

**Universidad de Sevilla 52 - 2021**

*FILOLOGÍA CLÁSICA*

*HISTORIA ANTIGUA*

*ARQUEOLOGÍA CLÁSICA*

**HABIS**

# HABIS

## 52



SEVILLA 2021

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro pueden reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito de la Editorial Universidad de Sevilla.

#### **DIRECTORES**

Antonio Luis Chávez Reino y Pilar Pavón Torrejón

#### **CONSEJO DE REDACCIÓN**

Luis Ballesteros Pastor (Universidad de Sevilla, España), José Luis Escacena Carrasco (Universidad de Sevilla, España), José Beltrán Fortes (Universidad de Sevilla, España), Antonio Bravo García (Universidad Complutense, España), Antonio Caballos Rufino (Universidad de Sevilla, España), José María Candau Morón (Universidad de Sevilla, España), Francisca Chaves Tristán (Universidad de Sevilla, España), Juan Fernández Valverde (Universidad Pablo de Olavide, España), Enrique García Vargas (Universidad de Sevilla, España), José María Maestre Maestre (Universidad de Cádiz, España), Carlos Márquez Moreno (Universidad de Córdoba), José Luis Moralejo Álvarez (Universidad de Alcalá, España), Salvador Ordóñez Agulla (Universidad de Sevilla, España), Antonio Ramírez de Verger (Universidad de Huelva, España), José Miguel Serrano Delgado (Universidad de Sevilla, España), José Solís de los Santos (Universidad de Sevilla, España), Francisco Villar Liébana (Universidad de Salamanca, España)

#### **SECRETARIOS**

Francisco José García Fernández e Irene Pajón Leyra

#### **CONSEJO ASESOR**

Rutger J. Allan (Universidad de Amsterdam, Holanda), Manuel Bendala Galán (Universidad Autónoma de Madrid, España), Alberto Bernabé Pajares (Universidad Complutense de Madrid, España), Genaro Chic García (Universidad de Sevilla, España), José Antonio Correa Rodríguez (Universidad de Sevilla, España), Francisco Javier Fernández Nieto (Universidad de Valencia, España), Manuel García Teijeiro (Universidad de Valladolid, España), Juan Gil Fernández (Universidad de Sevilla, España), Luis Gil Fernández (Universidad Complutense, España), Cristóbal González Román (Universidad de Granada, España), Simon J. Keay (†) (Universidad de Southampton, Reino Unido), Peter Kruschwitz (Universidad de Viena, Austria), Pilar León Alonso (Universidad de Sevilla, España), Francisco J. Lomas Salmonte (Universidad de Cádiz, España), Jesús Luque Moreno (Universidad de Granada, España), José María Luzón Nogué (Universidad Complutense, España), M.ª Cruz Marín Ceballos (Universidad de Sevilla, España), Patrizio Pensabene (Universidad de Roma “La Sapienza”, Italia), Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez (Universidad de Córdoba, España), Diego Ruiz Mata (Universidad de Cádiz, España), Eustaquio Sánchez Salor (Universidad de Extremadura, España), Bartolomé Segura Ramos (Universidad de Sevilla, España), Emilio Suárez de la Torre (Universidad Pompeu Fabra, España), Nicolas Tran (Universidad de Poitiers, Francia)

Este volumen ha sido parcialmente financiado por las Facultades de Filología y Geografía e Historia de la Universidad de Sevilla.

© Editorial Universidad de Sevilla 2021  
c/ Porvenir, 27. 41013 Sevilla  
Teléfonos: 954 48 74 46 - 74 51. Fax: 954 48 74 43  
Correo electrónico: eus4@us.es  
<http://www.editorial.us.es>

Impreso en España-Printed in Spain  
ISSN 0210-7694  
DOI: <http://dx.doi.org/10.12795/Habis>  
Depósito Legal: SE-669-1994  
Maquetación: Referencias Cruzadas - referencias.maquetacion@gmail.com  
Impresión: Pinelo Talleres Gráficos, s.l.-Salteras. Sevilla



## ÍNDICE

CHIARA MARIA MAURO. Identificazione e analisi dei contenuti nautici nel Periplo dello Ps.Scilace .....	9
GABRIEL ROSSELLÓ CALAFELL. El regalo diplomático entre Roma y los númeridos durante los siglos III y II a. C. ....	31
ENRIQUE GARCÍA DOMINGO. Sobre el nombre del río <i>Tiberis</i> (Tíber) .....	51
NOELIA CASES MORA. El culto en vida a Augusto en <i>Hispania</i> .....	69
PIETRO LI CAUSI. I leoni provavano gratitudine? La mirabolante storia di Androclo (e di altri) e il dibattito antico sugli animali .....	89
CARLOS MÁRQUEZ. Nuevo retrato de Calígula procedente de Córdoba .....	115
JOSÉ ANTONIO CORREA RODRÍGUEZ. Latín <i>lappa</i> , árabe <i>labb</i> , español <i>Lepe</i> (Huelva): nota a Mela 3.5.....	131
JOSÉ BELTRÁN FORTES / MARÍA LUISA LOZA AZUAGA. Una cabeza romana de Marte en la colección arqueológica de la Universidad de Sevilla .....	137
STEFANO ACERBO. Eracle a processo. La contesa con Augia nella <i>Biblioteca</i> di Apollodoro .....	149
JOSÉ GARCÍA ROMERO. Bidones de plomo y la necesidad de agua potable en las minas romanas.....	169
SALVADOR ORDÓÑEZ AGULLA / SERGIO GARCÍA-DILS DE LA VEGA. Un nuevo epitafio astigitano .....	181
JUAN ANTONIO JIMÉNEZ SÁNCHEZ. El <i>Ceruulus</i> de Paciano de Barcelona. Estudio de un tratado desaparecido .....	191
JESÚS ÁNGEL Y ESPINÓS. La enfermedad mental en las <i>Homilias sobre el Evangelio de San Juan</i> de Juan Crisóstomo .....	211
MARCO ALVIZ FERNÁNDEZ. Ἑλλην ἄνθρωπος. El concepto de heleno en Eunapio de Sardes .....	229
MIGUEL DÁVILA VARGAS-MACHUCA. Los cartagineses como figuras negativas en el cine italiano: manipulación y construcción del enemigo africano-oriental .....	249
RESEÑAS.....	269
A. Álvarez Melero, A. Álvarez-Ossorio Rivas, G. Bernard, V. A. Torres-González (coords.), <i>Fretum Hispanicum. Nuevas perspectivas sobre el Estrecho</i>	

de Gibraltar durante la Antigüedad, Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla, 2018 (Marta Moreno) 269 • J. Andreu Pintado (ed.), *Parua oppida. Imagen, patrones e ideología del despegue monumental de las ciudades en la Tarraconense hispana (siglos I a. C.-I d. C.)*, Uncastillo (Zaragoza), Fundación Uncastillo y Centro de Estudios de las Cinco Villas, 2020 (Paloma Martín-Esperanza) 272 • L. A. Argüello García, *Deciano de Emerita y Marcial de Bilbilis* (Cuadernos Emeritenses 46), Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, 2020 (Antonio Fajardo Alonso) 276 • E. Castro-Páez (ed.), *De nuevo sobre Estrabón. Geografía, cartografía, historiografía y tradición* (Monografías de GAHIA 3), Alcalá de Henares - Sevilla, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá - Editorial Universidad de Sevilla, 2018 (Daniel León Ardoy) 278 • G. Cruz Andreotti (ed.), *Tras los pasos de Momigliano. Centralidad y alteridad en el mundo greco-romano*, Barcelona, Bellaterra, 2019 (Francisco Cidoncha Redondo) 282 • F. Des Bosc, Y. Dejognat, A. Haushalter (eds.), *Le Détroit de Gibraltar (Antiquité-Moyen Âges). I. Représentations, Perceptions, Imaginaires*, Madrid, Casa de Velázquez, 2019 (Raúl Álvarez García) 285 • J. J. Ferrer Maestro, *Economía de la Antigua Roma: guerra, comercio y finanzas*, Madrid, Editorial Síntesis, 2019 (Víctor Manuel López Trujillo) 287 • T. Figueira, C. Soares (eds.), *Ethnicity and Identity in Herodotus*, London - New York, Routledge, 2020 (Pedro Alburquerque) 291 • A. Goñi Zabalegui, *Género y sociedad en el Egipto romano. Una mirada desde las cartas de mujeres*, Oviedo, Ediciones de la Universidad de Oviedo y Trabe, 2018 (Marta Álvaro Bernal) 295 • J. Herrera Rando, *Cultura epigráfica y romanización en la Hispania meridional: la epigrafía pública entre la República y el Imperio*, Vitoria, Universidad del País Vasco, 2020 (Victor A. Torres-González) 297 • C. Morán Sánchez, *Memoria arqueológica y social de dos escenarios romanos. El teatro y anfiteatro de Mérida (1910-1936)* (Anejos de Archivo Español de Arqueología LXXXIV), Mérida, 2018 (Antonio Monterroso Checa) 299 • J. M. Murciano Calles, *Monumenta. Tipología monumental funeraria en Augusta Emerita. Origen y desarrollo entre los siglos I a. C. y IV d. C.* (Monografías Emeritenses 12), Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, 2019 (Manuel Bravo Redondo) 301 • M. L. Pérez Gutiérrez, *Estructura social de los cántabros occidentales durante el Imperio Romano* (Documentos de Arqueología Cántabra/Anejos de Sautuola 3), Santander, Instituto de Prehistoria y Arqueología Sautuola, 2020 (Javier Andreu Pintado) 304 • E. Sánchez Moreno (coord.), *Veinticinco estampas de la España antigua cincuenta años después (1967-2017)*, Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla, 2019 (Marta Moreno) 307 • E. Sánchez Moreno, E. García Riaza (eds.), *Unidos en armas: coaliciones militares en el Occidente antiguo*, Palma, Universitat de les Illes Balears, 2019 (Tomás Aguilera Durán) 310.

