, des Marinos und des Damaskios. Meine Kommentierung macht dort, wo der Wortlaut des Eunapios es nahelegt, auf literarische und inhaltliche Parallelen zu dieser Textgattung aufmerksam. Dabei wird deutlich, dass Eunapios ein nicht zu ignorierendes Bindeglied zwischen Porphyrios und Jamblich einerseits und zwischen Marinos und Damaskios andererseits ist, und zwar v. a. im Hinblick auf die hagiographische Stilisierung der Protagonisten.
4. Neben der hagiographischen Intention des Eunapios sind die VPS meines Erachtens auch als ein Dokument zu lesen, in dem ein bestimmter Intellektuellentypus entworfen wird. Sokrates ist hier die zentrale Leitfigur: Viele Re-

61 Siehe hierzu Abschnitt 3.1 der Einleitung.

62 Siehe hierzu Abschnitt 3.3 der Einleitung.

miniszenzen an seine literarische Darstellung bei Platon dienen Eunapios dazu, das Leitbild eines im Grunde bürgernahen und nicht öffentlichkeitsscheuen Philosophen zu zeichnen. Meine Kommentierungen zur Sizilienepisode der Porphyrios-Vita, aber auch zur Aidesios-, Proklos- und Chrysanthios-Vita fördern in dieser Hinsicht Erkenntnisse zutage, die bisher wenig Aufmerksamkeit auf sich gezogen haben.

2. EUNAPIOS UND DIE *VITAE PHILOSOPHORUM ET SOPHISTARUM*

2.1 Leben – intellektuelles Milieu – Selbstbild

2.1.1 Biographische Eckdaten

Die zahlreichen selbstreferenziellen Bemerkungen des Eunapios in den VPS sowie die vielen Querverweise auf seine *Historien* lassen mitunter eine autobiographische Intention erkennen.⁶³ Diese künstlerische Signatur im literarischen Werk hat in der spätantiken Philosophenbiographik ein prominentes Vorbild in der *Vita Plotini* des Porphyrios.⁶⁴ Die so entstandene Selbstreferenzialität erlaubt nicht nur die Rekonstruktion und chronologische Fixierung zentraler Lebensstationen des Verfassers, sondern eröffnet zugleich einen Einblick in seine Programmatik. Denn zweifelsohne möchte er sich in der Geistesgeschichte des 4. Jhs. n. Chr. selbst verorten. Vor den Augen des Lesers entsteht mit fortschreitender Lektüre aus den verstreuten Hinweisen ein facettenreiches Selbstportrait: Eunapios der Rhetor, der Neuplatoniker und Verfechter paganer Religiosität, der öffentlich agierende Intellektuelle, der Mediziner und der Schriftsteller. Diese vielschichtige Selbstpräsentation, die eine mustergültige Ausformung hellenischer *paideia* darstellt, kann ihren protreptischen bzw. werbenden Ehrgeiz nicht verhehlen.⁶⁵ Daher ist es durchaus berechtigt, die VPS auch als eine „Autobiographie mit exemplarischer Bedeutung“⁶⁶ zu lesen.

Mehrere Indizien machen es plausibel, das Jahr 347 n. Chr. als Geburtsjahr des Eunapios anzunehmen.⁶⁷ Seine Heimatstadt ist das kleinasiatische Sardes, die Hauptstadt (μητρόπολις) der Provinz Lydien.⁶⁸ Die Stadt war in der Spätantike

63 Fowden (1979, 1).

64 Im Unterschied zu Porphyrios spricht Eunapios allerdings nicht namentlich von sich selbst, vgl. z. B. *Porph. VPlot.* 2.31–32: ἐγὼ μὲν ὁ Πορφύριος. Eunapios zieht unpersönlich belassene Selbstnennungen vor, wie z. B. ὁ ταῦτα γράφων, ὁ συγγραφεύς, ὁ ταῦτα συντιθείς und ὁ ταῦτα συγγράφων (Belege ad p.37.7–9).

65 Vgl. Penella (1990, 18).

66 Stenger (2009, 231).

67 Zum Leben des Eunapios siehe Opelt (1966, 928–30), Buck (1977, 9–57), Baker (1987, 1–18), Penella (1990, 1–9), Goulet (2000d, 310–14), Rohrbacher (2002, 64–65), Steinrück (2004a, 1–3). Zu den Problemen der Chronologie seines Lebens siehe ad p.79.14–17.

68 P.63.23–24, p.79.18, p.97.3, p.97.12, *Phot. Bibl. Cod.* 77.54a4–5, p. 158 Henry: Οὗτος ὁ Εὐνάπιος Σαρδιανὸς μὲν γένος ἐστὶ (τὰς γὰρ ἐν Λυδίᾳ Σάρδεις ἔσχε πατρίδα).

nicht nur Militärstützpunkt und industrielles Zentrum, sondern ein Ort religiöser Vielfalt, in dem neben dem paganen Kult jüdisches und christliches Leben blühte.⁶⁹ Schon die Erwähnung in den sieben Sendschreiben der *Johannesapokalypse* (*Apoc.* 3.1–6) weist auf die Bedeutung von Sardes in der christlichen Infrastruktur Kleinasien hin. Im 4./5. Jh. n. Chr. und darüber hinaus war die Stadt Bischofssitz.⁷⁰ In Sardes war der ebenfalls aus dieser Stadt stammende Neuplatoniker Chrysanthios (p.12.10–11) der Lehrer des Eunapios, und zwar von Kindesbeinen an.⁷¹ Der enge Kontakt zu Chrysanthios (p.90.23–24, p.96.15–16) resultierte indes nicht allein aus dem Lehrer-Schüler-Verhältnis: Durch die eheliche Verbindung seiner Cousine Melite mit Chrysanthios (p.49.9–11) war Eunapios überdies mit seinem Lehrer verschwägert. Chrysanthios selbst hatte bei Aidesios in Pergamon studiert (p.91.11–13), der seinerseits bei dem als göttlich verehrten Neuplatoniker Jamblich Schüler gewesen war (p.12.11–12): Deshalb betont Eunapios nicht ohne Stolz, dass er dem Schulzweig des Jamblich-Kreises angehöre (p.17.3–5), und macht keinen Hehl aus der Faszination, die das Charisma dieser übersinnlich begabten Identifikationsfigur aus Chalkis auf ihn ausübte (p.18.3–4, p.18.12–13).

Nachdem am 17. Juni 362 Kaiser Julian Apostatas (361–363) Rhetorenedikt erlassen wurde (ad p.79.5–6), kam Eunapios wohl im September desselben Jahres als Fünfzehnjähriger nach Athen (p.63.23–25, p.64.17–19), um ein Rhetorikstudium aufzunehmen (ad p.79.14–17). Durch die Selbststilisierung als Fieberkranker, der im Angesicht des Todes die Stadt seiner Sehnsüchte betritt und im letzten Moment gerettet wird (p.64.8–p.66.6), drängt sich dem Leser der Gedanke auf, dass Eunapios sein Studium in Athen als eine Wiedergeburt bzw. als einen Neubeginn deutet. Möglicherweise bezweckt er damit auch, sich unter die „großen Kranken der Antike“⁷², wie Stenger in Bezug auf Aelius Aristides und Libanios vermerkt, einzureihen. Jedenfalls bietet der Passus durch seine dramatisierende Darstellung einer ärztlichen Behandlung einen Einblick in die medizinischen Interessen des Eunapios. Interessanterweise suggeriert Eunapios in diesem Zusammenhang auch, dass er materiell minderbemittelt gewesen sei, was allerdings als Übertreibung angesehen werden muss, da seine Familie offensichtlich wohlhabend genug war, ein knapp fünfjähriges Studium zu finanzieren (ad p.64.26–p.65.1). In Athen studierte Eunapios von 362–366/67 n. Chr. bei dem christlichen Sophisten Prohairesios (p.63.18–23, p.79.14–17).⁷³ Mit ihm verbindet ihn ein ähnlich enges und väterliches Verhältnis wie mit Chrysanthios (p.66.7–16, p.79.16–17).

Neben Prohairesios hörte er in Athen den Rhetoriker Diophantos (p.80.11–13), bei dem u. a. Libanios in die Schule gegangen war, und Sopolis (p.80.22–23).

Zur Stadtgeschichte des spätantiken Sardes siehe Foss (1976, 1–52) und Buck (1977, 1–8), zum Rangprädikat *μητρόπολις* Zos. 5.18.4 und Marek (²2010, 522–23, 589–91).

69 Foss (1976, 14–52).

70 Foss (1976, 135).

71 P.18.10–11, p.90.21–22, p.96.14.

72 Stenger (2009, 54).

73 Richard Goulet zieht in Zweifel, dass Prohairesios ein Christ gewesen sei. Insgesamt spricht allerdings mehr dafür, dass er ein Christ war, siehe die Ausführungen ad p.79.6 (mit Lit.).

Hier lernte er überdies seinen lydischen Landsmann Tuskianos kennen, einen Sophisten und Schüler des Prohairesios-Lehrers Julianos, der ihm wichtige Informationen zur Geschichte der Rhetorik im 4. Jh. n. Chr. vermittelte (ad p.59.18–21, p.62.8–9). Den Sophisten Epiphantos lernte er nicht persönlich kennen (p.80.5–6), ebenso wenig wie Himerios, dessen Reden er allerdings las (p.75.2–3, p.81.3–4). An anderer Stelle betont er, dass auch mit Libanios niemals ein Treffen zustande gekommen sei (p.85.5–7).⁷⁴ Durch diese selbstreferenzielle Inbezugsetzung seiner Person zu den rhetorischen Größen seiner Zeit verbürgt er nicht nur die Autorität seiner Autopsie, sondern evoziert das Bild eines Intellektuellen auf Augenhöhe. Während seiner Studienzeit in der Bildungshauptstadt Griechenlands wurde Eunapios in die Eleusinischen Mysterien eingeweiht, übrigens von demselben Weihpriester, der wenige Jahre zuvor den jungen zukünftigen Kaiser Julian eingeweiht hatte (p.45.6–10, p.46.12–13). Unverkennbar wird hier das Anliegen des Eunapios ersichtlich, sich als Parteigänger und Verehrer des letzten paganen Kaisers zu präsentieren, war doch sein Lehrer Chrysanthios nicht nur einer der geistigen Mentoren Julians während dessen Ausbildung (p.42.6–p.45.5), sondern später gar Oberpriester Lydiens im Dienste der paganen Restaurationsbestrebungen des Kaisers (p.93.20–p.94.6).

Das schwärmende Lob für den Philosophenkaiser Julian Apostata, der für Eunapios als einziger Kaiser den Rang einer Gottheit einnimmt, ist kennzeichnend sowohl für die VPS als auch für die *Historien*.⁷⁵ Eunapios deutet sein eigenes Verhältnis zu Julian sowie das seiner Zeitgenossen in erotischen Kategorien und bedauert, dass ein persönliches Zusammentreffen aus Altersgründen nicht möglich gewesen sei.⁷⁶ Eunapios hielt sich noch in Athen auf, als nach dem Tod Julians im Sommer 363 n. Chr. die Philosophen Maximus und Priskos in den Sog politischer Verfolgung gerieten (p.51.7–8). Er berichtet sodann davon, dass er nach seinem ca. fünfjährigen Studium nach Ägypten reisen wollte, wohl zum Zweck weiterer Studien. Seine Eltern hätten ihn jedoch davon abgehalten, weil er in seiner Heimat die Stelle eines Rhetors annehmen sollte, was er dann auch tat (p.79.17–20). Es steht zu vermuten, dass Eunapios beabsichtigte, sich in Alexandria einem Medizinstudium zu widmen (ad p.79.17–18).

Zurück in Sardes, übernahm Eunapios eine sophistische Lehrtätigkeit in seiner Heimatstadt, die er in den Stunden des Vormittags ausübte (p.79.18–19, p.96.11–13). Parallel dazu wurde er nachmittags von Chrysanthios in die „göttlichen Geheimnisse“ der Philosophie Jamblichs eingeweiht, d. h. in die theurgischen Praktiken (p.96.13–17). Eunapios spricht davon, dass dieser Unterricht angefangen habe, als er 19 Jahre alt war (p.18.10–13), d. h. ca. 366/67 n. Chr. In das

74 Die Echtheit dieses Passus der Libanios-Vita wurde indes mit guten Gründen in Zweifel gezogen, siehe dazu ad p.85.5–7 (mit Lit.).

75 *Eunap. frag.* 1, Z. 95–101 Bl., Civiletti (2007, 30–33).

76 *Eunap. frag.* 15, Z. 4–9 Bl.: καὶ ἀναγκάζει γε τοῖς ἔργοις ἐνδιατρίβειν ὥσπερ τι πρὸς αὐτὸν ἐρωτικὸν πεπονθότας [sc. Eunapios], οὐτι μὰ Δία τεθαμένους ἢ πεπειραμένους· κομιδῇ γὰρ ἦν ὁ γράφων τάδε παῖς, ἡνίκα ἐβασίλευσεν· ἀλλὰ δεινὸν τι χρῆμα καὶ ἀπαραίτητον εἰς ἔρωτα τὸ κοινὸν ἀνθρώπων ἀπάντων πάθος καὶ τὸ τῆς ἐπ’ αὐτῷ δόξης ἀστασίαστον.

Zeitfenster zwischen 366/67 und 372 n. Chr. fällt höchstwahrscheinlich die von ihm kurz erwähnte persönliche Begegnung mit dem Philosophen und Julian-Lehrer Maximus. Orte dieses akademischen Zusammentreffens könnten Konstantinopel oder Ephesus sein, jedenfalls machte die charismatische Gestalt einen großen Eindruck auf ihn (ad p.40.20–22). Eunapios scheint in Sardes bald eine bedeutende öffentliche Persönlichkeit geworden zu sein. In den 370er oder 380er Jahren nahm er jedenfalls zusammen mit seinem Lehrer Chrysanthios an einer divinatorischen Opferzeremonie in Sardes teil, die der *vicarius Asiae* Justus in Anwesenheit führender Gelehrter durchführen ließ (p.96.18–p.98.11). Die Aktivität des Justus in Sardes beschreibt Eunapios als eine Art pagane Restauration, und indem er explizit auf seine Anwesenheit hinweist, präsentiert er sich als überzeugter paganer Intellektueller, der seinen Glauben auch in aller Öffentlichkeit bekennt. Anfang 380 wurde er mit anderen auserlesenen Gästen zu einem Gastmahl des ehemaligen *proconsul Asiae* Festus wahrscheinlich nach Smyrna eingeladen,⁷⁷ dem er in seinen VPS ein schmachvolles Denkmal setzt. Festus war es nämlich, der im Jahre 372 für die Hinrichtung des Maximus im Rahmen des Theodoros-Prozesses (371/72 n. Chr.) verantwortlich war.

Dass Eunapios mit den anderen Geladenen persönlich bezeugen darf, wie Festus nach einem unheilvollen Traum und einem Besuch im Nemesis-Tempel tot zusammenbricht, deutet er trotz aller psychologisch-emotionalen Aufreibung, die durch die Erinnerung an Maximus hervorgerufen wird (p.56.14), als eine göttliche Strafe für den christlichen Gottesverächter (p.55.14–p.56.19). Die letzten in den VPS eruierbaren Angaben über das Leben des Philosophenbiographen fallen in die 390er Jahre. Zu dieser Zeit war Eunapios höchstwahrscheinlich in ein Netzwerk paganer Intellektueller, Mediziner und Künstler eingegliedert. Er erwähnt z. B. seine persönliche Bekanntschaft mit dem aus Bithynien stammenden Maler Hilarios, der im Zuge der Griechenland-Invasion Alarichs 395 n. Chr. zu Tode kam (ad p.58.17–25). Auch mit Oribasios (320/30–um 400), dem ehemaligen Leibarzt Julian Apostatas und führenden Mediziner, pflegte Eunapios bis mindestens 399/400 persönlichen Kontakt (p.101.9–10). Gegen Ende seiner Kollektivbiographie geht Eunapios anhand der Aderlass-Behandlungen seines Lehrers Chrysanthios auf seine theoretischen und praktischen Medizinkenntnisse ein, die in Sardes stadtbekannt waren (p.100.7–p.101.13). Er stellt sich als derart kompetent dar, dass er den Ärzten, die seinen Lehrer behandeln, Anweisungen gibt, deren Nutzen sich bestätigt. Als Chrysanthios sich Ende der 390er Jahre einem routinemäßigen Aderlass unterziehen wollte, warteten die Ärzte entgegen dessen Anweisungen nicht auf Eunapios: Prompt gerät sein Lehrer in Lebensgefahr, aus der ihn auch der herbeigeeilte Oribasios nicht mehr retten kann. Der *terminus post quem* für das Todesdatum des Eunapios ist das Jahr 414 n. Chr., da in seinen *Historien* noch die Kaiserin Pulcheria erwähnt wird, die in besagtem Jahr den Titel einer Augusta erhielt (*Eunap. frg.* 72.1 Bl.).

⁷⁷ Siehe die Ausführungen ad p.55.24–26.

2.1.2 Die medizinischen Interessen des Eunapios

Bevor noch näher auf Eunapios als Schriftsteller eingegangen wird, sollen die medizinischen Interessen beleuchtet werden.⁷⁸ Im Proömium der Eunapios gewidmeten *Libri ad Eunapium* des bereits oben erwähnten Oribasios erscheint Eunapios vornehmlich als gebildeter Freund der Medizin.⁷⁹ Mit dem aus Pergamon stammenden Oribasios scheint Eunapios eine persönliche und wohl nicht nur akademische Freundschaft verbunden zu haben.⁸⁰ Auf seinen ausdrücklichen Wunsch hin habe Oribasios das genannte kompilatorische Werk verfasst.⁸¹ Eunapios habe ein medizinisches Handbuch verlangt, um auf Reisen und in ländlichen Gegenden mit einfachen Mitteln Beschwerden zu behandeln, wenn gerade kein Arzt zur Stelle sei: δῆλος γέγονας ἰάσεις βουλόμενος ἐκμαθεῖν ὅσων οἰόντε νοσημάτων ἀπλᾶς καὶ εὐπορίστους, αἷς χρήσαιο ἂν ἔν τε ὁδοιπορίαις καὶ κατ' ἀγροὺς καὶ ὁπουδήποτε μὴ παρόντος ἰατροῦ.⁸² Eunapios wisse, so Oribasios, zwischen echten Ärzten und der zu seiner Zeit zahlenmäßig nicht kleinen „Gruppe der Scharlatane, Quacksalber und Kurpfuscher“⁸³ zu unterscheiden. Der einstige Leibarzt Julian Apostatas hebt nicht nur das hohe Bildungsniveau seines Widmungsadressaten hervor,⁸⁴ er bezeichnet ihn auch als einen φιλιατρῶν, der sich nicht allein für die praktische ärztliche Tätigkeit interessiere (ἢ ἐπὶ τῶν ἔργων ἄσκησις), sondern auch für die wissenschaftliche Seite der Medizin (θεωρία),⁸⁵ und zwar in höherem Maße, als dies für gewöhnlich bei Laien der Fall sei: σὺ δὲ πλέον ἢ προσήκει τοῖς φιλιάτροις ἐπὶ τὴν θεωρίαν τῆς τέχνης ἐλήλυθας.⁸⁶

2.1.3 Der Schriftsteller Eunapios

Was nun den Schriftsteller Eunapios anbetrifft, so ist die in leichten Variationen häufig vorkommende Selbstnennung „der Verfasser“ (dazu ad p.37.7–9) keinesfalls mit einer „bescheidenen Selbstbezeichnung“ gleichzusetzen, wie Ilona Opelt postulierte.⁸⁷ Allein die Häufigkeit der Selbsterwähnungen deutet auf ein ausge-

78 Von diesem Interesse zeugen auch Anspielungen auf Medizinisches sowie diesbezügliche Vergleiche in den *Historien*, siehe *Eunap. frg.* 66.2, Z. 20–25, *frg.* 67.9, Z. 3–6 Bl.

79 CMG 6.3, p. 317–318 Raeder.

80 Vgl. *Eunap. frg.* 15 Bl., VPS p.89.8–11, p.101.9–13. Zu Oribasios siehe Baldwin (1975), Hartmann (2006) und Stenger (2009, 54–69).

