

Manlikheid, demonologie en sielsgesondheid in Johannes Chrusostomus se retoriek oor die biskop-martelaar Babulas teen die Romeinse keisers

Chris L. de Wet

Chris L. de Wet, Departement Bybelse en Antieke Studie, Universiteit van Suid-Afrika

Opsomming

Die doel van hierdie artikel is om die verhouding tussen manlikheid, demonologie en sielsgesondheid in Chrusostomus se vertelling oor Babulas en sy polemieë teen die figuur van die keiser, veral Julianus, te ondersoek. Ten spyte van baie navorsing oor Chrusostomus se demonologie en genderperspektiewe is daar tans geen studie wat fokus op die verband tussen hierdie konsepte in sy polemieë teen die keisers nie. Onlangse navorsing oor Chrusostomus se medies-morele denkraamwerk begrond die navorsing in hierdie artikel. Die studie ondersoek eers Babulas se konflik met 'n eerste (onbenoemde) keiser, wat moontlik keiser Filippus was. Daarna word vlugtig gekyk na die rol van keiser Gallus in die verplasing van die relikwieë van Babulas. Die belangrikste deel van die ondersoek behels Chrusostomus se polemieë teen keiser Julianus. Die artikel toon dat Chrusostomus hoofsaaklik die konsepte van manlikheid, demonologie en sielsgesondheid aanwend om Babulas as 'n voorbeeld, 'n *exemplum*, vir sy gehoor aan te bied. Dié drie konsepte werk saam en skep sodoende 'n Christelike standaard van deugsaamheid waarvolgens elke Christen, man of vrou, moes leef. Dus is die biskop-martelaar die *exemplum*, terwyl twee van die keisers die rol van *anti-exemplum* vervul. Die studie toon verder dat konsepte van manlikheid (en gender oor die algemeen), demonologie en sielsgesondheid dus sleutels is om Chrusostomus se politieke filosofie, veral oor die rol van die keiser en die regering, beter te verstaan.

Trefwoorde: Babulas; demonologie; Johannes Chrusostomus; Julianus; Patristiek; Romeinse keisers; sielsgesondheid; vroeg-Christelike gesondheidsleer; vroeg-Christelike manlikheid

Abstract

Masculinity, demonology and the health of the soul in John Chrysostom's rhetoric on the bishop-martyr Babylas against the Roman emperors

The purpose of this article is to examine the relationship between masculinity, demonology and the health of the soul in John Chrysostom's (ca. 349–407 A.D.) account of Babylas and in his polemic against the figure of the Roman emperor, especially Julian the Apostate. Despite much research on Chrysostom's demonology and gender perspectives, there is no study that focuses on the relationship between these concepts in his polemic against the emperors. Recent research into Chrysostom's medical-moral framework underpins the research in this article. The study first examines Babylas's conflict with a first (unnamed) emperor, who may have been Emperor Philip. After that, the role of Emperor Gallus in the transfer of the relics of Babylas is briefly examined. The central part of the investigation involves Chrysostom's polemic against Emperor Julian. The article shows that Chrysostom uses mainly the concepts of masculinity, demonology and the health of the soul to present Babylas as an *exemplum* to his audience. These three concepts work together and create a Christian standard of virtue by which every Christian, man or woman, had to live. Thus, the bishop-martyr Babylas is the *exemplum*, while two of the emperors fulfil the role of *anti-exempla*. The study further shows that concepts of masculinity, gender, demonology and the health of the soul are keys to better understanding Chrysostom's political philosophy, especially on the role of the emperor and the government.

The control of emotion (or "passion"; πάθος) was an important prerequisite for ancient Roman as well as early Christian formulations of masculinity (Clark 1998:170–82), and Chrysostom himself has been shown to have accepted this presupposition about masculinity (De Wet 2014:227–50; 2019:410–63). In *Bab. Jul. gent.* 32–3 (Schatkin, Blanc and Grillet (eds) 1990:130–2) Chrysostom describes the first emperor who confronts Babylas, surrounded by soldiers, governors and many slaves and servants, clothed in purple and crowned with the diadem. Opposite the emperor stands Babylas, "God's slave (τὸν τοῦ Θεοῦ δοῦλον), the blessed Babylas, with his modesty, simple dress, penitent soul and thought freed from arrogance" (*Bab. Jul. gent.* 33; Schatkin et al. (eds) 1990:132). Masculinity is not associated here with military or political power, or with imperial pomp and pageantry, as in traditional Roman culture. Referring to Ammianus Marcellinus' depiction of Constantius II's *adventus* in Rome, Masterson (2014:143) shows that the majesty of the emperor, which even reflected a kind of otherworldly transcendence, often served as a marker of masculinity, but only when the emperor was also morally exemplary. Chrysostom associates masculinity with Babylas's embodiment of φιλοσοφία ("philosophy", which for Chrysostom was synonymous with discipline and self-control; De Wet 2015:183) – by which is meant his modesty, simplicity and self-control. Babylas does not appear with an army or many slaves. Chrysostom regarded one's dependence on many slaves as an unmanly, even effeminate, and dishonourable condition. Because women, according to Chrysostom, were by nature weak and subordinate to men, they needed many slaves. But men should get by with only what is necessary (De Wet 2017:58–80). Chrysostom's rhetoric against this first emperor is therefore modelled on a paradox: As God's slave (δοῦλος), Babylas is, as it were, free and masculine, while the emperor, with all his slaves and masterful appearance, is essentially enslaved and unmanly. In his description of the unnamed emperor, Chrysostom also uses the language of slavery and disease to deride the character of the morally reprehensible emperor.

Chrysostom's portrayal of the second emperor in the narrative, Gallus, is more positive, as this ruler understands and recognises the power of the martyrs. Gallus is also praised for his careful approach to the problem of Daphne and her unruly inhabitants: "A barricade of the road to the neighbourhood on the basis of an imperial order and authority would no doubt look to the inhabitants of the empire rather like an act of tyranny, cruelty and incivility" (*Bab. Jul. gent.* 69; Schatkin et al. (eds) 1990:182). According to Chrysostom, Gallus realised that the relics of Babylas would improve the neighbourhood without putting him in a bad light. This is why he transferred the relics of Babylas to Daphne. An imperial barrier to the neighbourhood would also have been impractical: "The order would have been unenforceable, and there would have had to be daily hearings to assess each person's life. The only acceptable way to prevent such problems was the presence of the holy one" (*Bab. Jul. gent.* 69; Schatkin et al. (eds) 1990:182). Gallus is thus praised as masculine solely on the basis of his recognition of and submission to the departed martyr Babylas.

Chrysostom's fiercest invective is aimed at Emperor Julian, and the battle between Babylas and Julian is depicted as a battle between God and the demons. Chrysostom (*Bab. Jul. gent.* 119, 125–6; Schatkin et al. (eds) 1990:258, 270–2) labels Julian a tyrant (τύραννος), which was a great political insult at that time. "He surpassed all in impiety (ἀσεβεία), reached the imperial throne and took possession of the tyrant's sceptre," Chrysostom says, "and he immediately raised his hands against God who created him, and forgot his benefactor" (*Hom. Bab.* 3; Schatkin et al. (eds) 1990:298). Chrysostom emphasises Julian's wickedness (ἀσεβεία). Goldberg (2021:123) shows that piety (*pietas* in Latin; εὐσεβεία in Greek) was one of the most important masculine values of an emperor. By accusing Julian of ἀσεβεία (impiety) Chrysostom thus also attacks his masculinity.

In his accounts of Babylas, Chrysostom uses three emperors to show how the new Christian standard of masculinity can also be applied to the highest authority in the empire. Where the emperor was often, in the past, the epitome of conventional Roman masculinity, the figure of the bishop or martyr replaces this position. If Babylas represents the example towards which one should strive, the unknown emperor and Julian serve the opposite purpose. The fact that Gallus accepted and even used the power of the martyr puts him in a good light. Thus, the bishop-martyr is the *exemplum*, while two of the emperors fulfil the role of *anti-exemplum*. Raschle (2013:355–77) and Papadopoulos (2022:196–219) reach similar conclusions in their analyses of Chrysostom's opinion about Constantine I and his wife, Fausta.

Keywords: Babylas; demonology; early Christian masculinity; Emperor Julian; health of the soul; health in early Christianity; Patristics; Roman emperors

1. Inleiding

Johannes Chrysostomus (ca. 349–407 n.C.) was 'n priester in Siriese Antiogië en toe later die biskop van Konstantinopel. Hy bly een van die beroemdste en mees produktiewe vroeg-Christelike Griekse skrywers van die vierde eeu n.C. Een van die mees bekende vroeë werke wat Chrysostomus geskryf het, is 'n polemiese diskoers aangaande die martelaar Babulas, met die Latynse titel *De Babyla contra Julianum et gentiles* (Aangaande Babulas teen Julianus en die heidene), hierna afgekort as *Bab. Jul. gent.*). Die diskoers is waarskynlik tussen die jare 363 en 380 n.C. geskryf (Schatkin (red. en vert.) 2001:15), tydens Chrysostomus se ouderling-

skap of priesterskap in Antiogië. Benewens dié diskoers bestaan daar ook 'n kort homilie (oftewel 'n preek), *De sancto hieromartyre Babyla* (Aangaande die heilige martelaar Babulas), hierna afgekort as *Hom. Bab.*). Die homilie is gepreek op 24 Januarie, die feesdag van die martelaar Babulas, maar oor die jaar van die preek is daar baie onsekerheid. Mayer (2003:141) meen dat dit moontlik in die laat 380's gepreek is, maar daar is geen sekerheid hieroor nie.

Beide die diskoers en die preek bied die martelaar Babulas as hooftema aan. Daar is min inligting oor hierdie martelaar in die vroeg-Christelike geskifte beskikbaar (Norris 1999:159–60). Chrusostomus is een van die belangrikste en mees omvattende bronne oor Babulas se lewe. Die antiekekerkhistorikus Eusebius van Sesarea (ca. 260/265–339 n.C.) verwys vlugtig na Babulas in sy *Historia ecclesiastica* 6.39 (Deferrari 1969:66). Babulas was glo die opvolger van Zebinus, die biskop van Antiogië in die eerste helfte van die derde eeu. Hy was een van die martelare tydens die vervolging van die Christene in die jaar 250 onder die keiser Desius, en is dus later as 'n heilige vereer (Norris 1999:159).