## ἙΛΛΗΝ ἌΝΘΡΩΠΟΣ. EL CONCEPTO DE HELENO EN EUNAPIO DE SARDES\*

*Marco Alviz Fernández*  
*UNED*  
*malviz@bec.uned.es*  
*ORCID: 0000-0002-3709-6419*

## ἙΛΛΗΝ ἌΝΘΡΩΠΟΣ. THE CONCEPT OF HELLENE IN EUNAPIUS OF SARDIS

**RESUMEN:** Este artículo tiene por objeto profundizar en la noción de heleno que poseía el sofista Eunapio de Sardes a través del análisis de los pasajes en los que aparece la voz Ἑλλην en sus obras. Como resultado, el Ἑλλην ἄνθρωπος eunapiano emerge dotado con caracteres propios imprimidos por la personalidad y experiencia vital del escritor que dejan su reflejo sobre el concepto en el ámbito sociológico, educativo, religioso-espiritual o filosófico y político.

**PALABRAS CLAVE:** Heleno, pagano, cristiano, Eunapio, educación.

**ABSTRACT:** This article aims at delving into the notion of Hellene as was understood by the sophist Eunapius of Sardis. To achieve that I carry out an analysis of the passages in which the word Ἑλλην appears in his works. As a result, the Eunapian Ἑλλην ἄνθρωπος appears endowed with its own characters imprinted by the personality and vital experience of the writer.

**KEYWORDS:** Hellene, pagan, Christian, Eunapius, education.

RECIBIDO: 05/11/2020 ACEPTADO: 10/12/2020

### 1. INTRODUCCIÓN

Eunapio de Sardes (346-404/414) fue un sofista profesional que se erigió en uno de los últimos bastiones que enarbolaron fervientemente la bandera del helenismo

\* Este artículo se enmarca en el proyecto de investigación con el título “La escuela filosófica de Atenas (s. IV-VI) en su contexto histórico y filosófico: un estudio sobre el hombre divino del paganismo tar-doantiguo y la teoría neoplatónica de la inmortalidad del alma” (HAR2017-83613-C2-1-P) (2018-2021) financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades.

en la Antigüedad tardía. Desde una privilegiada posición como era la de la milenaria capital lidia, que únicamente abandonó a lo largo de su vida los cinco años de su estancia de estudios superiores en Atenas (362-367)<sup>1</sup>, su testimonio resulta fundamental para conocer la mentalidad de los últimos adherentes de la cultura clásica. Es decir, de aquellos que vivieron el definitivo viraje del Imperio romano en el ámbito religioso, político y cultural<sup>2</sup>. No es de extrañar, por lo tanto, que su obra literaria esté siendo objeto de una especial atención por parte de la investigación reciente en la cual hemos de encuadrar nuestro estudio<sup>3</sup>.

Mediante el presente artículo pretendemos profundizar en la noción eunapiana de heleno y sus implicaciones en la construcción de una identidad cultural y religiosa eminentemente griega en la Tardoantigüedad. Para ello examinaremos los pasajes de sus *Vidas de filósofos y sofistas* y de su *Historia* en los que emplea de la voz "Ἕλληνας" en tanto que embebida de dicha semántica. De esta manera, aspiramos a trascender la cuestión nominalista potenciada por la ecuación que convierte en meros sinónimos los términos heleno y pagano<sup>4</sup>, pues por más que se suela aludir a la protréptica aceptación de la misma por parte del emperador Juliano<sup>5</sup>, se trata a todas luces de un constructo reduccionista, parcial y superficial<sup>6</sup>; seguimos, pues, a R. Markus cuando afirma que "the image of society neatly divided into 'Christian' and 'pagan' is the creation of late fourth-century Christians, and has been too readily taken at face-value by modern historians"<sup>7</sup>. En esta misma línea, metodológicamente partimos de aseveraciones como la de R. Stenger según la cual "eindeutige Begriffe wie 'christlich' oder 'pagan' suggerieren eine Statik und klare Grenzen, die so nicht vorhanden waren"<sup>8</sup>. Esto es, nuestro objeto es ahondar, con el foco en el Mediterráneo oriental, en el marco del pensamiento sociológico estructuralista que genera modelos dicotómicos de alteridad para la generación de una identidad propia. Y es que solamente de la mano de la nueva élite cristiana a partir del siglo IV pasó, por un lado, a prevalecer sobre el modelo clásico que había predominado hasta entonces, a saber, el que contraponía la figura del ciudadano con la del bárbaro<sup>9</sup> y, por el otro, a ocupar

<sup>1</sup> Penella 1990: 2, Civateletti 2007: 57 y Becker 2013: 26; Goulet 2014: 1.8-13 discrepa (364-369).

<sup>2</sup> Buck 1998: 15: "He is a prime example of the Hellenic reaction against the political, social, economic and religious changes of the Fourth Century."

<sup>3</sup> Vid. las recientes ediciones de las *Vidas* de Civateletti 2007, Becker 2013, Goulet 2014 y Alviz 2022.

<sup>4</sup> Sobre la voz latina *paganus* empleada en la *pars occidentalis* del Imperio *uid.* Chuvin 2002; Kahlos 2007: 22-26; Matthews 2007: 425-426; Cameron 2011: 14-32; y Stenger 2018.

<sup>5</sup> Cameron 2011: 17.

<sup>6</sup> Por ejemplo, Bowersock 1990: 6 propone que el paganismo tardoantiguo sea observado no como rival de cristianismo, sino como una expresión de piedad alternativa a la nueva fe.

<sup>7</sup> Markus 1990: 28.

<sup>8</sup> Stenger 2009: 22.

<sup>9</sup> A este respecto, en las *Vidas* los bárbaros aparecen en tres ocasiones: para referirse a los persas (Eun. *VS* 6.43, ed. Goulet 2014), que además de tratarse de una convención literaria clásica el pasaje tiene un desenlace positivo, pues el Gran Rey apreció sumamente la virtud del filósofo Eustatio (*uid. infra*); para mencionar a los godos de Alarico que saquearon Grecia (Eun. *VS* 7.31; 8.11-13), si bien el pasaje no deja de ser principalmente un ataque a los monjes cristianos que, según Eunapio, les ayudaron a penetrar

uno de los principales ejes de acción de la política religiosa del Imperio tardío<sup>10</sup>. Al mismo tiempo, nuestra apuesta por un análisis individualizado y pormenorizado pretende abordar la crítica que P. Johnson realiza acerca del habitual tratamiento superficial del helenismo tardoantiguo por parte de los investigadores, el cual, asegura, “lacks the analytical nuance requisite for a more robust account of the diverse tendencies and tensions expressed variously in the ways of thinking and living in the eastern Mediterranean”<sup>11</sup>.

El término griego Ἑλλήν proviene originalmente de una pequeña región de Tesalia a la que, según la mitología, dio nombre el héroe epónimo y rey Heleno, a la postre progenitor legendario de los distintos pueblos griegos. Esta tierra habría formado parte de un reino que, según entona Homero en la *Iliada*<sup>12</sup>, Aquiles lideró como soberano<sup>13</sup>. Pero la extensión y generalización de su significado lingüístico, étnico y cultural no comenzó a producirse hasta el siglo V a. C. cuando, por ejemplo, Heródoto menciona a escitas helenizados (Ἕλληνας Σκύθαι). Con Demóstenes se extiende su geografía original al referirse a los helenos de dentro (εἴσω) y los de fuera (ἔξω) de la frontera natural y simbólica que representaban las Termópilas. Isócrates, por su parte, en su panegírico del rey chipriota Evágoras subraya que “a sus ciudadanos de bárbaros los hizo helenos”<sup>14</sup>. A continuación, la empresa de Alejandro Magno amplió los horizontes de la citada semántica por la ecúmene minorasiática y próximo-oriental y, a pesar de la sombra que la primera centuria de dominio romano pudiera arrojar, en la *Pax Augusta* “we find an awareness of Hellenism flourishing unhindered in a more favourable climate,” i.e. “an often strong sense of continuing Hellenic identity”<sup>15</sup>. Como resultado *más conocido*, la influyente Segunda Sofística<sup>16</sup>. No obstante, con la aparición de la polémica cristiana a partir del siglo II d. C.<sup>17</sup>, la noción de helenismo

---

en territorio heleno; y para aludir al pueblo probablemente godo que acogió al médico Oribasio en su exilio (Eun. *VS* 21.6-9) y que nuevamente es tratado con benevolencia por terminar venerando “como a un dios” (καθάπερ τις θεός) a su diestro amigo.

<sup>10</sup> De hecho, como apunta muy pertinentemente Kaldellis 2007: 121, la nueva comunidad religiosa tenía unos orígenes tales que en el marco de dicha clásica dicotomía su proveniencia sería calificada como bárbara; no ha de sorprendernos, así pues, que los principios cristianos la sustituyeran generando la nueva y única distinción entre los seres humanos entre creyente y no creyente (*Ep. Eph.* 2.14, Kahlos 2007: 29).

<sup>11</sup> Johnson 2012: 438. Tanto el trabajo de Johnson 2012: 440, quien se encuadra en una “history of perception, of identification”, como el de Stenger 2009: 22, realizan el ejercicio de tratar de dar una respuesta a la pregunta, siguiendo a este último, “Wer ist ein Hellene?” en la que nosotros indagamos para el caso de Eunapio.

<sup>12</sup> *Il.* 2.684.

<sup>13</sup> *Vid.* Klein 1988 para una completa historia primitiva del término y su evolución.

<sup>14</sup> Isocr. 9.66: τοὺς δὲ πολίτας ἐκ βαρβάρων μὲν Ἑλληνας ἐποίησεν. *Hdt.* 4.17; D. 18.304.

<sup>15</sup> Anderson 1993: 2-3. Cf. Aristid. *Or.* 1.65-66.

<sup>16</sup> En este tiempo de auge de la más refinada cultura griega Filóstrato emplea en sus *Vidas de los sofistas* el sustantivo Ἑλληνας para referirse a los estudiantes de sofística (Anderson 1993: 118).