81 CMG 6.3, p. 318.4 Raeder: ὑπὲρ σου τῇ βουλήσει, p. 318.16 Raeder: ὡς ἡβουλήθη, p. 318.28–29 Raeder.

82 CMG 6.3, p. 317.2–5 Raeder.

83 Stenger (2009, 60–61, hier 60), siehe CMG 6.3, p. 317.9–21 Raeder.

84 CMG 6.3, p. 317.2 Raeder: Εὐνάπιε κράτιστε καὶ λογιώτατε, p. 317.22–23 Raeder: τῆς σῆς παιδεύσεως ἀξίου.

85 CMG 6.3, p. 317.23–25, p. 318.8 Raeder.

86 CMG 6.3, p. 317.26–27 Raeder.

87 Opelt (1966, 928).

prägte Selbstbewusstsein des Verfassers,⁸⁸ dem auch der unpersönlich-distanzierte Charakter derselben keinen Abbruch tun kann. Die zahlreichen in den VPS zu findenden Querverweise auf seine *Historien*⁸⁹ sowie die drei Vorverweise auf Fortsetzungen dieses Werkes⁹⁰ lassen diese beiden Texte des Eunapios nicht nur als eine im Grunde organische Einheit erscheinen, sondern weisen Eunapios zudem als einen produktiven Schriftsteller von Rang aus.⁹¹ Immer wieder hört der Leser einen Historiker nicht nur über seine redlichen Bemühungen beim Recherchieren der Quellen sprechen, sondern auch über sein Streben nach wahrheitsgemäßer Darstellung, Präzision und kritischer Beurteilung des Materials.⁹²

So unvollständig und lückenhaft sein Abriss zur Philosophiegeschichte der hohen Kaiserzeit auch sein mag (p.2.23–p.4.8), so unangebracht wäre es, Eunapios einen gewissen Anspruch auf – man möchte sagen enzyklopädische – Vollständigkeit abzusprechen, der sich z. B. darin zeigt, dass er Informationen nachliefert, die seine einschlägigen Quellen offensichtlich nicht bieten (p.5.18–23), oder dass er Personen in seine Darstellung aufnimmt, von denen nicht viel mehr bekannt ist als ihr Name, so z. B. den Rhetor Parnasios (p.81.14–16) oder den Mediziner Theon (p.90.18–19). Auf der anderen Seite spricht Eunapios offen von der Unterdrückung manch einer Information (p.82.19–21): Dadurch kann eine unterlassene Namensnennung die Funktion einer *damnatio memoriae* übernehmen, so bei den Brüdern des Antoninos (p.35.25). Besondere Sorgfalt lässt er nach eigenen Angaben bei der Beurteilung mündlicher Tradition walten (p.75.27–28). Die Skepsis des Historikers gegenüber Berichten von miraculösen Ereignissen thematisiert Eunapios explizit (p.14.19–p.15.2). Eine aufmerksame Lektüre dieses Passus, der sich auf Übernatürliches aus dem Leben Jamblichs bezieht, zeigt indes, dass diese Kritik am allzu Wunderlichen letztlich nur vorgeschützt ist. Denn der ganze Bereich übersinnlicher Vorkommnisse dient ihm gewissermaßen als ein schriftstellerisches Profilierungsfeld, insofern er sich selbst als den bislang Einzigen und Ersten bezeichnet, der es wage, solcherlei aufzuschreiben (p.15.1–2). Dadurch verleiht er seinem biographischen Werk den Rang einer Pionierarbeit.

2.2 Die *Vitae philosophorum et sophistarum* (VPS)

2.2.1 Datierung

Aufgrund mehrfacher Anspielungen auf die politische Ereignisgeschichte, darunter die Schlacht bei Adrianopel im August 378 n. Chr. (p.55.2–5, p.55.22–24) und

88 Vgl. *Eunap. frg.* 1, Z. 84–86 Bl.: πιστεύσας ἑμαυτῷ δύνασθαι γράφειν <τὰ> γεγονότα τε καὶ γινόμενα πρὸς τόδε τὸ ἔργον ὥρμησα, *Eunap. frg.* 1, Z. 90–91 Bl.: ἐγὼ δὲ κατὰ τὸ πιστεύειν ἑμαυτῷ γράφω.

89 P.22.14–15, p.22.18–19, p.39.20–21, p.41.16–17, p.46.3, p.46.25, p.47.5–6, p.50.16, p.55.5–6, p.59.1–4, p.63.16–18, p.66.16–17, p.79.1–2, p.88.6–7.

90 P.46.3–4, p.59.1–3, p.66.16–17.

91 Zu letzterem Aspekt siehe *Eunap. frg.* 1, Z. 90–101, *frg.* 15 Bl.

92 P.1.12–p.2.13, p.4.9–p.5.3, p.20.24–27, p.25.5–6, p.27.11–12, p.66.18–22.

die Zerstörung des Serapeions in Alexandria 391 n. Chr. (p.38.10–p.39.12), ist es möglich, einen relativ fixen *terminus post quem* für die Abfassung der VPS zu bestimmen. Schlüsselpassagen sind hier ein Passus der Maximus-Vita (p.53.10–13) und ein Abschnitt der Chrysanthios-Vita (p.99.21–24). Im ersten Text stellt Eunapios einen ausdrücklichen Bezug zur Verfassergegenwart her (p.53.11: νῦν), in welcher er einen „neuerlichen Aufstand“ lokalisiert, im Zuge dessen es zu einem Privilegienverlust des *proconsul Asiae* gekommen sei.⁹³ Was Eunapios hier τὸν νεώτερον τουτονὶ θόρυβον (p.53.11–12) nennt, wird seit den Anfängen der Eunapios-Forschung mit dem Soldatenaufstand des marodierenden ostgotischen Heerführers Tribigild identifiziert, der 399/400 n. Chr. Kleinasien durch Plünderungszüge verwüstete.⁹⁴ Der von Kaiser Flavius Arcadius (395–408) gegen ihn eingesetzte gotische Heermeister Gainas verbündete sich bald darauf mit Tribigild und setzte den Kaiser unter Druck. Die Entwicklungen dieses so genannten Gainas-Aufstandes hat Eunapios als Zeitzeuge miterlebt. Seine Heimatstadt Sardes wurde dabei nur knapp, nämlich aufgrund eines verheerenden Regenschauers, von einem Angriff verschont.⁹⁵ In seinen *Historien* dürften diese emotional aufwühlenden, ja schockierenden Ereignisse eine prominente Rolle gespielt haben, wie der Eindruck einiger erhaltener Fragmente vermuten lässt: ἐπὶ τὰς Ἀσιανὰς συμφορὰς στρέψω τὴν συγγραφὴν· τοιοῦτο γὰρ ὁ μακρὸς αἰὼν οὐδὲν ἤνεγκεν, οὐδέ τις περὶ τὸν βίον τὸν ἀνθρώπινον ἐνεοχμώθη τοιαύτη φορὰ καὶ κίνησις (*Eunap. frg.* 66.2, Z. 16–18 Bl.), siehe auch *Eunap. frg.* 67 Bl.

Es ist gut möglich, dass der oben erwähnte Passus der Chrysanthios-Vita (p.99.21–24) sich auf diese bedrohlichen Vorgänge in Kleinasien bezieht. Eunapios spricht dort von der philosophischen Standhaftigkeit des Chrysanthios im Angesicht nicht näher spezifizierter politischer Wirren: καὶ πολλῶν καὶ μεγάλων ἐμπιπτόντων δημοσίων καὶ κοινῶν πραγμάτων, ἃ τὰς ἀπάντων ψυχὰς κατέσεισεν εἰς φόβον, μόνος ἔμεινεν [sc. Chrysanthios] ἀσάλευτος (p.99.22–24).⁹⁶ Ein weiterer prominenter Textpassus, der von der bisherigen Forschung⁹⁷ zumeist in den Rahmen der Diskussion um die Periodisierung der Philosophiegeschichte bei Eunapios eingeordnet wurde, könnte ebenfalls den Gainas-Aufstand indirekt zum Inhalt haben, und zwar als – vom Blickpunkt der Verfassergegenwart aus – vorläufigen Höhepunkt der politischen Katastrophen im 3. und 4. Jh. n. Chr. Diese beschreibt Eunapios in seinem Proömium mit den folgenden Worten: ἔσχε μὲν οὖν διακοπὴν τινα καὶ ῥῆξιν ὁ χρόνος διὰ τὰς κοινὰς συμφορὰς (p.5.4–5). Ausweislich dieser Quellenlage ist die Zeit um 400 n. Chr. als Abfassungsdatum sehr wahrscheinlich. Durch die Fingerzeige des Euna-

93 Zu diesem Privilegienverlust siehe Banchich (1984, 186–92).

94 Zur einschlägigen Forschungsliteratur sowie den Quellen zum Gainas-Aufstand siehe ad p.53.10–13.

95 *Zos.* 5.18.4–5, dazu Foss (1976, 9–10).

96 Theoretisch könnte sich Eunapios in diesem Passus auch auf die Feldzüge Alarichs (395/96 n. Chr.) bzw. auf dessen Griechenland-Invasion beziehen, die er ebenfalls und vergleichsweise detaillierter in den VPS erwähnt, siehe ad p.46.4–6 mit Kontext sowie p.58.13–25.

97 Civiletti (2007, 296) ausgenommen.

prios erhält der Leser den Eindruck, dass die VPS in einer beunruhigenden Stimmungslage entstanden, die Stenger treffend als ein „Unbehagen an der eigenen Zeit“⁹⁸ interpretiert hat. Dieses Unbehagen wurzelt allerdings nicht nur in der als politisch instabil empfundenen Epoche, sondern auch in den verstärkten gesellschaftspolitischen Einflüssen des Christentums, das unter Theodosios I. (379–395) zur Staatsreligion avanciert war.

2.2.2 Mündliche und schriftliche Quellen

Eunapios nennt in den VPS bald direkt, bald indirekt, zahlreiche Quellen seines Textes.⁹⁹ Im Proömium fasst er sein Quellenspektrum nach drei Kategorien zusammen (p.4.23–24): Erstens κατὰ ἀκοήν, die mündliche Tradition, zweitens κατὰ ἀνάγνωσιν, die Lektüre schriftlicher Aufzeichnungen, und drittens κατὰ ἱστορίαν τῶν κατ’ ἐμαυτὸν ἀνθρώπων, das persönliche Recherchieren von Zeitzeugenaussagen. Zu der in den VPS verarbeiteten mündlichen Tradition kann Folgendes gesagt werden.¹⁰⁰ Der wichtigste Gewährsmann ist zweifelsohne Chrysanthios (ca. 316/320–396/400), der Lehrer und Vertraute des Eunapios, dem ein entscheidender Einfluss auf die Entstehung des ganzen Werkes bescheinigt wird (p.90.21–28). Als Schüler des Neuplatonikers Aidesios († vor 355), der selbst ein Student Jamblichs gewesen war, hatte Chrysanthios einen direkten Zugang zu mündlicher Tradition über den Jamblich-Kreis (p.12.10–13, p.14.19–p.15.2) und damit zu jenem Zweig der neuplatonisch-theurgischen Philosophie, dessen kleinasiatische Ausläufer im Zentrum der VPS stehen.

Wichtigster Gewährsmann für die Geschichte der athenischen Rhetorik in den ersten beiden Dritteln des 4. Jhs. n. Chr. ist ein lydischer Landsmann des Eunapios namens Tuskianos, der als Zeitzeuge Ereignisse aus dem Leben der in Athen lehrenden Rhetoren Julianos und Prohairesios miterlebte. Diesbezügliche Informationen übermittelte er an Eunapios während dessen Studienjahren.¹⁰¹ Mögliche weitere Gewährsmänner zeitgeschichtlicher Ereignisse sind Nestorius, der Hierophant der Eleusinischen Mysterien, der Eunapios einweihte (p.45.6–p.46.11), Oribasios (320/30–um 400), der einstige Leibarzt Kaiser Julian Apostatas, der ihm schon bei der Entstehung der *Historien* wichtige Zeitzeugeninformationen zukommen ließ,¹⁰² sowie ein nicht näher bekannter Prokopios, der als Schüler des Hellespontios eingeführt wird und Eunapios sowohl vom Tod des Hellespontios

98 Die Formulierung ist dem Untertitel von Stengers Buch entnommen (Stenger 2009).

99 Zu den Quellen des Eunapios siehe die Analysen von Penella (1990, 23–30), Watts (2005, 343–345) und Civiletti (2007, 53–56).

100 Zu denjenigen mündlichen Überlieferungen, auf die Eunapios nicht näher eingeht, siehe p.4.23 (ὅσα κατὰ ἀκοήν), p.2.6–13 (τὰ ἐξ ἀκοῆς, τὰ ἐκ τῆς ἀκοῆς), p.20.24–27 (τὰ εἰς τὴν ἐμὴν ἀκοὴν σωζόμενα), p.25.6 (παρὰ πάντων γὰρ συνωμολογεῖτο), p.75.27–28 (ἐξηκρίβου τὴν ἀκοὴν ὁ συγγραφεύς).

101 Siehe ad p.59.18–21, p.62.8–9, p.62.14–15, p.62.26–p.63.1, p.69.20–p.70.1.

102 P.47.2–3, p.89.6–17, *Eunap. frg.* 15 Bl.

berichtete als auch von dessen Bewunderung für Chrysanthios (p.100.24–p.101.2).

Bei der nun folgenden Aufzählung schriftlicher Quellen werden bewusst die verstreuten Erwähnungen jener griechischen Autoren integriert, die nicht von unmittelbarem Interesse auf der Inhaltsebene sind, wohl aber einen Blick auf den geistigen Horizont des Eunapios ermöglichen. Es sticht generell hervor, dass Eunapios auf schriftliches Material eher beiläufig und unpräzise Bezug nimmt. Namentlich als Quellen genannt sind in den VPS die *Vita Plotini* des Porphyrios (p.5.20–21, p.7.9),¹⁰³ die *Alypios-Vita* Jamblichs (p.16.7–p.17.1) und der Text *Περὶ εὐφυνίας* des Libanios (p.85.13–17). Erschließbar ist die Verwendung der Schrift des Porphyrios an seine Ehefrau *Ad Marcellam* (p.10.1–7). Wahrscheinlich ist außerdem die Kenntnis der *Demonax-Vita* Lukians (p.4.5–8). Des Weiteren gibt Eunapios einen Überblick über mehrere Texte (ὑπόμνημα bzw. βιβλία) des Porphyrios (p.8.4–10, p.9.11–p.10.1), die er gekannt haben dürfte. Eingesehen hat er sicherlich die *Φιλόσοφος ἱστορία* des Porphyrios (p.2.14–15) und möglicherweise dessen Frühwerk *De philosophia ex oraculis haurienda* (p.8.18–p.9.3).¹⁰⁴ Er erwähnt auch eine nicht weiter zu identifizierende Schrift Plotins, die dieser nach seiner Sizilienreise zu Porphyrios verfasst haben soll.¹⁰⁵

Dass Eunapios mehrere Werke Jamblichs gelesen hat, ist daraus zu schließen, dass er dessen Stil literaturkritisch beurteilt und dabei dezidiert auf seine Lektüre-Erfahrungen verweist (p.11.2–9). Eunapios hat ferner die Reden seines Zeitgenossen Himerios gelesen (p.75.2–3, p.81.9–12) sowie Reden und Briefe des berühmten Rhetors Libanios (p.83.16–23). Mit großer Wahrscheinlichkeit wurde in der *Libanios-Vita* auch die Autobiographie des Libanios (*Lib. or.* 1) verwendet, was an der Erzählchronologie erkennbar wird.¹⁰⁶ Eunapios kannte sicherlich auch das umfangreiche literarische Werk seines Lehrers Chrysanthios (p.95.21–25), von dem allerdings nichts überliefert ist. Im Proömium berichtet er ohne nähere Spezifizierung von ὑπομνήματα, die er eifrig studiert habe (p.1.19–p.2.1). Ob er die titellos belassenen wenigen Philosophen- bzw. Sophistenbiographien eingesehen hat, die er als seine Vorgänger bezeichnet, muss Hypothese bleiben (p.2.6–7). Eunapios kennt die Sophistenviten sowie die *Vita Apollonii* des Lucius Flavius Philostratos (ca. 170–245), die er beide mehr oder wenig gründlich gelesen haben dürfte (p.2.20–23, p.3.4–9). Anspielungen oder Zitate machen überdies die Kenntnisse folgender Werke bzw. Autoren plausibel: Xenophons *Symposion* (p.1.3–9), Plutarchs *Parallelbiographien* (p.3.20–25), Platons *Dialoge*, insbesondere des

103 Offensichtliche Diskrepanzen bestehen allerdings zwischen Angaben der *Vita Plotini* des Porphyrios und der Rezeption derselben durch Eunapios, die teils als literarische Überformung bzw. Erfindung (Goulet 1982), teils als Irrtum des Eunapios erklärt werden (Giangrande 1956, 135 Anm. 5, Penella 1990, 24–28).

104 Vgl. Penella (1990, 29).

105 Porphyrios berichtet in der *Vita Plotini* nicht von einem Treffen zwischen Plotin und Porphyrios auf Sizilien. Hier liegt eine Fiktion des Eunapios vor (ad p.7.18–p.8.1), die aus dem Leitbild des Philosophen herrührt, das er vertritt (Becker 2011, 460–461).

106 Watts (2005, 344).

Phaidros,¹⁰⁷ Aristophanes und Eupolis (p.19.9–14, p.84.8–10), Homers *Odyssee* (p.31.3–4, p.38.19) und Homers *Ilias* (p.48.16, p.49.18).

Zusätzlich zur mündlichen Überlieferung und den schriftlichen Quellen ist die Autopsie des Verfassers auf weiten Strecken des Textes vorzusetzen, so v. a. in den Viten über seine Lehrer Proharesios (p.63.16–p.79.23) und Chrysanthios (p.90.21–p.101.16), aber auch in den Kurzviten über die rhetorischen Berufsrivalen des Proharesios in Athen, von denen er die meisten während seines Studiums persönlich kennen lernte (p.79.24–p.81.16). Weitere explizite Hinweise auf Autopsie finden sich in den Bemerkungen zum Wohnhaus seines Lehrers Proharesios, in dem er während seines Studiums verkehrte (p.59.21–24). Beim Gastmahl, zu dem der *proconsul Asiae* Festus im Januar 380 n. Chr. lud, war Eunapios nach eigenen Angaben persönlich zugegen (p.55.25–26). Neben seinen Lehrern und den Athener Intellektuellen lernte Eunapios, wie bereits oben erwähnt, auch den Neuplatoniker Maximus kennen. Hier fließt Autopsie in die Aussehensbeschreibung des Philosophen ein (p.40.20–p.41.7).

2.2.3 Anlass und Adressatenmilieu

Den Anlass der Abfassung seines Textes thematisiert Eunapios im Introitus der Chrysanthios-Vita. Demzufolge habe sein Lehrer die Schrift angeregt: Ταυτησὶ τῆς γραφῆς αἴτιος ἐγένετο Χρυσάνθιος (p.90.21–22). Die Biographiensammlung kann daher einerseits als Hommage an Chrysanthios gelesen werden, wodurch dem als hochberühmt dargestellten Philosophen (p.98.11–14) ein literarisches Denkmal gesetzt werden soll. Andererseits offenbart die Initiative des Chrysanthios ein philosophiehistorisches Interesse an der Zurückverfolgung des eigenen kleinasiatischen Schulzweiges über Aidesios, Jamblich und Porphyrios bis auf Plotin, der als Begründer des Neuplatonismus angesehen werden kann.¹⁰⁸ Chrysanthios fungiert bei der Fokussierung der Jamblich-Schule, deren Präsentation den inhaltlichen Großteil der Philosophenviten ausmacht, als Hauptgewährsmann des Eunapios. Dass Eunapios die hauptsächlich über seinen Lehrer auf ihn gekommene mündliche Tradition erstmals¹⁰⁹ verschriftlicht, lässt einerseits die identitätsstiftende Funktion der mündlichen Überlieferung erkennen. Andererseits ist die Mutmaßung nicht abwegig, dass um 400 n. Chr. die Voraussetzungen nicht mehr gegeben waren, die der mündlich tradierten Kollektividentität ohne Verschriftlichung ein Überleben sichern konnten. Auf diese zentrale Bedeutung der Oralität für die VPS sowie deren Verschriftlichung weist Watts hin,¹¹⁰ der die Abfassung des Werkes als eine Überlebensmaßnahme deutet, die dem Bedrohungsszenario begegnen soll, das sich durch eine Art innere Erosion des Schulzu-

107 P.6.2, p.94.7–8, p.98.26–p.99.1 und Steinrück (2004a, 117).

108 Zur Bedeutsamkeit Plotins vgl. Männlein-Robert (2008a, 922).

109 P.6.6–7, p.14.25–p.15.2.

110 Watts (2005, passim).

sammenhanges sowie durch eine äußere Bedrohung durch das Christentum konstituiert (vgl. ad p.2.11–13).¹¹¹

Wenn auch die großen intellektuellen Zentren der Spätantike, wie Rom, Athen, Antiochia und Alexandria, im 4. Jh. n. Chr. nichts von ihrer Bedeutung eingebüßt hatten, so belegen die VPS des Eunapios doch den Stellenwert, der Kleinasien in der Geographie paganer Intellektualität zukam. Nach dem Tod des Porphyrios 301/305 n. Chr. in Rom ist eine Verschiebung der neuplatonischen Zentren in den Osten des Reiches zu konstatieren.¹¹² Während Jamblich, die Gründergestalt des theurgischen Neuplatonismus und zentrale Leitfigur des Eunapios, bis zu seinem Tod in den 320er Jahren im syrischen Apameia gelehrt hatte, entsprang durch das Wirken seines aus Kappadokien stammenden Schülers Aidesios ein Schulzweig im kleinasiatischen Pergamon, dessen Einfluss Eunapios in seiner Biographiensammlung breiten Raum widmet. Bei Aidesios hatte u. a. Chrysanthios, der Lehrer des Eunapios, studiert, der nach dem Tod seines Lehrers wohl den Rest seines Lebens bis zum Ende der 390er Jahre in Sardes lebte und wirkte. Den Ruf der Stadt als Begegnungsstätte der Gelehrten illustriert Eunapios an dem hochgebildeten Hellespontios, der nach einem langen Gelehrtenleben zu Chrysanthios reist und in ihm den führenden Philosophen der Zeit findet.¹¹³ Wenn hier auch ein Gutteil Lokalpatriotismus zum Tragen kommt, der zweifelsohne im literarischen Schaffen des Eunapios eine bedeutende Triebkraft darstellt, so scheint die Schlussfolgerung doch nicht übertrieben, dass Sardes, das als Hauptstadt der Provinz Lydien in der Spätantike ein blühender Handelsplatz mit militärischer Bedeutung war, als eines der kleinasiatischen Bildungszentren im 4. Jh. n. Chr. angesehen werden muss.¹¹⁴

Zu der Zeit, da Eunapios seine Kollektivbiographie um 400 n. Chr. abfasste, existierte nach dem Tod des Chrysanthios eine neuplatonische Schule in Sardes, deren Vorsteher Epigonos aus Sparta und Veronikianos aus Sardes waren (p.101.17–21). Auch in der Rhetorikausbildung blühte die Stadt im 4. Jh. n. Chr.: Eunapios selbst unterrichtete nicht zuletzt auf den dringenden Wunsch seiner Eltern hin seit 366/67 n. Chr. mehrere Jahrzehnte in seiner Heimatstadt und scheint zu diesem Zweck auch genügende Schüler gehabt zu haben.¹¹⁵ Er war in Sardes nach eigenen Angaben eine stadtbekannte intellektuelle Figur (p.100.12–19),

111 Fowden (1979, 160–61) und Fowden (1982, 42–43) zeichnet dieses auf die kleinasiatischen Verhältnisse zutreffende Erosionsphänomen nach: Mit dem Tod des Aidesios Mitte des 4. Jhs. n. Chr. stirbt die Schule von Pergamon quasi aus, wo zusammen mit Aidesios u. a. die berühmte Philosophin Sosipatra gelehrt hatte. Nach dem Tod des Maximus 372 n. Chr., der in Ephesus großen Einfluss ausgeübt hatte, ist Chrysanthios in Sardes aus der Perspektive des Eunapios der Einzige, der trotz der wachsenden christlichen Repression eine Schulsukzession sichern kann. Fowden (1982, 43–45, hier 43) macht deutlich, dass der Blickwinkel des Eunapios auf Kleinasien beschränkt bleibt und er keine Kenntnisse hatte von dem „revival“ der Jamblich-Schule im Athen des frühen 5. Jhs. n. Chr. unter Plutarch von Athen und später Proklos.