Figuur 1. 'n Tiende-eeuse ikoon van Babulas se martelaarskap (Vatikaan-biblioteek)

Foto: http://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1613/0032?sid=a7590df9b8aca22111c8359533716419, openbare domein, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=20599232>, verklein en gebruik ingevolge die Creative Commons-lisensievoorwaardes: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en>

Chrusostomus se vertelling van die Babulas-narratief bestaan uit drie dele. Eerstens vertel hy Babulas se storie terwyl Babulas gelewe het. Volgens oorlewering het een van die keisers van die tyd, moontlik Filippus die Arabier (244–9; Chrusostomus noem nooit die keiser se naam nie), die kind van een van sy vyande gyselaar gehou en toe vermoor. Filippus was blykbaar 'n Christen – sommige bronne, soos Eusebius en Hieronymus, beskryf hom as die eerste Christelike

keiser (Pohlsander 1980:463–73). Na die moord het Filippus die kerk van biskop Babulas in Antiogië gaan besoek, maar Babulas het geweier dat Filippus die kerk betree. Die biskop het eers vereis dat die keiser boetedoening vir die moord op die kind moes aflê. Die konflik tussen die biskop en keiser het egter toegeneem en Babulas is tot die dood gevonnis.

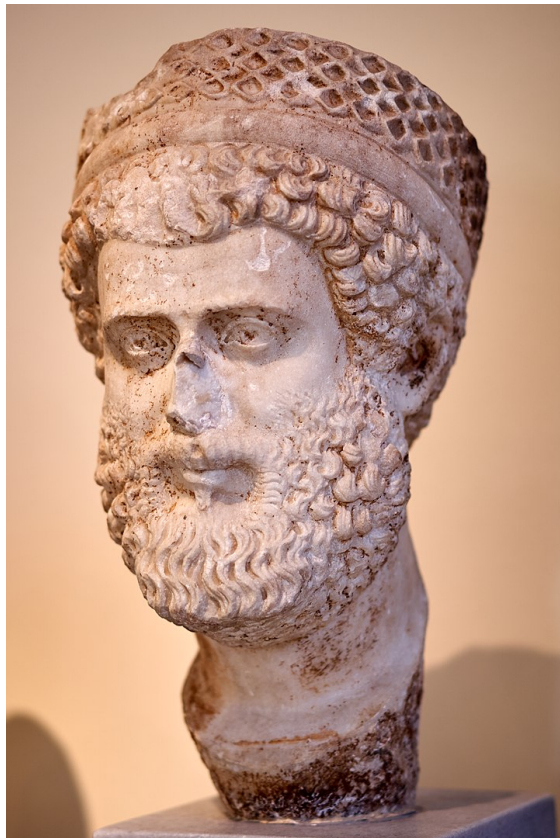


Figuur 2. 'n Borsbeeld van keiser Filippus (Vatikaan-museum)

Foto: Ó Rabax63; eie werk, CC BY-SA 4.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=74620936>, verklein en gebruik ingevolge die Creative Commons-lisensievoorwaardes: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en>

Die tweede deel van die vertelling handel oor die verplasing van Babulas se oorskot na die *martyrium*¹ in Antiogië tussen die jare 351 en 354, onder die heerskappy van keiser Gallus. Dit is duidelik dat Babulas in Antiogië 'n baie gewilde martelaar was, aangesien daar 'n *martyrium* in sy naam opgerig is en sy oorskot daarheen verplaas is (Rohmann 2018:206–24). Hy is oorspronklik in die algemene begraafplaas buite die stad begrawe. Sy oorskot is na die *martyrium* wat in die Dafnê woonbuurt van Antiogië is, verplaas. Dié *martyrium* is langs die Apollo-tempel gebou, wat self iets oor die godsdienstige kompetisie in die gebied verklik (Shepardson 2014:31–91). Die ontluikende martelaarkultus was ontsettend invloedryk in die vorming van vroeg-Christelike denke en praktyke in die laat antieke tydperk, en die oorskot van die martelare, hul relikwieë, is met hoë aansien en gesag bekleed (Brown 1982). Chrusostomus self het geglo dat die relikwieë van die martelare 'n mistieke krag gehad het wat 'n uitwerking op die mense en die omgewing gehad het (Mayer 2006:11–36). Chrusostomus sê: “Want die aangesig van die graf, wat die siel binnedring, het 'n uitwerking daarop, en beïnvloed dit op só 'n wyse dat dit voel asof die siel die een wat daar lê, sien naderkom en in gebed deelneem” (*Bab. Jul. gent.* 65; Schatkin, Blanc en Grillet (reds.) 1990:174).^{2,3} Die graf het dus 'n krag wat direk op die siel, via die oë, 'n effek het, en só word die martelaar en gelowige sielkundig en geestelik verenig. Hierdie beginsel begrond die hele martelaarsdiskoers in Chrusostomus se Babulas tekste, veral die derde deel van *Bab. Jul. gent.*

Die derde deel van die vertelling fokus op die gebeure rondom die keiser Julianus se besoek aan die Apollo-tempel in Antiogië êrens tussen 361 en 363. Julianus se heerskappy was ongewens in die Christelike geledere, aangesien hy hewig teen die Christelike godsdiens gekant was en Griekse godsdienstige praktyke wou herinstel. Hy staan ook bekend as Julianus die Afvallige (in Engels, Julian the Apostate). Sy oorlog op die Persiese grens het hom deur Antiogië laat trek, en hy het die Apollo-tempel besoek om 'n uitspraak oor die oorlog by die orakel te bekom. Apollo was, onder andere, die Griekse god van profesie. Maar die orakel kon nie vir Julianus 'n uitspraak gee nie, blykbaar omrede sekere “lyke” die gebied verontreinig het. Die implikasie is, volgens Chrusostomus se vertelling, dat die krag van die martelaar Babulas Apollo se orakel laat swyg het. Julianus het dus gereël dat Babulas se oorskot verwyder word en terug na die stad verplaas word. Waar Babulas aanvanklik gedurende sy leeftyd 'n bose keiser teengestaan het, beeld Chrusostomus nou hierdie gebeure uit as 'n geestelike oorlog tussen die afgestorwe Babulas en Apollo en Julianus (Teitler 2017:118–24). Vir Chrusostomus is Apollo niks anders as 'n demoon nie. Die polemieë teen Julianus en sy demoon Apollo neem die meeste van die teks van *Bab. Jul. gent.* en *Hom. Bab.* in beslag. Daar moet in gedagte gehou word dat Julianus al dood was toe Chrusostomus hierdie vertelling geskryf het, dus word die oorlogs- en oorwinningsretoriek ook binne die breë gebeure van Julianus se kort heerskappy gekontekstualiseer (aangaande Julianus se lewe en geskrifte, sien veral Teitler 2017 se biografie van die keiser).



Figuur 3. 'n Kopbeeld van keiser Julianus (vierde eeu n.C.; Nasionale Argeologie-museum, Atene)

Foto: Ó George E. Koronaios; eie werk, CC BY-SA 4.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=87057082>, verklein en gebruik ingevolge die Creative Commons-lisensievoorwaardes: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en>



Figuur 4. 'n Solidus (voorkant) van keiser Julianus (vierde eeu n.C.)

Foto: Ó Classical Numismatic Group, Geïnk. <http://www.cngcoins.com>, CC BY-SA 2.5, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=116198216>, verklein en gebruik ingevolge die Creative Commons-lisensievoorwaardes: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/2.5/deed.en>

Die oogmerk van hierdie artikel is om die verband tussen gender, demonologie en sielsgesondheid in Chrusostomus se vertelling van Babulas en sy polemieë teen die Romeinse keisers, veral Julianus, te ondersoek. Daar is al aansienlike navorsing oor Chrusostomus se demonologie en genderperspektiewe gedoen, maar geen studie het nog gefokus op die verband tussen hierdie konsepte in sy polemieë teen die keisers nie. Daar is ook onlangs baie werk oor die diskoers van gesondheid, medisyne en siekte in Chrusostomus se denke gedoen, en Mayer (2015a:11–26; 2015b:337–51) het deurslaggewend getoon dat Chrusostomus as 'n medies-morele filosoof (oftewel, 'n sielsgeneesheer) beskou moet word. Hy was dus baie besorg oor die gesondheid en genesing van die siel, en sy werke toon selfs 'n behepthed met emosionele beheer en die vermyding van “siektes van die siel”. Daar is ook verder bewys dat dié medies-morele diskoers direk verband hou met hoe Chrusostomus gender, en veral manlikheid, benader en formuleer (De Wet 2019:410–63; 2021:131–53). In die antieke wêreld was manlikheid feitlik sinoniem met deugsaamheid, goedheid en meerderwaardigheid (sien oor die algemeen die studies van Gleason 1995; Gunderson 2000; Kuefler 2001). Dit was 'n waarde waarna die meeste mense gestreef het, selfs vrouens (Cloke 1995), maar wat min bereik het. Hoe gebruik Chrusostomus manlikheid, demonologie en gesondheidsleer oor die siel dus saam om sy beelde van Babulas sowel as die keisers te skets, en om watter redes? Die studie sal toon dat die konsep van manlikheid (as 'n gesonde en demoönvrye toestand van die siel) sentraal in Chrusostomus se retorieë oor die keisers is, en dat hy ook Babulas as 'n toonbeeld van Christelike manlikheid aanbied.

As daar in ag geneem word hoe baie Chrusostomus geskryf het, is dit duidelik dat hy eintlik baie min te sê gehad het oor spesifieke keisers (Bosinis 2005:5–9). Benewens die tekste oor Babulas en verstrooide verwysings na keisers in die korpus, is daar 'n paar tekste wat spesifiek

die keisers bespreek. In *Homilia in epistulam ad Philippenses* 15.5 (Allen 2013:313–7) is daar ’n kort maar interessante katalogus van keisers, wie se name ook nie genoem word nie. Dié teks lys al die smarte wat sommige keisers ervaar het, en daar is ’n implisiete verwysing na keiser Konstantyn I (sien veral die studies van Raschle 2013:355–77 en Papadopoulos 2022:196–219). In *Homilia in epistulam II ad Timotheum* 4.3 (Field 1861:6:197–201) verskyn daar ’n insiggewende vergelyking tussen die apostel Paulus en keiser Nero. Dan is daar, in *De statuis* 21 (oftewel, *In episcopi Flaviani reditu*) (Van de Paverd 1991), ’n lofprysing van keiser Theodosius se hantering van die krisis van die standbeelde in Antiogië in 387. Laastens is daar relevante tekste in die sogenaamde *Novae homiliae* van Chrusostomus. In *Nova homilia 1 (Homilia dicta postquam reliquiae martyrum)* beskryf Chrusostomus die keiserin Eudoksia se voorbeeldige gedrag tydens ’n fees en prosesie vir die verplasing van martelaarrelikwieë in Konstantinopel (tussen 400 en 402). *Nova homilia 2 (Homilia dicta praesente imperatore)* is op die volgende dag gepreek, toe keiser Arkadius vir die fees opgedaag het, maar min word oor die keiser gesê. Laastens is daar *Nova homilia 6 (Adversus catharos)* wat ook ’n kort huldeblyk aan Theodosius bevat. Alhoewel daar heelwat werk gedoen is oor Chrusostomus se politieke filosofie, is werk oor sy sienswyses oor die figuur van die keiser skaars.⁴ Hierdie artikel sal slegs op die Babulas-literatuur en die uitbeelding van keisers daarin fokus.

