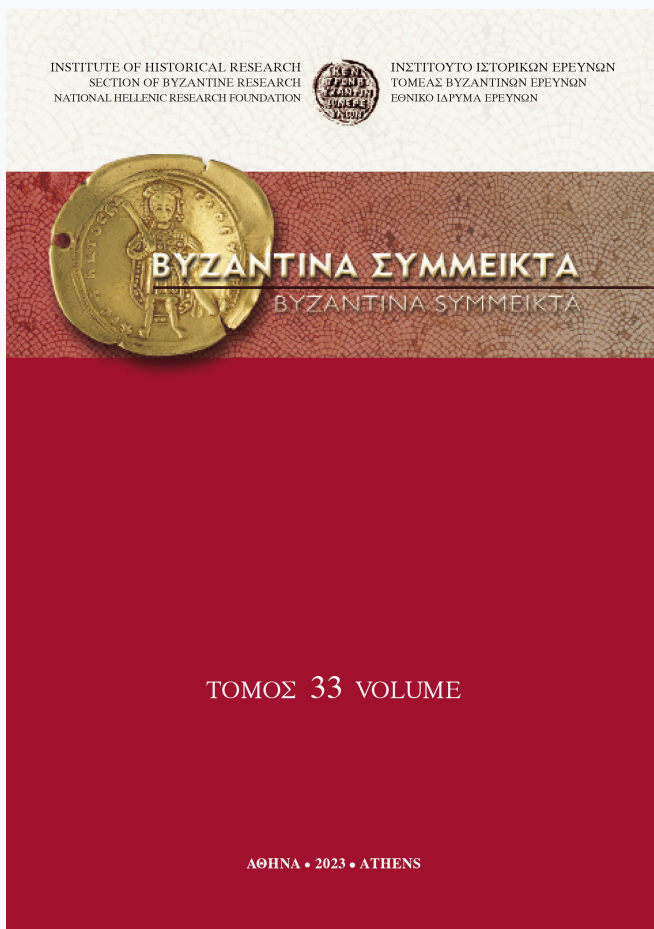


Byzantina Symmeikta

Vol 33 (2023)

BYZANTINA SYMMEIKTA 33



Η ρητορική υπέρ της θρησκευτικής ανεκτικότητας: ο Λόγος 30 «πρὸς Θεοδόσιον τὸν βασιλέα ὑπὲρ τῶν ἱερῶν» του Λιβανίου.

Σωτήριος Σ. ΠΟΛΥΖΟΣ

doi: [10.12681/byzsym.31657](https://doi.org/10.12681/byzsym.31657)

Copyright © 2023, Σωτήριος Σ. Πολύζος



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

To cite this article:

ΠΟΛΥΖΟΣ Σ. Σ. (2023). Η ρητορική υπέρ της θρησκευτικής ανεκτικότητας: ο Λόγος 30 «πρὸς Θεοδόσιον τὸν βασιλέα ὑπὲρ τῶν ἱερῶν» του Λιβανίου. *Byzantina Symmeikta*, 33, 103–135. <https://doi.org/10.12681/byzsym.31657>

INSTITUTE OF HISTORICAL RESEARCH
SECTION OF BYZANTINE RESEARCH
NATIONAL HELLENIC RESEARCH FOUNDATION



ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟ ΙΣΤΟΡΙΚΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ
ΤΟΜΕΑΣ ΒΥΖΑΝΤΙΝΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ
ΕΘΝΙΚΟ ΙΔΡΥΜΑ ΕΡΕΥΝΩΝ



ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ ΣΥΜΜΕΙΚΤΑ

BYZANTINA SYMMEIKTA

ΤΟΜΟΣ 33 VOLUME

ΣΩΤΗΡΙΟΣ Σ. ΠΟΛΥΖΟΣ

Η ΡΗΤΟΡΙΚΗ ΥΠΕΡ ΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΗΣ ΑΝΕΚΤΙΚΟΤΗΤΑΣ:
Ο ΛΟΓΟΣ 30 «ΠΡΟΣ ΘΕΟΔΟΣΙΟΝ ΤΟΝ ΒΑΣΙΛΕΑ ΥΠΕΡ ΤΩΝ ΙΕΡΩΝ»
ΤΟΥ ΛΙΒΑΝΙΟΥ

ΑΘΗΝΑ • 2023 • ATHENS

ΣΩΤΗΡΙΟΣ Σ. ΠΟΛΥΖΟΣ

Η ΡΗΤΟΡΙΚΗ ΥΠΕΡ ΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΗΣ ΑΝΕΚΤΙΚΟΤΗΤΑΣ: Ο ΛΟΓΟΣ 30 «ΠΡΟΣ ΘΕΟΔΟΣΙΟΝ ΤΟΝ ΒΑΣΙΛΕΑ ΥΠΕΡ ΤΩΝ ΙΕΡΩΝ» ΤΟΥ ΛΙΒΑΝΙΟΥ*

Ο Λόγος 30 του Λιβανίου αποτελεί ίσως το κατ' εξοχήν απολογητικό κείμενο υπέρ του διωκομένου παγανισμού που απευθύνεται σε χριστιανό αυτοκράτορα κατά την περίοδο της ύστερης αρχαιότητας. Μέσω αυτού, ο Αντιοχεύς ρητοροδιδάσκαλος υπερασπίζεται τα παγανιστικά ιερά που δέχονταν τις επιθέσεις και λεηλασίες των χριστιανών αξιωματούχων και μοναχών κατά τον όψιμο τέταρτο αιώνα στην ευρύτερη περιοχή της Κοίλης Συρίας, ενώ παράλληλα, σε αντίστιξη, εκθειάζει πολλές από τις όψεις του ελληνορωμαϊκού πολιτισμού. Ξετυλίγοντας τον μίτο της ρητορικής που επιστρατεύεται εναντίον της καταπίεσης της θρησκευτικής ετερότητας και ταυτόχρονα υπέρ της παγανιστικής απολογητικής, το παρόν άρθρο στοχεύει στο να αναδείξει τους πυλώνες πάνω στους οποίους ο ρήτορας αρθρώνει, σε μία μταιχιμακή εποχή, τις εκκλήσεις του προς τον Θεοδόσιο για θρησκευτική ουδετερότητα και περισσότερη ανεκτικότητα προς τον ήδη πληττόμενο κλασικό πολυθεϊσμό.

1. Ο ΛΟΓΟΣ 30 ΣΤΟΝ ΟΨΙΜΟ ΤΕΤΑΡΤΟ ΜΕΤΑΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΟ ΑΙΩΝΑ

Η όψιμη περίοδος της βασιλείας του Θεοδοσίου Α' (379-395) είχε καταστήσει σαφές ότι ο τελευταίος δεν ήταν πια ένας ηγεμόνας που θα

* Εκφράζονται και από την θέση αυτή θερμές ευχαριστίες προς την κ. Γραμματική Κάρα, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας του Τμήματος Φιλολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών, για την ενθάρρυνση και τις πολύτιμες επισημάνσεις της κατά την εκπόνηση του παρόντος άρθρου, προς το Ίδρυμα Παιδείας και Ευρωπαϊκού Πολιτισμού – Ίδρυτές Νίκος και Λύντια Τρίχα (ΙΠΕΠ) για την ευγενική υποστήριξή του, καθώς και προς τους ανωνύμους κριτές του περιοδικού για τις ουσιώδεις υποδείξεις τους.

διέκρινε τις προσωπικές του θρησκευτικές πεποιθήσεις από τον ρόλο του ως αυτοκράτορα, τηρώντας ουδετερότητα στα θρησκευτικά ζητήματα, όπως είχε τουλάχιστον συμβεί στην αρχή της θητείας του¹. Τουναντίον, επρόκειτο μάλλον για έναν αμιγώς χριστιανό μονάρχη και δη ένθερμο υπερασπιστή των δογμάτων της Νικαίας², όπως ακριβώς δηλαδή θα τον επιζητούσε ο Αντιοχεύς Ιωάννης Χρυσόστομος για την νομιμοποίηση της εξουσίας του Μελετίου, αλλά και του διαδόχου του Φλαβιανού στον επισκοπικό θώκο της Αντιοχείας εναντίον των αρειανών αντεκδικητών τους³. Μέσα σε αυτό το κλίμα είναι αμφίβολο αν ο Λιβάνιος θα μπορούσε

1. Βλ. C. SHEPARDSON, *Rewriting Julian's Legacy: John Chrysostom's On Babylas and Libanius' Oratio 24*, *Journal of Late Antiquity* 2.1 (2009), 99-100.

2. Βλ. J. F. MATTHEWS, *A Pious Supporter of Theodosius I: Maternus Cynegius and His Family*, *Journal of Theological Studies* 18.2 (1967), 439. H. U. WIEMER, *Für die Tempel? Die Gewalt gegen heidnische Heiligtümer aus der Sicht städtischer Eliten des spätrömischen Ostens*, στο: *Spätantiker Staat und religiöser Konflikt: Imperiale und lokale Verwaltung und die Gewalt gegen Heiligtümer*, εκδ. J. HAHN [Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr./ Millennium Studies in the culture and history of the first millennium C.E., Bd. 34], Berlin - New York 2011, 161 και P. CHUVIN, *Οι τελευταίοι εθνικοί: ένα χρονικό της ήττας του παγανισμού*, μετ. Ο. ΧΕΙΜΩΝΙΔΟΥ, Θεσσαλονίκη 2004, 84.

3. Η εποχή των προκατόχων του Θεοδοσίου συναυτοκρατόρων Ουάλεντος και Βαλεντινιανού (364-375) ήταν ιδιαίτερα δύσκολη τόσο για τους παγανιστές της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, όσο και για τους χριστιανούς που ακολουθούσαν την παράδοση της Νικαίας, καθώς οι συγκυβερνώντες ηγεμόνες στο λυκόφως της βασιλείας τους εξαπέλυσαν συστηματικούς διωγμούς εναντίον αμφοτέρων, προωθώντας τις αρειανικές πεποιθήσεις τους, όπως ακριβώς ο αυτοκράτορας Κωνσταντίνος Β' (337-361). Υπό αυτό το πρίσμα οξύνθηκε ακόμα περισσότερο και το σχίσμα στην τοπική εκκλησία της Αντιοχείας με την εκ παραλλήλου συνύπαρξη τριών επισκόπων (των αντιμαχομένων «νικαιακών» Παυλίνου κα Μελετίου και του αρειανού Ευζώϊου), με τους υποστηρικτές του Μελετίου να τελούν υπό διωγμό. Για περισσότερα στοιχεία βλ. H. CHADWICK, *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great* [Oxford History of the Christian Church], Oxford - New York 2001, 415-432 και J. HAHN, *Gewalt und religiöser Konflikt: Studien zu den Auseinandersetzungen zwischen Christen, Heiden und Juden im Osten des Römischen Reiches (von Konstantin bis Theodosius II)* [Beiträge zur Alten Geschichte, Beihefte, Neue Folge Bd. 8], Berlin 2004, 178-189. Για μία σύνοψη των ενδοχριστιανικών θεολογικών διενέξεων κατά τον 4ο αι. βλ. S. STÖCKLIN-SALDEWEY, *Kaiser Julians Gottesverehrung im Kontext der Spätantike* [Studien und Texte zu Antike und Christentum/ Studies and Texts in Antiquity and Christianity, Bd. 86], Tübingen 2014, 45-48. Για τους διωγμούς εναντίον παγανιστών λογίων και φιλοσόφων που εξαπολύθηκαν από το καθεστώς του Ουάλεντος κατά το 371-372 βλ. H. G. NESSELRATH, *Einführung in die Schrift*, στο τόμο:

να αξιώσει την επιστροφή σε μια κρατικά επιχορηγούμενη λατρεία των ελληνορωμαϊκών θεοτήτων και να την προβάλλει ως την μόνη διαθέσιμη επιλογή για την ευημερία της αυτοκρατορίας του τετάρτου μεταχριστιανικού αιώνα⁴. Παρ' όλα αυτά, ο Λόγος 30⁵ ρέπει προς μία συστηματική παγανιστική απολογητική, ενώ την ίδια στιγμή αναμετράται άμεσα με τον χριστιανισμό⁶.

Αν και απευθύνεται στον ίδιο τον αυτοκράτορα Θεοδοσίο, είναι σχεδόν βέβαιο ότι ο Λόγος δεν εκφωνήθηκε ποτέ ενώπιόν του⁷, ούτε μάλλον στάλθηκε στον πρώτο σε γραπτή μορφή⁸. Ο Λιβάνιος θα δημοσιοποίησε τον Λόγο του όταν οι συνθήκες τού το επέτρεψαν. Οι ευνοϊκές αυτές συνθήκες για την δημοσιοποίησή του θα περιλάμβαναν μάλλον τον θάνατο του Ματέρνου Κυνηγίου το 388⁹, αλλά και την ανάδειξη

Für Religionsfreiheit, Recht und Toleranz: Libanios' Rede für den Erhalt der heidnischen Tempel, εκδ. H. G. NESSELRATH, et al. [SAPERRE, Bd. 18], Tübingen 2011, 11-12.

4. Βλ. I. SANDWELL, *Religious Identity in Late Antiquity: Greeks, Jews and Christians in Antioch*, Cambridge 2007, 154-155. Εντούτοις, κάτι τέτοιο επιχειρεί αμέσως μετά την ανάρρηση του Θεοδοσίου στον θρόνο, όπως γίνεται αντιληπτό από τον Λόγο 24 «Περὶ τῆς τιμωρίας Ἰουλιανοῦ».

5. Για την κριτική έκδοση των λόγων και επιστολών του Λιβανίου βλ. R. FÖRSTER, *Libanii Opera*, 12 vols. Leipzig: Teubner 1903-27 (στο εξής: Λόγ. όπου γίνεται παραπομπή σε Λόγο και Ἐπ. όπου σε ἐπιστολή του Λιβανίου). Για τον Λόγο 30 επίσης βλ. A. F. NORMAN, *Libanius Selected Orations*, v. 2. (The Loeb Classical Library), London 1977, αλλά και H. G. NESSELRATH, Text, Übersetzung und Anmerkungen, στο: *Für Religionsfreiheit, Recht und Toleranz* [όπως σημ. 3], 41-91.

6. Βλ. G. A. KENNEDY, *Ιστορία της κλασικής ρητορικής αρχαίας ελληνικής και ρωμαϊκής*, μετ. Ν. ΝΙΚΟΛΟΥΔΗΣ, Αθήνα ¹¹2014 (2000), 397.

7. Βλ. E. WATTS, *Libanius' Pro Templis and the Art of seeing Syria through Rhetoric*, στο: *Le vie del sapere in ambito siro-mesopotamico dal III al IX secolo: Atti del convegno internazionale tenuto a Roma nei giorni 12-13 maggio 2011*, εκδ. C. NOCE – M. S. J. PAMPALONI – C. TAVOLIERI [OCA, 293], Roma 2013, 110 και L. VAN NUFFELEN, *Not the Last Pagan: Libanius between Elite Rhetoric and Religion*, στο: *Libanius: A Critical Introduction*, εκδ. L. VAN HOOFF, Cambridge 2014, 300.

8. Βλ. KENNEDY, *Ιστορία της κλασικής ρητορικής*, 398.

9. Η χρονολόγηση του Λόγου τοποθετείται –όχι ομόφωνα– άλλοτε μεταξύ του 386 και 388 και άλλοτε το 390. Το 388 φαντάζει ως πιθανή χρονολογία, καθότι τότε αποβιώνει εν υπηρεσία ο Μάτερνος Κυνήγιος, ο προαναφερθείς αξιωματούχος, εναντίον του οποίου και της συζύγου του καταφέρεται κατά πάσα πιθανότητα ο Λιβάνιος στον Λόγο του ψέγοντάς τους για συγκατάνευση και συνέργεια στις εγκληματικές πράξεις

του παγανιστή Τατιανού¹⁰ στο νευραλγικό αξίωμα του επάρχου των πραιτωρίων της Ανατολής (*praefectus pretorio Orientis*) κατά το ίδιο έτος¹¹. Μέσω του Λόγου του ο ρήτορας απευθυνόταν πιθανότατα όχι στον ίδιο τον αυτοκράτορα, αλλά μάλλον σε υψηλόβαθμα στελέχη της αυλής του Θεοδοσίου που ήταν παγανιστές και ασκούσαν επιρροή στον ηγεμόνα¹²,

των ζηλωτών μοναχών με σκοπό την ικανοποίηση πρωτίστως του ιδιωτικού τους συμφέροντος. Το έτος 390 είναι επίσης πιθανό λόγω μιας ενδοκεμενικής αναφοράς του Λιβανίου σε κάποια τιμή που του επιδαψιλεύτηκε από τον αυτοκράτορα, η οποία μάλλον αφορά όχι την αμφίβολη τιμητική ανάδειξη του σε *praefectus pretorio Orientis honoratus*, αλλά την άδεια αναγνώρισης του νόθου γιου του ρήτορα, Κίμωνος, ως γνησίου τέκνου του, η οποία, κατά την μαρτυρία των έργων του, του χορηγήθηκε περί το 390 (Λόγ. 30, 1: *λογιζόμενος ... τὸ μέγεθος τῆς τιμῆς ἧς με τετίμηκας* [...]). Πρβλ. Λόγ. 1, 219, Λόγ. 2, 8, Λόγ. 45, 1, Λόγ. 47, 16). Επρόκειτο για κάτι το οποίο είχε ήδη ζητήσει και από τον αυτοκράτορα Ιουλιανό, ο οποίος ενδεχομένως δεν ικανοποίησε το αίτημα του σοφιστή λόγω της βραχύβιας βασιλείας του. Σίγουρα πάντως ο Λόγος γράφτηκε πριν το 391, διότι τότε κατεστράφη το *Σεραπίειον* της Αλεξάνδρειας, το οποίο μέσα στο έργο αναφέρεται ακόμη ως υπάρχον, πλην όμως επαπειλούμενο (Λόγ. 30, 44). Για την πρώτη συστηματική προσπάθεια χρονολόγησης του Λόγου 30 βλ. P. PETIT, *Sur la date du «Pro Templis» de Libanius*, *Byz.* 21.2 (1951), 285-310. Για μια επισκόπηση των διαφώρων προσπαθειών χρονολόγησης του Λόγου βλ. VAN NUFFELEN, *Not the last pagan*, 300.