<sup>17</sup> Stenger 2009: 26.



comenzó su redefinición<sup>18</sup>. Así, los apologetas cristianos de la *pars orientis* del Imperio, como consecuencia del influjo de los judíos helenizados – e.g. era el término con el que denominaban a los gentiles en la *Septuaginta*<sup>19</sup> –, la emplearon para referirse primero con juicio ambivalente y después denodadamente negativo a los no cristianos. Al cabo, terminó por convertirse junto con sus cognados (ἑλληνισμός, ἑλληνικός, ἑλληνιστής) en el estándar de “pagano” sustituyendo otras palabras como ἔθνη o ἔθνικός desde principios del siglo IV d. C. y a lo largo de todo el periodo bizantino<sup>20</sup>. Sin embargo, el helenismo integraba cultura (mitología, literatura, arte, educación, modo de vida) y religión (ritual y culto tradicional) –ambos, a su vez, fundamentos de la παιδεία–, entidades abstractas que, por más que los autores cristianos se lo propusieran, resulta sumamente complejo diferenciar y separar al detalle<sup>21</sup>. En este sentido, conviene recalcar que hasta este momento en la Antigüedad grecorromana no existía la noción de comunidad religioso-espiritual con clara identidad propia y código de conducta colectivo más allá de los grupos judeocristianos y, en menor medida, de ciertos filósofos<sup>22</sup>. Así y todo, el encuadramiento identitario, ideológico y espiritual es una característica definitoria de la sociedad tardoantigua a la que se vio abocado el helenismo y su menguante aristocracia erudita encabezada por figuras como Libanio, Himerio o Temistio en lo que habría de ser un último estertor en aras de zafarse de la tipificación peyorativa que le estaban imponiendo desde la nueva élite cristiana<sup>23</sup>.

Pues bien, Eunapio floreció cronológicamente poco después del apogeo de este proceso de autoidentificación que se dio en clave de máxima rivalidad con el emperador Juliano (361-363)<sup>24</sup>. En este contexto, a pesar de los difíciles tiempos que se sucedieron para los seguidores de la cultura helena y de sus cultos tradicionales –o quizás precisamente a causa de ello–, su obra literaria se cimenta sobre una defensa a ultranza de los valores del Ἕλλην ἄνθρωπος. Estos repre-

<sup>18</sup> Vassilaki 2007: 1128. “These antitheses [Greek-barbarian, Greek-Christian, Greek-Oriental] produced a kind of fundamental cultural cross-fertilization. In other words, Hellenism is a historically redefined concept”. Y Johnson 2012: 438 habla de “reformulations of Greek historians, geographers and philosophers”.

<sup>19</sup> Kaldellis 2007: 124. Athanassiadi 2014: 2 menciona la revuelta macabea (167-160 a. C.) como ejemplo de un empleo peyorativo de ἑλληνισμός en el ámbito del rechazo de la aculturación desde las élites seléucidas en este caso sobre los judíos (2Ma. 4.13).

<sup>20</sup> Kaldellis 2007: 122; Klein 1988: 434-438. Kahlos 2007: 20 piensa que durante largo tiempo perdurarían ambos sentidos, el cultural y el religioso; mientras que Bowersock 1990: 9-10, aunque también habla del sentido dual, retrasa al menos al siglo III su empleo en el sentido religioso de pagano.

<sup>21</sup> ¿Dónde está la diferencia entre lo secular y lo religioso en el helenismo? (Kaldellis 2007: 128; Markus 1990: 6). “[In Hellenism] culture and religion were coextensive categories” (Athanassiadi 2014: 4).

<sup>22</sup> Fowden 1999: 83: “The unselfconsciousness of traditional religion in the Roman empire –what we call ‘paganism’ or ‘polytheism’– is manifest especially in its lack of a distinctive name for itself.”

<sup>23</sup> Stenger 2009: 33: “Aus Sicht der heidnischen Intellektuellen war es wünschenswert, die eigene Gruppe unter einem einzigen Begriff zusammenführen zu können, der eine homogene Einheit implizierte”.

<sup>24</sup> Stenger 2018: 401. *Id.* Elm 2012; Athanassiadi 2014: 121-191; Wiemer 2017.

sentaban para él una suerte de dones de la gracia o *χαρίσματα* inconcebibles sin la autoridad que constituían los clásicos y el glorioso pasado en el que vivieron, el orgullo por la lengua griega y el respeto por los cultos tradicionales<sup>25</sup>. En concreto, los expone y personifica en las *Vidas de filósofos y sofistas*, una biografía colectiva escrita aproximadamente entre 396 y 400<sup>26</sup> de la que analizaremos, como principal fuente de nuestro estudio, los tres pasajes en los que aparece específicamente el citado término<sup>27</sup>. En suma, el compendio consiste en toda una genealogía de la intelectualidad helena basada en la propia experiencia personal del autor desde Plotino hasta su maestro Crisantio de Sardes en el marco de la educación superior en filosofía y retórica que proporcionaba el sistema de la *παιδεία* grecorromano<sup>28</sup>. Asimismo, examinaremos el único episodio en el que lo encontramos en su hoy en día fragmentaria *Historia después de Dexipo*<sup>29</sup>, que parece que fue publicada en dos o tres secciones a lo largo del último tercio del siglo IV y principios del V contando con hasta dos ediciones, pues Eunapio se sintió obligado a eliminar, como probablemente también hiciera en las *Vidas*<sup>30</sup>, las palabras más graves contra el cristianismo<sup>31</sup>. Esta información la conocemos gracias al patriarca Focio de Constantinopla (c. 820-893), quien tuvo la oportunidad de comparar ambas versiones tal y como él mismo reporta en el epítome de la obra eunapiana plasmado en su *Biblioteca*. En la breve introducción crítica que redacta somos testigos excepcionales de la recepción del sofista sardiano por parte de un cristiano erudito ya en plena época bizantina:

“Este Eunapio era sardiano de nacimiento, pues tenía por patria Sardes en Lidia; y era impío en su culto religioso, ya que honraba los de los helenos. (...) En la primera [edición de su *Historia*] esparce una gran cantidad de blasfemia contra nuestra pura fe cristiana y glorifica la superstición helena”<sup>32</sup>.

## 2. EL CONCEPTO DE HELENO EN EUNAPIO

El primero de los pasajes que vamos a analizar se encuentra en el βίος que Eunapio le dedica al filósofo Eustatio de Capadocia (Eun. *VS* 6.39-52). En el mismo

<sup>25</sup> Caracteres que para Stenger 2009: 204 conformaban “Der wahre Ἕλλην ἄνθρωπος”.

<sup>26</sup> Goulet 2014: 1.96; Becker 2013: 31; Civiletti 2007: 13.

<sup>27</sup> Eun. *VS* 6.41; 7.39 y 10.59.

<sup>28</sup> Urbano 2013: 228-244.

<sup>29</sup> Eun. *Hist.* 69.2.6-7. Sobre el título de la obra: Goulet 2014: 1.34-95; vd. Ochoa 1990.

<sup>30</sup> Cf. Eun. *VS* 23.2; Goulet 2014: 2.279 sostiene que Eunapio podría haber convenido con su maestro rebajar algunos aspectos de su relato que desagradarían a un lector cristiano (cf. Eun. *VS* 7.73).

<sup>31</sup> Aun y todo, Buck 1998: 15 opina que “Eunapius wrote pagan propaganda in the guise of history”.

<sup>32</sup> Phot. *Bibl.* 77.1.158-160: οὗτος ὁ Εὐνάπιος Σαρδιανὸς μὲν γένος ἐστὶ (τὰς γὰρ ἐν Λυδίᾳ Σάρδεις ἔσχε πατρίδα), δυσσεβῆς δὲ τὴν θρησκείαν ὧν (τὰ Ἑλλήνων γὰρ ἐτίμα). (...) ἐν μὲν τῇ πρώτῃ πολλὴν κατὰ τῆς καθαρᾶς ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν πίστεως κατασπείρει βλασφημίαν καὶ τὴν Ἑλληνικὴν ἀποσεμύνει δεισιδαιμονίαν (todas las traducciones del presente artículo son del autor salvo indicado).

apenas hay espacio en sus líneas que no ofrezca una prístina descripción tanto del carisma que aquel atesoraba, así como, en comunión con esto, de su excelsa formación superior en el marco de la παιδεία grecorromana. De esta forma, introduciendo la extraordinaria demostración de su capacidad de persuasión que va a exponer a continuación ante nada menos que el emperador Constancio II y el Gran Rey Sapor II, Eunapio<sup>33</sup> califica el encanto provocado por su elocuencia en términos de “hechicería” (γοητεία)<sup>34</sup> –véanse sus referencias mitológicas al consumo de loto o al canto de las sirenas–, pero envuelta con las apreciadas virtudes de la dulzura (μείλιχος) y la amabilidad (ἡμερος) que provocaba que aquellos que le escuchaban quedasen, literalmente, “colgados” (ἐκκρεμάννυμι) a sus palabras, esto es, prácticamente rayano con el ámbito religioso-espiritual ya empleado por Eurípides<sup>35</sup>, “devotamente afectos” a su persona.

Así pues, en el relato eunapiano se aprecia la apologética construcción de su figura como la de un reconocido πεπαιδευμένος a quien el emperador romano, no por casualidad señalado como “prendido por los libros de los cristianos”<sup>36</sup>, se vio obligado a acudir para que encabezase una importante embajada a Persia. Una tensión política que el biógrafo nos presenta en su tónica hiperbólica habitual<sup>37</sup> como la antesala de una grave crisis bélica. Así pues, es en este contexto a todas luces preparado para hacer brillar a su protagonista en el que a renglón seguido hallamos la primera aparición del término objeto de nuestro estudio: “De tal manera estaban todos cautivados y encantados por Eustatio que no vacilaron en encomendar a un hombre heleno a los oídos del emperador<sup>38</sup>”. En efecto, la juntura Ἑλληνα ἄνθρωπον, como ya interpretara el erudito francés Jean François Boissonade en la primera edición crítica del texto griego de época moderna, venía a significar *non Christianum, veteri religioni addictum*<sup>39</sup>. Esto es, como se ha venido repitiendo en las traducciones europeas desde la clásica de W. Wright: “a man of Hellenic faith”<sup>40</sup>. No cabe duda de que Ἑλλην lleva consigo un valor, en

<sup>33</sup> Eun. *VS* 6.39. *Vid.* Quiroga 2011.

<sup>34</sup> Cf. Eun. *VS* 6.47 y 23.20. Se trata, en definitiva, de un elogio a su superior destreza oratoria con una asociación magia-retórica habitual en la Antigüedad clásica. E.g. Filóstrato con los sofistas Escolpeliano de Clazómenas, que como embajador de Esmirna llegó a enamorar a unos jóvenes oyentes (Philostr. *VS* 1.21.520; cf. Eun. *VS* 10.50), o Pólux de Náucratis, que embelesó con su prosodia al emperador Cómodo para conseguir la cátedra de Atenas (Philostr. *VS* 2.12.593).

<sup>35</sup> E. *El.* 950: Ἄρεος ἐκκρεμάννυται.

<sup>36</sup> Eun. *VS* 6.40: τοῖς τῶν χριστιανῶν ἐνεχόμενος βιβλίοις.