Wanneer Chrusostomus oor keisers gepraat het, het hy dit dikwels gedoen deur die keiser in teenstelling met ’n apostel, martelaar, priester of biskop te plaas. In *Bab. Jul. gent.* doen hy iets soortgelyks deur Babulas eers teenoor Filippus (moontlik) te stel, dan teenoor Gallus en uiteindelik teenoor Julianus. Stephens (2001:17–48) meen tereg dat Chrusostomus Babulas as ’n model vir die biskop voorhou, en daar sal in hierdie studie ook getoon word dat Babulas as die standaard vir vroeg-Christelike manlikheid gestel word. Die keisers se manlikheid word dan teen hierdie standaard gemeet.

2. Manlikheid, demonologie en sielsgesondheid in Chrusostomus se retoriek teen die keisers

Chrusostomus se Babulas-werke is met goeie en slegte keisers deurdring, en die keisers word telkemale teen Babulas se standaard van deugsaamheid gemeet. Selfs nog vóór die deel oor Julianus is dit duidelik dat Chrusostomus die dappere geloof van Babulas met die onbeheerste emosies van die onbekende keiser (Filippus?) kontrasteer, waarna eerste gekyk sal word.

2.1 Die retoriek teen die “onbekende keiser” (Filippus?)

Die beheer van emosie (of “passie”; πάθος) was ’n belangrike voorvereiste vir antieke Romeinse sowel as vroeg-Christelike formulerings oor manlikheid (Clark 1998:170–82), en daar is getoon dat Chrusostomus self hierdie voorveronderstelling oor manlikheid aanvaar het (De Wet 2014:227–50; 2019:410–63). In *Bab. Jul. gent.* 32–3 (Schatkin e.a. 1990:130–2) beskryf Chrusostomus die keiser as een wat deur soldate, goewerneurs en baie slawe en diens-knegte omring is, bekleed met purper en gekroon met die diadeem.⁵ Teenoor die keiser staan Babulas, “God se slaaf (τὸν τοῦ Θεοῦ δοῦλον), die geseënde Babulas, met sy bescheidenheid, eenvoudige kleredrag, boetvaardige siel en denke verlos van hovaardigheid” (*Bab. Jul. gent.* 33; Schatkin e.a. 1990:132). Manlikheid word hier nie met militêre of politieke mag, of met keiserlike prag en praal, soos in tradisionele Romeinse kultuur, geassosieer nie. Met verwysing na Ammianus Marsellinus se uitbeelding van Konstantius II se *adventus* in Rome toon Masterson

(2014:143) dat die majesteit van die keiser, wat selfs 'n soort anderwêreldse transendensie gereflekteer het, dikwels as 'n merker van manlikheid gedien het, maar slegs wanneer die keiser ook moreel voorbeeldig was. Chrusostomus assosieer manlikheid met Babulas se beliggaming van φιλοσοφία ("filosofie", wat by Chrusostomus sinoniem met dissipline en selfbeheersing was; De Wet 2015:183) – daarmee word sy beskeidenheid, eenvoud en selfbeheersing bedoel. Babulas verskyn nie met 'n weermag of baie slawe nie. Chrusostomus het iemand se afhanklikheid van baie slawe as 'n onmanlike, selfs vroulike, en oneerbare toestand beskou. Omdat vrouens, volgens Chrusostomus, van nature swak en ondergeskik aan mans was, het hulle baie slawe nodig gehad. Maar mans behoort met slegs die nodige oor die weg te kom (De Wet 2017:58–80). Chrusostomus se retoriek is dus op 'n paradoks geskoei: As God se slaaf (δοῦλος) is Babulas as't ware vry en manlik, terwyl die keiser, met al sy slawe en meesterlike voorkoms, in wese verslaaf en onmanlik is. In sy beskrywing van die onbekende keiser gebruik Chrusostomus ook die taal van slawerny en siekte:

Nóg die viervors van 'n paar stede, nóg die koning van 'n enkele nasie, maar die heerser van die meeste van die bekende wêreld, die moordenaar self, wat baie nasies besit, baie stede, en 'n ontsaglike weermag, gedug in alle opsigte op grond van die omvang van sy mag en sy roekelose ingesteldheid, soos 'n gemene en goedkoop slaaf het Babulas hom uit die kerk gesmyt; só met die kalmte en vreesloosheid van 'n herder wat 'n brandsiek en ongesonde skaap van die trop skei om te voorkom dat die siekte van die besmette een na die ander versprei. (*Bab. Jul. gent.* 30; Schatkin e.a. 1990:128–30)

Die berisping en uitwerping van die keiser uit die kerk word in skerp manlike terme uitgebeeld. Hy word as 'n goedkoop slaaf beskryf (ἀνδράποδον εὐτελές) – die mees gemene slaaf wat daar was, naamlik 'n slaaf van die sonde, 'n oorlogsgevangene van ondeug (sien ook *Bab. Jul. gent.* 31; Schatkin e.a. 1990:130). Ten spyte van sy politieke mag en leierskap is die keiser nie 'n herder soos Babulas nie, maar 'n skaap; en ook nie 'n gewone skaap nie, maar 'n sieklike een. Die sameloop van diskoerse van slawerny en siekte in Chrusostomus se teks plaas die keiser in 'n swak, passiewe en onmanlike posisie. Dit is veral ooglopend wanneer die keiser met die groot weermag as 'n ἀνδράποδον bestempel word. Dié woord, wat na 'n slaaf verwys, het die tegniese konnotasie van 'n oorlogsgevangene (Gaca 2010:117–61). Alhoewel die Griekse woorde ἀνδράποδον en δοῦλος verwante betekenisse het, is Babulas, die δοῦλος van God, die teenoorgestelde van die keiser, die ἀνδράποδον van sonde. Volgens Chrusostomus vertoon Babulas, in teenstelling met die keiser, dapperheid en vreesloosheid (ἀταραξίας καὶ ἀφοβίας) gelykstaande aan dié van Elia en Johannes die Doper. Babulas word ook as 'n *man* beskryf, 'n ἀνὴρ in Grieks (eerder as die meer algemene woord, ἄνθρωπος). Dié woord (ἀνὴρ) staan ook in kontras met die woord ἀνδράποδον. Babulas was waarlik "'n vername en wonderlike man – as hy selfs 'n man genoem behoort te word" (ἄνδρα τινὰ μέγαν καὶ θαυμαστὸν – εἴ γε δεῖ αὐτὸν ἄνδρα καλεῖν). Chrusostomus daag dus sy gehoor uit om dit wat hulle onder ἀνὴρ en ἀνδράποδον verstaan, twee woorde wat leksikaal verwant is, te heroorweeg en opnuut te beoordeel in die lig van die kontras tussen Babulas en die keiser se manlikheid.

Vir Chrusostomus oorskry Babulas die standaard van manlikheid. Hy beklemtoon Babulas se vryheid of edelmoedigheid (ἐλευθερία), nog 'n manlike begrip wat in teenstelling met die keiser se verslawing aan die sonde staan. Die paradoksale aard van Babulas se manlike ἐλευθερία word verder gekleur deur die feit dat hy, soos die apostel Paulus volgens oorlewering (Mitchell 2002:176–86), gevra het om saam met sy boeie begrawe te word soos 'n ware slaaf van God (*Bab. Jul. gent.* 63; Schatkin e.a. 1990:170–2). Babulas vertoon ook merkwaardige vryheid van spraak of openhartigheid (παρρησία), 'n verdere manlike waarde (*Bab. Jul. gent.*

46; Schatkin e.a. 1990:148–50; *Hom. Bab.* 2; Schatkin e.a. 1990:294–6). Chrusostomus verhef Babulas se openhartigheid selfs bo dié van die beroemde Siniese filosoof, Diogenes van Sinope. Een van Diogenes se bekendste staaltjies is toe hy Aleksander die Grote ontmoet het. Toe Aleksander vir Diogenes uitnooi om hom vir enigiets in sy koninkryk te vra, het Diogenes hom bloot versoek om uit sy sonlig te staan.⁶ Chrusostomus vind hierdie storie skandelik, en beskryf dan vir Diogenes ook op onmanlike manier: “Hy maak homself warm soos babas wat nog borsvoed en vir wie hul oppassers, na hulle gebad en gesalf is, neerlê soos die filosoof ook gelê het, asof hy ’n guns verskuldig aan ’n ou vrou gevra het” (*Bab. Jul. gent.* 46; Schatkin e.a. 1990:150). Babulas was selfs vryer en edelmoediger as Diogenes.