10. Βλ. *PLRE*, v. 1, s.v. Fl. Eutolmius Tatianus 5 (876-878).

11. Βλ. CHUVIN, *Οι τελευταίοι εθνικοί*, 79-81· S. C. R. SWAIN, *Sophists and Emperors: The Case of Libanius*, στο: *Approaching Late Antiquity: The Transformation from Early to Late Empire*. 355-400, εκδ. S. C. R. SWAIN – M. J. EDWARDS, Oxford – New York 2007, 389-392· WIEMER, *Die Gewalt gegen heidnische Heiligtümer*, 163 και WATTS, *The Art of seeing Syria through Rhetoric*, 107. Σε αυτόν τον μεγαλόσχημο αξιωματούχο αναφέρεται μάλλον ο Λιβάνιος όταν λέγει απευθυνόμενος στον αυτοκράτορα: [...] *καὶ νῦν πρὸς ἄλλοις τισὶ παρέξευξας σεαυτῷ συμφέρειν τῇ βασιλείᾳ νομίσας ἄνδρα ὀμνύντα θεοὺς πρὸς τε τοὺς ἄλλους καὶ σέ* [...] (Λόγ. 30, 53) [έμφαση δική μου].

12. Παρά το γεγονός ότι από την δεκαετία του 350 και εξής διαμένει μόνιμα στην Αντιόχεια μακριά από το επίσημο κέντρο των αποφάσεων, την Κωνσταντινούπολη, εντούτοις ο Λιβάνιος μάλλον δεν θα είδε ποτέ την εξουσία που ήταν συνυφασμένη με το αυτοκρατορικό κέντρο ως κάτι μακρινό ή απροσπέλαστο για εκείνον. Αντιθέτως, δεδομένου ότι η αυτοκρατορική εξουσία έδωσε αξιώματα και σε μέλη της τοπικής «ελίτ» για την στελέχωση της κρατικής μηχανής, ο ρήτορας δεν θα την αντιλήφθηκε μάλλον ποτέ ως δεσμευτικά συγκεντρωτική ή αντίθετη με τις επιδιώξεις του. Καθώς αυτή η εξουσία κατατιμήθηκε και διαμοιράστηκε σε έναν σημαντικό αριθμό διαφορετικών αξιωματούχων και σωμάτων, ούσα έτσι τύποις μόνο υδροκέφαλη, το αποτέλεσμα ήταν ότι αυξήθηκε και ο αριθμός των πηγών επιρροής πάνω στις οποίες μπορούσε να βασιστεί ο Λιβάνιος.

παρέχοντάς τους έτσι έτοιμα επιχειρήματα σε διαλογική μορφή. Οι τελευταίοι θα μπορούσαν να ανακαλέσουν και να χρησιμοποιήσουν το εν λόγω υλικό απέναντι σε πιθανές αιτιάσεις πολεμίων που θα εγείρονταν ενώπιον του αυτοκράτορα ή άλλων αρχών, για να τους υποδείξουν την ανάγκη και το όφελος της διαφύλαξης και υπεράσπισης των παγανιστικών ιερών¹³. Συνεπώς, ο πραγματικός αποδέκτης αυτού του εκ πρώτης όψεως συμβουλευτικού λόγου ίσως ήταν το επιτελείο των παγανιστών βαθμοφόρων της αυλής του Θεοδοσίου, από τους οποίους ο Τατιανός, διαδεχόμενος τον Κυνήγιο, είχε μόλις τιμηθεί με ένα αξίωμα που του ανέθετε την διοίκηση του ανατολικού τμήματος της αυτοκρατορίας¹⁴.

Αφού τέθηκε το πλαίσιο εντός του οποίου ο Λόγος 30 συνετέθη, κρίνεται σκόπιμο να αναφερθεί ότι η ανάλυση που ακολουθεί συμβάλλει στην προσέγγισή του από ρητορική άποψη, εμβαθύνοντας έτσι στην διάρθρωση του Λόγου, καθώς και στις διάφορες στρατηγικές που αξιοποιούνται στην *elocutio* κατά την κατάρτιση των επιμέρους επιχειρημάτων.

2. ΤΟ ΡΗΤΟΡΙΚΟ «ΕΝΔΥΜΑ» ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ 30

Ανταποκρινόμενος στα πρότυπα της Δεύτερης Σοφιστικής που ευνοούσαν την σύνθεση λόγων εν είδει δημοσίων εκκλήσεων προς ηγεμόνες¹⁵,

Με αυτόν τον τρόπο, η αυτοκρατορική εξουσία πραγματωνόταν όχι ως απρόσιτη και προσωποπαγής πηγή δύναμης, αλλά αντιθέτως ως άθροισμα μικρότερων πηγών δύναμης που αντιστοιχούσαν σε πλειάδα αυτοκρατορικών αξιωματούχων. Έτσι, το δίκτυο των επαφών του Λιβανίου, λόγω και της σημαντικής θέσης που διατηρούσε στην Αντιόχεια, ήταν εμπλουτισμένο με άτομα που κάθε φορά κατείχαν στο αυτοκρατορικό κέντρο κάποια μορφή δύναμης ή επιρροής, στην οποία ο ρήτορας μπορούσε να υπολογίσει. Πιο αναλυτικά βλ. I. SANDWELL, Libanius' Social Networks: Understanding the Social Structure of the Later Roman Empire, *Mediterranean Historical Review* 22.1 (2007), 142-143. Επίσης, για σύντομα σχόλια επί των συνθηκών εκφώνησης των βασιλικών λόγων του Λιβανίου επί Θεοδοσίου βλ. I. SANDWELL, Pagan Conceptions of Monotheism in the Fourth Century: The Example of Libanius and Themistius. στο: *Monotheism between Pagans and Christians in Late Antiquity*, εκδ. S. MITCHELL – P. VAN NUFFELEN [Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion, 12], Leuven – Walpole, MA 2010, 117.

13. Βλ. WIEMER, Die Gewalt gegen heidnische Heiligtümer, 163.

14. Ας σημειωθεί ότι η *ύπαρχία της Ανατολής*, που ανέλαβε ο Τατιανός, είχε ως πρωτεύουσά της την μητρόπολη της Συρίας, την Αντιόχεια.

15. Βλ. G. A. KENNEDY, *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Princeton 1983, 15

αλλά και όντας εξοικειωμένος να επινοεί, όπως στις *declamationes* του, υποθετικές περιστάσεις δικανικών ή συμβουλευτικών λόγων¹⁶, ο Λιβάνιος διαρθρώνει έναν ρητορικό λόγο που τύποις απευθύνεται στον Θεοδοσίο, ενώ την ίδια στιγμή ο χειρισμός του υλικού του θα του επέτρεπε την κυκλοφορία του ως διακήρυξης υπέρ των ιερών. Ο Λόγος παρουσιάζει την αναμενόμενη τάξιν ως προς τις *partes orationis*. Όσον αφορά το *exordium*, εντοπίζονται, σύμφωνα με την ερμολογία ρητορική θεωρία, δύο προοίμια, ένα ρητορικά σκόπιμο *ἐξ ὑπολήψεως*¹⁷ προσώπου (Λόγ. 30, 1), όπου ο ρήτορας αυτοπαρουσιάζεται ως έγκυρος σύμβουλος του αυτοκράτορα ήδη κατά το παρελθόν, ενώ, περιγράφοντας τα αισθήματα ευγνωμοσύνης που τον διέπουν¹⁸, επιχειρεί να ανατρέψει τὰ ἀντιπίπτοντα, τις όποιες δηλαδή προλήψεις εις βάρος του. Έπεται ένα εκτενέστερο προοίμιο *ἐξ ὑπολήψεως πράγματος*, όπου υπογραμμίζεται η σημαντικότητα του υπό εξέταση θέματος (Λογ. 30, 2-3). Ο Λιβάνιος επιτιμά αυτούς που θεωρούν το θέμα παρακινδυνευμένο, διότι με αυτόν τον τρόπο παραγνωρίζουν τον χαρακτήρα του ηγεμόνα. Μέσω της χρήσης ενός βραχυλογικού *ένθυμιατος*, ενός ρητορικού δηλαδή *συλλογισμού* (*ratio cinatio*) που ανάγεται στο *εἰκός*, το πιθανό, και βασίζεται εν προκειμένω στον *τόπο ἀπὸ τοῦ ἐναντίου*, προϋποτίθεται η πραότητα του αυτοκράτορα που επεκτείνεται σκοπίμως αβίαστα και στο εν λόγω

και SANDWELL, *Religious Identity*, 55-56, όπου, παρά τον περιορισμένο -σε σχέση με την κλασική εποχή- αντίκτυπο της ρητορικής στην πολιτική και τον δημόσιο βίο κατά την ύστερη αρχαιότητα, επισημαίνεται ότι η ρητορική ήταν το μέσο διάδρασης της ελίτ με το κοινωνικό και πολιτικό της περιβάλλον της αυτοκρατορίας. Επίσης βλ. J. R. STENGER, *Hellenische Identität in der Spätantike: Pagane Autoren und ihr Unbehagen an der einigen Zeit* [Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, Bd. 97], Berlin - New York 2009, 394, όπου χαρακτηρίζεται ως καινοτομία της ρητορικής του Λιβανίου η συνήθειά του να δημοσιεύει λόγους που έδιναν την εντύπωση ότι είχαν εκφωνηθεί ενώπιον ενός αυτοκράτορα, παρόλο που κάτι τέτοιο δεν είχε συμβεί, καθώς ο πειραματισμός του με παρόμοιες φαντασιακές εκκλήσεις αποσκοπούσε στο να εδραιώσει την δράση και την επιρροή του στην συλλογική συνείδηση και για τις επερχόμενες γενιές.

16. Ενδεικτικά βλ. NESSELRATH, *Einführung in die Schrift*, 38.

17. Για την κριτική έκδοση του έργου του ρήτορα του 2ου αι. μ.Χ. Ερμολόγους βλ. H. RABE, *Hermogenis Opera* (Rhetores Græci v.6), Leipzig 1913 [ανατ. Stuttgart 1985] (στο εξής: Έρμ. όπου γίνεται παραπομπή στο έργο του Ερμολόγους). Για τα *ἐξ ὑπολήψεως προοίμια* βλ. Έρμ. Περί εύρέσεως I (93-100, RABE).

18. Βλ. Λόγ. 30, 1: *ένθυμούμενος δὲ ὡς οὐκ εἰκός μὴ σφόδρα τὸν εὖ παθόντα φιλεῖν τὸν εὖ πεποιηκότα*. Για την ευεργεσία βλ. επίσης υποσημ. 9 του παρόντος.

ζήτημα των ιερών¹⁹. Κατασκευάζεται σταθερά και το ἦθος του ακροατή, κάτι που απαντά συχνά στα ρητορικά προοίμια ήδη από την κλασική εποχή.

Υπό αυτές τις συνθήκες, ο ρήτορας εμβολίζει αρκετές φορές την πραγματικότητα με τις προσδοκίες του για το πώς θα έπρεπε να συμπεριφέρεται ιδανικά ο ηγεμόνας²⁰. Με παρόμοιο τρόπο, η αυτοπροβολή του ως επιστήθιου συμβούλου του αυτοκράτορα είναι επιτηδευμένη, σχετίζεται με την κατασκευή του ρητορικού εγώ, της *persona* του ρήτορα και δεν συνάδει με την ελάχιστη επιρροή που ασκούσε τότε ο Λιβάνιος ακόμη και για ήσσονος σημασίας ζητήματα²¹. Μέσω όμως αυτής της αυτοπαρουσίασής του επιχειρεί να εμπεδώσει στην κοινή γνώμη την αντίληψη που έτρεφε ο ίδιος για τον εαυτό του ως σοφιστή της Αντιοχείας, καλλιεργώντας έτσι σταθερά –ακόμη και στην δύση της πορείας του– την εντύπωση ότι ήταν ο ρυθμιστής της κοινής γνώμης και ο εκφραστής της τοπικής βουλής, του σώματος εκείνου που συνεργαζόταν άμεσα με τους ισχυρούς αυτοκρατορικούς αξιωματούχους²². Φυσικά η εν λόγω αυτο-σκηνοθέτησή του εξυπηρετεί με τον πιο γόνιμο τρόπο το τρίπτυχο στο οποίο κάθε ρητορικό προοίμιο στοχεύει, ήτοι στην απόσπαση της εύνοιας του αποδέκτη (*captatio benevolentiae*), στην εξασφάλιση της προσοχής του ακροατή (*attentum parare*) καθώς και στην προσέλκυση του ενδιαφέροντός του τελευταίου να ακούσει και να μάθει (*docilem parare*), μια και το *docere*, ήτοι η διδαχή, είναι το *officium* κάθε ρήτορος στην προμετωπίδα του λόγου του.

Το ίδιο καθήκον ισχύει εν πολλοίς και για το δεύτερο μέρος της τάξεως του λόγου, την *narratio* (Λόγ. 30, 4-14), όπου ο Λιβάνιος παρουσιάζει την επικρατούσα κατάσταση της δήωσης των ιερών. Στο τέλος της *διηγήσεως* (Λόγ. 30,14) μέσω της *αύξησεως* (*amplificatio*) που αρθρώνεται με ένα ρητορικό *τόπο ἐκ περιοχής*, όπου μέσα σε μία έννοια περιέχονται μία ή περισσότερες άλλες, η μάχη των χριστιανών ζηλωτών

19. Βλ. Λόγ. 30, 2: ὀργίλου μὲν γὰρ οἶμαι καὶ χαλεποῦ [...], ἡπίου δὲ καὶ φιλανθρώπου καὶ πρᾶου, ταῦτα δὴ τὰ σά [...]

20. Βλ. WIEMER, Die Gewalt gegen heidnische Heiligtümer, 159 και WATTS, The Art of seeing Syria through Rhetoric, 111.

21. Βλ. WATTS, The Art of seeing Syria through Rhetoric, 113-114.

22. Βλ. A. F. NORMAN, Libanius: The Teacher in an Age of Violence, στο: *Libanius*, εκδ. G. FATOUROS – T. KRISCHER [Wege der Forschung, Bd. 621], Darmstadt 1983, 162.

εναντίον των ιερών ανάγεται σε έναν αδυσώπητο πόλεμο στο εσωτερικό της αυτοκρατορίας που ζημιώνει την ευπραγία της, για την οποία ο ηγεμόνας αγωνίζεται αφελώς μόνο στα σύνορα. Η *ἀκμὴ* ή *ἀξίωσις* της *διηγήσεως* (Λόγ. 30, 14) πραγματώνεται με την χρήση *ἀποστροφῶν* προς τον Θεοδόσιο και την συσσώρευση ρητορικών ερωτήσεων (*interrogatio*) που αποβλέπουν στο να ενισχύσουν την *πειθῶ* του ρήτορα σχετικά προς αυτόν τον διαβρωτικό εσωτερικό πόλεμο και να εγείρουν τα *πάθη*, εν προκειμένω την οργή και αγανάκτηση εναντίον των αυθαιρετούτων.

Ο Λόγος φέρει ίχνη διαλογικής μορφής, που διευκολύνει την θεώρησή του ως διακήρυξης, στο τμήμα της *πίστεως* ή *argumentatio* (Λόγ. 15-51), η οποία οικοδομείται πάνω στην ρητορική αρχή της *ἀντιθέσεως* - *λύσεως*, ήτοι της παράθεσης των επιχειρημάτων της αντίπαλης πλευράς εκ μέρους του ρήτορα και της συνακόλουθης ρητορικής αντίκρουσης και ανασκευής τους υπό ένα νέο αυτή τη φορά πρίσμα. Η ανασύσταση αυτής της επίφασης διαλόγου επιτυγχάνεται με την υιοθέτηση του *σχήματος* *διανοίας* της *ὑποφορᾶς*. Ο ρήτορας απαντά ο ίδιος στις διάφορες αντίπαλες θέσεις που δίδεται η εντύπωση ότι εισάγονται στον Λόγο από κάποιο φανταστικό εκπρόσωπο της αντίθετης πλευράς. Εν πολλοίς η αντίκρουση (*refutatio*) μιας *ἀντιθέσεως* εκκινεί με το σχήμα της *ὑποφορᾶς*, ενώ υπάρχουν και διάφοροι δείκτες μέσα στον Λόγο που δηλοποιούν την παρουσία ενός αντιπάλου (π.χ. η χρήση γ' ενικού ή πληθυντικού του ρήματος *φημί*). Η πρώτη *ἀντίθεσις* ταυτίζεται με *ἀντικατηγορία* των χριστιανών, σύμφωνα με την οποία είναι οι παγανιστές που παρανομούν θυσιάζοντας και όχι οι καταστροφείς των ιερών: *παραβαίνοντας γάρ φησι τὸν οὐκ ἔωντα θύειν νόμον καὶ θύοντας ἐτιμωρούμεθα* (Λόγ. 30, 15). Ἐπεται η *λύσις* της, ήτοι η ανασκευή της, που αφορά στον ακριβή προσδιορισμό των πράξεων που έχουν απαγορευθεί, για να αποδειχθεί το ανυπόστατο των κατηγοριών των χριστιανών: *ψεύδονται, ταῦτα ὅταν λέγωσιν, ὃ βασιλεῦ [...]* (ibid.) Η ανασκευή της αντίπαλης θέσης ενισχύεται και με την ακόλουθη *ὑποφορά*: *οὐκ ἔθυσαν οὐν; ἐρήσεται τις* (Λόγ. 30, 17).