<sup>37</sup> Cf. Penella 1990: 39, n. 2.

<sup>38</sup> Eun. *VS* 6.41: οὕτως πάντες ἦσαν ἡρημένοι καὶ κατακεκλημένοι, ὥστε μὴ κατοκνήσαι τινα Ἑλληνα ἄνθρωπον ἐς τὰ ὄτα τοῦ βασιλέως παραβαλεῖν. Goulet 2014: 2.186, n. 4 interpreta que Eunapio se refiere al rey persa Sapor II y no al emperador romano. En cualquier caso, la fama de Eustatio le llevaría a la corte constantinopolitana de Juliano (361-363) poco tiempo después (Iul. *Ep.* 34-36, *PLRE* 1.310).

<sup>39</sup> Boissonade - Wyttenbach 1822: 229.

<sup>40</sup> Wright 1922: 395. Cf. “un hombre de creencias helénicas” (Samaranch 1966: 63); “un elleno” (Civiletti 2007: 113); “einem hellenischen Mann” (Becker 2013: 94); “un homme qui était Hellène” (Goulet 2014: 2.27).

palabras de M. Civiletti, “nel senso evidentemente di pagano”, es decir, el clasicista italiano subraya el “nuovo significato culturale e religioso”<sup>41</sup> que adoptó el término en la Tardoantigüedad. Ante esta evidencia, el testimonio eunapiano ofrece al historiador de lo social la posibilidad de profundizar sobre dicho alcance semántico más allá de la sinonimia. A pesar de que la pujanza cristiana ayudó a que aquel impregnase hondamente las mentalidades de sus contemporáneos, algunos helenos se mantenían firmes a sus creencias, lo que salía a relucir en las obras literarias de sus eruditos.

Y es que la elaboración retórica por parte de Eunapio en la persona del filósofo capadocio perteneciente a la escuela de Jámblico de Calcis no cesa en este punto. Antes al contrario, pues se podría decir que todo el pasaje gira en torno al nodo gravitacional que provoca el citado calificativo. De esta manera, el cuadro dibujado por el biógrafo erige a ojos del lector a un “Ἑλληὺν ἄνθρωπος “considerado y admitido por todos como el más sensato de todos los hombres”<sup>42</sup> que persuadió con el excelso encanto (ἀφροδίτη) de sus labios al emperador cristiano de tal manera que este puso en sus manos la comitiva diplomática con destino a la capital persa Ctesifonte. En este sentido, el testimonio del historiador Amiano Marcelino pone nuevamente de manifiesto la figura literaria de la exageración en el relato eunapiano. Su contemporáneo se hace eco tanto del envío de esta embajada del año 358<sup>43</sup> como de su regreso una vez fracasadas sus pretensiones de solicitar la paz<sup>44</sup>; y en ningún momento menciona que fuese en condición de líder de la misma<sup>45</sup>, sino que únicamente le aprecia como “experto en el arte de persuadir”<sup>46</sup>. Sea como fuere, así lo estamos comprobando, lo cierto es que Eunapio no pretende historiar sino más bien recitar las extraordinarias virtudes de su θεῖος ἄνθρωπος heleno. Con lo que continúa esta línea describiéndonos enseguida el embrujo (θελκτήριον) de Eustatio como tal ante el Gran Rey Sapor II (309-379). Lo hace en una narración que debemos atribuir a la sólida tradición oral de la escuela neoplatónica minorasiática de la que el biógrafo sardiano era depositario<sup>47</sup> –muy probablemente escuchada por boca de su maestro Crisantio, a su vez discípulo de Edesio de Capadocia, compañero de Eustatio desde la escuela de Calcis–. Así, Eunapio retrata a un Sapor extasiado, en primer lugar, ante la actitud filosófica de este “ambassadeur païen”<sup>48</sup> ante la opulencia de la corte persa exhibida en honor

<sup>41</sup> Civiletti 2007: 381, n. 199.

<sup>42</sup> Eun. *V/S* 6.42: ὁ φρονιμώτατος ἀπάντων περιεσκοπεῖτο καὶ συνωμολογεῖτο [Εὐστάθιος].

<sup>43</sup> Amm. 17.5.15.

<sup>44</sup> Amm. 17.14.1-2. Si bien posteriormente la misión diplomática no era sino una estratagema para ganar tiempo debido a los problemas en Occidente (Barceló 2004: 161; Matthews 2007: 40). No en vano, constituía ya la segunda que había retornado con las manos vacías ese mismo año (Amm. 17.5.1-14) y no sería la última (Amm. 17.14.3).

<sup>45</sup> Como máximo la encabezaría junto con el *comes* Próspero y el *tribunus et notarius* Espectato –primo de Libanio (*uid. Lib. Ep.* 331 y 333, donde elogia su papel como orador en dicha embajada)–.

<sup>46</sup> Amm. 17.5.15: *opex suadendi*.

<sup>47</sup> Cf. Watts 2005: 335.

<sup>48</sup> Goulet 2014: 2.186, n. 4.

de la comitiva diplomática romana<sup>49</sup>, concretamente por el tándem que formaban la indiferencia de su mirada (ὕπεροψία) y su natural dulzura (μείλιχος); y, en segundo lugar, ante la elocuencia (λόγος) desplegada por Eustatio –no en vano para M. Becker la figura del capadocio representa fundamentalmente la παιδεία retórica<sup>50</sup>–, hasta tal punto que Sapor lo hizo llamar de inmediato como comensal<sup>51</sup>, momento que recuerda a la “hospitalidad helena”<sup>52</sup> y que precisamente aprovecha Eunapio para elogiar asimismo al rey persa por el hecho de haber identificado la naturaleza superior de su convidado<sup>53</sup>. Es más, esta nueva oportunidad para manifestar su destreza oratoria adquirió tintes filosóficos. Concretamente, departieron en torno al infortunio que acompaña a los amantes de los ornamentos, lo que derivó en lo que podríamos entender (siguiendo la clásica definición de A. D. Nock<sup>54</sup>) como una verdadera experiencia de conversión espiritual, pues “fue tan superior por su elocuencia que el rey persa poco menos que deseó renunciar a su recta tiara y deshacerse de su purpúrea y enjoyada vestimenta para ponerse el manto de filósofo de Eustatio”<sup>55</sup>. Unas líneas que funcionan a modo de colofón de todo el pasaje y que, como puede inferirse, se encuentran totalmente en comunión con la idea que pretendemos subrayar aquí, toda vez que no podía ser sino a través de una revelación por la palabra<sup>56</sup> –con la entrega del τριβώνιον como acmé de helenismo intelectual– el instrumento por el que un carismático heleno como Eustatio persuadiera a un bárbaro de que adoptase la πολιτεία dictada por el neoplatonismo, esto es, la cristalización de toda la filosofía griega precedente en la Tardoantigüedad y modo de vida de la última *intelligentsia* pagana. No obstante, el proceso fue advertido por los magos persas de la corte presentes en el banquete e interrumpido *ipso facto* bajo graves acusaciones de hechicería ante el mismo emperador romano<sup>57</sup>. Un desenlace abrupto mediante el cual, según R. Stenger<sup>58</sup>, Eunapio parece lanzar una advertencia del peligro real, más allá de los

<sup>49</sup> Eun. *VS* 6.44.

<sup>50</sup> Becker 2013: 381.

<sup>51</sup> Una invitación que en la mentalidad helena tenía una larga tradición como muestra de sacra hospitalidad y cuyo carácter de comunión entre individuos se encuentra en la propia etimología del término συμπόσιον. Pues bien, la obra eunapiana (Eun. *VS* 6.57; 7.68; 10.67 y 10.72) es fiel reflejo de su mantenimiento como costumbre respetada todavía en la Antigüedad tardía (Civiletti 2007: 385, n. 211).

<sup>52</sup> Cf. Eun. *VS* 6.57: ξενία ἐλληνική.

<sup>53</sup> Eun. *VS* 6.45.

<sup>54</sup> “The turning from luxury and self-indulgence and superstition (...) to a life of discipline and sometimes to a life of contemplation, scientific or mystic” (Nock 1988: 179).

<sup>55</sup> Eun. *VS* 6.46: κατεκράτει τῷ λόγῳ τοσοῦτον, ὥστε μικροῦ τινὸς ἐδέησε τὸν Περσῶν βασιλέα τὴν τε ὀρθὴν μεταβαλεῖν τιάραν καὶ τοὺς περιπορφύρους καὶ λιθοκολλήτους ἀπολῶσαι κόσμους, καὶ τὸ τριβώνιον Εὐσταθίου μεταμφιάσασθαι.

<sup>56</sup> Encontramos otros ejemplos de experiencias similares de iniciación o conversión filosófico-espiritual al pensamiento neoplatónico: Porph. *Plot.* 3 (Plotino con Amonio Sacas); Eun. *VS* 7.26 (el emperador Juliano con Máximo de Éfeso); 6.8 (Constantino I con Sópatro) y 23.55 (Helespontio con Crisantio de Sardes). *Vid.* Grau 2008 y su estudio del tópico en Diógenes Laercio.

<sup>57</sup> Eun. *VS* 6.47-48.

<sup>58</sup> Stenger 2009: 235.

tópicos literarios<sup>59</sup>, que podía acarrear para un verdadero heleno inmiscuirse en la alta política de la época<sup>60</sup>, como ocurriera en los casos de Sópatro de Apamea<sup>61</sup> y Máximo de Éfeso<sup>62</sup>.

Tocando asimismo transversalmente la categoría de acción política del Ἑλλήν ἄνθρωπος, el siguiente fragmento de las *Vidas* que nos permite reflexionar acerca de la noción de heleno que nos ofrece Eunapio lo encontramos en un contexto de ruptura interpersonal. Se trata de la disensión entre los ἑταῖροι de la escuela pergamena de Edesio, Máximo de Éfeso y Crisantio de Sardes, con motivo de su inmediata convocatoria a la corte solicitada por el recién ascendido emperador Juliano<sup>63</sup>. Una discordia interna sobre la manera de entender y aproximarse a la parte más ritual o teúrgica del neoplatonismo jamblíqueo que evidenciaría aquello de lo que se cerciorara ya K. Praechter en su seminal artículo sobre la multiplicidad de corrientes de dicha escuela filosófica<sup>64</sup>. Por lo demás, nos acerca a la realidad histórica de la narración el hecho de que lo protagonizara el propio mentor y conciudadano del biógrafo sardiano, quien insiste en que se lo escuchó de viva voz<sup>65</sup>. Por la parte de Crisantio, fue la conjunción de la *pietas* hacia la voluntad divina junto con la prudencia que asimismo dominaba su comportamiento, como demostrara ejerciendo el cargo de sumo sacerdote (ἀρχιερέως) de Lidia<sup>66</sup>, las virtudes en las que se apoyó para rechazar la llamada de Juliano. Mientras que, por la otra, Máximo no cejó en su empeño por la obtención de los presagios deseados, una conducta que condujo a la divergencia entre ambos y a que el efesio le respondiera vehemente:

“Me parece que te has olvidado, Crisantio, de la educación en la que hemos sido instruidos, que es de insignes helenos, especialmente de aquellos formados en estas prácticas, no ceder en modo alguno ante los primeros obstáculos con los que se encuentren, sino repeler con ímpetu la naturaleza divina hasta que se incline ante su servidor”<sup>67</sup>.