112 Fowden (1982, 40–48).

113 P.98.11–21, p.99.21–p.100.22.

114 Foss (1976, 14–27).

115 P.79.18–20, p.96.9–13.

wenngleich Eunapios seine Stellung womöglich aus Motiven der Selbstdarstellung überspitzt darstellt. Sardes scheint sich nicht zuletzt als Metropole medizinischer Wissenschaft und Praxis im 4. Jh. n. Chr. einen Ruf erworben zu haben: Hier praktizierte der Ende der 390er Jahre verstorbene Iatrosophist Ionikos, den Eunapios sicherlich persönlich kannte, auch wenn er dies in der einschlägigen Biographie (p.89.18–p.90.17) nicht ausdrücklich erwähnt.¹¹⁶ Hier ging Eunapios selbst wohl einer medizinischen Laientätigkeit nach. Die Präsenz mehrerer Ärzte in Sardes hebt Eunapios jedenfalls ausdrücklich hervor.¹¹⁷ Nimmt man den Hinweis auf die führenden Gelehrten der Zeit hinzu, die Eunapios zur Abfassung seiner *Historien* rieten, darunter Oribasios aus Pergamon,¹¹⁸ so ist die Annahme wohl nicht übertrieben, dass Sardes in der zweiten Hälfte des 4. Jhs. n. Chr. ein wichtiger Koordinatenpunkt eines kleinasiatischen Intellektuellennetzwerkes war. Dadurch sind Rückschlüsse auf den Adressatenkreis des Sardischen Philosophenbiographen möglich: Eunapios schreibt für pagane Intellektuelle in seinem engsten Umfeld, für philosophisch, rhetorisch und medizinisch Interessierte gleichermaßen und nicht zuletzt für seine eigenen Schüler und weitere Chrysanthios-Verehrer.

2.2.4 Ignorierte Persönlichkeiten

Es wäre trotz der Fülle der bei Eunapios erwähnten und portraitierten Geistesgrößen falsch zu glauben, dass seine Biographiensammlung einen uneingeschränkten Panoramablick über die intellektuelle Landschaft des Paganismus im 4. Jh. n. Chr. böte. Vielmehr ist eine selektive Darstellung und Gewichtung erkennbar, die sich an dem Kriterium orientiert, wie potentielle Biographiesubjekte gegenüber dem Jamblich-Kreis eingestellt sind. Eunapios verfolgt gewissermaßen seine eigene „intellectual lineage“¹¹⁹ zurück. So fällt auf, dass der Philosophenbiograph aus Sardes zwei bedeutende Philosophen seiner Zeit mit keinem Wort erwähnt, nämlich einerseits den Aristoteliker und Politiker Themistios (ca. 317–ca. 385 n. Chr.) und andererseits die in Alexandria lehrende Neuplatonikerin Hypatia († 415 n. Chr.). Robert J. Penella bietet meines Erachtens überzeugende Gründe für den Ausschluss des Themistios:¹²⁰ Die starke Involvierung in die aristotelische Philosophie, die Abneigung gegenüber der theurgischen Ausrichtung des Neuplatonismus in der Nachfolge Jamblichs, aber mehr noch seine politische Aktivität im Dienste christlicher Kaiser musste, so Penella, dem aus neuplatonischer Perspektive schreibenden Eunapios im Grunde als eine „Abtrünnigkeit“¹²¹ erscheinen. Wenn auch der bei Eunapios beschriebene Philosophentypus für politischen Ein-

116 Penella (1990, 115).

117 P.100.9–10, p.101.5–6.

118 *Eunap. frag. 1, Z. 90–101, frag. 15 Bl.*

119 Watts (2010, 37).

120 Penella (1990, 134–137), siehe auch Dagron (1968, 81), Ballériaux (1996, 159), Tanaseanu-Döbler (2008, 105) und Stenger (2009, 223).

121 Penella (1990, 136): „pagan ‚heretic‘“.

satz offen ist, so erscheint die gesamte Tatsphäre der Politik, insonderheit unter christlichen Kaisern, als höchst ambivalent: Anstatt ein Feld philosophischer Selbstverwirklichung zu sein, bietet sie der Philosophie einerseits einen Ort der Versuchung, sich selbst zu kompromittieren, und andererseits einen Bereich der Bedrohung durch politische Verfolgung.¹²²

Eine derartige Umsetzung philosophischer Präsenz in der Öffentlichkeit, wie Themistios sie verkörpert,¹²³ fügt sich somit nicht in die Werkintention des Eunapios, obgleich meine Kommentierung an einigen Stellen aufzeigen kann, dass der Philosophenbiograph aus Sardes dem von ihm ignorierten Themistios in seinem Anliegen nach mehr gesellschaftlicher Präsenz der Philosophen grundsätzlich zustimmt.¹²⁴ Eunapios legt demnach durch seinen strikten Bezug zur Jamblich-Tradition nicht nur eine Art „family tree“ vor, sondern, wie Cox Miller es formuliert, „a family tree that has been carefully pruned“.¹²⁵ Ähnlich verhält es sich bei Hypatia, die gemäß der Überlieferungslage als eine herausragende Vertreterin des Neuplatonismus gelten darf.¹²⁶ Nach allem, was über das Wirken dieser Philosophin bekannt ist, hat sie jedoch eher einen Gelehrtenplatonismus bar theurgischer Elemente in der Tradition Plotins und des Porphyrios vertreten, dem das vordringliche Interesse des Eunapios nicht galt.¹²⁷

Stenger spricht hier treffend von „der Strategie des Verschweigens oder Ignorierens“¹²⁸, derer Eunapios sich v. a. im Hinblick auf Themistios bedient habe. Dass dieses biographisch-methodische Vorgehen, ja Zensieren, wirklich als strategisch zu betrachten ist, zeigen die allenfalls streifenden Erwähnungen dreier weiterer Philosophen, die keine eigenen Biographien erhalten: Theodoros von

122 Die Einstellung des Eunapios zur politischen Aktivität von Philosophen wird v. a. an seinen Ausführungen zu Sopatros, Eustathios, Maximus, Priskos und Chrysanthios deutlich. Mehr dazu bei Becker (2011, 464–468).

123 Vgl. Leppin (2004, 69–70).

124 Siehe hierzu Becker (2011, 471) und v. a. die „Marktszene“ in der Priskos-Vita, wo sich Eunapios einer Sokratestypologie bedient, um auf die Notwendigkeit hinzuweisen, dass die Philosophie sich nicht im intellektuellen Elfenbeinturm abkapseln darf, siehe z. B. ad p.57.16–18 und ad p.57.18–22. Die Forderung des Themistios nach mehr Öffentlichkeitspräsenz der Philosophen erörtert ausführlich Stenger (2009, 198–202, 220–23, 236–37). Dass Themistios und Eunapios in dieser Forderung im Grunde einer Meinung sind, wird bei Stenger nicht explizit deutlich.

125 Cox Miller (2000, 239).

126 Quellen zu Hypatia: *Anth. Graec.* 9.400 (Epigramm des Palladas), *Philostorg. HE* 8.9, *Socr. HE* 7.15, *Damasc. Vita Isid. frg.* *102, p. 77.1–81.10 Zi., *Synes. ep.* 136, siehe ferner Athanassiadi (1993, 16), Dzielska (1995), Chotjewitz (2002), Harich-Schwarzbauer (2002), Harich-Schwarzbauer (2003), Watts (2006), Tanaseanu-Döbler (2010a, 146–49).

127 Penella (1990, 61–62), Hadot (1998), Banchich (2000, 248), Lanzi (2004, 292), Civiletti (2007, 384–85 Anm. 210). Es ist möglich, dass persönliche Vorbehalte gegenüber Hypatia seitens Eunapios mit ausschlaggebend waren, die er jedoch nicht verbalisieren wollte – ganz anders als Damaskios, der unverhohlen Hypatias Minderwertigkeit im Vergleich zu Isidor hervorhebt, siehe *Damasc. Vita Isid. Epit. Phot.* 164, p. 218 Zi.: ὁ Ἰσίδωρος πολὺ διαφέρειν ἦν τῆς Ὑπατίας, οὐ μόνον οἷα γυναικὸς ἀνὴρ, ἀλλὰ καὶ οἷα γεωμετρικῆς τῷ ὄντι φιλόσοφος.

128 Stenger (2009, 226).

Asine, Euphrasios und Eusebios von Myndos.¹²⁹ Auch hier ist die Nicht-Beachtung wohl auf „ideological reasons“¹³⁰ zurückzuführen. Theodoros von Asine und Euphrasios werden in einem Katalog der Schüler Jamblichs lediglich flüchtig erwähnt (ad p.11.14–16). Während von Euphrasios nichts weiter bekannt ist, hat sich Theodoros allerdings in seinem späteren Leben von Jamblichs Lehren abgewendet¹³¹ – ein Umstand, der möglicherweise auch die Auslassung des Euphrasios bedingt.¹³² Eusebios von Myndos (ad p.42.11–12) war ein Schüler des Aidesios, der nach Angaben des Eunapios zusammen mit Maximus und Chrysanthios an der Ausbildung des jungen Julian Apostata beteiligt war (p.43.5–p.45.5). Eunapios präsentiert ihn als versierten Neuplatoniker, aber v. a. als verkopften Buchgelehrten und Kritiker des Maximus – und damit letztlich als Kritiker der Theurgie.¹³³ Der Grund, weshalb er überhaupt in die VPS aufgenommen wurde, ist seine Funktion als negative Kontrastfolie für Maximus und Chrysanthios, die beide Theurgen sind. In der Absage, die der junge Julian Eusebios erteilt (p.44.26–28), spiegelt sich die Absage des Eunapios an einen das Übersinnliche zu wenig betonenden Neuplatonismus.

2.2.5 Die literarische Gattung und ihre Funktion

Die VPS des Eunapios zählen in einem allgemeinen Sinne zur in der griechischen Literatur der Spätantike äußerst beliebten biographischen Gattung. „Biographie“ wird hier verstanden als die „Benennung personenzentrierter Geschichtsschreibung“¹³⁴. Während die geschichtswissenschaftliche Forschung zwischen der biographischen und historiographischen Gattung teils eine strikte Grenze ziehen wollte,¹³⁵ gibt es gute Gründe, hier nicht allzu scharf zu unterscheiden.¹³⁶ Dies lässt sich am Text des Eunapios selbst verifizieren, der sich bewusst als Verfasser von Lebensbeschreibungen und als Philosophiehistoriker versteht. Der biographische Charakter der VPS lässt sich indes noch näher spezifizieren, da die Biogra-

129 Penella (1990, 137–39) zählt auch die in den VPS nur kurz erwähnten Sophisten und Politiker Tuskianos (ad p.59.18–21) und Musonios (ad p.78.28–p.79.2) zu den „missing persons“. Da Eunapios jedoch ausdrücklich sagt, dass er diese Persönlichkeiten mit größerem Detail in seinen *Historien* behandelt habe (p.59.18–21, p.78.28–p.79.2), kann in diesem Fall nicht direkt von strategischem Schweigen gesprochen werden. Penellas Argument, dass deren auf eine sophistische Laufbahn folgende politische Aktivität Grund für die weitgehende Nicht-Beachtung in den VPS sei, sollte nicht überbewertet werden. Denn Eunapios scheut sich nicht davor, die Intellektuellen auch bei der Ausübung politischer Aufgaben zu portraituren, was an Sopatros (p.18.14–p.20.22), Eustathios (p.25.5–p.27.10), Maximus (p.48.3–p.49.4) und Proharesios (p.76.13–p.78.7) erkennbar wird.

130 Penella (1990, 138).

131 Fowden (1982, 44).

132 Penella (1990, 62).

133 Vgl. Penella (1990, 65–66).

134 Schnicke (2009, 1).

135 So Momigliano (1971a, bes. 6 und 102–3).

136 Gentili/Cerri (1988, 61–85).

phien des Eunapios in die Reihe der spätantiken Philosophen- bzw. Intellektuellenbiographien eingeordnet werden können.¹³⁷ Präziser gesagt, ist der Text des Eunapios gemäß moderner Gattungsterminologie dem biographischen Subgenre der Kollektiv- bzw. Gruppenbiographie zuzurechnen.¹³⁸ Literarische Vorbilder der griechischen Kollektivbiographie in der Kaiserzeit sind die „Parallelbiographien“ Plutarchs, die *Vitae sophistarum* des Philostratos – die Eunapios beide kennt (p.2.20–23, p.3.24–25) – sowie die *Vitae philosophorum* des Diogenes Laertios.¹³⁹

Eunapios selbst nennt noch die „Philosophiegeschichte“ des Porphyrios sowie die *Diadochai* Sotios, die ebenfalls in die Rubrik dieser biographischen Untergattung fallen und die den Text des Eunapios eng an die philosophische Sukzessionsliteratur rücken. Als deren Fortsetzer denkt er wie diese kollektivistisch, insofern sich die Geschichte der Philosophie (φιλόσοφος ἱστορία) aus dem Leben der einzelnen Philosophen (οἱ τῶν φιλοσόφων ἀνδρῶν βίοι) zusammensetzt (p.2.14–15). Sein Werk erhält dadurch einen listen- bzw. katalogartigen Charakter, den Eunapios eigens dadurch hervorhebt, dass er seine Biographiensammlung bewusst mit der Bezeichnung ἀνδρῶν σοφῶν κατάλογοι versieht (p.28.6–7). Dieser Katalog hat eine Besonderheit, die das Werk des Eunapios z. B. gegenüber Diogenes Laertios und Philostratos auszeichnet: Er beschreibt im Grunde zwei Kollektive, die zu einem gegebenen Zeitpunkt parallel zueinander existieren, aber nicht direkt miteinander in Verbindung stehen, sondern ideell im Sinne griechischer *paideia*: die Neuplatoniker und die Sophisten.

Bei einer Kollektivbiographie hat sich jeder Biograph zu der Frage zu positionieren, durch welche formalen oder inhaltlichen Auswahlkriterien sich das zu portraittierende Personenkollektiv konstituiert.¹⁴⁰ Bei Eunapios sind zwei Aspekte zu beachten. Erstens ist der eher äußerliche Aspekt des chronologischen Rahmens bzw. der Zeitgenossenschaft zu bedenken: die Wirk- und Lebenszeit aller Biographierten fällt in das Zeitfenster zwischen ca. 270 (Tod Plotins) bis 400 n. Chr. (Abfassung der VPS). Dies gilt für die Philosophen und Sophisten gleicher-

137 Zur griechischen Biographie in der Spätantike, insbesondere der Philosophenbiographik, siehe Leo (1901, 254–267), Priessnig (1929/1930), Goulet (1981), Cox (1983), Ehlers (1998), Goulet (1998), Hägg/Rousseau (2000), Goulet (2001), Goulet (2001a), Sonnabend (2002, 183–221), Männlein-Robert (2002), Schirren (2005), Bowie (2006), Dillon (2006), McGing/Mossman (2006), Overwien (2006), Staab (2007), Goulet (2010c).

138 Cox Miller (2000, passim), Watts (2010, 37). Der Begriff „Kollektivbiographie“ bzw. „Gruppen-“ oder „Sozialbiographie“ wird erst seit den 1970er Jahren populärer, siehe überblickshalber Schweiger (2009) und Willer (2009). Zu den Hintergründen und Ansätzen der modernen Biographieforschung im Allgemeinen siehe Klein (2002), Klein (2009) und Fetz (2009). Während die moderne Forschung die Kollektivbiographik in engen Bezug zur Sozialwissenschaft stellt, insofern dadurch immer auch überindividuelle gesellschaftliche Gegebenheiten portraitiert werden, verwende ich den Begriff hier im Anschluss an Cox Miller (2000) so neutral wie möglich als Bezeichnung des Faktums, dass Eunapios eine Gruppe Intellektueller beschreibt. Als synonym dazu sehe ich den Begriff Biographiensammlung an, wenngleich dieser weniger präzise ist.

139 Vgl. Cox Miller (2000, 214).

140 Schweiger (2009, 329).

maßen. Die bloße chronologische Parallelexistenz allerdings konstituiert noch kein Kollektiv, und so ist zweitens auf das Element der philosophischen bzw. sophistischen Schulausrichtung zu verweisen, das in entscheidendem Maße auf die Lehrer des Eunapios bezogen ist. Dadurch können die VPS geradezu als letzte pagane Ausprägung der Sukzessionsliteratur nach dem Vorbild Sotios betrachtet werden,¹⁴¹ allerdings mit der Besonderheit, dass Eunapios den Sukzessionsgedanken auch auf die Rhetorik überträgt: Was die Philosophie angeht, so ist dies der Zweig der Jamblich-Schule um Chrysanthios und seinen Lehrer Aidesios, der aus der gemeinsamen neuplatonischen Wurzel von Plotin über Porphyrios entspringt.¹⁴² Was die Rhetorik anbelangt, so ist dies die Schule des Proharesios und seines Lehrers Julianos in Athen: Alle vorgestellten Rhetoren stehen irgendwie zu dem Lehrer des Eunapios in Verbindung, sei es als Zeitgenossen, Berufsrivalen (z. B. Epiphanius, Libanios) oder Rivalen von Rivalen (z. B. Akakios als Konkurrent des Libanios). Zu dem oben bereits genannten Katalogcharakter tritt demnach ein genealogisches Element, wie es in Kollektivbiographien nicht selten ist.¹⁴³ Doch es handelt sich nicht um eine physisch-soziologische Generationalität, sondern um eine geistige. Eunapios präsentiert ein durch pagane *paideia*, Religiosität und Ethos¹⁴⁴ verbundenes „Denkkollektiv“, um hier einen Begriff Ludwik Flecks aufzugreifen.¹⁴⁵ Treffend hat in diesem Zusammenhang Edward Watts die VPS eine „intellectual genealogy“¹⁴⁶ genannt.

Da es durchaus denkbar ist, dass Eunapios sich zur Abfassung einer Individualbiographie z. B. seines Lehrers Chrysanthios hätte entscheiden können, ist nun noch nach der Funktion des biographischen Subgenres der Kollektivbiographie zu fragen. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang eine weitere Charakterisierung des Werkes durch Eunapios, der seinen Text als eine *μνήμη ἀξιολόγων ἀνδρῶν* versteht (p.80.14–15). Der nicht auf eine bestimmte Gattung beschränkte Aspekt des für die griechische Geistesgeschichte insgesamt so bedeutenden Gedächtnisses (*μνήμη*, *memoria*) ist zunächst konventionell, zumal insbesondere das biographische Genre eine „Gedächtnisgattung *par excellence*“¹⁴⁷ darstellt. Dadurch allerdings, dass Eunapios sein Kollektiv *expressis verbis* einem als Bedrohung empfunden anderen Kollektiv gegenüberstellt, nämlich den Christen,¹⁴⁸ geht die Funktion der Gattung weit über ein stark genealogisch geprägtes Gedächtnis hinaus. Von allen paganen Philosophenbiographien der Spätantike, die sich ihrem Gegenstand aus einer neuplatonischen Perspektive nähern, ist der Text des Eunapios der einzige, der die Auseinandersetzung mit dem Christentum unverhohlen in

141 Buck (1992, 157).

142 Cox Miller (2000, 237).

143 Willer (2009, 87).

144 Zu diesen drei Aspekten siehe die Ausführungen ad p.25.22–23.

145 Vgl. Fleck (1980).

146 Watts (2005, 339). Zu diesem genealogisch-identitätsstiftendem Element bei Eunapios siehe ferner Lim (1995, 60), Cox Miller (2000, 237) und Goulet (2010c, 145–147).