Η δεύτερη *ἀντίθεσις* αναφέρεται στα κίνητρα και δη στην φιλανθρωπία των χριστιανών ζηλωτών, οι οποίοι προτιμούν να κατασκάπτουν τα ιερά παρά να παραδίδουν στα δικαστήρια και κατ' επέκταση στον αφανισμό τούς συμμετέχοντες σε θυσίες (Λόγ. 30, 20). Η *λύσις* δρομολογείται μέσω μιας *ὑποφορᾶς*: *εἰ δέ μοι γράμματα λέγουσιν ἀπὸ βίβλων αἷς φασιν ἐμμένειν, ἐγὼ τὰ πράγματα ἀντιθήσω τὰ παρὰ*

φαῦλον ἐκείνοις πεποιημένα (Λόγ. 30, 21), όπου ανασκευάζονται οι θέσεις του αντιπάλου με παράλληλη επίθεση στο ἦθος του. Η τρίτη ἀντίθεσις θεματοποιεί την ανάγκη του προσηλυτισμού των παγανιστών μέσω της καταστροφής των ιερών (Λόγ. 30, 26-27), ενώ η ανασκευή της υπογραμμίζει την αναποτελεσματικότητα αυτής της επιδίωξης: *εἰ δέ σοι φήσουσί τινας ἐτέρους ὑπὸ τούτων γεγενῆσθαι τῶν ἔργων καὶ μετ' αὐτῶν εἶναι τῇ περὶ τοῦ θείου δόξῃ, μὴ σε λανθανέτωσαν δοκοῦντας οὐ γεγενημένους λέγοντες* (Λόγ. 30, 28).

Η επόμενη ἀντίθεσις επικεντρώνεται στην ανώφελη παρουσία των ιερών τόσο για την γη όσο και για τους υπηκόους και λαμβάνει πολιτική διάσταση (Λόγ. 30, 30). Ρητορικά σκόπιμη είναι εδώ, στην μέση περίπου του Λόγου, η εισαγωγή του σχήματος διανοίας της *παρρησίας*, που κορυφώνει την ένταση και εμποδώνει εκ νέου τις κατάλληλες προϋποθέσεις για την ευνοϊκότερη ακρόαση της ἐκκλήσης του ρήτορα. Ο τελευταίος περνά πια στην αντεπίθεση εξαπολύοντας μομφές αφενός εναντίον των μοναχών, το ἦθος των οποίων έχει ήδη σκιαγραφήσει με τα μελανότερα χρώματα στην διήγησιν (δηλαδή στο κομβικό σημείο της εισόδου του ακροατή στο υπό εξέταση ζήτημα), αφετέρου εναντίον των προηγούμενων χριστιανών αυτοκρατόρων και αξιωματούχων. Με άλλα λόγια, η *παρρησία* καθίσταται εν προκειμένω ρητορικά αναγκαία. Η *refutatio* που έπεται ερείδεται σε μια ιστορική αναδρομή, όπου με την χρήση δύο ὑποφορῶν τα αντεπιχειρήματα αντλούνται από την περίοδο της βασιλείας τόσο του Κωνσταντίνου: *ὅταν τοίνυν καὶ τοῦ σεσυληκότος μνημονεύωσι [...]* (Λόγ. 30, 37), όσο και του γιου του τού Κωνσταντίου Β': *καὶ ὅταν τοίνυν μετ' ἐκεῖνον τὸν ἐκείνου λέγωσι [...]* (Λόγ. 30, 38) και καταδεικνύουν την ματαιότητα και τον κίνδυνο του πολέμου εναντίον των ιερών²³.

23. Δεν είναι τυχαίο ότι στην περίπτωση της δράσης του αυτοκράτορα Ιουλιανού δεν υπάρχει καμία ὑποφορά, η οποία θα εισήγαγε κάποια ανασκευή, διότι η βραχύβια βασιλεία του δεν εξετάζεται από την χριστιανική οπτική (Λόγ. 30, 40-41), αλλά αντίθετα αναδεικνύεται ως ρητορικός τόπος *a persona*, θεμελιωμένος στην εξιδανίκευση της μορφής του Ιουλιανού και επανεμφανιζόμενος στην παγανιστική απολογητική. Το σχήμα της ὑποτυπώσεως στην παράγραφο 41, με την ζωντανή περιγραφή των τελευταίων στιγμών του Ιουλιανού, υπογραμμίζει έντονα την ποιοτική ανωτερότητά του έναντι των προκατόχων του και αυτόματα τον αναδεικνύει ως μέτρο σύγκρισης. Για την διάρθρωση της *argumentatio* στα έργα του Λιβανίου και τις σχετικές επιλογές του στο συγκεκριμένο

Με την αξιοποίηση αυτής της ρητορικής προσέγγισης ο ρήτορας επιχειρεί να προκαταλάβει τον αποδέκτη προωθώντας ως κατάλληλη την δική του ερμηνεία. Ο Λόγος στο τμήμα της *argumentatio*, που φέρει και όλο το βάρος της *ἀποδείξεως*, παραπέμπει περισσότερο σε δικανικό, παρά σε συμβουλευτικό, διότι επικρατούν σταθερά ρητορικοί *τόποι περὶ δικαίου καὶ ἀδίκου* ως αφετηρία των συλλογισμών του ομιλητή, *ἀντιθέσεις* που καταρρίπτονται και ανασκευάζονται, αλλά και η εκτενής *ἠθοποιία* με την στοχοποίηση του *ἥθους* του διαδίκου. Σε κάθε περίπτωση, μία τέτοια συλλογιστική εδράζεται (και μάλλον αναλώνεται) περισσότερο στην στενή παρακολούθηση της επιχειρηματολογίας του αντιπάλου, παρά στην ανάλυση των συγκεκριμένων καταστάσεων ή περιστατικών που υποδαυλίζουν την διαμάχη²⁴.

Δεδομένης επίσης της στενής σύνδεσης της κλασικής παιδείας και της παγανιστικής θρησκείας για τον Λιβάνιο²⁵, έχει υποστηριχθεί ότι μέσα από την *ἐκκλήση* του για την διαφύλαξη των παγανιστικών ιερών ο Λόγος 30 συνηγορεί, *συν τοις ἄλλοις*, και υπέρ της ρητορικής παιδείας που υποχωρούσε μπροστά στην άνθηση της νομικής, η οποία είχε ήδη ξεκινήσει να προωθείται μετά την στροφή του Κωνσταντίνου στον χριστιανισμό²⁶.

τμήμα των ρητορικών του έργων βλ. B. SCHOULER, *La Tradition Hellenique chez Libanios*, Tome 1 [Collection d'Études Anciennes], Paris 1984, 161-165.

24. Βλ. SCHOULER, *La Tradition Hellenique*, 221.

25. Βλ. RAC, vol. 23, s.v. Libanius (H. G. NESSELRATH) 36 και O. BEHREND, Libanios' Rede *Pro Templis* in rechthistorischer Sicht, στο: *Für Religionsfreiheit, Recht und Toleranz* [όπως σημ. 3], 100. Υπό αυτό το πρίσμα της αρραγούς ενότητας *λόγων* (κλασικής παιδείας) και *ιερών* (παγανιστικής θρησκείας) για τον Λιβάνιο ο Festugière ερμηνεύει και την σφοδρή κριτική του ρήτορα εναντίον των μοναχών. Σχετικώς βλ. A. J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne: Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie* [Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome 194], Paris 1959, 237 κ.εξ. Επίσης, για τους στενούς δεσμούς μεταξύ της παιδείας, του πολιτισμού και της παγανιστικής θρησκείας στην αντίληψη του Λιβανίου βλ. V. LIMBERIS, Religion as the Cipher of Identity: The Cases of Emperor Julian, Libanius and Gregory Nazianzus, *Harvard Theological Review* 93.4 (2000), 390.

26. Αναλυτικά βλ. BEHREND, *Pro Templis* in rechthistorischer Sicht, 99-117, όπου μεταξύ άλλων επισημαίνεται ότι η σταδιακή αντικατάσταση των ρητόρων από τους νομικούς ήταν εν πολλοίς απότοκος της αλλαγής της θρησκείας που νομιμοποιούσε πια την αυτοκρατορική εξουσία, με άλλα λόγια ήταν απόρροια της σταδιακής επικράτησης

3. Ο ΚΛΑΣΙΚΟΣ ΠΟΛΥΘΕΪΣΜΟΣ ΩΣ ΠΑΡΑΓΟΝΤΑΣ ΝΟΜΙΜΟΠΟΙΗΣΗΣ ΤΗΣ ΕΞΟΥΣΙΑΣ

Ο ρήτορας δεν αρνείται να αναγνωρίσει ότι η θέληση του αυτοκράτορα είχε ισχύ νόμου ακόμη και στα θρησκευτικά ζητήματα (Λόγ. 30, 52)²⁷, μην αναιρώντας έτσι το αδιαπραγμάτευτο δικαίωμα του τελευταίου να προωθήσει την δική του θρησκευτική (εν προκειμένω χριστιανική) πολιτική²⁸. Παρ' όλα αυτά, στον Λόγο 30, επειδή απολογείται υπέρ των παγανιστικών ιερών, μιλά για το θεϊκό στοιχείο όχι με την χρήση μιας ουδέτερης και αποστασιοποιημένης, μονοθεϊστικής σύλληψης της έννοιας του θείου –που θα μπορούσε ενδεχομένως να προσαρμοστεί και για τις δύο θρησκευτικές κοινότητες προς εύρεση ενός κοινού εδάφους επικοινωνίας–, αλλά μέσω μιας παραδοσιακής, πολυθεϊστικής ορολογίας κατά την αναφορά του σε αυτό²⁹. Ήταν ακριβώς τα παραδοσιακά στοιχεία του παγανισμού που δέχονταν επίθεση από τους χριστιανούς και απαιτούσαν έτσι την διαμόρφωση μιας συμπαγούς αμυντικής γραμμής εναντίον των μομφών³⁰. Χωρίς να επιδιώκει να καλλιεργήσει την εικόνα μιας γενικευμένης θρησκευτικής σύρραξης, ενός πολέμου δύο διαφορετικών θρησκευτικών συστημάτων ή έστω δύο στρατοπέδων αντικρουόμενων μεταξύ τους, ο Λιβάνιος ενδιαφερόταν κυρίως για την κοινωνία και τις αναμορφώσεις της, που, κατά την άποψή του, επρόκειτο να την καταστρέψουν διότι είχαν άμεση συνάρτηση με την κρίση και διάβρωση των παραδοσιακών αξιών, τις οποίες υποτιμούσαν και

του χριστιανισμού μετά την αναγνώρισή του από τον Κωνσταντίνο. Ας αναφερθεί ότι μία άλλη ρημηνευτική γραμμή διαβλέπει ότι μέσα στον Λόγο με πρόσχημα την υπεράσπιση των ιερών επιχειρείται η εξασφάλιση των οικονομικών συμφερόντων των μεγαλογαιοκτημόνων της τάξης των τοπικών προυχόντων. Σχετικώς βλ. VAN NUFFELEN, *Not the Last Pagan*, 309.

27. Βλ. WIEMER, *Die Gewalt gegen heidnische Heiligtümer*, 170 και H. U. WIEMER, *Emperors and Empire in Libanius*, στο: *Libanius: A Critical Introduction* [όπως σημ. 7], 207.

28. Βλ. NORMAN, *The Teacher in an Age of Violence*, 154-155.

29. Βλ. SANDWELL, *Religious Identity*, 95 και SANDWELL, *Pagan Conceptions of Monotheism*, 115.

30. Βλ. SANDWELL, *Religious Identity*, 97. Επίσης βλ. C. FRATEANTONIO, *Religiöse Autonomie der Stadt im Imperium Romanum: Öffentliche Religionen im Kontext römischer Rechts- und Verwaltungspraxis* [Studien und Texte zu Antike und Christentum/ Studies and Texts in Antiquity and Christianity, Bd. 19], Tübingen 2003, 183.

αποκήρυσσαν οι χριστιανοί³¹. Εμφορούμενος διαρκώς από ένα αμετάθετο αίσθημα κοινωνικού συντηρητισμού, ο ρήτορας προσπαθεί σταθερά να ανακόψει και να αντιστρέψει κάθε είδους αλλαγές και μεταρρυθμίσεις που αντέβαιναν στην κλασικίζουσα κοσμοαντίληψή του. Έτσι, ο Λιβάνιος στον Λόγο 30, ο οποίος σε αντιδιαστολή με άλλους Λόγους του σοφιστή χαρακτηρίζεται από την παρουσίαση μιας πρωτόγνωρα ισχυρής και συγκρατημένης σκέψης³², έχοντας επίγνωση της διαμορφωθείσας κατάστασης δεν ζητά από τον Θεοδοσίο να αποκαταστήσει τον παγανισμό· απεναντίας, τον καλεί να ανταποκριθεί σε ένα νέο (και εν πολλοίς ουδετερόθρησκο) πρότυπο ηγέτη που έχει διαμορφώσει για εκείνον, ήτοι αυτό του αυτοκράτορα – θεματοφύλακα του νόμου³³. Ο ηγεμόνας οφείλει, λοιπόν, να επιτηρεί την εφαρμογή του νομικού πλαισίου με απώτερο σκοπό την διατήρηση των παραδοσιακών θεσμών και αξιών, στις οποίες κατά τον σοφιστή στηρίζεται η πολιτισμένη ζωή, αποτρέποντας έτσι και τις ποικίλες κοινωνικές ανακατατάξεις³⁴.

Προκειμένου να ενορχηστρώσει την παγανιστική απολογητική του, ο Λιβάνιος ερμηνεύει τα γεγονότα ως μια σειρά επεισοδίων που υπακούουν σε ένα συγκεκριμένο, κανονιστικό μοντέλο αφήγησης, το οποίο αφορά το ρωμαϊκό παρελθόν, πάνω στο οποίο εξάλλου ερειδιόταν και η ίδια η

31. Βλ. SANDWELL, *Religious Identity*, 99 και G. RINALDI, *Pagani e cristiani: La storia di un conflitto (secoli I-IV)*, Roma 2016, 236.

32. Βλ. KENNEDY, *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, 160.

33. Εδώ τίθεται και το ζήτημα του ποιος τελικά δύναται να είναι γνήσιος φορέας της ελληνικής πολιτισμικής ταυτότητας κατά τον Λιβάνιο. Ο ρήτορας προσπαθεί να τονίσει την ανάγκη να περιφρουρηθεί ο νόμος από τον ίδιο τον αυτοκράτορα, προκειμένου να ανταποκριθεί ως ηγεμόνας στον πολιτισμικό κώδικα που τού επιτάσσει η ελληνική ταυτότητα, δείχνοντας παράλληλα το πόσο εύπλαστη και χειραγωγήσιμη ήταν η τελευταία από τον ίδιο. Με άλλα λόγια, αποσιωπώντας τις χριστιανικές πεποιθήσεις του Θεοδοσίου –και κατ' επέκταση ουδετεροποιώντας τις– τον καθιστά μέτοχο της ελληνικής ταυτότητας με διαφορετικά κριτήρια, όπως εν προκειμένω την περιφρούρηση των νόμων και όχι με γνώμονα πια την πίστη στην παραδοσιακή θρησκεία, όπως συνέβαινε κατ' εξοχήν στην περίπτωση του αυτοκράτορα Ιουλιανού. Η ελληνική ταυτότητα προσαρμόζεται σταδιακά στις απαιτήσεις της ρητορικής και στους επικοινωνιακούς σκοπούς του Λιβανίου, μην αποτελώντας ένα άκαμπτο σύνολο από σταθερές και μη μεταλλάξιμες ιδιότητες. Για περισσότερα επί του εν λόγω ζητήματος βλ. J. R. STENGER, *Libanius and the 'Game' of Hellenism*, στο: *Libanius: A Critical Introduction* [όπως σημ. 7], 274-279.

34. Βλ. SWAIN, *Sophists and Emperors*, 392 και WIEMER, *Emperors and Empire*, 219.