Para comenzar, siguiendo el orden de aparición, debemos subrayar la referencia de tipo eminentemente identitario a la común instrucción de la que habían sido objeto en la παιδεία, un vector que los relaciona directa e indisolublemente

<sup>59</sup> Grau 2020: 121.

<sup>60</sup> En realidad, para cualquier individuo el ámbito político de los siglos IV y V suponía “a high risk business” (Elton 1996: 100, para el caso incluso de los generales exitosos).

<sup>61</sup> Eun. *VS* 6.7-18.

<sup>62</sup> Eun. *VS* 7.72-83.

<sup>63</sup> Eun. *VS* 7.36 y 23.13.

<sup>64</sup> Praechter 1910: 155.

<sup>65</sup> Eun. *VS* 7.43.

<sup>66</sup> Eun. *VS* 23.17-19.

<sup>67</sup> Eun. *VS* 7.39: “ἀλλ’ ἐπιλελῆσθαι μοι δοκεῖς,” εἶπεν “ὦ Χρυσάνθει, τῆς παιδείας ἣν ἐπαιδεύθημεν, ὡς τῶν ἄκρων γέ ἐστιν Ἑλλήνων καὶ ταῦτα πεπαιδευμένων μὴ πάντως εἴκειν τοῖς πρώτως ἀπαντήσασιν, ἀλλ’ ἐκβιάζεσθαι τὴν τοῦ θεοῦ φύσιν ἄχρις ἂν ἐπικλίνη πρὸς τὸν θεραπεύοντα”.

con la pertenencia cultural al helenismo que menciona a continuación. Por ende, mantiene la idea glorificada de manera célebre ya por Isócrates –de la que se hace eco Libanio precisamente en este tiempo (c. 356)<sup>68</sup>– cuando aseveraba que las virtudes griegas irradiadas hasta entonces desde la πόλις ateniense habían logrado “que el nombre de helenos se aplique no por nacimiento, sino por la inteligencia, y que se llame helenos más a los partícipes de nuestra educación que a los de nuestra misma sangre”<sup>69</sup>. Este es el hondo significado que contiene la articulación ἄκροισι Ἑλληνας en el texto eunapiano. Consideramos que trasciende el mero “senso di ‘pagano’”<sup>70</sup> en el que insiste M. Civiletti para convertirse en “Hellènes éminents”<sup>71</sup> o “die Elite der Griechen”<sup>72</sup>; es decir, en aquellos individuos íntegramente instruidos en el longevo y sólido sistema educativo heleno de la παιδεία, recientemente definido en el contexto que nos ocupa como “a comprehensive intellectual, moral, cultural, and social formation (...) that advocated a Greek canon, Greek cults, and an aristocratic monopoly on any form of philosophy”<sup>73</sup>, en suma, se trataba de “genuine Hellenes”<sup>74</sup>. Ahora bien, Máximo añade veladamente otra particularidad más si cabe al marco de la educación superior grecorromana tardoantigua de especial raigambre en su rama de especialización filosófica de la escuela jamblíquea; y es que subraya la esotérica sabiduría de aquellos individuos, como en este caso ambos filósofos, que conocían los rituales mántico-teúrgicos a los que se refiere con el secretismo e inefabilidad (ταῦτα) característicos entre los neoplatónicos<sup>75</sup>, por más que este último comentario contravenga los principios dispuestos por el propio Jámblico<sup>76</sup>.

En una tercera ocasión aparece en las *Vidas* una juntura conceptual que claramente nos remite al significado que estamos estudiando. Esta vez se trata de un magistrado romano de nombre Anatolio de Bérilo<sup>77</sup>, cuyo brillante *cursus honorum* es expuesto con admiración por Eunapio. Así, por sus palabras sabemos que

<sup>68</sup> Lib. *Or.* 11.184.

<sup>69</sup> Isocr. 4.50: τὸ τῶν Ἑλλήνων ὄνομα πεποίηκεν μηκέτι τοῦ γένους, ἀλλὰ τῆς διανοίας δοκεῖν εἶναι, καὶ μᾶλλον Ἑλληνας καλεῖσθαι τοὺς τῆς παιδείας τῆς ἡμετέρας ἢ τοὺς τῆς κοινῆς φύσεως μετέχοντας (trad. J.M. Guzmán Hermida ligeramente modificada por el autor).

<sup>70</sup> Civiletti 2007: 401.

<sup>71</sup> Goulet 2014: 2.49.

<sup>72</sup> Becker 2013: 47.

<sup>73</sup> Urbano 2013: 9 y 28.

<sup>74</sup> Wright 1922: 441; Samaranch 1966: 91, similar a aquel; Civiletti 2007: 153: “for fiore degli Elleni”.

<sup>75</sup> *Vid.* Addey 2016. La explicación al oscurantismo que los misterios teúrgicos llevaban consigo, en una actitud de raigambre pitagórica (Plu. *Num.* 8.6: Πυθαγόρειον ... ἐχεμυθία) y proverbial –Amiano Marcelino (29.1.42) se refiere al “secreto propio de la filosofía” (*professionis consideratione*)–, es el voto de silencio de los iniciados acerca de los procesos y resultados.

<sup>76</sup> Como bien advierte Civiletti 2007: 486, n. 403, Máximo estaba violando con su obstinada actitud doctrinales expuestas precisamente por el de Calcis (Iambl. *Myst.* 1.12-15; 3.11; 3.17-19) sobre la práctica teúrgica y la estaba trasladando de esta manera al inferior dominio de la magia.

<sup>77</sup> *PLRE* 1.59-60. No debe confundirse con otro prefecto homónimo amigo de Libanio (*Ep.* 339 y 438) y de Himerio (32) que ejerció su cargo entre 357 y 360 (Penella 1990: 90-91).

alcanzó “la más alta distinción en el ámbito jurídico”<sup>78</sup>, a lo que ayudó que fuera oriundo de la capital de los estudios de derecho romano en la Antigüedad tardía<sup>79</sup>. Con lo que cuando logró ser admitido en la corte de Roma “muy pronto obtuvo el más alto rango”<sup>80</sup> –nótese que Eunapio emplea una tipificación de su figura como estudiante modelo análoga a la de sus más distinguidos filósofos, sofistas y iatrosófitas<sup>81</sup>– y finalmente fue elegido por el emperador Constante (337-350) para ejercer el cargo de prefecto del pretorio (ca. 344-347). Este es calificado por el biógrafo sardiano muy elocuentemente –si bien no deja de seguir la consideración más extendida y tradicional de la época<sup>82</sup>– como “una magistratura de rango imperial pero desprovista de púrpura”<sup>83</sup>. La elección de Anatolio, en sugestivo paralelo a la de Eustatio –aunque con distinto monarca–, para tan elevado puesto es una evidencia de la aseveración de R. Stenger “that for the ancients religion was not always the main concern”<sup>84</sup>, sobre todo cuando se trataba de la optimización de la administración imperial. En lo concerniente a la sobresaliente alabanza que se advierte en estas líneas introductorias sobre el prefecto Anatolio, resulta sin duda un hecho remarcable puesto que la intelectualidad helena tardoantigua (i.e. pagana) miraba con recelo a un funcionariado de un perfil cada vez más técnico –esto es, distanciado de la tradición clásica que aquella simbolizaba– además de profesar la fe cristiana, como es natural en una administración imperial que la habría de adoptar como culto oficial<sup>85</sup>. En buena medida la diferencia radica, en efecto, en que estamos hablando de un Ἑλληὺν ἄνθρωπος. A este respecto, podríamos inferir que sus compañeros y/o rivales dieron cuenta de ello azuzados al mismo tiempo por la envidia que les provocaba su potencia carismática, pues Eunapio nos revela el peyorativo sobrenombre con el que aquellos despreciaban a Anatolio<sup>86</sup>, aunque a la postre, en una nueva hazaña digna del clásico hombre divino, incluso aquellos llegaron a admirarlo (θαυμαζῶ) una vez convencidos por

<sup>78</sup> Eun. *VS* 10.58: καὶ τῆς τε νομικῆς τελομένης παιδείας εἰς ἄκρον ἀφικόμενος.

<sup>79</sup> Lib. *Ep.* 652.1: τῶν νόμων μητέρα. Hall 2004: 251: “Their presence [of well-educated jurists such as Anatolius] seem to have fostered an atmosphere of intellectual independence in which not only theological dissent but even pagan discourse were permissible until a late period”.

<sup>80</sup> Eun. *VS* 10.59: ταχὺ μάλα πρῶτος ἦν.

<sup>81</sup> Una tipificación que concuerda con el clásico esquema de la etapa formativa del θεῖος ἀνὴρ (Bieler 1967: 1.38-40), un tópicos muy en boga en este tiempo cuyos rasgos son ubicuos en la obra eunapiana.

<sup>82</sup> E.g. Amm. 21.16.2: “Todos los cargos, militares o civiles, siguiendo la antigua tradición, consideraban siempre el cargo de prefecto del pretorio como el culmen de todos los honores” (*sed cunctae castrenses et ordinariae potestates ut honorum omnium apicem priscae reverentiae more praefectae semper suspexere praetorio*, trad. M. L. Harto Trujillo). Cf. otras consideraciones contemporáneas similares sobre el cargo: Lib. *Or.* 1.265, Zos. 2.32.2.

<sup>83</sup> Eun. *VS* 10.59: ἡ δὲ ἀρχὴ βασιλεία ἐστὶν ἀπόρφυρος.

<sup>84</sup> Stenger 2018: 394.