Die tema van siekte en genesing word ook reg aan die begin van Chrusostomus se narratief oor Babulas aangetref. “Die Here het [deur Babulas] die sieke [met verwysing na die keiser] besoek en alles wat nodig was vir sy herstel, gedoen,” verduidelik Chrusostomus, “maar hy wou nie die medisyne aanvaar nie en het selfs die dokter wat om hierdie rede gestuur is, doodgemaak” (*Bab. Jul. gent.* 29; Schatkin e.a. 1990:128). Verder beskryf Chrusostomus Babulas se optrede teenoor die keiser as medisyne en mediese behandeling (τὸ φάρμακον καὶ ὁ τῆς ἰατρείας τρόπος). Die keiser is die ergste tipe pasiënt – hy staan nie net die behandeling teë nie maar vermoor selfs die dokter. In ’n ander gedeelte gebruik Chrusostomus die retoriek van geestesongesteldheid en die sogenaamde breinkoors of breinvliesontsteking (*frenitis*; φρένιτις) om die keiser se karakter en optrede uit te lê:

Sodoende, met die doel om hulle te vernietig, maak die vyand van ons saligheid sulke mense mal en beset hulle met menigvuldige smarte deur hulle te isoleer van diegene wat hulle sou kon genees. Ja, mense wat fisies siek is het ’n groot hoop vir herstel solank hulle hul dokters besoek; maar wanneer hul brein ontsteek raak (εἰς φρενίτιν) en hulle diegene wat hul wil red van hul siekte, skop en byt, word hul siekte ongeneeslik, nie as gevolg van die aard van die siekte self nie, maar as gevolg van die afwesigheid van diegene wat hulle van hul versteuring kan verlos, waarin die keiser ook verval het. Want hy het die dokter gegryp terwyl hy geopereer het aan sy wond, en hom dadelik verdryf en ver van sy huis af verwyder. (*Bab. Jul. gent.* 55–6; Schatkin e.a. 1990:162)

Hier lei die keiser se sielsiekte tot ’n geestesversteuring. Dit is voor die hand liggend in hierdie teks hoe Chrusostomus demonologiese diskoers gebruik om die geestesversteuring verder uit te lig. Die keiser is ’n slagoffer van die bose. Waansin en *frenitis* spreek van ’n verlies aan rasionaliteit en selfbeheersing, wat die keiser weer eens in ’n skandelik passiewe en onmanlike posisie laat.⁷ Sielsgesondheid en demonologie funksioneer dus as diskoerse wat die keiser se onmanlike karakter uitbeeld, en die keiser se sieklike siel dien as ’n lokus waar manlikheid verloor word, ten spyte van die ingryping van die dokters van die siel. Die beskrywing van die onbekende keiser berei ook die leser waarskynlik voor vir die langer relaas oor Julianus wat sal volg.

2.2 Keiser Gallus se voorbeeldige optrede

Na Babulas se dood neem sy mag as martelaar selfs toe, volgens Chrusostomus, en dus word sy oorskot uit die algemene begraafplaas na Dafnê verplaas. Keiser Gallus het dit gedurende sy verblyf in Antiogië tussen 351 en 354 gereël. Chrusostomus is meer positief oor Gallus as keiser juis omdat hy die nodige eer aan Babulas betoon het. Dafnê was glo ’n pragtige en baie luukse woonbuurt gewees. Chrusostomus skets Dafnê egter as ’n woonbuurt vol losbandige jongmense en sê dat die keiser “die plek jammer gekry het weens die slegte invloed en iemand

(Babulas) gestuur het om die losbandigheid te beteuel” (*Bab. Jul. gent.* 67; Schatkin e.a. 1990:178).⁸ Dié stelling is baie insiggewend, aangesien daar nou waargeneem word hoe die oorskot van die martelare, as relikwieë, en die mistieke mag wat daarmee gepaardgaan, as apparate van dissipline en selfs vermanliking beskou is. Babulas se oorskot word na ’n slegte buurt gestuur om dit as’t ware “reg te ruk”. Shepardson (2014:58–91) het deurlopend getoon hoe konsepte van plek en ruimtelikheid Chrusostomus se diskoers oor Babulas struktureer en hoe ruimte en moraliteit in die tekste saamwerk. Hierdie aspek van die teks blyk selfs duideliker wanneer die retoriek oor Apollo en sy tempel in ag geneem word. Chrusostomus beskryf duidelik hoe Babulas se relikwieë die buurt dissiplineer en vermanlik:

Net soos ’n jongmens by ’n partytjie, wanneer hy sy tugmeester naby sien wat hom met sy oë vermaan om met die toepaslike ordentlikheid te drink, te eet, te praat en te lag, verhoed word om buite perke op te tree en dus sy reputasie skade aan te doen, net so wanneer iemand by Dafnê aankom en die graf van die martelaar by die ingang van die buurt aanskou, is hy getug en, terwyl hy deur dié aangesig vromer word en die heilige verbeel, haas hy dadelik na die graf ... En (die martelaar) laat hulle nie met sterk drank beseer, tuisgaan nie, maar dissiplineer (σωφρονίσας) hulle met vrees en herstel hulle met dieselfde nugterheid wat hulle voor hul dronkenskap gehad het. En waarlik, soos ’n sagte bries, waai daar ’n onbespeurbare bries, wat nie liggame beïnvloed nie maar die siel self binnedring, al om diegene by die martelaar se graf. En terwyl dit die siel in alle opsigte toepaslik bestel en elke aardse las verwyder, verfris en verlig dit die swaarmoedige en neerslagtige siel. (*Bab. Jul. gent.* 70; Schatkin e.a. 1990:184–6)

Die relikwieë van die martelaar funksioneer soos ’n tugmeester (παιδαγωγός). Daar is getoon dat Chrusostomus, soos die meeste ander antieke Grieks-Romeinse skrywers, die rol van die tugmeester verstaan het as een wat die seun moet leer om soos ’n man op te tree (De Wet 2015:141–54). Soos ’n tugmeester voorkom Babulas uitspattige en onbeteuelde gedrag. Chrusostomus (*Bab. Jul. gent.* 71; Schatkin e.a. 1990:186) noem ook dat die luuksheid van Dafnê maklik laksheid (ῥαθυμία) by besoekers en inwoners kweek. Die konsep ῥαθυμία by Chrusostomus dui op ’n onmanlike en ongesonde gebrek aan emosionele beheer. Soos ’n geestelike lokval lê die martelaar en wag vir sulke mense, en wanneer hulle Dafnê bereik, gryp hy hulle by die siel en verander hulle. Chrusostomus beskryf dit ook in mediese taal: “God het dit só bestem dat hulle in hierdie net gevang sou word en geestelike genesing sou ontvang. Dit is soos wanneer iemand ’n siek mens wat weier om voordelige medisyne te neem, kul deur die medisyne met iets wat soek smaak te vermom” (*Bab. Jul. gent.* 71; Schatkin e.a. 1990:186). Die martelaar vang en dissiplineer (σωφρονίζω) losbandiges en verlos hulle dan met meer selfbeheersing. Die relikwieë van die martelare is dus, volgens Chrusostomus, kragtige apparate vir vermanliking.

Chrusostomus se beeld van Gallus is positief aangesien hy die krag van die martelare verstaan en erken. Gallus word ook geloof vir sy sorgvuldige benadering tot die probleem van Dafnê en haar losbandige inwoners: “’n Versperring van die pad na die woonbuurt op grond van ’n keiserlike bevel en gesag sou sonder twyfel vir die inwoners van die ryk eerder soos ’n daad van tirannie, wreedheid en onbeskaafdheid gelyk het” (*Bab. Jul. gent.* 69; Schatkin e.a. 1990:182). Volgens Chrusostomus het Gallus besef dat die relikwieë van Babulas die buurt reg sou ruk sonder om hom in ’n slegte lig te stel. ’n Keiserlike versperring na die buurt sou ook onprakties gewees het: “Die bevel sou onuitvoerbaar gewees het, en daar sou daaglikse verhoor moes wees om elke mens se lewe te beoordeel. Die enigste aanvaarbare manier om sulke probleme te verhoed, was die teenwoordigheid van die heilige een” (*Bab. Jul. gent.* 69; Schatkin

e.a. 1990:182). Daar moet in hierdie verband in gedagte gehou word dat die keiser ook die rol van *ensor*⁹ in die laat antieke tydperk verteenwoordig het. Wanneer die keiser die martelaar na Dafnê verplaas, dien die martelaar dus ook as die afgevaardigde van die keiserlike *ensor*. Chrusostomus beskou dit as 'n wyse besluit, aangesien hy geglo het dat die boosheid in Dafnê deur die demoon Apollo, wat glo daar gewoon het, veroorsaak is. Die buurt van Dafnê is na 'n maagdelike nimf op wie Apollo versot was, vernoem. Dafnê het van Apollo af gevlug en toe uiteindelik in 'n lourierboom verander. Dit verklaar ook waarom die lourier so invloedryk in antieke Grieks-Romeinse kultuur was. Die mense van Antiogië het geglo dat Dafnê die plek was waar die oorspronklike lourierboom gestaan het. Dit is ook waarom daar 'n Apollo-tempel in die gebied gebou is. Dié mite is baie oud, maar die bekendste Romeinse vertelling daarvan is in Ovidius se *Metamorfoses* 1.438–567 (Lee 1984:57–60).



Figuur 5. Bernini se bekende barokstyl-marmerbeeld van Apollo en Dafnê (1622–1625, Rome)

Foto: Ó Gian Lorenzo Bernini, CC BY-SA 4.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=75895896>, verklein en gebruik ingevolge die Creative Commons-lisensievoorwaardes: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en>

2.3 Chrusostomus se retoriek teen Julianus

Chrusostomus se hewigste skelretoriek is gemik teen die keiser Julianus, en die geveg tussen Babulas en Julianus word as 'n geveg tussen God en die demone uitgebeeld. Chrusostomus (*Bab. Jul. gent.* 119, 125–6; Schatkin e.a. 1990:258, 270–2) bestempel Julianus as 'n tiran (τύραννος), wat 'n groot politieke belediging in dié tyd was. “Hy het in goddeloosheid (ἀσεβεία) almal oorskry, die keiserlike troon bereik en die tiran se septer in besit geneem,” sê Chrusostomus, “en hy het toe dadelik sy hande teen God wat hom geskape het, gelig, en sy weldoener vergeet” (*Hom. Bab.* 3; Schatkin e.a. 1990:298). Chrusostomus beklemtoon Julianus se goddeloosheid (ἀσεβεία). Goldberg (2021:123) toon dat vroomheid (*pietas* in Latyn; εὐσεβεία in Grieks) een van die belangrikste manlike waardes van 'n keiser was: “a socioreligious duty expected of all Romans, including *virī*, vis-à-vis the gods, one’s elders, and the *res publica*”. Deur Julianus van ἀσεβεία te beskuldig, val Chrusostomus ook sy manlikheid aan. Aan die begin van Chrusostomus se retoriek teen Julianus word daar reeds waargeneem hoe die keiser in onmanlike terme uitgebeeld word:

En die keiser het sy generaals en goewerneurs met minagting afgedank, maar manlike en vroulike prostitute uit die bordele waar hulle hulself verkoop het, laat opkom en hulle 'n optog laat vorm wat hy self deur die strate van die hele stad gelei het. En die koninklike ruitery en al die lyfwagte het hy ver agter laat loop, terwyl die bordeleienaars, koppelaarsters en die hele groep prostitute 'n sirkel met die keiser in die middel gevorm het, terwyl hulle deur die markplein wandel en praat en lag soos mense van daardie beroep. (*Bab. Jul. gent.* 77–8; Schatkin e.a. 1990:196)