147 Erll (2009, 86).

148 Zur Auseinandersetzung des Eunapios mit dem Christentum vgl. meine Ausführungen unter Abschnitt 3.3 der Einleitung.

seine Programmatik integriert. Da zu diesem Aspekt noch einiges im dritten Teil dieser Einleitung gesagt werden wird, sei hier nur der folgende Gedanke mitgeteilt, der in unmittelbarem Zusammenhang mit der Gattung steht: Eine Kollektivbiographie ist niemals nur Abbild eines Kollektivs. Vielmehr wird durch die Selektionskriterien des Verfassers und durch seine Entscheidung, wer zu einem bestimmten Kollektiv zu rechnen sei und wer nicht, das Kollektiv letztlich in gehörigem Maße konstruiert. Der Biograph begründet und erschafft letztlich die Identität des Kollektivs.¹⁴⁹

Mag auch beim Gegenstand des Eunapios die Lehrer-Schüler-Sukzession eine objektive Kollektivstruktur vorgeben, so ist es erst der Biograph, der die verschiedenen Gegebenheiten zu „einem statisch-harmonischen Ganzen“¹⁵⁰ formt. Zuletzt hat Jan Stenger die Konstruktion einer paganen Kollektividentität im 4. Jh. n. Chr. untersucht und Eunapios dabei einen festen Platz neben Libanios, Themistios und Himerios zugewiesen. Wie Stenger betont, ist es nicht zuletzt das Erstarken des Christentums in dieser Zeit, das die Identitätskonstruktion nötig und dringlich macht. Dem Christentum tritt, so Stenger, ein paganes Intellektuellenkollektiv gegenüber, das seine Kollektividentität nicht an Abstammungsfragen, sondern wesentlich an drei kulturelle Aspekte knüpft: Erstens an das Konzept einer umfassenden paganen *paideia*, zweitens an ein Ethos der Philanthropie und drittens an die althergebrachte Religiosität im Rahmen des paganen Götterkults.¹⁵¹ Indem sich Eunapios an diesem paganen Identitätsdiskurs beteiligt, hat seine Kollektivbiographie nicht nur eine Gedächtnisfunktion als Erinnerungsort paganer Identität, sondern erfüllt gewissermaßen auch die Funktion eines Manifests. Denn Eunapios rechnet mit dem Fortbestand des Kollektivs, was sich in dem ideologisch hochgradig aufgeladenen letzten Wort der ganzen Biographiensammlung, dem Optativ εἴη (ad p.101.21), Ausdruck verschafft.¹⁵² Insofern ist die These Garth Fowdens, wonach der Text des Eunapios „an epitaph on the sort of philosophical life he himself [sc. Eunapios] had known“¹⁵³ sei, dahingehend zu modifizieren, dass Eunapios trotz der Bedrohungslage gerade kein Portrait eines aussterbenden Kollektivs zeichnen möchte.

2.2.6 Die Periodisierung der Philosophiegeschichte

Die auf zwei Passagen des Proömiums verteilten Bemerkungen des Eunapios zur Gliederung der Philosophiegeschichte (p.2.14–23, p.5.5–12) dürfen als eine regel-

149 Zum Konstruktcharakter kollektiver Identitäten vgl. Assmann (1992, 130–144), Straub (1998, 102–104), Stephan (2002, 13–30), Straub (2004, 290–300).

150 Stenger (2009, 21).

151 Stenger (2009, 21–34).

152 Becker (2011, 468 Anm. 104 und 474)

153 Fowden (1979, 250).

rechte *crux interpretum* gelten.¹⁵⁴ Die Interpretation setzte legitimerweise bei der Zusammenschau beider Passagen an. Widersprüche wurden festgestellt und bei letzterem Abschnitt (p.5.5–12) ging man zudem von schwerwiegenden textkritischen Problemen, Verderbnissen und Textlücken aus.¹⁵⁵ Im Folgenden möchte ich trotz aller textlichen Sperrigkeiten aufgrund des im *Codex Laurentianus* 86.7 überlieferten Textes¹⁵⁶ eine harmonisierende Deutung vornehmen, die, wie ich nach meiner eigenen Beschäftigung mit dem Proömium bemerkt habe, bereits von Maurizio Civiletti im Wesentlichen vorgeschlagen wurde.¹⁵⁷ Ich bin der Auffassung, dass Eunapios drei Blütezeiten der Philosophiegeschichte unterscheidet, wobei er die hellenistische Periode gänzlich ausblendet. Zu dieser Epochenausblendung des Hellenismus stellt das methodische Vorgehen des Philostratos in seinen *Vitae sophistarum* eine bemerkenswerte Analogie dar, aber auch ein Passus bei Sopatros, einem Zeitgenossen des Eunapios.¹⁵⁸ Es zeigt sich eine spezifisch neuplatonische Perspektive auf die Philosophiegeschichte: Dreh- und Angelpunkt

154 Einschlägig sind hier Nenci (1973), Glucker (1978, 342–44), Goulet (1979), Baldini (1984, 91–94), Hahn (1990, 479–497), Penella (1990, 36–38), Baldini (1997), Baldini (2001, 463–77), Civiletti (2007, 283–286 Anm. 13).

155 Siehe Boissonade (1822, 5), Vollebregt (1929, 55–56), Nenci (1973, 95–96), Goulet (1979, 164–170), Penella (1990, 36), Hahn (1990, 479).

156 Ich gehe beim zweiten Passus (p.5.5–12) hinsichtlich des von Giangrande in *crucis* gesetzten Abschnittes trotz aller Schwierigkeiten nicht von Textlücken aus und halte zudem in Zeile 6 ὅτι (Civiletti 2007, 293). Letzteres tue ich im Gegensatz zu Goulet (1979, 165–66), dessen Textveränderungen Hahn (1990, 480) und Penella (1990, 36 Anm. 87) gefolgt sind, ohne allerdings allen Schlussfolgerungen Goulets zuzustimmen.

157 Civiletti (2007, 283–86 Anm. 13, 292–97 Anm. 26). Grundlegende Ansätze hierzu liefern jedoch schon Vollebregt (1929, 55) und Giangrande (1954b, 310).

158 Eunapios kennt die *Vitae sophistarum* des Philostratos (p.2.20–22). In seiner Darstellung springt Philostratos von Aischines, dem athenischen Redner, Politiker und Demosthenes-Gegner (4. Jh. v. Chr.), zu Niketes von Smyrna (1. Jh. n. Chr.), und zwar mit dem lapidaren Hinweis, dass Ariobarzanes, Xenophron und Peithagoras aufgrund ihrer mangelnden Begabung nicht der Erwähnung wert seien (*Philostr.* VS 1.19.511); dazu Cox Miller (2000, 219) und Whitmarsh (2005, 5). Ein Beleg, der in der bisherigen Diskussion der φορά-Einteilung keine Rolle gespielt hat, sei hier noch erwähnt wegen der frappierenden begrifflichen und strukturellen Ähnlichkeiten zu dem Modell des Eunapios. Unter dem Namen des Rhetorikers Sopatros, eines Zeitgenossen des Eunapios, sind *Prolegomena in Aristidem* überliefert, wo sich eine Dreiteilung der Geschichte der Rhetorik findet, die auf Aelius Aristides selbst zurückführt wird: Τρεῖς φοραὶ ῥητόρων γεγόνασιν, ὧν ἡ μὲν πρώτη ἀγράφως ἔλεγεν, ἥς ἐστὶ Θεμιστοκλῆς καὶ Περικλῆς καὶ οἱ κατ' ἐκείνους ῥήτορες· ἡ δὲ δευτέρα ἐγγράφως ἔλεγεν, ἥς ἐστὶ Δημοσθένης καὶ Αἰσχίνης καὶ Ἰσοκράτης καὶ σὺν αὐτοῖς ἡ πραττομένη τῶν ῥητόρων δεκάς. καὶ αὗται οὖν αἱ δύο φοραὶ ἐν Ἀθήναις γεγόνασιν. ἡ δὲ τρίτη καὶ τῇ Ἀσίᾳ τούτων δωρεῖται φορὰν, τρίτην οὖσαν ἐπιστήμην, ἥς ἐστὶ Πολέμων, Ἡρώδης καὶ Ἀριστείδης καὶ οἱ κατὰ τούτους τοὺς χρόνους γεγόνασι ῥήτορες. ἤνεγκεν οὖν ἡ τρίτη φορὰ, λέγω δὲ ἡ τῆς Ἀσίας προελθοῦσα, σοφὸν καὶ θαυμάσιον ἄνδρα τὸν Ἀριστείδην (= p. 737, Z. 1–11 Dindorf). Auffällig ist hier neben der allgemeinen Struktur der Dreiteilung der chronologische Sprung zwischen der zweiten und dritten „Blüte“, durch den die Periode des Hellenismus ausgeblendet wird. Des Weiteren fällt die Fokussierung des geographischen Raums Kleinasien auf, die auch bei den in den VPS portraitierten Neuplatonikern zu beachten ist.

sind hierbei die großen Gründerfiguren Platon und Plotin. Platon dient der Datierung der ersten beiden Blütezeiten und auch die dritte Blütephase, die mit Plotin einsetzt, ist auf ihn bezogen, wie im Folgenden deutlich werden wird.

Nach meinem Verständnis des Proömiums knüpft der Passus p.5.5–12 sachlich an den Text p.2.14–p.4.8 an, was an der Nennung Platons (p.2.16, p.5.6) und am *φορά*-Begriff (p.2.18, p.5.5) ersichtlich wird. Nach dem einleitenden Hinweis auf eine dritte Blüte (p.5.5) wird eine Datierung der zweiten Periode nach Kaiserregierungen von Claudius (41–54 n. Chr.) bis Septimius Severus (193–211 n. Chr.) nachgeliefert (= p.5.5–12), die sich chronologisch im Groben mit den Lebensdaten der in p.2.23–p.4.8 katalogartig aufgeführten Philosophen deckt. Ein weiterer Zugang zum Verständnis des Proömiums und zum Problem der Periodisierung besteht darin, den Satz *ἔσχε μὲν οὖν διακοπὴν τινα καὶ ῥῆξιν ὁ χρόνος διὰ τὰς κοινὰς συμφοράς* (p.5.4–5) entgegen bisherigen Deutungsansätzen¹⁵⁹ nicht auf den im Passus p.5.5–12 bezeichneten Zeitraum vom 1. bis 3. Jh. n. Chr. zu beziehen, sondern auf die politischen Umbrüche im 3. und 4. Jh. n. Chr. und damit auf den Zeitraum, den Eunapios in seiner Kollektivbiographie bis hin zur Verfassergegenwart abdeckt.¹⁶⁰ Mit anderen Worten: Der Satz bildet die politisch-historische Hintergrundbeschreibung der „dritten“, d. h. neuplatonischen, „Blüte“. Dadurch dient er als Folie für das „große kulturgeschichtliche Dennoch“ der dritten Blütezeit, wie ich weiter unter erläutern möchte.

Da Eunapios seine Periodisierung mit dem Begriff *φορά* (p.2.18, p.5.5) vornimmt, muss dieser zunächst näher erklärt werden. Man übersetzt in den vorliegenden Kontexten am besten mit „Phase“, „Periode“ oder „Blütezeit“. Der metaphorische Gebrauch dieses aus agrarischem Vokabular¹⁶¹ entlehnten Wortes hat in der griechischen Literatur eine längere Tradition. In Verbindung mit dem partitiven Genetiv ist „eine Menge an“ gemeint.¹⁶² Im Proömium spricht Eunapios einerseits von einer *φορὰ φιλοσόφων τε ἀνδρῶν καὶ σοφιστῶν* (p.2.18–19), andererseits von einer *ἀνδρῶν φορὰ* (p.5.5), die durch die Umschreibung *τὸ*

159 So Glucker (1978, 343) und Goulet (1979, 165–66). Der Satz könnte nach Goulet (1979, 165) und Glucker (1978, 373) den Untergang der Römischen Republik umschreiben.

160 Auf dieses Verständnis des Satzes weist auch Civiletti (2007, 296) hin.

161 Dazu *Arist. Rh.* 1390b24–26: *φορὰ γὰρ τίς ἐστιν ἐν τοῖς γένεσιν ἀνδρῶν ὥσπερ ἐν τοῖς κατὰ τὰς χώρας γιγνομένοις, καὶ ἐνίοτε ἂν ἢ ἀγαθὸν τὸ γένος*. Der durch *φέρειν* ausgedrückte Gedanke des Hervorbringens schlägt sich auch in den Herkunftsbeschreibungen mancher der von Eunapios behandelten Personen nieder, wodurch der Herkunftsort im übertragenen Sinne gewissermaßen als Acker und die betreffende Person als Frucht aus diesem Acker gedacht wird. Näheres zu dieser schon bei Philostratos beliebten herkunftsbezeichnenden *ἦνεγκε*-Formel ad p.81.3.

162 Vgl. *D. or.* 18.61: *φορὰ προδοτῶν καὶ δωροδόκων καὶ θεοῖς ἐχθρῶν ἀνθρώπων, Aeschin.* 3.234: *φορὰ καθ' ἡμᾶς ῥητόρων πονηρῶν, Plut. plat. quaest.* 999e: *φορὰν συνέβη γενέσθαι σοφιστῶν ἐν τῇ Ἑλλάδι, Ael. Arist. or.* 3.367 Lenz/Behr: *ἡ τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν φορὰ*. Die Anwendung des metaphorischen *φορά*-Begriffs auf Philosophen und Sophisten bzw. Redner ist noch im 11. Jh. eine gängige Formulierung, vgl. *Michael Psellos, Chron.* 1.29 (= Renauld Bd. 1, p. 18): *Ὅθεν καὶ θαυμάζειν μοι ἔπεισιν, ὅτι οὕτως τοῦ βασιλέως κατολιγοῦντος τῆς περὶ τοὺς λόγους σπουδῆς, οὐκ ὀλίγη φορὰ φιλοσόφων καὶ ῥητόρων κατ' ἐκείνους τοὺς χρόνους ἐγένετο*.

τῶν ἀρίστων φιλοσόφων γένος (p.5.11–12) näher erläutert wird. Auch gegen Ende der Jamblich-Vita kommt Eunapios auf den φορά-Begriff zu sprechen. Es heißt dort: καὶ ἐτελεύτα [sc. Alypios] γε ἐν Ἀλεξανδρείᾳ γηραιός, Ἰάμβλιχος τε ἐπ’ αὐτῷ, πολλὰς ῥίζας τε καὶ πηγὰς φιλοσοφίας ἀφείς. ταύτης ὁ ταῦτα γράφων τῆς φορᾶς εὐτύχησεν. ἄλλοι μὲν γὰρ ἀλλαχοῦ τῶν εἰρημένων ὁμιλητῶν διεκρίθησαν εἰς ἅπασαν τὴν Ῥωμαϊκὴν ἐπικράτειαν (p.17.2–7).

Das Wirken Jamblichs wird hier mit botanisch-agrarischem Vokabular beschrieben. Die erwähnten Wurzeln und Quellen¹⁶³ symbolisieren die große Anzahl (πολλὰς) an Jamblich-Schülern, die sich über das ganze Römische Reich ausbreiteten.¹⁶⁴ Der Ausdruck αὕτη ἡ φορά steht somit für die Jamblich-Schule als ganze, deren Teil (εὐτύχησεν) Eunapios (ὁ ταῦτα γράφων) durch seinen Lehrer Chrysanthios geworden ist. Mit dem Terminus der „Hervorbringung“ oder „Frucht“ bezeichnet Eunapios demnach eine durch das Wirken bestimmter charismatischer Philosophen ins Leben gerufene größere Gruppe von Anhängern, die eine weit verzweigte öffentliche Präsenz zeigt.¹⁶⁵ Obwohl Hahn davor warnt, den Begriff φορά im Sinne der Sukzessionsmethode mit der „Absicht einer Festbeschreibung bestimmter historischer Eckdaten“¹⁶⁶ zu verknüpfen, wird man Eunapios ein chronologisches Interesse nicht absprechen können, da er in der „dritten Blütezeit“, dem Neuplatonismus, zweifellos den Höhepunkt der Philosophiegeschichte sieht.¹⁶⁷ Die historisch genaue Chronologisierung liegt ihm allerdings in der Tat fern.¹⁶⁸

Nun zur Periodisierung der Philosophiegeschichte im Einzelnen. Die Periodisierung der ersten Blütephase nimmt Eunapios in dem Passus p.2.15–18 vor. Die Periodisierung der zweiten Blütephase, die er ἡ ἐν τῷ μέσῳ φορὰ φιλοσόφων τε ἀνδρῶν καὶ σοφιστῶν (p.2.18–19) und ἡ δευτέρα (p.5.5) nennt,¹⁶⁹ nimmt er unter inhaltlichen Gesichtspunkten *exemplorum gratia*¹⁷⁰ in dem Passus p.2.18–p.4.8 vor und unter chronologischen Gesichtspunkten in dem Passus p.5.5–12. Die Periodisierung der dritten Phase findet sich in der Zeile p.5.5. Als deren inhaltliche Ausführung versteht Eunapios sein Werk. Die erste Phase beschreibt Eunapios mit den folgenden Worten: ἀλλ’ ὁ μὲν Πορφύριος (οὕτω συμβάν) εἰς Πλάτωνα ἐτελεύτα καὶ τοὺς ἐκείνου χρόνους· Σωτίων δὲ καὶ καταβὰς φαίνεται, καίτοι γε ὁ Πορφύριος ἦν νεώτερος (p.2.15–18). Die Zeit von den Anfängen der Philosophie bis zu Platon ist die erste Phase.

163 Zum Bild der Quellen und des Trinkens vgl. ad p.7.7–8.

164 Vgl. p.18.15, wo Eunapios mit dem Verb διασπείρεσθαι das agrarisch-botanische Vokabular wieder aufgreift, um die Zerstreuung der Jamblich-Schüler nach dessen Tod zu beschreiben.

165 Hahn (1990, 487).

166 Hahn (1990, 483, 489, hier 489).

167 Civiletti (2007, 296–97 Anm. 26).

168 Der Satz ἵνα μὴ τοῦτο σπουδάζειν δόξωμεν (p.5.10) im Kontext der Datierung der zweiten Phase kann als Absage an die präzise historische Chronologisierung aufgefasst werden.

169 Vgl. Civiletti (2007, 285–86 Anm. 13).

170 Penella (1990, 37).

Sie ist durch die von Eunapios genannten philosophiehistorischen Schriften des Porphyrios und Sotions erfasst, weshalb Eunapios auf eine Namensnennung der betreffenden Philosophen, die zu dieser Periode gehörten, verzichtet.¹⁷¹ Dabei ist es Eunapios uneinsichtig, warum der später lebende Autor Porphyrios bei Platon aufgehört hat und der früher lebende Autor Sotion über Platon hinausgegangen ist. Ob die auf Sotion bezogene Formulierung καὶ καταβὰς φαίνεται als Ausdruck für ein sicheres Wissen des Eunapios („es zeigt sich, ist offenbar, dass“) oder als eine bloße Vermutung des Eunapios („es scheint, dass“) hinsichtlich des Inhalts der *Diadochai* Sotions zu werten ist, entbehrt der Relevanz für die Periodisierungsthematik. Eunapios sagt an keiner Stelle, dass er in Sotion den Biographen einer zweiten Blütezeit sieht bzw. dass er den nachplatonischen Überhang Sotions mit seiner zweiten Blütezeit identifiziert.¹⁷² Da Eunapios durch den lapidar-unpräzise anmutenden Satz καὶ καταβὰς φαίνεται nicht etwa ein zwischen der Abfassung der *Diadochai* Sotions und der Regierungszeit des Kaisers Claudius zu vermutendes „dark age“¹⁷³ der griechischen Philosophie ausblendet, sondern bewusst die gesamte Periode des Hellenismus ab dem Tod Platons ausspart, darf vermutet werden, dass sich die Erwartungshaltung des Eunapios an den später lebenden Porphyrios auf die Philosophen der hohen Kaiserzeit bezieht, für die es laut p.4.9–14 keine umfassende und zusammenhängende Darstellung gebe. Die Erwähnung, dass Sotion über Platon hinausgegangen sei, dient allein der Kontrastierung zu Porphyrios, der als später lebender Autor auch über die kaiserzeitliche ἐν τῷ μέσῳ φορά hätte schreiben können, es aber offensichtlich nicht getan hat.

Die zweite Phase bezeichnet Eunapios mit drei Begriffen. Erstens nennt er sie ἡ ἐν τῷ μέσῳ φορά (p.2.18), zweitens ἡ δευτέρα (p.5.5) und drittens τὸ τῶν ἀρίστων φιλοσόφων γένος (p.5.11–12). Ich verstehe die Bedeutung ἐν τῷ

171 Dies im Unterschied zur ἐν τῷ μέσῳ φορά, deren Vertreter Eunapios namentlich nennt (p.2.23–p.4.8), um deren μνήμη (p.4.9) wenigstens durch eine kurze und womöglich unvollständige Erwähnung zu erhalten, weil es für diese Phase keine συνεχὴς καὶ περιγεγραμμένη εἰς ἀκρίβειαν ἱστορία (p.4.12) im Stile Sotions oder des Porphyrios gebe. Auch für die τρίτη φορά (p.5.5) gibt Eunapios im Proömium keine Namen an, weil er seine eigene Biographiensammlung als deren Skizzierung ansieht und die Namen, mit Plotin beginnend, im Laufe des Werkes nennt.

172 Diese Schlussfolgerung ziehen Wytttenbach (1822, 23) und Goulet (1979, 162–64, 166), der schließlich eine Vierteilung vertritt, wie mit inhaltlichen Modifizierungen auch Penella (1990, 36–37). Gucker (1978, 343), Goulet (1979, 162), Hahn (1990, 482) und Civiletti (2007, 296) verstehen das mit Partizip konstruierte φαίνεται als „scheinen“, während Penella (1990, 37–38, hier 38) im Gegenteil mit „manifestly“ übersetzt. Penella führt als überzeugenden Beleg p.10.1–3 an, wo von der ehelichen Verbindung des Porphyrios die Rede ist, die Eunapios sicherlich nicht als ungesichertes Wissen darstellen möchte: γάμοις τε ὁμιλήσας φαίνεται, καὶ πρὸς Μάρκελλάν γε αὐτοῦ γυναῖκα γενομένην βιβλίον φέρεται. Penellas Einwand gegen die Übersetzung „scheinen“ wird überdies durch die Grammatik unterstützt, siehe Kühner-Gerth 2/2³ 1904, 71 (§ 484.13). Wenn Eunapios hier nun sagt, dass Sotion „offensichtlich“ über die Lebenszeit Platons hinausgegangen sei, so muss dies nicht bedeuten, dass er Sotion im Original gelesen hat. Es bedeutet vielmehr, dass Eunapios seiner Quelle, der Philosophiegeschichte des Porphyrios, bei dieser Angabe zu Sotion vollstes Vertrauen entgegenbrachte.