<sup>85</sup> Véase, sin ir más lejos, en la misma obra eunapiana el caso del prefecto del pretorio Ablabio (Eun. *VS* 6.19-31), construido como un modelo completamente opuesto al de Anatolio (Becker 2013: 464).

<sup>86</sup> Eun. *VS* 10.57: Ἀζουτρίωνα. I.e. un latinismo que vendría a significar algo así como funcionario de baja estofa, “a petty bureaucrat” (Penella 1990: 131).



la evidencia de su superioridad<sup>87</sup>. Pero el culmen de esta exposición llega a continuación en un despliegue de la retórica eunapiana que conforma una auténtica oda a su figura como heleno:

“Sucedió que, de acuerdo a su gran ambición se hizo digno de fortuna –pues le había sido asignada la prefectura llamada Ilírico–, y dado que era devoto en sus ofrendas de sacrificios a los dioses y un heleno excepcional –a pesar de que la corriente general llevaba hacia otras inclinaciones–, (...) fue atacado de improviso por una suerte de áurea locura de contemplar la Hélade y, apoyado en su distinguida reputación, convertir en realidad las imágenes de los discursos estudiados durante su educación, así como disponer ante sus ojos la representación elaborada en su espíritu de las apariencias de los antiguos. Con lo que se apresuró a Grecia”<sup>88</sup>.

Nos encontramos ante un pasaje que, al hilo de los anteriormente estudiados, presenta un discurso manifiestamente identitario y en el que se observa a la perfección en la formación académico-espiritual de un individuo la indisoluble relación que tenía lugar en el marco de la cultura griega entre religión y παιδεία. En otras palabras, se observa “einen Konnex zwischen Religion und paganer Identität”<sup>89</sup>. Así, R. Stenger, ayudándose de testimonios de Libanio, Himerio y Juliano a los que deberíamos añadir los aquí estudiados presentes en Eunapio, cataloga acertadamente al helenismo como una “Religionsgemeinschaft”<sup>90</sup> que permitía a sus miembros autodefinirse como grupo frente a los briosos cristianos. Aquella integraba una serie de creencias entre cuyas prácticas rituales se encontraba la que caracteriza por antonomasia a los cultos grecorromanos: el sacrificio. Si bien es cierto que en la Tardoantigüedad se encontraba en pleno declive<sup>91</sup>, todavía hallamos el sustantivo φιλοθύτης (“aficionado a los sacrificios”) en contextos en los que se subraya el fervor pagano como en este caso del prefecto Anatolio –que a su llegada a Atenas no vaciló en llevar a término<sup>92</sup>–, así como en los del filósofo neoplatónico Amelio<sup>93</sup> o del emperador Juliano, quien fue tildado de ello

<sup>87</sup> Eun. *VS* 10.58.

<sup>88</sup> Eun. *VS* 10.59: τυχὼν δὲ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φιλοτιμίαν τύχης ἀξίας (τὸ γὰρ καλούμενον Ἰλλυρικὸν ἐπετέτραπτο), καὶ φιλοθύτης ὢν καὶ διαφερόντως Ἑλλήν (καὶ τοί γε ἡ κοινὴ κίνησις πρὸς ἑτέρας ἔφερε ροπάς), (...) ὁ δὲ, χρυσιῆς τινὸς αὐτὸν μανίας ὑπολαβούσης ἰδεῖν τὴν Ἑλλάδα, καὶ τὰ τῶν λόγων εἶδωλα διὰ τῆς παιδεύσεως ἐπὶ τὴν αἴσθησιν, μεθ’ οὕτως ἀριπρεποῦς ἀξιώματος φερόμενος, συλλαβεῖν, καὶ τὸ νοοῦμενον ἐκ τῶν ἀρχαίων ἰνδαλμάτων φάντασμα ἐπὶ τὴν ὄψιν σπάσαι, πρὸς τὴν Ἑλλάδα ἔσπευσε

<sup>89</sup> Becker 2013: 281.

<sup>90</sup> Stenger 2009: 69-94.

<sup>91</sup> Bremmer 2018: 231: “In the East sacrifice persisted longer [than AD 400], but even convinced pagans could no longer withstand the pressure, and in the work of the last Neo-Platonists sacrifice has lost its central significance.”

<sup>92</sup> Eun. *VS* 10.64. Cf. otros casos en las *Vidas* como el del vicario Justo y el gobernador Hilario en el que Crisantio de Sardes demuestra su extraordinaria sabiduría sobre la cuestión (Eun. *VS* 23.38).

<sup>93</sup> Porph. *Plot.* 10. Cf. filósofos de periodos anteriores como Jenofonte de Atenas (D.L. 2.56).

por un autor cristiano<sup>94</sup>. Este último era tracio de nacimiento pero, como admitía orgullosamente, “heleno por mis costumbres”<sup>95</sup>; como convencido neoplatónico se consideró “a philosopher on the throne”<sup>96</sup> erigiéndose adalid de una suerte de institución eclesial pagana para el Imperio<sup>97</sup>. Pues bien, en una de sus epístolas en la que invitaba a su corte a un filósofo leemos la siguiente exhortación en la que se advierte, por un lado, el mismo viraje de las inclinaciones de la sociedad tar-doantigua que reporta Eunapio y, por el otro, de nuevo el vínculo helenismo-religión –en este caso en su vertiente ritual– al que aquí nos estamos refiriendo: “Muéstranos en Capadocia un hombre puramente heleno, porque hasta ahora no veo más que gente que no quiere sacrificar y a unos pocos que quieren, pero no saben”<sup>98</sup>.

Así pues, es este el profundo contexto semántico de carácter identitario en el que, a nuestro juicio, hemos de encuadrar el διαφερόντως Ἑλληνα<sup>99</sup> con el que Eunapio define a Anatolio. Por lo tanto, parece claro que no se trataba de una referencia a su atracción por los estudios griegos como interpretara Wright<sup>100</sup>, sino más bien, con G. Bowersock, a que era “very much a pagan”<sup>101</sup>, esto es, un empleo de la retórica “wo der kulturelle, nicht-ethnische Identitätsbegriff ‘Hellene’ eng an die Religion gekoppelt ist”<sup>102</sup>. Dicho de otra forma, Anatolio no solo profesaba la religión tradicional politeísta grecorromana, sino que era un hombre admirador e íntegramente formado en el patrimonio cultural que constituía la παιδεία. Al cabo, las líneas finales del texto arriba citado suponen una adenda que abunda en todo lo que acabamos de exponer. Destaca la manera en la que Eunapio asocia al deseo irrefrenable por visitar la Grecia de Anatolio con el polisémico concepto griego de μανία –de honda raigambre platónica–, el cual según Y. Ustinova “implies divine inspiration or revelation. Any deviation from an ordinary baseline state of consciousness, whether achieved voluntarily or involuntarily”<sup>103</sup>. En nuestra opinión, su asociación al magistrado beirutí está cargada de esta noción. Resulta, además, de sumo interés que las voces μένος (“fuerza mental”) y μνήμη (“memoria”) sean sus cognadas<sup>104</sup>, pues se encuentran de algún

<sup>94</sup> Socr. Sch. HE 3.20.2.

<sup>95</sup> Iul. Mis. 367c: [γένος ἐστί μοι Θράκιον,] Ἑλληνα τοῖς ἐπιτηδεύμασιν.

<sup>96</sup> Elm 2012: 88.

<sup>97</sup> Wiemer 2017: 558: “Julians Religionspolitik zielte auf eine Reformation des Polytheismus”.

<sup>98</sup> Iul. Ep. 78.1: δεῖξον ἡμῖν ἄνδρα ἐν Καππαδόκαις καθαρῶς Ἑλληνα: τέως γὰρ τοὺς μὲν οὐ βουλομένους, ὀλίγους δὲ τινὰς ἐθέλοντας μὲν, οὐκ εἰδότας δὲ θύειν ὀρῶ (trad. J. García Blanco y P. Jiménez Gazapo con ligeras modificaciones del autor).

<sup>99</sup> “Elleno eccellente” (Civiletti 2007: 207), “Grieche durch und durch” (Becker 2013: 124) y “un Hellène distingué” (Goulet 2014: 2.77).

<sup>100</sup> Wright 1922: 501: “peculiarly fond of Greek studies” (cf. Samaranch 1966: 128, en el mismo sentido).

<sup>101</sup> Bowersock 1990: 10.

<sup>102</sup> Becker 2013: 465.

<sup>103</sup> Ustinova 2017: 2.

<sup>104</sup> Ustinova 2017: 3.

modo implícitas en la irracional atracción que sentía –i.e. su “áurea locura”– por acudir a Grecia y su capital ateniense –la cual Eunapio dibuja “as the pagan holy city protected by pagan providence”<sup>105</sup>– en aras de contemplar los εἴδωλα e ἰδῶλα que atesoraba su acervo cultural y cultural.

Por último, en los fragmentos de la *Historia* de Eunapio encontramos nuevamente la noción de Ἕλληνα con la que estamos trabajando, pero esta vez, curiosamente, asociada a un individuo de origen bárbaro, el *magister militum per Orientem* godo Flavio Fravita (m. 402/405)<sup>106</sup>. Cabe señalar en primer lugar que, como enseguida veremos, es el elemento religioso el que prevalece en este caso entre las acepciones asociadas a nuestro término. El nombre de Fravita emerge en la década de 390 en el contexto del enfrentamiento entre facciones godas pro y anti-romanas liderando la que abogaba por unas buenas relaciones<sup>107</sup>. Así es que su figura, en la forma de una brillante carrera militar que le condujo al consulado en 401<sup>108</sup>, adopta en la *Historia* eunapiana el papel del “good barbarian,” concretamente del “ideal, Hellenic barbarian”<sup>109</sup>. Un rol notoriamente idealizado por el sofista sardiano que no estaba exento del enfrentamiento con el resiliente conservadurismo de la élite aristocrática imperial<sup>110</sup> y que apreciamos en la encomiástica descripción que le dedica en el libro VI. Esta comienza con una declaración que ya apenas se daba en la Antigüedad tardía<sup>111</sup> como fue la de Fravita ante el emperador Arcadio (395-408) en la que le confiesa que guardaba culto a los dioses “siguiendo la antigua tradición,”<sup>112</sup> de esta forma, añade Eunapio con tintes claramente laudatorios hacia su *pietas*, “reveló su alma desnuda y pura mediante este modo de vida”<sup>113</sup>. A continuación, el sofista sardiano glorifica las florecientes virtudes (ἀκμάζων τὴν ἀρετὴν) de su protagonista como στρατηγός, razón por la que sería elegido por Arcadio (395-408) para derrotar a su compatriota rebelde Gainas (m. 400), terminando la exposición con la afirmación que aquí nos interesa en mayor medida: “Era un heleno en el culto religioso”<sup>114</sup>. Una adscrip-

<sup>105</sup> Buck 1998: 19. Cf. Zos. 5.6.1-3, Atenas se salva de la incursión de Alarico por intervención divina. Cf. Athanassiadi 2005 sobre Apamea como “holy city” en un contexto neoplatónico análogo.