Volgens Chrusostomus is 'n gepaste keiserlike optog een wat die tradisionele Romeinse manlike waardes van deugsamheid, mag en eer vertoon. Die prosessie moet veral die Romeinse militêre mag en waardes uitstraal, waar die generaals, goewerneurs, soldate en wagte naby aan die keiser, die hoofsoldaat, loop. As Chrusostomus se beskrywing van die onbekende keiser in die eerste deel van *Bab. Jul. gent.* verder ondersoek word, word dit duidelik dat selfs dié militêre waardes nie die nuwe ideaal van Christelike manlikheid vir Chrusostomus was nie. Maar wat Chrusostomus hier dus probeer oordra, is dat Julianus nie eers aan die gewone tradisionele Romeinse vereistes van keiserlike manlikheid voldoen het nie. Julianus minag die instelling van manlikheid deur die politiese en sosiale orde in sy paleis en prosessie om te keer. Wanneer hy die godin van liefde en lus, Afrodite, wat Chrusostomus ook 'n demoon noem, as beskermmer aanneem, is dit vanselfsprekend dat hy homself met mense van sulke ongewenste en onsmaklike beroepe omring. Julianus se beheptheid met die demoon Afrodite stel hom voor as 'n slaaf van wellus, en dié het sterk konnotasies met onmanlike “sagtheid” en oormaat. Romeinse militêre mag word dus vervang met losbandige passiwiteit. Chrusostomus val Julianus se karakter aan deur seksuele laster, wat ook terselfdertyd sy status as leier van die weermag minag. Knust (2006) toon dat seksuele laster algemeen te vinde is in Romeinse politiese skelretoriek, en Chrusostomus huiwer nie om hierdie veelsydige mislukking en ondeug van Julianus as die eerste van baie uit te lig nie.

Manlike beelde van die militêre lewe, die *vita militaris*, is volop in Chrusostomus se vertelling. Julianus word as 'n tweede Faraon van die Eksodus-gebeure geskets. Nadat hy baie tekens ontvang het, het sy hart steeds verhard gebly (*Bab. Jul. gent.* 122; Schatkin e.a. 1990:266). Wat ook in die retoriek merkwaardig is, is hoe Julianus sy soldate behandel. Daar is reeds getoon dat hy die generaals afgedank het, maar die ergste, sê Chrusostomus, vind self op die slagveld plaas:

Want hy wat 'n groter aantal soldate as enige ander keiser ooit gelei het en verwag het om in een vinnige slag die hele Persië sonder moeite te oorwin, het so sleg en ellendig gevaar asof sy weermag uit vrouens en klein kindertjies eerder as mans saamgestel was. Eerstens, as gevolg van sy eie nalatigheid, het hy hulle tot só 'n dringende nood gedryf dat hulle perdeveleis geëet het, en sommiges is deur hongersnood verteer en ander het as gevolg van dors omgekom. Hy het hulle in die wildernis afgesonder en hulle so te sê in boeie oorgelewer, só asof hy eerder namens die Persiërs bevele gegee het en gestreef het nie om hulle te oorwin nie, maar om sy eie soldate te verrai. Selfs al het hulle aanskou en ervaar wat daar gebeur het, sal niemand in staat wees om al die ellende, wat alle perke oorskry het, oor te vertel nie. Kortliks, hy het skandelik en beklaenswaardig gesterf – sommiges sê dat hy gesterf het na hy getref is deur 'n sekere vragdraer wat ontsteld was oor die stand van sake; ander sê dat hulle nie die identiteit van sy moordenaar ken nie maar net dat hy getref is en gevra het om in die land van Silisië begrawe te word, waar hy tans lê. In elk geval, toe hy op hierdie skandelige manier omgekom het, het die soldate gesien dat hulle in 'n onhoudbare situasie was en het toe in onderdanigheid aan die vyand gebuig. En nadat hulle gesweer het om geheel en al van die veiligste posisie te onttrek, wat soos 'n ondeurdringbare muur van ons samelewing was, en die barbare welwillend gevind het, het hulle dus ontsnap en 'n paar uit die menigtes het teruggekeer nadat hulle ook baie swaargekry het. Hulle was in die skande oor die verdrag maar gedwing deur die eed om hul vaderlike eiendom aan hulle op te lewer. En 'n aangesig meer bejammerenswaardig as die ergste gevangenskap het die oog gesien. Die inwoners van daardie stad (Nisibis), wat voortdurend aan al die gevare blootgestel was, het verwag om dank te ontvang omdat hulle gedien het as 'n versperring om almal binne en veilig te huisves. In plaas daarvan is hulle as vyande behandel en na 'n vreemde land verplaas, huise en landerye prysgegee, geskei van al hul voorvaderlike besittings – hulle het dit as gevolg van hul eie (keiser) verduur. Dit is die voordele wat ons van die hooggebore keiser verkry het. (*Bab. Jul. gent.* 122–3; Schatkin e.a. 1990:266–70)

Met verwysing na sy noodlottige Persiese veldtog in 363 word Julianus, wat sarkasties die “hooggebore” keiser (τοῦγενναίου βασιλέως) genoem word, hier as 'n rampspoedige militêre leier uitgewys. Sy militêre flaters is vir Chrusostomus so ernstig dat dit selfs gelyk het asof hy aan die Persiese kant geveg het. Julianus se optrede word beskryf in terme van 'n soort marteling van sy soldate, en die val van Nisibis word beklemtoon. Anders as die wysgeer Libanius, in sy *Monodie aan Julianus* (wat breedvoerig in *Bab. Jul. gent.* aangehaal word), behou Chrusostomus geen militêre eer vir die keiser nie en fokus slegs op sy nederlaag.

Die belangrikste is dat Chrusostomus Julianus nie die voorreg van die erkenning van 'n dapper en manlike militêre dood verleen nie. Volgens Chrusostomus glo sommige dat 'n vragdraer of kampvolger (σκευοφόρος; of *mulio* in Latyn) hom vermoor het. So 'n persoon het gewoonlik 'n lae en diensbare rang bekleed, en was dikwels 'n soldaat se slaaf (Phang 2005:205–6), wat verder bydra tot die oneer van Julianus se dood. Van die talle tradisies wat oor Julianus se dood bestaan, verkies Chrusostomus om bloot te sê dat 'n slaaf die keiser doodgemaak het. Julianus se afsterwe is ook onbeduidend en onseker in die Romeinse kollektiewe nagedagtenis; al wat onthou word, is net dat hy deur 'n onbekende persoon vermoor is. Dit illustreer die mededingende diskoerse van mag en manlikheid in die vierde eeu rondom die dood van Julianus.

Terwyl Chrusostomus Julianus 'n dapper soldaat se dood ontsê, prys Ammianus Marsellinus (*Res gestae* 25.4; Den Boeft e.a. 2005:111–68) Julianus se militêre bekwaamheid en moed.¹⁰ Volgens hierdie bron het Julianus sonder sy wapenrusting die geveg ingestorm, is hy deur 'n spies in die buik gewond, en het hy later gesterf (*Res gestae* 25.3; Den Boeft e.a. 2005:57–110). In een van sy diskoerse impliseer Libanius (*Oratio* 18.275; Foerster 1904:2:356) dat Julianus vermoor is deur een van sy eie soldate wat 'n Christen was, en dat dit in werklikheid deel van 'n wydlopende Christelike sameswering teen Julianus was. Libanius was 'n groot bewonderaar van Julianus, en het 'n soortgelyke minagting vir die Christendom gehad (selfs al was hy moontlik Chrusostomus se leermeester (Nesselrath 2015:155–77)). Libanius meen egter in 'n ander diskoers (*Oratio* 24.6; Foerster (red.) 1904:2:516–7) dat dit 'n Taiëne (of 'n Tayy Arabier) was wat Julianus doodgemaak het. Die kerkhistorikus Sozomenes (*Historia ecclesiastica* 6.2.1; Bidez en Hansen 2005:250) sê dit is waarskynlik waar dat 'n Christen-soldaat saamgesweer het om die tiran ter wille van vryheid dood te maak, maar voeg, soos Chrusostomus, by dat dit goddelike wraak was wat Julianus getref het. Sokrates Skolastikus (*Historia ecclesiastica* 3.21.14; Maraval en Périchon 2005:330) som die verskillende gerugte rondom die dood van Julianus op, maar voeg nog 'n verhaal by, van Julianus se *protector domesticus* Callistus, dat hy deur 'n demoon doodgemaak is. Sokrates maak voorsiening vir hierdie moontlikheid, maar voeg by dat die weergawe wat 'n Christen-soldaat by die dood impliseer, “die beste bevestigde en mees onlangse verslag” (ὁ πολὺς λόγος κρατεῖ) is. Interessant genoeg: In Ammianus se weergawe van Julianus se toespraak op sy sterfbed verklaar Julianus spesifiek dat hy nie deur een of ander geheime sameswering vermoor is nie (*Res gestae* 25.3; Den Boeft e.a. 2005:69–70). Ammianus skets eerder Julianus in filosofiese terme as iemand wat 'n kalm en apaties eerbare militêre dood aanvaar het, soos ook glo aan hom geprofeteer is. Dié kort vergelyking van die verslae van Julianus se dood toon hoe hierdie keiser se identiteit na sy dood gefunksioneer het as 'n terrein vir godsdienstige mededingende diskoers en die onderhandeling van manlike waardes.

Chrusostomus verwys na Julianus se doen en late met Christene as 'n oorlog, een wat selfs moeiliker was as dié op die grens:

Op die vooraand van sy Persiese veldtog het hy so ydellik oorgekom asof hy op die punt was om die hele barbaarse ras uit te roei. Hy het ontelbare dreigemente ook tot ons (die Christene) gerig en gesê dat hy ons na sy terugkeer van dié veldtog heeltemal sou vernietig: want hierdie oorlog (teen die Christene) was volgens hom moeiliker as dié teen die Perse en hy behoort laasgenoemde makliker te verslaan, waarna hy dan na die moeiliker voort sou gaan. (*Bab. Jul. gent.* 121; Schatkin e.a. 1990:264)

Julianus het nie net die oorlog teen Persië, en so ook sy lewe, verloor nie, maar hy het ook die oorlog teen die Christene verloor. Babulas word voortdurend as die oorwinnaar uitgebeeld. Chrusostomus (*Bab. Jul. gent.* 99; Schatkin e.a. 1990:228) noem Babulas die stad se “goeie weldoener en beskermheer” en die vader van almal in die stad, alles titels met keiserlike nuanses. Na die brand wat Apollo se tempel en standbeeld in Dafnê in 362 vernietig het, skryf Chrusostomus (*Bab. Jul. gent.* 100; Schatkin e.a. 1990:230): “Dit is hoekom, nadat hy eers die standbeeld toegelaat het om te bly staan, hy dit af laat brand het toe die vlam van goddeloosheid besonder hoog opgestyg het – om te wys dat die veroweraar moet oorwin en verhewe bo sy vyande moet staan, nie wanneer hulle verneder word nie, maar wanneer hulle hooghartig en kragtig is.”