αυτοκρατορική ιδεολογία. Σύμφωνα με την εν λόγω αφήγηση, ο ρήτορας διαβλέπει σε αυτό το παρελθόν μια σταδιακή εξελικτική πορεία των ανθρωπινων κοινωνιών από την βαρβαρότητα στον πολιτισμό και την τάξη, όπου ο εκρωμαϊσμός νοείται εν προκειμένω ως εκπολιτισμός³⁵. Υπό το φως της τελευταίας, οι παγανιστικοί ναοί λειτουργούν ως δείκτες της προόδου από την άλογη βαρβαρότητα προς μία αστική συμβίωση και τάξη³⁶, συνιστώντας εν πολλοίς τους υλικούς δεσμούς που συνδέαν – μέσω της μνήμης– τους σύγχρονους Ρωμαίους με την ανάδυση του ελληνορωμαϊκού πολιτισμού, καθώς και την εμφάνιση και ανάπτυξη των πόλεων³⁷. Με άλλα λόγια, οπτικοποιούσαν ουσιαστικά όλη αυτήν την κοινωνική εξέλιξη. Κατά τον εκπνέοντα τέταρτο αιώνα, ο πολυθεϊσμός ήταν συνυφασμένος με τα παγανιστικά μνημεία, ως εκ τούτου οι ναοί και τα αγάλματα των θεών –και μόνο μέσω της ύπαρξής τους– προσέφεραν στον Λιβάνιο και στους ομοϊδεάτες του μάλλον ένα αντιστάθμισμα στους επιβεβλημένα, βαθιά πια εξατομικευμένους τρόπους τελετουργικής

35. Αξιοσημείωτο είναι ότι στον προγενέστερο *Άντιοχικό Λόγο* του, η εκούσια προσχώρηση της Αντιοχείας στην Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία παρουσιάζεται ως θέλημα θεϊκής προνοίας και οι Ρωμαίοι διοικητές της πόλεως εμφανίζονται ως εφάμιλλοι συνεχιστές των πρώτων εκπολιτιστών, ήτοι των ελληνοιστικών βασιλείων που την ίδρυσαν (Λόγ. 11, 129-130). Στον αντίποδα της αφήγησης του Λιβανίου για το ρωμαϊκό παρελθόν και την μετάβαση από την βαρβαρότητα στην τάξη ως αποτέλεσμα της ανάδυσης του ελληνορωμαϊκού πολιτισμού, βρίσκεται η ανταγωνιστική αφήγηση της ιστορίας του χριστιανισμού μέσα στην Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία, η οποία θεματοποιούσε τους διωγμούς των χριστιανών, την προστασία της πραγματικής κοινότητας του θεού από τα πιο επιφανή μέλη της, καθώς και την τελική υπεροχή της χριστιανικής κοινότητας εναντίον των διωκτών της. Για την κατανόηση των διαφορών, πλην όμως αντικρουομένων μεταξύ τους, μοντέλων αφήγησης καθώς και των ποικίλων (θρησκευτικών και μη) στοιχείων, με τα οποία οι εν λόγω αφηγήσεις συμπλέκονται βλ. T. SIZGORICH, “Not Easily Were Stones Joined by the Strongest Bonds Pulled Asunder”: Religious Violence and Imperial Order in the Later Roman World, *Journal of Early Christian Studies* 15.1 (2007), 75-80.

36. Βλ. Λόγ. 30, 4-5: [...] *ἐν ἐκάστη δὲ μετὰ τὸ τεῖχος ἀρχὴ τοῦ λοιποῦ σώματος ἱερὰ καὶ νεῶ. παρὰ γὰρ δὴ τῶν τοιούτων κυβερνητῶν ἠγοῦντο μεγίστην αὐτοῖς καὶ τὴν ἀσφάλειαν ἔσσεσθαι. κἂν ἐπέλθῃς τὴν γῆν ἅπασαν ἣν οἱ Ῥωμαῖοι νέμονται, πανταχοῦ τοῦτο εὐρήσεις [...].* Πρβλ. Λόγ. 11, 125, όπου τονίζεται η ιδιαίτερη μέριμνα των πρώτων οικιστών της Αντιόχειας να χτίσουν στην πόλη ιερὰ: [...] *νεῶς τε ἐπὶ νεῶ κατεσκευάζετο καὶ τὸ πλεῖστον ἦν τῆς πόλεως ἐν τοῖς ἱεροῖς· τὸ γὰρ αὐτό, κόσμος τε τῆ πόλεως καὶ φυλακὴ, τῶν θεῶν τὰ ἀνάκτορα.*

37. Βλ. SIZGORICH, *Religious Violence and Imperial Order*, 90.

επικοινωνίας των παγανιστών με τους θεούς τους³⁸. Για τον ρήτορα, οι ναοί ως σύμβολα της παγανιστικής θρησκείας ήταν μεν η ενσάρκωση της ελληνικής πολιτισμικής κληρονομιάς³⁹, από την άλλη πλευρά όμως συγκροτούσαν και τόπους στενά συμπεπλεγμένους με την συλλογική μνήμη⁴⁰, την οποία ωστόσο κάθε ρυθμιστικό μοντέλο αφήγησης προσπαθούσε να χειραγωγήσει προς την μία ή την άλλη κατεύθυνση. Τα παγανιστικά ιερά αναφέρονται ως *ψυχή* [...] *τοῖς ἀγροῖς* (Λόγ. 30, 9)⁴¹, αποτελούν παράλληλα τους *πόλεων δὲ ὀφθαλμοὺς* (Λόγ. 30, 42)⁴², ενώ ο Λιβάνιος, παρότι ικέτης, δεν διστάζει να τονίσει την ανωτερότητα της λατρείας του παγανιστικού πανθέου έναντι των άλλων θρησκειών⁴³,

38. Βλ. D. S. KALLERES, *City of Demons: Violence, Ritual, and Christian Power in Late Antiquity*, Oakland, California 2015, 33 και 43-44.

39. Βλ. LIMBERIS, *Religion as the Cipher of Identity*, 389.

40. Βλ. R. CRIBIORE, *Libanius the Sophist: Rhetoric, Reality, and Religion in the Fourth Century*, New York – London 2013, 223-225, όπου μεταξύ άλλων τονίζεται η διχοστασία που δημιουργούσε η ύπαρξη των παγανιστικών ιερών.

41. Η σημασία των αγροτικών ιερών αποδίδεται και με μια ιδιαίτερη προσωποποίηση των αγρών, οι οποίοι με την σειρά τους παρουσιάζονται να υφίστανται βίαιη τύφλωση και θανάτωση μέσω της κατασκαφής των ναών: *ὅτου γὰρ ἂν ἱερὸν ἐκκόψωσιν ἀγροῦ, οὗτος τετύφλωταί τε καὶ κείται καὶ τέθνηκε*. (Λόγ. 30, 9). Σε καμία περίπτωση το επαυξημένο ενδιαφέρον του Λιβανίου για τα αγροτικά ιερά δεν είναι τυχαίο, μια και η ύπαρξή τους ήταν ζωτικής σημασίας για την ταυτότητα των παγανιστών. Εξάλλου στον ίδιο τον όρο *παγανιστής* προσδίδεται η σημασία ενός ατόμου πιστού στις τοπικές θρησκευτικές του παραδόσεις και στις αντίστοιχες λατρείες, εν αντιθέσει με τους χριστιανούς και το δι-εθνικό χαρακτήρα της δικής τους θρησκείας. Προερχόμενος εκ της λατινικής λέξης *pagus*, που δηλώνει μια μικρή διοικητική ενότητα (όπως π.χ. η επαρχία), ο όρος *παγανιστής* δεν σημαίνει μόνο τον χωρικό, αλλά (ήδη τον 4ο αι. μ.Χ.) και κάθε άνθρωπο γηγενή σε ένα τόπο, ο οποίος διαφυλάττει τα τοπικά έθιμα. Έτσι ο παγανιστής εμφανίζεται ως αργαγώς συνδεδεμένος με οτιδήποτε ανήκε στα πάτρια, δηλαδή την προγονική κληρονομιά, στην οποία εξέχουσα θέση δεν μπορούσε να μην κατέχει η θρησκεία, ήτοι οι λατρευτικές τελετές της πόλεως (ή επαρχίας), στην οποία ο τελευταίος διέμενε και δραστηριοποιούνταν, καθώς και τα αντίστοιχα ιερά της. Σχετικώς βλ. CHUVIN, *Οι τελευταίοι εθνικοί*, 21-22. Για τον εκχριστιανισμό της συριακής υπαίθρου κατά την ύστερη αρχαιότητα βλ. F. R. TROMBLEY, *Hellenic Religion and Christianisation c. 370-529*, v. 2, Leiden – Boston 1993, 134-204.

42. Οι επιθέσεις εναντίον των ιερών αφορούν μεν κατά μεζζονα λόγο τους αγρούς, εντούτοις ο ρήτορας αναφέρει ότι επιχειρούνται και στα αστικά κέντρα: *τολμᾶται μὲν οὖν κἂν ταῖς πόλεσι, τὸ πολὺ δὲ ἐν τοῖς ἀγροῖς* (Λόγ. 30, 9).

43. Βλ. STENGER, *Hellenische Identität*, 382.

διότι μόνο μέσω αυτής μεγαλούργησε και εξαπλώθηκε το ρωμαϊκό κράτος (Λόγ. 30, 5, 31-32)⁴⁴. Θεωρεί συνακόλουθα τους ναούς των παραδοσιακών θεοτήτων ως υπόμνηση της εξάπλωσης και επικράτησης των Ρωμαίων, αλλά και ως νομιμοποίηση της εξουσίας του αυτοκράτορα, καθότι τα ιερά ήταν οι δημόσιες, υλικές εκφράσεις της αυτοκρατορικής ιδεολογίας⁴⁵.

4. Η «ΙΔΙΩΤΙΚΟΠΟΙΗΣΗ» ΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΙΑΣ ΩΣ ΛΥΣΗ ΕΚΤΑΚΤΗΣ ΑΝΑΓΚΗΣ;

Την ίδια στιγμή μέσα στον Λόγο του ο σοφιστής, προκειμένου να υποσκελίσει τον ολοένα και περισσότερο πρωταγωνιστικό ρόλο του χριστιανισμού στην ζωή του κράτους, παρουσιάζει την θρησκεία ως ένα ζήτημα ιδιωτικής φύσεως⁴⁶, ανασύροντας και ανασηματοδοτώντας στα συμφραζόμενα της ύστερης αρχαιότητας μια παραδοσιακή, ελληνορωμαϊκή διάκριση μεταξύ δημόσιας και ιδιωτικής θρησκείας⁴⁷. Με αυτόν τον τρόπο προτείνει –σύμφωνα με τα δεδομένα του όψιμου 4ου αιώνα– ως καταλληλότερο χώρο για την λατρεία την ιδιωτική σφαίρα, καθιστώντας έτσι τον αστικό και πολιτικό χώρο ως ένα αυτόνομο και ουδετεροθρησκο δημόσιο περιβάλλον, που θα συνέβαλε στην αποτροπή των θρησκευτικών διενέξεων⁴⁸. Σε αυτό το πλαίσιο, οι βίαιοι θρησκευτικοί

44. Είναι χαρακτηριστικό ότι στις παραγράφους 31-32 ο Λιβάνιος χρησιμοποιεί παραδείγματα στρατιωτικής και στρατηγικής δόξας από την κλασική του παιδεία (ελληνική μυθολογία και ιστορία), τα οποία παρουσιάζει σαν να επρόκειτο για το πρόσφατο ευκλεές παρελθόν του ύστερου ρωμαϊκού κράτους. Σχετικώς βλ. Α. ΚΑΜΑΡΑ, *Λιβανίου Πρὸς Θεοδόσιον τὸν βασιλέα ὑπὲρ τῶν ἱερῶν (εἰσαγωγή – μεταφράση)*, Αθήνα 1998, 113, η οποία υπογραμμίζει ότι ο ρήτορας αξιοποιεί κοινούς ρητορικούς τόπους, επιδιώκοντας την «καλλιέργεια μιας συνείδησης ενότητας και συνέχειας του ελληνικού κόσμου, μιας "φαντασιακής κοινότητας"». Για την ρητορική ανάλυση των εν λόγω παραδειγμάτων βλ. το κεφάλαιο 6 του παρόντος.

45. Βλ. SIZGORICH, *Religious Violence and Imperial Order*, 91-93.

46. Βλ. Λόγ. 30, 18: *ὥστ' εἰ καὶ μετὰ πάντων θυμιμάτων συνέπινον, οὐ παρέβαινον νόμον οὐδὲ γε εἰ πάντες ἐν ταῖς φιλοτησίαις ἤδόν τε καὶ ἐκάλουν θεούς, εἰ μὴ καὶ τὴν οἴκῳ δίαιταν* γιγνομένην ἐκάστω συκοφαντήσεις [έμφαση δική μου].

47. Για την ως άνω διάκριση βλ. M. ZETTERHOLM, *The formation of Christianity in Antioch: A social-scientific approach to the separation between Judaism and Christianity*, London – New York 2003, 24-28 και K. BOWES, *Private Worship, Public Values, and Religious Change in Late Antiquity*, Cambridge 2008, 18-60.

48. Βλ. SANDWELL, *Religious Identity*, 156-160.

προσηλυτισμοί των παγανιστών μέσω της κατασκαφής των ιερών τους είναι εξ ορισμού ατελέσφοροι (Λόγ. 30, 26-27). Αμφισβητείται συθέμελα ένα *argumentum ad baculum* του αντιπάλου μέσω της ψυχογραφικής προσέγγισης του Λιβανίου, μια και τέτοιου είδους προσηλυτισμοί αποβλέπουν στην μεταστροφή του ατόμου μόνο για την εξασφάλιση της έξωθεν καλής μαρτυρίας, ενώ εκείνο εξακολουθεί να παραμένει αμετακίνητο στις αρχικές του πεποιθήσεις και απλώς προσποιείται ότι προσηλυτίστηκε (Λόγ. 30, 28-29). Μάλιστα δεν αποφεύγεται η θρησκευτική αυτή καταπίεση να συγκριθεί με τον απαγορευμένο έρωτα μέσω της εισαγωγής ενός τόπου που κινείται *ἀπὸ τοῦ ἐλάττονος εἰς τὸ μείζον*, μια και από το καταπιεσμένο ερωτικό συναίσθημα συνάγεται συμπέρασμα για την βίωση της καταπιεσμένης θρησκευτικότητας⁴⁹.

Ο Λιβάνιος υποστηρίζει μια αυτοκρατορική πολιτική που θα μπορούσε να στρέψει τον θρησκευτικό πλουραλισμό προς όφελος της εσωτερικής ευπραγίας του ρωμαϊκού κράτους. Εφόσον θα εξασφαλιζόταν ότι οι διαφορετικές θρησκείες υπηρετούσαν, ή τουλάχιστον δεν έβλαπταν, την δημόσια ευημερία, τότε και η θρησκευτικότητα θα μπορούσε να αποσυνδεθεί από την συνύφανσή της με τον κρατικό έλεγχο, ενώ ταυτόχρονα ο αυτοκράτορας θα χαρακτηριζόταν από μία θρησκευτική ουδετερότητα, η οποία, για τους πολυθεϊστές, θα λειτουργούσε ως ανάχωμα στις βιαιοπραγίες, καθώς επίσης και στις ανταγωνιστικές χριστιανικές ερμηνείες περί του ενδεδειγμένου ρόλου του ηγεμόνα⁵⁰. Φαίνεται πως ο σοφιστής χειραγωγούσε σκοπίμως τις παραδοσιακές ρητορικές διχοτομίες (κοινοτικό – ατομικό, δημόσιο – ιδιωτικό), καθότι, μια και ο χριστιανισμός κυριαρχούσε σταδιακά σε όλο το προσκήνιο, ο ίδιος – έχοντας επίγνωση των εξελίξεων– επεδίωκε μια λιγότερο συγκρουσιακή προσέγγιση της θρησκευτικής κατάστασης⁵¹, περιορίζοντας έτσι τις ολοκληρωτικές απαιτήσεις του χριστιανισμού σε ένα βιώσιμο και υποφερτό μέτρο. Παρ' όλα αυτά, η προώθηση του νικαιακού χριστιανισμού εκ μέρους του Θεοδοσίου σήμαινε και την παραδοχή του ότι η ευημερία και η δύναμη της αυτοκρατορίας ήταν εξαρτημένη από

49. Βλ. Λόγ. 30, 26: *ὥσπερ οἱ τῶν σωμάτων ἐρῶντες ἐκ τοῦ κωλύεσθαι μὴ τοῦτο ποιεῖν μᾶλλον τοῦτο ποιοῦσι καὶ γίνονται τῶν αὐτῶν ἐρασταὶ σφοδρότεροι.*

50. Βλ. STENGER, *Hellenische Identität*, 381 και WIEMER, *Emperors and Empire*, 218.

51. Βλ. SANDWELL, *Religious Identity*, 180.

την λατρεία του χριστιανικού θεού, καθιστώντας αδύνατο το ενδεχόμενο της αναγνώρισης και άλλων θρησκειών ως ωφέλιμων στο κοινωνικό σύνολο. Αναμφίβολα η εφαρμογή μιας θρησκευτικής ουδετερότητας θα είχε σημαντικό κόστος, καθώς θα επέφερε χαλάρωση των δεσμών της θεσμικής εκκλησίας και του κράτους, με αποτέλεσμα να τίθεται πάλι εν αμφιβόλω ο ρόλος του χριστιανισμού της Νικαίας ως της επίσημης (ήδη από το 381) αστικής θρησκείας που νομιμοποιούσε την κοσμική εξουσία και συνέπλεε με αυτήν⁵².

5. ΑΘΡΗΣΚΑ ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑΤΑ ΣΕ ΜΙΑ ΕΠΟΧΗ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΗΣ ΚΡΙΣΗΣ

Το όφελος της ύπαρξης των παγανιστικών ναών συμπύπτει εν πολλοίς με αυτήν την αντίληψη για την ωφέλεια που θα προέκυπτε από την συνύπαρξη των διαφόρων θρησκειών. Για αυτόν ακριβώς τον λόγο στην επιχειρηματολογία του σοφιστή δεν υπάρχει αναφορά σε άμεσα θρησκευτικούς ή πολύ περισσότερο θεολογικούς λόγους για την διατήρηση των ιερών⁵³, αλλά σε πρακτικά κίνητρα. Τα αγάλματα και οι ναοί έχουν μια ανυπέροβλη αισθητική αξία⁵⁴, συνοψίζουν κατά

52. Η αναγνώριση του νικαιακού χριστιανισμού ως της επίσημης θρησκευτικής τοποθέτησης της αυτοκρατορίας πραγματοποιήθηκε με το διάταγμα της Θεσσαλονίκης (γνωστό και από το incipit ως *Cunctos populos*), το οποίο εξεδόθη τον Φεβρουάριο του 380 με παρότρυνση του Θεοδοσίου. Για το 16ο βιβλίο του Θεοδοσιανού Κώδικα, που αφορά τα θρησκευτικά ζητήματα, συμπεριλαμβανομένης και της αντιπαγανιστικής νομοθεσίας, βλ. T. MOMMSEN, *Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis*, vol. I.2, Berlin 1905 [ανατ. ³1962] (στο εξής: Θεοδ. Κώδ.). Το διάταγμα της Θεσσαλονίκης, προσβλέποντας στην χριστιανική ομοιογένεια, προσπαθεί επίσης να χαλιναγωγήσει την εξάπλωση του αρειανισμού, τους οπαδούς του οποίου χαρακτηρίζει ως αιρετικούς *uero dementes uesanosque* (Θεοδ. Κώδ. 16, 1, 2, 1), ενώ μάλιστα προβλέπει και την δίωξή τους.