<sup>106</sup> *PLRE* 1.372-373; Faber 2009: 293, n. 28 (402); Buck 1998: 44 (405); Elton 1996: 99 (404/405).

<sup>107</sup> Faber 2009: 290, 294: “loyal service,” “true dedication to Rome.”

<sup>108</sup> Zos. 5.21.6.

<sup>109</sup> Buck 1998: 38 y 36.

<sup>110</sup> Elton 1996: 103.

<sup>111</sup> Kaldellis 2007: 166 habla de un “massive cultural shift” precisamente en el periodo alrededor del cambio de siglo IV al V en el que resulta complicado encontrar verdaderos “helenos”.

<sup>112</sup> Eun. *Hist.* 59.20-21: [θεοὺς τε γὰρ ὠμολόγει θεραπεύειν] κατὰ τὸν ἀρχαῖον τρόπον. Cf. Zos. 5.21.6: οὐδὲ γὰρ ἠσχύνετο καὶ αὐτοῦ τοῦ βασιλέως ἀκούοντος ὁμολογεῖν ὅτι σέβειτο καὶ τιμῶν θεοῦς κατὰ τὰ πάτρια καὶ οὐκ ἀνέξετο κατὰ τοῦτο τοῖς ἀπὸ τοῦ πλήθους ἀκολουθησάτωι (“pues no se avergonzaba de reconocer, aunque el Emperador mismo lo escuchase, que honraba y veneraba a los dioses a la manera tradicional, y no aceptaba en este punto los dictados de la masa,” trad. J.M. Candau Morón).

<sup>113</sup> Eun. *Hist.* 59.22: γυμνὴν καὶ καθαρὰν διέφαινε τὴν ψυχὴν περὶ τοῦ βίου.

<sup>114</sup> Eun. *Hist.* 69.2, 6-7: ἦν δὲ Ἕλληνα τὴν θρησκείαν. Cf. “In his faith he was a Hellen” (Blockley 1983: 109), sin embargo, en el texto introductorio de Focio (*uid. supra*) Blockley 1983: 3 y 5 traduce Ἕλληνα como “pagano”, quizás recalcando que en el siglo IX eran ya sinónimos sin connotación cultural

ción que asimismo resalta el historiador Zósimo, una de cuyas principales fuentes fue el tratado historiográfico de Eunapio<sup>115</sup>, aproximadamente una centuria después: “Hombre bárbaro de estirpe, pero, por lo demás, heleno no solo en cuanto a carácter, sino también por voluntad y por observancia del culto divino”<sup>116</sup>. Pero regresemos a la obra eunapiana para concluir el cuadro de Fravita como fervoroso adherente de la religión politeísta grecorromana. Y es que, tras sus victorias en el campo de batalla, en lo que cabe interpretarse como una prueba patente de una personalidad carismática, demandó ufano al emperador cuando este le ofreció una recompensa (δωρεά) que sancionara sus creencias de manera que “que le fuera permitido prestar el servicio a dios siguiendo la manera ancestral”<sup>117</sup>. Como es sabido, no era legal que un oficial romano profesara una religión pagana, no siendo el de Fravita el único ejemplo en este mismo periodo<sup>118</sup>.

Con todo, podríamos intentar dar respuesta a la pregunta que se formula H. Elton: “The nature of Fravitta’s paganism is unknowable – was it “Gothic” paganism, the Olympian gods, or Neoplatonism?”<sup>119</sup>. En primer lugar cabe decir que, dado que el paganismo como tal no constituía una religión por sí mismo<sup>120</sup>, con toda probabilidad el propio general godo no habría sido capaz de responder con concreción a semejante cuestión<sup>121</sup>. Sea como fuere, el sistema de pensamiento filosófico-espiritual neoplatónico debería ser descartado por estar reservado prácticamente de manera exclusiva para la intelectualidad aristocrática de la sociedad tardoantigua<sup>122</sup>, la cual en ningún caso mantenía relación con el ámbito castrense de primera línea al que pertenecía Fravita; en cuanto a la adscripción goda u olímpica de su paganismo, aun cuando la romanización del *limes* danubiano se tornó en el siglo IV en un rápido proceso de conversión de sus pueblos al cristianismo –con lo que seguramente provendría de una familia arriana–, se trata de una dualidad que carece de sentido contraponer en un Imperio tardío en el que los procesos de sincretismo religioso hacía tiempo que habían convertido los politeísmos locales de la periferia en una amalgama de creencias inseparable

---

alguna; aunque en un pequeño texto de uno de los alumnos de Focio, Aretas de Patras, en el que este arremete contra el “helenismo” de Juliano tras leer la alabanza al emperador en la obra de Eunapio, el investigador mantiene por doble ocasión “Hellenes” (Blockley 1983: 134, n.57).

<sup>115</sup> Supone una fuente básica para reconstruir la fragmentaria *Historia* de Eunapio (Ochoa 1990).

<sup>116</sup> Zos. 5.20.1: ἄνδρα βάρβαρον μὲν τὸ γένος, Ἑλληνα δὲ ἄλλως οὐ τρόπῳ μόνον ἀλλὰ καὶ προαιρέσει καὶ τῇ περὶ τὰ θεῖα θρησκείᾳ (trad. J.M. Candau Morón con ligeras modificaciones).

<sup>117</sup> Eun. *Hist.* 69.4.31-32: ἐπιτραπῆναι κατὰ τὸν πάτριον νόμον ἱερατεῦειν θεόν.

<sup>118</sup> Cf. el caso análogo del *magister militum* de Dalmacia Generido, quien obligó al emperador Honorio (395-423) a suprimir una ley (*Cod. Theod.* 16.5.42, de 408) que impedía a un pagano ejercer dicho cargo (Zos. 5.46; Elton 1996: 99-100, n. 12).

<sup>119</sup> Elton 1996: 99, n. 12.

<sup>120</sup> Kahlos 2007: 18: “Paganism was never a religion and there were no pagans before Christianity”.

<sup>121</sup> Stenger 2018: 393: “‘Pagans’, thus, is a relational term that denotes anything that is not Christian, whereas the category of paganism had hardly any meaning for the pagans themselves.”

<sup>122</sup> Bowersock 1990: 13: “They [the philosophers] had succeeded in turning that branch of Neoplatonism into something very close to a religion for pagan intellectuals.”

del grecorromano<sup>123</sup>. En cualquier caso, por la propia naturaleza del concepto de Ἑλλην, atendiendo a M. Kahlos cuando apunta que “it probably meant different things to different persons, particularly in the fourth century”<sup>124</sup>, y dada la distancia entre sujeto y autor –pues no se conocieron en persona ni mantuvieron correspondencia de ningún tipo–, no cabe otra interpretación de su empleo por parte del sofista que el de un enfoque personal propio que ya contemplamos en las *Vidas* en el que los elementos platónicos y culturales griegos se encontraban indisolublemente unidos<sup>125</sup>; así es que coincidimos con D. F. Buck en que “clearly, Eunapius viewed this episode as one of the high points of post-julianic paganism”<sup>126</sup>, de manera que asociar este modelo positivo de alteridad y de exitosa integración en la alta sociedad romana al concepto de Ἑλλην funcionaba en consonancia con la línea anticristiana de su obra literaria, por más que procurara atenuarla en su segunda edición.

Como último breve apunte sobre esta cuestión, pero no menos importante, nos gustaría señalar un sugerente eco en la recepción cristiana del texto historiográfico eunapiano. Si atendemos a las palabras de Focio de Constantinopla sobre Eunapio y su *Historia* arriba citadas<sup>127</sup>, a nuestro juicio, aquellas permiten trazar una hipótesis cuando menos de partida –que no será este el lugar para desarrollar– para aproximarse a la diatriba que plantea A. Kaldellis de “why Greek-speaking Christians decided to refer to pagans as Hellenes”<sup>128</sup>. Pues, si las comparamos con las utilizadas por Eunapio en los pasajes citados, el patriarca emplea precisamente el mismo léxico para calificar al sardiano (Ἑλλην) y a la religión cristiana (θρησκεία, καθαρός) que aquel para describir a su “heleno” Fravita. Así es que podría encuadrarse en una suerte de proceso de reidentificación y resignificación conceptual de unos términos que para ambas partes representaban realidades contrapuestas.

### 3. CONCLUSIÓN

La obra conservada de Eunapio de Sardes constituye una fuente fundamental para la Historia social y de las mentalidades de la Antigüedad tardía. Todos los pasajes arriba discutidos suponen un significativo recurso encuadrado en un contexto cronológico de *longue durée* como es el de la polémica identitaria de los

<sup>123</sup> Seguimos, por ejemplo, al contemporáneo Amiano Marcelino y su concepto de religión “as involving an infinitely varied system of conduct, attitudes, customs and beliefs about the world and the divine powers that impinge on it, and one not capable of a single, fixed terminology” (Matthews 2007: 426).

<sup>124</sup> Kahlos 2007: 20-21.

<sup>125</sup> Cf. con el caso de Sinesio de Cirene y el siguiente juicio de Markus 1990: 41: “It is irrelevant to ask whether Synesius was a Christian or whether he remained a Hellenic because there probably was no such distinction for Synesius himself. Platonic and Christian elements were intertwined in him”.

<sup>126</sup> Buck 1998: 38.

<sup>127</sup> *Vid.* n. 32.

<sup>128</sup> Kaldellis 2007: 122, cursiva suya.

últimos adherentes a la cultura helena. Esta última solamente sobrevivió en territorio bizantino cercenada de todo cariz religioso y como telón de fondo para la élite erudita de la cultura cristiana. Las palabras de Eunapio reflejan una necesidad hasta entonces inédita y que en el siglo IV se hizo imperiosa, a saber, la de forjar una idea de comunidad cultural unitaria y ecuménica helena que contraponer a la cristiana. Pero a pesar de la aparente filantropía de una propuesta que proporcionaba una íntegra formación intelectual y moral a los individuos, el principal problema residió en que su carácter eminentemente aristocrático no pudo combatir la universalidad de la propuesta cristiana.