Die vernietiging van die tempel en standbeeld word in die teks met die retoriek van oorwinning en verowering oorgedra. Babulas het die demoon Apollo en die keiser oorwin. Elm (2012:279) merk tereg op dat wanneer die oorskot van Babulas verplaas word, Chrusostomus dit met die retoriek van 'n keiserlike *adventus* beskryf. Deur die verwante atletiese metafore te gebruik, beskryf Chrusostomus Babulas eers as die een wat teen die onbekende keiser meegeding het, en nou teen Julianus én die demoon Apollo kompeteer. Toe die relikwieë van Babulas aan die mense van Konstantinopel terugbesorg word, “het die martelaar teruggekeer, soos 'n atleet, met 'n tweede kroon na sy eie stad waar hy die eerste ontvang het” (*Bab. Jul. gent.* 90; Schatkin e.a. 1990:212–4). Babulas se stryd het ook toegeneem – voorheen het hy teen 'n vlees-en-bloed-keiser geveg, nou veg hy teen 'n keiser en 'n onsigbare demoniese mag (*Bab. Jul. gent.* 90; Schatkin e.a. 1990:212–4).

Die grootste stryd is teen die demone, veral Apollo (*Hom. Bab.* 4; Schatkin e.a. 1990:302). Chrusostomus se politieke filosofie en retoriek oor die keisers is dus met demonologiese diskoers verweef. Kalleres (2015:66–7) verwys na hierdie retoriek as “diabolisering”, en dit deurdring Chrusostomus se skrywe oor Babulas en die keisers. Nie net word Afrodite as Julianus se voorkeurdemon beskryf nie, maar hy is veral ook oorgelewer aan die slinkse daade van Apollo. Daar is reeds genoem dat Julianus die tempel van Apollo in Antiogië besoek het vir 'n orakel oor sy komende militêre veldtog. Daar word dan gesê dat Apollo stil was weens die besoedeling van “lyke” naby die tempel, wat Chrusostomus (*Bab. Jul. gent.* 73–4, 80–4; Schatkin e.a. 1990:188–92, 200–6) verstaan as 'n direkte verwysing na die oorskot van Babulas. Apollo se stilswye en Julianus se huiwering om Babulas by die naam uit te roep, is egter 'n teken van die onmanlike en lafhartige ingesteldheid van beide die demoon en die keiser. Hulle stryd teen die martelaar lyk slinks en skynheilig, aangesien slegs Babulas, geen ander lyke nie, geteiken word (*Bab. Jul. gent.* 81–2; Schatkin e.a. 1990:200–4). Hul vrees vir Babulas word verder ontbloot in die feit dat Babulas se oorskot net weggeskuif word en nie heeltemal vernietig word nie (*Bab. Jul. gent.* 91; Schatkin e.a. 1990:214; sien ook *Hom. Bab.* 7; Schatkin e.a. 1990:306–8). Benewens Apollo se onderwerping en onmanlike stilte beklemtoon Chrusostomus ook Apollo se onbeheerbare wellus vir die nimf, Dafnê, wanneer hy self die mite oorvertel.

Apollo is ook 'n vraatsugtige demoon, volgens Chrusostomus, en Julianus die een wat hom voer:

Waarom blameer jy [met verwysing hier na Libanius] dan die demoon deur te sê: “Jy het weggevlug van jou aanbidders af”? Hy het nie uit sy eie weggevlug nie, maar is teen sy wil met geweld uitgewerp en weggedryf, in die tyd toe hy veral wou bly weens die reuk en die offers. Dit is asof die keiser in daardie tyd geregeer het met die uitdruklike doel om al die diere van die bewoonde aarde te verteer – hy het skape en osse so uitermatig op sy altare geslag, en hy het so 'n toppunt van waansin bereik, dat baie van diegene in hulle midde wat steeds as filosowe beskou is, hom “kok”, “slagter” en soortgelyke name genoem het. Van so 'n oorvloedige tafel, met die reuk van die vleis, rook en strome bloed, sou die demoon nie uit sy eie onttrek het nie, aangesien hy selfs daarsonder gebly het, soos jy gesê het, weens sy waansin vir sy geliefde (Dafnê). (*Bab. Jul. gent.* 103; Schatkin e.a. 1990:232)

Vroeër in *Bab. Jul. gent.* het Chrusostomus ook gesê:

Dit is werklik die karakter van die demone: Wanneer hulle hulle met geur, rook en bloed eer, kom lek hulle dit op soos bloeddorstige en vraatsugtige honde; maar as daar niemand is om dit te voorsien nie, word hulle as't ware deur hongersnood vernietig. Solank as

wat die offers en skandelige rituele uitgevoer word, juig hulle – want hul verborgenhede (μυστήρια) is niks anders nie as seksuele onsedelikheid, kindermolestering, skendings van huwelike en vernietiging van gesinne. (*Bab. Jul. gent.* 74; Schatkin e.a. 1990:232)

Die baie offers waarop die demoon gevoed het, het hom egter nie genoeg versterk om Babulas te weerstaan nie. Hy is met geweld verdryf, teen sy wil, selfs ten spyte van sy waansinnige wellus vir Dafnê. Die diens aan demone word weer eens in genderterminologie beskryf – dit is seksuele onsedelikheid en ’n bedreiging vir die huwelik en gesinslewe, alles ruimtes waar manlikheid gevorm moes word. Julianus is in wese die personifikasie van die Griekse godsdiens, en wanneer Chrusostomus Julianus kritiseer, is dit ook ’n kritiek teen die Griekse godsdiens. Dit is ook waarom die eerste deel van *Bab. Jul. gent.* (1–22; Schatkin e.a. 1990:90–119) ’n polemieë teen die Griekse godsdiens bevat.

Verder laat Julianus hulle, na die verbranding van Apollo se tempel, een van sy eie priesters vir inligting martel. Julianus word uitgebeeld as ’n vreesaanjaende vleisvreter en kannibaal: “Dit is ’n feit dat hy weens die dak (wat afgebrand het by die tempel) die priester, vir wie hy vroeër so hoë aansien gehad het, mishandel en erger as ’n vleisvreter verskeur het; en hy sou waarskynlik sy vleis geëet het as die daad nie vir almal so walglik was nie” (*Bab. Jul. gent.* 96; Schatkin e.a. 1990:222). Neem in ag dat Chrusostomus die karakter van ’n keiser beoordeel op grond van sy verhouding met die priesters en biskoppe, en die feit dat Julianus sy eie priester mishandel – hom telkens soos ’n slaaf martel – funksioneer as ’n hewige kritiek teen die keiser. Verder word die keiser ’n slagter en ’n kok genoem, wat Bond (2016:142–66) “sensuele ambagte” noem. Ten spyte van hul belangrikheid in die Romeinse samelewing is hierdie beroepe dikwels beskou as die mees oneerbare van almal, aangesien hulle voorsiening gemaak het vir die ervaring van plesier (ἡδονή; *voluptas*) (oor Chrusostomus se kommentaar op verskeie beroepe en vaardighede, sien Stander 2020:639–56). Wat dit erger maak, is dat Julianus geen slagter of kok vir die mense is nie, maar vir die demone. Chrusostomus het hierdie beroepe, veral kookkuns, as oneerbaar beskou – huishoudelike kokke was dikwels slawe, en kook was vir Chrusostomus ’n skandelige onderneming wat nie vir ’n man geskik is nie (sien byvoorbeeld Chrusostomus se werk *De inani gloria* 70.854–57; Malingrey 1972:170; sien ook De Wet 2015:105). Om Julianus ’n kok en slagter van Apollo te noem maak hom ’n slaaf van die demoon (*Bab. Jul. gent.* 89; Schatkin e.a. 1990:210–2). Vraatsug was natuurlik ook ’n siekte van die siel (De Wet 2019:410–63; Kitchen 2010:49–63). Chrusostomus konstrueer sy beeld van Julianus dus deur middel van ’n wisselwerking tussen manlikheid, sielsgesondheid en demonologie. Babulas word egter gebruik om die kontras tussen Julianus se onmanlikheid en Christelike manlikheid aan te toon.

Die diskoers van die emosies, en Julianus se oormatige en demoniese toegewing aan sy begeertes, moet ook as ’n mediese diskoers gesien word. Soos met die onbekende keiser, is daar hier ook talle beskuldigings van waansin teen Julianus (sien byvoorbeeld *Bab. Jul. gent.* 82, 92, 103, 121, 126; Schatkin e.a. 1990:202, 216–8, 232, 264, 272; *Hom. Bab.* 3; Schatkin e.a. 1990:298). Soos die martelaar se heiligdom as ’n sigbare bewys van Babulas se mag staan, is die verlate tempel van Apollo ’n herinnering aan Julianus se waansin: “Maar sy (Julianus se) waansin en die krag van die heilige Babulas word herdenk deur die tempel en die martelaar se heiligdom: Die een is verlate en die ander het dieselfde krag as wat hy voorheen gehad het” (*Bab. Jul. gent.* 126; Schatkin e.a. 1990:272). Soos Shepardson (2014:58–91) getoon het, gebruik Chrusostomus die aardrykskunde en argitektuur van Antiogië as ’n tipe getuigskrif vir die godsdienstige konflik wat daar plaasgevind het, en die uiteindelijke oorwinning van die Niceense Christendom. Maar Chrusostomus gebruik ook die aardrykskunde en argitektuur as

apparate van vermanliking. Daar is getoon dat hy Dafnê beskryf het as 'n plek wat geneig was tot losbandigheid en weelde vanweë die geskiedenis met die demoon. Die relikwieë van Babulas het nugterheid en selfbeheersing na die voorstad gebring as gevolg van die onsigbare manlike mag van die martelaar. Chrusostomus voer dit verder en beskryf die tempel van Apollo as 'n plek van liggaamlike siekte en geestesiektes. Hy haal Libanius aan wat sê dat Dafnê en die tempelgebied 'n gebied van rus en genesing was. Chrusostomus (*Bab. Jul. gent.* 104; Schatkin e.a. 1990:234) antwoord heftig met verskeie retoriese vrae: “Wie sou nie hier van sy siekte herstel het nie?” sê hy (Libanius). Nee, watter een van jou simpatiseerders, selfs al was hy ook voorheen gesond, sou nie hier 'n siekte, ja, die ergste siekte, opgedoen het nie?” Die omgewing was 'n belangrike faktor in die antieke verstaan van gesondheidsorg. Vir Chrusostomus is dit egter die geestelike landskap wat agter die stad lê wat die oorsaak van gesondheid of siekte is.