173 Gucker (1978, 343–44).

μέσῳ im Anschluss an Vollebrecht und Civiletti als Phase „in der Mitte“ zwischen der ersten, von Sotion und Porphyrios beschriebenen Phase, und der τρίτη φορά (p.5.5), die den Gegenstand der VPS bildet.¹⁷⁴ Eunapios hebt hervor, dass diese Phase zwar unbeschreiblich reich an bedeutenden und besonders tüchtigen Philosophen und Sophisten war (p.2.18–20: τῆς δὲ ἐν τῷ μέσῳ φοράς [...] ἀδιήγητου γενομένης κατὰ τὸ μέγεθος καὶ τὸ ποικίλον τῆς ἀρετῆς)¹⁷⁵, dass aber kein Autor eine genaue schriftliche Darstellung dieser Periode oder Biographien der in ihr wirkenden Philosophen angefertigt habe (p.2.22–23, p.3.14–15).

So, wie Eunapios Porphyrios und Sotion als Biographen der ersten Blütezeit nennt, so nennt er für die zweite Blütephase ebenfalls einige Biographen, die jedoch nicht sehr detailliert gearbeitet hätten. Deshalb sei man auf die Primärwerke der Philosophen angewiesen, aus denen ihr Leben rekonstruiert werden könne (p.3.16–p.4.5). Philostratos aus Lemnos etwa habe die Lebensläufe der Besten allenfalls oberflächlich beschrieben (p.2.20–22), womit Eunapios auf dessen *Vitae Sophistarum* anspielt. Derselbe Autor habe auch eine Biographie über Apollonios von Tyana verfasst, die aber eigentlich nicht als Philosophenbiographie gelten könne, da Apollonios schon kein Philosoph mehr gewesen sei, sondern ein göttlich-menschliches Mischwesen (p.3.4–9). Als letzten Autor nennt Eunapios dann noch Lukian und seine *Demonax-Vita* (p.4.5–8). All diese Werke sollen jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass es für die zweite Phase keine συνεχῆς καὶ περιγεγραμμένη εἰς ἀκρίβειαν ἱστορία (p.4.12) gebe. Um dennoch deren Andenken zu erhalten (ταῦτά γε εἰς μνήμην ἐγὼ τίθεμαι), so fragmentarisch dieses auch sein mag (p.4.9–10), nennt Eunapios einige ihm zugänglich gewordene Vertreter dieser zweiten Phase. Dass er eine Teilmenge dieser zweiten φορά ἀδιήγητος γενομένη (p.2.18–19) herausgreift, zeigt die partitive Formulierung ἐν οἷς (p.2.23), die sich auf die φιλόσοφοι (p.2.22) der ἐν τῷ μέσῳ φορά bezieht. Samt und sonders erwähnt Eunapios hier Philosophen des 1. und 2. Jhs. n. Chr., zehn an der Zahl: Ammonios aus Ägypten, Plutarch, Euphrates aus Ägypten, Dion Chrysostomos, Apollonios von Tyana, Karneades, Musonius Rufus, Demetrios, Menippos und Demonax.¹⁷⁶

Gegen Ende des Proömiums liefert Eunapios noch eine Datierung dieser zweiten Phase nach kaiserlichen Regierungszeiten.¹⁷⁷ Dabei kommt es ihm jedoch

174 Vollebrecht (1929, 55), Civiletti (2007, 296). Die meisten Forscher sehen in der ἐν τῷ μέσῳ φορά den Zeitraum zwischen Sotion und Porphyrios gekennzeichnet, vgl. etwa Hahn (1990, 488), der zudem bestreitet, dass sich die τρίτη φορά auf den Neuplatonismus beziehe.

175 Der Wortgebrauch von ἀδιήγητος bei Eunapios (p.46.2, p.63.23, p.94.10) suggeriert die Bedeutung „nicht zu beschreiben, unbeschreiblich“. Goulet (1979, 162) weist darauf hin, dass das Wort an dieser Stelle auch das Nicht-Vorhandensein einer narrativen Darstellung dieser φορά meinen könne (so Hahn 1990, 478). Eine Doppelbedeutung an dieser Stelle ist wahrscheinlich.

176 Dazu Hahn (1989, 18–19) und Hahn (1990, 484–486).

177 Siehe p.5.5–12: ἡ μὲν γὰρ δευτέρα [sc. φορά] μετὰ τὴν Πλάτωνος παῖσιν ἐμφανῆς ἀνακεκρύπεται ὅτι ἡ κατὰ τοὺς Κλαυδίου καὶ Νέρωνος [sc. χρόνους] τοὺς γὰρ ἀθλίους καὶ ἐνιαυσίους οὐ χρὴ γράφειν – οὗτοι δὲ ἦσαν οἱ περὶ Γάλβαν, Βιτέλλιον, Ὁθωνα. Οὐεσπασιανὸς δὲ ὁ ἐπὶ τούτοις καὶ Τίτος καὶ ὅσοι μετὰ τούτους ἦρξαν –, ἵνα μὴ τοῦτο σπουδάζειν δόξωμεν· πλὴν ἐπιτρέχοντί γε καὶ συνε-

nicht auf Genauigkeit an, wie er ausdrücklich betont: Der Satz ἵνα μὴ τοῦτο σπουδάζειν δόξωμεν (p.5.10) bezieht sich auf die präzise Nennung der Kaiser, an der es ihm nicht gelegen ist, da ihm eine oberflächliche (p.5.11: ἐπιτρέχοντι) und raffende (p.5.11: συνελόντι) Skizzierung als ausreichend erscheint.¹⁷⁸ Was den zeitlichen Rahmen anbetrifft, so umfasst die zweite Phase im Wesentlichen den Zeitraum nach Platon bis zu Septimius Severus (p.5.12: καὶ εἰς Σεβήρον διέτεινεν). Ihr ungefähre Beginn folgt jedoch nicht unmittelbar auf Platon, sondern liegt in der Mitte des 1. Jhs. n. Chr. zur Zeit des Claudius und Neros (p.5.6–7). Die Periode des Hellenismus ist ausgeblendet. Mit seiner Formulierung πᾶσιν ἐμφανῆς ἀνακεκήρυκται ὅτι ἡ κατὰ τοὺς Κλαυδίου καὶ Νέρωνος (p.5.6–7) bezieht sich Eunapios auf seine eigene Philosophenliste (p.2.23–p.4.8), deren Beginn mit Ammonios und Plutarch chronologisch betrachtet ungefähr in die Regierungszeiten des Claudius und Neros fällt. Die kurze Erwähnung des Vierkaiserjahres 68/69 n. Chr. dient nur der zusätzlichen chronologischen Fixierung der zweiten Phase, genauso wie die Erwähnung des Titus. Ihr Ende liegt in der Regierungszeit des Kaisers Septimius Severus, der im Jahre 211 starb. Mit diesem chronologischen Rahmen stimmt die Auflistung der Philosophen (p.2.23–p.4.8) überein, die mit Ammonios im 1. Jh. n. Chr. den Anfang macht (p.2.23) und dann auch Philosophen des 2. Jhs. n. Chr., wie Demonax, umfasst. Es muss aufgrund der Bemerkungen des Eunapios (p.4.9–15) angenommen werden, dass er ursprünglich beabsichtigte, eine zusammenhängende Darstellung dieser zweiten „Blütephase“ zu liefern, dass er jedoch sein Vorhaben aufgrund der schwierigen und allzu fragmentarischen Quellenlage aufgab zugunsten einer Kollektivbiographie über den Neuplatonismus (siehe ad p.4.10–15).

Als letztes ist nun noch die τρίτη φορά (p.5.5) zu betrachten. Im Proömium wird sie nur an dieser einen Stelle genannt, da Eunapios sein eigenes Werk als deren inhaltliche Ausführung versteht.¹⁷⁹ Er kommt auf diese dritte Phase im Zusammenhang eines Passus zu sprechen, in dem er einerseits die schwere Zugänglichkeit seines Gegenstandes (vgl. p.4.10–14) durch einen fingierten Paraklausithyron vor der Tür der personifizierten Wahrheit rechtfertigt (p.5.1–3) und andererseits auf die schwierigen Umstände seiner Zeit eingeht. Der Satz p.5.4–5 gehört sinngemäß zu diesem vorausgehenden Passus. Er dient der Kontrastierung: Denn obwohl Eunapios in einer Zeit mit vielen Umbrüchen (ἔσχε μὲν οὖν διακοπὴν τινα καὶ ῥῆξιν ὁ χρόνος) und politischen Katastrophen (διὰ τὰς κοινὰς συμφοράς) lebte, gab es dennoch – ich verstehe das δε in dem Satz τρίτη δὲ ἀνδρῶν ἐγένετο φορά bewusst adversativ – eine dritte Phase, die eine kulturelle Gegenwelt zu den politischen Entwicklungen darstellt.¹⁸⁰

λόντι εἰπεῖν, τὸ τῶν ἀρίστων φιλοσόφων γένος καὶ εἰς Σεβήρον διέτεινεν. Die von Giangrande um diesen Passus gesetzte runde Klammer verdeutlicht schon rein optisch diese zweite Phase. Sie fördert das Verständnis der Stelle erheblich.

178 Vgl. hierzu die Bemerkung Giangrandes im Apparat zur Stelle: *temporis ordinem Eunapius saepius negligit*.

179 Civiletti (2007, 296).

180 Vgl. Civiletti (2007, 296) und meinen Stellenkommentar ad p.5.4–5.

Was die genauere Bestimmung angeht, beginnt sie nach der Regierung des Septimius Severus im 3. Jh. n. Chr. (vgl. p.5.11–12). Ihr erster namentlicher Vertreter ist ausweislich des Erzählfortganges bei Eunapios Plotin, der nicht nur den Beginn seines biographischen Hauptteils markiert, sondern der durch seine Platon übersteigende Berühmtheit (p.5.23–p.6.3) auch die beiden ersten Phasen gewissermaßen in den Schatten stellt, die ja beide über den Dreh- und Angelpunkt Platon datiert wurden: Während die erste den Zeitraum εἰς Πλάτωνα umfasst (p.2.16) und die zweite als μετὰ τὴν Πλάτωνος beschrieben wird (p.5.6), ist die dritte Phase gewissermaßen hyperplatonisch, da Plotins Schriften mehr gelesen werden als die Platons (p.6.1–2: διὰ χειρὸς ὑπὲρ τοὺς Πλατωνικοὺς λόγους).¹⁸¹ Eunapios vollbringt dadurch gewissermaßen einen chronologischen Sprung von Platon über eine nur kurz skizzierte hochkaiserzeitliche Zwischenphase hin zu Plotin. Dieser Sprung ist ideologisch begründet durch den spezifisch neuplatonischen Standpunkt des Eunapios und hat die Absicht, eine direkte Traditionslinie von Platon zum Neuplatonismus zu knüpfen.

Eine derartige autoritative Aneinanderknüpfung von Platon und den Neuplatonikern findet sich im 4. Jh. n. Chr. etwa auch bei Julian Apostata: Er nennt Platon, Plotin, Porphyrios und Jamblich in einem Atemzug (*Jul. or.* 7.222b) – eine Reihung, die im Grunde auch das chronologische und ideologische Gerüst der Kollektivbiographie des Eunapios bis zur JamblichVita darstellt,¹⁸² wo er dann bei der Schülerschaft Jamblichs fortfährt, zu der über Aidesios auch Chrysanthios und nicht zuletzt er selbst gehört (vgl. p.17.3–5). Es ist bezeichnend, dass Eunapios seine Biographiensammlung mit dem Optativ εἴη enden lässt: Adressat dieses Wunsches ist Veronikianos, einer der Nachfolger des Chrysanthios in Sardes. Damit wünscht Eunapios Veronikianos nicht nur ein langes Leben, sondern in diesem Optativ spiegelt sich auch die Sehnsucht nach dem Fortbestand der τρίτη φορὰ bis weit ins 5. Jh. n. Chr. hinein, dem als Bedrohung empfundenen Christentum zum Trotz (ad p.101.21).

2.2.7 Die Geographie hellenischer Intellektualität

Schon eine flüchtige Lektüre der VPS erweckt beim Leser den Eindruck, dass Intellektualität bzw. Kultur insgesamt auf den Osten des Reiches beschränkt zu sein scheint – ein Phänomen, das für alle spätantiken Philosophenviten mit Ausnahme der *Vita Plotini* des Porphyrios zutrifft.¹⁸³ Mit dieser geographischen Fokussierung ordnet sich Eunapios in den paganen Identitätsdiskurs im 4. Jh. n. Chr. ein, bei dem hellenische Intellektuellenkultur dezidiert dem als fremd und für die

181 Vgl. ὁ μέγιστος Πλωτῖνος (p.7.5), ὁ μέγας Πλωτῖνος (p.7.19). Platon erhält in den VPS nur einmal das Epitheton μέγας (p.15.8).

182 Dadurch wird ein gewisser chronologischer Anspruch im Sinne der Sukzessionsmethode deutlich (ad p.101.17–18), der jedoch noch nicht die spezifische Bedeutung der „goldenen Hermesketten“ besitzt, mit Hilfe derer in der Zeit nach Eunapios die neuplatonische Sukzession illustriert wird (ad p.8.15–16).

183 Hartmann (2006b, 45).

eigene Sache als bedrohlich empfundenen Westteil des Reiches gegenübergestellt wird.¹⁸⁴ Hier bietet v. a. das *Œuvre* des Libanios Einblick. Er sieht die hellenische Kultur gefährdet durch das abflauende Interesse an griechischer Rhetorik im 4. Jh. n. Chr., durch das Aufblühen lateinischer Studien aus karrieristischen Gründen sowie durch die steigende Beliebtheit der Juristerei und der Stenographie.¹⁸⁵

Konsequenzen des Umgangs mit dieser unterschwelligen Konkurrenzsituation sind das verbale Ignorieren einerseits, durch das sich der Mangel an Bezügen auf den Westen erklären lässt, und die subtile bis offene Herabwürdigung des Gegners andererseits. Letzterer Strategie bedient sich bereits Julian, der an einigen Stellen seines Werkes „the provincial west“ als „a virtual philosophical wilderness“¹⁸⁶ erscheinen lässt: Obwohl das Römische Reich sich weit bis in den Westen ausgedehnt habe, interessiere sich allenfalls eine schwindend geringe Anzahl der westlichen Völker (τῶν Ἑσπερίων ἐθνῶν) für Philosophie oder Geometrie, die meisten der wenigen Übrigen nur für Rhetorik (*Jul. Gal. frg.* 22.131c–d). Von sich selbst sagt er in einem Brief an Eumenios und Pharianos, dass es ein Wunder sei, dass er überhaupt noch Griechisch spreche, so „barbarisch“ sei er geworden durch den Einfluss des „Gebietes“: Τὰ δὲ ἐμὰ, εἰ καὶ φθεγγοίμην Ἑλληνιστί, θαυμάζειν ἄξιον· οὕτως ἐσμὲν ἐκβεβαρβαρωμένοι διὰ τὰ χωρία (*Jul. ep.* 8.441c). Offen spricht er in einem anderem Schreiben an Priskos von der Γαλατῶν ἀμουσία.¹⁸⁷

Bei Eunapios finden sich einige Erwähnungen des Westens einschließlich Roms, die den Schluss zulassen, dass in der Wahrnehmung des um 400 n. Chr. schreibenden Philosophenbiographen aus Sardes die beiden Reichsteile schon lange in kultureller Hinsicht auseinandergedriftet sind. Hier argumentiert Eunapios aus einer spezifisch neuplatonischen Sichtweise, denn in der „geography of holiness“¹⁸⁸ hatte sich das Zentrum des Neuplatonismus nach dem Tod des Porphyrios von Rom in den Osten verlagert.¹⁸⁹ Wenn demnach Eunapios davon spricht, dass sich nach dem Tod Jamblichs in den 320er Jahren dessen Schüler im ganzen Römischen Reich (εἰς ἅπασαν τὴν Ῥωμαϊκὴν ἐπικράτειαν) verstreut hätten (p.17.5–7), ist damit im Grunde der Osten gemeint. Zu den „Römern“ baut Eunapios in seinem Werk dadurch Distanz auf, dass er sie wie ein fremdes, fast exotisches Volk behandelt, dessen Sitten und Spracheigenheiten den Lesern erklärt werden müssen.¹⁹⁰ Grundsätzlich ist für Eunapios das Gebiet des

184 Opelt (1969, 32), Stenger (2009, 204).

185 Stenger (2009, 218–20 mit Belegen).

186 Fowden (1982, 40 Anm. 52).

187 *Jul. ep.* 13, Z. 9–10. Es ist bezeichnet, dass Eunapios zu Theon, einem im Westen des Reiches (Γαλατία) praktizierenden Arzt bzw. Iatrosophist, die kürzeste, nur aus einem Satz bestehende „Vita“ seiner Sammlung verfasst hat – ein Beleg für sein Desinteresse am Westen (ad p.90.18–19).

188 Fowden (1982, 38).

189 Fowden (1982, 40).

190 P.23.3 (römische Kaiserproskynese), p.47.3–4 (Latein), p.56.4–5 (römischer Kalender), p.63.6 (Latein). Zur Zweisprachigkeit (Latein/Griechisch) äußert sich Eunapios aber auch neutral (p.91.3–7). Möglicherweise kann Eunapios an einer schwer verständlichen Stelle gar

Westens, Rom eingeschlossen, identisch mit einem Ort der Unkultur: „Römer“ tragen bei ihm das Stigma unkultivierter Rohheit. Umso mehr überrascht es Eunapios, wenn er von Ausnahmen dieser Regel berichtet. So weist er bei der Erwähnung des Prokonsuls, der dem Gerichtsprozess um Julianos und Apsines samt ihren rivalisierenden Sophistenschulen in Athen vorsteht, explizit darauf hin, dass dieser „für einen Römer“ gar nicht so ungebildet sei.¹⁹¹

Die Stadt Rom erscheint in den VPS primär als Eroberungsobjekt hellenischer Kultur.¹⁹² In bewusst gewählter Kriegsmetaphorik, die sachlich an das alte Horazdiktum *Graecia capta ferum victorem cepit* (*Hor. epist.* 2.1.156) erinnert, deutet Eunapios den Studienortwechsel des Porphyrios von Athen nach Rom als eine Stadteroberung διὰ σοφίας, „durch die Philosophie“ (p.7.3–4). Eine ganz ähnliche Aussage hat die Episode, in welcher Eunapios davon berichtet, wie seinem Athener Rhetoriklehrer Proharesios zu Ehren in Rom eine lebensgroße Statue aufgestellt wird, welche die Inschrift trägt: „Die Herrscherin Rom (ehrt) den König der Beredsamkeit“ (p.77.2–7). Politische Herrschaft und Kultur geraten dadurch in scharfen Gegensatz. Ein gewisses Missverhältnis zu Rom wird auch im Kommentar des Eunapios zu einem Lehrexport des Proharesios nach Rom kenntlich: Dieser sendet seinen Schüler Eusebios, einen Alexandriner, weniger aus Qualitätsgründen nach Rom, sondern weil Eusebios in Athen für Disharmonien sorgte (στρασιώδης) und sich überdies dem Staatsdienst hingezogen fühlte – Eunapios freilich unterlässt es nicht zu betonen, dass Eusebios als Ägypter ohnehin nicht gerade mit rhetorischem Talent begabt war, was als Spitze nicht zuletzt gegen Rom gewertet werden kann (p.78.19–27).

Die Antipathien gegen Rom nähren sich aus einer Liebe zu Griechenland, das nicht nur bei Eunapios als kultureller Raum erscheint, sondern auch bei Zeitgenossen wie Libanios und Himerios.¹⁹³ Diese Griechenlandsehnsucht exemplifiziert Eunapios am schönsten an dem aus Berytos stammenden und auch in Rom ausgebildeten Prätorianerpräfekten Anatolios. Trotz seiner Affinität zu den juristischen Ausbildungsstätten in Berytos und Rom, die im 4. Jh. n. Chr. eine Gefährdung der hellenischen Rhetorik darstellen,¹⁹⁴ führt ihn Eunapios als einen διαφερόντως Ἑλλήν (p.74.7–8) ein, den es nach Griechenland bzw. Athen zieht, wo er in den 340er Jahren einen Sophistenagon initiiert, bei dem Proharesios glänzen kann (p.75.5–22). Seine außerordentliche Bildung (p.75.24–26) wird eindeutig auf griechische Einflüsse zurückgeführt.¹⁹⁵ Ein gewisser Athen-Zentrismus wird auch in einem Passus zur Nachfolge des Julianos deutlich: Bei der Neubesetzung seines

eine abschätzige Bemerkung über das Lateinische nachgewiesen werden, siehe dazu ad p.73.18–19.

191 P.60.18–20: ἐφκει δὲ ὡς Ῥωμαῖός τις οὐκ εἶναι τῶν ἀπαιδευτῶν, οὐδὲ τῶν ὑπ’ ἀγροίκῳ καὶ ἀμούσῳ τύχῃ τεθραμμένων, siehe Vollebregt (1929, 125–26).

192 Opelt (1969, 32–33).

193 Stenger (2009, 34–53).

194 Stenger (2009, 219).

195 Ein ganz ähnliches Bild zeichnet Eunapios von dem *vicarius Asiae* Justus, der von Rom nach Sardes kommt, um dort den paganen Kult in den 370er oder 380er Jahren zu restaurieren (p.96.19–26).

Rhetoriklehrstuhls in Athen kommt es zur Endausscheidung zwischen sechs Rivalen, zu denen auch Prohaireios gehört. Die Studenten werden ihnen nach Nationalitäten zugewiesen, was Eunapios zu einem Kampf um alle römisch beherrschten Gebiete (τὰ ὑπὸ Ῥωμαίοις ἔθνη) ausgestaltet, deren junge Menschen nach Athen kommen, um Rhetorik zu studieren (p.68.12–15), vgl. bes. p.68.13–15: καὶ περὶ λόγων οὐκ ἦν αὐτοῖς ἡ στάσις, ἀλλ' ὑπὲρ ἐθνῶν ὄλων ἐπὶ τοῖς λόγοις. Dadurch erscheint Athen als wahre Hauptstadt des Ostens.