En virtud de los pasajes analizados, el Ἑλληὺν ἄνθρωπος eunapiano es una construcción retórica que trasciende la mera aparición del concepto en el texto sustanciada en una serie de elementos identitarios que lo acompañan y matizan y que forman parte de una civilización griega de la que el autor se consideraba heredero. En primer lugar, el carisma que irradia sobre todo la superior elocuencia de Eustatio –que a punto está de realizar una conversión por la palabra–, pero también en cierta medida la brillante carrera de Anatolio en la administración imperial, así como la naturaleza del carácter de Fravita, pertenece al marco del clásico θεῖος ἄνθρωπος y lo hemos de comprender en el sentido weberiano del término, es decir, como aquella atracción irracional –que en nuestro caso actúa, respectivamente, nada menos que sobre Constancio II y Sapor II, Constante y Arcadio– producida por determinados individuos que poseían una extraordinaria personalidad y/o destreza intelectual. En segundo lugar, Eunapio evidencia que su noción de heleno asimismo integra la παιδεία en sus principales ramas de la educación superior, esto es, retórica, filosofía y derecho; y es que, a ojos del sofista sardiano, todo individuo digno de semejante denominación no podía sino ser a su vez un ἄνθρωπος πεπαιδευμένος<sup>129</sup>. Por su parte, filosofía y religión no solamente resultan inseparables entre sí en la aproximación analítica de los textos que hemos realizado sino asimismo de la παιδεία, con lo que igualmente para Eunapio constituyen un fundamento del ἄκρος ἄνθρωπος que representaba el genuino heleno, ya fuera en su vertiente ritual –filosófica (teúrgia) o cultural (ofrenda sacrificial)–, o en la espiritual (*pietas* sobre la voluntad divina o sobre las creencias tradicionales). En cuanto a su relación con la política, aun cuando la actitud en alza es la prudencia esgrimida por su maestro Crisantio, está activamente presente en los cuatro fragmentos estudiados; además, es esencial el hecho de que en tres de ellos reinaran emperadores cristianos teniendo que lidiar con el protagonismo imprimido por unas figuras puestas en valor por el escritor como símbolo de la necesidad irrefrenable del servicio del individuo heleno por parte del

<sup>129</sup> Es interesante señalar que su contrario, el ἀπαιδευτος, lo encontramos en Eunapio en una referencia general hacia los romanos en tanto que no helenos (Eun. *VS* 9.10), así como implícitamente tanto en su descripción de los monjes cristianos destructores del templo de Serapis alejandrino (Eun. *VS* 6.107-116) como de los asesinos de los filósofos Sópatro (el prefecto Ablabio) y Máximo (el procónsul Festo).

Estado romano. Finalmente, es la tolerancia y el carácter inclusivo del helenismo en tanto que profesión de fe lo que se manifiesta en la plena integración del bárbaro Fravita en la sociedad romana a través, en su caso, de la exitosa dedicación al ámbito militar.

## BIBLIOGRAFÍA

- Addey 2016: C. Addey, *Divination and Theurgy in Neoplatonism* (London 2016).
- Alviz 2022: M. Alviz Fernández, *Vidas de santos paganos. La Vida de Plotino por Porfirio de Tiro y las Vidas de filósofos y sofistas por Eunapio de Sardes* (Madrid 2022), en prensa.
- Anderson 1993: G. Anderson, *The Second Sophistic: A Cultural Phenomenon in the Roman Empire* (London - New York 1993).
- Athanassiadi 2014: P. Athanassiadi: *Julian. An Intellectual Biography* (New York 2014).
- Athanassiadi 2005: P. Athanassiadi, “Apamea and the Chaldaean Oracles: a Holy City and a Holy Book”, en A. Smith (ed.), *The Philosopher and Society in Late Antiquity. Essays in Honour of Peter Brown* (Swansea 2005) 117-143.
- Barceló 2004: P. Barceló: *Constantius II. und seine Zeit* (Stuttgart 2004).
- Becker 2013: M. Becker: *Eunapius aus Sardes. Biographien über Philosophen und Sophisten. Einleitung, Übersetzung, Kommentar* (Stuttgart 2013).
- Bieler 1967: L. Bieler, *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ: das Bild des Göttlichen Menschen in Spätantike und Frühchristentum* (Darmstadt 1967).
- Bowersock 1990: G. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity* (Ann Arbor 1990).
- Blockley 1981: R. C. Blockley, *The fragmentary classicizing historians of the later Roman empire. Eunapius, Olimpiodorus, Priscus and Malchus* (Liverpool 1981).
- Boissonade - Wytttenbach 1822: J. F. Boissonade, D. Wytttenbach, *Eunapii Sardiniani Vitas sophistarum et fragmenta Historiarum* (Amsterdam 1822).
- Bremmer 2018: J. Bremmer, “Transformations and Decline of Sacrifice in Imperial Rome and Late Antiquity”, en M. Blömer, B. Eckhardt (eds.), *Transformationen paganer Religion in der Kaiserzeit* (Berlin - Boston 2018) 215-256.
- Buck 1998: D. F. Buck, “The Reign of Arcadius in Eunapius’ ‘Histories’”, *Byzantion* 68.1 (1998) 15-46.
- Cameron 2011: A. Cameron, *The Last Pagans of Rome* (New York 2011).
- Chuvin 2002: P. Chuvin, “Sur les origines de l’équation *paganus* = *païen*”, en L. Mary, M. Sot (eds.), *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Age* (Paris 2002) 7-15.
- Civiletti 2007: M. Civiletti, *Eunapio di Sardi. Vite di filosofi e sofisti. Testo greco a fronte. Introduzione, traduzione, note e apparati* (Milano 2007).

- Elm 2012: S. Elm, *Sons of Hellenism, Fathers of the Church. Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the Vision of Rome* (Berkeley - Los Angeles - London 2012).
- Elton 1996: H. Elton, “Fravitta and Barbarian Career Opportunities in Constantinople”, *Medieval Prosopography* 17.1 (1996) 95-106.
- Faber 2009: E. Faber, “The Visigoths as the “other”. Barbarians, heretics, martyrs”, *ETF(hist)* 22 (2009) 287-296.
- Fowden 1999: G. Fowden, “Religious Communities”, en G. W. Bowersock *et alii* (eds.), *A Guide to the Postclassical World* (Cambridge 1999) 82-106.
- Goulet 2014: R. Goulet, *Eunape de Sardes: Vies de philosophes et de sophistes* (Paris 2014).
- Grau 2020: S. Grau Guijarro, “El enfrentamiento entre filósofos y tiranos, de la biografía helenística a la tardoantigua”, *Emerita* 88.1 (2020) 101-128.
- Grau 2008: S. Grau Guijarro, “Modelos de conversión e iniciación a la filosofía: análisis de un tópico biográfico”, *Nova Tellus* 26.2 (2008) 67-102.
- Hall 2004: L. Hall, *Roman Berytus: Beirut in Late Antiquity* (London 2004).
- Johnson 2012: A. P. Johnson, “Hellenism and its discontents”, en S. F. Johnson (ed.), *The Oxford Handbook of Late Antiquity* (Oxford 2012) 437-467.
- Kahlos 2007: M. Kahlos, *Debate and Dialogue. Christian and Pagan Cultures (c.360-430)* (Aldershot - Burlington 2007).
- Kaldellis 2007: A. Kaldellis, *Hellenism in Byzantium. The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition* (Cambridge 2007).
- Klein 1988: R. Klein, *s.u.* Hellenen, en *RAC* 14 (1988) 375-445.
- Markus 1990: R. Markus, *The End of Ancient Christianity* (Cambridge 1990).
- Matthews 2007: J. Matthews, *The Roman Empire of Ammianus* (Ann Arbor 2007).
- Nock 1988: A. D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion: From Alexander the Great to Augustine of Hippo* (Lanham - London 1988, 1ª ed. 1933).
- Ochoa 1990: J. A. Ochoa, *La transmisión de la Historia de Eunapio* (Madrid 1990).
- Penella 1990: R. Penella, *Greek Philosophers and Sophists in the Fourth Century AD. Studies in Eunapius of Sardis* (Leeds 1990).
- Praechter 1910: K. Praechter, “Richtungen und Schulen im Neuplatonismus”, *Genehtliakon Carl Robert* (Berlin 1910) 104-156.
- Quiroga 2011: A. J. Quiroga Puertas: “Una embajada ante Sapor II. Breves apuntes a Eunapio VS 465-466”, en *idem* (ed.), *Hiera kai Logoi. Estudios de literatura y de religión en la Antigüedad tardía* (Zaragoza 2011) 263-280.
- Samaranch 1966: F. de P. Samaranch, *Vidas de filósofos y sofistas. Eunapio* (Buenos Aires - Madrid - México 1966).
- Stenger 2018: R. Stenger, “The “Pagans” of Late Antiquity”, en J. Lössl, N. J. Baker-Brian (eds.), *A Companion to Religion in Late Antiquity* (Oxford 2018) 391-408.



- Stenger 2009: R. Stenger, *Hellenische Identität in der Spätantike* (Berlin 2009).
- Urbano 2013: A. P. Urbano, *The Philosophical Life. Biography and the Crafting of Intellectual Identity in Late Antiquity* (Washington D.C. 2013).
- Ustinova 2017: Y. Ustinova, *Divine Mania in Ancient Greece* (London 2017).
- Vassilaki 2007: S. Vassilaki, “Ελληνισμός”, en A.F. Christidis (ed.), *A History of Ancient Greek. From the Beginnings to Late Antiquity* (Athens - Cambridge 2007) 1118-1129.
- Watts 2005: E. Watts, “Orality and Communal Identity in Eunapius’ Lives of the Sophists and Philosophers”, *Byzantion* 75 (2005) 334-361.
- Wiemer 2017: “Neue Priester braucht das Land, oder: Wollte Kaiser Julian eine “heidnische Kirche” schaffen?”, *ZAC* 21.3 (2017) 520-558.
- Wright 1922: W. Wright, *Philostratus, Lives of Sophists. Eunapius, Lives of Philosophers* (London - New York 1922, 1<sup>a</sup> ed. 1921).