Verwant aan die diskoers van gesondheid en siekte in die teks is die retoriek van reinheid en onreinheid. In haar ontleding van Chrusostomus se homilie oor Babulas merk Mayer (2022:171) op dat reinheid en die emosie van walging moreel in die teks gekodeer is: “While what triggers disgust (along with its associated behaviours) is culturally determined – a matter of nurture – the cognition of disgust is common across cultures – a matter of evolution or how the brain is wired.” Sy kom tot die gevolgtrekking dat Chrusostomus se retoriek teen Julianus in die homilie ook anti-Joodse sentimente by sy gehoor sou verwek het. Chrusostomus se herstrukturering van reinheid en walging het verder ook 'n genderdimensie daaraan. Dit is veral duidelik in hoe Chrusostomus reinheid en walging internaliseer, wat dit 'n saak van die siel en deugsamheid, en dus ook manlikheid, maak. Dit is ook in Chrusostomus se strukturering van liggaamlike hiërargieë wanneer daar oor die besoedelende aard van lyke gepraat word, waargeneem. Julianus se hoofrede vir die verskuiwing van die relikwieë van Babulas is dat hulle beskou is as besoedelend en daardeur die doeltreffendheid van Apollo se orakel en die heiligheid van die tempel beïnvloed het. Chrusostomus se eerste reaksie hierop is om te sê dat reinheid en onreinheid nie deur lyke veroorsaak word nie, maar deur die wil van die mens:

Die demoon het vreemde wette van grafroef ingestel. Wie het ooit gehoor van lyke wat verskuif word? Wie het ooit gesien hoe lewelose liggame (σώματα ἄψυχα) beveel word om na ander plekke te skuif net soos Apollo beveel het ... Dit is nie die lyke wat onreinheid bring nie, jou bose demoon, maar die bose wil (προαίρεσις) wat onrein is. As 'n mens iets verstommends moet sê, is dit dat die liggame van die lewendes by verre meer boosheid het as wat die liggame van die dooies onrein is. My punt is dat lewende liggame die siel se opdragte uitvoer, terwyl lyke roerloos lê. Dit wat roerloos en sonder enige gewaarwording is, sou ook vry van enige aanklag wees. Ek sou wel nie self wou sê dat die liggame van die lewendes van nature onrein is nie, maar eerder dat in elke geval die goddelose en verwronge wil verantwoordelik is vir die aanklagte wat deur almal gebring word. (*Hom. Bab. 5*; Schatkin e.a. 1990:304)

Wanneer Chrusostomus reinheid en onreinheid skei van liggaamlikheid en verplaas na die dimensie van die siel, word dit 'n merker van 'n manlike geaardheid. Chrusostomus verstaan liggaamlike reinheid as 'n toestand wat in die siel bestaan deur die aksie van die mens se wil, of προαίρεσις. Dit is ook hoekom Chrusostomus (*Hom. Bab. 6*; Schatkin e.a. 1990:306) aanhou om die demoon te kasty: “'n Dooie liggaam is nie onrein nie, Apollo! Maar om 'n jong vrou (Dafnê) na te jaag wat beskeie wil wees, en om 'n maagd se waardigheid te wil verwoes, en om te treur wanneer jy in die skaamtelose daad misluk – dit verdien beide aanklag en straf.” 'n Gedissiplineerde manlike siel is ook 'n rein siel; ondeug besoedel en veroorsaak siektes: “Die

goeie man (ἀνὴρ ... ἀγαθός) sal nie verhinder word van 'n nuttige oorweging of noodsaaklike optrede deur 'n lyk nie, maar as hy 'n gesonde siel het (ὕγιαίνη τὴν ψυχὴν), selfs al loop hy tussen die grafte deur, sal hy matigheid, geregtigheid en alle deugszaamheid (σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην καὶ πᾶσαν ... τὴν ἀρετὴν) openbaar" (*Bab. Jul. gent.* 84; Schatkin e.a. 1990:204). 'n Lyk kan nie werklik onreinheid veroorsaak nie, want dit het nie 'n siel nie (dit is 'n "siellose liggaam"; σώματα ἄψυχα). Die verband hier tussen reinheid, gesondheid van die siel en manlike deugszaamheid is duidelik. Verder word Apollo en die keiser beskuldig van grafroof. Sodoende word nie net goddelike wette oortree nie, maar ook die natuurwette. Boonop is daar ook, volgens Chrusostomus, inkonsekwentheid in die beskuldiging dat menslike oorskot onrein is. Op grond van 'n bepaalde rangorde van liggaamlikheid verklaar Chrusostomus (*Bab. Jul. gent.* 82; Schatkin e.a. 1990:202–4) dat as liggame wel onrein is, moet die liggame van diere dan meer onrein wees en dus eerder verwyder word aangesien hulle 'n laer liggaamlike rang beklee. Tog is dit net Babulas se oorskot wat verwyder word.

3. Gevolgtrekking

Aan die einde van *Bab. Jul. gen.*, skryf Chrusostomus:

Kyk, hy (Babulas) het die verontwaardigde wette van God verdedig; hy het die toepaslike straf namens die vermoorde kind geëis; hy het die groot kloof tussen priesterskap en keiserlike amp blootgestel; hy het 'n einde gemaak aan alle ydelheid; hy het keisers geleer om nie hul gesag bo die maatstaf wat hulle deur God gegee is, te dra nie; en hy het biskoppe gewys hoe hulle hierdie amp behoort uit te oefen. Dié prestasies en nog meer was syne toe hy in die vlees was; toe hy gesterf en weggegaan het, het hy 'n einde gemaak aan die mag van die duiwel; hy het die bedrog van die Grieke heeltemal weerlê; die onsin van waarsêery ontbloot, die bouse se masker verpletter en al sy skynheiligheid blootgelê. (*Bab. Jul. gent.* 127; Schatkin e.a. 1990:274)

Chrusostomus verhef Babulas tot die hoogste en mees manlike rang, en so funksioneer Babulas se manlikheid as 'n standaard vir alle heersers, veral keisers, en selfs ander biskoppe. Babulas word die model van Christelike manlikheid. Manlikheid word bevorder wanneer goddelike wet bewaar word, geregtigheid gedien word, ydelheid en wellus oorwin word, wanneer heersers biskoppe gehoorsaam, waar teen demone geveg word en waar mededingende godsdiensgroepe onderwerp word (*Bab. Jul. gent.* 51; Schatkin e.a. 1990:156). Chrusostomus gebruik oorlogsretoriek – fisiese/fisieke sowel as geestelike oorlogvoering – om die manlikheid van Babulas en die keisers verder in te kleur.

Die artikel toon dat Chrusostomus die konsepte van manlikheid, demonologie en sielsgesondheid hoofsaaklik met Babulas as 'n voorbeeld, 'n *exemplum*, vir sy gehoor aan te bied. Dié drie konsepte werk saam en skep sodoende 'n Christelike standaard van deugszaamheid waarvolgens elke Christen, man of vrou, moes leef. In sy tekste oor Babulas gebruik Chrusostomus drie keisers om aan te toon hoe die nuwe Christelike standaard van manlikheid ook op die hoogste gesag in die Ryk toegepas kan word. Waar die keiser dikwels in die verlede die toonbeeld van konvensionele Romeinse manlikheid was, vervang die figuur van die biskop of martelaar dié posisie. As Babulas die voorbeeld waarna 'n mens moet streef, verteenwoordig, dien die onbekende keiser en Julianus die teenoorgestelde doel. Die feit dat Gallus die krag van die martelaar aanvaar en selfs gebruik het, plaas hom in 'n goeie lig. Dus is die biskop-martelaar

die *exemplum*, terwyl twee van die keisers die rol van *anti-exemplum* vervul. Raschle (2013:355–77) en Papadopoulos (2022:196–219) kom tot soortgelyke gevolgtrekkings in hul ontledings van Chrysostomus se opinie oor Konstantyn I en sy vrou, Fausta. Die studie toon verder dat konsepte van manlikheid, en gender oor die algemeen, demonologie en sielsgesondheid dus sleutels is om Chrysostomus se politieke filosofie, veral oor die rol van die keiser en die regering, beter te verstaan.

Bibliografie

Allen, P. (red. en vert.). 2013. *John Chrysostom, Homilies on Philippians*. Writings from the Greco-Roman World 16. Atlanta: Society of Biblical Literature.

Aubert, J.-J. en Z. Várhelyi (reds.). 2005. *A tall order: Writing the social history of the ancient world: Essays in honor of William V. Harris*. München: K.G. Saur.

Bidez, J. en G.C. Hansen (reds.). 2005. *Sozomène: Histoire ecclésiastique, tome III, Livres V–VI*. Parys: Cerf.

Bond, S.E. 2016. *Trade and taboo: Disreputable professions in the Roman Mediterranean*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Bosinis, K. 2005. *Johannes Chrysostomus über das Imperium Romanum: Studie zum politischen Denken der Alten Kirche*. Mandelbachtal: Cicero.

Brown, P.R.L. 1982. *The cult of the saints: Its rise and function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press.

Cain, A. en N. Lenski (reds.). 2009. *The power of religion in Late Antiquity*. Londen: Routledge.

Clark, G. 1998. The old Adam: The fathers and the unmaking of masculinity. In Foxhall en Salmon (reds.) 1998.

Cloke, G. 1995. *This female man of God: Women and spiritual power in the Patristic age, AD 350–450*. Londen: Routledge.

Deferrari, R.J. (red. en vert.). 1969. *Eusebius Pamphili: Ecclesiastical History books 6–10*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.