53. Βλ. FRATEANTONIO, *Religiöse Autonomie*, 184-185.

54. Βλ. Λόγ. 30, 22, όπου περιγράφεται η καταστροφή ενός αγάλματος του Αλκιβιάδη στην Βέροια (σημερινό Χαλέπι της Συρίας), αφού έχει τονιστεί ότι ήταν κατασκευασμένο με απαράμιλλη δεξιοτεχνία: *τοῦτο τοίνυν, ὃ βασιλεῦ, τὸ τοιοῦτον πολλῶ μὲν, ὡς εἰκός, πόνῳ, λαμπρᾶ δὲ ἠκριβωμένον ψυχῇ κατακέκοπται καὶ οἶχεται, καὶ τὰ Φειδίου χεῖρες πολλὰ διενεμίαντο*. Το χωρίο θυμίζει την περιγραφή του λατρευτικού αγάλματος του Δαφναίου Απόλλωνα στην προγενέστερη *Μονωδία εἰς τὸν ἐν τῇ Δάφνῃ νεὼν τοῦ Ἀπόλλωνος* (Λόγ. 60). Εκεί το άγαλμα ως έργο τέχνης συμπυκνώνει ολόκληρη την ελληνική πολιτισμική παράδοση, προκαλώντας έτσι με την καταστροφή του τον θρήνο των φορέων της ελληνικής ταυτότητας (Λόγ. 60, 14). Ένα παρόμοιο κλίμα μεταφέρει και

τον ρήτορα όλη την ιστορία της κληρονομιάς του ελληνορωμαϊκού πολιτισμού και η καταστροφή, εκ μέρους των χριστιανών ζηλωτών, αυτών των υλικών εκδηλώσεων του πολιτισμικού συστήματος, πάνω στο οποίο εδραζόταν και η αυτοκρατορική εξουσία του Θεοδοσίου, ήταν και μία σαφής υποτίμηση της τελευταίας⁵⁵. Τονίζεται ακόμη ότι το έργο της κατεδάφισης και κατασκαφής των ιερών λόγω της παλαιότητάς τους είναι ιδιαίτερος επίμοχθο και συνεπώς μάταιο⁵⁶, ενώ αναδύεται πάλι στο προσκήνιο ο αποκλειστικά εξωραϊστικός τους χαρακτήρας, σκοπίμως αποσυνδεδεμένος από οποιαδήποτε θρησκευτική υποδήλωση⁵⁷.

Σε κάθε περίπτωση, για τον Λιβάνιο οι ναοί αποτελούν κρατικά οικοδομήματα, τα οποία δεν χρειαζόταν να καταστραφούν, καθώς θα μπορούσαν να αποκτήσουν μια νέα εκκοσμικευμένη και απόιεροποιημένη λειτουργία, χρησιμεύοντας π.χ. ως σταθμοί συλλογής των φόρων⁵⁸. Χρησιμοποιώντας κατά κανόνα ουδετερόθησκα επιχειρήματα

εδώ ο Λιβάνιος, όταν παραλληλίζει τον ακρωτηριασμό του (αποταυτισμένου πια από την παγανιστική λατρεία) αγάλματος με την δήωση των αγροτικών ιερών, πράξεις που πυροδότησαν ένα αίσθημα δυσφορίας και αδιεξόδου στους πολυθεϊστές, ενώ, για άλλη μια φορά, επιστρατεύει την προσφιλή του εικόνα του ναυαγίου και μέσω του σχήματος της *ύποτυπώσεως*, όπως και στον Λόγο 60, 12, αποδίδει εναργώς αυτήν την «πνιγηρή» ατμόσφαιρα: *ὥσπερ οὖν ἐνταῦθα [...] ὅμως πολλὰ μέρη τὸν Ἀλκιβιάδην, μᾶλλον δὲ τὸν Ἄσκληπιὸν ἔτεμον ἀποκοσμοῦντες τὴν πόλιν τοῖς περὶ τὸ ἄγαλμα, οὕτω χρὴ νομίζην αὐτοῖς καὶ τὰ περὶ τοὺς ἀγροὺς ἐσχημέναι. τέθυκε μὲν ἱερεῖον οὐδεὶς, ἐν οἷς δὲ κάμνοντες αὐτοὺς ἀνέπανον ἱεροῖς, ταῦτα ἀνήρηται μείζω τε ὁμοίως καὶ ἐλάττω. καὶ νεναυαγηκόσιν οἱ ταῦτα παθόντες εὐόκασιν ἀνθρώποις ἐκπεσοῦσι τῶν νεῶν ἐφ' ὧν ἔπλεον* (Λόγ. 30, 23). Η καταστροφή των αγαλμάτων απασχολεί τον Λιβάνιο και λίγο παρακάτω, όπου την περιγράφει ως αιτία θρήνου (Λόγ. 30, 45).

55. Βλ. SZGORICH, *Religious Violence and Imperial Order*, 94-96.

56. Βλ. Λόγ. 30, 38: *οὕτως οὐκ ἦν ῥάδιον ἀλλήλων διαζεῦξαι τοὺς λίθους δεσμοῖς ἰσχυροτάτοις εἰσενηνεγμένους [...]*.

57. Βλ. Λόγ. 30, 42: *[...] οἰκείων μέντοι ναῶν πόνῳ καὶ χρόνῳ καὶ πολυχειρίᾳ, καὶ πολλοῖς ταλάντοις κατεσκευασμένων καὶ προκινδυνεύειν ἄξιον. εἰ γὰρ πανταχόθεν μὲν σωστέον τὰς πόλεις, λάμπουσι δὲ τούτοις μᾶλλον ἢ τοῖς ἄλλοις αἱ πόλεις καὶ οὗτοι τῶν ἐν αὐταῖς μετὰ γε τὰ κάλλη τῶν βασιλείων κεφάλαιον, πῶς οὐ καὶ τούτοις μεταδοτέον προνοίας [...]*.

58. Βλ. Λόγ. 30, 42: *πάντως δὲ εἰσιν οἰκοδομήματα κἂν εἰ μὴ νεῶ γε. δεῖ δε, οἶμαι, τῷ φόρῳ τῶν δεξομένων. δεχέσθω τοῖνυν ἐστῶς, ἀλλὰ μὴ καταφερέσθω. Σχετικά με την προοπτική της τροποποίησης της αρχικής λειτουργίας των ναϊκών οικοδομημάτων ο Λιβάνιος καταφεύγει σκοπίμως σε σωρεία ρητορικών ερωτήσεων, μεταξύ των οποίων διερωτάται: *τί γὰρ δεῖ διαφθεῖρειν, οὐ τὴν χρεῖαν ἐνὶ μεταποίησαι;* (Λόγ. 30, 43).*

και διαμορφώνοντας έτσι ένα κοινό (μη θρησκευτικά χρωματισμένο) διάλυλο επικοινωνίας, ο ρήτορας αναφέρει ότι τα παγανιστικά ιερά πρέπει να προστατεύονται, καθώς ανήκουν στην περιουσία του αυτοκράτορα⁵⁹, ενώ παραπονεύεται για την καταστροφή ενός μεγάλου ιερού στα σύνορα μεταξύ της Ρωμαϊκής και Σασσανικής Αυτοκρατορίας, επειδή βρισκόταν σε περίοπτο στρατηγικό σημείο και όχι γιατί αποτελούσε χώρο της παγανιστικής λατρείας (Λόγ. 30, 44-45)⁶⁰.

6. ΕΡΜΗΝΕΥΟΝΤΑΣ ΚΑΤΑ ΤΟ ΔΟΚΟΥΝ ΤΟ ΑΓΡΑΦΟ ΡΩΜΑΪΚΟ ΔΙΚΑΙΟ;

Αφού επιχειρεί αναδρομή στην αντιπαγανιστική πολιτική των προκατόχων του Θεοδοσίου με εξαίρεση την βασιλεία του Ιουλιανού (Λόγ. 30, 6-7), ο ρήτορας διατείνεται ότι η προσφορά θυμιάματος στους θεούς είναι η μόνη μορφή θυσίας που επιτρέπεται στους παγανιστές από το θεοδοσιανό καθεστώς, που με την σειρά του ακολουθούσε την γραμμή που είχαν χαράξει οι προηγούμενοι συναυτοκράτορες Ουάλης και Βαλεντινιανός⁶¹. Η θέση αυτή περί της διάκρισης μεταξύ θυσιών ζώων και θυμιάματος ίσως δεν ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα, αλλά, ούσα επίνοια του ρήτορα, αντικατοπτρίζει μάλλον την προσπάθειά του να οικοδομήσει όσο γίνεται έναν περισσότερο ελεύθερο χώρο για τον ήδη ποινικοποιημένο παγανισμό⁶², επιστρατεύοντας ένα συγκεκριμένο ρητορικό τέχνασμα, το οποίο συνίσταται στην –ανοίκεια προς την ρωμαϊκή νομοθεσία– αρχή

59. Βλ. Λόγ. 30, 43: *οὐκοῦν τῶν μὲν βασιλέων οἱ νεῶ κτήματα, καθάπερ καὶ τὰ ἄλλα, τὸ δὲ τὰ αὐτῶν καταποντίζειν ὄρα εἰ σωφρονούντων.*

60. Πρόκειται μάλλον για ένα ιερό συριακής θεότητας στην Ιεράπολη, που ήταν ιδιαίτερα στρατηγική θέση στην δυτική όχθη του ποταμού Ευφράτη. Επιπρόσθετα για την τοποθεσία του απροσδιόριστου ιερού βλ. CHUVIN, *Οι τελευταίοι εθνικοί*, 79-81 και WIEMER, *Die Gewalt gegen heidnische Heiligtümer*, 178-180.

61. Βλ. Λόγ. 30, 7-8: *νεωτέρων δέ τινων συμβάντων ἐκωλύθη παρὰ τοῖν ἀδελφοῖν, ἀλλ' οὐ τὸ λιβανωτόν. ἀλλὰ τοῦτό γε καὶ ὁ σὸς ἐβεβαίωσε νόμος, ὥστε μὴ μᾶλλον ἀλγεῖν ἡμᾶς οἷς ἀφηρεθήμεν ἢ χάριν εἶδέναι τῶν συγκεχωρημένων. σὺ μὲν οὖν οὐθ' ἱερά κεκλεισθαι <ἐκέλευσας> οὔτε μηδένα προσιέναι οὔτε πῦρ οὔτε λιβανωτόν οὔτε τὰς ἀπὸ τῶν ἄλλων θυσιῶν τιμὰς ἐξήλασας τῶν ναῶν οὐδὲ τῶν βωμῶν [...].*

62. Βλ. BEHREND, *Pro Templis in rechthistorischer Sicht*, 123-126, όπου υπογραμμίζεται ότι η επίφαση της προσωρινής ανεκτικότητας απέναντι στην θυσία με θυμιάμα μπορεί να βασιζόταν στο γεγονός ότι για αυτούς που την τελούσαν προβλεπόταν όχι η θανατική ποινή, αλλά ένα χρηματικό πρόστιμο.

πως καθετί που δεν απαγορεύεται ρητά, επιτρέπεται⁶³. Με άλλα λόγια, η απουσία της σαφούς απαγόρευσης κάποιας παραμέτρου ερμηνεύεται ως απόδειξη για την μη καθολική απαγόρευσή της, ενώ απαγορεύοντας κανείς μία μόνο πτυχή (π.χ. αιματηρές θυσίες), αυτόματα και αυθαίρετα συνάγεται ότι επιτρέπει ή αμνηστεύει όλες τις υπόλοιπες. Ίσως αυτά τα κενά της νομοθεσίας προσπαθεί να εκμεταλλευτεί ο Λιβάνιος για να οικοδομήσει την περίτεχνη ρητορική επιχειρηματολογία του περί της μη ολικής απαγόρευσης των θυσιών, ήτοι περί *τῶν συγκεχωρημένων* (Λόγ. 30, 7) και να εξετάσει τα ενοχοποιητικά στοιχεία περί παρανόμων θυσιών υπό ένα διαφορετικό φως που θα παρείχε ελευθερία στους παγανιστές. Πάντως, ένα νομοθετικό διάταγμα του Θεοδοσιανού Κώδικα, χρονολογούμενο το 392, λίγα χρόνια δηλαδή μετά την δημοσιοποίηση του Λόγου 30, απαγορεύει ρητά μεταξύ άλλων και την προσφορά θυμιάματος⁶⁴, γεγονός που ίσως μαρτυρά την προσπάθεια του νομοθέτη

63. Βλ. Λόγ. 30, 18: *οὐδὲ γὰρ κεκόλυκας ταῦτα, ὃ βασιλεῦ, νόμῳ, ἀλλ' ἐν εἰπὼν δεῖν μὴ ποιεῖν ἄλλα πάντα ἀφήκας. ὥστ' εἰ καὶ μετὰ πάντων θυμιαμάτων συνέπινον, οὐ παρέβαινον νόμον [...]*. Πρβλ. Ῥωμ. 4, 15: *οὐ γὰρ οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παράβασις*. Επίσης βλ. WIEMER, *Die Gewalt gegen heidnische Heiligtümer*, 170-171, όπου μεταξύ άλλων σχολιάζεται ότι η ανάγκη του ρήτορα να υπερασπιστεί με επιχειρήματα έναν ελεύθερο χώρο για την άσκηση της παγανιστικής λατρείας τον ανάγκασε να δώσει μεγάλη σημασία στην αυτοκρατορική νομοθεσία και να την ερμηνεύσει κατά γράμμα, σαν η τελευταία να ήταν ήδη κωδικοποιημένη και συνοψισμένη σε ένα ενιαίο νομικό *corpus*, κάτι το οποίο όμως δεν ίσχυε κατά την εποχή του σοφιστή.

64. Το επίμαχο διάταγμα με ακριβή χρονολόγηση την 8η Νοεμβρίου του έτους 392 απαγορεύει ρητά την προσφορά θυμιάματος ως θυσίας: *Nullus omnino [...] uel insontem uicitiman caedat uel secretiore piaculo larem igne, mero genium, penates odore ueneratus accendat lumina, inponat tura, sarta suspendat*. (Θεοδ. Κώδ. 16, 10, 12). Προβλέπεται επίσης και η δήμευση της περιουσίας αυτού που ο ίδιος θα έχει προσφέρει θυμιάμα έστω και ιδιωτικά προς τους θεούς: *Namque omnia loca, quae turis constiterit uapore fumasse, si tamen ea in iure fuisse turificantium probabuntur, fisco nostro adsocianda censemus*. (Θεοδ. Κώδ. 16, 10, 12, 2). Εκείνος, αντιθέτως, που θα προσέφερε θυμιάμα σε δημόσιους ναούς ή σε κτηματικές περιουσίες άλλων, θα ετιμωρείτο με χρηματικό πρόστιμο (Θεοδ. Κώδ. 16, 10, 12, 3). Πάντως, πριν από αυτήν την πιο στοχευμένη πρόβλεψη, ο Λιβάνιος είχε την ευκαιρία να επαναδιαπραγματευθεί τα όρια του επιτρεπτού αναφορικά με την παγανιστική λατρεία καθ' όλη την διάρκεια βασιλείας του Θεοδοσίου, εν αντιθέσει με την εποχή του Κωνσταντίου Β', ο οποίος είχε ποινικοποιήσει με τίμημα θανάτου ακόμη και το να στρέφει κανείς την προσοχή του σε θυσίες ή αγάλματα των θεών (Θεοδ. Κώδ. 16, 10, 6, χρον. 20 Φεβ. 356). Γι' αυτό, κατά την βασιλεία του Ιουλιανού, υπερασπιζόμενος τον

να ρυθμίσει τα κενά της νομοθεσίας και να πατάξει αυτού του είδους τις μεροληπτικές ερμηνείες του γράμματος του νόμου⁶⁵. Ένας πάγιος τόπος τόσο της προγενέστερης χριστιανικής όσο και της παγανιστικής απολογητικής του τετάρτου αιώνα υπαγόρευε ο αμυνόμενος απολογητής να τονίζει την νομιμοφροσύνη και την υποταγή του στην καθεστηκυία τάξη για να διασκεδάσει έτσι τυχόν υποψίες απείθειας και ταυτόχρονα να υπογραμμίσει ότι ήταν νομοταγής και πιστός στον αυτοκράτορα⁶⁶. Όπως προαναφέρθηκε, αξιοποιώντας σχεδόν σε όλην την *argumentatio* (Λόγ. 30, 15-51) την ρητορική αρχή της *ἀντιθέσεως* – *λύσεως*, ήτοι της αντίκρουσης των αντίπαλων αιτιάσεων και της ανασκευής τους υπό ένα νέο πρίσμα, ο ρήτορας κάνει λόγο για την ευπείθεια των παγανιστών στον νόμο σε αντιδιαστολή με τις επιρριπτόμενες κατηγορίες εναντίον τους για τέλεση παρανόμων θυσιών στα αγροτικά ιερά. Όσον αφορά την αμφισβήτηση της αξίας των εν λόγω ιερών από τους πολεμίους, αντιπαραβάλλονται τα δημόσια οφέλη της παγανιστικής λατρείας (Λόγ. 30, 31-36), όπου αναδύεται άλλος ένας συνήθης τόπος της παγανιστικής απολογητικής μέσω της χρήσης ποικίλων μυθολογικών και ιστορικών *παραδειγμάτων* από την κλασική γραμματεία. Πρόκειται για μια *comparatio* μεταξύ των ευεργεσιών του χριστιανικού και των παγανιστικών θεών στηριζόμενη σε *exempla ἀπ' ἐναντίου* (*e contrario*) που αποδεικνύουν εις βάρος της νέας θρησκείας την παρέμβαση μόνο των ελληνορωμαϊκών θεοτήτων στην διασφάλιση της δημόσιας ευημερίας (Λόγ. 30, 31-32)⁶⁷.