3. DIE VPS ALS ZEUGNIS PAGANER HAGIOGRAPHIE

3.1 Philosophenbiographik als Hagiographie?

Seit rund 50 Jahren häufen sich in der Forschung Tendenzen, die Biographien des Eunapios als Heiligenleben zu lesen. Spätestens seit den 1960er Jahren wird die eigentlich für christliche Texte reservierte moderne Bezeichnung „Hagiographie“ auf die Kollektivbiographie des Eunapios angewendet.¹⁹⁶ Aus Gründen der Abgrenzung wird das Adjektiv „pagan“ hinzugefügt.¹⁹⁷ Soweit ich sehe, hat Momigliano als erster die VPS mit der Kennzeichnung „pagan hagiography“ versehen.¹⁹⁸ Buck resümiert in einem Abschnitt seiner Dissertation, der den Titel „Eunapius as Hagiographer“ trägt:

„Thus it is clear that Eunapius wrote a work of pagan hagiography with commemorative, didactic, and polemical purposes.“¹⁹⁹

In der Sache ist das Phänomen, dass Eunapios aus dem Blickwinkel dieser christlich behafteten Terminologie betrachtet wird, allerdings sehr viel älter.²⁰⁰ Die in

196 Zur spätantiken christlichen Hagiographie siehe Aigrain (1953), Farmer (1985), Hannick (1985, 371–73), Van Uytenghe (1988), Delehaye (1991), Coon (1997), Ludwig (1997, 1–12), Van Uytenghe (2001, 1171–1329), Sonnabend (2002, 209–213), Baumeister (2009).

197 Die Verwendung dieser religiös-christlich geprägten Kategorie samt ihrer deutschen Variante „heidnisch“ ist nicht unproblematisch, da sie eine christliche Perspektive einnimmt und zudem eine abwertende Konnotation hat, vgl. Vinzent (1998, 34–41 mit Lit.). Die historisch betrachtet angemessene Bezeichnung wäre wohl „hellenisch“, und zwar in einem kulturellen, nicht ethnischen Sinne, vgl. ad p.25.22–23 und Stenger (2009, 21–34). Da die Kategorie „pagan/heidnisch“ in der Forschungsliteratur allerdings immer noch in regem Gebrauch ist, übernehme ich sie, nicht zuletzt deshalb, weil darin ein mentalitätsgeschichtlicher Konflikt zwischen dem aufstrebenden Christentum und der traditionell-hellenischen Kultur und Religion zutage tritt, von dem die Biographiensammlung des Eunapios Zeugnis ablegt.

198 Momigliano (1964, 81).

199 Buck (1977, 134–63, hier 159).

200 Bereits Geffcken (²1929, 169) spricht von „richtigen antiken Heiligenlegenden“ bzw. von „Heiligenleben“ (Geffcken ²1929, 173), ohne freilich zu verschweigen, dass in der Tat bei allen Ähnlichkeiten auch Unterschiede zu den christlichen Vorstellungen bestehen (Geffcken ²1929, 172). Folgende Gelehrte ordnen die VPS bzw. einzelne Viten einer paganen Hagiographie bzw. hagiographischen Stilisierung zu: Goulet (1981, 164), Saïd (1990, 98), Zanker (1995, 288), Baldini (1997, 195), Rizzo (1997), Cox Miller (2000), Männlein-Robert (2001,

den VPS Biographierten erscheinen in der Literatur konsequenterweise als „Heilige“,²⁰¹ zumal seit Garth Fowdens wegweisender Studie von 1982 über den Philosophen der Spätantike, in der Eunapios eine prominente Rolle spielt, der Begriff „pagan holy man“ in der einschlägigen Forschungsliteratur weitgehend etabliert ist.

Der Begriff „Hagiographie“ bzw. die adjektivische Entsprechung „hagiographisch“ erfreuen sich zudem immer größerer Popularität auch in der Behandlung anderer paganer Philosophenviten der Spätantike.²⁰² Im literarischen Aufbau der *Vita Pythagorica* Jamblichs sieht Festugière im Abgleich mit christlichen Heiligenviten „le modèle classique de la composition hagiographique divisée en deux parties: Vie–Vertus“.²⁰³ Dodds merkt an: „hagiography was a literary genre common to Christians and pagans“, und listet als pagane Beispiele die *Vita Apollonii* des Philostratos, die VPS des Eunapios und die *Vita Procli* des Marinos auf.²⁰⁴ Bei Hadas und Smith wird von „hagiological writings“ über Pythagoras und Sokrates gesprochen.²⁰⁵ Hadot bestimmt die *Vita Apollonii* des Philostratos als „un beau morceau d’hagiographie païenne“.²⁰⁶ Cox sieht in der Auseinandersetzung zwischen Christen und paganen Philosophen im 3. und 4. Jh. n. Chr. den Grund einer Emergenz von „cultic hagiographies“.²⁰⁷ Sie untersucht diese Transformation der biographischen Gattung anhand zweier Beispiele: Eusebios’ Darstellung des Lebens von Origenes und der *Vita Plotini* des Porphyrios, die beide als Beiträge zu einem hagiographischen Diskurs gelesen werden, in dem der typische „heilige Mensch“ aus verschiedenen Blickrichtungen beleuchtet wird. An einer anderen Stelle fasst sie die Wandlung der biographischen Gattung im 4. Jh. n. Chr. prägnant als „shift from biography to hagiography“²⁰⁸ zusammen. Edwards interpretiert die *Vita Plotini* des Porphyrios als „a Neoplatonic gospel“ bzw. als ein „pagan gospel“ mit deutlichen Reminiszenzen an das *Johannesevangelium*.²⁰⁹ Ganz ähnlich legt Dillon die *Vita Pythagorica* Jamblichs als eine evangelienartige Erwiderung auf das *Johannesevangelium* aus.²¹⁰ Irmgard Männlein-Robert thematisiert die „hagiographische Stilisierung“ Plotins durch Porphyrios in der *Vita Plo-*

238), Van Uytenghe (2001, 1102–1103), Saïd (2004, 544–45), Criscuolo (2005, 771), Hartmann (2006, 351), Civiletti (2007, 27, 45–53) und Stenger (2009, 245).

201 Vgl. z. B. die Bezeichnungen „holy men“ (Buck 1977, 134), „saints du paganisme“ (Goulet 1998, 236), die „heiligen Männer des Neuplatonismus“ (Steinrück 2004a, 28) und „pagane Heilige“ (Stenger 2009, 216).

202 Ebenso gibt es Tendenzen, Parallelen zwischen den Philosophenbioi und den neutestamentlichen *Evangelien* herzustellen. Ein besonderes Paradebeispiel bildet hier die *Vita Apollonii* des Philostratos. Siehe hierzu die Forschungsberichte bei Koskenniemi (1994) und Dall’Asta (2008, 3–5), aber auch Berger (2005, 404–05).

203 Festugière (1937, 472).

204 Dodds (1965, 31).

205 Hadas/Smith (1965, 45, 56).

206 Hadot (1972, 98).

207 Cox (1983, xiv–xv, hier xiv).

208 Cox Miller (2000, 249).

209 Edwards (2000, 66–69), Edwards (2000b, xxxv–xxxvi).

210 Dillon (2002b).

tini und setzt einen „hagiographischen Diskurs“ voraus, in den die Plotin-Vita einzuordnen sei.²¹¹ Eunapios und Marinos werden bei Saïd als Vertreter einer „hagiographie païenne“ eingeführt.²¹² Dillon rückt die *Vita Procli* des Marinus sowie die Jamblich-Vita des Eunapios eng an die „lives of the Christian saints“ heran, spricht sich jedoch generell gegen eine strikte Unterscheidung von Biographie und Hagiographie in der Spätantike aus.²¹³ Statt dessen plädiert er für eine Differenzierung von faktualen und phantastischen Elementen, nach denen sowohl christliche als auch pagane Biographien hinreichend bewertet werden könnten. Im Gegensatz dazu unterscheidet Udo Hartmann bewusst „christliche und heidnische Hagiographie“.²¹⁴

Diese knappe Übersicht verdeutlicht, dass sich der Begriff der „paganen Hagiographie“ zunehmend etabliert, lässt allerdings durchblicken, dass er nicht unumstritten ist. Denn freilich sind in der Forschung immer auch neutralere Alternativen zum Begriff „Hagiographie“ anzutreffen. Diese haben durchaus ihre Berechtigung.²¹⁵ Es stellt sich damit die Frage, weshalb es als gerechtfertigt angesehen werden kann, die Kollektivbiographie des Eunapios nicht nur unter die spätantiken Philosophenbiographien einzureihen, sondern sie ausdrücklich auch als ein paganes hagiographisches Manifest zu betrachten. Denn es liegt auf der Hand, dass aus der christlichen Färbung des Begriffs „Hagiographie“ nur allzu leicht eine Vereinnahmung der Philosophenbiographik resultieren könnte, und zwar dergestalt, dass pagane Philosophenviten als Reaktionen auf die christlichen Texte gedeutet werden. Dadurch geraten die Philosophenbioi letztlich in ein Abhängigkeitsverhältnis, das den Anliegen dieser Texte keinesfalls gerecht wird.²¹⁶

Einen gangbaren Ausweg aus diesem Dilemma hat Van Uytfanghe aufgezeigt, der mit einem „hagiographischen Diskurs“ in der Kaiserzeit und Spätantike rechnet, der nicht auf die christliche Literaturproduktion beschränkt sei. In diesem Diskurs stehen, so Van Uytfanghe, Personen im Mittelpunkt, die ein außerordentliches Verhältnis zum Göttlichen pflegen.²¹⁷ In den betreffenden Texten, die als

211 Männlein-Robert (2002, 587, 602)

212 Saïd (2004, 544–45).

213 Dillon (2006, 164–65), dies gegen Cox (1983).

214 Hartmann (2006b, 72).

215 Es handelt sich dabei um Bezeichnungen wie „neupythagoreische [...] und neuplatonische [...] Philosophenromane“ (Priessnig 1929/30, 23), „vies de philosophes“ (z. B. Goulet 1981, 161), „philosophic biography“ (Clark 2000, 37), „Philosophenbios“ (z. B. Schirren 2005, 69) oder „Philosophenbiographien“ (z. B. Männlein-Robert 2009, 332).

216 Diese These einer fast einseitigen Reaktion auf die christliche Hagiographie wird in der Eunapios-Forschung großenteils vertreten. Ich setzte mich in Abschnitt 3.3 damit eingehender auseinander.

217 Van Uytfanghe (1988, 155–59). Teilnehmer an diesem Diskurs sind nach Van Uytfanghe pagane, jüdische und christliche Milieus. Den Anfangspunkt des Diskurses markiere Philo *Vita Moysis* (Van Uytfanghe 2001, 1148–49, hier 1341). Zu den christlichen Texten, die dem hagiographischen Diskurs zuzurechnen sind, zählen: Die neutestamentlichen und apokryphen *Evangelien*, die neutestamentliche *Apostelgeschichte*, die nicht-kanonischen *Apostelakten*, die Märtyrerakten und die Hagiographie der Spätantike (Van Uytfanghe 2001, 1153–1326). Mit Blick auf das pagane Schrifttum sind neben den Philosophenbiographien die Dichterleben (z.

„spirituelle Biographien“²¹⁸ gelten können, findet trotz der Beteuerung der Wahrheit des Geschilderten ein kreativer Umgang mit der Geschichte statt, insofern die Protagonisten in hohem Maße stilisiert werden. Die Funktion dieses Diskurses kann nicht auf die reine Informationsvermittlung reduziert werden, sondern im Mittelpunkt stehen apologetische Interessen, die „Idealisierung des Helden (der beglaubigt, anerkannt u./oder verehrt werden soll)“, die Typisierung des oder der Protagonisten, bei der die Individualpersönlichkeit hinter einen „Idealtyp“ zurücktritt,²¹⁹ und schließlich die belehrend-erbauliche Einwirkung auf den Leser, der die Biographierten als exemplarische Figuren rezipieren soll. Die Figurenzeichnung selbst könne teilweise mit dem Typus des θεῖος ἄνθρωπος erläutert werden, dessen Konturen Bieler umrissen hat.²²⁰ Von zentraler Bedeutung sind jedenfalls eine

„starke ethische u. spirituelle Dimension, die die virtutes widerspiegeln im doppelten Sinn von a) hervorragenden Tugenden (Frömmigkeit, Askese, Nächstenliebe oder körperliche Qualitäten als Spiegel sittlicher u. religiöser Größe) u. b) übernatürlichen u. wundertätigen Fähigkeiten“²²¹.

Nach Van Uytfanghe entsprechen die paganen Philosophenbiographien „voll den Kriterien des ‚hagiographischen Diskurses‘“²²². In einem anderen Beitrag betont

B. über Homer oder Vergil) und die Herrscherviten (z. B. Plutarchs Alexandervita oder *Lib. or.* 18 über Julian Apostata) zu nennen (Van Uytfanghe 2001, 1091–1130).

- 218 Der Begriff „spirituelle Biographie“ dient dazu, dem nicht auf das Christentum beschränkten Phänomen des hagiographischen Diskurses in Kaiserzeit und Spätantike gerecht zu werden, und zwar in bewusster Erweiterung des eigentlich für christliche Texte reservierten Begriffs „Heiligenleben“ bzw. „Hagiographie“ (Van Uytfanghe 2001, 1090–1091).

- 219 Van Uytfanghe (1988, 156).

- 220 Auch Bieler fragt sich nach dem „Sinn der Parallelen“ zwischen paganen und christlichen Belegen hinsichtlich des „göttlichen Menschen“ (Bieler (1935/36 Bd. 1, 145–48). Anders als Van Uytfanghe spricht er nicht von einem gemeinsamen hagiographischen Diskurs, sondern liefert eine Erklärung für die Analogien, die sich am gleichen religiösen Erleben paganer und christlicher Kreise orientiert. Grund für die Parallelen seien „[g]leiche Lebensformen neupythagoreischen und christlichen Einsiedlerlebens, neuplatonischer und christlicher Frömmigkeit“ (ebd. 147). Bielers These sichert auf einer religiösen Erfahrungsebene, so wie Van Uytfanghe auf einer literarisch-diskursiven Ebene, meines Erachtens die Eigenständigkeit der christlichen und paganen Ansätze, die folglich nicht im Sinne einer einseitigen Dependenz in Beziehung gesetzt werden können. In einem Beitrag aus dem Jahre 2001 über die „spirituelle Biographie“ der Kaiserzeit weist Van Uytfanghe allerdings auch auf diese von Bieler akzentuierte Erlebensebene hin: „Man darf sich [...] fragen, ob nicht statt literarischer Abhängigkeit eine gemeinsame religiöse Mentalität oder Erlebnisstruktur damaliger Zeit vorliegt [...], die gleichermaßen im heidn., jüd. u. christl. Milieu zur Ausbildung des ‚hagiograph. Diskurses‘ geführt hat“ (Van Uytfanghe 2001, 1340).

- 221 Van Uytfanghe (1988, 157).

- 222 Van Uytfanghe (1988, 159). Zu den hier relevanten Philosophenviten zählen: Lukians *Demonax-Vita* (2. Jh. n. Chr.), die *Vita* des Philosophen Secundus des Schweigsamen (2. Jh. n. Chr.), Apuleius' *Leben Platons* als Einführung zum Traktat *De Platone et eius dogmate* (2. Jh. n. Chr.), die *Vitae philosophorum* des Diogenes Laertios (Anfang 3. Jh. n. Chr.), die *Vita Apollonii* des Philostratos (3. Jh. n. Chr.), die *Vita Pythagorae* und die *Vita Plotini* des Porphyrios (Ende 3. Jh. n. Chr.), Jamblichs *De Vita Pythagorica* (3./4. Jh. n. Chr.), die VPS

Van Uytfanghe erneut, dass das kaiserzeitlich-spätantike Phänomen der biographischen Thematisierung heiliger Menschen nicht so sehr vom Blickpunkt einer hagiographischen Literaturgattung aus erklärt werden sollte. Vielmehr bietet der breitere Rahmen eines hagiographischen Diskurses die Möglichkeit, pagane und christliche Literaturprodukte in einer Interaktion zu begreifen, die einerseits für die zahlreichen Analogien zwischen diesen Texten ursächlich ist, die es aber andererseits als zumindest fraglich erscheinen lässt, einseitige literarische Abhängigkeiten eruieren zu wollen.²²³ Wenn ich also die VPS als pagane Hagiographie verstehe, ist damit konkret gemeint, dass Eunapios einen Beitrag zum hagiographischen Diskurs leistet.²²⁴ Daraus folgt vor dem Hintergrund meiner Ausführungen zum hagiographischen Diskurs nicht, dass der Verfasser der VPS in ein einseitiges Abhängigkeitsverhältnis von der christlichen Hagiographie tritt, wie dies oft in der Forschung suggeriert wird.

Während die offene und rivalisierende Auseinandersetzung mit dem Christentum bei Eunapios nicht von der Hand zu weisen ist, muss aufgrund des hagiographischen Diskurses mit Wechselwirkungen gerechnet werden: Insofern manche Forscher es für nicht unwahrscheinlich halten, dass die Philosophenbiographik ihrerseits auf die Entstehung der christlichen Hagiographie im 4. Jh. n. Chr. Einfluss nahm,²²⁵ wird die Behauptung einseitiger Dependenz dem literatur- und geistesgeschichtlichen Phänomen nicht gerecht, das christliche und pagane Texte gleichermaßen bezeugen, nämlich eine Geisteshaltung, die von einer besonderen spirituellen Wirklichkeitsdimension ausgeht, die Menschenleben nachhaltig prägt. Vielmehr müssen apologetische und polemische Interessen bei Heiden und Christen vorausgesetzt werden: Dieser doppelte Blick nach innen auf die eigene Tradition sowie nach außen auf die Gefährdungslage durch Gegner ist als der geistige Nährboden anzusehen, der christliche und pagane Heiligenviten hervorgebracht hat.²²⁶ Daher resümiert Hartmann treffend:

des Eunapios (um 400 n. Chr.), die *Vita Procli* des Marinos (5. Jh. n. Chr.), die *Vita Isidori* des Damaskios (5./6. Jh. n. Chr.), Olympiodors Leben Platons (6. Jh. n. Chr.) sowie ein anonymes Leben Platons aus dem 6. Jh. n. Chr. Zu allen aufgelisteten Texten siehe einführend Van Uytfanghe (2001, 1092–1108).

223 Van Uytfanghe (1993, bes. 166–69).

224 Vgl. Stenger (2009, 216).

225 Buck (1977, 162), Cox (1983, 139–41), Dihle (1987, 74): „Die mit des Athanasios Biographie des Einsiedlers Antonios einsetzende griechische Hagiographie hat wesentliche Elemente aus der Philosophenbiographie übernommen.“, Sonnabend (2002, 212). Bereits Reitzenstein (1914, 14–19, 30–46) hatte postuliert, dass die literarische Ausgestaltung der *Vita Antonii* des Athanasios teilweise nach der paganen Pythagorasbiographik modelliert sei. Overwien (2006) bestätigt diesen Ansatz Reitzensteins und stellt in seiner belegreichen Studie zudem die These auf, dass Athanasios bei der Abfassung der *Vita Antonii* auch die Demonax-Vita Lukians verwendet habe.