De Marre, M. en R. Bhola (reds.). 2022. *Making and unmaking ancient memory*. Londen: Routledge.

Den Boeft, J., J.W. Drijvers, D. Den Hengst en H.C. Teitler. 2005. *Philological and historical commentary on Ammianus Marcellinus XXV*. Leiden: Brill.

De Wet, C.L. 2014. Virtue and the (un)making of men in the thought of John Chrysostom. In Mayer en Elmer (reds.) 2014.

- . 2015. *Preaching bondage: John Chrysostom and the discourse of slavery in early Christianity*. Oakland: University of California Press.
- . 2017. Revisiting the *subintroductae*: Slavery, asceticism, and “syneisaktism” in the exegesis of John Chrysostom. *Biblical Interpretation*, 25:58–80.
- . 2019. The preacher’s diet: Gluttony, regimen, and psycho-somatic health in the thought of John Chrysostom. In De Wet en Mayer (reds.) 2019.
- . 2021. Cain’s disease: Murder, medicine, and pedagogy in John Chrysostom’s reading of the Cain and Abel story. In Dunn en Shepardson (reds.) 2021.
- De Wet, C.L. en W. Mayer (reds.). 2019. *Revisioning John Chrysostom: New approaches, new perspectives*. Leiden: Brill.
- Dunn, G. en C. Shepardson (reds.). 2021. *Dealing with difference: Patterns of response to religious rivalry in Late Antiquity*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Elm, S. 2012. *Sons of hellenism, fathers of the church: Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the vision of Rome*. Berkeley: University of California Press.
- Ferguson, E. (red.). 1999. *Encyclopedia of early Christianity*. New York: Routledge.
- Field, F. (red.). 1861. *Ioannis Chrysostomi interpretatio omnium epistularum Paulinarum*. Vol. 6. Oxford: J.H. Parker.
- Foerster, R. (red.). 1904. *Libanii opera*. Vol. 2. Leipzig: Teubner.
- Foxhall, L. en S. Salmon (reds.). 1998. *Thinking men: Masculinity and its self-representation in the Classical tradition*. Londen: Routledge.
- Gaca, K.L. 2010. The andrapodizing of war captives in Greek historical memory. *Transactions of the American Philological Association*, 140:117–61.
- Georges, T., J.J. Scheiner en I. Tanaseanu-Döbler (reds.). 2015. *Bedeutende Lehrerfiguren: von Platon bis Hasan al-Banna*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gleason, M.W. 1995. *Making men: Sophists and self-presentation in ancient Rome*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Goldberg, C. 2021. *Roman masculinity and politics from Republic to Empire*. Londen: Routledge.
- Greatrex, G. en H. Elton (reds.). 2015. *Shifting genres in Late Antiquity*. Farnham: Ashgate.
- Gunderson, E. 2000. *Staging masculinity: The rhetoric of performance in the Roman world*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

Kalleres, D.S. 2015. *City of demons: Violence, ritual, and Christian power in Late Antiquity*. Oakland: University of California Press.

Kitchen, R.A. 2010. The lust of the belly is the beginning of all sin: A practical theology of asceticism in the *discourses* of Philoxenos of Mabbug. *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, 13:49–63.

Knust, J.W. 2006. *Abandoned to lust: Sexual slander and ancient Christianity*. New York: Columbia University Press.

Kuefler, M. 2001. *The manly eunuch: Masculinity, gender ambiguity, and Christian ideology in Late Antiquity*. Chicago: University of Chicago Press.

Lee, A.G. (red. en vert.). 1984. *Ovid: Metamorphoses I*. Bristol: Bristol Classical Press.

Leemans, J., W. Mayer, P. Allen en B. Dehandschutter. 2003. “Let us die that we may live”: *Greek homilies on Christian martyrs from Asia Minor, Palestine, and Syria (c. AD 350–AD 450)*. Londen: Routledge.

Liebeschuetz, J.W.G.H. 1990. *Barbarians and bishops: Army, church, and state in the age of Arcadius and Chrysostom*. Oxford: Clarendon.

—. 2011. *Ambrose and John Chrysostom: Clerics between desert and Empire*. Oxford: Oxford University Press.

Malingrey, A.-M. (red.). 1972. *Jean Chrysostome: Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants*. Parys: Cerf.

Maraval, P. en P. Périchon (reds.). 2005. *Socrate de Constantinople: Histoire ecclésiastique, Livre I*. Parys: Cerf.

Masterson, M. 2014. *Man to man: Desire, homosociality, and authority in late-Roman manhood*. Columbus: Ohio State University Press.

Mayer, W. 2003. A homily on the martyr Babylas. In Leemans, Mayer, Allen en Dehandschutter 2003.

—. 2015a. Medicine in transition: Christian adaptation in the later fourth-century East. In Greatrex en Elton (reds.) 2015.

—. 2015b. The persistence in Late Antiquity of medico-philosophical psychic therapy. *Journal of Late Antiquity*, 8:337–51.

—. 2022. Remembering dystopia: Re-reading Chrysostom's homily *On the Holy Martyr Babylas* through the lens of disgust. In De Marre en Bhola (reds.) 2022.

Mayer, W. (red. en vert.). 2006. *John Chrysostom: The cult of the saints*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.

- Mayer, W. en I. Elmer (reds.). 2014. *Men and women in the early Christian centuries*. Strathfield: St. Paul's.
- Mitchell, M.M. 2002. *The heavenly trumpet: John Chrysostom and the art of Pauline interpretation*. Louisville, KY: Westminster John Knox.
- Nesselrath, H.-G. 2015. Der Heide Libanius und der Christ Johannes Chrysostomos – Lehrer und Schüler? In Georges, Scheiner en Tanaseanu-Döbler (reds.) 2015.
- Norris, F.W. 1999. Babylas (d. 250/1). In Ferguson (red.) 1999.
- Papadopoulos, K. 2022. The emperor's floor and the naked wife: Chrysostom's retelling of imperial history in *In Philippenses Hom.* 16 and the fate of Fausta. In De Marre en Bhola (reds.) 2022.
- Perrin, B. (red. en vert.). 1919. *Plutarch: Lives, volume VII: Demosthenes and Cicero, Alexander and Caesar*. Cambridge: Harvard University Press.
- Phang, S.E. 2005. Soldiers' slaves, "dirty work" and the social status of Roman soldiers. In Aubert en Várhelyi (reds.) 2005.
- Pohlsander, H.A. 1980. Philip the Arab and Christianity. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 29:463–73.
- Raschle, C.R. 2013. Jean Chrysostome et les exempla tirés de l'histoire impériale récente. *Dialogues d'histoire ancienne Supplément*, 8:355–77.
- Rohmann, D. 2018. Das Martyrion des Babylas und die polemischen Schriften des Johannes Chrysostomos. *Vigiliae Christianae*, 72:206–24.
- Schatkin, M.A. (red. en vert.). 2001. *Saint John Chrysostom: Apologist*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- Schatkin, M.A, C. Blanc en B. Grillet (reds.). 1990. *Jean Chrysostome: Discourse sur Babylas; Homélie sur Babylas*. Parys: Cerf.
- Shepardson, C. 2014. *Controlling contested places: Late antique Antioch and the spatial politics of religious controversy*. Berkeley: University of California Press.
- Stander, H. 2020. Chrusostomos se verstaan en evaluasie van beroepe en vaardighede. *LitNet Akademies*, 17:639–56. <https://www.litnet.co.za/chrusostomos-se-verstaan-en-evaluasie-van-beroepe-en-vaardighede>.
- Stephens, J.L. 2001. Ecclesiastical and imperial authority in the writings of John Chrysostom: A reinterpretation of his political philosophy. PhD-proefskrif, Universiteit van Kalifornië in Santa Barbara.
- . 2009. Religion and power in the early thought of John Chrysostom. In Cain en Lenski (reds.) 2009.

Teitler, H.C. 2017. *The last pagan emperor: Julian the Apostate and the war against Christianity*. Oxford: Oxford University Press.

Tiersch, C. 2002. *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398–404): Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Van de Paverd, F. 1991. *St. John Chrysostom, the Homilies on the Statues: An introduction*. Rome: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium.

Wright, J. 2020. Preaching phrenitis: Augustine's medicalization of religious difference. *Journal of Early Christian Studies*, 28:525–53.

—. 2022. *The care of the brain in early Christianity*. Oakland: University of California Press.

Eindnotas

¹ 'n *Martyrium* (Latyn; in Grieks: μαρτύριον) is 'n grafkelder of gebou waar die oorskot en relikwieë van 'n martelaar of martelare gehou is. Dit het 'n belangrike rol in die vroeg-Christelike godsdienstige kultuur gespeel, en was dikwels die plek waar feeste en ander liturgiese vieringe plaasgevind het.

² Vertalings van Chrysostomus se werke is my eie. Die Griekse tekste van *Bab. Jul. gent.* sowel as *Hom. Bab.* kan in Schatkin, Blanc en Grillet (reds.) (1990) geraadpleeg word.

³ Ter wille van effens vloeiender lees word Schatkin, Blanc en Grillet (reds.) 1990 voortaan bloot as Schatkin e.a. (1990) aangegee, en Schatkin (red. en vert.) 2001 net as Schatkin (2001).

⁴ Sien byvoorbeeld Stephens (2001; 2009), Tiersch (2002), Bosinis (2005) en Liebeschuetz (1990; 2011) wat aandag aan Chrysostomus se politieke filosofie en sy opinie oor die *Imperium Romanum* gee.

⁵ Aangaande Chrysostomus se beskrywing van die keisers se purper en krone, sien Papadopoulos (2022:196–8).

⁶ Hierdie staaltjie verskyn in Plutargus se *Lewe van Aleksander* 14 (Perrin 1919:259).

⁷ Aangaande *frenitis* en die brein in vroeg-Christelike denke, sien veral die navorsing van Wright (2020:525–53; 2022).

⁸ Die Griekse woord wat Chrysostomus hier gebruik om die toestand van Dafnê te beskryf, is ὕβρις, wat van oormatige gewelddadigheid en verset teen sosiale en godsdienstige beginsels spreek. Dit is 'n woord wat dikwels ook verwys het na 'n hoogmoedige verset teen God of die gode self.

⁹ Die *censor* is die persoon wat verantwoordelik is om die Romeinse samelewing se waardes en sedes te beskerm.

¹⁰ Aangaande Ammianus se uitbeelding van Julianus, sien veral Masterson (2014:138–69).