Ισχυριζόμενος ότι η μη κατάργηση των θυσιών στην Ρώμη συνιστά έμμεση αναγνώριση της δημόσιας χρησιμότητάς τους (Λόγ. 30, 33-34),

προσφιλί του Αριστοφάνη από συκοφαντίες, τονίζει ότι ο τελευταίος επί των διωγμών του Κωνσταντίου: *ἤγεν εἰς τὰ λείψανα τῶν ἱερῶν [...] βλέπων εἰς γῆν, τὸ γὰρ εἰς οὐρανὸν σφαλερόν* (Λόγ. 14, 41) [*έμφαση δική μου*].

65. Για μια εκτενή συζήτηση του νομοθετικού πλαισίου των θυσιών βλ. VAN NUFFELEN, *Not the Last Pagan*, 300-309.

66. Βλ. STENGER, *Hellenische Identität*, 378-380.

67. Βλ. Λόγ. 30, 31: [...] *ποτέροις ἀκολουθοῦντες οἱ τὰ μέγιστα ἀπὸ μικρῶν καὶ φαύλων τῶν πρώτων ἀφορμῶν Ῥωμαῖοι δυνηθέντες ἐδυνήθησαν, τῷ τούτων ἢ οἷς ἰερά καὶ βωμοί, παρ' ὧν ὃ τι χρὴ ποιεῖν ἢ μὴ ποιεῖν διὰ τῶν μάντεων;* [...] Έμμεσα εδώ απολογείται και υπέρ της απαγορευμένης ήδη από την εποχή του Ουάλεντος άσκησης της μαντικής (σχετικώς βλ. Θεοδ. Κώδ. 9, 16, 7. Πρβλ. Λόγ. 1, 171-173). Για την χρήση των *παραδειγμάτων* ενδεικτικά βλ. Έρμ. Περί Έρμηνείας Γ (148-149, RABE).

καθώς και ότι η διατήρηση των θυσιών στην Αλεξάνδρεια συμβάλλει στην ευφορία της γης και συνάμα επιβεβαιώνει την γενική ωφέλεια όλων ανεξαρτήτως των παγανιστικών ιερών (Λόγ. 30, 35-36), ο Λιβάνιος εμπεδώνει ένα *argumentum ex concessis*, δημιουργώντας ένα ισχυρό προγεφύρωμα για τις θέσεις του. Μέσω των παραπάνω αναφορών του ο ρήτορας καταδεικνύει, παρά τις προηγούμενες προτροπές του για τον εγκαινιασμό ενός, αν όχι άθρησκου, σίγουρα ουδετερόθρησκου δημοσίου χώρου, ότι η θρησκεία ήταν δύσκολο να ιδιωτικοποιηθεί, αφενός γιατί το θεϊκό στοιχείο ήταν άμεσα συναρτημένο με την επιβίωση και την ευημερία του συνόλου⁶⁸, αφετέρου γιατί δεν θα μπορούσε να υπάρξει ποτέ συμβιβασμός στο ποια θεϊκή δύναμη εξασφάλιζε την σωτηρία της κοινότητας. Προκύπτει, συνεπώς, μία επίφαση αντίφασης, καθώς η ιδιωτικοποίηση της θρησκείας συνιστούσε για τον Λιβάνιο μία εξέλιξη που θα οριοθετούσε σχεδόν αποκλειστικά τον χριστιανισμό, εξισώνοντάς τον με τον ήδη περιορισμένο –ακόμη και στην ιδιωτική σφαίρα– παγανισμό. Παρά την επιθυμία μιας ουσιαστικής συμβίωσης των ετερόκλητων στοιχείων, εντούτοις η αντίληψη της πολιτισμικής του παράδοσης δεν επιτρέπει στον Λιβάνιο να παραχωρήσει στον χριστιανισμό ως θρησκεία μια δημόσια θέση, διότι αυτή κατά τον ρήτορα ήταν κατελιμμένη από τους παραδοσιακούς θεούς και την λατρεία τους που διασφάλιζε την συλλογική ευρυθμία. Συνεπώς, η δημόσια αναγνώριση μιας άλλης θρησκείας και ο παραγκωνισμός του παγανισμού θα σηματοδοτούσαν την παρακμή της αυτοκρατορίας και της ελληνικής παράδοσης, καθώς και την απώλεια της εξέχουσας κοινωνικής θέσης που απολάμβανε βάσει της τελευταίας ο σοφιστής⁶⁹.

7. ΤΟ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΙΚΟ ΠΡΟΤΥΠΟ ΤΟΥ ΙΟΥΛΙΑΝΟΥ

Στον Λόγο ενοφθαλμίζεται επίσης ένα εγκώμιο του Ιουλιανού, ο οποίος αντιδιαστέλλεται από τους προκατόχους του με γνώμονα την θρησκευτική

68. Αυτές οι μεταπτώσεις από τα προαναφερθέντα, αυστηρώς πρακτικά επιχειρήματα για την διατήρηση των παγανιστικών ιερών στην εδώ υπογράμμιση της σημασίας της παγανιστικής λατρείας για την δημόσια ευημερία ίσως υποδεικνύουν και το εύρος του κοινού των Λόγων του Λιβανίου, που δεν ήταν μόνο ο Θεοδόσιος και οι αυλικοί του, αλλά μάλλον και η κοινότητα των πολυθεϊστών της γενείτειράς του που τελούσε υπό διωγμό. Σχετικώς βλ. CRIBIORE, *Libanius the Sophist*, 225.

69. Βλ. VAN NUFFELEN, *Not the Last Pagan*, 313-314.

του πολιτική. Αξιοποιώντας ένα μοτίβο της προγενέστερης χριστιανικής απολογητικής που θεματοποιεί τον επονείδιστο θάνατο των πολεμιών και διωκτών (*de mortibus persecutorum*)⁷⁰, ο Λιβάνιος κάνει λόγο για τα δεινά που ενέσκηψαν στα μέλη της δυναστείας του Κωνσταντίνου ως συνέπεια της περιφρόνησης και κακομεταχείρισης των παγανιστικών ναών εκ μέρους τους με σκοπό τον πλουτισμό τους⁷¹, προειδοποιώντας παράλληλα για τις επιζήμιες επιπτώσεις μιας παρόμοιας χριστιανικής πολιτικής⁷². Ως παράδειγμα και πρότυπο ηγεμόνα προβάλλεται για άλλη

70. Βλ. STENGER, *Hellenische Identität*, 385.

71. Όσον αφορά τον Κωνσταντίνο, ο οποίος κατά τον Λιβάνιο στράφηκε στον χριστιανισμό για χρησιμοθηρικούς λόγους (Λόγ. 30, 6), γίνεται αναφορά στο ξεκλήρισμα της οικογένειάς του ως απότοκο της πολιτικής του απέναντι στα ιερά: [...] ἀλλὰ τίς οὕτω μεγάλην τῶν περὶ τὰ ἱερά χρήματα δέδωκεν δίκην τὰ μὲν αὐτὸς αὐτὸν μετιῶν, τὰ δ' ἤδη καὶ τεθνεὼς πάσχων ἐπ' ἀλλήλους τε ἰόντων τῶν ἐκ τοῦ γένους καὶ λελειμμένον οὐδενός; (Λόγ. 30, 37). Σχετικά με την τύχη του γιου και διαδόχου του Κωνσταντίνου, Κωνσταντίου του Β', ο οποίος προχώρησε σε απαλλοτρίωση των παγανιστικών ιερών και δωρεά τους σε ευνοούμενούς του, αλλά και με την κατάληξη εκείνων που δέχθηκαν να πλουτίσουν μέσω αυτών των δωρημάτων αναφέρεται: ὅτι ἐκεῖνός γε καὶ δῶρα ναοῦς τοῖς ἀμφ' αὐτὸν ἐδίδου καθάπερ ἵππον ἢ ἀνδράποδον ἢ κύνια ἢ φιάλην χρυσοῦν, κακὰ δὲ ἀμφοῖν τὰ δῶρα τοῖς τε δοῦσι τοῖς τε λαβοῦσιν. ὁ μὲν γὰρ ἐν τῷ τρέμειν καὶ δεδιέναι Πέρσας ἅπαντα τὸν βίον ἐβίω φοβούμενος ἕα ἕκαστον ἔξοδον ἔχον, [...] τῶν δὲ οἱ μὲν ἄπαιδες καὶ πρὸ διαθηκῶν ἀπῆλθον οἱ δυστυχεῖς, τοῖς δ' ἦν ἄμεινον μὴ παιδοποιήσασθαι. τοιαύταις μὲν ἀδοξίαις, τοσοῦτω δὲ πολέμῳ τῷ πρὸς ἀλλήλους συζῶσιν οἱ ἀπὸ τούτων ἐν μέσῳ τῶν ἀπὸ τῶν ἱερῶν κίωνων στρεφόμενοι, δι' οὓς, οἶμαι, ταῦτα. τοιαύτας τοῖς τέκνοις εἰς εὐδαιμονίαν ἀφορμὰς οἱ πλουτεῖν εἰδότες ἐκεῖνοι παρέδωκαν. (Λόγ. 30, 38-39). Χαρακτηριστική είναι η υπογράμμιση ότι οι συμφορές ξέσπασαν εξαιτίας της βεβήλωσης των ναών (Λόγ. 30, 39: δι' οὓς, οἶμαι, ταῦτα.).

72. Το μοτίβο περί του θανάτου των διωκτών φαίνεται να επιστρατεύει και ο Ιωάννης Χρυσόστομος στον πανηγυρικό του λόγο *Εἰς τὸν μακάριον Βαβύλαν καὶ κατὰ Ἰουλιανοῦ καὶ πρὸς Ἑλληνας*, ένα έργο με εντονότατο αντιπαγανιστικό και αντιτιουλιανέιο μένος, συνθετικένο αμέσως μετά την ανάρρηση του Θεοδοσίου στον θρόνο (δηλαδή περ. 378/379). Για την κριτική έκδοση του κειμένου μαζί με εισαγωγή και σχόλια, βλ. Μ. Α. SCHATKIN, *Jean Chrysostome. Discours sur Babylas: Introduction, texte critique, traduction et notes* [SC, 362], Paris 1990. Αυτήν την φορά, από την χριστιανική πλευρά, ο Χρυσόστομος, αξιοποιώντας το ίδιο μοτίβο, προειδοποιεί ότι οι διώκτες και βέβηλοι τιμωρήθηκαν με φρικτό θάνατο: Τῶν μὲν γὰρ πάλαι βασιλευσάντων οἱ τὰ τοιαῦτα τολμήσαντες μετὰ πολλὰς καὶ ἀφορήτους συμφορὰς αἰσχροῦς καὶ ἐλεινῶς τὸν βίον κατέλυσαν [...]. (Βαβ. 92), παραθέτοντας μάλιστα εν συνεχεία και μία γλαφυρή αφήγηση των μαρτυριών που υπέστη έκαστος εξ αυτών.

μια φορά μέσα στους Λόγους του Λιβανίου ο Ιουλιανός. Ο ρήτορας, αν και αποφεύγει σκόπιμα να μιλήσει ανοιχτά για την χριστιανική εμπλοκή στον θάνατο του παγανιστή αυτοκράτορα⁷³, εντούτοις αρθρώνει μια ιουλιάνεια απολογητική διαπνεόμενη από την τελεολογική σκέψη του παγανισμού. Σε αντίθεση με τους προηγούμενους ηγεμόνες, ο Ιουλιανός κατάφερε να εξασφαλίσει την υστεροφημία του⁷⁴, διότι αφοσιώθηκε στην υπηρεσία της παγανιστικής λατρείας⁷⁵. Διακρίνεται, συνεπώς, μια αιτιώδης σύνδεση μεταξύ της φροντίδας του Ιουλιανού για τα ιερά και της διάρκειας της φήμης του.

Μέσω της ακροθιγούς ψηλάφησης της μορφής του Ιουλιανού στον Λόγο, ο ρήτορας αρθρώνει ένα *argumentum ad uerecundiam* και βάσει αυτού υποδεικνύει στον Θεοδοσίο ποια στάση πρέπει να λαμβάνει ο ιδανικός ηγεμόνας απέναντι στην λατρεία των θεών, καθώς και ποιες ευεργεσίες καταπέμπουν οι τελευταίοι προς τους λατρευτές τους. Αφού του έχει αποδοθεί το σχήμα ενός παγανιστή αγίου⁷⁶ καθώς και η

73. Βλ. Λόγ. 30, 40: *τὴν Περωσῶν δὲ καθελόντα ἄν, εἰ μὴ προδοσία τὸ πέρας ἐκώλυσε. μέγας δὲ ἐστὶν ὄμως καὶ τεθνεώς. δόλω μὲν γὰρ ἀπέθανεν [...]*. Σε προηγούμενους Λόγους του, όταν οι συνθήκες τού το επέτρεπαν, όπως δηλαδή στο λυκαυγές της βασιλείας τόσο των αδελφών συναυτοκρατόρων, Ουάλεντος και Βαλεντινιανού, όσο και κατόπιν του Θεοδοσίου, ο Λιβάνιος παρατηρεῖ απροσημάτιστα την άμεση συσχέτιση του θανάτου του Ιουλιανού με το χριστιανικό στοιχείο (πρβλ. Λόγ. 18, 274-275 και Λόγ. 24, 18-21 αντίστοιχα).

74. Στις παραγράφους 40-41, όπου πλέκεται το εγκώμιο του Ιουλιανού, παρατηρεῖται ένα σχήμα κύκλου (*ring composition*), το οποίο περιστρέφεται γύρω από την αθάνατη φήμη που κατάφερε να αποσπάσει ο Ιουλιανός, εξαιτίας κυρίως της σωστής αντιμετώπισης της λατρείας των παραδοσιακών θεοτήτων από πλευράς του. Έτσι διαβάζεται: *Βασιλεῖ δὲ τοιαῦτα ἔστω τὰ βεβιωμένα, ὥστε τοῖς ἐπαίνοις ζῆν καὶ τετελευτηκότα, οἷον γενόμενον ἴσμεν τὸν τὴν μὲν ἀρχὴν ἐκδεξάμενον τὴν ἐκείνου [...]* (Λόγ. 30,40), ενώ μετά συμπεραίνεται: *τοιούτος ἡμῖν ὁ τὰ ἱερά τοῖς θεοῖς ἀνιστάς, κρείττω μὲν ἔργα λήθης ἐργασάμενος, κρείττων δὲ λήθης γεγεννημένος.* (Λόγ. 30, 41).

75. Βλ. Λόγ. 30, 40-41: *[...] ἐκ δὲ τῶν πρὸ τοῦ θανάτου πεπραγμένων, [...] ἄδεται. καὶ ταῦτα τούτῳ παρὰ τῶν θεῶν οἷς ἀπέδωκεν ἱερά καὶ τιμὰς καὶ τεμένη καὶ βομοὺς καὶ αἶμα.*

76. Είναι συνήθης τόπος της παγανιστικής απολογητικής να μιμείται την παράδοση των χριστιανικών αγιολογικών κειμένων και να πλάθει, σύμφωνα με το δικό της αξιακό σύστημα, την μορφή ενός παγανιστή «αγίου» ή «ασκητού». Κατά την άποψη του γράφοντος, ο *Ἐπιτάφιος ἐπὶ Ἰουλιανῷ* (Λόγ. 18) συνιστά, μεταξύ άλλων, ένα παγανιστικό *συναξάριον*, μία προσπάθεια ρητορικής αποκρυστάλλωσης του υποδειγματικού βίου του

εξιδανικευμένη εικόνα ενός ικανού στρατηγού (Λόγ. 30, 41), στο πρόσωπο του Ιουλιανού εκδηλώνεται συγκεντρωτικά και υποστασιοποιείται η ηθική και σωτηριολογική ανωτερότητα του παγανισμού. Ωστόσο, μια και αποκλειόταν, λόγω των νέων συνθηκών, η επανάκαμψη του ρόλου του ηγεμόνα ως *pontifex maximus*, όπως τον ενσάρκωνε ο Ιουλιανός, ο βασικός άξονας του έργου είναι η σταθερή προβολή του αυτοκράτορα ως ουδετερόθρησκου υπερασπιστή και θεματοφύλακα του νόμου⁷⁷. Υπό αυτό το πρίσμα, ο ρήτορας, αφού προσπάθησε να ερμηνεύσει κατά γράμμα μια εν πολλοίς μη κωδικοποιημένη νομοθεσία (καθιστώντας την έτσι ένα γράμμα κενό) και να υπογραμμίσει την νομιμοφροσύνη των πολυθεϊστών, συνηγορεί υπέρ της διατήρησης του –κατά την δική του μεροληπτική ερμηνεία– ισχύοντος νομικού πλαισίου για τους τελευταίους, ήτοι της εξασφάλισης της αυτοκρατορικής ανοχής απέναντί τους χωρίς την επιβολή του χριστιανισμού στην δημόσια σφαίρα⁷⁸, ενώ περνά παράλληλα στην αντεπίθεση διατεινόμενος ότι οι απειθαρχοί στον νόμο είναι αποκλειστικά οι χριστιανοί μοναχοί και αξιωματούχοι⁷⁹.