226 Cox (1983, 145).

„Christliche und heidnische Hagiographie standen unter den Bedingungen einer zur Heiligkeit tendierenden spätantiken Mentalität in der Situation gegenseitiger Konkurrenz und Beeinflussung.“²²⁷

Die Teilnahme des Eunapios am hagiographischen Diskurs seiner Zeit wird in der neueren Forschung unter den Begriffen „Sakralisierung“ bzw. „Divinisierung“ zusammengefasst.²²⁸ Goulet hat zu Recht darauf aufmerksam gemacht, dass die Protagonisten des Eunapios ausdrücklich als „göttliche Wesen“ modelliert und idealisiert sind.²²⁹ Dies gilt v. a. für die dargestellten Philosophen der Kollektivbiographie. Unter den Sophisten, die insgesamt betrachtet in geringerem Maße hagiographisch stilisiert sind, ragt Prohairetios hervor, den Eunapios wie keinen anderen Redner seiner Viten mit dem Nimbus des Heiligen umgibt. Die Strategie der Vergöttlichung rechtfertigt es jedenfalls in hinreichendem Maße, die VPS als eine pagane Hagiographie zu lesen. Dieser literarische Status lässt sich im Blick auf die oben skizzierte Kategorisierung Van Uytengahes an den folgenden Merkmalen dingfest machen:

- Häufig dient das im Positiv, Komparativ und Superlativ verwendete Adjektiv θεῖος²³⁰ sowie das Adjektiv θεσπέσιος (p.3.20, p.5.20, p.49.7) dazu, auf das göttliche Wesen oder Auftreten von Philosophen und Sophisten hinzuweisen. Offen spricht Eunapios von der θεϊότης Jamblichs (p.12.13–14) und Sositratras (p.34.19–21), ähnlich bei Maximus (p.55.14), der auch mit homerischen Göttern verglichen wird (p.40.22–24);
- Das Auftreten der Protagonisten wird als Epiphanie eines Gottes beschrieben (p.47.7–8, p.64.7–8);
- Protagonisten werden als „Götterbild“ (ἄγαλμα) bezeichnet oder mit solchen religiösen Artefakten verglichen (p.19.5–6, p.72.15);
- Biographierte werden von Personen der Erzählwelt für Götter oder Göttinnen gehalten (p.30.19, p.34.16–17, p.43.25–p.44.1, p.72.17) oder durch anderweitige literarische Mittel divinisiert, vgl. p.5.23 (warme Altäre für Plotin), p.8.13–15 („himmlische“ Seele Plotins), p.42.13–14 (gottähnliche Seele des Aidesios);
- Astralsymbolik (siehe ad p.15.16–17) hebt die Protagonisten ins Extraterrestrische und umgibt sie mit der Würde des Göttlichen;
- Die Aura von beschriebenen Personen wirkt auf die materielle Welt ihrer Umgebung: So erscheint das Wohnhaus des Julianos als ein „heiliger Tempel“ (p.59.21–27);
- Die häufige personenbezogene Verwendung der Verben σεβάζεσθαι (p.14.16, p.33.17, p.43.15, p.59.9, p.66.3), προσκυνεῖν (p.30.9, p.33.17, p.48.12, p.66.1, p.72.16, p.88.25, p.92.3) und θεραπεύειν (p.33.11–12) präsentiert die Portraitierten als religiös bzw. göttlich verehrte Gestalten;

227 Hartmann (2006b, 72).

228 Civiletti (2007, 26–28), Stenger (2009, 214).

229 Goulet (1981, 170–71), Goulet (2010a, 226).

230 Siehe die aufgelisteten Belege bei Avotins/Avotins (1983, 111–112).

- Das Wortfeld θαυμάζειν/θαῦμα weist auf besonderes Charisma und auf Wunder(kräfte) der betreffenden Philosophen und Sophisten (Avotins/Avotins 1983, 110–11), vgl. z. B. *Jamb. VP* 36;
- Übernatürliche Fähigkeiten der Protagonisten: Hellseherei, Telepathie und präkognitive Fähigkeiten (p.12.20–p.13.7, p.30.10–19, p.35.13–24, p.40.8–17, p.92.8–12), Wahrsagekunst bzw. Prophezeiungen und Orakelgläubigkeit (p.8.18–p.9.2, p.32.16–p.33.7, p.36.6–13, p.54.15–p.55.5, p.99.7–12), Levitationsfähigkeit (p.12.2–6, p.99.5–7), Ubiquität (p.35.22–24);
- Wunder einzelner Portraitierten: Der Exorzismus des Porphyrios (p.9.2–3), die Verklärung Jamblichs (p.12.2–6), Jamblichs Zauberwunder zu Gadara (p.13.8–p.14.19), das Weinwunder der beiden „Alten“ (p.28.20–23), die Animation einer Hekate-Statue durch Maximus (p.44.6–28);
- Inniges Verhältnis zum Göttlichen und praktizierte Spiritualität der Biographierten: Gebet (p.11.25–p.12.6, p.23.17–18), Opfer (p.12.19, p.97.2–p.98.11), kultischer Gottesdienst in der Gruppe (p.36.5–6, p.37.24–25), Schweigen über Göttliches (p.18.8–10, p.32.8, p.38.5–9), persönliche Gottesverehrung (p.46.21, p.95.20, p.99.3), Traumerscheinungen (p.23.17–18, p.48.13–16). Zu theurgischen Praktiken siehe im Besonderen p.9.17–18, p.11.19–20, p.18.3–13, p.33.16–17, p.47.11–p.48.3, p.92.15–p.93.11.

3.2 Philosophenportraits als literarische Ikonen

Die unter Abschnitt 3.1 aufgelisteten Charakteristika, die es als gerechtfertigt erscheinen lassen, die VPS dem hagiographischen Diskurs zuzuordnen, ähneln im übertragenen Sinne Pinselstrichen, die den Lebensbildern der portraitierten Philosophen den Charakter literarischer Ikonen verleihen.²³¹

Dieser Schluss liegt nahe, da Eunapios selbst die Aufgabe des Biographen mit jener eines Portraitmalers vergleicht und darüber hinaus ein positives Interesse an der Malerei wie auch an der bildenden Kunst insgesamt erkennen lässt. In seinen Ausführungen zu Alypius rezensiert Eunapios eine Biographie, die Jamblich über diesen alexandrinischen Philosophen verfasst habe. Dieser Text Jamblichs erhält eine schlechte Kritik, weil ihr Verfasser zu wenig auf das wirklich Mitteilungswürdige eingegangen sei und somit aller panegyrischen Absicht zum Trotz ein eher verzerrtes Bild gezeichnet habe. Im literaturkritischen Resümee zu diesem Buch (p.16.16–21) lässt Eunapios durchblicken, wie er biographisches Schreiben versteht:

„Ja, es scheint dem staunenerweckenden Jamblich ergangen zu sein wie den Portraitmalern, die schöne junge Menschen malen: Immer, wenn sie dem Gemälde aus Eigeninitiative einen Gefälligkeitsdienst erweisen wollen, verderben sie die ganze Ähnlichkeit im Aussehen. Das Resultat ist, dass sie mit dem Modell zugleich dessen Schönheit verfehlen.“

231 Die folgende Darstellung beschränkt sich im Wesentlichen auf die Philosophen in den VPS. Von den Sophisten hat einzig der Lehrer des Eunapios, Prohairesios, eine vergleichbare ikonenhafte Aura.

Wenn Eunapios hier die Portraitmalerei und die biographische Schriftstellerei in Bezug setzt, so liegt dem die Vorstellung vom wahrheitsgemäßen Abbilden der Schönheit zugrunde. Der Philosoph wird in dem zitierten Passus als künstlerisches Modell mit dieser abzubildenden Schönheit gleichgesetzt – ein Gedanke, der an das Proömium der VPS erinnert, wo Eunapios den Gegenstand seines Werkes, nämlich die Philosophiegeschichte in Gestalt der einzelnen Philosophen, unter Verwendung platonischer Eros-Metaphorik mit „Symbolen der Schönheit“ identifiziert (p.4.18–22).²³² Eunapios selbst versteht seine Verfasserrolle dahingehend, dass er den bereitwilligen Leser zur Schönheit in höchster Vollendung, zum κάλλιστον, hinführen möchte (p.5.2–3). Dass der Malereivergleich wirklich Zeichen einer persönlichen Affinität zu dieser Kunstform ist, erhellt aus weiteren Passagen des eunapischen Œuvres. Eunapios macht in der Priskos-Vita auf seine Bekanntschaft mit einem zeitgenössischen Maler namens Hilarios aus Bithynien aufmerksam, der in der Malerei ein solches Können entwickelt habe (κατὰ γραφικὴν οὕτω φιλοσοφῆσαντα), dass Euphranor, der berühmte griechische Maler und Bildhauer des 4. Jhs. v. Chr., in seinen Händen noch am Leben sei. Sein Verhältnis zu Hilarios und seiner Kunst beschreibt Eunapios (p.58.17–22) mit den Verben „bewundern“ (θαυμάζειν) und „übermäßig lieben“ bzw. „im Übermaß wertschätzen“ (ὑπεραγαπᾶν), was als Positivbewertung der malerischen Tätigkeit verstanden werden kann. Im Introitus der Vita über den Athener Sophisten Julianos, den Lehrer des Proharesios, findet sich eine auf Autopsie gegründete, kurze Beschreibung des Wohnhauses des Julianos (p.59.21–27). Eunapios ist in diesem Haus während seiner Studienjahre in Athen zwischen 362 und 366/67 selbst verkehrt, da es Proharesios von seinem Lehrmeister vererbt bekam und als Schulgebäude nutzte.

In der Ekphrasis erwähnt Eunapios u. a., dass sich in dem Haus εἰκόνες der von Julianos geschätzten Schüler befunden hätten. Wenn hier unter εἰκόνες nicht „Büsten“ oder „Statuen“ zu verstehen sind, sondern „Portraitgemälde“, wie kürzlich von Olivier D’Jeranian und Richard Goulet vorgeschlagen wurde,²³³ wäre dies ein weiteres Indiz dafür, dass Eunapios ein Interesse daran hat, einen Konnex zwischen Biographik und Malerei herzustellen. Denn die geschätzten Schüler des Julianos, von denen Eunapios spricht, dürften identisch sein mit einem Teil jener Rhetoren, die Eunapios in seinen Sophistenviten behandelt, nämlich Proharesios, Epiphanios und Diophantos (vgl. p.59.16–21). Die einschlägigen Biographien über diese Julianos-Schüler wären dann als literarische Gegenstücke zu jenen Portraits zu sehen, die Eunapios einst als junger Student selbst in Augenschein genommen hatte. Einen weiteren, und zwar expliziten Vergleich zwischen der Portraitmalerei und seiner schriftstellerischen Tätigkeit zieht Eunapios in einem überlieferten Fragment seiner *Historien*: Aus den spärlichen und widersprüchlichen Quellen über den Kaiser Gratian müsse er, wie ein Portraitmaler, der selbst

232 Dazu Cox Miller (2000, 212–13).

233 D’Jeranian (2009, 102), Goulet (2010a, 215). Weitere Literatur zur Stelle ad p.59.24–27.

kleinste Details in den Gesichtszügen beachte, ein möglichst genaues Bild von ihm zeichnen.²³⁴

Die hier gelieferten Belege lassen den Schluss zu, dass Eunapios ohne den Hauch einer Kunstfeindlichkeit sein biographisches Schaffen als ein legitimes Abbilden seiner Modelle versteht. Dies ist im Rahmen der platonischen Denkwelt des Eunapios nicht selbstverständlich, bedenkt man die kritischen Bemerkungen Platons²³⁵ und die abqualifizierenden Aussagen Plotins über die Malerei im ersten Kapitel der *Vita Plotini* des Porphyrios. Seine Scham vor der eigenen Körperlichkeit habe Plotin dazu getrieben, so sein Schüler Porphyrios, weder einem Maler noch einem Bildhauer Modell zu sitzen, weil ein künstlerisches Bild immer ein Abbild des Irdischen sei und damit letztlich im platonischen Sinne ein „Schattenbild des Schattenbildes“²³⁶. Porphyrios berichtet davon, wie Amelios den herausragenden Maler der Zeit Kartesios trotzdem beauftragte, nach mehrmaligem Besuch der Vorlesungen ein Portrait Plotins aus dem Gedächtnis zu erstellen. Mit Hilfe des Amelios sei letztlich ein „sehr ähnliches Bild“ (εἰκὼν ὁμοιοτάτη) entstanden (*Porph. VPlot.* 1.18–19). Dieser Hinweis auf die „große Ähnlichkeit“ sollte allerdings nicht als ein Lob der Malerei verstanden werden. Denn nach Ansicht verschiedener Gelehrter bezweckte Porphyrios mit seiner Biographie ein dezidiert geistiges Portrait seines Lehrers, das damit in gewisser Konkurrenz steht zur auf das Äußerliche fixierten malerischen Kunstform.²³⁷

Und dennoch ist auch das erste Kapitel der *Vita Plotini* ein Beispiel für die Inbezugsetzung von Malerei und biographischer Schriftstellerei, die in der spätantiken Philosophenbiographik nicht nur bei Porphyrios von prominenter Bedeutsamkeit ist, sondern auch bei Marinos. Denn in der *Vita Procli* erwähnt der Verfasser, dass Proklos so schön gewesen sei, dass kein Maler seine Schönheit angemessen habe abbilden können, obzwar einige Portraits von ihm gemalt worden seien (*Marin. Procl.* 3.77–80). Diese Anmerkung lässt ebenfalls darauf schließen, dass Marinos ähnlich wie Porphyrios das Schriftmedium als die bessere Portraittierungstechnik ansah.²³⁸ Ohne hier ins Detail zu gehen hinsichtlich der inhaltlichen Nuancierungen der Malerepisoden bei Porphyrios und Marinos, die darauf hindeuten, dass Marinos seine Passage unter Rekurs auf die *Vita Plotini* geschrieben hat,²³⁹ ist in der Forschung bisher Folgendes unberücksichtigt geblieben: Eunapios steht mit seinem Malervergleich innerhalb der spätantiken Philosophenbiographik nicht nur in einer zeitlichen Mittelstellung zwischen Porphyrios und Mari-

234 Siehe *Eunap. frg.* 50, Z. 6–12 Bl. Ganz analog dazu sieht schon Eusebios seine *Vita Constantini* als ein mit Worten gemaltes Bild des Kaisers: ἀναγκαῖον μιμήσει τῆς θνητῆς σκιαγραφίας τὴν διὰ λόγων εἰκόνα τῇ τοῦ θεοφιλοῦς ἀναθεῖναι μνήμη (*Euseb. VC* 1.10).

235 Platon kritisiert, dass die Malerei als mimetische Kunst durch ihren Abbildcharakter von ontologischer Minderwertigkeit sei (*Pl. R.* 596e–598c, 600e). Zur Malerei als mimetischer Kunst siehe auch *Philostr. VA* 2.22.

236 *Porph. VPlot.* 1.8: εἰδῶλου εἶδωλον.

237 Dazu Edwards (1993a), Männlein-Robert (2002, 583–85), Schirren (2005, 179–181).

238 Edwards (2000b, 62 Anm. 43).

239 Männlein-Robert (2002, 603), vgl. auch Goulet (1998, 219 Anm. 2).

nos, sondern er unterscheidet sich von beiden durch die Positivbewertung der Malerei. Sicherlich ist auch er wie Marinos vom ersten Kapitel der *Vita Plotini* thematisch inspiriert, aber der Ansatz des Eunapios orientiert sich stärker an einem seiner Lieblingsautoren, nämlich an Plutarch. Auf Plutarch geht, literaturgeschichtlich betrachtet, die Inbezugsetzung der Portraitmalerei und der Biographik zurück.²⁴⁰ Er und Eunapios sind Beispiele dafür, dass platonisch gebildete Biographen sich hinsichtlich ihrer schriftstellerischen Tätigkeit mit Malern auf eine Stufe stellen können, ohne philosophische Skrupel über diesen Vergleich zu äußern.

In der Kimon-Vita dient Plutarch die Gegenüberstellung von Malerei und Biographik dazu, den Abbildcharakter von Biographien nach Maßgabe der Wahrheit zu beschreiben, insofern der Biograph kein wirklichkeitsfernes, allzu geschöntes Lebensbild eines Menschen zeichnen soll.²⁴¹ In der Alexander-Vita dient die Analogie zwischen der Malerei und der Schriftstellerei der Abgrenzung von Historiographie und Biographik, insofern die Biographik vornehmlich auf den Charakter (ἦθος) einer Person ausgerichtet sei. Wie der Portraitmaler sich nicht auf die übrigen Körperteile konzentriere, sondern auf die Gesichtszüge, in denen am ehesten der Charakter hervorscheine, so schaue der Biograph auf die „Zeichen der Seele“ (τὰ τῆς ψυχῆς σημεῖα), um ein Charakterportrait zu erstellen (διὰ τούτων εἰδοποιεῖν τὸν ἐκάστου βίον).²⁴² Dabei ist die Intention biographischen Schreibens bzw. literarischen Portraitmalens nicht die bloße Informationsvermittlung darüber, welchen Charakter ein berühmter Mensch der Vergangenheit hatte. Plutarch verfolgt vielmehr eine direkte Inbezugsetzung des Portraitierten mit den Lesern im Hier und Jetzt. Die Begegnung zwischen dem biographierten Subjekt und dem Leserpublikum sieht Plutarch nicht allein in der ästhetischen Betrachtung eines literarischen Artefakts, sondern in der philosophischen Ergründung des eigenen Charakters, die der Biograph durch seine Charakterzeichnung initiiert. Das schriftliche Kunstwerk eröffnet so letztlich eine ethische Dimension. Mit Rainer Hirsch-Luipold gesprochen, sind die biographischen „Bilder“ herausragender Menschen

„für Plutarch Vor-Bilder, nach denen man sein eigenes Leben – wie vor einem Spiegel – in schöne Ordnung bringen soll.“²⁴³

Eunapios kombiniert nun dieses althergebrachte biographische Selbstverständnis mit einem Hang zur religiösen Stilisierung und biographischen Sakralisierung, der letztlich auf die religiösen Überzeugungen des Verfassers zurückzuführen ist. Zweifelsohne übernimmt Eunapios den Gedanken der ethischen Implikation der biographischen Schriftstellerei: Seine Kollektivbiographie versteht sich als „engagierte Literatur“ und kann geradezu als eine Protreptik des philosophischen Le-

240 Dazu Hirsch-Luipold (2002, 41–50) und Männlein-Robert (2002, 584 Anm. 13). Wie sich noch die moderne Biographik visuell-ästhetischer Metaphern sowie „der Sprache der bildenden Künste“ bedient, beleuchtet Ní Dhúill (2009).

241 *Plut. Cim.* 2.3–5.

242 *Plut. Alex.* 1.2–3.

243 Hirsch-Luipold (2002, 50).

bensstiles gelesen werden.²⁴⁴ Besonders prominent sind hierbei die oftmals langen Passagen, in denen Eunapios den Charakter von Philosophen beschreibt.²⁴⁵ Im Gegensatz zu Plutarch allerdings wird bei Eunapios die ethische Dimension vom Bereich des Religiösen überlagert. Im metaphorischen Sinne kann hier nicht mehr nur von schriftstellerischer Portraitalmalerei die Rede sein, sondern es muss sachlich zutreffender von der Herstellung literarischer Ikonen gesprochen werden. Ich schließe mich hier der Wortwahl Patricia Cox Millers an, die am bisher ausdrucksstärksten die philosophischen Protagonisten des Eunapios „icons of Neoplatonic holiness“²⁴⁶ genannt hat. Bevor ich näher ausführe, welche hagiographische Aussageintention Eunapios verfolgt und wie genau er seine literarischen Ikonen malt, muss der hier verwendete Ikonenbegriff erläutert werden.²⁴⁷ Zwar ist diese Bezeichnung mit Assoziationen der christlichen Kunstgeschichte belegt, die für die Erforschung eines paganen literarischen Artefakts nicht primär relevant ist.

Doch es ist die meines Erachtens einzigartige Bündelungsfähigkeit dieser Bezeichnung, die den Gebrauch in hagiographischen Kontexten rechtfertigt. Denn kunsthistorisch betrachtet rezipiert die byzantinische Ikone der Frühzeit drei pagane und zudem in hohem Maße religiös besetzte Kunstprodukte. Nach Hans Belting ist die frühe christliche Ikone nämlich

„nichts anderes als ein spätantikes Tafelbild, das die dreifache Erbfolge von Götterbild, Kaiserbild und Totenportrait antritt.“²⁴⁸

Wenn hier also von literarischen „Ikonen“ die Rede ist, geschieht dies in einem übertragenen Sinne, um eine spezifische literarische Portraittierung historischer Personen kenntlich zu machen, die durch die Verschmelzung dreier Aspekte charakterisiert ist. Diese sind: Erstens der Gedächtnisgedanke (*μνήμη*, *memoria*), wonach durch schriftliche Fixierung das Andenken an Personen vor dem Vergessen bewahrt werden soll, zweitens die divinisierende Stilisierung der Biographierten, die im Text mithin als göttliche Wesen erscheinen, und drittens der Aspekt der religiösen, nahezu kultischen Verehrung, die einerseits der Schriftsteller sei-

244 Goulet (2001a, 19), Goulet (2010c).

245 Hervorzuheben sind hier die Priskos-Vita nahezu in Gänze (p.56.20–p.58.13) und ein Passus aus der Chrysanthios-Vita (p.94.7–p.96.17). Während die Charakterzeichnung des Priskos mit einer deutlichen Kritik des Eunapios einhergeht, die Priskos im Grunde als Vorbild für den Leser disqualifiziert, erscheint der Charakter seines Lehrers Chrysanthios umso nachahmenswürdiger, insofern das sokratische Wesen in ihm zum Vorschein komme. Eine dritte Charakterskizze hat Eunapios zu dem Rhetor Libanios erarbeitet (p.82.26–p.83.15).

246 Cox Miller (2000, 235), siehe ebd. 249, wo sie von „aesthetic religious icons“ spricht.

247 Cox Miller zieht im Gegensatz zu mir keine Parallele zur christlichen Ikonographie, sondern ist in ihrer Argumentation beeinflusst von William J. T. Mitchells Begriff des „hyper-icon“ (Cox Miller 2000, 229). „Hyper-icons“ sind nach Mitchell „[i]n ihren stärksten Formen [...] nicht bloß Illustrationen, sondern Verbildlichungen von Theorie.“ (Mitchell 2008, 190). Klassisches Beispiel für ein Hyperikon sei etwa Platons Höhle, so Mitchell (1987, 5–6).

248 Belting (1990, 38).

nem literarischen Gegenstand zollt, die andererseits aber auch eine entsprechende Leserhaltung generieren soll.²⁴⁹

Diese drei Aspekte haben nicht allein den Zweck literarischer Panegyrik. Die Ikonen des Eunapios fungieren vielmehr als Vergegenwärtigung einer anthropologischen Vision, die in Übereinstimmung mit der platonischen Vorstellung von der „Angleichung an Gott“ die Vergöttlichung des Menschen mit hagiographischen Mitteln darstellen möchte. Paul Zanker spricht in diesem Zusammenhang vom „Typus des Übermenschen“:

„[...] Eunapios [schreibt] Hagiographien, die den Leser mit einem neuen Typus von geistig-geistlichem Übermenschen konfrontieren, der sich seines irdischen Körpers schämt, ständig auf Reinigung bedacht ist, um mit den Göttern zu verkehren, selbst über göttliche Kräfte verfügt und während seines ganzen Lebens von einer Aura des Heiligen und Geheimnisvollen umgeben ist.“²⁵⁰

Durch die ikonenhafte Ausmalung der Figuren wird letztlich verbürgt, dass diese Vergöttlichung des Menschen kein theoretisches Ziel der Philosophie bleibt, sondern im irdischen Leben Wirklichkeit werden kann. Nicht nur ein ethischer Spiegel wird dem Leser somit vorgehalten, sondern auch ein religiöser. Wenn auch die moderne Forschung darauf aufmerksam macht, dass biographische Texte aufgrund ihrer Literarizität sowohl der faktualen als auch der fiktionalen Erzählgattung zuzurechnen sind,²⁵¹ so wäre es unangebracht, die hagiographischen Elemente in den VPS als reine Fiktion oder als literarisches Stereotyp zu diskreditieren.