Ιουλιανού ως αγίας μορφής του παγανισμού. Ο Ιουλιανός, όπως ο Αχιλλέας, αποβιώνει νέος και μαχόμενος (Λόγ. 30, 40), ενώ, όπως ο Σωκράτης, αποδέχεται ψύχραμα τον θάνατό του, τον οποίο είχε ήδη πληροφορηθεί από τους θεούς: *παρ' ὧν ἀκούσας ὡς τὸ τῶν Περσῶν αὔχημα ταπεινώσας εἶτα ἀποθανεῖται [...]* τοιγαροῦν ἡσπάζετό τε τὸ τραῦμα καὶ βλέπων ἠγάλλετο καὶ μὴ δακρῦών αὐτὸς τοῖς τοῦτο δρῶσιν ἐπετίμα εἰ μὴ νομίζοιεν αὐτῷ παντὸς ἀμείνω γήρως εἶναι τὴν πληγὴν. (Λόγ. 30, 41). Κατά τον STENGER, *Hellenische Identität*, 384 επιχειρεῖται εκ μέρους του σοφιστή ένας υπόρρητος παραλληλισμός του Ιουλιανού και του Χριστού στο πλαίσιο της παγανιστικής απολογητικής.

77. Βλ. WIEMER, *Die Gewalt gegen heidnische Heiligtümer*, 169.

78. Βλ. Λόγ. 30, 53: [...] οὐ μὴν ἠξιώσας γε οὐδ' ἐπέθηκας ζυγὸν ἐνταῦθα ταῖς τῶν ἀνθρώπων ψυχαῖς, ἀλλ' οἶμι μὲν τοῦτ' ἐκείνου βέλτιον εἶναι, οὐ μὴν ἀσέβημά γε ἐκείνο οὐδ' ἐφ' ᾧ τις ἂν δικαίως καὶ κολασθεῖη. ἀλλ' οὐδὲ τῶν τιμῶν τούς γε τοιοῦτους ἀπέκλεισας, ἀλλὰ καὶ ἀρχὰς ἔδωκας καὶ συσσίτους ἐποίησω καὶ τοῦτό γε πολλάκις καὶ προῦπιες [...] καὶ οὐκ ἀγανακτεῖς οὐδ' ἀδικεῖσθαι τοῖς τοιοῦτοις ὑπολαμβάνεις ὄρκοις οὐδ' εἶναι πάντως κακὸν τὸν ἐν τοῖς θεοῖς ἔχοντα τὰς βελτίους ἐλπίδας. Να τονιστεῖ εκ νέου ότι σε καμία περίπτωση δεν προτείνει την αποκατάσταση του παγανισμού ως δημόσιας θρησκείας της αυτοκρατορίας, παρότι αναγνωρίζει την ανωτερότητά του. Αυτό συμβαίνει ίσως διότι ο ρήτορας είχε σφυγμομετρήσει το θεοδοσιανό περιβάλλον και κινεῖτο με προσοχή σε έναν κόσμο που διαρκῶς μεταβαλλόταν.

79. Βλ. Λόγ. 30, 24, ενώ στην *peroratio* (Λόγ. 30, 52-55) επισημαίνεται σκόπιμα εκ νέου η απειθαρχία των χριστιανών στους νόμους: *Σοῦ τοίνυν οὐκ ἐλαύνοντος ἡμᾶς, [...]* πῶς ἐλαύνουσιν οὗτοι; κατὰ τί δὲ δίκαιον ποιοῦνται τὰς ἐφόδους; πῶς δ' ἄλλοτριῶν

8. ΤΟ ΑΝΤΙΜΟΝΑΧΙΚΟ ΜΕΝΟΣ ΩΣ ΠΡΟΣΧΗΜΑ ΤΗΣ ΑΝΤΙΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗΣ ΠΟΛΕΜΙΚΗΣ

Δηλώνοντας μέχρι τέλους την υπακοή του στον κοσμικό νόμο, ο Λιβάνιος υποστηρίζει ότι αν επιτασσόταν από τον μονάρχη κάτι διαφορετικό (ήτοι, η επιβολή του χριστιανισμού), οι παγανιστές, παρότι όχι αγόγγυστα, εν τέλει θα πειθαρχούσαν⁸⁰. Την ίδια στιγμή όμως επισημαίνεται ότι, αν συνεχιστούν οι αυτοδικίες εκ μέρους των χριστιανών ζηλωτών χωρίς την τήρηση της προβλεπόμενης νόμιμης οδού (Λόγ. 30, 25), οι αδικώς διωκόμενοι πολυθεϊστές θα είναι υποχρεωμένοι και εκείνοι να αυτοδικήσουν, προκειμένου να υπερασπιστούν τα ιερά και τις κτηματικές περιουσίες τους⁸¹. Είναι η μοναδική αναφορά στην προοπτική αντίκρουσης της βίας με βία και ηχεί μάλλον ως απειλή αντεκδίκησης ενάντια στις επιδρομές των προαναφερθέντων ζηλωτών που δρούσαν αυτόκλητα, χωρίς δηλαδή την αυτοκρατορική συγκατάνευση, θέτοντας τους εαυτούς τους υπεράνω των νόμων⁸². Για τον ρήτορα, ακόμη, η παραπομπή των κατηγορουμένων για παράνομες θυσίες αγροτών στο εκκλησιαστικό δικαστήριο ήταν κάτι το απαράδεκτο⁸³, διότι εκείνο συναγωνιζόταν τοιούτοτρόπως την εξουσία του αυτοκράτορα, αποσπώντας από αυτήν κάποιες δικαιοδοσίες, με αποτέλεσμα να παρακάμπτεται και κατά συνέπεια να υπονομεύεται ο κοσμικός νόμος, την σημασία του οποίου διατράνωνε ο σοφιστής⁸⁴.

Μία άλλη πτυχή της παγανιστικής απολογητικής συνιστά και η ομολογουμένως σφοδρή κριτική που ασκείται στους χριστιανούς μοναχούς μέσα στο έργο. Ο Λιβάνιος θεωρούσε τον μοναχισμό ως στοιχείο

ἄπτονται μετ' ὀργῆς ἀγρῶν; [...] (Λόγ. 30, 54). Είναι αυτή η εντύπωση που φροντίζει ο ρήτορας να αποκρυσταλλωθεί στον αποδέκτη του Λόγου του. Για αυτόν τον λόγο επανεμφανίζεται στον επίλογο, το μέρος εκείνο που αφιερώνεται στην συγκινησιακή φόρτιση του ακροατηρίου με στόχο την επιδοκιμασία της θέσης του ομιλητή και ταυτόχρονα την αποδοκιμασία του αντιπάλου.

80. Βλ. Λόγ. 30, 55: *Ἡμεῖς, ὃ βασιλεῦ, σοῦ μὲν ταῦτα καὶ ἐπαινοῦντος καὶ ἐπιτρέποντος οἴσομεν οὐκ ἄνευ μὲν λύτης, δεῖξομεν δ' ὡς ἄρχεσθαι μεμαθήκαμεν.*

81. Βλ. Λόγ. 30, 55: *[...] ἴσθι τοὺς τῶν ἀγρῶν δεσπότης καὶ αὐτοῖς καὶ τῷ νόμῳ βοηθήσοντας.*

82. Βλ. NORMAN, *The Teacher in an Age of Violence*, 154.

83. Αναφέρεται ότι οι μοναχοί έσυραν τους κατηγορουμένους *ἐν τῷ Φλαβιανοῦ δικαστηρίῳ* και *ὄχι ἐν τοῖς ὡς ἀληθῶς δικαστηρίοις* (Λόγ. 30, 19).

84. Βλ. SANDWELL, *Religious Identity*, 155.

που συνέτεινε στην ανατροπή των κοινωνικών συμβάσεων⁸⁵, μια και κατά την κλασική αντίληψή του δεν εννοείτο πολιτισμένη ζωή έξω από τον ιστό της πόλεως⁸⁶. Το αντιμοναχικό του λιβελλογράφημα συναπαρτίζεται από πλειάδα χωρίων, τα οποία σκιαγραφούν την φυσιογνωμία των μοναχών σχεδόν γελοιογραφικά και διαμορφώνουν ένα *argumentum ad hominem*, βασισμένο εν προκειμένω στο ἦθος του αντιπάλου όπως κατασκευάζεται από τον ρήτορα. Οι εν λόγω γελοιογραφίες θίγουν την αδηφαγία των έκνομων μοναχών⁸⁷, την αναισχυντία τους⁸⁸, την

85. Βλ. HAHN, *Gewalt und religiöser Konflikt*, 154. Σε αυτήν την αδιάπτωτα πολεμική στάση του Αντιοχέως ρήτορα ενάντια στον μοναχισμό εδράζεται συχνά και η διακοπή των επαφών μεταξύ του τελευταίου και του Ιωάννη Χρυσοστόμου, όταν εκείνος στράφηκε προς την ασκητική ζωή, εγκαταλείποντας την Αντιόχεια. Δεν είναι, επίσης, τυχαίο ότι μία από τις πρωϊμότερες απολογητικές πραγματείες του Χρυσοστόμου είναι και η *Πρὸς τοὺς πολεμοῦντας τοῖς ἐπὶ τῷ μονάζειν ἐνάγουσιν* (PG 47, 319-386), όπου υπερασπίζεται τον μοναχικό βίο από το γενικότερο κλίμα καχυποψίας και δυσπιστίας που επικρατούσε απέναντί του. Σχετικά βλ. HAHN, *Gewalt und religiöser Konflikt*, 152-154 και H. G. NESSELRATH, *Libanios und die Mönche*, στο: *Von Homer bis Landino: Beiträge zur Antike und Spätantike sowie zu deren Rezeptions- und Wirkungsgeschichte. Festgabe für Antonie Wlosok zum 80. Geburtstag*, εκδ. B. R. SUCHLA, Berlin 2011, 260-266. Αναφορικά με την ρήξη των σχέσεων των δύο ρητόρων λόγω της περιφρόνησης του μοναχισμού από τον Λιβάνιο βλ. J. WINTJES, *Das Leben des Libanios* [Historische Studien der Universität Würzburg, Bd. 2], Rahden/Westf. 2005, 184-190 και H. G. NESSELRATH, *Libanios: Zeuge einer schwindenden Welt* [Standorte in Antike und Christentum 4], Stuttgart 2012, 114-115. Για μια αδρομερή περιγραφή της θρησκευτικής πραγματικότητας που βίωσε ο Λιβάνιος βλ. ΚΑΜΑΡΑ, *Εισαγωγή - μετάφραση*, 33-36.

86. Βλ. WIEMER, *Emperors and Empire*, 212.

87. Βλ. *Λόγ.* 30, 8: οἱ δὲ μελανειμονοῦντες οὗτοι καὶ πλείω μὲν τῶν ἐλεφάντων ἐσθίοντες, πόνον δὲ παρέχοντες τῷ πλήθει τῶν ἐκπομάτων τοῖς δι' ἁσμάτων αὐτοῖς παραπέμπουσι τὸ ποτόν, συγκρούπτοντες δὲ ταῦτα ὠχρότητι τῇ διὰ τέχνης αὐτοῖς πεπορισμένη μένοντος, ὃ βασιλεῦ, καὶ κρατοῦντος τοῦ νόμου θέουσιν ἐφ' ἱερὰ ξύλα φέροντες καὶ λίθους καὶ σίδηρον, οἱ δὲ καὶ ἄνευ τούτων χεῖρας καὶ πόδας. Ἡ παράνομη δραστηριοποίησή τους τονίζεται συνεχῶς: [...] καὶ τρόπαια τροπαιοῖς ἐναντία τῷ νόμῳ συνείρεται. (*Λόγ.* 30, 8). Χαρακτηριστικό είναι και το ειρωνικό σχόλιο τοῖς γενναίοις τουτοῖσι (*Λόγ.* 30, 36), το οποίο προσάπτεται στους μοναχούς που λυμαινόταν τα ιερά.

88. Βλ. *Λόγ.* 30, 9: [...] ἐπὶ δὲ μυρίοις κακοῖς τὸ διεσπαρμένον τοῦτ' ἀθροίζεται καὶ λόγον ἀλλήλους ἀπαιτοῦσι τῶν εἰργασμένων καὶ αἰσχύνῃ τὸ μὴ μέγιστα ἡδικηκέαι. χωροῦσι τοίνυν διὰ τῶν ἀγρῶν ὥσπερ χεῖμαρροι κατασύροντες διὰ τῶν ἱερῶν τοὺς ἀγρούς. Ο Λιβάνιος στηλιτεύει την θρασυτητα των μοναχών που δίνουν μια ηθικολογική διάσταση στις απρόκλητες επιδρομές τους: [...] καὶ πάρεισιν οἱ σωφρονισταί, τοῦτο γὰρ ὄνομα

ληστρική κερδοσκοπία τους⁸⁹, την φυγοπονία τους που συναρτάται με μια σκανδαλοθηρική διάθεση εκ μέρους τους⁹⁰, την υποκρισία τους⁹¹, καθώς και την ασυνέπεια ανάμεσα στην συμπεριφορά τους και τα παραγγέλματα της χριστιανικής θρησκείας⁹². Οι δηώσεις της υπαίθρου μέσω της καταστροφής των παγανιστικών ιερών προβάλλονται ως ένας ακήρυχτος εσωτερικός πόλεμος εναντίον των αγροτών⁹³, που ζημιώνει την κρατική οικονομία⁹⁴, αποβλέποντας στην εξυπηρέτηση του ιδίου

τίθενται ταῖς ληστείαις, εἰ μὴ καὶ μικρὸν εἶπον. [...] οἱ δὲ φιλοτιμοῦνται καὶ σεμνύνονται καὶ τοὺς ἀγνοοῦντας διδάσκουσι καὶ γερῶν ἀξιόους εἶναι φασιν αὐτούς. (Λόγ. 30, 12).

89. Βλ. Λόγ. 30, 11: ὥστ' ἀπέρχονται φέροντες οἱ ἐπελθόντες τὰ τῶν ἐκπεπολιορκημένων. [...] οἱ δ' ἐκ τῶν ἐτέρων τρυφῶσι κακῶν οἱ τῷ πεινῆν, ὡς φασι, τὸν αὐτῶν θεραπεύοντες θεόν. Εἰδὼ ο Λιβάνιος αναφέρεται ειρωνικά στην πρακτική της νηστείας. Βλ. NESSELRATH, Libanios und die Mönche, 248-249.

90. Βλ. Λόγ. 30, 12: [...] οἱ δὲ τοῖς κηφῆσιν εὐόκασι. κὰν ἀκούσωσιν ἀγρὸν ἔχειν τι τῶν ἀρπασθῆναι δυναμένων, εὐθὺς οὗτος ἐν θυσίαις τέ ἐστι καὶ δεινὰ ποιεῖ καὶ δεῖ στρατείας ἐπ' αὐτόν [...]. Η οκνηρία τους στηλιτεύεται και σε επόμενα χωρία: Εἰπάτω γὰρ μοί τις τῶν τὰς μὲν πυράγρας καὶ σφύρας καὶ ἄκμονας ἀφέντων, περὶ δὲ οὐρανοῦ καὶ τῶν τὸν οὐρανὸν ἐχόντων ἀξιούντων διαλέγεσθαι [...] (Λόγ. 30, 31), ενώ αναφέρεται ότι ο χριστιανός αξιωματούχος του Θεοδοσίου Μάτερνος Κυνήγιος θα έπρεπε μὴδ' <ὄραν> ὅπως μέγας εἶναι δόξη τοῖς τὴν μὲν γεωργίαν ἀποδραῖσιν, ὁμιλεῖν δὲ ἐν τοῖς ὄρεσι λέγουσι τῷ τῶν ὄλων ποιητῇ [...] (Λόγ. 30, 48), με άλλα λόγια να μην προσπαθεῖ να εἶναι αρεστός στους άεργους μονάζοντες.

91. Βλ. Λόγ. 30, 46: [...] ὦν τῆς ἀρετῆς ἀπόδειξις τὸ ζῆν ἐν ἱματίοις πενθούντων καὶ μεΐζων γε ταύτης τὸ ἐν ἐκείνοις ὦν οἱ καὶ τῶν σάκκων ὑφάνται.

92. Βλ. Λόγ. 30, 21: Εἰ δέ μοι γράμματα λέγουσιν ἀπὸ βιβλων αἷς φασιν ἐμίμεναι, ἐγὼ τὰ πράγματα ἀντιθῆσω τὰ παρὰ φαῦλον ἐκείνοις πεποιημένα. εἰ δὲ μὴ τοῦτο τοιοῦτον ἦν, οὐδ' ἂν ἐτρύφων. νῦν δ' ἴσμεν αὐτοὺς καὶ ὅπως χρῶνται μὲν ταῖς ἡμέραις, χρῶνται δὲ ταῖς νυξίν. Για την ανακολουθία των διδαγμάτων και της ζωής των μοναχών κάνουν λόγο και άλλοι παγανιστές συγγραφείς, όπως ο Ευνάπιος. Για περαιτέρω βλ. NESSELRATH, Libanios und die Mönche, 251-256. Αυτές οι γελοιογραφίες αποκαλύπτουν αφενός ότι ο Λιβάνιος είχε επίγνωση για το πώς οι μοναχοί θα έπρεπε να συμπεριφέρονται βάσει των ευαγγελικών παραινέσεων, αφετέρου ότι παρατηρούσε στενά και το κατά πόσο εφαρμόζονταν ή αγνοούνταν αυτές οι προτροπές στην πραγματικότητα. Σχετικώς βλ. G. RINALDI, Antiochia nel secolo quarto: Interazioni tra pagani e cristiani e note prosopografiche, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 81.1 (2015), 58.

93. Βλ. Λόγ. 30, 13-14.