Denn die Ausführungen des Eunapios, v. a. in der Jamblich- und der Sosipatra-Vita, sind getragen von der Überzeugung des Verfassers, dass das Wirken des Göttlichen eine transformierende Kraft auf die Menschen ausübt. Die Biographiewürdigkeit der Protagonisten ist nicht zuletzt dadurch beeinflusst, ob ihr Leben transparent ist für diese immanente Präsenz des Göttlichen und empfänglich für die übernatürliche Aura, von der Paul Zanker spricht. Das alte Homerzitat aus der *Odysee*, wonach die Götter in Gestalt von Fremdlingen auf der Erde wandeln (*Hom. Od.* 17.485–86), steht als Credo über der gesamten Kollektivbiographie. Eunapios legt diesen Homerpassus dem Vater der Sosipatra in den Mund, um der Göttlichkeit der Lehrer Ausdruck zu verleihen, die seine junge Tochter in die Philosophie einweihen (p.31.3–6).²⁵² Diese philosophisch-theurgischen Ausbilder gelten im Text als die wahren Väter der Sosipatra (p.29.9), womit die Vorstellung verbunden ist, dass menschliches Leben vom Göttlichen her bestimmt ist. Dies bezeugt auch die Vorstellung von der Verwandtschaft zwischen Gott und Mensch,

249 Zum ersten Aspekt des Gedächtnisses siehe meine Ausführungen zur Gattungsproblematik unter Abschnitt 2.2.5 der Einleitung. Die beiden anderen Aspekte werden im Folgenden erläutert.

250 Zanker (1995, 288).

251 Nünning (2009).

252 Konsequenterweise erscheinen die Ausbilder der Sosipatra als Götter in Menschengestalt: αὐτὸς [sc. Sosipatras Vater] ᾤετο ξένοις μὲν ἀνδράσι, θεοῖς δὲ συντετυχημένοι (p.31.5–6). Der von Eunapios abgewandelte Titel der Apollonios-Vita des Philostratos von βίος Ἀπολλωνίου zu Ἐπιδημία ἐς ἀνθρώπους θεοῦ (p.3.8–9) kann als Motto auch über den VPS stehen.

die Eunapios in der Antoninos-Vita erwähnt.²⁵³ Die Portraitierten machen durch diesen Bezug zum Göttlichen, der sich über die Medien klassisch-hellenischer *paideia* einerseits und philosophisch-theurgischer Betätigung andererseits vollzieht, ständig auf die Ausrichtung menschlichen Lebens auf die Vergöttlichung aufmerksam.²⁵⁴

Hierin besteht die Exemplarität der Protagonisten, die einerseits als hochgebildete Gelehrte und andererseits als religiöse Virtuosen erscheinen. Die Heiligen des Eunapios werden immer wieder in ihrer praktizierten Spiritualität und in ihren parapsychischen Begabungen abgebildet.²⁵⁵ Literarisch-rhetorische Bildung, Religion und Philosophie sind bei Eunapios zu einer nicht mehr unterscheidbaren Einheit verschmolzen, die sich letztlich zum Kernbestand einer „religious anthropology“ verdichten.²⁵⁶ Seine Kollektivbiographie erhält so den Rang einer anthropologischen Erörterung, in welcher die Protagonisten nicht nur die Rolle exemplarischer Identifikationsfiguren des Paganismus oder herausragender Fachvertreter der Philosophie und Rhetorik einnehmen. Sie sind vielmehr typische Verkörperungen eines Menschseins, das im transformierenden Kontakt mit dem göttlichen Bereich seine Bestimmung findet. Das Menschsein transzendieren, ein Mittelwesen zwischen Gott und Mensch werden, wie Eunapios es in Bezug auf Apollonios von Tyana formuliert,²⁵⁷ ist nicht nur Ziel der Philosophie auf Erden, sondern die Quintessenz der bereits erwähnten anthropologischen Vision des Verfassers. Eunapios setzt diese Vision am Ende des 4. Jhs. n. Chr. einem als äußerst labil empfundenen Zeitgeschehen entgegen. Die eunapischen Ikonen transzendieren die irdisch-politischen Wirren dermaßen, dass man mit Jan Stenger gar von soteriolo-

253 Eine ausführliche Auflistung der Quellen zu dieser Vorstellung findet sich ad p.37.12–13.

254 Kirschner (1984, 106), Momigliano (1987b, 175), Cox Miller (2000, 235–41), vgl. auch Zanker (1995, 296). Die Rhetorik hat an dieser Vergöttlichung zwar in der Perspektive des Eunapios einen geringeren Anteil, aber ebenfalls einen entscheidenden, wie v. a. bei Julianos und Proharesios deutlich wird (z. B. p.59.8–9, p.72.14–17), siehe dazu Cox Miller (2000, 237–38). Inhaltlich ist der Paideiabegriff des Eunapios weit gefasst. Zu den Wissensgebieten zählen: Rhetorik, Grammatik, Literaturkritik, Lektüre klassischer griechischer Autoren (Dichter, Philosophen, Redner), Philosophie in allen Richtungen (z. B. Platon, Aristoteles, Neupythagoreismus), Mathematik, Geometrie, Musik, Ethik, Physik, Theurgie, siehe p.6.21–24, p.9.11–17, p.32.9–10, p.91.18–p.92.4, p.95.20–21.

255 Siehe hierzu Abschnitt 3.1 der Einleitung.

256 So Cox Miller (2000, 237): „ideal of human identity that is religious“, ebd. 238: „icons that function as anthropological images“, ebd. 242, hier 250.

257 Eunapios nennt Apollonios von Tyana im Proömium $\tau\iota\ \theta\epsilon\omega\acute{\nu}\ \tau\iota\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\acute{\nu}\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon\ \mu\acute{\epsilon}\sigma\omicron\upsilon\alpha\iota$ (p.3.5). Tief lässt auch ein Satz blicken, den Eunapios den göttlichen Ausbildern der Sosipatra in den Mund legt. Diese sagen zu ihrem Vater: $\eta\ \theta\upsilon\gamma\acute{\alpha}\tau\eta\rho\ \omicron\upsilon\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \gamma\upsilon\upsilon\alpha\iota\kappa\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\acute{\nu}\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon\ \epsilon\acute{\varsigma}\tau\alpha\iota\ \mu\acute{\omicron}\nu\omicron\upsilon\alpha\iota\ \alpha\lambda\lambda\grave{\alpha}\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \upsilon\pi\omicron\lambda\acute{\eta}\psi\eta\ \tau\iota\ \pi\epsilon\rho\iota\ \tau\eta\varsigma\ \pi\alpha\iota\delta\acute{\iota}\sigma\kappa\eta\varsigma\ \pi\acute{\lambda}\epsilon\omicron\upsilon\alpha\iota$ (p.29.15–16). Antoninos hat (nur) noch den Anschein eines Menschen: $\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \omicron\upsilon\acute{\iota}\nu\ \epsilon\acute{\varsigma}\tau\iota\ \alpha\acute{\nu}\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \delta\omicron\kappa\omega\acute{\nu}\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\acute{\nu}\theta\rho\omega\pi\omicron\iota\varsigma\ \omicron\mu\iota\lambda\omega\acute{\nu}$ (p.36.6–7). Siehe auch die programmatische Charakterisierung des Proharesios: $\omicron\upsilon\tau\omega\ \tau\grave{\alpha}\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \eta\acute{\iota}\nu\ \upsilon\pi\epsilon\rho\ \alpha\acute{\nu}\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon\alpha\iota$ (p.76.22–23), $\omicron\upsilon\tau\omega\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \eta\acute{\iota}\nu\ \pi\alpha\rho\grave{\alpha}\ \tau\eta\eta\ \alpha\acute{\nu}\theta\rho\omega\pi\acute{\iota}\nu\eta\eta\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\upsilon\alpha\iota$ (p.77.4). Durch Gottesverehrung und Philosophie „entkommt“ Aidesios, Sohn des Chrysanthios, dem Menschsein: $\epsilon\acute{\varsigma}\ \tau\omicron\varsigma\acute{\omicron}\nu\delta\epsilon\ \delta\acute{\iota}\epsilon\phi\epsilon\upsilon\gamma\epsilon\ \tau\omicron\ \alpha\acute{\nu}\theta\rho\omega\pi\acute{\iota}\nu\omicron\upsilon\alpha\iota\ \omicron\varsigma\tau\epsilon\ \alpha\acute{\nu}\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma\ \omicron\acute{\nu}\ \epsilon\kappa\iota\upsilon\delta\acute{\upsilon}\nu\epsilon\upsilon\epsilon\upsilon\alpha\iota\ \omicron\lambda\omicron\varsigma\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ (p.99.3–5).

gischen Intentionen sprechen kann: Im Blick auf die christlichen Heiligenviten bietet Eunapios damit seinen Lesern ein eigenes „Heilsversprechen“²⁵⁸.

So, wie die Leser aufgerufen sind, sich mit den philosophischen Charakterportraits im Hinblick auf ihr eigenes Leben auseinanderzusetzen, so sind sie angehalten, dem Heilsversprechen eines transformierten Menschseins zuzustimmen. Im programmatischen Herzstück der Biographiensammlung, der Jamblich-Vita, die Patricia Cox Miller zutreffend als „catalyst for the rest of the collection“²⁵⁹ bezeichnet, dient dem Philosophenbiographen das zentrale christliche Grundwort πιστεύειν dazu, das Verhalten der „Jünger“ zu den Wundertaten ihres Meisters als „Glaube“ zu definieren: πᾶσιν ἐπίστευον (p.14.19). Die Leser sollen sich hier offensichtlich mit den Schülern Jamblichs identifizieren, die ihren Lehrer in seiner Göttlichkeit anerkennen. Eine naheliegende Leseridentifikation mit den Ikonen strebt Eunapios auch durch die vielen Hinweise auf die Bewunderung²⁶⁰ und religiöse Verehrung²⁶¹ an, die seinen Heiligen auf der Textebene entgegengebracht wird. Eunapios intendiert, dass sein Publikum dem Bekenntnis zur Göttlichkeit seiner Biographierten zustimmt, dass es die Rolle derer einnimmt, die im Text des Eunapios mit diesen sakralen Gestalten in Kontakt treten.²⁶²

Durch die Betrachtung der literarischen Ikonen konstituiert sich so eine Kultgemeinschaft, die nicht nur einen informativen und identitätsstiftenden Kontakt zur eigenen paganen Vergangenheit herstellt. Darüber hinaus soll die Meditation der literarischen Kultbilder jene Wirklichkeit vergegenwärtigen, die in exemplarischer Weise in den Portraitierten existent war, aber keinesfalls auf diese beschränkt ist. Die Ikonen des Eunapios öffnen die Pforten zu einem heiligen Wirklichkeitsraum, in dem die alten Götter trotz christlicher Konkurrenz nach wie vor wirksam sind. Indem die Leser durch diese Pforten gehen, vollziehen sie den Akt nach, der den hagiographischen Impuls des Verfassers auslöste: Im Wirklichkeitsbezug sind damit Verfasser und Rezipient vereint. Ein Kunstgriff zur näheren Kontaktherstellung zwischen den Heiligen und den Lesern stellen dabei nicht zuletzt die autobiographischen Bemerkungen des Eunapios über sein Zusammentreffen mit den Portraitierten dar. Diese selbstreferenziellen Einsprengsel haben immer auch den Zweck, die erfahrene Intimität zwischen „saint and biographer“ in eine „intimacy between saint and reader“ zu übertragen.²⁶³

258 Stenger (2009, 217).

259 Cox Miller (2000, 238).

260 Cox Miller (2000, 238 mit Anm. 98) weist auf die über 50 Belege des Wortfeldes θαῦμα/θαυμάζειν hin, die Avotins/Avotins (1983, 110–11) zusammentragen.

261 Hier ist hinzuweisen auf die häufige personenbezogene Verwendung der Verben σεβάζεσθαι, προσκυνεῖν und θεραπεύειν, siehe Abschnitt 3.1 der Einleitung. Charakteristisch für den Personenkult ist auch die bildhafte Rede von den „warmen Altären“ zu Ehren Plotins: Dadurch erscheint Plotin als ein Gott und seine Leser als eine Kultgemeinde (ad p.5.23).

262 Vgl. z. B. p.5.23 (Plotin als verehrter Gott), p.14.15–19 (die Schüler Jamblichs glauben an seine Wunder und Gottheit), p.30.19 (Sosipatras Vater hält seine Tochter für eine Göttin), p.34.15–17 (Maximus bekennt sich zu Sosipatra als Göttin), p.35.3 (Philometor hält Maximus für einen Gott), p.43.25–p.44.1 (der junge Julian Apostata hält Chrysanthios für einen Gott) und p.72.14–17 (das Publikum nennt Prohairesios einen Gott).

263 Momigliano (1987b, 177), Cox Miller (2000, 213).

Damit eine Identifikation zwischen der literarischen Ikone und dem Ikonenbetrachter überhaupt möglich wird, bedient sich Eunapios einerseits der Kreation einer philanthropischen Erdverbundenheit und andererseits der stark auf die imaginäre Optik abzielenden Portraitzeichnung. Obwohl Eunapios zu den Vertretern jener Vorstellung gerechnet werden muss, derzufolge der Philosoph als ein aus dem Jenseits kommender Gottgesandter gilt,²⁶⁴ legt er großen Wert darauf, jeden Philosophen im Bereich des Irdischen fest zu verankern. So geht er regelmäßig in Übereinstimmung mit Gattungsvorgaben auf den Geburtsort und den familiär-sozialen Hintergrund der Philosophen ein. Denn die konkrete, auch geographische Verortung der Philosophen auf der Erde ist Voraussetzung dafür, dass das Wirken der Philosophen die Leser überhaupt etwas angehen kann.²⁶⁵ In dieselbe Richtung weist die bei Eunapios erkennbare Philosophentypologie, die dazu dient, Tendenzen einer philosophischen Weltflucht entgegenzuwirken: Die Philosophen bei Eunapios, v. a. Chrysanthios und Aidesios, werden als philanthropische Intellektuelle vorgestellt, die sich wie Sokrates auch für die ungebildeten Schichten interessieren und ihr Philosophieren ganz dezidiert auf den Bereich des Menschlichen ausrichten.²⁶⁶ Zur terrestrischen Verwurzelung gehört ferner die Thematisierung von Ehe und Familie: Eunapios präsentiert überwiegend keine familienfeindlichen Intellektuellen mit einem exzentrischen Hang zur Askese,²⁶⁷ sondern macht häufig auf Ehepartner und Kinder aufmerksam.²⁶⁸

Diese menschliche Verbundenheit zwischen Ikone und Betrachter ist allerdings stets transparent für den Einbruch des Sakralen. Die stark visuell-ästhetische Ausformung des biographischen Materials hat dabei katalysatorische Wirkung: Sie beschleunigt den Kontakt mit der verbürgten Wirklichkeit eines transformierten Menschseins auf eine Weise, wie eine doxographische Darstellung es nicht erreichen könnte. Der Leser wird, um hier einen Ausdruck des Eunapios aufzugreifen, von der Schönheit seines Betrachtungsgegenstands „umstrahlt“ (p.4.18: περιλαμπόμενοι). In diesem hagiographisch erzeugten Strahlungsfeld überträgt sich die visionäre anthropologische Vision auf den Leser, der in seiner Bildmeditation der Ikonen eine Begegnung mit dem Göttlichen erlebt. Die Lichtsymbolik des Strahlens unterstreicht die Zugehörigkeit der Portraitierten zum göttlichen Bereich²⁶⁹ und könnte speziell an der vorliegenden Stelle implizit auf den Nimbus

264 Siehe dazu Stenger (2009, 215–16) sowie ad p.8.15–16.

265 Dies ist auch der Grund dafür, warum Eunapios die von Porphyrios verschwiegene Heimat Plotins, das ägyptische Lyko, nachliefert (ad p.5.18–20).

266 Dazu ausführlich Becker (2011).

267 Ausnahmen sind der Dichter Milesios, der die Ehe bewusst nicht wählt (p.75.28–p.76.5), und Aidesios, der Sohn des Chrysanthios, der sich nur für die theurgische Philosophie interessiert (p.98.23–p.99.20).

268 Siehe Näheres hierzu ad p.10.1–6.

269 Vgl. hierzu ad p.4.15–18 sowie die Apotheose Plotins bei *Porph. VPlot.* 22.29: ἡ χι θεοῖο σέλας περιλάμπεται. Nimbus und Strahlenkranz sind in der antiken Literatur seit alters Signum der Götter bei Epiphanien, aber auch charakteristisch für jene Menschen, die „den Göttern am nächsten stehen“ (Beierwaltes 1957, 21–23, hier 22). Literarische Strahlenkränze sowie anderweitige Assoziierungen von charismatischen Lehrern mit Lichtscheinen verbür-

anspielen, der sich im 4. und 5. Jh. n. Chr. nicht nur in Philosophenviten nachweisen lässt, sondern seit dem 4. Jh. n. Chr. auch in der christlichen Literatur und Kunst rezipiert wird.²⁷⁰ Mit diesem Heiligenschein bzw. Leuchtphänomen geht wiederum eine Verklärung des körperlichen Auftretens der Protagonisten einher, das seinerseits als Abspiegelung seelischer Vorgänge gedeutet werden kann.

Denn äußere Schönheit ist immer auch ein Abglanz der inneren Schönheit, und Eunapios versäumt es nicht, diese Medialität körperlicher Schönheit zu akzentuieren. Im Einklang mit dem stark typisierenden kaiserzeitlichen hagiographischen Diskurs zählt die körperliche Schönheit zu den wichtigsten Eigenschaften der eunapischen Heiligen.²⁷¹ Ihre Schönheit korreliert zumeist mit einer abnormen Körpergröße,²⁷² die nicht nur auf ihren Status als Ausnahmeerscheinungen hinweist, sondern die sie förmlich zu Kunstwerken werden lässt. So erscheinen die Heiligen des Eunapios teils als Statue (ἀνδριάς),²⁷³ teils gar als Kolossalstatue (κολοσσός), zu der die Betrachter auf der Erzählebene kaum „aufzuschauen“ (ἀναβλέποντες) imstande sind.²⁷⁴ Die sakrale Aura der körperlichen Präsenz wird allerdings noch dadurch gesteigert, dass der Heilige mitunter als ein wandelndes Götterbild (ἄγαλμα) gedacht ist.²⁷⁵

Von Proharesios heißt es an einer Stelle, sein Publikum habe ihm nach einer Rededarbietung vor Begeisterung so die Brust abgeleckt, als wäre er ein „belebtes Götterbild“ (ἄγαλμα ἐνθρον), und viele hätten seine Hände und Füße ehrfurchtsvoll geküsst, weil sie ihn für einen Gott gehalten hätten (p.72.14–17). Diese sakralisierte Körperlichkeit verleiht dem Auftreten der Heiligen nicht nur den

gen zudem – bei Heiden und Christen gleichermaßen – dass der Umleuchtete die Wahrheit lehrt (Beierwaltes 1957, 102–104).

270 Siehe Zanker (1995, 299) und Männlein-Robert (2002, 589 Anm. 41 mit Lit., 603). Was die Philosophenviten angeht, so ist v. a. auf das strahlende Antlitz Plotins und des Proklos hinzuweisen, vgl. *Porph. VPlot.* 13.5–10: ἦν δ' ἐν τῷ λέγειν ἡ ἐνδειξις τοῦ νοῦ ἄχρι τοῦ προσώπου αὐτοῦ τὸ φῶς ἐπιλάμποντος [...] καὶ λεπτὸς τις ἰδρὼς ἐπέθει καὶ ἡ πραότης διέλαμπε [...], *Marin. Procl.* 23.572–577: μαρμαρυγῆς γὰρ τινος ἐδόκει τὰ ὄμματα αὐτοῦ πληροῦσθαι καὶ τὸ ἄλλο πρόσωπον ἐλλάμψεως θείας μετεῖχεν. ποτὲ γοῦν τις αὐτῷ παραγενόμενος ἐξηγουμένῳ ἀνὴρ τῶν ἐπιφανῶν ἐν τῇ πολιτείᾳ, ἀψευδὴς καὶ ἄλλως αἰδοῖος (Προυφίνος αὐτῷ ὄνομα), φῶς εἶδε περιθέον τὴν αὐτοῦ κεφαλὴν.

271 Fowden (1979, 288–90). Bieler (1935/36 Bd. 1) hat in seiner grundlegenden Studie diese Typisierung im Detail nachgewiesen und dabei häufig Belegstellen aus den VPS herangezogen, siehe auch Van Uytanghe (1988, 156–57), Cox Miller (2000, 237, 250), Hartmann (2006b, 45) und Stenger (2009, 230–31).

272 Siehe p.25.6–7 (Eustathios), p.30.7–8 (Sosipatra), p.56.25 (Priskos), p.66.23–p.67.2, p.76.20–21 (Proharesios). Zur Schönheit siehe noch p.28.28, p.33.18–19 (Sosipatra). Eine Ausnahme, was Körpergröße angeht, bildet hier Alypios: Seine pygmäenhafte Gestalt soll auf den fortgeschrittenen Grad von Vergeistigung hindeuten (p.15.3–11).

273 Siehe p.38.5 (Antoninos), p.48.1 (Chrysanthios), p.76.21–22 (Proharesios). Cox Miller (2000, 249) spricht treffend von „literary statues“.

274 So von Proharesios (p.67.3–5, p.76.21–22). Es liegt auf der Hand, dass Eunapios hier bewusst mit der erkenntnistheoretischen Implikation des im Platonismus sehr ausdrucksstarken Verbs ἀναβλέπειν spielt (ad p.3.17–20).

275 So von Sokrates (p.19.5–6: περιπατοῦν ἄγαλμα σοφίας) und Proharesios (p.72.15).