94. Βλ. Λόγ. 30, 10: τούτου δὲ ὄντος τοιοῦτου πενέστερος μὲν ὁ γεωργός, ἐν βλάβῃ δὲ ὁ φόρος. καὶ γὰρ ἂν σφόδρα ἐθέλη τις, τό γε μὴ δύνασθαι κωλύει.

κέρδους των επιτιθεμένων μοναχών⁹⁵. Για τον ρήτορα, οι τελευταίοι είναι οι υποκινητές των επιδρομών ενάντια στα αγροτικά ιερά και οι υπαίτιοι της διασάλευσης της δημόσιας τάξης⁹⁶, ενώ ο συγκαιρινός του επίσκοπος Αντιοχείας Φλαβιανός, ο οποίος προήδρευε των εκκλησιαστικών δικαστηρίων, λειτουργώντας έτσι ως διαιτητής σε πολλές περιπτώσεις διαφορών μεταξύ των αγροτών και των μοναζόντων, δεν προβάλλεται ως υποδαυλιστής της κατάστασης⁹⁷, αλλά μάλλον ως σιωπηρά συνένοχος⁹⁸.

Δεδομένου ότι οι αυθαίρετες και κατάφωρα παράνομες ενέργειες των μοναχών επικρίνονταν συχνά και από την χριστιανική πλευρά⁹⁹, οι τελευταίοι παρέχουν την αφορμή –ή μάλλον το προκάλυμμα– προκειμένου ο Λιβάνιος να αναπτύξει μια γενική αντιχριστιανική πολεμική¹⁰⁰. Αυτό καταδεικνύεται από το γεγονός ότι στο στόχαστρο του σοφιστή δεν μπαίνουν μόνο εκείνοι, αλλά και οι χριστιανοί προκάτοχοι του Θεοδοσίου (Κωνσταντίνος και Κωνσταντίνος Β'), καθώς και οι χριστιανοί αυτοκρατορικοί αξιωματούχοι, οι οποίοι κατά τον ρήτορα, όπως οι μοναχοί, προτάσσουν το ατομικό συμφέρον έναντι του οφέλους του ηγεμόνα. Ο μη κατονομασθείς υψηλόβαθμος αυλικός του Θεοδοσίου, που συχνά ταυτίζεται με τον *praefectus pretorio per Orientem* Μάτερο Κυνήγιο¹⁰¹, παρουσιάζεται να εξυπηρετεί ιδιοτελείς σκοπούς¹⁰², καθώς

95. Βλ. Λόγ. 30, 11: [...] ἔστι δὲ οὗτος ὁ πόλεμος πόρος τῶν μὲν τοῖς ναοῖς ἐγκειμένων, τῶν δὲ τὰ ὄντα τοῖς τάλαιπῶροις ἀρπαζόντων τὰ τε κείμενα αὐτοῖς ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἃ τρέφουσι.

96. Βλ. FRATEANTONIO, *Religiöse Autonomie*, 194· NESSELRATH, *Libanios und die Mönche*, 248 και M. WALLRAFF, *Rabiate Diener Gottes? Das spätantike Mönchtum und seine Rolle bei der Zurückdrängung paganer Kulte*, στο: *Für Religionsfreiheit, Recht und Toleranz* [όπως σημ. 3], 173-174.

97. Βλ. WIEMER, *Die Gewalt gegen heidnische Heiligtümer*, 175-176.

98. Βλ. Λόγ. 30, 11: ἦν δ' οἱ πεπορθημένοι παρὰ τὸν ἐν ἄστει ποιμένα, καλοῦσι γὰρ οὕτως ἄνδρα οὐ πάνυ χρηστόν, ἦν οὖν ἐλθόντες ὀδύρωνται λέγοντες ἃ ἠδίκηνται, ὁ ποιμὴν οὗτος τοὺς μὲν ἐπήνεσε, τοὺς δὲ ἀπήλασεν ὡς ἐν τῷ μὴ μεῖζω πεπορθέναι κεκερδακότας. Για την πολιτική δύναμη καθώς και την έμμεση συνενοχή του Φλαβιανού στις εξελίξεις βλ. HAHN, *Religiöse Intoleranz in der Spätantike*, 245-246.

99. Πρβλ. το λίγο μεταγενέστερο (χρον. 2 Σεπ. 390) διάταγμα του Θεοδοσίου που απαγορεύει την είσοδο των μοναχών στις πόλεις λόγω των ταραχών που υποδαύλιζαν (Θεοδ. Κώδ. 16, 3, 1). Επίσης βλ. NESSELRATH, *Libanios und die Mönche*, 256-267.

100. Βλ. STENGER, *Hellenische Identität*, 384-385.

101. Βλ. PLRE 1, s.v. Maternus Cynegius 3 (235-236).

102. Βλ. Λόγ. 30, 48: Ἔδει δὲ αὐτὸν <μὴ> μετὰ τὰς οἰκείας ἡδονὰς τὰ σαυτοῦ

και να ποδηγετείται από την σύζυγό του, η οποία χαρακτηρίζεται ως ανδρείκελο των μοναχών¹⁰³. Ο ανώνυμος αξιωματούχος μετατρέπεται σε σύμβολο της πολιτικής ύβρεως και του καιροσκοπισμού, για αυτόν τον λόγο η ανωνυμία της μορφής του βάσει του κοινόχρηστου σχήματος της *άντονομασίας* καθίσταται ρητορικά περισσότερο κατάλληλη (και πολιτικά πιο ασφαλής) από την ταύτισή του με κάποιο άτομο¹⁰⁴. Ο Κυνήγιος καταχράται τις δικαιοδοσίες του καταστρέφοντας τα παγανιστικά ιερά¹⁰⁵, ενώ θα υπηρετούσε το κοινό καλό μόνο αν κατεύναζε τις θρησκευτικές εντάσεις και όχι με την υπόθαλψή τους¹⁰⁶. Πάγια είναι η στρατηγική του Λιβανίου να προβάλλει τον Θεοδόσιο ως άμοιρο των οποιωνδήποτε ευθυνών, πιστώνοντας τις επιθέσεις αποκλειστικά στην διαφθορά των αξιωματούχων του και όχι σε κάποια εσκεμμένη ή προμελετημένη αυτοκρατορική του πολιτική¹⁰⁷. Δεν μπορεί να παραβλεφθεί, όμως, ότι, με την άσκηση κριτικής εναντίον των υψηλόβαθμων αξιωματούχων του Θεοδοσίου, έμμεσα και η ίδια του η εξουσία κρίνεται ως προβληματική.

9. Η ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΗ ΔΙΑΦΟΡΑ ΩΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΟ ΖΗΤΗΜΑ

Εκτιμάται ότι ακόμη και στα θρησκευτικά ζητήματα ο Λιβάνιος ομιλεί από θέση ισχύος και ανωτερότητας, διότι η ελληνορωμαϊκή πολιτισμική

θεραπεύειν [...] καιροῦ δὲ ἤκοντος καὶ βουλῆς παρούσης εὖνοιαν ἀπαιτούσης ταυτὶ μὲν ἡμέληται, τὰ δὲ ἴδια σφισιν ἐσπούδασαι.

103. Βλ. Λόγ. 30, 46: [...] *δουλεύοντος τῇ γυναικί, πάντα ἐκείνη χαρίζομένου, πάντα ἐκείνην ἠγομένου. τῇ δ' ἀνάγκῃ πανθ' ὑπηρετεῖν τοῖς ταῦτα ἐπιτάττουσιν [...]*.

104. Βλ. SIZGORICH, *Religious Violence and Imperial Order*, 87-89.

105. Βλ. WIEMER, *Emperors and Empire*, 216.

106. Βλ. SANDWELL, *Religious Identity*, 156.

107. Βλ. Λόγ. 30, 46: [...] *οὐ σὸν τοῦτο, τοῦ δ' ἠπατηγῶτος ἀνθρώπου μαροῦ καὶ θεοῖς ἐχθροῦ καὶ δειλοῦ καὶ φιλοχρημιάτου καὶ τῇ τικτόμενον αὐτὸν δεξαμένη γῆ δυσμενεστάτου [...]*. Ο Θεοδόσιος, σε μια ύστατη προσπάθεια απόσπασης της εὐνοίας του από τον ρήτορα με σκοπό την διαφύλαξη των ήδη σωζόμενων ιερών, προβάλλεται ως ένας ισόθεος και μακροθύμος μονάρχης, του οποίου απώτατη βλέψη ως απόληξη μιας έντεχνης κλιμάκωσης (*incrementum*) είναι *τὸ σώζειν μᾶλλον ἢ ἀπολλύναι* (Λόγ. 30, 47). Παράλληλα όμως εμφανίζεται και ως θύμα της εξαπάτησης και των μηχανορραφιών των υστερόβουλων αξιωματούχων του (*ibid.*), ενώ λίγο παρακάτω (Λόγ. 30, 49) οι εν λόγω βαθμοφόροι παρουσιάζονται –αποποιούμενοι την αυτουργία τους– να μην διστάζουν να προφασισθούν ότι οι επιθέσεις επισυνέβησαν κατ' εντολή του ηγεμόνα, επιρρίπτοντας έτσι στον τελευταίο το βάρος των ευθυνών και δυσφημώντας τον. Σχετικά βλ. Watts, *The Art of seeing Syria through Rhetoric*, 111.

παράδοση, στην οποία ανήκε, ήταν η δεσπόζουσα και εκείνη που ταυτιζόταν με την «ελίτ», ενώ ταυτόχρονα εξαιτίας αυτού υπαγόρευε και έναν –μάλλον κανονιστικό– πολιτισμικό κώδικα, τον οποίο οι υπόλοιποι όφειλαν να υιοθετήσουν, προκειμένου να μετέχουν και εκείνοι της ίδιας πολιτισμικής ταυτότητας¹⁰⁸. Μία πτυχή, λοιπόν, αυτής της επικρατούσης πολιτισμικής παράδοσης ήταν και η παγανιστική θρησκεία, την οποία ο ρήτορας προασπίζεται ως αναφαίρετο μέρος της πρώτης, αν και δεν αξιώνει την επιβολή της, καθώς ο πολιτισμικός κώδικας που αντιπροσώπευε (και στον οποίο οι άλλοι εκαλούντο να προσαρμοστούν) παρείχε ένα διευρυμένο πεδίο δυνατοτήτων (π.χ. με την κλασική παιδεία) που μπορούσε να παραμερίσει ή τουλάχιστον να μετριάσει τις θρησκευτικές διαφορές. Επίσης, εξαιτίας του καλπάζοντος εκχριστιανισμού του πληθυσμού (ακόμη και των μελών της «ελίτ») η γενέτειρα του ρήτορα αποφεύγεται να ταυτιστεί με ένα προπύργιο του παγανισμού, όπου οι τοπικές αρχές υποστήριζαν ακλόνητα τα πατροπαράδοτα ιερά τους¹⁰⁹. Παρ' όλα αυτά, ο ρήτορας οδηγεί τον χριστιανισμό και τον παγανισμό σε μία συγκεκαλυμμένη αναμέτρηση, στην οποία η επικράτηση του δευτέρου είναι προδιαγεγραμμένη. Με το να προσκομίζει στον Λόγο πρακτικά εν πολλοίς αντεπιχειρήματα για την υπεράσπιση του παγανισμού, με το να κατονομάζει τον χριστιανισμό ως *τοῦτο* (Λόγ. 30, 53) –αντί π.χ. της λέξης *θεραπεία* (Λόγ. 30, 6, 22) που χρησιμοποιεί για τον παγανισμό– καθώς και με το να παρουσιάζει ως κοινό παρονομαστή των χριστιανών (προηγούμενων αυτοκρατόρων, σύγχρονών του αξιωματούχων και μοναχών) την ιδιοτέλεια, ο Λιβάνιος αρνείται να αποδώσει στον χριστιανισμό την υπόσταση μιας θρησκείας. Θεωρεί συνεπώς τους θιασώτες του τρόπου τινά αθέους¹¹⁰, ενώ παράλληλα διαβλέπει σε αυτόν όχι μια εναλλακτική επιλογή της παγανιστικής λατρείας, αλλά μία πρόφαση και πρόσχημα για την εξασφάλιση του ιδίου συμφέροντος.

108. Βλ. VAN NUFFELEN, *Not the Last Pagan*, 296-299.

109. Βλ. WIEMER, *Die Gewalt gegen heidnische Heiligtümer*, 173-174 και 176-178.

110. Π.χ. βλ. Έπ. 695,2 (FÖRSTER), όπου αναφερόμενος στην κατασκαφή του ιερού του Ασκληπιού στις Αιγές της Κιλικίας, που αποδιδόταν στους χριστιανούς, ο Λιβάνιος κάνει λόγο για *τὸν τῶν ἀθέων κατὰ τοῦ νεῶ πόλεμον*. Επίσης, για τους χριστιανούς ως *ἀθέους* βλ. RINALDI, *Antiochia nel secolo quarto*, 60.

Σε αντιδιαστολή, ο παγανισμός αναδύεται ως μία εγγενής στον άνθρωπο θρησκεία (Λόγ. 30, 4), που εξασφαλίζει την ευμάρεια, τον πολιτισμό και την διάρκεια της αυτοκρατορίας. Αναγνωρίζοντας στον χριστιανισμό μόνο την εξυπηρέτηση ιδιοτελών κινήτρων, ο σοφιστής προάγει την εικόνα μιας υφέρπουσας σύγκρουσης δύο διαμετρικά αντίθετων πολιτισμικών συστημάτων, ήγουν δύο αντιπόδων ασύμβατων μεταξύ τους. Ο Λιβάνιος προσπαθεί να κατασκευάσει εκ νέου την θρησκευτική πραγματικότητα της εποχής του, προκειμένου να εξασφαλίσει περισσότερο ελεύθερο χώρο στους ήδη καταπιεσμένους πολυθεϊστές. Για αυτόν τον λόγο αναλαμβάνει μέσω της συλλογιστικής του να αρθρώσει την απροκάλυπτη αντίστασή του στον χριστιανισμό, μη συμβιβαζόμενος σε έναν αμυντικό ή απολογητικό ρόλο. Απεναντίας, επιστρατεύει επιχειρηματολογία που θα έθετε ως στόχο τουλάχιστον να υποδείξει – αν δεν μπορούσε να επιβάλει – στον χριστιανισμό τα όριά του και να εμπεδώσει έτσι ένα κλίμα μεγαλύτερης ανεκτικότητας. Προβάλλοντας τον χριστιανισμό ως το ακριβώς αντίθετο του ελληνορωμαϊκού πολιτισμού, ο Λιβάνιος μεταποιούσε μεν την θρησκευτική διαφορά σε μια πολιτισμική διαμάχη, την ίδια όμως στιγμή εφάρμοξε ρητορικά και μια στρατηγική διάκρισης ή μάλλον οριοθέτησης μεταξύ δύο διαφορετικών συστημάτων. Σύμφωνα με αυτήν, προσπαθούσε να οικοδομήσει έναν προμαχώνα γύρω από την συμπορευόμενη με τον παγανισμό πολιτισμική του παράδοση, προκειμένου να την προστατεύσει από την χριστιανική οικειοποίησή της¹¹¹, ίσως διότι κατά την άποψή του, όπως και του Ιουλιανού, δεν θα μπορούσε να υπάρξει ποτέ μια ουσιαστική περιχώρηση των δύο αυτών αξιακών συστημάτων.

10. ΕΠΙΛΟΓΙΚΑ

Στο λυκόφως του τετάρτου αιώνα, ο ρήτορας, υπερασπιζόμενος τα παγανιστικά ιερά, αναμετράται δημιουργικά με τις δυνατότητες της ρητορικής παράδοσης, προκειμένου να ομιλήσει όσο το δυνατόν πιο ξεκάθαρα υπέρ της ύπαρξής τους και συνακόλουθα υπέρ της εμπέδωσης

111. Σχετικά βλ. STENGER, *Hellenische Identität*, 387-390. Για τους μηχανισμούς της *interpretatio christiana* βλ. A. BUSINE, *The Conquest of the Past: Pagan and Christian Attitudes towards Civic History*, στο: *Religion and Competition in the Ancient World*, εκδ. D. ENGELS – P. VAN NUFFELEN [Collection Latomus 343], Brussels 2014, 220-236.

μιας ανεξίθρησκης πολιτικής που θα χορηγούσε ελεύθερο χώρο στην υποτυπώδη έκφραση κάθε θρησκευτικής ταυτότητας. Μέσω του Λόγου του εκτιμάται ότι διατρέωνε το αίτημα για θρησκευτική ουδετερότητα από πλευράς του αυτοκράτορα που θα είχε ως απόρροια την εξασφάλιση της ανοχής, η οποία με την σειρά της θα μπορούσε να καταστήσει τον παγανισμό πάλι μία *religio licita*, όπως ακριβώς συνέβη με τον χριστιανισμό στα Μεδιόλανα κατά το πρώτο τέταρτο του ίδιου αιώνα.

CONSTRUCTING THE RHETORIC OF TOLERANCE:
THE ORATION *PRO TEMPLIS* OF LIBANIUS

The present article discusses how the Antiochean orator Libanius endeavors to create through his rhetoric a more tolerant stance towards the already persecuted paganism and its cults in the later 4th century during the reign of emperor Theodosius I. By tracing and interpreting the rhetorical techniques which the orator uses in the *Oration 30 (Pro Templis)* so as to achieve his goal, the article also presents the religious unrest that broke out in the broader area of Coele Syria due to the gradual criminalization of the pagan cults and the plundering of pagan shrines and temples by high-ranking Christian officers and fervent monks. Libanius tends to become not only a pagan apologist, but he also seems to assume a role of defender of the social stability and order, by calling for religious neutrality (and subsequently tolerance) in the public sphere, which was dominated by the Nicene Christianity.

